

The Social, Cultural-Religious, and Political Contexts of the Presence of Iranians as Priests of the Temple of Artemis in Ephesus

Farzad Abedi*

Abstract

According to classical accounts, from the reign of Achaemenid Artaxerxes II until a century after the fall of the Achaemenid Empire, an Iranian family, named Megabyzus, held the position of Neocoros at the Temple of Artemis in Ephesus. A comparative study of these accounts alongside archaeological and epigraphic evidence provides crucial insights into the social, cultural-religious, and political contexts of this development and its impacts on Anatolia and the Aegean region. The hypothesis of this study suggests that after the Achaemenid conquest of Anatolia, the cultural-religious interactions between Iranian settlers and native Anatolians led to the emergence of syncretic religious systems, particularly centered around Artemis of Ephesus, who shared many characteristics with the Iranian goddess Anahita. Therefore, from the reign of Artaxerxes II, coinciding with the elevation of Anahita's status at the royal court, Artemis of Ephesus gained special prominence at the Achaemenid satrapal court in Lydia and Caria. Historical narratives and epigraphic evidence indicate that, alongside these developments, Iranian families assumed the position of Neocoros at key Artemis temples across Anatolia and the Aegean region. Their involvement provided the Achaemenid Empire with an opportunity to secure the religious support of native Anatolians and Aegeans, thereby solidifying its political presence in the region, while also bringing about profound changes in the cultural-religious landscape and ritual beliefs of the area.

Keywords: Artemis, Ephesus, Achaemenid, Iranian Clergy, Anatolia.

* PhD Candidate in Historical Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran, abedi.farzad@ut.ac.ir
Date received: 04/01/2025, Date of acceptance: 05/04/2025



Introduction

According to classical accounts from Greek and Roman historians, from the reign of Achaemenid Artaxerxes II until a century after the fall of the Achaemenid Empire, individuals bearing the Persian name Magabyzus held the titles of *neocoros* (temple guardian) and *hiereus* (priest) at the Temple of Artemis in Ephesus. These figures were responsible for overseeing temple operations and conducting religious ceremonies dedicated to Artemis. Comparative analysis of parallel classical narratives and epigraphic evidence suggests they were members of a Persian priestly family. Following the Magian tradition, their priestly roles in the Temple of Artemis were hereditary, passed from father to son. This study seeks to explore the factors that enabled Persian families to occupy these positions and the subsequent impacts on Anatolia and the Aegean. It uses historical, archaeological, and epigraphic evidence to examine the social, cultural-religious, and political contexts of these developments.

Materials and Methods

The research methodology in this study is based on a comparative analysis of classical accounts, epigraphic evidence, and archaeological findings. The primary sources for this research are classical texts from the Greek and Roman cultural spheres. To verify and complement these narratives, a comparative approach has been employed, integrating them with epigraphic and archaeological evidence.

Discussion& Result

Epigraphic evidence from Achaemenid Anatolia reveals that Persian migrants introduced their religious and cultural practices to the region and interacted with local Anatolian populations. This exchange fostered religious affinities and syncretic rituals, especially in the worship of Artemis, who shared many attributes with the Persian goddess Anahita. As these affinities grew, Persian elements influenced Artemis's worship rituals, incorporating Persian music and prayers recited by priests dressed as Magi. This integration created a foundation for Persians to assume priestly roles at Artemis's temple.

From the outset of Achaemenid rule, Anatolia experienced political unrest. During the first rebellion, initiated by a Lydian named Pactyes, the priests of the Temple of Apollo in Didyma, seeking to preserve their status and resources, supported the Achaemenids and called for the surrender of Pactyes. Didyma's support for the

Achaemenids demonstrated that by securing the religious backing of Anatolian temples and those in the Aegean region, the Achaemenids could strengthen their social base among the local populations and prevent the masses from joining potential uprisings. Given the religious convergence that had developed between Iranian migrants and the native Anatolians, the Achaemenids realized they could leverage the presence of Iranian priests in Anatolian temples to strengthen their social base and consolidate their influence in the region. From the reign of Artaxerxes II onward, alongside the elevation of Anahita's status at the royal court, Artemis of Ephesus also attained a prominent position in the court of the Achaemenid satrap of Lydia and Caria. Historical accounts and epigraphic evidence reveal that during this period, members of Iranian priestly families assumed the role of neocoros at key temples in Anatolia and the Aegean region. These priests, through their involvement in charitable and public welfare activities, gained significant popularity among the local populations. Their presence in this role provided the Achaemenid Empire with a unique opportunity to secure the religious support of the Anatolian and Aegean communities, thereby strengthening its political position in these territories. Simultaneously, their influence profoundly transformed the cultural-religious landscape and ritualistic traditions of the region.

Conclusion

In Achaemenid Anatolia, the religious convergence resulting from the interactions between Iranian migrants and the local Anatolian population around the goddess Artemis facilitated the incorporation of Persian traditions into the worship rituals of Artemis. As this socio-cultural and religious foundation developed, the Achaemenids recognized the necessity of garnering spiritual support from the local populace via temples to strengthen their social standing. Accordingly, during the reign of Artaxerxes II, simultaneous with the elevation of the goddesses Anahita and Artemis in the royal court of the king and Satrap of Lydia and Caria, evidence of Iranians serving as priests in the temple of Artemis at Ephesus emerged.

While there is no conclusive proof that the influence of Persian ceremonies and the presence of Iranian clergy in Artemis' worship were directly orchestrated by the Achaemenid administration, classical accounts highlighting the special regard Artaxerxes II and Tissaphernes had for Anahita and Artemis—alongside the depiction of Artemis of Ephesus on coins minted by Tissaphernes—clearly indicate imperial support for this trend. The popularity of Iranian priests in the Artemis temple significantly bolstered the Achaemenid social base in Ephesus, so much so that, after

the fall of the empire, the locals resisted Alexander's attempts to rebuild the temple. Furthermore, the Persian influences introduced through these priests persisted for centuries after the Achaemenids' decline, profoundly reshaping the cultural and religious landscape of Anatolia and the Aegean region.

Bibliography

- Ābedi, F. (2017), "Artemis Persike and the Great Mother of Gods (in Search of a Persian- Anatolian Goddess According to Classical Texts and the Archaeological Evidence)", *Journal of Iran's Pre-Islamic Archaeological Essays* 2 (2-4): 49-64.[in Persian]
- Akurgal, E. (1970), *Ancient civilizations and ruins of Turkey: from Pre-historic Times until the End of the Roman Empire*, Istanbul: Mobil Oil Türk A.Ş..
- Athenaeus (1854), *The Deipnosophists. or Banquet of The Learned of Athenaeus*, trans. C. D. Yonge, London: Henry Gray.
- Benveniste, E. (1966), *Titres et noms propres en Iranien ancien*, Paris.
- Boyce, M. (1982), *A History of Zoroastrianism (Vol. 2): Zoroastrianism Under the Achaemenians*, Leiden & Köln: E. J. Brill.
- Boyce, M. & F. Grenet (1991), *A History of Zoroastrianism (Vol. 3): Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule*, Leiden & Köln: E. J. Brill.
- Briant, P. (2002), *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. trans. P. T. Daniels, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Brosius, M. (1998), "Artemis Persike and Artemis Anaitis", in: *Achaemenid History Vol. 11 (Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis)*, Maria Brosius & Amelie Kuhrt (eds.). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten: 227-238.
- Budin, S. L. (2016), *Artemis*, London & New York: Routledge.
- Burrell, B. (2004), *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Boston: Brill.
- Cahn, H. A. (1985), "Tissaphernes in Astyra", *AA* 4: 587-594.
- Colquhoun, J. C. (1851), *An history of Magic, Witchcraft, and Animal Magnetism*, Vol. 1, London: Longman, Brown, Green & Longmans.
- Conybeare, W. J. & J. S. Howson (1869), *Life, Times and Travels of St. Paul*, New York: E. B. Treat & Co.
- Currie, B. (2005), *Pindar and the Cult of Heroes*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Dandamayev, M. (2000), "MAGI". in: *Encyclopædia Iranica*. online edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/magi>. (08.08.2024).
- De Jong, A. (1977), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, New York & Köln: E. J. Brill.
- Dittenberger, W. (1915), *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (3rd ed.), Hirzel.

197 Abstract

- Dusinberre, E. R. M. (2013), *Empire, Authority and Autonomy in Achaemenid Anatolia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallock, R. T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets (OIP 92)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hannestad, N. (2009), "The Last Diana", in: *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*. T. Fischer-Hansen and B. Poulsen (eds.), Copenhagen: Collegium Hyperboreum and Museum Tusculanum: 427-454.
- Immendorfer, M. (2017), *Ephesians and Artemis: The Cult of the Great Goddess of Ephesus as the Epistle's Context*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Konuk, K., O. Tekin & E. Özdişbay (2015), *Sylloge Nummorum Graecorum, Turkey 1, (2 Parts)*, Istanbul: Turkish Institute of Archaeology.
- Lecoq, P. (2003), *Achaemenid Inscriptions*, trans. Nazila Khalkhali, Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- LiDonnici, L. (1999), "The Ephesian Megabyzios Priesthood and Religious Diplomacy at the End of the Classical Period", *Religion* 29 (3): 201-214.
- Melcher, M., M. Schreiner, B. Bühler, A. M. Pülz & U. Muss (2009), "Investigation of Ancient Gold Objects from Artemision at Ephesus Using Portable μ -XRF", *ArcheoSciences, revue d'archéométrie* 33: 169-175.
- Narten, J. & P. Gignoux (1988), "Bahman". in: *Encyclopædia Iranica* 3 (4): 487-488.
- Pausanias (1918), *Pausanias Description of Greece*, trans. W. H. S. Jones & H. A. Ormerod, in 4 Volumes, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Plutarch (1919), *Plutarch's Lives*, trans. Bernadotte Perrin, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Raimond, E. (2015), "Gods and People in Persian Anatolia: The Example of Lycian Deities", in: *Persler: Anadolu'da Kudret ve Görkem*, K. İren, Ç. Karagöz & Ö. Kasar (eds.), Istanbul: Yapı Kredi Yayınları: 64-74.
- Razmjou, Sh. (2010), "Persepolis: A Reinterpretation of Palaces and Their Function", in: *The World of Achaemenid Persia: History, art and society in Iran and The Ancient Near East (Proceedings of a conference at the British Museum 29th September-1st October 2005)*, J. Curtis & S. J. Simpson (eds.), London: I.B. Tauris & Co Ltd.: 231-246.
- Reade, J. (2005), "Religious Ritual in Assyrian Sculpture", in: *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*. B. N. Porter (ed.), New Haven: American Oriental Society: 7-62.
- Robert, L. (1953), "Le sanctuaire d'Artémis à Amyzon", *CRAI* (1953): 403-415.
- Robert, L. & J. Robert (1983), *Fouilles d'Amyzon en Carie. I*, Paris.
- Sabourin, L. (1973), *Priesthood: A Comparative Study*, Leiden: E. J. Brill.
- Schmidt, E. (1953), *Persepolis I, Structures, Reliefs, Inscriptions*, Chicago.
- Schmitt, R. (1986), "APADĀNA: i. Term", in: *Encyclopædia Iranica* 2 (2): 145-148.
- Schmitt, R. (1991), "ČIØRAFARNAH", in: *Encyclopædia Iranica* 5 (6): 636-637.
- Sekunda, N. (1985), "Achaemenid colonization in Lydia", *Revue des Études Anciennes* 87: 7-30.

- Sekunda, N. (1991), "Achaemenid Settlement In Caria, Lycia And Greater Phrygia", in: *Achaemenid History, Vol. 6: Asia Minor And Egypt: Old Cultures in A New Empire*. H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten: 83-143.
- Smith, W., W. Wayte & G. E. Marindin (1890), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, in 2 Volumes, London: John Murray.
- Strabo (1903), *The Geography of Strabo*, Literally translated, with notes, in three volumes, The first six books trans. H.C. Hamilton, esq., the remainder trans. W. Falconer, London: George Bell & Sons.
- Ṭabari, M. (1983), *History of Ṭabari or History of the Prophets and Kings*, trans. A. Payandeh. Tehran: Asatir Publications. [in Persian]
- Tavernier, J. (2007), *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550- 330 B.C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven, Paris & Dudley: Uitgeverij Peeters.
- Xenophon (1922), *Xenophon in Seven Volumes*. trans. C. L. Brownson, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Zimmer, H. (1952), *Philosophies of India*, J. Campbell (ed.), London: Routledge & Kegan Paul Ltd

بسترهای اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی حضور ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس در افسوس^۱

فرزاد عابدی*

چکیده

بر اساس روایات کلاسیک، از دوره اردشیر دوم هخامنشی تا یک قرن پس از سقوط هخامنشیان، خاندانی ایرانی، با نام مگابوزوس، تصدی مقام روحانی نئوکوروس را در پرستشگاه آرتمیس افسوس در اختیار داشته‌اند. مطالعه تطبیقی این روایات و شواهد باستان‌شناختی و کتیبه‌شناختی، اطلاعات مهمی درباره بسترهای اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی این رویداد و تأثیرات آن در آناتولی و حوزه دریای اژه، در اختیار ما می‌گذارد. مطابق فرضیه این پژوهش، پس از تسخیر آناتولی توسط هخامنشیان، در نتیجه تعاملات فرهنگی-مذهبی ایرانیان مهاجر و بومیان آناتولی، نظام‌های آیینی تلفیقی در آناتولی، بخصوص حول محور خدایانوی آرتمیس افسوس که ویژگی‌های مشترک فراوانی با خدایانوی ایرانی آناهیتا داشت، شکل گرفت. لذا از دوره اردشیر دوم، همزمان با ارتقاء جایگاه آناهیتا در دربار شاه، آرتمیس افسوس نیز در دربار ساتراپ هخامنشی در لودیه و کاریه، از جایگاهی ویژه برخوردار گردید. بر اساس روایت‌های تاریخی و شواهد کتیبه‌شناختی، همزمان با این تحولات، خاندان‌های ایرانی، در مقام نئوکوروس پرستشگاه‌های کلیدی آرتمیس در آناتولی و حوزه دریای اژه قرار گرفتند. حضور آنها در این مقام، از یک سو این فرصت را در اختیار شاهنشاهی هخامنشی قرار داد تا با جلب حمایت مذهبی بومیان آناتولی و حوزه دریای اژه، موقعیت سیاسی خود را در این قلمرو تثبیت کنند و از سوی دیگر به تغییراتی اساسی در نظام فرهنگی-مذهبی و باورهای آیینی این سرزمین انجامید.

کلیدواژه‌ها: آرتمیس، افسوس، هخامنشی، روحانیان ایرانی، آناتولی.

* دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوران تاریخی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، abedi.farzaad@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶



۱. مقدمه

۱.۱ طرح موضوع

در طول حیات سیاسی شاهنشاهی هخامنشی، پرستشگاه‌ها و روحانیان، نقش عمده‌ای در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مذهبی در مناطق مرکزی و اقصی نقاط قلمرو امپراتوری، ایفا نمودند. یکی از پرستشگاه‌هایی که جایگاه ویژه‌ای در این تحولات داشت، معبد آرتیمیس (Artemis)، در افسوس (Ephesus)، در مرکز حوزه جغرافیایی ایونیه (Ionia) در غرب آناتولی بود. آرتیمیس، یکی از خدایان دوازده گانه کوه المپ (Olympus) در یونان باستان بود که با تفاوت‌هایی در ظاهر و ویژگی‌ها، در سواحل شرق دریای اژه و آسیای صغیر نیز، بعنوان یکی از خدایان اصلی، مورد پرستش قرار می‌گرفت. پرستشگاه آرتیمیس، بزرگترین سازه معماری در حوزه دریای اژه و از منظر تاریخ‌نگاران کلاسیک، یکی از عجایب هفتگانه جهان باستان محسوب می‌شد^۱ (Akurgal 1970: 147). وسعت و عظمت این پرستشگاه، بیش از هر چیز، نشان دهنده اهمیت آن در آناتولی و حوزه اژه، از دوره آرکائیک تا پایان دوره رومی (از حدود ۵۵۰ ق.م. تا حدود ۲۶۸ م.) بود. این پرستشگاه ثروتمند، خزانه‌ای سرشار، از طلاهای پیشکشی شخصیت‌های سیاسی مهم، در خود جای داده بود (Melcher et al. 2009: 170). شخصیت‌هایی که در بزرگ‌ترین حساس، برای پیروزی در عرصه نبرد و نیل به خواسته‌های سیاسی خود، دست به دامان این خدایانو می‌شدند.

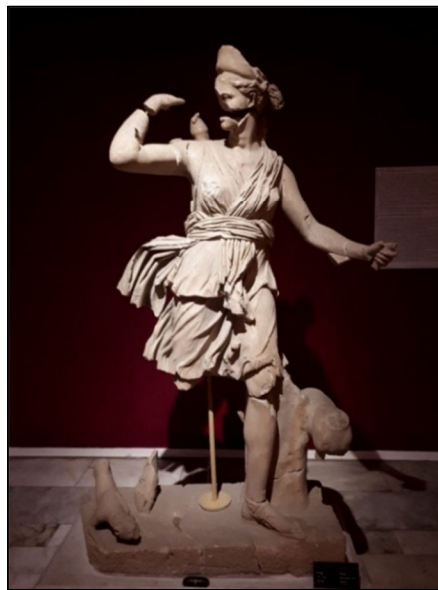
آرتیمیس افسوس، ویژگی‌هایی مشترک با آرتیمیس یونانی داشت. در هر دو قلمرو، آرتیمیس، بعنوان نگهبان حیوانات و خدایانوی کوهستان و رودخانه، شناخته می‌شد (Hannestad 2009: 11; Raimond 2015: 74; Budin 2016: 57). سلاح آسمانی او کمان، و نماد الهی او، برگرفته از این سلاح، هلال ماه بود (Budin, 2016: 159). با این حال، ظاهر آرتیمیس افسوس، تفاوت‌های زیادی با آرتیمیس یونانی داشت. آرتیمیس یونانی با ظاهری جنگاورانه و غالباً در حال تیراندازی یا همراه با کمان بتصویر کشیده می‌شد (تصویر ۱)، اما آرتیمیس افسوس، معمولاً در حالتی ایستا با دستان گشوده و لباس و تاجی پرزرق و برق، مملو از تصاویر حیوانات، به نمایش در می‌آمد (تصویر ۲). این خدایانو، برای بومیان آناتولی و ساکنان شبه جزیره یونان و حوزه اژه، مقدس بوده و توسط هر دو گروه مورد پرستش قرار می‌گرفت.

بر اساس روایات کلاسیک، از حدود سال ۳۹۴ ق.م.، افرادی با نام ایرانی مگابوزوس (Megabyzus)، با عناوین یونانی نئوکوروس (Neocoros)، و هیرئوس (Hiereus) در مقام روحانیان پرستشگاه آرتیمیس در افسوس قرار گرفته و حداقل تا ۳۳۰ ق.م. این جایگاه را حفظ

بسترهای اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی حضور ایرانیان ... (فرزاد عابدی) ۲۰۱

نموده‌اند (کسنفون، آناباسیس، ۵. ۳؛ آیلیان، تواریخ متفرقه، ۲. ۲؛ پلوتارک، اسکندر، ۴۲؛ پلینی، تاریخ طبیعی، ۳۵. ۳۶؛ استرابو، جغرافیا، ۱۴. ۱. ۲۳).
قدیمترین روایت کلاسیک که به این موضوع اشاره می‌کند، به کسنفون^۳ (Xenophon) تعلق دارد. او در آناباسیس (Anabasis) آورده است:

{کسنفون در آستانه سفر خطرناکی که برای پیوستن به اتحادیه نظامی علیه بوئوتیا (Boeotia) در پیش داشت}، به درگاه آرتمیس افسوس، پیشکشی‌هایی تقدیم کرد. در آن زمان، نئوکوروس آرتمیس افسوس، مگابوزوس بود. مگابوزوس موظف بود، در صورتی که در این سفر، بلایی بر سر کسنفون آید، تمامی پول‌هایی که او به درگاه آرتمیس پیشکش کرده را بازگرداند و خودش برای جلب رضایت آرتمیس، به او پیشکشی تقدیم کند.
(Xenophon, Anabasis, 5. 3, trans. Brownson 1922: 369-370).



تصویر ۱. تندیس آرتمیس یونانی، مکشوفه از پرگه (Perge)، در منطقه پامفولیا (Pamphylia)
در جنوب آناتولی، قرن دوم م.، موزه باستانشناسی آنتالیا
(عکس از فرزاد عابدی)

این رویداد در سال ۳۹۴ ق.م.، یعنی همزمان با دوره طلایی فرمانروایی اردشیر دوم هخامنشی و اوج قدرت تیسافرن (Tissaphernes)، ساتراپ لودیه (Lydia) و کاریه (Caria)، رخ

داده است. روایت دیگری از آیلان^۴ (Aelianus)، نیز در دست است که از ملاقات زئوکسیس (Zeuxis)، نقاش یونانی، با مگابوزوس، نئوکوروس آرتمیسی افسوس در اوایل قرن چهارم ق.م. یعنی تقریباً همزمان با روایت کسنفون، سخن می‌گوید (آیلان، تواریخ متفرقه، ۲.۲).



تصویر ۲. تندیس آرتمیسی افسوس، مکشوفه از افسوس، قرن اول م. موزه باستانشناسی افسوس (عکس از فرزاد عابدی).

در روایات مشابه دیگر نیز به حضور یک ایرانی با نام مگابوزوس در مقام نئوکوروس آرتمیسی افسوس، حداقل تا دوره اسکندر مقدونی اشاره شده است. مطابق روایتی از پلوتارک^۵ (Plutarch)، اسکندر، با مگابوزوس، نئوکوروس پرستشگاه آرتمیسی در افسوس، مکاتباتی داشته است (پلوتارک، اسکندر، ۴۲). پلینی^۶ (Pliny)، نیز اشاره کرده که همزمان با دوره اسکندر، آپلس (Apelles)، نقاش یونانی، تصویری از مگابوزوس، روحانی پرستشگاه آرتمیسی در افسوس، نقاشی کرده است (پلینی، تاریخ طبیعی، ۳۵.۳۶). او در این روایت، مگابوزوس را با عنوان لاتین ساکردوس (Sacerdos) پرستشگاه آرتمیسی معرفی کرده است. در روایت دیگری از

بسترهای اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی حضور ایرانیان ... (فرزاد عابدی) ۲۰۳

استرابو^۷ (Strabo) نیز اشاره شده که مگابوزوس‌ها مقام روحانی هیرئوس را در پرستشگاه آرتمیس افسوس در اختیار داشتند (استرابو، جغرافیا، ۱۴. ۱. ۲۳).

نام مگابوزوس، صورت یونانی نام فارسی باستان بگ‌بوخشه (Bagabuxša) بمعنای «خشنود کننده خدا» یا «سودبرنده از خدا» است (Benveniste 1966: 108-117; Tavernier 2007: 1. 2. 9). عنوان نئوکوروس، نیز در معنای «فرآش پرستشگاه» یا «محافظ و نگاهبان پرستشگاه»، عنوانی مذهبی بود که به گروهی از روحانیان ارشد معبد آرتمیس در افسوس اطلاق شده و بنظر می‌رسد مفهوم اداره و مراقبت از پرستشگاه را در خود مستتر کرده باشد (Conybeare & Howson 1869: 79; Burrell 2004: 305). واژه هیرئوس که در روایت استرابو آمده، در مفهوم «روحانی» یا «روحانی مجری مراسم قربانی»، یک عنوان جامع برای اطلاق به روحانیان در یونان باستان و حوزه اژه بود (Sabourin 1973: 35-36). عنوان ساکردوس در روایت پلینی نیز واژه‌ای لاتین و بمعنای «روحانی» است (Smith et al. 1890: sacerdos-cn). اطلاق این عناوین، نشان می‌دهد که مگابوزوس‌ها، در مقام نئوکوروس، صرفاً وظیفه حراست و اداره پرستشگاه افسوس را برعهده نداشته، بلکه روحانیان مجری مراسم مذهبی در این پرستشگاه نیز بوده‌اند.

بنابراین، مطابق روایات کلاسیک، از دوره اردشیر دوم هخامنشی، ایرانیانی با نام مگابوزوس در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس در افسوس قرار گرفته‌اند. انطباق شواهد باستان‌شناختی و کتیبه‌شناختی با این روایات و شناسایی بسترهای تحقق این واقعه تاریخی، می‌تواند تصویری روشن از منظر مذهبی آناتولی و حوزه دریای اژه در دوره هخامنشی ترسیم کند.

۲.۱ سوالات

سه پرسش بنیادین این پژوهش از این قرار است:

۱. آیا مگابوزوس‌های پرستشگاه آرتمیس در افسوس ایرانی بودند یا صرفاً نام‌های ایرانی داشتند؟

۲. حضور مگابوزوس‌ها در مقام روحانیان آرتمیس در افسوس، در کدام بستر اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی، قابل توجیه است؟

۳. این حضور، چه تأثیرات اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی عمده‌ای در قلمرو آناتولی و حوزه اژه برجای گذاشته و چه اهمیتی برای شاهنشاهی هخامنشی داشته است؟

۳.۱ فرضیات

بر اساس فرضیه اولیه این پژوهش، که بر مبنای شواهد کتیبه‌شناختی شکل گرفته، مگابوزوس‌های پرستشگاه آرتمیس در افسوس، اعضاء یک خاندان روحانی ایرانی بوده‌اند که احتمالاً از دوره اردشیر دوم هخامنشی تا یک قرن پس از سقوط هخامنشیان، مقام نئوکوروس، درون آن خاندان از پدر به پسر منتقل می‌شده است.

مطابق فرضیه دوم این پژوهش، حضور مگابوزوس‌ها در پرستشگاه آرتمیس، یکی از نتایج مهاجرت اقوام ایرانی به آناتولی و امتزاج فرهنگی ایرانیان مهاجر با بومیان این سرزمین است. ایرانیان، که زمینه‌های فرهنگی و مذهبی مشابهی با آناتولیایی‌ها داشتند، ظرف مدت کوتاهی، با آن‌ها وارد تعامل مذهبی شدند و در نتیجه، آیین‌ها و مذاهب تلفیقی شکل گرفت که بستر را برای حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه خدایان آناتولی همچون آرتمیس افسوس فراهم کرد. بر اساس فرضیه سوم این پژوهش، حضور مگابوزوس‌ها در مقام روحانیان آرتمیس، تأثیرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عمده‌ای در آناتولی و حوزه اثره برجای گذاشته است. شواهد کتیبه‌شناختی نشان می‌دهد که این روحانیان در امور عام‌المنفعه و بازسازی پرستشگاه‌های آناتولی، مشارکت داشته و محبوبیت قابل توجهی در میان بومیان این سرزمین کسب کرده بودند.^۸ در چنین شرایطی، هخامنشیان که از زمان تسخیر آناتولی، با شورش‌های زیادی در عرصه این قلمرو مواجه بودند، این فرصت را داشتند تا با تقویت حضور مذهبی روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های کلیدی آناتولی و حوزه اثره، پایگاه اجتماعی خود را در این محدوده جغرافیایی در قالب سیاست همگرایی مذهبی پارسی-آناتولیایی-اثره‌ای تقویت کنند و با جلب حمایت معنوی بومیان این سرزمین، مانع پیوستن آن‌ها به شورش‌های احتمالی در آینده باشند. از سوی دیگر، بر اساس روایات کلاسیک، از دوره اردشیر دوم هخامنشی به بعد، بتدریج مراسم نیایش آرتمیس، با همنوایی موسیقی پارسی^۹، روخوانی ادعیه و اوراد پارسی و توسط روحانیانی با پوشش مغان ایرانی برگزار می‌شده است.^{۱۰} این روایات و شواهد سکه‌شناختی حاکی از آن است که تأثیرات پارسی در آیین پرستش این خدایان، تا قرن‌ها پس از سقوط هخامنشیان نیز ادامه یافته و در دوره امپراتوری روم، به شکل‌گیری خدایانویی بنام «آرتمیس پارسی» منجر شده است.^{۱۱}

۴.۱ روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش مبتنی بر مطالعه تطبیقی روایت‌های کلاسیک و شواهد کتیبه‌شناختی و باستان‌شناختی است. منبع اولیه این پژوهش، متون کلاسیک حوزه فرهنگی

یونان و روم باستان بوده و برای صحت‌سنجی و تکمیل این روایات، از مطالعه تطبیقی آن‌ها با شواهد کتیبه‌شناختی و باستان‌شناختی استفاده شده است. این روش، علاوه بر تأیید صحت روایات مذکور، تصویری روشن از تعاملات مذهبی ایرانیان مهاجر و بومیان آناتولی در دوره هخامنشی و کیفیت انتصاب ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس در افسوس، ترسیم می‌کند.

۵.۱ پیشینه تحقیق

تا قبل از سال ۱۸۸۳، تاریخ‌شناسان، از طریق روایات متواتر متون کلاسیک، با موضوع حضور ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس در افسوس آشنایی داشتند، اما شواهد باستان‌شناختی یا کتیبه‌شناختی در تأیید یا رد آن بدست نیامده بود. در این سال، ویلهلم دیتنبرگر (Wilhelm Dittenberger)، در کتاب «مجموعه کتیبه‌های یونانی» (Sylloge Inscriptionum Graecarum)، متن دو کتیبه از پرینه^{۱۲} (Priene) را منتشر کرد که در آن، به فردی بنام مگابوکسوس (Megabyxos)، بعنوان نئوکوروس پرستشگاه آرتمیس در افسوس، اشاره شده بود (Dittenberger 1915: SIG 282 = I. Priene 3; I. Priene 231).

از سال ۱۹۵۳، لویی روبر (Louis Robert)، کتیبه‌های جدیدی از آموزون^{۱۳} (Amyzon) را ترجمه و معرفی کرد، که در آن از یک خاندان روحانی ایرانی دیگر، در مقام نئوکوروس پرستشگاه آرتمیس در آموزون یاد شده بود (Robert, 1953: 410). این کتیبه‌ها نشان می‌داد که حضور یک خاندان ایرانی در مقام نئوکوروس در پرستشگاه آرتمیس افسوس، منحصر به این معبد نبوده و در سایر پرستشگاه‌های آرتمیس در غرب آناتولی نیز، اتفاق افتاده است.

معرفی کتیبه‌های مذکور، روایت‌های کلاسیک درباره نئوکوروس‌های ایرانی افسوس را بیش از پیش مورد توجه پژوهشگران قرار داد. نیکولاس سکوندا (Nicholas Sekunda)، در سال ۱۹۹۱، در مقاله «استقرارگاه‌های هخامنشی در کاریه، لوکیه و فریگیه بزرگ» این فرضیه را بیان کرد که منصب نئوکوروس در آموزون، در یک خاندان ایرانی، از پدر به فرزند منتقل می‌شده است (Sekunda 1991: 96). در همان سال، مری بویس (Mary Boyce) و فرانزس گرُنه (Frantz Grenet)، در بخشی از کتاب «تاریخ زردشتی‌گری: زردشتی‌گری تحت حاکمیت مقدونیه و روم»، بر جنبه مشاورتی و غیرروحانی مقام نئوکوروس‌های ایرانی در آموزون تأکید نمودند (Boyce & Grenet 1991: 211). اِلِسپِت دوسینبر (Elspeth Dusingberre) نیز در کتاب «امپراتوری،

اقتدار و خودمختاری در آناتولی هخامنشی»، بر موروئی بودن نام مگابوزوس و عنوان روحانی نئوکوروس در این خاندان ایرانی تأکید ورزید (Dusinberre 2013: 263).

لین لیدوننسی (Lynn LiDonnici)، از معدود پژوهشگرانی بود که بطور خاص، یکی از مقالات خود را با عنوان «روحانیت مگابوزوس افسوسی و دیپلماسی مذهبی در پایان دوره کلاسیک» به این موضوع اختصاص داد (LiDonnici, 1999). او، بیش از آنکه به بسترهای حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه آرتمیس افسوس پردازد، به ارتباطات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی میان دو شهر سارد و افسوس در سایه آیین پرستش این خدایانو پرداخته و حضور خاندان مگابوزوس در پرستشگاه افسوس را نیز در این چارچوب مورد بررسی قرار می‌دهد.

بنابراین مقاله حاضر را میتوان، نخستین پژوهش مسوولی دانست که بصورت مستقل به بررسی روایت حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه آرتمیس افسوس، بسترها و اهمیت اجتماعی، فرهنگی مذهبی و سیاسی حضور آنها، و تأثیر این حضور، بر آیین پرستش آرتمیس در دوران بعدی، می‌پردازد.

۶.۱ وجه نوآورانه تحقیق

پژوهش درباره دین هخامنشی، موضوعی نوین در مطالعات تاریخ و باستان‌شناسی دوره هخامنشی است. یکی از موضوعاتی که در این حوزه، کمتر مورد توجه قرار گرفته، شکل‌گیری نظام‌های آیینی تلفیقی در این دوره است. در قلمرو شاهنشاهی هخامنشی، اقوام ایرانی و غیرایرانی متعددی می‌زیستند که در این دوره وارد تعامل شده، تأثیر و تأثراتی بر یکدیگر گذاشتند. یکی از جنبه‌های اساسی این تعاملات، تبادل و تلفیق باورهای مذهبی و آیینی آنها بود. موضوع حضور ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس در افسوس، نیز در چارچوب این تعاملات قابل بررسی است. این موضوع، علی‌رغم اهمیتی که در مطالعات دین هخامنشی دارد، بطور خاص، در یک پژوهش مستقل مورد توجه قرار نگرفته و یکی از موضوعات فرعی مطالعات باستان‌شناسی و تاریخ هخامنشی، بوده است. در حالیکه واکاوی ابعاد آن، می‌تواند جنبه‌های جدیدی از تعاملات فرهنگی و مذهبی اقوام، تحت مدیریت مذهبی شاهنشاهی هخامنشی را آشکار ساخته و افق‌های جدیدی در مطالعات دین هخامنشی بگشاید.

۲. شواهد کتیبه‌شناختی

بر اساس روایات کلاسیک، در دو بازه زمانی مختلف، یعنی همزمان با دوره فرمانروایی اردشیر دوم هخامنشی (کسنفون، آناباسیس، ۵. ۳؛ آلیان، تواریخ متفرقه، ۲. ۲) و دوره فرمانروایی اسکندر مقدونی (پلوتارک، اسکندر، ۴۲؛ پلینی، تاریخ طبیعی، ۳۵. ۳۶)، افرادی با نام ایرانی مگابوزوس، مقام نئوکوروس پرستشگاه آرتامیس در افسوس را در اختیار داشته‌اند. نخستین پرسش، این است که آیا این افراد، صرفاً نام‌های ایرانی داشته‌اند یا خود نیز از مهاجران ایرانی بوده‌اند؟

فاصله دوره فرمانروایی اردشیر دوم و اسکندر، حدود ۶۰ سال است. بنابراین احتمالاً مگابوزوس هم‌دوره اردشیر و مگابوزوس هم‌دوره اسکندر، دو شخصیت مختلف با نام‌های یکسان بوده‌اند. برخی همچون لیدونیسی، معتقدند که شاید مگابوزوس، صرفاً عنوانی برای نئوکوروس‌های آرتامیس بوده و دلالتی بر روحانیت موروثی یک خاندان ایرانی در پرستشگاه افسوس نداشته باشد (LiDonnici 1999: 202). اما کشف دو کتیبه از پَرینه، این تحلیل را به چالش کشیده است. در متن یکی از این کتیبه‌ها، آمده است:

... در زمانی که مردم پَرینه، خودمختار بودند، این تصمیم توسط شورا و مردم، و در فرایند انتخابات، گرفته شد؛ از آنجا که مگابوکسوس، پسر مگابوکسوس، در اجرای امور عام‌المنفعه، مشتاق و فعال بوده و برای تکمیل پرستشگاه آتنا، اشتیاق فراوانی نشان داده است، مراسم تاجگذاری برای بهترین مجسمه برنزی که از او ساخته شده، انجام خواهد شد و او، عنوان پیشکسوت و نیکوکار مردم را خواهد داشت، همچنین او از مالیات معاف خواهد بود و از کلیه امتیازات عنوان پیشکسوت و نیکوکار مردم برخوردار خواهد بود و حق مالکیت زمین به ارزش پنج تالنت^{۱۴} را خواهد داشت... تندیس او در پرستشگاه آتنا در مقابل نمای پیشخوان معبد، نصب خواهد شد... او همچنین از پرداخت هر هزینه‌ای برای واردات و صادرات کالا، معاف خواهد بود. (Dittenberger 1915: SIG 282 = I. Priene 3).

در کتیبه دیگری از پَرینه نیز، از مگابوکسوس، پسر مگابوکسوس بعنوان نئوکوروس آرتامیس افسوس، یاد شده است (Dittenberger 1915: SIG 282 = I. Priene 231). این کتیبه‌ها به حدود ۳۳۳ ق.م. تاریخ‌گذاری شده‌اند و مگابوکسوس مورد اشاره در آنها، همان مگابوزوسی است که مطابق روایت پلوتارک، با اسکندر مقدونی مکاتبه داشته است. اما چنانکه در هر دو کتیبه قابل مشاهده است، نام پدر او نیز مگابوکسوس یا مگابوزوس بوده است. با توجه به بازه زمانی ۶۰ ساله میان روایت کسنفون و روایت پلوتارک، مگابوزوس پدر که در این دو کتیبه از او یاد شده،

احتمالاً همان فردی است که در حدود ۳۹۴ ق.م، نئوکوروس آرتیمیس در افسوس بوده و در روایت کسنفون به وی اشاره شده است. حال، آیا میتوان پذیرفت که جایگاه نئوکوروس، بصورت موروثی در خاندان مگابوزوس، از پدر به پسر منتقل می شده است؟

سایر روایت های تاریخی و شواهد باستانشناختی این موضوع را تأیید می کند که عناوین روحانی در میان خاندان های ایرانی مقیم آناتولی و حوزه اژه، از پدر به پسر انتقال می یافته است. در میان نقل قول های مجعول منصوب به افلاطون، روایتی در دست است که از حضور یک خاندان روحانی مغ در پرستشگاه آرتیمیس و آپولو در دلس^{۱۵} (Delos) سخن می گوید. در این روایت، سقراط اشاره می کند که مغی بنام گوبریاس (Gobryas) را ملاقات کرده که روایتی را برای او نقل کرده است. مطابق این روایت، در اثنای لشکرکشی خشایارشا به یونان، پدر بزرگ گوبریاس، که نام او نیز گوبریاس بوده، برای کنترل و اداره امور دلس که جایگاه مقدس خدایان آرتیمیس و آپولو محسوب می شد، به این جزیره فرستاده شده بود (افلاطون مجعول، مکالمه آکسیوخوس، ۱۹). در این روایت، فرایندی مشابه افسوس در پرستشگاه دلس رخ داده است. یک خاندان روحانی ایرانی، مسئولیت اداره و محافظت از یک پرستشگاه در حوزه اژه را برعهده گرفته و این مسئولیت، بصورت موروثی در این خاندان ادامه یافته است. بنابراین، همانگونه که در نئوکوروس های آرتیمیس افسوس، نام مگابوزوس، از پدر به پسر تداوم یافته، در دلس نیز نام گوبریاس، از پدر به پسر منتقل شده و در مغ های متولی پرستشگاه آرتیمیس و آپولو، تکرار شده است.

حضور یک خاندان روحانی ایرانی در پرستشگاه آرتیمیس افسوس و تداوم نسلی مقام روحانیت این پرستشگاه در آن خاندان، با بررسی کتیبه هایی از آموزون، بیش از پیش، مورد تأیید قرار می گیرد. در سال ۱۹۵۳، روبر، ترجمه کتیبه ای از آموزون را منتشر کرد که در آن از تصدی مقام نئوکوروس پرستشگاه آرتیمیس توسط فردی بنام آریه رامنس (Ariéramnès) در دوره فرمانروایی آنتیوخوس سوم (Antiochus III)، پادشاه سلسله سلوکی در فاصله سال های ۲۲۲ تا ۱۸۷ ق.م، سخن گفته شده بود (Robert 1953: 410). در سال ۱۹۸۳، روبر با همکاری همسرش، جین روبر (Jeanne Robert)، ترجمه کتیبه دیگری را منتشر کرد که تکمیل کننده اطلاعات موجود در کتیبه اول بود. در کتیبه متأخر اشاره شده بود که در سال ۳۲۰ ق.م. و با فرمان فیلیپ سوم (Philip III)، برادر ناتنی و جانشین اسکندر، فردی بنام باگاداتس (Bagadatès)، پسر آریه رامنس، حق شهروندی کسب کرده و با توصیه پوتیا (Pythia)، پیشگوی پرستشگاه آپولو در دلفی، بعنوان نئوکوروس پرستشگاه آرتیمیس در آموزون، منصوب شده است (Robert & Robert

98: 1983). این دو کتیبه نشان می‌دهد که حداقل برای بازه زمانی حدود صد سال، مقام روحانی نئوکوروس در پرستشگاه آرتمیس در آموزون، در اختیار یک خاندان ایرانی بوده و احتمالاً این مقام از پدر به پسر منتقل می‌شده است. نام نئوکوروس‌های پرستشگاه آرتمیس در آموزون، نیز یک در میان، باگاداتس و آریه‌رامنس بوده و تکرار شده است. این روند، مشابهت انکارناپذیری با نحوه انتقال عنوان نئوکوروس در خاندان مگابوزوس در پرستشگاه آرتمیس در افسوس دارد و مؤید این فرضیه است که از دوره اردشیر دوم تا حداقل یک قرن پس از سقوط هخامنشیان، مقام نئوکوروس در پرستشگاه‌های کلیدی خدایانوی آرتمیس در غرب آناتولی، در خاندان‌های روحانی ایرانی از پدر به پسر منتقل می‌شده است. تکرار نام نئوکوروس‌ها را نیز میتوان نشان دهنده اهمیت پیوند خاندانی آن‌ها با پرستشگاه‌های آرتمیس دانست.

سنت توارث و انتقال مقام روحانی از پدر به پسر، که در پرستشگاه‌های افسوس، دلسوس و آموزون دیده می‌شود، بعنوان سنت کهن مغان ایرانی در نامه‌های بازیل قدیس (Basil of Caesarea)، اسقف قیصریه در کاپادوکیه در قرن چهارم میلادی نیز مورد اشاره قرار گرفته است (بازیل، نامه ۲۵۸). این سنت، احتمالاً ریشه‌ای کهن در شیوه انتقال مقام روحانی در ادیان ایران باستان داشته و هویت ایرانی خاندان‌های روحانی مورد بحث را نیز تأیید می‌کند. روایتی از هرودوت که مغ‌ها، را یکی از قبایل قوم ماد می‌داند (هرودوت، تواریخ، ۱. ۱۰۱) و سایر روایت‌های تاریخی که انتقال مقام مغ از پدر به پسر را گزارش می‌دهند، برخی از پژوهشگران را به این نتیجه رسانده که قبیله مغ، یک قبیله روحانی بوده که مسئولیت‌های روحانیت، نسل اندر نسل درون آن تداوم می‌یافته است (Colquhoun 1851: 12; Dandamayev 2000). علی‌رغم اینکه تاکنون، پژوهش مبسوطی درباره این موضوع صورت نگرفته، نشانه‌هایی در متون ودایی (که پیشینه مشترکی با ادیان ایرانی دارند)، نیز می‌تواند مؤید این موضوع باشد. برای مثال، می‌توان به اعضای خاندان انگیراس (Angiras) اشاره کرد که بصورت توارثی، مقام روحانیت دین هندو را بر عهده داشتند (Zimmer 1952: 76). اهمیت موضوع خاندان‌های روحانی و توارث مقام مغ در آنها، در مطالعات ادیان ایران باستان به اندازه‌ای است که بویس معتقد است، نام خاص «مغ» که در برخی از الواح تخت جمشید به پیشه‌وران و افراد غیرروحانی اطلاق شده، در واقع لقبی برای افراد برآمده از خاندان‌های روحانی بوده که بجای برعهده گرفتن مسئولیت خانوادگی خود بعنوان یک مغ، به مشاغل دیگر روی آورده‌اند (Boyce 1982: 137). روند تداوم نسلی مقام مغ در میان خاندان‌های روحانی ایرانی، از سویی با جایگاه روحانی قبیله لاوی در میان قبایل بنی‌اسرائیل و تداوم نسلی این جایگاه در میان افراد منسوب به این قبیله، قابل مقایسه است (Dandamayev 2000). بنابراین بنظر می‌رسد تداوم نسلی روحانیت در میان نئوکوروس‌های

ایرانی، سنتی مذهبی باشد که ریشه در شیوه انتقال مقام روحانی در میان مغان دارد. اما آیا می‌توان پذیرفت که سنت توارث روحانیت در مغان ایرانی، به نئوکوروس‌های ایرانی پرستشگاه آرتمیس در افسوس منتقل شده است؟

در پاسخ، می‌توان به روایتی از پلوتارک اشاره کرد که از حضور مغ‌های ایرانی در معبد آرتمیس افسوس در زمان آتش‌سوزی سال ۳۵۶ ق.م. در این پرستشگاه خبر می‌دهد. واقعه‌ای که همزمان با اوایل دوره فرمانروایی اردشیر سوم هخامنشی و تولد اسکندر مقدونی رخ داده است. در این روایت آمده است:

در روز تولد اسکندر، آتش‌سوزی بزرگی در پرستشگاه آرتمیس افسوس رخ داد... بعدها، مغ‌هایی که در پرستشگاه آرتمیس در افسوس بودند، به این آتش‌سوزی بعنوان نشانه‌ای از فلاکت و بدبختی می‌نگریستند. آنها در حالی که خود را می‌زدند و با صدای بلند می‌گریستند، بر این باور بودند که آن آتش‌سوزی، نشانه‌ای از فلاکت برای آسیا است (Plutarch, Lives, Alexander, 3, trans. Perrin, 1919: 229-231).

اگر بپذیریم که نئوکوروس‌های آرتمیس، همان مغان ایرانی مورد اشاره در این روایت پلوتارک بوده‌اند، تداوم نسلی این جایگاه در میان آنها، امری بدیهی بوده است. فرض دوم این است که مغان حاضر در پرستشگاه آرتمیس افسوس، گروهی متمایز از نئوکوروس‌های ایرانی بوده‌اند که طبیعتاً همزمان با حضور خود در افسوس، مراودات گسترده‌ای با نئوکوروس‌ها داشته و می‌توانستند سنت وراثت مقام روحانیت را به آنها، منتقل کرده باشند.

در جمع‌بندی می‌توان گفت، مطابق روایات کلاسیک و شواهد کتیبه‌شناختی، از دوره اردشیر دوم هخامنشی، خاندانی ایرانی با نام مگابوزوس، مقام نئوکوروس پرستشگاه آرتمیس در افسوس را بر عهده گرفته و این مقام، حداقل تا ۳۳۰ ق.م.، نسل اندر نسل درون این خاندان تداوم یافته است. مطابق این شواهد، از دوره هخامنشی، فرایندی مشابه، در تعدادی دیگر از پرستشگاه‌های آناتولی و حوزه اژه نیز آغاز شده و تا حداقل یک قرن پس از سقوط هخامنشیان، ادامه یافته است.

۳. بسترهای اجتماعی و فرهنگی مذهبی

بسترهای اجتماعی و فرهنگی مذهبی حضور ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتمیس افسوس، از زمان تسخیر آسیای صغیر توسط کوروش هخامنشی در سال ۵۴۶ ق.م. و همزمان با شروع موج مهاجرت اقوام ایرانی به آناتولی فراهم شد. در این دوره، فرمانداران و شهسواران

هخامنشی که وظیفه اداره بخش‌های مختلف آناتولی را بر عهده داشتند، همراه خود، اعضاء خانواده، وابستگان، خدمتگزاران و نیروهای نظامی خود را به این سرزمین آورده و در مرکز اداری یا نظامی که در آن مستقر بودند، سکنی دادند (Sekunda 1991: 83-84). قاعدتاً آنها، گروه‌هایی از روحانیان را نیز همراه با خود به آناتولی آوردند تا وظیفه اجرای مراسم مذهبی دین هخامنشی را در مراکز اداری و نظامی وابسته به هخامنشیان، به جای آورند. اطلاعات اونوماستیک (نام‌شناسی) نام‌های ایرانی که در بسیاری از سنگ مزارهای دوره هخامنشی، در آناتولی بدست آمده، یک سند روشن از ورود و حضور وابستگان خانوادگی، خدماتی و مذهبی فرمانداران و شهسواران هخامنشی در آناتولی است (Ibid: 85-87).

مهاجران ایرانی، همراه با خود باورهای مذهبی و آیینی خود را نیز به آناتولی می‌آوردند و در فضاهای آیینی و پرستشگاه‌های جدیدی که در این سرزمین برپا می‌کردند، به اجرای مراسم آیینی ایرانی می‌پرداختند. اجرای این مراسم و شکل‌گیری این فضاهای آیینی، تعاملات مذهبی ایرانیان مهاجر را با بومیان آناتولی وارد مرحله جدیدی می‌کرد.

در روایتی از استرابو، آمده است، در دوره فرمانروایی کورش بزرگ، پرستشگاهی مشترک برای آنائیتیس^{۱۶} (Anaïtis)، اومانوس^{۱۷} (Omanus) و آناداتوس^{۱۸} (Anadatus) در شهر زلا (Zela)، در قلمرو ساتراپی کاپادوکیه در آناتولی مرکزی برپا شده بود (استرابو، جغرافیا، ۱۱. ۸. ۴). استرابو که در شهر آماسیا در کاپادوکیه می‌زیست، در دوره زندگی خود شاهد اجرای بقایای مراسم مذهبی ایرانی برای خدایان آنائیتیس و اومانوس در کاپادوکیه بوده و شرح کاملی از این مراسم آورده است:

پارسیان، زیارتگاه‌هایی دارند که پورائیتیا (Pyraethia) نامیده می‌شود. در فضای مرکزی این زیارتگاه‌ها، محرابی با مقدار زیادی خاکستر روی آن وجود دارد که مغان از آتشی که روی آن روشن است و هرگز خاموش نمی‌شود، پاسداری می‌کنند. آن‌ها هر روز وارد زیارتگاه می‌شوند و به مدت حدوداً یک ساعت، به خواندن اوراد و افسونگری می‌پردازند، در حالی که دسته‌ای از ترکه چوب در مقابل آتش در دست نگاه داشته و سربندهای نمدی بلندی را دور سرشان پیچیده‌اند، که لبه‌های آن از هر دو طرف پایین می‌آید تا لب‌ها و کناره‌های گونه‌ها را بپوشاند. همان مراسم در پرستشگاه‌های آنائیتیس و اومانوس نیز دیده می‌شود.

(Strabo, Geography, 15. 3. 15, trans. Falconer 1903: 137)

روایت استرابو با فاصله زمانی حدوداً سیصد ساله از سقوط شاهنشاهی هخامنشی نقل شده، اما شواهد باستان‌شناختی و نوشتاری موازی نشان می‌دهد که بخش‌های عمده‌ای از آن با

جزئیات اجرای مراسم مذهبی ایرانی در آناتولی هخامنشی نیز مطابقت دارد. در شهر داسکولیون (Daskylion)، در شمال غرب آناتولی، یک استل سنگی متعلق به دوره هخامنشی بدست آمده که نقش برجسته روی آن، اطلاعات مهمی درباره نحوه اجرای مراسم مذهبی در پرستشگاه‌های هخامنشی در آناتولی در اختیار ما قرار می‌دهد (تصویر ۳). در استل یاد شده، تصویر دو روحانی یا مُغ ایرانی دیده می‌شود که احتمالاً در مقابل فضای یک پرستشگاه، سر بریده یک قوچ و یک گاو را روی پشته‌ای از هیزم قرار داده، پشت سر آنها، رو به فضای پرستشگاه ایستاده‌اند، در دست چپشان دسته‌ای از ترکه چوب نگاه داشته و دست راستشان را موازی با بدن، بصورتی که کف دست، نمایان است بالا آورده‌اند. آنها کلاه‌های بر سر دارند که با امتداد لبه‌های آن، جلوی دهان و بینی خود را پوشانیده‌اند. جزئیات ظاهری این نقش، مراسمی مشابه روایت استرابو را نشان می‌دهد. دو روحانی، در حالیکه بینی، لب‌ها و گونه‌های خود را با امتداد سرپوش‌هایشان پوشانیده‌اند، در یک دست، دسته‌ای از ترکه چوب نگاه داشته و در حال تکان دادن دست دیگرشان هستند و احتمالاً همزمان دعا و اورادی را می‌خوانند که بخشی از مراسم مذهبی پیشکش قربانی به درگاه خدایان است.



تصویر ۳. استل سنگی با نقش دو روحانی ایرانی،
مکشوفه از داسکولیون، موزه باستانشناسی استانبول
(منبع: جان دیوید با اجازه شخصی)

نقش برجسته‌های مشابه دیگری نیز از محوطه‌های داسکولیون و بونیان^{۱۹} (Bünyan) در آناتولی مرکزی بدست آمده که جزئیات کمتری دارد، اما اطلاعات تصویری مشابهی از روحانیان ایرانی در آناتولی در اختیار ما قرار می‌دهد. این نقوش نشان می‌دهد که باورها و مراسم مذهبی ادیان ایرانی، همزمان با حضور مهاجران، در سرتاسر حوزه جغرافیایی آناتولی انتشار یافته است. بنظر می‌رسد در نتیجه تعاملات مذهبی ایرانیان مهاجر و بومیان آناتولی، که باورهای مذهبی با ریشه مشترک هند و اروپایی داشتند، مراسم ایرانی به آیین پرستش خدایان آناتولیایی نیز نفوذ یافته باشد. نشانه‌های این نفوذ، در مراسم مذهبی خدایانوی آرتیمیس، بیش از سایر خدایان آناتولیایی، دیده می‌شود. شاید یکی از دلایل آن، شباهت ویژگی‌های آرتیمیس آناتولیایی با خدایانوی ایرانی آناهیتا بود، زیرا هر دو بعنوان خدایانوی آب شناخته می‌شدند.^{۲۰}

در شعری از دیوژن آتنی (Diogenes of Athens)، شاعر تراژدی‌سرای یونانی، که به حدود ۴۰۳ ق.م، تاریخ‌گذاری شده، آمده است:

دوشیزگان لودی و باکتریایی که در کرانه رودخانه هالیس (Halys) اقامت دارند، با صدای بلند، خدایانوی آرتیمیس تمولوسی^{۲۱} را می‌ستایند... دوشیزگان، در حالی برای او، نغمه می‌سرایند که به ساز پکتیس (pectis) سه‌گوش پاکی که در دست دارند، ضربه می‌زنند و نوای هماهنگ ساز مگدیس (magadis) را به صدا در می‌آورند؛ در حالی که فلوت‌ها به شیوه‌ای پارسی، به زیبایی به آنها می‌پیوندند و گروه موسیقی را همراهی می‌کنند.

Diogenes, Semele cited by Athenaeus, Deipnosophists, 14. 38, trans. Yonge, 1854: 1015-

(1016)

دیوژن، همزمان با دوره فرمانروایی اردشیر دوم هخامنشی می‌زیست، و بن‌مایه شعر او، احتمالاً حاصل مشاهدات شخصی وی از مراسم مذهبی نیایش آرتیمیس تمولوسی در دامنه‌های کوه تمولوس در جنوب لودیه است. اشاره وی به نواخته شدن فلوت‌ها به شیوه‌ای پارسی در آیین پرستش این خدایان، نشان می‌دهد که از دوره هخامنشی، همزمان با حضور پارسیان و خاندان‌های روحانی مهاجر، مراسم پارسی در آیین پرستش خدایان آناتولیایی همچون آرتیمیس، نفوذ یافته و جزئیات آنها را دستخوش تغییر کرده است.

کوه تمولوس در میان دو شهر باستانی سارد و هوپایا (Hypaepa) واقع شده است. شواهد سکه‌شناختی نشان می‌دهد که هوپایا در دوره‌های بعدی، یکی از مراکز اصلی پرستش خدایانوی آرتیمیس-آنائیسیس، بوده که ترکیبی از آناهیتای ایرانی و آرتیمیس یونانی-آناتولیایی است. بر اساس شواهد کتیبه‌شناختی و سکه‌شناختی، هوپایا در دوره امپراتوری روم از مراکز

اصلی پرستش خدایانوی آرتیمیس-آنائییس بوده است (Sekunda 1985: 8). همچنین، در شهر هیروقیصریه (Hierocaesarea) که در ۳۰ کیلومتری شمال شرق سارد واقع شده نیز، بقایای کتیبه‌شناختی و سکه‌شناختی از حضور خدایانوی بنام آرتیمیس پرسیکه (Artemis Persike) یا آرتیمیس پارسی، خبر می‌دهند (Ibid.) که صورتی پارسی شده از خدایانوی آرتیمیس است.

روایات و شواهد یاد شده نشان می‌دهد که نفوذ و تأثیر سنت‌های آیینی پارسی در آیین پرستش خدایان آناتولیایی و بخصوص آرتیمیس، که از دوره هخامنشی آغاز شده بود، تا قرن‌ها پس از سقوط آنها نیز باقی مانده و نظام آیینی پرستش خدایان مذکور را برای همیشه، دستخوش تحول ساخته است. روایتی از پلوسانیاس^{۲۲} (Pausanias)، از جزئیات اجرای مراسم مذهبی در پرستشگاه‌های هیروقیصریه و هوپایا بخوبی این واقعیت را منعکس می‌سازد. در این روایت آمده است:

لودی‌هایی که با لقب پارسی شناخته می‌شوند، پرستشگاه‌هایی در شهرهای هیروقیصریه و هوپایا دارند. در هر پرستشگاه، اتاقی وجود دارد و در این اتاق، محرابی دیده می‌شود که روی آن خاکستر، انباشته شده است. او {روحانی} در ابتدا، تیرایی بر سر می‌گذارد و سپس برای برخی از خدایان، به زبانی بیگانه که برای یونانیان ناشناخته است، اورادی را به آواز برمیخواند. (Pausanias, *Description of Greece*, 5. 27. 5-6, trans. Jones & Ormerod,) (1918: 547)

وجود محراب آتش با انباشی از خاکستر و پوشیدن تیارا (یا همان کلاه مشهور به فریگی با لبه‌های بلند که می‌توانست جلوی دهان و بینی را بپوشاند)، بصورت مشخص، ورود سنت‌های آیینی پارسی به آیین پرستش خدایان هیروقیصریه و هوپایا را نشان می‌دهد که تا قرن دوم م. و دوره زندگی پلوسانیاس تداوم یافته است. زبانی که برای یونانیان ناشناخته بود نیز، می‌تواند زبان پارسی باشد.^{۲۳} در واقع، همان‌گونه که در آیین پرستش آرتیمیس تمولوسی، فلوت‌ها به شیوه‌ای پارسی نواخته می‌شدند، این احتمال وجود دارد که ادعیه‌ای به زبان پارسی برای خدایان هیروقیصریه و هوپایا (که آرتیمیس پرسیکه و آرتیمیس آنائییس در رأس آنها قرار داشتند) خوانده می‌شده و این سنت تا قرن‌ها پس از سقوط هخامنشیان نیز تداوم یافته است. ورود مراسم مذهبی پارسی به آیین پرستش خدایان آناتولیایی از دوره هخامنشی، این بستر را فراهم می‌کرد تا روحانیان ایرانی نیز به اجرای این مراسم و حضور در پرستشگاه‌های بومی آناتولی ورود پیدا کنند.

۴. بسترهای سیاسی

هخامنشیان از زمان تسخیر آناتولی، با شورش‌های سیاسی مختلفی در این سرزمین مواجه بودند. اولین شورش، در دوره کورش بزرگ و توسط یک لودی به نام پاکتوس (Pactyes) صورت گرفت (هرودوت، تواریخ، ۱. ۱۵۴). پاکتوس پس از آنکه مطلع شد، سپاهی برای مجازات وی به لودی فرستاده شده، به شهر کومه^{۲۴} (Cyme) گریخت. همزمان با تلاش شاهنشاهی هخامنشی برای سرکوب شورش پاکتوس، کاهن پرستشگاه دیدوما^{۲۵} (Didyma) در ایونیه، به فرستادگان کومه توصیه کرد تا وی را تحویل پارسیان دهند (هرودوت، تواریخ، ۱. ۱۵۷-۱۵۹).

حمایت روحانیان دیدوما از هخامنشیان، که احتمالاً با هدف حفظ جایگاه این پرستشگاه در دوره فرمانروایان جدید و برخورداری از حمایت مالی آنان، صورت گرفته بود، این واقعیت را به هخامنشیان نشان داد که با تکیه بر حمایت‌های مذهبی پرستشگاه‌های بومی می‌توانند بخشی از توطئه‌ها و شورش‌های سیاسی و نظامی را خنثی نموده و به خیل هواداران خود در این قلمرو بیفزایند. نزدیکی و همگرایی مذهبی که بدنبال حضور مهاجران ایرانی در آناتولی، آغاز شده بود نیز، بستر را فراهم می‌کرد تا حمایت‌های مذهبی پرستشگاه‌های آناتولی و حوزه‌اژه از هخامنشیان و حمایت‌های سیاسی-اقتصادی هخامنشیان از این پرستشگاه‌ها وارد مرحله جدیدی شود.

بر همین اساس، سنت پیشکش هدایای گران‌قیمت به پرستشگاه‌های مهم حوزه‌اژه، همچون پرستشگاه آپولو در دلفی، به هخامنشیان انتقال یافت (Briant 2002: 38). و در مقابل، پرستشگاه‌های دیدوما و دلفی، در بزنگاه‌های مهم، همچون غائله پاکتوس و لشکرکشی خشایارشا به یونان، جانب هخامنشیان را گرفته و بومیان حوزه‌اژه را از مقاومت در برابر آنان باز می‌داشتند.

با تکیه بر همین حمایت دو جانبه، پرستشگاه آپولو در دلفی که بعنوان مهمترین مرکز پیشگویی در حوزه‌اژه شناخته می‌شد، در آستانه لشکرکشی خشایارشا به یونان، مردمان آتن، اسپارت، آرگوس (Argos) و کرت را به بی‌طرفی دعوت کرده و تسخیر شهرهایشان توسط پارسیان را پیشگویی نمود (هرودوت، تواریخ، ۷. ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۶۹، ۲۲۰).

بتدریج سیاست مذهبی حمایت از پرستشگاه‌های بومی آناتولی و حوزه‌اژه وارد مرحله جدیدی شد و هخامنشیان دریافتند که می‌توانند از فرصت حضور روحانیان ایرانی در آناتولی نیز برای تقویت ارتباط خود با پرستشگاه‌های این قلمرو استفاده کنند. بر اساس پیشینه

همگرایی مذهبی ایرانیان و بومیان آناتولی، و نیز با توجه به سیاست مذهبی جدیدی که از آن سخن گفتیم، از دوره فرمانروایی اردشیر دوم هخامنشی، ایرانیان رسماً در مقام روحانیان پرستشگاه‌های مهم آناتولی، ظاهر شدند که نمونه مشهور آن، حضور خاندان ایرانی مگابوزوس در مقام روحانیان پرستشگاه آرتامیس افسوس بود. هنوز با قاطعیت نمیتوان گفت، هخامنشیان بصورت مستقیم یا غیرمستقیم در انتصاب روحانیان خاندان مگابوزوس در این مقام نقش داشته‌اند. اما سیری از تحولات سیاسی مذهبی حول محور خدایانوی آناهیتا و آرتامیس، در قلب شاهنشاهی و آناتولی نشان می‌دهد که این موقعیت جدید، مورد حمایت شاهنشاهی هخامنشی بوده است.

۱.۴ آغاز فرمانروایی اردشیر دوم هخامنشی و توجه ویژه به خدایانوی آناهیتا

در سال ۴۰۴ ق.م، اردشیر دوم هخامنشی، بر مسند پادشاهی شاهنشاهی هخامنشی نشست. آغاز فرمانروایی او، با تحولی مهم در کتیبه‌های سلطنتی همراه بود و آن، ذکر نام خدایان آناهیتا و میترا در کتیبه‌های سلطنتی بود. در تعدادی از کتیبه‌های اردشیر از همدان (A^2Ha) و شوش (A^2Sa و A^2Sd)، برای اولین بار در یک کتیبه سلطنتی از نام دو خدا یعنی آناهیتا و میترا در کنار هورامزدا، یاد شده است (لوکوک ۱۳۸۲: A^2Ha , A^2Sd , A^2Sa). وارد شدن صریح نام دو خدای دیگر در کنار هورامزدا، بزرگترین خدایان هخامنشی، از اهمیت سیاسی و مذهبی خاصی برخوردار بود.

اردشیر دوم در دو مورد از کتیبه‌های یاد شده (A^2Sa و A^2Ha) که هر دو روی پایه‌ستون‌ها نقر شده، از ساختن بنایی بنام آپه‌دانه (*apadāna*)، به یاری هورامزدا، آناهیتا و میترا سخن گفته و از آن‌ها خواسته این بنا را از گزند، حفظ کنند (لوکوک ۱۳۸۲: A^2Ha , A^2Sa). در ابتدا، اریک اشمیت^{۲۶} (Erich Schmidt)، با تأکید بر نگارش کتیبه‌های یاد شده روی پایه‌ستون‌ها، واژه آپه‌دانه یا آپادانا را کلمه‌ای برای اطلاق به تالارهای ستوندار، معرفی کرده بود (Schmidt 1953: 70). اما بعدها، پژوهشگران دیگری همچون رودیگر اشمیت (Rüdiger Schmitt)، در قبول این معنا برای واژه آپه‌دانه تشکیک کردند (Schmitt 1986: 145) و شاهرخ رزمجو، مفهومی نو برای آن پیشنهاد کرد. رزمجو معتقد بود، حرف آ (a) در ابتدای این واژه، همچون واژه آیدنه (*āyadana*) یا آثر (*Āθar*) میتواند آ (ā) خوانده شود و واژه آپه‌دانه یا آپه‌دانه را می‌توان در معنای «جایگاه آب‌ها» تفسیر کرد که طبیعتاً جایگاه آب‌ها، می‌تواند فضایی مربوط به خدایانوی آناهیتا باشد (Razmjou 2010: 231). با توجه به این تحلیل و نیز با تکیه بر این نکته که در الواح باروی تخت جمشید از

فضایی بنام هپیدنوش (Hapidanuš) یا هپیدنو (Hapidanu) یاد شده که برای قربانی، گوسفند به آن اختصاص می‌یافته (Hallock 1969: PF 352)، این احتمال، تقویت می‌شود که ایه‌دانه یا هپیدنوش، فضایی آیینی و در ارتباط با خدایانوی آناهیتا بوده باشد. بنابراین، احتمالاً در دوره اردشیر دوم، همزمان با ذکر نام خدایانوی آناهیتا در کتیبه‌های سلطنتی، پرستشگاه‌ها یا فضاهای آیینی مختص به او نیز، مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

در کنار شواهد کتیبه‌شناختی یاد شده، که به وضوح جایگاه ویژه و اهمیت خدایانوی آناهیتا را در دوره اردشیر دوم هخامنشی نشان می‌دهد، روایت‌های کلاسیک نیز این موضوع را تأیید می‌کند. بر اساس روایتی از بروسوس^{۲۷} (Berossus)، در دوره فرمانروایی اردشیر دوم، شمایل‌سازی از خدایان در میان پارسیان رایج شده و تندیس‌های خدایانوی آفرودیت-آناتیس (Aphrodite Anaïtis) در شهرهای بابل، شوش و اکباتان برپا شد و به بلخ، سوریه و سارد نیز فرستاده شد (کلمنت اسکندرانی^{۲۸} (Clement of Alexandria)، نصایح به یونانیان، ۵ بنقل از بروسوس بابلی).

هنوز مشخص نیست که دلیل اصلی ارادت و توجه ویژه اردشیر دوم به خدایانوی آناهیتا چه بوده است. برخی همچون بویس، بر این باورند که دلیل این توجه، که از دوره داریوش دوم آغاز شده، حضور سه معشوقه بابلی اردشیر اول در دربار هخامنشی و تأثیرگذاری مذهبی آنها بر فرزندانشان، یعنی داریوش دوم و خواهر-همسرش پروشات، بوده است. به باور او، داریوش دوم و پروشات که پدر و مادر اردشیر دوم بودند، تحت تأثیر باورهای مذهبی مادران بابلی خود، به تصویرسازی از آناهیتا مشابه ایشتر، خدایانوی سیاره زهره در میان‌رودان، پرداختند و بتدریج ویژگی‌های جنگاورانه ایشتر، تحت تأثیر همین روند، به آناهیتا منتقل شد (Boyce 1982: 202).

بعقیده نگارنده، یکی دیگر از دلایلی که می‌تواند عامل توجه ویژه اردشیر دوم به آناهیتا باشد، نجات یافتن وی از ترور توسط برادرش کورش کوچک در پرستشگاه آناهیتا است. مطابق روایتی از پلوتارک، اردشیر دوم در پرستشگاه خدایانوی جنگ‌دوستی در پاسارگاد که می‌تواند با آتنا قابل مقایسه باشد، از خیانت برادرش کورش کوچک مطلع شده و جان خود را نجات داد (پلوتارک، اردشیر، ۳). خدایانوی جنگ‌دوستی، می‌تواند اشاره‌ای به آناهیتا باشد (Briant 2002: 523). در اوستا، به ویژگی‌های جنگاورانه ایزدانوی آناهیتا اشاره شده و در آبان یشت اوستا، آمده که آناهیتا با چهار اسب بزرگ سپید، بر دشمنی همه دشمنان، دیوان و جادوگران چیره می‌شود (اوستا، آبان یشت، کرده سوم، ۱۳). ویژگی‌های جنگاورانه آناهیتا، در دوره ساسانی

بیشتر خود را نشان می‌دهد. در روایتی از طبری آمده است که اردشیر بابکان، پس از کشتن دشمنانش در مرو، سرهای بریده آنها را به آتشکده آنهایتا در استخر فرستاده است (طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۱۳۶۲: ۵۸۴). مشابه این عمل، هزاران سال پیش از ساسانیان، در دوره آشور نو و توسط آشوربانی‌پال نیز صورت گرفته بود. زمانی که او تصمیم گرفت سر دشمن شکست خورده‌اش را به پرستشگاه ایشتر در آریلو (Arbailu) پیشکش کند (Reade 2005: 51). بنابراین این احتمال تقویت می‌شود که آنهایتا، ویژگی‌های جنگاورانه خود را از ایشتر وام گرفته باشد.^{۲۹}

شاید نجات یافتن اردشیر دوم از ترور در پرستشگاه آنهایتا در پاسارگاد، عامل توجه ویژه او به خدایانوی آنهایتا بوده و شاه هخامنشی، نجات یافتن جان خود را در پرستشگاه این خدایانوی، مدیون وی می‌دانسته است. با این حال، هیچ کدام از فرضیات اشاره شده، از قطعیت برخوردار نیستند. تنها گزاره قطعی، این است که در دوره اردشیر دوم هخامنشی، خدایانوی آنهایتا مورد توجه ویژه شاه و خاندان سلطنتی قرار گرفته است.

۲.۴ توجه ویژه تیسافرن به خدایانوی آرتیمیس افسوس

همزمان با دوره فرمانروایی داریوش دوم و اردشیر دوم هخامنشی، اصیل‌زاده‌ای پارسی بنام تیسافرن، با عنوان «فرماندار سواحل»، ساتراپی لودییه و کاریه را اداره می‌کرد (توکودیدس، جنگهای پلوپونزی، ۸. ۵. ۴). تیسافرن، از چهره‌های سیاسی برجسته دربار اردشیر دوم بود که در منازعات جنگهای پلوپونزی و حمایت از اسپارت در مقابل آتن، و نیز در سرکوب شورش کورس کوچک علیه اردشیر دوم، نقش شایانی ایفا کرده بود (Schmitt 1991: 637).

بر اساس روایات کلاسیک و شواهد سکه‌شناختی، همزمان با برجسته شدن جایگاه خدایانوی آنهایتا در دربار اردشیر دوم، تیسافرن، نیز توجه ویژه‌ای به خدایانوی آرتیمیس افسوس، نشان داده است. بر اساس روایتی از توکودیدس^{۳۰} (Thucydides)، در بحبوحه درگیری نیروهای دو جبهه آتن و اسپارت در غرب آسیای صغیر، تیسافرن که نقش مهمی در مدیریت این تنازعات ایفا می‌کرد، به افسوس رفته و برای خدایانوی آرتیمیس، قربانی پیشکش کرده است (توکودیدس، جنگهای پلوپونزی، ۸. ۱۰۹). در روایتی دیگر از کسنفون، نیز آمده است که همزمان با حمله تراسیلوس (Thrasyllus)، سردار آتنی، به شهرهای غرب آسیای صغیر، تیسافرن، سپاه بزرگی گرد آورده و سوارانی را به شهرهای پیرامونی فرستاده و مردم را به افسوس فراخوانده تا از خدایانوی آرتیمیس، محافظت کنند (کسنفون، هلنیکا، ۱. ۲. ۶).

در کنار روایت‌های اشاره شده، شواهد سکه‌شناختی نیز نشان دهنده توجه ویژه تیسافرن به خدایانوی آرتیمیس است، چنان‌که تصویر خدایانوی آرتیمیس افسوس، برای اولین بار، در پشت سکه‌های تیسافرن، نقش شده است. آرتیمیس افسوس معمولاً بصورت زنی ایستاده، با دستانی گشوده بتصویر کشیده شده است. سکه‌های یاد شده، در آستورا (Astyra) در منطقه آئولیس، در شمال ایونیه ضرب شده است (تصویر ۴) (Cahn 1985: 589).



تصویر ۴. سکه تیسافرن با نقش آرتیمیس افسوس در پشت آن، مکشوفه از آستورا، ۴۰۰-۳۹۵

ق.م.، مجموعه محرم کایهان (Muharrem Kayhan)

(Konuk et al. 2015: 1123)

ارادت اردشیر دوم به آناهیتا در قلب شاهنشاهی هخامنشی و همزمان، توجه ویژه تیسافرن به آرتیمیس در غرب آناتولی، را میتوان در راستای یک سیاست مذهبی کلی در تکریم خدایانوی آب، تفسیر کرد. در میان خدایان حوزه دریای اژه، ویژگی‌های تئولوژیک خدایانوی آناهیتا، بیش از سایر خدایان، به آرتیمیس نزدیک بود. در متون کلاسیک، اشاره شده که مردم افسوس بر این باور بودند که خدایانوی دیانا (=معادل رومی آرتیمیس) و برادر دوقلویش آپولو در بیشه‌زار اورتوگیا (Ortygia) و در کنار رودخانه‌ای بنام کنخریوس (Cenchrius) متولد شده‌اند (تاسیت، سالنامه، ۳. ۶۱). در قصیده‌ای از پیندار^{۳۱} (Pindarus)، نیز از بیشه‌زار اورتوگیا بعنوان منزلگاه آرتیمیس، خدایانوی رودخانه‌ها، یاد شده است (پیندار، ۲). این قصیده، قدیم‌ترین روایت مکتوبی است که در آن، آرتیمیس بعنوان خدایانوی رودخانه معرفی شده و به حدود ۴۷۸ تا ۴۷۶ ق.م. یعنی تقریباً اندکی پس از تسخیر یک ساله آتن توسط خشایارشا، تاریخ‌گذاری شده است (Currie 2005: 295). شاید حضور چشمگیر پارسیان در آناتولی و حوزه اژه، در جریان

لشکرکشی خشایارشا به یونان، در نزدیکی خدایانوی آرتمیس و آناهیتا و اطلاق عنوان خدایانوی رودخانه به آرتمیس بی تأثیر نبوده باشد.

در کنار روایت‌هایی که از آرتمیس، بعنوان خدایانوی رودخانه یاد می‌کند، در سایر روایات کلاسیک، نیز به موجودات آسمانی دریایی همچون نیمف‌ها^{۳۲} (nymphē)، بعنوان همراهان همیشگی این خدایانو اشاره شده است (کالیماخوس، سروده‌های دیانا، هـ ۳؛ پائوسانیاس، شرح حال یونان، ۲.۷.۵).

علاوه بر روایت‌های تاریخی، شواهد باستان‌شناختی نیز نشان می‌دهد از دوره کلاسیک، آیین پرستش آرتمیس، ارتباط نزدیکی با آب داشته است. ویرانه‌های پرستشگاه‌های آرتمیس در حوزه اژه، نشان می‌دهد که اکثر پرستشگاه‌های این خدایانو در مجاورت رودخانه، چشمه یا برکه، ساخته شده است (Budin 2016: 57). بقایای ظروفی که در این پرستشگاه‌ها شناسایی شده، نیز ارتباط نزدیک آیین پرستش این خدایانو با آب را بیش از پیش، آشکار می‌سازد. برخی پژوهشگران بر این باورند که دوازده ابریق که در حیاط محراب پرستشگاه آرتمیس در افسوس، شناسایی شده، می‌تواند نشانگر جایگاه ویژه آب در آیین پرستش این خدایانو باشد (Immendorfer 2017: 139).

تمامی موارد یاد شده، بیانگر این واقعیت هستند که همزمان با تسخیر آناتولی توسط هخامنشیان، آرتمیس از نظر ویژگی‌های تئولوژیک، نزدیکترین خدا به آناهیتا محسوب می‌شده است. بنابراین، ارتقای جایگاه آناهیتا در دربار اردشیر دوم هخامنشی، بصورت موازی، جایگاه آرتمیس را در دربار ساتراپ‌های هخامنشی در غرب قلمرو، بویژه تیسافرن، برجسته می‌کرد.

۵. تأثیرات اجتماعی-سیاسی و فرهنگی-مذهبی

حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های آرتمیس، تأثیرات سیاسی-اجتماعی و فرهنگی-مذهبی مهمی در حوزه آناتولی و سواحل اژه برجای گذاشت. در کتیبه‌های پرینه و آموزون به کسب امتیازات اجتماعی ویژه توسط نئوکوروس‌های ایرانی اشاره شده است. در کتیبه پرینه، اشاره شده که مگابوکسوس، نئوکوروس آرتمیس افسوس، در فعالیت‌های عام‌المنفعه همچون تکمیل پرستشگاه آتنا، مشارکت داشته، عنوان شاخص «پیشکسوت و نیکوکار مردم» را در یک انتخابات، از مردم و شورای شهر پرینه، دریافت کرده و به موجب آن از امتیازات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای برخوردار شده است (Dittenberger 1915: SIG 282 = I. Priene 3). در کتیبه آموزون نیز اشاره شده که باگاداتس، پسر آریه‌رامنس، حق شهروندی دریافت کرده و با

توصیه پیشگوی دلفی بعنوان نئوکوروس آرتمیس در آموزون منصوب شده است (Robert & 1983: 98).

این دو کتیبه و سایر روایات کلاسیک که به آن اشاره کردیم، بیانگر گوشه‌ای از جایگاه روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های آناتولی و حوزه اژه است. احتمالاً بجز خاندان‌های گوبریاس در دلوس، مگابوزوس در افسوس و باگاداتس-آریه‌رامنس در آموزون، خاندان‌های روحانی متعدد دیگری نیز همزمان با دوره هخامنشی در سایر پرستشگاه‌های این قلمرو مستقر شده و از امتیازات سیاسی-اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متعددی برخوردار گشته‌اند. امتیازاتی که بدلیل اقدامات عام‌المنفعه و محبوبیت این روحانیان در میان طبقات اجتماعی بومی، به آنها اختصاص یافته بود. این جایگاه مردمی، طبیعتاً برای شاهنشاهی هخامنشی، اهمیتی ویژه داشت.

هخامنشیان، از زمان تسخیر آناتولی، با شورش‌های مختلفی در گوشه و کنار این قلمرو روبرو بودند که عمده‌تاً با تحریک حکمرانان بومی سابق یا دولتشهرهای یونانی شکل می‌گرفت. برخورداری از یک پایگاه اجتماعی قدرتمند در میان بومیان آناتولی، می‌توانست از شکل‌گیری شورش‌های جدید یا پیوستن توده‌های مردم به آنها جلوگیری کند. مذهب، بعنوان مهمترین عنصر فرهنگی-اجتماعی دوران باستان، بهترین بستر برای برخورداری هخامنشیان از این پایگاه اجتماعی بود. خاندان‌های روحانی و شخصیت‌های مذهبی که پس از تسخیر آناتولی به این سرزمین مهاجرت کرده بودند، بدلیل متعدد از جمله زمینه‌های مشابه در مبانی مذهبی که پیش از این بدان اشاره کردیم، توانستند در جامعه فرهنگی-مذهبی آناتولی، مورد پذیرش قرار گرفته و حتی اداره پرستشگاه‌های مهم را در این قلمرو بدست گیرند. پس از آن نیز شرکت این خاندان‌های روحانی در امور عام‌المنفعه، محبوبیت قابل توجهی میان بومیان آناتولی، برایشان ایجاد کرد. محبوبیتی که می‌توانست در تقویت پایگاه اجتماعی هخامنشیان در آن سرزمین، مؤثر باشد.

حضور خاندان‌های روحانی ایرانی در پرستشگاه‌های آناتولی و حوزه اژه، آیین پرستش این خدایان را در آناتولی، نیز تا حد زیادی تحت تأثیر قرار داد. چنان که پیش از این اشاره کردیم، نواختن موسیقی ایرانی در آیین پرستش آرتمیس (آتناثوس، ضیافت، ۱۴. ۳۸ بنقل از دیوژن آتنی، سمله) یا مراسم نیایش به درگاه این خدایان، با روحوانی از ادعیه ایرانی و توسط روحانیانی با پوشش مغان ایرانی (پاوسانیاس، شرح حال یونان، ۵. ۲۷. ۵-۶)، از تحولات مذهبی مهمی بود که از یک سو، بستر مذهبی لازم برای حضور بیشتر روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های آناتولی را فراهم می‌کرد، و از سوی دیگر می‌توانست نتیجه حضور آنها در مقام

روحانیان این پرستشگاه‌ها باشد. این فرایند در نهایت به ظهور خدایانوی جدید بنام «آرتمیس پرسیکه» یا «آرتمیس پارسی» انجامید. خدایانویی که مظهر تعاملات فرهنگی و مذهبی مهاجران ایرانی و سیاست‌های مذهبی شاهنشاهی هخامنشی بود.

۶. نتیجه‌گیری

تسخیر آناتولی توسط شاهنشاهی هخامنشی در سال ۵۴۶ ق.م، منظر سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی این سرزمین را تا حد زیادی دچار تحول کرد. استقرار ساتراپ‌های هخامنشی در بخشهای مختلف این قلمرو، با امواجی از مهاجرت ایرانیان به آناتولی همراه بود. ایرانیانی که اغلب وظیفه رسیدگی به امور سیاسی، اداری و مذهبی ساتراپی را برعهده داشتند. مهاجران ایرانی، خیلی زود با بومیان آناتولی و حوزه اژه، وارد تعامل شدند و در نتیجه آن زمینه همگرایی مذهبی میان آنها نیز فراهم شد. اقوام ایرانی و آناتولیایی، بدلیل ریشه‌های هند و اروپایی مشترک، زمینه‌های مشترک مذهبی زیادی داشتند و جهان‌بینی نظام کیهانی و خدانشناسی آنها نیز به یکدیگر نزدیک بود. در نتیجه این نزدیکی، همگرایی مذهبی عمیقی میان ایرانیان مهاجر و بومیان آناتولی شکل گرفت. یکی از نقاط عطف این همگرایی، حول محور آرتمیس شکل گرفت. آرتمیس، از منظر تئولوژی، با خدایانوی ایرانی آناهیتا، مشابهت‌های زیادی داشت. این قربت، بستر اجتماعی و فرهنگی مذهبی لازم را برای نفوذ مراسم ایرانی و بتدریج، حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های آرتمیس در آناتولی و حوزه دریای اژه فراهم می‌کرد.

از سوی دیگر، هخامنشیان از نخستین روزهای حضورشان در آناتولی، با شورش‌های سیاسی متعددی در این سرزمین روبرو بودند. تأثیرات پارسی در آیین پرستش آرتمیس و انتصاب روحانیان ایرانی در مقام نئوکوروس پرستشگاه‌های او، می‌توانست پایگاه اجتماعی هخامنشیان را در میان توده‌ها تقویت کرده، مانع پیوستن آنها به شورش‌های احتمالی در آینده شود. همین امر، بستر سیاسی لازم را فراهم ساخته بود تا هخامنشیان از حضور روحانیان ایرانی در پرستشگاه‌های آناتولی حمایت کنند.

با وجودی که شواهد قطعی در دست نیست که نشان دهد، نفوذ مراسم و حضور روحانیان ایرانی در آیین پرستش آرتمیس، با مدیریت شاهنشاهی هخامنشی شکل گرفته باشد، اما روایات کلاسیک و شواهد سکه‌شناسی، حمایت هخامنشیان از این فرایند و استفاده از آن در مناسبات سیاسی آناتولی و حوزه دریای اژه را تأیید می‌کنند. توجه ویژه اردشیر دوم و تیسافرن نسبت به خدایانوی آناهیتا و آرتمیس، و ضرب تصویر آرتمیس افسوس، پشت سکه‌های ساتراپ

هخامنشی، دلایل روشنی است که حمایت شاهنشاهی هخامنشی را از این روند نشان می‌دهد. خاندان مگابوزوس، علاوه بر آنکه تأثیرات مذهبی مهمی بر آیین پرستش آرتیمیس گذاشتند، در فعالیتهای عام‌المنفعه همچون بازسازی پرستشگاه‌ها نیز مشارکت کرده و محبوبیت قابل توجهی در میان بومیان آناتولی کسب نمودند. موارد یاد شده، پایگاه اجتماعی هخامنشیان را در میان مردمان آناتولی تا حد قابل توجهی افزایش داد، تا آنجا که مطابق روایتی از استرابو، زمانی که اسکندر قصد بازسازی پرستشگاه آرتیمیس در افسوس را داشت، با مخالفت مردم افسوس مواجه شد (استرابو، جغرافیا، ۱۴. ۱. ۲۲). این روایت بخوبی نشان می‌دهد که گروه‌هایی از طبقات اجتماعی آناتولی، از سقوط شاهنشاهی هخامنشی و حاکمیت اسکندر رضایتی نداشتند.

تأثیرات پارسی که در نتیجه حضور ایرانیان در مقام روحانیان پرستشگاه آرتیمیس در افسوس پدید آمده بود، تا قرن‌ها پس از سقوط هخامنشیان نیز تداوم یافت و در نهایت به شکل‌گیری خدایانویی به نام آرتیمیس پارسی منجر شد. تعاملات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مهاجران ایرانی و بومیان آناتولی که با مدیریت شاهنشاهی هخامنشی، تقویت شده بود، منظر فرهنگی و مذهبی آناتولی و حوزه دریای اژه را تا حد زیادی دچار تحول کرد. تحولی که نشانه‌های آن، قرن‌ها پس از هخامنشیان نیز در قالب نظام‌های آیینی تلفیقی در دوره حکمرانی امپراتوری روم در این سرزمین، ادامه یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله از رساله دکتری نگارنده با عنوان «پارسی‌گرایی مذهبی در آناتولی و حوزه دریای اژه در دوره هخامنشی» به راهنمایی دکتر شاهرخ رزمجو، استخراج شده است.
۲. یکی از مشهورترین روایات کلاسیک درباره عجایب هفتگانه جهان باستان از آنتیپاتر صیدایی (Antipater of Sidon)، شاعر قرن دوم و اول ق.م. بر جای مانده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به آنتیپاتر، گلچین یونانی، ۵۸. ۹.
۳. تاریخ‌نگار، فیلسوف و فرمانده نظامی یونانی اهل آتن در قرن پنجم ق.م. و از فرماندهان ارتش کورش کوچک، برادر اردشیر دوم هخامنشی در نبرد کوناکسا (Cunaxa) بود.
۴. تاریخ‌نگار رومی که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن اول م. می‌زیست.
۵. تاریخ‌نگار یونانی و کاهن پرستشگاه آپولو در دلفی که در قرن اول م. همزمان با سال‌های آغازین دوره امپراتوری روم می‌زیست.

۶. تاریخ نگار و فرمانده نظامی رومی که در قرن اول م. همزمان با سالهای آغازین دوره امپراتوری روم می زیست.

۷. تاریخ نگار و جغرافیدان اهل آناتولی که همزمان با دوره انتقالی از جمهوری رم به امپراتوری روم در اواخر قرن اول ق.م. و اوایل قرن اول م. در آماسیا (Amaseia) در آناتولی مرکزی می زیست.

8. See. Dittenberger 1915: SIG 282 = I. Priene 3.

۹. برای آگاهی بیشتر بنگرید به آتنائوس، ضیافت، ۱۴. ۳۸ بنقل از دیوژن آتنی، سمله.

۱۰. برای آگاهی بیشتر بنگرید به پائوسانیاس، شرح حال یونان، ۵. ۷. ۲.

11. See. Brosius 1998: 228.

۱۲. شهری در ایونیه در ۶۰ کیلومتری جنوب افسوس.

۱۳. شهری باستانی در شمال منطقه کاریه، در ۸۰ کیلومتری افسوس.

۱۴. واحد وزن در یونان باستان معادل حدود ۲۶ کیلوگرم طلا.

۱۵. جزیره ای در دریای اژه در مرکز مجمع الجزایر سیکلاد که از دیرباز بعنوان زادگاه خدایانوی آرتیمیس و آپولو، شناخته می شد.

۱۶. صورت یونانی شده واژه آناهیتا.

۱۷. احتمالاً صورت یونانی شده واژه وُهومنه که در ادیان ایران باستان بمعنای خدا و مفهوم اندیشه نیک بود.

برای آگاهی بیشتر بنگرید به Boyce & Grenet 1991: 264; Narten & Gignoux 1988: 487.

۱۸. صورت یونانی واژه آنادانه بمعنای «آفریده نشده» یا «کسی که خالق ندارد» که بر همین اساس لوئیس گری (Louis Gray)، شرق شناس امریکایی، آن را واژه ای برای معرفی اهورامزدا دانسته است (de Jong 1977: 152).

۱۹. واقع در ۱۰ کیلومتری جنوب شرق شهر بونیان در استان قیصریه در ترکیه امروزی.

20. See. Budin 2016: 57; Immendörfer 2017: 139.

۲۱. تمولوس (Tmolus)؛ با نام امروزی بُزداغ (Bozdağ) رشته کوهی مقدس است که در جنوب شهر سارد، مرکز ساتراپی لودیه واقع شده بود.

۲۲. جغرافیدان یونانی که در قرن دوم م. همزمان با دوره امپراتوری روم می زیست.

۲۳. برای آگاهی بیشتر بنگرید به عابدی ۱۳۹۶: ۵۵.

۲۴. شهری در منطقه آئولیس (Aeolis) در ۱۵۰ کیلومتری شمال غرب سارد و در ساحل دریای اژه که بقایای آن، امروز در شهر علی آقا (Aliaga) از توابع استان ازبیر در ترکیه امروزی واقع شده است.

۲۵. بقایای این پرستشگاه، امروز در شهر دیدیم (Didim) در استان آیدین در ترکیه امروزی واقع شده است.

بسترهای اجتماعی، فرهنگی-مذهبی و سیاسی حضور ایرانیان ... (فرزاد عابدی) ۲۲۵

۲۶. باستان‌شناس آلمانی-آمریکایی و یکی از کاوشگران تخت جمشید.
۲۷. تاریخ‌نگار و کاهن معبد مردوک در قرن سوم ق.م..
۲۸. تنولوژین و فیلسوف مسیحی و مدرس مدرسه اسکندریه در قرن دوم م..
۲۹. به عقیده بویس نیز، ویژگی جنگاوری خدایانوی آناهیتا از ایشتر، خدایانوی عشق و جنگ در بین‌النهرین تأثیر پذیرفته بود. برای آگاهی بیشتر بنگرید به Boyce 1982: 29-30.
۳۰. تاریخ‌نگار و فرمانده نظامی یونانی اهل آتن که در قرن پنجم ق.م.، شرح جنگهای پلپونزی را به رشته تحریر درآورده است.
۳۱. شاعر یونانی که در فاصله سالهای ۵۱۸ تا ۴۳۸ ق.م. می‌زیست.
۳۲. در اساطیر یونان و حوزه دریای اژه، نیمف‌ها، خدایان طبعیت هستند که با ظاهر دختران باکره در کنار برکه‌ها و رودخانه‌ها زندگی می‌کنند.

کتاب‌نامه

- طبری، م. (۱۳۶۲)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.
- عابدی، ف. (۱۳۹۶)، «آرتمیس پارسی و مادر خدایان (ردیابی یک خدایانوی پارسی-آناتولیایی بر اساس متون کلاسیک و شواهد باستان‌شناختی)»، نشریه جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام، ج. ۲، ش. ۲، پ. ۴۹-۶۴.
- لوکوک، پ. (۱۳۸۲)، *کتیبه‌های هخامنشی*. ترجمه نازیلا خلخالی. تهران: فرزاد روز.
- Akurgal, E. (1970), *Ancient civilizations and ruins of Turkey: from Pre-historic Times until the End of the Roman Empire*, Istanbul: Mobil Oil Türk A.Ş..
- Athenaeus (1854), *The Deipnosophists. or Banquet of The Learned of Athenaeus*, trans. C. D. Yonge, London: Henry Gray.
- Benveniste, E. (1966), *Titres et noms propres en Iranien ancien*, Paris.
- Boyce, M. (1982), *A History of Zoroastrianism (Vol. 2): Zoroastrianism Under the Achaemenians*, Leiden & Köln: E. J. Brill.
- Boyce, M. & F. Grenet (1991), *A History of Zoroastrianism (Vol. 3): Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule*, Leiden & Köln: E. J. Brill.
- Briant, P. (2002), *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. trans. P. T. Daniels, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Brosius, M. (1998), "Artemis Persike and Artemis Anaitis", in: *Achaemenid History Vol. 11 (Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis)*, Maria Brosius & Amelie Kuhrt (eds.). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten: 227-238.
- Budin, S. L. (2016), *Artemis*, London & New York: Routledge.

- Burrell, B. (2004), *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Boston: Brill.
- Cahn, H. A. (1985), "Tissaphernes in Astyra", *A A* 4: 587-594.
- Colquhoun, J. C. (1851), *An history of Magic, Witchcraft, and Animal Magnetism*, Vol. 1, London: Longman, Brown, Green & Longmans.
- Conybeare, W. J. & J. S. Howson (1869), *Life, Times and Travels of St. Paul*, New York: E. B. Treat & Co.
- Currie, B. (2005), *Pindar and the Cult of Heroes*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Dandamayev, M. (2000), "MAGI". in: *Encyclopædia Iranica*. online edition.
<http://www.iranicaonline.org/articles/magi>. (08.08.2024).
- De Jong, A. (1977), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, New York & Köln: E. J. Brill.
- Dittenberger, W. (1915), *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (3rd ed.), Hirzel.
- Dusinberre, E. R. M. (2013), *Empire, Authority and Autonomy in Achaemenid Anatolia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallock, R. T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets (OIP 92)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hannestad, N. (2009), "The Last Diana", in: *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*. T. Fischer-Hansen and B. Poulsen (eds.), Copenhagen: Collegium Hyperboreum and Museum Tusculanum: 427-454.
- Immendörfer, M. (2017), *Ephesians and Artemis: The Cult of the Great Goddess of Ephesus as the Epistle's Context*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Konuk, K., O. Tekin & E. Özdizbay (2015), *Sylloge Nummorum Graecorum, Turkey 1, (2 Parts)*, Istanbul: Turkish Institute of Archaeology.
- LiDonnici, L. (1999), "The Ephesian Megabyzos Priesthood and Religious Diplomacy at the End of the Classical Period", *Religion* 29 (3): 201-214.
- Melcher, M., M. Schreiner, B. Bühler, A. M. Pülz & U. Muss (2009), "Investigation of Ancient Gold Objects from Artemision at Ephesus Using Portable μ -XRF", *ArcheoSciences, revue d'archéométrie* 33: 169-175.
- Narten, J. & P. Gignoux (1988), "Bahman". in: *Encyclopædia Iranica* 3 (4): 487-488.
- Pausanias (1918), *Pausanias Description of Greece*, trans. W. H. S. Jones & H. A. Ormerod, in 4 Volumes, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Plutarch (1919), *Plutarch's Lives*, trans. Bernadotte Perrin, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Raimond, E. (2015), "Gods and People in Persian Anatolia: The Example of Lycian Deities", in: *Persler: Anadolu'da Kudret ve Görkem*, K. İren, Ç. Karagöz & Ö. Kasar (eds.), Istanbul: Yapı Kredi Yayınları: 64-74.
- Razmjou, Sh. (2010), "Persepolis: A Reinterpretation of Palaces and Their Function", in: *The World of Achaemenid Persia: History, art and society in Iran and The Ancient Near East (Proceedings of a*

- conference at the British Museum 29th September–1st October 2005), J. Curtis & S. J. Simpson (eds.), London: I.B. Tauris & Co Ltd.: 231-246.
- Reade, J. (2005), "Religious Ritual in Assyrian Sculpture", in: *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*. B. N. Porter (ed.), New Haven: American Oriental Society: 7-62.
- Robert, L. (1953), "Le sanctuaire d'Artémis à Amyzon", *CRAI* (1953): 403-415.
- Robert, L. & J. Robert (1983), *Fouilles d'Amyzon en Carie. I*, Paris.
- Sabourin, L. (1973), *Priesthood: A Comparative Study*, Leiden: E. J. Brill.
- Schmidt, E. (1953), *Persepolis I, Structures, Reliefs, Inscriptions*, Chicago.
- Schmitt, R. (1986), "APADĀNA: i. Term", in: *Encyclopædia Iranica* 2 (2): 145-148.
- Schmitt, R. (1991), "ČIΘRAFAFARNAH", in: *Encyclopædia Iranica* 5 (6): 636-637.
- Sekunda, N. (1985), "Achaemenid colonization in Lydia", *Revue des Études Anciennes* 87: 7-30.
- Sekunda, N. (1991), "Achaemenid Settlement In Caria, Lycia And Greater Phrygia", in: *Achaemenid History, Vol. 6: Asia Minor And Egypt: Old Clutures in A New Empire*. H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten: 83-143.
- Smith, W., W. Wayte & G. E. Marindin (1890), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, in 2 Volumes, London: John Murray.
- Strabo (1903), *The Geography of Strabo*, Literally translated, with notes, in three volumes, The first six books trans. H.C. Hamilton, esq., the remainder trans. W. Falconer, London: George Bell & Sons.
- Tavernier, J. (2007), *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550- 330 B.C.): Lexin of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Lueven, Paris & Dudley: Uitgeverij Peeters.
- Xenophon (1922), *Xenophon in Seven Volumes*. trans. C. L. Brownson, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd..
- Zimmer, H. (1952), *Philosophies of India*, J. Campbell (ed.), London: Routledge & Kegan Paul Ltd