

دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه
سال ۶، شماره ۲۲، مهر و آبان ۱۳۹۷

تحلیل روایت‌های مختلف تیپ ۷۰۷ (سه فرزند طلایی) بر اساس کنش الهه‌های آسیب‌پذیر از نگاه شینودا بولن

مریم اسمعیلی‌پور^{*}

(دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲، پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۹)

چکیده

در این مقاله، افسانه‌ها و یا قصه‌های تیپ ۷۰۷ بر اساس دیدگاه جین شینودا بولن و خدایان آسیب‌پذیر، یعنی هرا، دیمیترا و پرسفون تحلیل و بررسی شده است. این قصه‌ها روایت زندگی دخترانی است که از خانه بیرون رانده شده‌اند و در سفر زندگی مشکلات عدیده‌ای را پشت سر می‌گذارند. روش تحقیق به این شرح است که نخست، کنش‌های این سه الهه در اسطوره‌ها و سبک و نظریه بولن مورد مطالعه قرار گرفته؛ سپس، میزان تشابه و تفاوت آن‌ها با این گروه خاص از داستان‌های ایرانی سنجش شده است.

واژه‌های کلیدی: افسانه‌ها و قصه‌های ایرانی، هرا، دیمیترا، پرسفون، بولن و زن - قهرمان.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی (نویسنده مسئول)

* Maryam_eessmm1441@yahoo.com

۱. مقدمه

جین شینودا بولن^۱، روان‌پزشک، نویسنده، تحلیلگر یونگی و سخنور بین‌المللی، عضو برجسته انجمن روان‌پزشکی امریکا، استاد سابق دانشگاه کالیفرنیا در سانفرانسیسکو است. تخصص اصلی او در زمینه تحلیل بر مبنای روش یونگ و ارائه تیپ‌های شخصیتی بر اساس خدایان و خدایان یونان باستان است. بولن (۱۳۸۴: ۱۷۵-۲۹۰) در کتاب *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*، سه خدایانوی هرا، دیمتر و پرسفون را خدایانوان آسیب‌پذیر می‌نامد. به باور بولن، این سه خدایانوها تجلی کهن‌نمونه‌های معرف نقش‌های سنتی زنان- همسر، مادر و دختر هستند (همان، ۱۷۵). زنان هرایی نقش همسر، زنان دیمتری نقش مادر و زنان پرسفونی نقش دختر دارند.

۲. پیشینه پژوهش

نظریه بولن و تیپ‌های شخصیتی او یکی از رویکردهای نوین تیپ‌شناسی در حوزه روان‌شناسی است و حتی در بین روان‌شناسان و روان‌کاوان ایران هم خیلی شناخته شده نیست. تنها مقاله‌ای که در این باره نوشته شده است، مقاله «تیپ شخصیتی هدایت از منظر تیپ‌شناسی بولن»، در مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، دوره ۷، شماره ۲۴ است که در آن نیز تیپ هدایت بر اساس تیپ‌های شخصیتی مردانه بررسی شده است.

۳. هدف

پرسش اصلی این پژوهش درحقیقت واکاوی این گروه از افسانه‌ها بر اساس تیپ‌های شخصیتی دیمتر، هرا و پرسفون و توصیف این اساطیر در بین اسطوره‌های یونان است و هدف این است که به این پرسش پاسخ داده شود که آیا می‌توان این افسانه‌ها را نمونه‌هایی از تکرارپذیری این اساطیر در فرهنگ عامه ایرانی دانست. ماری کی^۲ هدف نهایی رساله دکتری‌اش را با عنوان «جنبه‌های اساطیر پرسفون/ دیمتر در داستان‌های مدرن»^۳ بررسی همین تکرارپذیری می‌داند (Kay, 2006).

۳-۱. سه کودکان طلایی^۴

در افسانه‌های ایرانی روایت‌هایی دیده می‌شود که در زیرمجموعه تیپ ۷۰۷ (مارزلف، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۶) طبقه‌بندی شده‌اند. پی‌رنگ این تیپ بدین شرح است: شاهزاده ادعاها و لاف‌زنی‌های سه خواهر را می‌شنود و آن‌ها را به انجام دادن گفته‌های خود وامی‌دارد؛ الف) اولین خواهر لاف می‌زند که همه سربازان شاه را روی یک فرش جا می‌دهد، سوزن داخل فرش می‌بافد؛ ب) دومی لاف می‌زند که می‌تواند همه سربازان را با کمی برنج سیر کند، غذا را شور می‌کند؛ ج) خواهر کوچک‌تر می‌خواهد برای شاه فرزندی موطلایی یا کاکل‌زری و یا دختری دندان‌مروارید به دنیا آورد. خواهر سوم وقتی نوزاد خاص را به دنیا می‌آورد، مورد حسادت خواهران قرار می‌گیرد. آن‌ها فرزندش را با توله‌سگ عوض می‌کنند و مادر و فرزندان را به بیابان و زندان و ... فرزند را در جعبه راهی دریا و ... می‌کنند. دختر یا پسر را خانواده‌ای دیگر بزرگ می‌کند. بعدها باز خاله‌ها قصد نابودی بچه را دارند؛ ولی او با یاری عنصر یاریگر از مهلکه جان سالم به در می‌برد و به نزد پدر و مادر خود برمی‌گردد (مارزلف، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۷؛ Marzolf, 1984 Aane & Thompson, 1964). این پی‌رنگ در فولکلور جهانی به نام «سه کودکان طلایی» نامیده می‌شود (Aane & Thompson, 1964). کیتلی^۵ (1833: 1/ 29) در کتاب *اسطوره‌شناسی پریان* معتقد است که این گروه از افسانه‌ها از شرق به غرب رفته‌اند.

افسانه‌های پسر کاکل‌زری (درویشیان و خندان، ۱۳۷۸: ۱۷۹-۲۰۰)، پسر زلف طلایی (همان، ۱۸۱-۱۸۲)، پسر کاکل‌زری و دختر دندان‌مروارید (همان، ۲۰۱-۲۰۳)، پسر کاکل‌زری و دختر گیس‌عنبری (همان، ۲۰۵-۲۰۶)، پادشاه و سه دخترش (همان، ۴۷-۵۴)، دختر سوم و پسر کاکل‌زری (همان، ۱۳۸۰: ۵/ ۲۸۳-۲۸۷)، دختر گل‌بریز (همان، ۳۵۳-۳۵۷)، دندان‌مروارید گیس‌گلابتون (همان، ۶۰۱-۶۰۴)، دو خواهر (۲) (همان، ۶۴۳-۶۴۷)، شاه عباس و بلبل سخنگو (همان، ۱۳۸۰: ۸/ ۲۹۱-۲۹۵)، شاه عباس (۲) (همان، ۲۵۷-۲۶۱)، شاه عباس و سه خواهر (همان، ۳۲۹-۳۳۷)، مرغ سخنگو (۱) (همان، ۱۳۸۲: ۱۳/ ۵۷۹-۵۹۰)، مرغ سخنگو (۲) (همان، ۵۹۱-۵۹۷)، محمد چوپان (همان، ۳۴۳-۳۵۱)، میرزامحمود و هزاران بلبل (همان، ۱۳۸۲: ۱۴/ ۶۱۱-۶۲۵)، خندیدن پسر و سرشانه زدن دختر (همان، ۱۳۸۰: ۴/ ۳۶۹-۳۷۱)،

خروسک چینی (همان، ۳۱۱-۳۱۶)، خواهران و سگ توله (همان، ۳۸۹-۳۹۲)، حاکم و آسیابان (همان، ۵۷-۵۸)، کاکل زری و دندان مروارید (همان، ۱۳۸۱: ۱۱/۷۷-۸۲)، گل خندان ۲ (همان، ۱۲/۳۱۶-۳۱۸)، سه دده (همان، ۱۳۸۴: ۱۹/۹۴-۹۱) و آرزو (همان، ۱۳۷۸: ۱/۶۹-۷۰) شامل این گروه می‌شوند.

۴. تحلیل کنش زن - قهرمان در افسانه‌های ایرانی بر اساس خدایان بولن و

پرسفون بولن

۴-۱. هرا

هرا، هره یا یونو به معنی بانوست. نشانه غرور، خودنمایی، ازدواج بی‌آلایش و زندگی زنانه است (گران و هیزل، ۱۳۹۰: ۴۵۵). بزرگ‌ترین رب‌النوع المپی است. دختر بزرگ کروئوس و رئاست. سومین همسر زئوس است و هفائستوس، آرس و .. فرزندان آن‌ها هستند. هرا به زئوس بسیار عشق می‌ورزید و همیشه از بی‌وفایی‌های زئوس می‌نالید. علاقه‌مندی او به پیوند زناشویی و لذت عشق در سراسر زندگی‌اش آشکار است (گریمال، ۱۳۴۱: ۳۷۲-۳۷۴). رفتار زنان قهرمان در بخش‌های نخستین روایت کاملاً منطبق با تیپ هرابی است؛ یا به عبارت بهتری می‌توان گفت در این مرحله از سفر این خدایان بر کنش این سه قهرمان غالب شده است. شاخصه‌های این تیپ را در افسانه‌های ایرانی می‌توان به چند بخش تقسیم کرد:

۴-۱-۱. ربوده‌شدن و بی‌مهری دیدن

هرا و دیمیترا به وسیله پدر بلعیده شدند و طعمی از مهر پدر و مادری نچشیدند (بولن، ۱۳۸۴: ۱۸۴). گریمال (۱۳۴۱: ۱/۳۷۳). در کتاب فرهنگ اساطیر یونان و روم می‌گوید: مادر هرا وی را به Ocean و Tethys برای پرورش سپرد در اینجا با تکراری‌ترین بن‌مایه سفرهای قهرمانی یعنی همان جدایی و دورشدن از خانه و خانواده مواجه می‌شویم. به طور کلی، سفر قهرمان، داستان جدایی از خانواده یا قبیله به‌سان احساس جدایی کودک از مادر است (درویشیان و خندان، ۱۳۸۲: ۴۸۷). پریشانی و شیربچه (همو، ۱۳۸۸: ۱۲۱) نیز در این باره می‌گویند: قصه با سفر آغاز می‌شود و با بازگشت پایان می‌پذیرد. قصه بی‌سفر،

قصه نیست. از لحاظ نمادشناسی، سفر قهرمانی نماد گذر از دریای زندگی و چیرگی بر مشکلات آن و دستیابی به کمال است. این دشواری‌ها نمادهای دگرذیسی، جست‌وجوی بهشت گمشده، رازآشنایی، رویارویی با آزمون‌های دشوار و خطرات به هنگام آرزوی کمال و شناخت، آزمون و کارآموزی شخصی، گذر از تاریکی به روشنایی، از مرگ به زندگی و یافتن کانون روحانی نیز هست (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۰۰). هرا و دختران افسانه‌های ایرانی نیز سفر خود را با جدایی از خانواده آغاز می‌کنند. در افسانه‌های «پسر کاکل زری»، «پسر کاکل زری و دندان مروارید»، «پادشاه و سه دخترش»، «سه دده»، «مرغ سخنگو ۱»، زن - قهرمان اساساً خانواده‌ای ندارد و در خرابه‌ای در فقر زندگی می‌کند؛ اما در دیگر روایت‌ها یعنی «شاه عباس ۲»، «خروسک چینی»، «محمد چوپان»، «خواهرن و سگ توله» پدر و در برخی موارد دیگر خواهران، قهرمان را مانند هرا می‌ربایند. بنابراین، قهرمان‌های روایت‌های ایرانی نیز به‌نوعی مانند هرا، دیمیترو و پرسفون ر بوده و از مهر و محبت پدر و مادر محروم می‌شوند.^۶

در برخی دیگر از روایت‌ها، یعنی «پسر زلف طلایی»، «پسر کاکل زری» و «دختر گیس عنبری»، «حاکم و آسیابان»، «خندیدن پسر و سرشانه زدن دختر»، «دختر سوم و پسر کاکل زری»، «دندان مروارید گیس گلابتون»، «شاه عباس و بلبل سخن‌گو»، «شاه عباس و سه خواهر»، «مرغ سخنگو ۲»، «میرزا محمود و هزاران بلبل»، این بن‌مایه مانند روایت‌های پیشین به صراحت و روشنی تکرار نشده است؛ اما از فحوای متن کاملاً مشخص است که قهرمان‌ها حس تنهایی عمیقی را تجربه می‌کنند و برای رهایی از همین حس، آرزوی ازدواج را در سر می‌پروراندند. بولن (۱۳۸۴: ۱۸۸) در تأیید این سخن می‌گوید: علاقه زنان هرایی به ازدواج به دلیل نداشتن رابطه‌ای مهم در زندگی‌شان است. شاید بتوان ادعا کرد که بزرگ‌ترین زخمی که یک زن هرایی در زندگی‌اش خورده، همین حس رهاشدگی و تنهایی است و این موضوع دلیل اصلی کنش‌های نادرست اوست. به باور رابرت جانسون (۱۳۸۷: ۲۳-۴۰) در کتاب *اسطوره جام مقدس*، انسان برای جبران زخم‌های درونی به کارهای دیگری روی می‌آورد تا زخم را شفا دهد. کنش‌هایی که به‌ویژه از خواهران اول و سپس دوم می‌بینم، عمق و ریشه‌ای بودن زخم‌های روانی و درونی زن - قهرمان را به‌خوبی نشان می‌دهد.

۴-۱-۲. آرزوی ازدواج

در اساطیر یونان هرا با تشریفات مجللی به همسری زئوس درآمد و سومین همسر رسمی زئوس بود (گریمال، ۱۳۴۱: ۱/۳۷۳). به باور بولن کهن نمونه هرا نمودار تمایلات زن به وصلت و زناشویی است. در زنی که این کهن نمونه قدرت دارد، زندگی بدون وصلت مرد ناقص است؛ زیرا انگیزه اصلی این خدایانو و آرزوی نهایی اش ازدواج و زناشویی است. خواستار احترام، مقام و حرمتی است که با ازدواج می آید و دلش می خواهد به نام خانم فلانی شناخته شود (بولن، ۱۳۸۴: ۱۸۷-۱۹۰).

همان گونه که گفته شد، نخستین گفت و گویی که بین سه خواهر صورت می پذیرد، تصمیم آن ها برای ازدواج با شاه و یا پسران شاه و یا وزیر و کیل و ... است. از آنجا که بولن معتقد است در هر مرحله از سفر زندگی، آرکی تایی بر زنان غالب می شود (همان، ۳۰۶-۳۰۸)، می توان گفت چون آرزوی ازدواج و شرط بندی بر سر آن، اهمیت فراوانی برای زنان دارد، کهن الگوی غالب بر کنش و رفتار این سه دختر، کهن الگوی هراست. دختران روایت های ایرانی به دنبال ازدواجند و از این نظر کسب هویت می کنند. ازدواج و ارتباط داشتن تنها هدف والای زندگی آنهاست و وقتی به هدف خود نائل می شوند، گویا تمام مسیر و سفر زندگی را به خوبی طی کرده اند. در افسانه های «دختر گل بریز»، «دو خواهر ۲» و «گل خندان ۲» از آن جهت که نزاع بین زنان یک مرد صورت می پذیرد، این جنبه از تیپ هرایی نمود نیافته و در افسانه «شاه عباس ۲» نیز تنها دختر سوم، آرزوی ازدواج با شاه عباس است.

۴-۱-۳. متعهد نشان دادن

بولن معتقد است این کهن نمونه توانایی فراوانی در متعهد بودن در زندگی زناشویی دارد (همان، ۱۸۹-۱۹۰) و یکی از نکته های جالبی که در تیپ هرایی دختران روایت های ایرانی به وضوح مشخص است، تلاش آن ها برای متعهد نشان دادن خود است. آن ها با گذاشتن شرط هایی برای ازدواج - که نمودار بخش هایی دیگری از روح زنانه شان است - تلاش می کنند تا خود را متعهد نشان دهند. در بیشتر این روایت ها، شاه، وزیر و ... به صورت ناشناس گفت و گوی بین سه خواهر و تعهد آن ها را به فراهم آوردن شرط ها

تحلیل روایت‌های مختلف تیپ ۷۰۷ (سه فرزند طلایی)... مریم اسمعیلی پور

می‌شنوند و زمانی که با دختران پیمان زناشویی می‌بندند، به تعهدات خود جامه عمل می‌پوشانند.

۴-۱-۴. اهمیت ندادن به دوستان زن

یکی دیگر از مواردی که تیپ هرایی این زنان را به خوبی نشان می‌دهد، رابطه آن‌ها با یکدیگر و تلاش برای رقابت و پیشی جستن بر دیگری است. هر یک از دختران سعی می‌کنند شرطی بیاورند که نسبت به خواهر قبلی برتری خود را ثابت کنند و پیروز شوند. جالب است بدانیم به باور بولن «زن هرایی اهمیت زیادی به دوستی با زنان نمی‌دهد و دوستی صمیمی هم ندارد. او ترجیح می‌دهد با همسرش باشد و در کنار او وقت بگذراند» (همان، ۱۹۸). در نیمه‌های روایت خواهیم دید که خواهران اول و دوم مصرانه در تلاشند تا خواهر کوچک‌تر و فرزندانش را به دام مرگ بکشاند و این موضوع نیز یکی از نشانه‌های بی‌اهمیت آن‌ها به هم‌جنسان خود و تلاش بر محبوبیت بیش از حد نزد همسرانشان است.

۴-۱-۵. احساس فریب‌خوردگی، ناامیدی و کینه‌توزی

زن هرایی انتظار دارد که

ازدواج، او و همسرش را دگرگون کند و با این دگرگونی، همسر تبدیل به زئوس تیلیوس یا زئوس راضی‌کننده شود. بعضی دختران هرایی بعد از مراسم ازدواج بسیار مأیوس می‌شوند و حتی احساس فریب‌خوردگی می‌کنند؛ گویی شوهر قولی داده است که اکنون از عهده انجامش برنمی‌آید. اما وی تقصیری ندارد؛ بلکه این توقعات کهن‌نمونه‌ای زن است که تصویر زئوس راضی‌کننده را در شوهر جست‌وجو می‌کند (همان، ۲۰۸).

احساس فریب‌خوردگی و ناامیدی به خوبی در کنش‌های دختران اول و دوم روایت‌های ایرانی نمود یافته است. این دختران وقتی می‌بینند که خواهر کوچک‌ترشان به دلیل به دنیا آوردن بچه‌ای خاص و متمایز ممکن است توجه بیشتری را از سوی شاه جلب کند، احساس شکست و ناامیدی می‌کنند و کنش‌های آن‌ها تنها پاسخی به این احساس و زخم درونی است. نکته جالب توجه ناآگاهی شاه نسبت به این موضوع

است. شاه در بسیاری از روایت‌ها حتی نمی‌داند که همسرش کودکی متمایز به دنیا آورده است. هیچ کنش منفی از سوی شاه، خواهران اول و دوم را تهدید نمی‌کند و تنها حس فریب‌خورده‌گی و حس ناامیدی دختر هرایبی است که او را به کنش‌های نامربوط و نامناسب می‌کشاند.

بولن اصطلاح دیگری به نام مدآ^۷ در مورد زنان هرایبی به کار می‌برد و معتقد است اصطلاح مدآ توصیف مناسبی برای زن کینه‌توز هرایبی است که طردشده و آماده هر نوع انتقام‌جویی است. در اسطوره‌های یونانی، مدآ زنی فانی است که برای انتقام از شوهری که او را ترک کرده است، دست به کشتار فرزندان خود می‌زند (همان، ۲۱۱؛ Heuristic, "Medea Themes". n.d). در کتاب فرهنگ اساطیر یونان و روم نیز آمده است که وی اغلب از بی‌وفایی‌های زئوس در خشم بود و با کینه شدیدی نه تنها عشاق زئوس، بلکه فرزندان زئوس را تعقیب می‌کرد. هرا حتی می‌کوشد که از به دنیا آمدن اطفال زئوس یعنی آرمیس و آپولون جلوگیری کند و یا هراکلس را بکشد (گرمال، ۱۳۴۱: ۱/۳۷۴). دختران اول و دوم این روایت نیز به دلیل احساس طردشدگی و به تبع آن بیداری حس انتقام، فرزندان خواهر کوچک خود را به جایی دور از محل اقامت می‌فرستند.

۲-۴. دیمیتِر

۱-۲-۴. مادرانگی

دیمیتِر، رب‌النوع مادر - زمین و از دومین خاندان خدایی یعنی المپی‌هاست. وی دختر کروئوس و رئاست. یکی از معروف‌ترین حوادث زندگی او دزدیده شدن دخترش، پرسفون، و تلاش برای پیدا کردن اوست. استفاده از سبزی‌ها به‌خصوص باقلا و برخی میوه‌ها مانند انجیر را به وی نسبت می‌دادند. معاشقه‌های دیمیتِر با پوزیدون نیز برای رسیدن به پرسفون معروف است (بولن، ۱۳۸۴: ۲۴۵-۲۴۷؛ گرانت و هیزل، ۱۳۹۰: ۲۹۵-۲۹۸). به باور بولن دیمیتِر، خدایانوی غلات، روزی‌دهنده و مادر است (بولن، ۱۳۸۴: ۲۱۹-۲۵۵). به طور کلی بخشی از نام دیمیتِر یعنی میترا^۸ به معنای مادر است (همان، ۲۱۹). برخی دیگر نیز بر اینکه واژه دیمیتِر به معنی «مأم خاک» و مادر - زمین است، صحنه می‌گذارند (گرانت و هیزل، ۱۳۹۰: ۲۹۵). شاید بتوان دیمیتِر را با اینانا^۹، نی‌نین^{۱۰} و نانای^{۱۱}

در اساطیر سومری و بین‌النهرین - که درحقیقت الهه مادر و باروری و غلات است - مقایسه کرد (پرتو، ۱۳۹۱: ۱۶۵) و یا در اساطیر هندی برابر با پرتھوی^{۱۲}، مادر نخستین و الهه زمین، است (همان، ۲۵۳). سپندارمذ^{۱۳} نیز از آن جهت که مادر آفریدگان است (همان، ۱۰۹) بخشی از ویژگی‌های دیمیترا را منتقل می‌کند.

بولن معتقد است تفکر جدی دیمیترا بچه‌دار شدن است (بولن، ۱۳۸۴: ۲۳۰) و این موضوع تنها در کنش و عملکرد خواهر سوم و یا زن اول نمود یافته است. زمانی که خواهران بر سر ازدواج شرط‌ها می‌بندند، خواهر سوم به دنیا آوردن فرزندی متمایز را نوید می‌دهد و یا در روایت‌های دیگری مانند «دختر گل بریزا»^۱ و «گل خندان ۲» زن اول فرزندی به دنیا می‌آورد که خارق‌العاده و ممتاز است، او خواهان مادر شدن است؛ زیرا اوج پرورش و زایش و ساختن، مادری کردن است. در برخی دیگر از روایت‌ها، زن دوم، زن اول را از خانه بیرون می‌راند و او با یاری عناصر یاریگر، فرزندی خاص به دنیا می‌آورد. همان‌گونه که می‌بینیم نقش دختر سوم نسبت به دیگر قهرمانان نقشی خاص و متمایز است. عدد سه و دختر سوم در اساطیر نقش مهمی دارد و قهرمان بودن او یکی از تکراری‌ترین بن‌مایه‌هاست. اولریک در این باره می‌گوید: «عدد سه در افسانه‌های جادویی و اسطوره‌ها و حتی در افسانه‌های ساده محلی به نحو باورنکردنی تکرار می‌شود» (Olrik, 1992:86). عدد سه عددی نمادین و نشانگر جنبه‌های مختلفی از روح فردی و جهان است. سه در اساطیر نمودار ثلاثه‌های عرفانی است. نمادی از پدر - روح القدس، مادر - باکره و پسر و پایه و اساس همه مذاهب عالم و بیش از همه آیین بسیار قدیمی مهرپرستی است (دلاشو، ۱۳۶۴: ۲۰۸-۲۲۰؛ برای مطالعه بیشتر رک: بتلهایم، ۱۳۸۴: ۳۵۷-۳۵۸؛ بتلهایم، ۱۳۹۲: ۲۷۴؛ درویشیان و خندان، ۱۳۸۰: ۱۹۹/۹؛ سرلو، ۱۳۸۹: ۱۴۶؛ اسمعلی پور، ۱۳۹۶: مقاله «تحلیل افسانه‌های ایرانی بر اساس الگوی خودآگاهی در جنگل جهان زیرین» و از این رو، دختران سوم در روایت‌های بی‌شماری مسیر اصلی سفر را می‌پیمایند و در تقابل با دیگر خواهرانشان پیروز میدان نبرندند.

۲-۲-۴. روزی دهی

همان‌گونه که اشاره شد، بُعد دیگر شخصیت دیمیترا، روزی دهی است. گریمال نیز بر این امر مهم تأکید می‌کند و در این باره می‌گوید: دیمیترا خدای زمینی، کشت، زرع و

رب النوع گندم بوده است. رومی‌ها او را با کرس، الهه ایتالیایی غلات، یکی گرفتند (گریمال، ۱۳۴۱: ۱ / ۲۴۵). بولن (۱۳۸۴: ۲۲۶). همچنین وی معتقد است دیمیترا در مقام خدایانوی غلات موهبت بذرافشانی و دروی محصول را به بشر ارزانی کرده و بانی فراوانی طبیعت است. او مظهر میل به زایش و پرورش و نیز تغذیه جسمی و روانی دیگران است. همان‌گونه که اشاره شد، دختران دوم عموماً شرط می‌بندند که اگر با شاه ازدواج کنند، برای سپاهیان او غذایی در دیگی کوچک و یا پوست تخم‌مرغ و ... بپزند؛ به‌نحوی که همه قشون شاه از آن بخورند و سیر شوند. نقش دختران در این روایت‌ها همان کارکرد و نقش دیمیترا است درست است که در بیشتر روایت‌ها، غذا به نوعی پخته می‌شود که کسی نمی‌تواند از آن بخورد؛ اما در اینجا ماهیت عملکرد و کنش قهرمان و تلاش او برای روزی دادن به دیگران اهمیت اساسی دارد.

۴-۲-۳. بافتن

یکی از ویژگی‌های دیمیترا پرورش و ساختن است. یکی از نشانه‌های پرورش در این گروه از افسانه‌های ایرانی، بافتن است. بافتن گلیم، قالی و فرش که به اندازه‌ای بزرگ باشد که همه قشون شاه بتوانند روی آن بنشینند. بافتن یکی از مهم‌ترین نقش‌های سنتی زنان در جامعه کشاورزی از نظر خلق و آفرینش بوده است (Christ, 2012). در فرهنگ *نمادها*، عمل بافتن در اصل نشان‌دهنده آفرینش و زندگی است (سرلو، ۱۳۸۹: ۱۸۷). کوپر معتقد است همه ایزدبانوان سرنوشت و زمان، ریسنده و بافنده هستند و رشته بافنده بزرگ بندناف است که انسان را به آفریننده تقدیرش و آنچه که او به واسطه‌اش در نسج و قالب جهان بافته شده است، متصل می‌کند. تار سطح عمودی است که همه درجات هستی را به هم متصل می‌کند. پود، سطح افقی و طبیعت موجود در زمان و مکان، کمیت علت و معلولی و مادی، تغییرپذیر، محتمل‌الوقوع و ماده مؤنث و متصل است. در هر رشته شکل درهم‌تنیده و صلیب‌گون تار و پود، نماد وحدت اضداد یعنی اصل‌های متحد‌نرینه و مادینه است. رنگ‌های متناوب مظهر ثنویت و در عین حال قوای کامل‌کننده عالم است (کوپر، ۱۳۸۰: ۵۰). زنی که قالی‌ای متمایز می‌بافد، درحقیقت در پی انسجام، نظم و خلق است و از آن جهت که بافتن نیز نوعی خلق و پرورش

تحلیل روایت‌های مختلف تیپ ۷۰۷ (سه فرزند طلایی)... مریم اسمعیلی پور

مانند مادری کردن است، باید گفت در اینجا نیز جنبه دیگری از روح دیمیتروگونه قهرمانان ایرانی نمود یافته است که حتی در نظریه و مکتب بولن نیز به آن اشاره نشده است.

۴-۲-۴. حسادت برای فرزند

«زنان دیمیترو هرگز به خاطر مردان و یا دستیابی به اهداف خود با زنان دیگر رقابت نمی‌کنند و تنها انگیزه حسادت در آن‌ها نداشتن فرزند است» (بولن، ۱۳۸۴: ۲۳۵). همان‌گونه که بارها اشاره شد، در این افسانه‌ها بزرگ‌ترین انگیزه حسادت همان نداشتن فرزند است. خواهران بزرگ‌تر به خواهر کوچک‌تر خود حسادت می‌کنند؛ زیرا نتوانستند فرزندی مانند او با ویژگی‌ها و شاخصه‌های خاص خلق کنند و به دنیا آورند.

۴-۳. پرسفون

پرسفون بنا بر روایتی در اساطیر یونان، دختر زئوس و دیمیترو و بنا بر روایتی دیگر دختر زئوس و ستیکس (الهه رودخانه زیرزمینی)^{۱۴} است (گریمال، ۱۳۴۱: ۱/ ۷۱۵). مهم‌ترین رویداد زندگی او ربوده شدن توسط هادس است. هنگامی که او در دشتی به نام انا^{۱۵} سرگرم چیدن گل نرگس بود، ناگهان زمین شکافته شد و هادس از آن بیرون آمد. هادس او را سوار بر گردونه‌اش می‌کند و به ژرفای زمین می‌برد (ژیران، ۱۳۸۵: ۱۹۶). هیچ‌کس غیر از زئوس و خدای جهان خورشید یعنی هلیاس^{۱۶} متوجه این ماجرا نشد. دیمیترو با قلبی شکسته بر روی زمین به دنبال دختر خود می‌گشت تا اینکه هلیاس به او گفت که چه اتفاقی برای پرسفون افتاده است. دیمیترو بسیار خشمگین شد و خود را در تنهایی اسیر کرد. زئوس، هرمس را نزد هادس فرستاد تا پرسفون را آزاد کند. هادس با بی‌میلی درخواست را پذیرفت؛ اما قبل از اینکه آنجا را ترک کند به او یک انار داد و وقتی آن را خورد ناچار بود که نیمی از سال را نزد هادس در جهان زیرین باشد و نیمی را روی زمین نزد مادرش بگذراند. در این اسطوره نیز پرسفون پس از رفتن به جهان زیرین، هادس را کشف می‌کند و به او اُنس می‌گیرد (گریمال، ۱۳۴۱: ۲/ ۷۱۴-۷۱۵؛ فریزر، ۱۳۸۳: ۴۵۳-۴۵۴). سفر به جهان زیرین در اساطیر سایر ملل مانند سفر پروسپینا^{۱۷}، فرزند

ژوپیترا^{۱۸} و سرس^{۱۹} در اساطیر روم (فرای، ۱۳۸۴: ۱۰۹؛ جعفری‌نیا و یگانه، ۱۳۹۳: ۱۰-۱۱)، یا سفر اینانا، مهم‌ترین الهه سومری در اساطیر سومری (معصومی، ۱۳۹۳: ۲/۱۱۱۱-۱۱۱۲) و یا سواری سیاوش در آتش در شاهنامه فردوسی (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۳۶) و ... تکرار شده است.

۳-۴-۱. سفر دختران سوم و یا کودکانشان به جهان زیرین

بولن (۱۳۸۴: ۲۶۰) معتقد است پرسفون دو جنبه دارد: یکی پرسفون دوشیزه و دیگری پرسفون جهان زیرین. جهان زیرین درحقیقت کنایه‌ای است از لایه‌های عمیق روان آدمی و پرسفون در مقام ملکه جهان زیرین مظهر توانایی رفت و بازگشت بین این دو عالم است. عالم عینی که از واقعیت ضمیر خودآگاه نشئت می‌گیرد و عالم متعلق به واقعیت کهن‌نمونه‌ای روان (همان، ۲۶۴). استس در کتاب *زنانی که با گرگ‌ها می‌دوند: افسانه‌ها و قصه‌هایی درباره کهن‌الگوی زن وحشی*^{۲۰}، یکی از الگوهایش را «خودآگاهی در جنگل جهان زیرین» می‌نامد و باور دارد که سفر به جهان زیرین ابعاد روحی یک زن را رشد می‌دهد (استس، ۱۳۹۴: ۵۳۲-۶۲۵). به باور الیاده در مقام یک اسطوره‌شناس، سفر به جهان زیرین یکی از آیین‌های ورود نوآموز به سفر و به معنای بازگشت به وضع جنینی و رجعت به زهدان است (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۴۰، ۱۳۶۸: ۱۲۵) و درحقیقت می‌توان گفت، سفر به جهان زیرین مرحله نمادینی از قطع پیوندهای یک انسان از دنیای اطراف و ملموس و زندگی در متتهای وجود خود است. شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین چگونگی سفر پرسفون و قهرمانان روایت‌های ایرانی دیده می‌شود که بدین شرح است:

۳-۴-۱-۱. نخستین وجه اشتراک بین سفر زنان قهرمان به جهان زیرین در روایت‌های ایرانی و اسطوره پرسفون، تحمیلی بودن آن است. همان‌گونه که گفته شد، هادس، پرسفون را می‌دزدد و با خود به جهان مردگان می‌برد، مادران و فرزندان در روایت‌های ایرانی نیز با اجبار و به علت ظلم و تعدی خواهران و خاله‌هایشان به جهان زیرین رانده می‌شوند.

تحلیل روایت‌های مختلف تیپ ۷۰۷ (سه فرزند طلایی)... مریم اسمعیلی پور

۴-۳-۱-۲. در روایت‌های ایرانی سفر به جهان زیرین را هم مادر و هم فرزندان تکرار می‌کنند؛ زیرا عنصر منفی سعی می‌کند که هر دو را نابود کند. رانده شدن فرزندان به جهان زیرین نیز در همه افسانه‌ها و روایت‌ها عموماً به شکل رها شدن با صندوق و جعبه در دریا و رودخانه است. تنها در افسانه‌های «پسر زلف طلایی» زن - قهرمان در «چاه» و در افسانه «پسر کاکل زری» در «تون حمام» انداخته می‌شود. در برخی دیگر مانند «دختر گل بریز ۱» و «گل خندان ۲»، عنصر منفی، چشم‌های دختر را بیرون می‌آورد و او را نابینا می‌کند. انسان نابینا مانند پرسفون در جهان تیره و تاریک می‌زیید و هیچ شناختی نسبت به دنیای اطرافش ندارد؛ زیرا چشم مظهر علم مطلق، خدای بصیر و قوه شهود است (کوپر، ۱۳۸۰: ۱۱۲) و وقتی عنصر منفی چشم‌های دختر را کور می‌کند، درحقیقت او را به جهان زیرین یعنی جهان ظلمت و تاریکی می‌راند.

جهان زیرین در دیگر افسانه‌ها با نمادهای دیگری نمود یافته است که در جدول ۱

نشان داده شده است:

جدول ۱: نمادهای جهان زیرین در افسانه‌ها

نام افسانه‌ها	نماد جهان زیرین
پادشاه و سه دخترش ۱، پسر زلف طلایی، محمد چوپان، خروسک چینی، کاکل زری و دندان مروارید	زندان تاریک یا سیاهچال یا خرابه
پسر کاکل زری	اتفاق سنگی
پسر کاکل زری و دختر دندان مروارید، شاه عباس ۲	زندگی در خانه وزیر یا جایی دیگر
دندان مروارید و گیس گلابتون، خواهران و سگ توله، سه دده	گنج گرفتن
مرغ سخن گو ۱	چاه
مرغ سخن گو ۲	دروازه شهر
میرزامحمود و هزاران بلبل	ستون
آرزو، دو خواهر ۲، شاه عباس و سه خواهر، دختر گل بریز ۱	رهایی در بیابان و صحرا

۴-۳-۱-۳. یکی دیگر از نکات اشتراک بین روایت‌های ایرانی و اسطوره پرسفون، یاری و کمک فرد دیگری در جهان زیرین به زن - قهرمان است. در اسطوره پرسفون،

ژئوس و هرمس کسانی‌اند که برای بازگشت او به جهان بالاین اقدام می‌کنند و از جهت دیگر به نوعی هادس کسی است که شرایط را برای زندگی پر از آرامش او در جهانی که هیچ تناسبی با آن ندارد، فراهم می‌کند. هادس دانه اناری به پرسفون می‌دهد و با خوردن آن ماندگاری پرسفون در جهان زیرین تثبیت می‌شود. در روایت‌های ایرانی نیز عناصر و شخصیت‌های گوناگونی نقش هادس را دارند که در جدول ۲ نشان داده شده‌اند. با این تفاوت که در اسطوره پرسفون، هادس قهرمان را می‌دزد و در روایت‌های ایرانی هیچ نشانی از ربوده شدن قهرمان دیده نمی‌شود و شخصیت‌هایی به ماندن قهرمان مانند هادس در جهان زیرین کمک می‌کنند. نام این عناصر به تفکیک افسانه‌ها در جدول ۲ آمده است:

جدول ۲: عناصر یاریگر در جهان زیرین

نام افسانه‌ها	عنصر یاریگر
گل خندان ۲	چهار زن
دختر گل بریز ۱	پریان
پسر زلف طلایی	زن و مرد دهقان
پسر کاکل زری، پادشاه و سه دخترش، خندیدن پسر و سر شانه زدن دختر	پیرمرد حمامی، پیرمرد خارکن
پسر کاکل زری و دختر دندان مروارید، خروسک چینی	آبیار
پسر کاکل زری و دختر گیس عنبری	دیو
دختر سوم و پسر کاکل زری	چوپان
دندان مروارید و گیس گلابتون، محمد چوپان	باغبان
شاه عباس و بلبل سخنگو، میرزا محمود و هزاران بلبل	ماهی‌گیر
شاه عباس و سه خواهر	کچل
شاه عباس ۲	غلام
کاکل زری و دندان مروارید، مرغ سخنگو ۱	زرگر و تاجر
مرغ سخنگو ۲، خواهران و سگ توله	گازر
حاکم و آسیابان	آسیابان
سه دده	غله‌دار
دو خواهر ۲	کبوتر

همان‌گونه که می‌بینیم، بیشتر این عناصر جنسیت مذکر دارند. شخصیت‌های مذکر در اینجا نماد کهن‌الگوی آنیموس^{۲۱} یعنی همان روان مردانه است. آنچه در اینجا بیش از هر چیز دیگری دیده می‌شود، استقلال، صلابت و اقتدار کهن‌الگوی آنیموس است که زن زخم‌خورده در برابر عنصر منفی از خود بروز و ظهور می‌دهد؛ زیرا کهن‌الگوی آنیموس با تفکرات مستقل، انتقادی و مستبد، اقتدار، درک واقعیت و استقلال ناخودآگاه نمود می‌یابد (اسنفورد، ۱۳۹۳: ۶۵-۱۱۸). به باور استس (۱۳۹۴: ۸۱)، هر قدر آنیموس قوی و منسجم‌تر باشد، زن با توانایی، سهولت و ظرافت بیشتری، عقاید و کار خلاقه خود را به شیوه‌ای مشخص در جهان خارج ابراز می‌کند.

علاوه بر شخصیت‌های مذکر، یکی دیگر از شخصیت‌ها و عناصر یاریگر، کبوتر است. کبوتر جزو پرندگان است. به اعتقاد یونگ (۱۳۵۲: ۲۳۲)، پرنده مناسب‌ترین سمبل تعالی است. این سمبل نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند؛ یعنی فردی که قادر است با فرو رفتن در یک حالت شبه خلسه، معلوماتی درباره وقایع دوردست یا حقایقی که او به‌طور خودآگاه درباره آن‌ها چیزی نمی‌داند، به‌دست آورد. در کتاب فرهنگ نمادهای سنتی درباره نماد کبوتر آمده است: کبوتر عبور از یک مرحله جهان به دیگری است. نماد عفت و معصومیت، نجابت و صلح است. کبوترها برای همه مادران کبیر و شاهبازان آسمان، مقدس و مظهر جنس مؤنث و مادری هستند (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

یکی دیگر از عناصر در این افسانه‌ها، «پریان» هستند. مریم حسینی در مقاله «پری در شعر مولانا: دیدار با آنیما» به نقل از کرلوت، پری^{۲۲} را سمبلی از قدرت‌های مافوق طبیعی روح بشر می‌داند که معمولاً در هنگام انجام اعمال اسرارآمیز ظاهر می‌شود و هدایایی به کودک تازه متولدشده می‌دهد (سرلو، ۱۳۸۹: ۲۲۴-۲۲۵) یا پریان نسخه‌هایی از خدایان باستان و یا قدرت فعال در ذهن مردم بودند تا اینکه به‌طور رسمی با اعتقادات مذهبی جایگزین شدند (Monaghan, 2004) و یا قش مادر - خدا^{۲۳} را برای قهرمان زنی که مادرش مرده است، ایفا می‌کند (Sherman, 2008). در این گروه از افسانه‌های ایرانی می‌بینیم که پری به دختری که مادر ندارد، کمک می‌کند.

۵. نتیجه

بر اساس آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اسطوره پرسفون و دیمتر و هرا یکی از اساطیر مهم در شناخت افسانه‌های عامیانه و به‌ویژه افسانه‌های تیپ ۷۰۷ است. بی‌مهری و رانده شدن، متعهد بودن، آرزو و تلاش برای ازدواج، شاخصه‌های تیپ هرایبی، توجه عمیق به حس مادری، روزی‌دهی و پرورش، زایش و خلق، شاخصه‌های تیپ دیمتری و به جهان زیرین رانده شدن، شاخصه پرسفونی از ویژگی‌های اصلی این خدایان در افسانه‌های ایرانی است.

پی‌نوشت‌ها

1. Jean Shinoda Bolen
2. Janet Catherine Mary Kay
3. Aspects of the Demeter/Persephone myth in modern fiction
4. The tree golden children
5. Keightley

۶. گفتنی است در افسانه‌های ایرانی روایت‌های متعددی می‌توان یافت که زن و یا مرد قهرمان توسط پدر از خانه بیرون رانده می‌شوند؛ اما از آن جهت که بخش‌های سپسین روایت همسانی‌های فراوانی با اساطیر هرا، دیمتر و پرسفون دارند تنها به این روایت‌ها اشاره شده است

7. Medea
8. Meter
9. Inanna
10. Innin
11. Ninnin
12. Prthvi
13. Spadarmad
14. Styx
15. Enna
16. Hylas
17. Proserpina
18. Jupiter
19. Ceres
20. Women who run with the Wolves: Myths and Stories of the wild women
21. Animus
22. fairy
23. godmother

منابع

- اسمعلی پور، مریم (۱۳۹۶). *نقد پسایونگی کهن‌الگوی زن وحشی در افسانه‌های ایرانی بر اساس الگوهای اساطیری استس*. رسالهٔ دورهٔ دکتری. زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فردوسی مشهد.
- استس، کلاریسا پینکولا (۱۳۹۴). *زنانی که با گرگ‌ها می‌دوند: افسانه‌ها و قصه‌هایی دربارهٔ کهن‌الگوی زن وحشی*. ترجمهٔ سیمین موحد. چ ۱۰. تهران: پیکان.
- اسفورد، جان (۱۳۹۳). *یار پنهان*. ترجمهٔ فیروز نیوندی. چ ۷. تهران: افکار.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۸). *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی: رازهای زادن و دوباره زادن*. ترجمهٔ نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: آگه.
- ----- (۱۳۸۷). *مقدس و نامقدس*. ترجمهٔ نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: سروش.
- بولن، جین شینودا (۱۳۸۴). *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*. ترجمهٔ آذر یوسفی. چ ۳. تهران: روشن‌گران و مطالعات زنان.
- بتلهایم، برونو (۱۳۸۴). *کودکان به قصه نیاز دارند*. ترجمهٔ کمال بهرزوکیا. چ ۱. تهران: افکار.
- ----- (۱۳۹۲). *افسون افسانه‌ها*. ترجمهٔ اختر شریعت‌زاده. چ ۳. تهران: هرمس.
- پریشانی، زیبا و مسعود شیربچه (۱۳۸۸). *بن‌مایه و عناصر قصه‌های عامیانه (پری‌وار) ایرانی*. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد.
- پرتو، بابک (۱۳۹۳). *اساطیر جهان: مأخذشناسی*. چ ۲. تهران: کتابدار.
- جانسون، رابرت الکس (۱۳۸۸). *اسطورهٔ جام مقدس: روان‌شناسی کهن‌الگویی انسان امروز*. ترجمه و تحلیل تورج رضا بنی‌صدر. چ ۲. تهران: فرگان.
- جعفری‌نیا، محمدرضا و امیر بهنام یگانه (۱۳۹۳). *الهه‌ها و ایزدان*. چ ۲. تهران: نسیم کوثر.
- درویشیان، علی‌اشرف و رضا خندان (۱۳۷۸). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. ج ۱-۲. چ ۱. تهران: کتاب و فرهنگ.
- ----- (۱۳۸۰). ----- چ ۳-۷. -----
- ----- (۱۳۸۱). ----- چ ۸-۱۵. -----
- ----- (۱۳۸۳). ----- چ ۱۶. -----
- ----- (۱۳۸۴). ----- چ ۱۷-۱۸. -----
- ----- (۱۳۸۶). ----- چ ۱۹. -----
- ژیران، فلیکس (۱۳۸۵). *اساطیر یونان*. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۳. تهران: کاروان.
- سرلو، خوان ادوارد (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*. ترجمهٔ مهرانگیز اوحدی. چ ۱. تهران: دستان.

- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳). *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۱. تهران: آگاه.
- فرای، نورتروپ (۱۳۸۴). *صحیفه‌های زمینی*. ترجمه هوشنگ رهنما. چ ۱. تهران: هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*. ج ۲. تصحیح از جلال خالقی مطلق. چ ۱. تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کوپر، جی.سی (۱۳۸۰). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. چ ۱. تهران: فرشاد.
- گریمال، پیر (۱۳۴۱). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ج ۱-۲. ترجمه احمد بهمنش. چ ۲. امیرکبیر: تهران.
- گرانت، مایکل و جان هیزل (۱۳۹۰). *فرهنگ اساطیر کلاسیک*. ترجمه رضا رضایی. تهران: ماهی.
- لوفلر، دلاشو. م. (۱۳۶۴). *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس.
- مارزلف، اولریش (۱۳۹۱). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهانداری. چ ۱. تهران: سروش.
- معصومی، غلامرضا (۱۳۹۳). *دائرةالمعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*. ج ۲. چ ۱. تهران: سوره مهر.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- Heuristic (n.d). " Medea Themes ". Retrieved From: <http://www.gradesaver.com/medea/study-guide/themes>.
- Aarne, Antti & Stith Thompson (1964). *The Types of the Folktale: A Classification and Bib-liography*. FFC. no. 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Christ, Carol. P. (2012). *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. London: Routledge
- Keightlev, Thomas (1833). *The Fairy Mythology*. Vol. 1. London : Whittaker, Treacher.
- Kay, Janet Catherine Mary (2006). "Aspects of the Demeter/Persephone myth in modern fiction". Supervisor:. Thom Sjarlene. *University of Stellenbosch*.
- Marzolf, Ulrich (1984). *Typologie Des Persischen Volksmarchens (Typologie des persischen Volksmärchens)*. Orientinstitut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Vol. 31. Germany: Ergon-Verlag
- Olrik, Axel (1992). *Epic Laws of Folk Narrative*. International folkloristics. Ed. Alan dundes: Roeman & Littlefield publishers.

The analysis of various narratives of 707 (three golden offspring) based on the action of the vulnerable goddesses from the view point of Jean Shinoda Bolen

Maryam Esma'li Pour^{*1}

1. Phd in Persian Language and Literature.

Receive: 24/10/2017 Accept: 09/06/2018

Abstract

In this article, myths or tales of the 707 genre are analyzed from the view point of Jane Shinoda Bolen and the vulnerable gods, namely Hera, Dimitri and Persephone. These stories tell the story of girls who have been chased out of their homes and face many problems in their lifetime. According to the research method, the actions of these three goddesses were studied in the form of myths and style as well as in Bolen theory, then the degree of similarity and their differences with this particular group of Iranian stories were assessed.

Keywords: Iranian legends and tales; Hera; Dimiter; Persephone; Bolen and women –heroine

*Corresponding Author's E-mail: Maryam_eessmm1441@yahoo.com

