



A Comparative Study of the Warrior Archetype in Indo-Iranian and Slavic Mythologies

Sayed Toufiq Hosseini¹ | Zeinab Sadeghi Sahlabad²

1. Assistant Prof., Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, E-mail: hosseini@alzahra.ac.ir
 2. Associate Prof., Department of Russian Language, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) E-mail: z.sadeghi@alzahra.ac.ir

Article Info**Article type:**

Research Article

Article history:

Received: 2025-08-28

Received in revised form:
2025-09-16

Accepted: 2025-09-26

Published online: 2025-10-30

Keywords:Dragon-slaying warrior,
Indo-Iranian, Indo-European,
mythology, Slavic**ABSTRACT**

Purpose- This study undertakes a comparative analysis of the dragon-slaying warrior motif in the mythologies of the Indo-Iranian and Slavic traditions, with a particular focus on their shared narrative elements. Despite considerable temporal and spatial distances between these cultural spheres, their mythological and epic texts exhibit significant conceptual and thematic correspondences indicative of a common Indo-European origin. Central to the narratives in both traditions is a warrior who, aided by a heroic or divine smith and empowered by a magical weapon, triumphs over a three-headed dragon. Frequently, this heroic battle is accompanied by sorcerous female figures, culminating in the liberation of a princess held captive by the dragon—a symbol of the restoration of fertility and social order. The principal aim of the research is to identify and comparatively analyze this epic motif in the two cultures.

Methodology- The research methodology is analytical-descriptive, grounded in textual sources, folklore, and linguistic manifestations.

Findings- Findings demonstrate that the dragon-slaying warrior represents the second social function, that of the warrior class, within the tripartite social structure of Indo-European societies. These warriors, equipped with a special weapon forged by a magical smith to vanquish an adversary symbolizing chaos and drought. From this victory ensues the restoration of social order, fertility, and communal cohesion. A notable aspect of these narratives is the warrior's use of cunning and deceit to slay the dragon—actions that contravene the ideal codes of warrior valor and result in the hero's ritual impurity, necessitating rites of purification and exile. This motif symbolizes the tension between violence and morality in Indo-European myths and reflects the tripartite social order encompassing sovereignty, warfare, and fertility. The study further emphasizes the critical role of the smith as an intermediary between these social functions, whose magical craftsmanship creates the hero's special weapon, facilitating victory and the regeneration of order. The lexical and thematic proximity of the hero and smith's names in both cultures attests to the shared Indo-European heritage of these myths. Based on these findings, it can be concluded that the dragon-slaying warrior narrative not only reflects the socio-cultural structure of Indo-European societies but also manifests a profound link among myth, ritual, and historical identity. Furthermore, the study highlights the persistence and adaptability of epic motifs amid cultural and religious transformations and underlines the significance of comparative analyses for uncovering the roots and evolutions of ancient mythologies. By identifying cultural commonalities and divergences, this research lays a foundation for future studies in comparative mythology and the social functions of myths. Ultimately, the results offer deeper insight into the mythic role of warriors in shaping Indo-European identity symbols and cultural paradigms, providing novel frameworks for examining the interaction among myth, culture, and society.

Cite this article: Hosseini, S. T. & Sadeghi Sahlabad, Z. (2025). A Comparative Study of the Warrior Archetype in Indo-Iranian and Slavic Mythologies. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 15(27), 219-233. doi: [10.22059/ijar.2025.401428.459932](https://doi.org/10.22059/ijar.2025.401428.459932)



بررسی تطبیقی سیمای جنگاور در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی

سید توفیق حسینی^۱ | زینب صادقی سهل‌آباد^۲

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران، رایانامه: hosseini@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان روسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران، رایانامه: z.sadeghi@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: این پژوهش به بررسی تطبیقی سیمای جنگاور اژدهاکش در اساطیر دو سنت هندوایرانی و اسلاوی می‌پردازد و به‌ویژه بن‌مایه‌های مشترک این روایت در هر دو فرهنگ را مورد تحلیل قرار می‌دهد. اگرچه میان این دو حوزه فرهنگی فاصله‌های زمانی و مکانی قابل توجهی وجود دارد، متون اسطوره‌ای و حماسی آن‌ها از لحاظ مفهومی و معنایی حاوی اشتراکات برجسته‌ای است که نشان از خاستگاهی مشترک در زیربنای هندواروپایی دارد. محور روایت‌ها در هر دو سنت، جنگاوری است که با یاری قهرمان یا ایزد آهنگر و سلاحی جادویی، در نبرد با اژدهای سه‌سر به پیروزی می‌رسد. غالباً این نبرد با حضور زنان جادوگر همراه است و در نهایت، شاه‌دخت اسیر اژدها آزاد می‌گردد که نمادی از بازگشت باروری و تداوم نظم اجتماعی است. هدف اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل تطبیقی این بن‌مایه حماسی در دو فرهنگ مذکور می‌باشد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶	روش شناسی: روش تحقیق به‌صورت تحلیلی-توصیفی و با استناد به منابع متنی، فولکلور و مظاهر زبان‌شناسی است.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵	یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که جنگاور اژدهاکش نماینده کارکرد دوم جامعه، یعنی طبقه جنگاوران در ساختار سه‌گانه جامعه هندواروپایی است. این جنگاوران با بهره‌مندی از سلاح ویژه‌ای که توسط آهنگر جادویی ساخته شده، به نابودی دشمنی که نمادی از آشوب و خشکسالی است، مبادرت می‌ورزند. از این پیروزی، بازتولید نظم، باروری و هم‌بستگی اجتماعی حاصل می‌شود. نکته تأمل‌برانگیز در این دست روایت‌ها، استفاده جنگاور از حیل و نیرنگ برای کشتن اژدهاست؛ عملی که برخلاف آداب و الگوهای شجاعت جنگاوری تلقی شده و بر اساس آن، قهرمان دچار آلودگی آیینی می‌شود و ناگزیر به طی مراسم تطهیر و یا تبعید می‌گردد. این وضعیت نمادی از تعارض میان خشونت و اخلاقیات در اسطوره‌های هندواروپایی و بازتاب ساختار سه‌گانه اجتماعی است که با کارکردهای پادشاهی، جنگاوری و باروری پیوند دارد. مطالعه همچنین به نقش محوری آهنگر به‌عنوان واسطه‌ای میان این کارکردها تأکید می‌کند که با قدرت جادویی خویش، سلاح ویژه جنگاور را می‌سازد و زمینه تحقق پیروزی و بازتولید نظم را فراهم می‌آورد. نزدیکی واژگانی و مضمونی میان نام‌های قهرمان و آهنگر در هر دو فرهنگ، نشانگر اصل مشترک و میراث هندواروپایی این اساطیر است. بر اساس این یافته‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که روایت جنگاور اژدهاکش نه تنها بازتابی از ساختار اجتماعی-فرهنگی جوامع هندواروپایی است، بلکه نشان‌دهنده پیوند عمیق میان اسطوره، آیین و هویت تاریخی این اقوام می‌باشد. افزون بر آن، این مطالعه بر استمرار و انعطاف‌پذیری بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در مواجهه با تغییرات فرهنگی و دینی تأکید می‌کند و اهمیت تحلیل تطبیقی در بازشناسی ریشه‌ها و تحولات اسطوره‌های باستانی را نمایان می‌سازد. همچنین این پژوهش با شناسایی وجوه مشترک و تفاوت‌های فرهنگی، زمینه‌ساز مطالعات آینده در حوزه اسطوره‌شناسی تطبیقی و تحلیل کارکردهای اجتماعی اسطوره‌ها می‌گردد. در نهایت، نتایج به‌دست آمده می‌تواند به درک بهتر نقش اساطیری جنگاوران در شکل‌گیری نمادهای هویتی و فرهنگی در اقوام هندواروپایی یاری رساند و پارادایم‌هایی نوین برای بررسی تعامل میان اسطوره، فرهنگ و جامعه فراهم آورد.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴	کلیدواژه‌ها: اسطوره، اسلاوی، بن‌مایه جنگاور اژدهاکش، هندوایرانی، هندواروپایی
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸	

استناد: حسینی، سید توفیق و صادقی سهل‌آباد، زینب. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی سیمای جنگاور در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۱۵

(۲۷)، ۲۳۳-۲۱۹. doi: [10.22059/ijar.2025.401428.459932](https://doi.org/10.22059/ijar.2025.401428.459932)



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

مقدمه

جنگ به‌عنوان یکی از پدیده‌های اساسی در تاریخ بشریت، دارای ریشه‌هایی چندگانه و عوامل متنوع است؛ اما بی‌تردید نقش برجسته و نمادین جنگاوران در این پدیده، اهمیت ویژه‌ای دارد. جنگاوران، به‌ویژه در روایات و متون اسطوره‌ای و حماسی، جایگاهی ممتاز یافته‌اند که بازتابی از ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و نمادین جوامع مختلف است. این جایگاه ویژه در قالب قهرمانانی ظهور می‌کند که نماد خشونت‌آمیز بودن جنگ‌اند و نقش آنان با تحولات اقلیمی، جغرافیایی و فرهنگی جامعه هماهنگ شده است.

بررسی تطبیقی روایت‌های مربوط به جنگاوران در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی نشان‌دهنده وجود بن‌مایه‌های مشترکی است که در آن، جنگاوران در نبردی نمادین با اژدهای سه‌سر حضور دارند. این جنگاوران غالباً با کمک آهنگری ماهر و جادویی که سلاحی ویژه برای نبرد می‌سازد، توان مقابله با این دشمن را به دست می‌آورند. حضور زنان جادوگر به‌عنوان همراهان جنگاوران و رهایی شاه‌دختی اسیر در پایان نبرد، از دیگر ویژگی‌های همسان این روایت‌هاست که نشان‌دهنده پیوند میان نمادهای جنگ، جادو و باروری است. افزون بر این، تشابهات واژگانی میان نام‌های قهرمان یاری‌گر آهنگر، ایزد جنگاور و سمبل‌های اهریمنی در هر دو فرهنگ، مؤید ریشه‌های مشترک این اسطوره‌ها در زیربنای هندواروپایی است.

در این راستا، سوال اصلی پژوهش این است که آیا بن‌مایه جنگاور اژدهاکش در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی دارای خاستگاهی مشترک در منابع هندواروپایی است و این بن‌مایه در هر دو فرهنگ چگونه نمایان شده است؟ فرضیه پژوهش بر این اساس قرار دارد که روایت جنگاور اژدهاکش در هر دو سنت از بنیان و ریشه مشترکی در اسطوره‌های هندواروپایی برخوردار است و بازتاب‌دهنده ساختار سه‌گانه جامعه و کارکردهای نمادین طبقه جنگاوران است. انتظار می‌رود که علاوه بر شباهت‌های نمادین و روایی، همسانی‌های زبانی و فرهنگی نیز بین این دو سنت قابل شناسایی باشد که نشان از وجود یک واحد اسطوره‌ای بنیادین و مشترک دارد.

ضرورت انجام این پژوهش در آن است که با توجه به فاصله‌های تاریخی و فرهنگی میان اقوام هندوایرانی و اسلاوی، تحلیل تطبیقی روایت‌های جنگاور اژدهاکش می‌تواند به درک بهتر ریشه‌های مشترک هندواروپایی، کارکردهای اجتماعی و معنای نمادین این قهرمانان کمک کند. همچنین، این مطالعه با بررسی روابط میان اسطوره و ساختار اجتماعی، نقش اساطیر در شکل‌دهی هویت‌ها و باورهای تاریخی - فرهنگی را برجسته می‌سازد و در تبیین استمرار و تحول این بن‌مایه در فرهنگ‌های گوناگون مؤثر است.

پیشینه پژوهش

اولین مطالعات درباره جنگاوران هندواروپایی از اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و در آن زمان عمدتاً تک‌نگارانه بود، مانند پژوهش‌های ویکاندر (۱۹۳۸) درباره جنگاوران هندوایرانی و اتو هوفلر (۱۹۳۴) درباره جنگاوران ژرمنی، که رویکرد جامع نداشتند. پژوهش‌های شرودر (۱۹۵۷) زمینه مطالعات مقایسه‌ای را فراهم کرد و دومزیل (۱۹۶۰ و ۱۹۷۰) به تحلیل گسترده اقوام هندی، ایرانی، رومی، یونانی، ژرمنی، ارمنی و سلتی پرداخت، اما اقوام اسلاوی و هیتی را نادیده گرفت. در حوزه اسطوره‌شناسی، پژوهشگران اسلاوی از اواخر قرن نوزدهم با استفاده از منابع شفاهی و چکامه‌های حماسی پهلوانان (باکاتیرها) به بازسازی روایت‌های جنگاوران اسلاوی پرداختند (پرونین ۱۹۷۱؛ بایلی و ایوانوا ۱۹۹۸). گاهنامه‌های تاریخی کی‌یف و کراکوف و پژوهش‌های ایوانوف و تاپاروف (۱۹۷۳)، آلوارز-پدروزا (۲۰۰۹) و کولانکویتس (۲۰۱۷) زمینه مطالعات مقایسه‌ای را تقویت کردند. همچنین زبان‌شناسان بزرگی چون یاکوبسن (۱۹۸۵)، گیمبوتاس (۱۹۶۷) و دیگران با تحلیل واژه‌شناسی و ریشه‌شناسی نقش مهمی در روشن‌سازی خاستگاه هندواروپایی اسطوره‌ها و حماسه‌ها ایفا کردند.

نآوری این پژوهش در بررسی گستردهٔ بن‌مایهٔ جنگاور در متون حماسی و شبه تاریخی اسلاوی، همراه با تحلیل زبان‌شناسانه در حوزه‌های اسلاوی و هندوایرانی، و همچنین انجام بررسی‌های مقایسه‌ای میان شواهد هندوایرانی، اسلاوی و هندواروپایی است که تصویری جامع از ماهیت اساطیری جنگاوران هندواروپایی ارائه می‌دهد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکردی تحلیلی - توصیفی و مقایسه‌ای به مطالعهٔ بن‌مایهٔ جنگاور اژدهاکش در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی می‌پردازد. در گام نخست، منابع متنی شامل متون حماسی، فولکلور شفاهی، اسناد تاریخی و آثار اسطوره‌شناسی در هر دو حوزهٔ فرهنگی جمع‌آوری و تحلیل گردید. سپس با بهره‌گیری از روش تطبیقی، نمونه‌های همسان و مشابه روایت‌ها و کارکردهای نمادین جنگاور در هر فرهنگ مورد ارزیابی دقیق قرار گرفت. علاوه بر تحلیل محتوایی و متنی، رویکرد زبان‌شناسی تاریخی و واژه‌شناسی نیز برای بازشناسی ریشه‌ها و خاستگاه‌های مشترک اسطوره‌ها به‌کار گرفته شد. در نهایت، یافته‌ها در چارچوب نظریات ساختارگرایی و نظریهٔ سه‌گانهٔ اجتماعات هندواروپایی (نظریهٔ دومزیل) تحلیل و تفسیر شد تا جایگاه اسطوره‌ای و کارکردهای اجتماعی جنگاور اژدهاکش در سنت‌های هندوایرانی و اسلاوی به‌گونه‌ای جامع تبیین گردد. بر اساس چارچوب فرضیه‌های قابل طرح و قابل تکذیب، این امکان مطرح می‌شود که اصولاً از منظر زبان‌شناسی تاریخی و اسطوره‌شناسی تطبیقی، هیچ ارتباط مستقیمی میان اسطوره‌های اسلاوی و هندوایرانی وجود نداشته باشد. با این حال، مطالعه و بررسی شواهد واژگانی، معنایی و ساختاری نشان می‌دهد که همسانی‌های قابل توجهی در روایت این اسطوره‌ها وجود دارد که می‌تواند دلالت بر رابطه‌ای مثبت و پیوندی مشترک میان این سنت‌های اساطیری باشد.

بن‌مایهٔ جنگاور اژدهاکش در متون ایرانی

کهن‌ترین روایت جنگاور اژدهاکش در متون فارسی را در شاهنامه می‌توان بازشناخت که داستان آن در دورهٔ پیشدادیان و پس از سقوط جمشید آغاز می‌گردد. پس از قتل جمشید به‌دست ضحاک که تحت سلطهٔ اهریمن بود، دو مار غول‌آسا بر دوش وی روییده و برای تغذیهٔ مارها روزانه قربانیانی لازم گردید. کاوهٔ آهنگر که تمامی فرزندان را از این طریق از دست داده، پس از اعتراض به ظلم ضحاک با پیشبند چرمی قیام می‌کند و جنگجویی به نام فریدون با گزری به‌نام گاوسر، ساخته‌شده توسط کاوه، ضحاک را شکست می‌دهد و زندانی می‌سازد (کریستنسن، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳). اما در روایت‌های نبرد جنگاور با اژدهای سه‌سر در متون دینی و اساطیری پیش از اسلام، سخنی از یاری کاوهٔ آهنگر نیست و تنها قهرمان آن فریدون (ثرتتونه) است. در روایت‌های کهن وداها نیز، هیچ اشاره‌ای به کاوهٔ آهنگر به‌عنوان جنگاوری که اژدها را کشته باشد دیده نمی‌شود. با این حال، به‌جای کاوه، بن‌مایهٔ آهنگرانی از نسل کویان ابزارگر حضور دارند که در این متون سلاحی جادویی برای نبرد با اژدها می‌سازند. به‌عنوان نمونه، در سرودهای ریگودا، آهنگری به نام کویاوسن^۱ گزری به منظور کشتن ورترا^۲ برای ایندرا می‌سازد (مک‌دائل، ۱۸۹۷: ۵۵؛ ریگودا ۱: ۱۲-۱۲۱؛ ۵: ۲-۳۴؛ نیز بسنجید با گرینباوم، ۱۳۷۱، ۹۳).

¹ Kuyausan

² Vritra

همچنین، در وداها شاهد نبرد تریته^۱، جنگاور اژدهافکن با اژدهای سه سر ویشوروپا^۲ هستیم (ریگودا ۱۰: ۸: ۱: ۱۸۷.۱؛ ۸: ۷-۲۴). برخی پژوهشگران بر این باورند که روایت نبرد تریته در وداها، در اصل بخشی از اسطوره نبرد ایندرا با اژدهایی به نام ورترا است که در روایت‌های بعدی، داستان تریته به متن پیشین افزوده شده و همزمان نام اهریمن ورترا به والا^۳ تغییر یافته است (مک‌دانل، ۱۸۹۷: ۶۷؛ بسنجید با گونترت، ۱۹۲۳: ۲۸ و همچنین با متون نوردیکی که حضور قهرمان یاریگر در کنار ایزد را نشان می‌دهد). نظر به این که در روایت‌های متعددی از ریگودا، تریته در میانه نبرد ایندرا با ورترا گنجانده شده است (ریگودا ۸: ۷-۲)، به نظر می‌رسد روایت اصلی این نبرد داستان ایزد جنگاوری ایندرا، خدای طوفان است که با ورترا، اژدهای خشکسالی، مبارزه می‌کند و پس از پیروزی، لقب ورتراهان^۴، به معنای «کشنده ورترا» به او داده می‌شود (مک‌دانل، ۱۸۹۷: ۶۷). این لقب در متون زرتشتی ایران باستان در نام ایزد وهرام یا ورثرغنه^۵ بازتاب یافته است، حال آنکه خود ایندرا به جرگه دیوان منتقل شده و لقبش به ایزدی تبدیل شده است که اساساً به نبرد پیروزمندانه با اهریمنان اختصاص دارد (دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۱۵-۱۱۶). بر این اساس، کارکردها و حتی سلاح ایندرا^۶ که رعد و برق است، در متون ودایی نخست به نام وجر^۷ ظاهر شده و سپس در قالب گرز تحول یافته است (مایرهوفر، ۱۹۷۶: ۳: ۱۲۶؛ بسنجید با مک‌دانل، ۱۸۹۷: ۵۵). این سلاح ویژه، در اوستا به ایزدان اژدهاکش انتقال یافته است. به‌عنوان نمونه، در روایتی از اوستا، تیشتر^۸ به‌صورت یکی از تجسم‌های ایزد وهرام^۹ به‌شکل اسبی سفید، با اهریمن خشکی به نبرد می‌پردازد (یشت ۱۴، کرده ۲ بند ۷ و کرده ۳ بند ۹، یادداشتها صفحه ۱۱۷)، که در آن همسانی روایت نبرد ایندرا ورثرغنه با اژدهای ورترا باز دیده می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

روایت این نبرد ایزد طوفان با اژدهای خشکسالی که از دوره‌های پیش‌ودایی تا دوره نوآوستایی ادامه یافته، در متون نوآوستایی، از جمله یشت‌ها، و همچنین متون ودایی به شکلی انسان‌گونه‌تر تصویر شده است. به‌طوری که در هر دو متن ریگودا (۱۰: ۸-۸) و اوستا (یشت ۵، ۳۳-۳۴؛ یشت ۹، ۱۳-۱۵؛ یشت ۱۵، ۲۳-۲۵؛ یشت ۱۷، ۳۳-۳۵) روایت جنگاور انسانی و اژدهاکش به تصویر درآمده است.

اما پرسش مهم آن است که خاستگاه ورود روایت این جنگاور به اسطوره چیست؟ به نظر دومزیل (۱۹۷۰: ۱۱۵-۱۱۶) براساس شواهد هندواروپایی، ایزدان کارکرد دوم یا ایزدان جنگاوری، در نبرد علیه اژدهای خشکسالی، از ایزدان کارکرد سوم یا ایزدان تندرستی و باروری یاری می‌گیرند. به‌نظر می‌رسد که ثرتئون^{۱۰}، فرزند آئوپه^{۱۱}، خود از خاستگاه کارکردی طبقه سوم یا ایزدان باروری باشد که ایزد جنگاوری ایندرا در نبرد از یاری او بهره‌مند است (دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۱۵-۱۱۶؛ دارمستتر، ۱۸۹۲: ۶۲۴-۶۲۶)، به‌ویژه آنکه دارمستتر، ثرتئون را با ایزدان مرتبط با آب یا کشاورزی تطبیق داده است (بسنجید با جاستی، ۱۸۹۵: ۳۳۱).

با وجود تعدد روایت‌ها در متون هندوایرانی، بن‌مایه‌ای مشترک قابل‌بازیافت است که طی آن جنگاوری با قدرت‌های سه‌گانه یا به‌عنوان «سومین جنگاور» در میانه نبرد ظاهر می‌شود. در این روایت‌ها، ایزدی جنگاور با اژدهای خشکسالی مواجه می‌گردد و با

¹ Trita

² Vishvárupa

³ Vala

⁴ Vṛtrahan

⁵ Vərəθraγna

⁶ Indra

⁷ Vajra

⁸ Tishtar

⁹ Vərəθraγna

¹⁰ θraētaona

¹¹ Āθwya

بهره‌مندی از سلاحی ویژه که به دست آهنگران ساخته شده است، اژدهای سه‌سر را از میان برمی‌دارد. نخستین سند و مؤید این بن‌مایه را می‌توان در معنای نام «ترتئونه» یافت، که احتمالاً به معنای «دارنده سه نیرو» است (مولایی، ۱۳۸۸، ۱۵۲؛ بسنجید با بارتولومایی، ۱۹۰۶: ۱۷۸؛ و نیز بسنجید با واکرناگل، ۱۹۰۹: ۶۰)، یا سومین نفر است (دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۱۵). در اندیشه و باور بسیاری از اقوام هندواروپایی، وجود چنین نیروهای سه‌گانه‌ای که باید در یک جنگاور اژدهاکش وجود داشته باشند، لازم و ضروری است (مولایی، ۱۳۸۸، ۱۵۲). هر یک از این سه ویژگی در حقیقت با خویش‌کاری و کارکردهای سه‌گانه جامعه سه طبقه نخستین هندواروپایی در ارتباط بود. بر این اساس؛ ویژگی نخست مورد نیاز برای جنگاوران، نیرو و توان رزمی بود. نیروی جادوگری، نیروی دیگری بود که با کارکرد پادشاهی در ارتباط است و باید از ویژگی‌های شاه کاهنان اولیه قبایل هندواروپایی بوده باشد. اما سومین ویژگی یا کارکرد، قدرت و نیروی باروری بود که با کارکرد سوم یا ایزدان تندرستی و باروری در ارتباط بوده باشد.

نکته قابل توجه دیگری که در تصویر جنگاوران در متون هندوایرانی و دیگر اقوام هندواروپایی مشاهده می‌شود، این است که این جنگاوران اغلب با گناهکاری مرتبط‌اند که ریشه در ماهیت خشونت‌آمیز و گاه بی‌قانونی آن‌ها دارد (میلر، ۲۰۰۰: ۲۴۹-۲۵۰؛ دومزیل، ۱۹۷۰: ۶۴). نمونه برجسته این موضوع در ایندیره است که در پورانه‌های هندی به سه گناه مشخص یعنی قتل برهمن، خیانت به هم‌پیمان و تجاوز نسبت داده شده است (دومزیل، ۱۹۷۰: ۷۴-۷۵). این سه گناه با سه کارکرد اجتماعی هندوایرانی همسویی دارند: گناه اول علیه طبقه پادشاهی، دوم علیه جنگاوران، و سوم نقض تندرستی و باروری (همان: ۷۶).

در اساطیر زرتشتی، این گناهان باعث از دست رفتن فره (نیروی ایزدی) می‌شوند که با سه فره مرتبط با سه کارکرد اجتماعی مشخص شده‌اند: فره میترا برای پادشاهی، فره گرشاسب برای جنگاوری و فره فریدون برای تندرستی و باروری (دومزیل، ۱۹۷۰: ۷۹؛ پیرارت، ۱۹۹۲: ۴۸-۵۱). حضور «تریتیه» در روایت ودایی نبرد با «ویشورویا» به‌عنوان نیروی مرتبط با کارکرد سوم اجتماعی و حمایت از ایندیره نشان‌دهنده نقش این کارکرد در جنگ میان ایزد جنگاور و اژدهای سه‌سر است (ریگودا ۱۰: ۸-۸؛ سرکاراتی، ۱۳۸۷: ۳۶۳).

در اسطوره اوستایی فریدون نیز، نابودی اژدهای سه‌سر که نماد قدرت باروری است، به کمک پهلوانی هم‌پیمان انجام می‌شود تا بقای جامعه و شکوفایی آن تضمین شود. این ارتباط کهن بین باروری و پیروزی بر اژدها در روایت‌های فریدون و همتای ودایی‌اش بازتاب یافته است، به طوری که پس از کشتن ویشورویا توسط تریتیه، گاوان نماد باروری به دست می‌آید (بسنجید با مک‌دانل، ۱۸۹۷: ۶۷).

جالب توجه آنکه ایزدبانوی آناهیتا به‌عنوان پشتیبان فریدون در کارکرد باروری و حاصلخیزی می‌باشد، که در یشت آبان‌یشت با نثارهای فراوان فریدون برای پیروزی بر اژدهای خشکسالی مرتبط است و هدف از این پیروزی، غلبه بر مرگ و دستیابی به ابزارهای باروری مانند ارنوک^۱ و سنگهوک^۲ معرفی شده است (یشت ۵، بندهای ۳۳-۳۵). همچنین، آیین جنگاوری مربوط به اژدهاکشی در ایران باستان به‌ویژه در دوره اشکانی بسیار اهمیت داشته و سوارانی به نام «سواران اژدها» شناخته می‌شدند (لوزینسکی، ۱۳۸۰: ۲۴). این سنت‌ها در حماسه ملی ایران و در خاندان‌های سکایی سیستان ادغام شده‌اند (وره‌رام، ۱۳۹۷: ۳۰ به بعد) و پس از اهمیت یافتن گروه آهنگران در توسعه جوامع هندواروپایی، این روایت‌ها به داستان اصلی نبرد با اژدها اضافه شده‌اند (حسینی، ۱۴۰۱: ۶۱ هم بسنجید با سرکاراتی، ۱۳۸۷: ۳۸۸).

¹ Erenawāč

² Sawanhawāč

نکته مهم این است که جایگاه آهنگران در متون هندوایرانی بیشتر در کارکرد نخست یا پادشاهی دیده می‌شود؛ در سنسکریت کوی‌ها به معنای حکیم، روحانی یا شاه هستند (جلالی نائینی، ۱۳۷۶: ۴۳۱؛ کریستنسن، ۱۳۸۷: ۳۸) و در گاهان فقط شاهزادگان و پیشوایان دینی پیشازرتشتی دشمنان آئین محسوب شده‌اند (بارتولومایی، ۱۹۶۱: ۵۲۷). همچنین ارتباط کاوه آهنگر با یاری به پادشاهی فریدون در منابع متأخر مانند شاهنامه تأیید شده است (کریستنسن، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱). هرچند کریستنسن فقدان مدارک روشن درباره خاستگاه روایت کاوه را دلیلی بر متأخر بودن آن می‌داند (همان: ۴۲)، شواهدی از نام‌واژگان و بن‌مایه‌های مشابه در اقوام هندواروپایی نشان‌دهنده قدمت این روایت است (حسینی، ۱۴۰۱: ۷۵؛ دریایی، ۱۳۷۶: ۲۸۳). در شاهنامه جنبه‌های کارکردهای سه‌گانه جنگاور ازدهاکش در داستان فریدون قابل‌ردیابی است (دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۵).

از سوی دیگر، ارتباط کاوه با جادو که از ویژگی‌های طبقه اول است، در وداها نیز دیده می‌شود، جایی که ایندره با وارونا مرتبط شده است (دومزیل، ۱۹۷۰: ۵۹). در متون اسلامی نیز ترکیب‌های کویانی مانند اختر کویانی و درفش کویانی نماد پیروزی با نیروی جادو و سلاح جادویی هستند (شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۷-۴۸؛ تاریخ طبری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۹؛ آثار الباقیه بیرونی، ۳۳۸-۱۳۸۶: ۳۳۷؛ مسعودی، ۱۳۴۹، ج ۴: ۲۰۰، تاریخ‌تعالی، ۱۳۶۸: ۳۲-۳؛ بسنجید با مان، ۱۹۱۶: ۳). همچنین متون متأخر ایرانی روایت‌هایی درباره ارتباط کاوه با جادو دارند (هدایت، ۱۳۸۰: ۳۷۲). در متون سنسکریت نیز آهنگری با جادو و مناسک جادویی مرتبط است؛ مثلاً در ستاپسا ذکر شده که پیش از آهنگری باید منتزاهای جادویی خوانده شود و این هنر از طریق میانجی‌گری برهما و شاکتی با نیروی جادویی ایجاد شده است (الیاده، ۱۳۹۴: ۹۸).

جنگاور ازدهاکش در روایت‌های اساطیری اسلاوی باستان

متون اساطیری چندانی از اساطیر اسلاوی باستان بازمانده است و این به آن علت است که در سرزمین اقوام اسلاوی، نگارش متون، پس از آغاز مسیحیت، شکل گرفته، از این رو، شواهد چندانی از دوره کافرکیشی باقی نمانده است. با این وجود، منابعی چون ترانه‌ها، داستان پریان و حماسه‌های شفاهی مردمان روستایی تا حدی نمایانگر سنت‌های دینی دوره کافرکیشی اسلاوی است (گیمبوتاس، ۱۹۹۳: ۳۵۴). در اساطیر اسلاوی نیز تصویر جنگاور ازدهاکش، به‌ویژه در قالب شاه آهنگر مسلح به سلاحی ویژه (سلاحی که در سنت‌های هندواروپایی معمولاً با گرز پیوند دارد)، عمدتاً در متون فولکلور و روایات شفاهی اسلاوی بازتاب یافته است. از آنجا که نوشتار در جوامع اسلاوی پس از مسیحیت رواج یافت، منابع کتبی با مضامین کهن بسیار اندک‌اند و بنابراین باید این روایت‌ها را عمدتاً در گونه‌های گوناگون فولکلور و سنت‌های شفاهی جست‌وجو کرد. در کنار این محدود شواهد، برخی مستندات ریشه‌شناسی، یاری‌گر بررسی‌های تاریخی خواهد بود. به‌عنوان نمونه، در روایت‌های عامیانه و اصطلاحات واژگانی از زبان اسلاوی شرقی از لهستان از «کی» یا «کوی» یا «کاوک» به‌عنوان نام ایزدی مرتبط با آهنگری یاد می‌شود (بلاژک، ۲۰۰۸: ۶۷-۶۸). از ریشه همین واژه در زبان لیتوانیایی واژه Kauti و Kóvia و Kauja را می‌توان استخراج کرد که هم به معنای جنگاور و آهنگر است، که از بن‌واژه Kava یا ضربه‌زننده است (زاپاروژچنکو، ۲۰۱۲: ۵۵). واژه‌ای که به‌همان شکل از واژه اسلاوی باستان Kovo به معنای آهنگر است (لااورینکنه، ۲۰۰۴). در زبان صربی باستان این واژه از ریشه Kujem می‌باشد (درکسن، ۲۰۰۷: ۲۴۲) که در اساطیر اسلاوی باستان نام ایزد آهنگری است. همچنین نام Krukis یا Kruθis با لقب purkys خدای حامی آهنگران که از گروه ایزدان Domain یا خدایان نگهدارنده نیروی حیات و حاصل‌خیزی در کارکرد سوم جوامع هندواروپایی هستند (بسنجید با سولتر و تورنر، ۲۰۱۲: ۲۷۶). ریشه نام‌واژه Purkys نیز خود بن‌واژه Perk^w که در خاستگاه زبان‌شناسانه هندواروپایی خود با معنای ضربه‌زننده و

از هم‌شکافنده در ارتباط با ایزد رعد و برق یا طوفان به‌کار می‌رفته است. این نام هم در زبان لاتین و ژرمنی به‌عنوان نام‌واژه درخت بلوط که وقف خدایان تندر بوده، باقی مانده است.

در زبان هندواروپایی نخستین نیز، همین ریشه نام با پسوند خشیومی معنای درخت بلوط را می‌دهد. همچنین در زبان روسی کهن peregynia و در زبان لهستانی Preegynja بن‌ریشه‌های ایزدی کهن هستند که بعدها در زبان روسی به‌نام ایزدی شناخته می‌شوند که پرون Perun نامیده شده و در ادبیات اساطیری اسلاوی کهن با Thor ایزد پهلوان کهن ژرمنی خدای تندر همسان شناخته می‌شد (مالوری و آدامز، ۱۹۹۴: ۱۴۰). جالب توجه اینکه این ایزد نیز دارنده گرز است که سلاح ویژه او محسوب می‌شود و با آن اژدهای سه‌سری را که همچون ضحاک در میانه کوهی بلند به زنجیر درآمده است را از پای درمی‌آورد (اودوناگوه، ۲۰۰۷: ۳۳-۴۴)، همچنین برابر واژه Perun در اسلاوی شرقی واژه سواروگ^۱ لهستانی، ایزد آهنگری و آتش وجود دارد که جای خود را در روسیه به ایزد Perun داده است (لورکر، ۲۰۰۵: ۱۷۸). این ایزد که در زبان‌های اسلاوی شمال غربی به‌شکل Svarvoz و در زبان رومانی تحت تأثیر اسلاوی به‌شکل Sfarovog به‌معنای آتشین و نیز به‌شکل Swarozyn و نیز به‌شکل Tvarog و Tarog در سرزمین‌های اسلاو شرقی (به‌ویژه چک‌اسلاوکی) باقی مانده است. این ایزد به شکل ایزد جنگاوری با قدرت آتشین و در ارتباط با باد، همچنان حفظ شده است. نام و ویژگی زبان‌شناسانه آن به‌ویژه در زبان‌های ایرانی به‌شکل Vargna در هیئت ایرانی و رترغنه به‌عنوان لقب ایندرا ایزدی گرزافکن که در وداها نیز کشته و رترای سه‌سر شناخته شده است. در القاب ثبت شده از این ایزد در مستندات اسلاوهای شمال غربی به‌شکل Svetovit و نیز Ruevit و Rogovit و همچنین Jarvit شکل‌های چهارگانه ایزد جنگاوری را می‌توان باز یافت که به‌نظر می‌رسد نمادی از بتی چند سر از ناحیه شمال غربی اسلاوی زبان باشد و با چهره چهارگانه خدای ایرانی وایو جلوه دیگر ایندرا در وداها مورد مقایسه قرار گیرد (یاکوبسن، ۱۹۸۵: ۶-۸؛ بسنجید با دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۵)؛ دومزیل نیز بر این باور است که بر اساس شواهد ودایی وایو و ایندرا به‌شکل صورتی دوگانه کاملاً به‌هم پیوسته بوده‌اند.

در روایات شفاهی، اسطوره این ایزد، به هیئت جنگاوری انسان‌گونه درآمده است که با پادشاهی اژدهاکش مرتبط است. به‌عنوان نمونه در اسطوره اسلاوی شرقی جنگاوری اژدهاکش را بازمی‌یابیم که در آن روایت مرتبط با بنا شدن شهر کراکوف است و با سلاح خود اژدهای مسکون در کوه را می‌کشد (کولانکوویتس، ۲۰۱۷: ۴۴۴-۴۴۵). بر اساس تحلیلی که تاپاروف و ایوانوف از این اسطوره ارائه می‌دهند، روایت این اسطوره نمایانگر روایت اساطیر اسلاوی ایزد پرون یا همان ایندرا ودایی است که پیش‌تر به ماهیت همسان آن و اسطوره ایندرا اشاره شد. مؤید این امر آنکه نام اژدهایی که پرون او را از پای درمی‌آورد veles است که آن را در نام اژدهای روایت اژدهای شهر کراکوف، Wavel می‌توان باز ساخت. بازسازی ریشه هندواروپایی این نام با ریشه *uel به معنای پوشیده نشان می‌دهد که با نام اژدهای ودایی Vrtra و نیز Vala که به‌وسیله ثریتونه در اساطیر ودایی کشته می‌شود، خاستگاهی مشترک دارد (ایوانوف و تاپاروف، ۱۹۷۳: ۱۵؛ بسنجید با پاکورنی، ۱۹۵۹: ۱۱۶۰-۱۱۶۲؛ و نیز گیمبوتاس، ۱۹۶۷: ۷۳۸).

این خاستگاه واژگانی و روایی همسان، به‌خوبی نشان می‌دهد که با مجموعه بن‌مایه یک روایت کهن مواجه هستیم. نکته قابل توجه در روایت جنگاور همچنین جایگاه گناه قهرمان در روایت کشتن اژدهای سه‌سر است که بن‌مایه‌ای قابل توجه در روایت‌های ودایی ایندرا است. روایت این اژدهاکشی در متن اسلاوی چنین نقل شده است که جنگاور اژدهاکش با ترفندی یک گوسفند را پس از آنکه از گوگرد انباشته کرد، به اژدها می‌خوراند که این عمل موجب مرگ اژدها می‌شود^۲ (۱: ۵۵). روایت این حیل، همسانی

^۱ Svarog /Swarog

^۲ Die Chronik der Polen des Magisters Vincentius

بسیاری با روایتی از کشتن ورترا به وسیله ایندره دارد که در متن کتاب ستاپاتابراهمن (۷. ۳. ۲. ۵) گفته شده است. در این کتاب نیز ایندره با تقدیم کیکی آیینی ازدهای سه سر را با حيله به قتل می‌رساند (آلوارز-پدروزا، ۲۰۰۹: ۱۷۲).

نمونه همین روایت را می‌توان در اسطوره یونانی نبرد قهرمان با ازدهای سه سر بازیافت، جایی که قهرمان به کمک غذایی، ازدهای سه سر را از میان می‌برد (همان). نمونه مشابه دیگری در سنت هندوایرانی و متون فارسی میانه مانند *کارنامک اردشیر بابکان* وجود دارد که در آن اردشیر اول پس از کشتن ازدها، پادشاهی ساسانی را بنیان می‌گذارد (گرنه، ۲۰۰۳: ۳۳؛ هنینگ، ۱۹۷۷: ۶۶۳-۶۶۴). در روایت اسلاوی نیز پس از قتل ازدها، قهرمان دچار گناه برادرکشی شده و به تبعید فرستاده می‌شود. این عنصر گناه و تبعید قهرمان در فرهنگ هندوایرانی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً ایندره در مهابارتا پس از قتل برهمن به تبعید خودخواسته می‌رود (دومزیل، ۱۹۷۰: ۱۲۴؛ آلوارز-پدروزا، ۲۰۰۹: ۱۷۲) و همواره در این روایت‌ها درگیری میان جنگاور و پادشاه برجسته است (لیتل‌تون، ۱۹۹۳: ۳۴۷).

همسانی روایی بن‌مایه مشترک جنگاور ازدهاکش در فرهنگ اسلاوی و فرهنگ هندوایرانی در حقیقت، مؤید این امر است که ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های سه‌گانه جنگاوری در هر دو فرهنگ به صورت میراثی کهن وجود داشته است که مرتبط با آیین‌ها و سنت‌های گروه جنگاوران به‌عنوان یکی از طبقات سه‌گانه کهن اجتماعی این اقوام بوده است. در اسطوره‌های اسلاوی، گروه جنگاوران پهلوان (باگاتیرها) جایگاهی ویژه دارند و روایات مربوط به آن‌ها در چکامه‌های حماسی شفاهی «بیلینا»^۲ حفظ شده است. این مجموعه شامل سه بخش است: ترانه‌های اساطیری کهن، حماسه‌های جنگاوران مربوط به دوره تاریخی کی‌یف با ویژگی‌های کهن، و بخش سوم که تاریخی‌تر و مرتبط با دوران پادشاهی تاتارها است (بایلی و ایوانوا، ۱۹۹۸: ۲۰).

در ادامه می‌توان گفت که ویژگی‌های شاخص جنگاوران هندوایرانی به‌روشنی در قالب سه‌گانه عملیاتی پیشین نمایان می‌شود: نخست نیروی بدنی و مهارت رزمی، سپس ارتباط عمیق با جادو و نیروی جادوگری، و در نهایت بهره‌مندی از یاری زنان جادوگر برای شکست ازدهای سه سر، مانند دابرنیا نیکیتیچ^۳ در اسطوره‌های اسلاوی. حلقه حماسی اسلاوی که شباهت بسیاری به حلقه پهلوانان سلتی میزگرد شاه آرتور دارد، شامل شخصیت‌هایی همچون شاه ولادیمیر بوده و با کارکرد نخست یا پادشاهی مرتبط است. حضور زنانی مانند زاباوا^۴ با نقش دوگانه باروری و جادوگری نیز نکته‌ای برجسته است (لیتل‌تون و ماکور، ۱۹۹۴: ۱۵۳) که یادآور ارنواز و شه‌نواز در شاهنامه و روایت ضحاک سه سر است (بایلی و ایوانوا، ۱۹۹۸: ۲۳).

روایت دابرنیا که در غار کوهستانی ازدهای سه سر را با گرز می‌کشد و شاه‌دختی اسیر را آزاد می‌کند، همسانی قابل توجهی با نمونه‌های هندوایرانی دارد (پرونین، ۱۹۷۱: ۷۳-۷۸؛ بایلی و ایوانوا، ۱۹۹۸: ۸۷ و ۹۲). این همسانی‌ها نشان‌دهنده وجود یک خاستگاه هندواروپایی مشترک است که از لحاظ زبانی و محتوایی تأیید شده است؛ بدین ترتیب، جنگاوری با تکیه بر کارکرد سوم اجتماعی به نابودی ازدهای سه سر می‌پردازد و باروری را به زمین بازمی‌گرداند.

¹ Die Chronik der Polen des Magisters Vincentius

^۲ زانری از ادبیات منظوم حماسی در روسیه

³ Добрыня Никитич

⁴ Zabava

بن‌مایه هندواروپایی جنگاوران اژدهاکش

با بررسی شواهد اقوام هندواروپایی، خاستگاه همسان بن‌مایه جنگاور اژدهاکش در اساطیر هندوایرانی و اسلاوی به‌روشنی آشکار می‌شود که این همسانی ریشه در پنداشت بنیادین سه‌گانه این اقوام درباره جهان و ساختار جامعه دارد (لیتل‌تون، ۱۹۶۶: ۱۶؛ دومزیل، ۱۹۴۱: ۴۱). به باور دومزیل، این ساختار سه‌لایه‌ای بازتاب ساختارهای اجتماعی و فرهنگی نخستین جوامع هندواروپایی است، که دیدگاه آنان نسبت به هستی نیز سه‌طبقه‌ای بوده است؛ اگرچه این طبقات در اقوام مختلف با تفاوت‌های روایت و تأکید فرهنگی همراه است. مثلاً در هندوان این سه‌لایه در گستره‌ای کیهانی و متافیزیکی مطرح است، اما رومیان آن را در قالب رویدادهای تاریخی تبیین کرده‌اند (دومزیل، ۱۹۷۰: ۴۶).

در وداها، که از کهن‌ترین متون هندواروپایی‌اند، ایزدان به‌شکل سلسله‌مراتبی و بر اساس سه کارکرد اجتماعی دسته‌بندی شده‌اند: کارکرد نخست (شهریاری و فرمانروایی) با ورونا به‌عنوان نماد اصلی، کارکرد دوم (جنگاوری) با ایندره، و کارکرد سوم (تندرستی و باروری) با ناستیه‌ها نمایان شده است (لیتل‌تون، ۱۹۶۶: ۷؛ تی‌ی‌م، ۱۹۵۷: ۵۹؛ لومل، ۱۹۳۹: ۱۰-۱۱).

در اساطیر نوردیک نیز جهان به سه حوزه آسمان، میدگارت (زمین میانی انسان‌ها) و اوتگارت (حوزه زیرین غولان) تقسیم شده است (مولنار، ۱۹۸۲: ۳۴). ایزدان نوردیکی هم در این ساختار سه‌گانه جای می‌گیرند: اودین نماینده کارکرد پادشاهی، ثور نماد جنگاوری و فریا نماینده حاصل‌خیزی و باروری هستند (هاوگن، ۱۹۷۲: ۵۵۹).

این ساختار سه‌گانه در اساطیر روم نیز دیده می‌شود؛ ژوپیتر به‌عنوان پیشوای ایزدان و نماد قدرت شهریاری، مارس نماینده جنگ و کوئیرنوس نماد باروری و کشاورزی شناخته شده‌اند (پوهول، ۱۹۸۶: ۱۴۶). همین تقسیم‌بندی در ساختار اجتماعی فرمانروایان رومی و هندو نیز بازتاب یافته است؛ برای مثال، در مهابارات شهریاری نظیر رومولوس و نوما فرزانه در رده نخست، تولوس به‌عنوان فرمانده جنگی در مرتبه دوم قرار دارند و پهلوانانی چون ارجونا نماینده کارکرد جنگاوری هستند (دومزیل، ۱۹۷۰: ۷؛ بیرد، نورت و پریس، ۱۹۹۸: ۳؛ دجونگ، ۱۹۷۲؛ ویکاندر، ۱۹۵۰: ۳۱۲).

بدین ترتیب، ساختار سه‌لایه‌ای هستی و جامعه در اساطیر و سازمان قدرت اقوام هندواروپایی به صورت یک الگوی بنیادین و کهن قابل مشاهده است.

در اسطوره‌شناسی ایرانی با تحول ساختار زرتشتی و ارتقای جایگاه اهورامزدا، دو ایزد وهومنه و اشه جایگزین ورونا و میتره در رأس هرم ایزدان شدند و ایزد خشتره (شهریور) که یادآور ایندره، ایزد جنگاور است، در مرتبه دوم قرار گرفت. در جایگاه سوم نیز آرمیئتی، ایزدبانوی زمین همراه با هئورتات و امرتات جایگزین ناستیه‌ها شدند (دومزیل، ۱۹۴۶: ۱۱۱).

همان‌طور که دیده شد، در رده دوم این ساختار سه‌گانه، ایزدان جنگاور و قهرمانان جنگاور قرار دارند که نمایانگر تصویر مشترک جنگاوران در اقوام هندواروپایی است. این شباهت‌ها نشان‌دهنده وجود بن‌مایه‌ها و زمینه‌های معنایی مشترک در اسطوره‌ها و حماسه‌های هندواروپایی است که از یک خاستگاه واحد حکایت می‌کند (ویتکینز، ۱۹۹۵: ۴۷۱). ویژگی‌های جنگاوران در این فرهنگ‌ها با ساختار سه‌گانه کارکردهای جامعه اولیه هندواروپایی ارتباط تنگاتنگ دارد (دجونگ، ۱۹۷۲: ۳۱). ضمن اینکه، دوگانگی میان «جنگاوران خوب» و «جنگاوران بد» در این تصویر قابل تشخیص است که همزمان به طبقات سه‌گانه و کارکردهای مربوط به آن‌ها ارجاع دارد. همچنین سه گناه اهریمنی مرتبط با جنگاوران بازتابی از نقض کارکردهای سه‌گانه جامعه محسوب می‌شود.

در بسیاری از روایات هندواروپایی جنگاور پس از نبرد و پیروزی بر اژدهای سه‌سر، سه گناه مرتکب می‌شود که همگی نقض‌کننده کارکردهای سه‌گانه جامعه‌اند و در نتیجه سه نیروی خود را از دست می‌دهد. نمونه برجسته این موضوع در پورانه مارکندیا دیده

می‌شود که پس از گناهان ایندیره، نیروی عظمت، نیروی جسمانی و نیروی سلامت تن او تفکیک و جدا می‌شود (دومزیل، ۱۹۷۰: ۷۵-۷۴). این سه نیرو با سه کارکرد اجتماعی مرتبطاند. همچنین، کشتار حيله‌گرانه اژدهای سه‌سر خود بخشی از گناه جنگاور است که در متون هندی با خیانت به پیمان، حيله‌گری در جنگ و تجاوز زناکارانه نیز همراه است و این گناهان متناسب با نقض کارکرد نخست (پادشاهی)، دوم (جنگاوری) و سوم (باروری) تفسیر می‌شوند. این بن‌مایه‌ی روایی در اساطیر نوردیکی نیز بازتاب یافته است؛ مثلاً قهرمان ستارکادروس سه گناه مشابه را مرتکب می‌شود که در برابر گناهان ایندیره قرار دارد (دومزیل، ۱۹۷۰: ۸۴). در اسطوره‌ی جمشید نیز سه نیروی فره او از دست می‌رود که هر یک به یکی از طبقات اجتماعی اشاره دارد (دومزیل، ۱۹۷۰: ۷۹؛ پیرارت، ۱۹۹۲: ۴۸-۵۱).

در روایت اسلاوی بنیان‌گذاری شهر کراکوف، قهرمان با حيله اژدها را می‌کشد، اما در این عمل مرتکب گناه بر علیه کارکرد جنگاوری می‌شود، سپس با قتل برادر، کارکرد باروری را نقض می‌کند و در نهایت با پدر به مشاجره می‌پردازد که تمثیلی از کارکرد نخست است و به تبعید می‌رسد. این گناهان باعث از دست رفتن سه نیرو شده و جنگاور برای بازیابی آن‌ها باید از ایزدان کارکرد سوم مدد گیرد و آیین‌های پاکسازی سه‌گانه مانند آیین قربانی را برگزار کند (بن‌ویسته، ۲۰۱۶: ۱۰-۱۲).

یکی از ویژگی‌های مهم جنگاوران در نبرد با اژدهای سه‌سر خشکسالی، بهره‌مندی از ابزاری ویژه است که ساخته‌ی ایزدی آهنگر یا ابزارگر توانا با پیوندی جادویی است. این آهنگر گاه به‌عنوان دستیار و گاه همراه مستقیم جنگاور در کشتن اژدها ظاهر می‌شود و به‌سبب ارتباط با جادو، نمایانگر همراهی کارکرد نخست یا پادشاهی نیز هست. ظهور طبقه‌ی صنعتگران که ابزار ویژه‌ی سلاح قهرمانان را فراهم می‌کرد، نقش مهمی در تکامل روایت کهن نبرد با اژدهای تاریکی ایفا کرد. روایت‌های مرتبط با ایزدان آهنگری یا آهنگران در فرهنگ‌های هندواروپایی، به ویژه در هندوایرانی و اسلاوی، که جنگاوران اژدهاکش با زیر نام مشترک «کاوه» (مشقتات این واژه)^۲ شناخته می‌شوند، مؤید خاستگاه مشترک این روایت است. آهنگری در این سنت‌ها هنری مقدس و جادوگرانه شمرده شده و به یاری نیروی جادویی سلاح اژدهاکش ساخته می‌شد (فوربس، ۱۹۵۰: ۴۰۱؛ آنتونی، ۲۰۰۷: ۳۳۶؛ الیاده، ۱۳۹۴: ۲۹؛ لاورینکنه، ۲۰۰۴: ۵۶).

از آنجا که صنعتگران در ساختارهای خویشکاری جنگاوران جایگاهی مهم داشتند، ایزد صنعتگر نیز به‌عنوان حامی و منشأ آنان به‌شمار می‌رفت (مالوری، ۱۹۹۷: ۱۴۰) اهمیت سلاح و نبرد موجب ورود آهنگران به آیین‌های تشریف شد که پیش از آن مخصوص جنگاوران بود (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۱۷). همچنین در فرهنگ‌های آسیای مرکزی و متون جنگاوران اسلاوی، ایرانی و ژرمانیک، قهرمانان با شمن‌ها و آهنگران مرتبط بوده‌اند. سلاح‌های آهنین نخست که معمولاً از فلزات آسمانی مانند شهاب‌سنگ ساخته می‌شدند، با پدیده‌ی آذرخش و رعد پیوند خورده‌اند (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۲) و به‌تدریج ابزارهای آهنی جایگزین سلاح‌هایی مانند گرز شدند که نماد رعد و برق بودند (مک‌دانل، ۱۸۹۷: ۵۵؛ پورداوود، ۱۳۴۵: ۲۱-۲۲). همچنین در کنار جنگاوران عادی هندواروپایی، گروهی از جنگاوران جوان وجود داشتند که خود را از اجتماع اصلی جدا کرده و از جلوه‌ای مستقل، آزاد و بدون ترس از گناه برخوردار بودند. در متون نوردیکی این گروه به‌نام جنگجویان گرگینه‌نما یا خرس‌نما^۳ شناخته می‌شوند که با بن‌مایه‌ی کاوه آهنگر و جنگاوران اشکانی اژدهاکش در ارتباط هستند و این مفهوم در فرهنگ‌های هندواروپایی به‌ویژه اسلاوی نیز مشاهده می‌شود (ویکاندر، ۱۹۳۸: ۹۶).

^۱ Die Chronik der Polen des Magisters Vincentius

^۲ فعل «ковать / kovat» در زبان روسی به معنای کوفتن است.

^۳ Berserkir

نتیجه‌گیری

در متون حماسی و اسطوره‌های فرهنگ‌های هندوایرانی و اسلاوی، جلوه‌های همسانی از جنگاوران بازشناخته می‌شود که در روایت‌های متنوع این دو فرهنگ ارائه شده‌اند. این شباهت‌های بن‌مایه‌ای، هنگامی اهمیت می‌یابند که با وجود فاصله‌های مکانی و زمانی این دو فرهنگ، عناصر مفهومی و معنایی مشترک متعددی فراتر از شباهت‌های ساختاری در روایت‌ها مشاهده می‌شود. در هر دو فرهنگ، جنگاور اژدهاکش با کمک ابزارسازی جادویی، موفق به از پای درآوردن اژدهای سهر می‌شود. گاه یاران زانی هستند که خود با جادو ارتباط دارند و در پایان داستان، شاه‌دختی از غار اژدها آزاد می‌گردد. نکته جالب‌توجه در این همسانی، حضور نام قهرمان ابزارساز «کاوه» در برخی روایت‌های هر دو فرهنگ است که با ساخت سلاحی جادویی، نقش مرکزی در نبرد با اژدها ایفا می‌کند. همچنین، در روایت‌ها دیده می‌شود که جنگاور برای کشتن اژدها دست به حيله‌ای ویژه و خلاف آیین جنگاوری می‌زند، عملی که گناهی بر علیه کارکردهای جنگاوران به‌شمار می‌آید و در نتیجه، او مجبور به تبعید و طی آیین تطهیر و بازیابی نیرو می‌گردد. بر همین مبنا، مسئله اصلی این پژوهش بررسی مقایسه‌ای دو روایت برجسته از بن‌مایه جنگاور در اساطیر اسلاوی و هندوایرانی بود و با روش تحلیلی - توصیفی و بر اساس مستندات و شواهد اساطیری، این نتیجه حاصل شد که در هر دو فرهنگ، بن‌مایه همسانی از جنگاور اژدهاکش بازشناخته می‌شود که بخشی از ساختار جنگاوران به‌عنوان کارکرد دوم در میان کارکردهای سه‌گانه جوامع هندواروپایی است. این جنگاوران که گاه به‌عنوان سومین جنگاور یک خاندان ظاهر می‌شوند، با یاری قهرمان یا ایزدی ابزارگر، اژدهای سهر را نابود کرده و در پی آن قدرت باروری و زانی را که در دست اژدها بودند آزاد می‌سازند. همچنین، این جنگاوران در نبردهای خود گاه دچار گناهان سه‌گانه علیه ساختارهای سه‌گانه جامعه می‌شدند و برای بازیابی نیرو و پاک‌سازی، آیین‌های ویژه‌ای را انجام می‌دادند که شامل تبعید، استفاده از کارکرد نخست (پادشاهی) در نبرد یا بهره‌گیری از کارکرد سوم (باروری) برای تطهیر و نوسازی بود.

منابع

- ابوریحان بیرونی. (۱۳۸۶). آثار الباقیه عن القرون الخالیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- الیاده، م. (۱۳۹۴). هنر اسرار آمیز. ترجمه مینا غروی‌ان. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- پورداوود، ا. (۱۳۴۵). زین ابزار (گرز). بررسی‌های تاریخی، سال اول (۶ و ۵)، ۱۹-۳۱.
- تفضلی، ا. (۱۳۹۸). دینکرد نهم. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: دایره‌المعارف فارسی.
- ثعالی، ع. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالی: مشهور به غرر اخبار ملوک فرس و سیرهم. ترجمه محمد فضائی. تهران: نشر نقره.
- جلالی‌نایینی، م. ر. (۱۳۷۵). فرهنگ سانسکریت فارسی (جلد اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حسینی، س.ت. (۱۴۰۱). تحولات اجتماعی عصر آهن و خاستگاه اسطوره کاوه آهنگر. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۴ (۵۴)، ۶۱-۸۶.
- دادگی، ف. (۱۳۹۵). بندهش. ترجمه مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- دریایی، ت. (۱۳۷۶). سهم منابع هندو اروپایی در شناخت شاهنامه هویت کاوه آهنگر. ایران‌شناسی، سال ۹، (۳۴).
- سرکارتی، ب. (۱۳۷۸). سایه‌های شکار شده: مجموعه مقالات فارسی. تهران: طهوری.
- طبری، م. ب. ج. (۱۳۸۳). تاریخ طبری: تاریخ الرسل و الملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.
- فردوسی، ا.ق. (۱۳۶۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. نیویورک: بیلیوتکا پرسیکا.
- کریستنسن، آ. ا. (۱۳۸۷). کاوه آهنگر و درفش کاویانی. ترجمه منیژه احدزادگان آهنی. تهران: طهوری.

- گرینباوم، س. (۱۳۷۱). اسطوره اژدهاکشی در ایران و هند. *نامه فرهنگ*، (۷)، ۹۰-۹۳.
لوزینسکی، ف. (۱۳۸۰). *خاستگاه پارت‌ها*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: نشر پژوهنده.
مان، ت. (۱۹۱۶). کاوه و درفش کاویانی. *مجله کاوه*، سال اول، شماره اول.
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۴۹). *التنبیه و الاثراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
مولایی، ج. (۱۳۸۸). معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری. *جستارهای ادبی*، (۱۶۷)، ۱۵۲-۱۷۵.
ورهرام، ل. (۱۳۹۷). *مدخل حماسه ملی ایران*. تهران: نشر فاطمی.
هدایت، ر. (۱۳۸۰). *فرهنگ انجمن آرای ناصری*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
یشت‌ها. (۱۳۹۴). ترجمه ابراهیم پورداد. به کوشش فرید مرادی. تهران: انتشارات نگاه.
یشت‌ها. (۱۳۷۷). ترجمه ابراهیم پورداد. تهران: نشر اساطیر.
- Alvarez-Pedrosa, J. (2009). Krakow's foundation myth: An Indo-European theme through the eyes of medieval erudition. *Journal of Indo-European Studies*, 37, 164-177. (In English).
- Anthony, W. D. (2007). *The horse and the wheel and language*. Princeton: Princeton University. (In English).
- Bailey, J., & Ivanova, T. (1998). *An anthology of Russian folk epics*. James Taylor & Francis. (in English).
- Bartholomae, C. (1906). *Zum Altiranischen Wörterbuch*. Strassburg: Karl Trübner. (In German).
- Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyter. (In German).
- Beard, M., North, J., & Price, S. (1998). *Religions of Rome (Vol. 1)*. Cambridge University Press. (In English).
- Beckman, G. M. (1996). *Hittite diplomatic texts*. Atlanta: Scholars Press. (In English).
- Benveniste, É. (2016). *Dictionary of Indo-European concepts and society*. Hau Books. (In English).
- Blažek, V. (2008). Celtic 'Smith' and his colleagues in evidence and counter-evidence; Essays in honour of Frederik Kortlandt I Balto-Slavic and Indo-European linguistics (Vol. 1). Amsterdam: Rodopi. (In English).
- Biruni, A. R. (2007/1386). *Athar al-Baqiya 'an al-Qurun al-Khaliyyah (A. Danaseresht, Trans.)*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian).
- Christensen, A. E. (2008/1387). *Kaveh the Blacksmith and the Kaviani Banner (M. Ahadzadegan Ahani, Trans.)*. Tehran: Tahuri. (In Persian).
- Coulter, C. R., & Turner, P. (2012). *Encyclopedia of ancient deities*. London: Routledge. (In English).
- Cross, S. H., & Sherbowitz-Wetzor, O. P. (1953). *The Russian primary chronicle*. Cambridge. (In English).
- Dadagi, F. (2016/1395). *Bundahishn (M. Bahar, Trans.)*. Tehran: Tūs Publishing. (In Persian).
- Darmesteter, J. (1892). *Le Zend-Avesta (Part 1)*. Paris: E. Leroux. (In French).
- Daryayi, T. (1997/1376). The contribution of Indo-European sources in understanding *Shahnameh's* identity of Kaveh the Blacksmith. *Iranology*, 9(34). (In Persian).
- De Jong, C. (1972). G. Dumézil's theory of the tripartite Indo-European society applied to the Ramayana. *South African Journal of Sociology*. (In English).
- Darmesteter, J. (1892). *Le Zend-Avesta (Part 1)*. Paris: E. Leroux. (in French).
- Derksen, R. (2007). *Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon*. Leiden: E. J. Brill. (In English).
- Die Chronik der Polen des Magisters Vincentius. (2014). E. Mühle & H. W. Goetz (Eds.). WBG Academic. (In German).
- Dumézil, G. (1941). *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris: Gallimard. (In French).
- Dumézil, G. (1946). *Naissance d'Archanges*. Paris: Gallimard. (In French).
- Dumézil, G. (1970). *The destiny of warrior*. Chicago Press. (In English).
- Dumézil, G. (1988). *Mitra-Varuna: An essay on two Indo-European representations of sovereignty*. ZoneBooks. (In English).
- Eliade, M. (2015/1394). *The Secret Art (M. Ghroviyan, Trans.)*. Tehran: Bonyad-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab Parseh. (In Persian).
- Ferdowsi, A. Q. (1987/1366). *Shahnameh (J. Khaleqi Motlaq, Ed.)*. New York: Bibliotheca Persica. (In Persian).
- Forbes, R. J. (1950). *Metallurgy in antiquity*. Leiden: E.J. Brill. (in English).
- Greenbaum, S. (1992/1371). The myth of dragon slaying in Iran and India. *Nameh Farhang*, (7), 90-93. (In Persian).

- Gimbutas, M. (1967). Ancient Slavic religion: A synopsis. In *To honor Roman Jakobson: Essays on the occasion of his 70th birthday* (pp. 738–759). Berlin: De Gruyter Mouton. (In English).
- Gimbutas, M. (1993). Slavic religion. In M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of religion* (Vol. 13). New York: Macmillan. (In English).
- Grenet, F. (2003). *La geste d’Ardashir fils de Pabag, Karnamag i Ardaxšer i Pābagān*. Edition A Die. (In French).
- Güntert, H. (1923). *Der arische weltkönig und heiland*. Halle: Verlag von Max Niemeyer. (In German).
- Hauer, J. W. (1927). *Der Vrātya*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (In German).
- Haugen, E. (1972). *Studies by Einar Haugen: Presented on the occasion of his 65th birthday, April 19, 1971*. The Hague: Mouton. (In English).
- Hedayat, R. (2001/1380). *Farhang-e Anjoman Arai Naseri*. Tehran: Eslamiyeh Bookstore. (In Persian).
- Henning, W. B. (1977). *Selected papers II*. Leiden: E. J. Brill. (In English).
- Höfler, O. (1934). *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: M. Diesterweg. (In German).
- Hosseini, S. T. (2022/1401). Social transformations in the Iron Age and the origins of the myth of Kaveh the Blacksmith. *Cultural History Studies*, 14(54), 61-86. (In Persian)
- Ivanov, V. V., & Toporov, V. N. (1973). A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root Vel. *Baltistica*, IX (1). (In English).
- Jakobson, R. (1985). *Contributions to comparative mythology: Studies in linguistics and philology*. Berlin: Mouton de Gruyter. (In English).
- Jalali Nayini, M. R. (1996/1376). *Persian Sanskrit Dictionary* (Vol. 1). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian).
- Justi, F. (1896). *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N.G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. (In German).
- Kolankiewicz, L. (2017). *Dziadym, Teatr: swieta zmarlych*. (In Polish).
- Laurinkene, N. (2004). The Blacksmith in Lithuanian Mythological Tradition. *Balto-Slavic Studies*, 16, 224-244. (In Russian).
- Littleton, C. S. (1993). War and warrior: Indo-European beliefs and practices. In M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of religion* (Vol. 15). New York: Macmillan. (In English).
- Littleton, C. S. (1966). *The new comparative mythology*. University of California Press. (In English).
- Littleton, C. S., & Malcor, L. A. (1994). *From Scythia to Camelot: A radical reassessment of the legends of King Arthur*. New York: Routledge. (In English).
- Lommel, H. (1939). *Die arische Kriegsgott*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (In German).
- Lurker, M. (2005). *The Routledge dictionary of gods, goddesses, devils and demons*. London: Routledge. (In English).
- Lozinsky, F. (2001/1380). *The origin of the Parthians* (R. Behzadi, Trans.). Tehran: Pazhuhandeh Publisher. (In Persian).
- Macdonell, A. A. (1897). *Vedic mythology*. Strasburg: Von Karl J. Trubner. (In English).
- Mallory, J., & Adams, D. Q. (1994). Craft gods. In J. Mallory & D. Adams (Eds.), *Encyclopedia of Indo-European culture*. London: Fitzroy Dearborn Publishers. (In English).
- Mann, T. (1916). Kaveh and the Kaviani Banner. *Kaveh Magazine*, 1(1). (In Persian).
- Masudi, A. H. I. (1970/1349). *Al-Tanbih wal-Ishraf* (A. Payandeh, Trans.). Tehran: Bonyad-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab. (In Persian).
- Mayrhofer, M. (1976). *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (Vol. 3). Heidelberg: Carl Winter Universität Verlag. (In German).
- Molenaar, H. A. (1982). Concentric dualism as transition between a lineal in Scandinavian mythology. *Anthropologica*, XXIV, 29-53. (In English).
- Miller, D. A. (2000). *The epic hero*. Baltimore: Johns Hopkins University Press (in English).
- Molaei, C. (2009/1388). The meaning of the name Fereydun and its connection with his three powers in mythological traditions. *Literary Essays*, (167), 152-175. (In Persian).
- Pirart, É. (1992). *Kayān Yasn (Yasht 19.9–96): L’origine avestique des dynasties mythiques d’Iran*. Barcelona: Editoria AUSA. (In French).

- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (Vol. 2). Bern: A. Francke Verlag. (In German).
- Pourdavoud, E. (1966). Zin Abzar (Mace). *Historical Studies*, 1(5 and 6), 19-31. (In Persian).
- Pronin, A. (1971). *Byliny: Heroic tales of Old Russia*. Frankfurt: Germany. (In English).
- Puhvel, J. (1986). *Comparative mythology*. The Johns Hopkins University Press. (In English).
- Rigveda. (2014). Brereton, J. P., & Jamison, W. S. (Eds.). *Rigveda* (Vol. 3). Oxford: Oxford University Press. (In English).
- Sarkarati, B. (1999/1378). *Shadows of the Hunt: A Collection of Persian Articles* Tehran: Tahuri. (In Persian).
- Schröder, F. R. (1957). Indra, Thor und Herakles. *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76, 1-41. (In German).
- Tafazoli, A. (2019/1398). *Denkard*, Volume 9 (J. Amouzegar, Trans.). Tehran: Encyclopedia of Persian Language and Literature. (In Persian).
- Tabari, M. B. J. (2004/1383). *Tarikh al-Tabari: Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (A. Payandeh, Trans.). Tehran: Asatir Publishing. (In Persian).
- Tha'alibi, A. M. (1989/1368). *Tarikh Tha'alibi: Ghurar Akhbar Mulk Fars wa Sayr hum* (M. Fazaily, Trans.). Tehran: Noghre Publisher. (In Persian).
- Thieme, P. (1957). *Mitra and Aryaman*. Yale University Press. (In English).
- Varhram, L. (2018/1397). *The entry on the national epic of Iran*. Tehran: Fatemi Publisher. (In Persian).
- Yashts. (1998/1377). *Yashts* (E. Pourdad, Trans.). Tehran: Asatir Publisher. (In Persian).
- Yashts. (2015/1394). *Yashts* (E. Pourdad, Trans.; F. Moradi, Ed.). Tehran: Negah Publications. (In Persian).
- Zaporozhchenko, A.V. (2012). Indo-Iranian kavi and smith mythology. *Studies*, 52-57. (In Russian).
- Akzentstudien I. In *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch-historische Klasse*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (in German).
- Watkins, C. (1995). *How to kill a dragon: Aspects of Indo-European poetics*. Oxford University Press. (in English).
- Wikander, S. (1938). *Der arische Männerbund*. Lund: Håkan Ohlssons Buchdruckerei. (in German).
- Wikander, S. (1950). *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*. *La nouvelle Cléo*, 310-329. (in French).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی