



Shahid Bahonar  
University of Kerman



Iranian Society for  
the Promotion of Persian Language  
and Literature

## A Study of the Relationship between Kvasir, the Beverage of Norse Gods in Edda and Vedic and Avestan Soma- Haoma \*

Mahmoud Rezaei Dasht Arjaneh Seyed Mohammad Barfar

### Abstract

#### 1. Introduction

In the pantheon of Proto-Indo-Europeans, there is a mysterious deity who is usually represented as a plant. This god- plant, from which an intoxicating beverage extracts, is called “Haoma” in Avesta and “Soma” in Vedic Sanskrit texts. But we can also trace this Indo-European deity, with other names and different figures in many other cultures related to the Indo-European race. Kvasir, the god of ancient Norse myths is one of them Whose story is mentioned in Prose Edda and Heimskringla, both written by Snorri Sturluson in 13th century, and in the poetry of skalds. Kvasir is a being who was created by the Æsir and Vanir gods at the conclusion of their war and then he was sacrificed by two Dwarfs in a ritual ceremony by mixing his blood with honey, the mead of poetry obtain; The beverage whose drinking causes poetic inspiration and therefore the ancient Norse poets used it in order to be able to sing the heroic epics of their nation. and for this reason, it is also referred to as ‘mead of poetry’.

The aim of this essay is to compare the similarities between Kvasir, the beverage of Norse gods and Avestan Haoma and Vedic Soma. These similarities have been investigated from three aspects, etymological, mythological and ritual. The essay also tries to be a

---

#### \* Article history:

Received 4 January 2024

Received in revised form 11 March 2024

*Journal of Comparative Literature*

Year 16, No. 30, autumn and winter 2024

Accepted 10 April 2024

Published online: 20 August 2024

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman



© The Author(s).

1. **Corresponding author:** Professor of Persian language and literature, Shiraz University, Iran. E-mail: mrezaei@shirazu.ac.ir
- 2., Ph.D. Candidate of Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran, E-mail: m.barfar@gmail.com

preface in search of the archetype of the divine drink of the Proto-Indo-Europeans.

## **2. Methodology**

This research is based on descriptive-analytical method with a comparative approach, in order to identify the common patterns and themes of the mentioned texts and to find the relationships between them.

## **3. Discussion**

The name of Kvasir is derived from the word “kvas”, which means strong beer. This beverage represents in some aspects the intoxicating drink of soma- haoma. On the other hand, just as soma had been brought from the heaven by an eagle to be used by Indra, Kvasir was also snatched from the mountainous territory of Suttungr by Odin, in the form of an eagle, to offer it to the gods. Remarkably, Kvasir is a god who is sacrificed to be resurrected as a beverage that is being used by gods and epic poets. In the same way Soma - Haoma is a Sacrificial god, and the result of Sacrificing him in Avesta, is the good sons that Ormusd has given to his sacrificers. Basically, the "drink of the Gods", or ambrosia causes immortality as well as strength and courage. And that's why the heroes of epics drank it before their fateful battle with the demonic forces.

On the other hand, as Loki, in Prose Edda after escaping from the gods, transforms into the shape of a salmon and hides himself in the waterfall of Franang and finally Kvasir, The wisest of gods, pulls him out of the water and chained him to a rock in a cave, in Avesta and Shahname (The Book of Kings) Afrasiab, an opponent of Kay Khosrow after escaping from him, hides himself into the cave and then Chichast Sea, in order to be saved, but Hom the Hero, Eventually found him. Loki's fate is also similar to Azi Dahaka (Zahāk) that Frēdōn, the hero of Shahname, had chained him on the mythical Mt. Damāvand.

On the other hand, the vessels in which the flowing blood of Kvasir, is kept, i.e, Óðrœrir, Boðn and Són and have symbolized the meanings such as Divine madness, infatuation, wisdom and horse of the sun, have similarities with soma- haoma and its rituals; Because Soma- haoma is also a god and an intoxicating beverage that indicates

the wisdom and one of his characteristics is zairi or golden, which implies the sun.

#### 4. Conclusion

The ritual beverage of the ancient Indian, Iranian and Norse peoples, Despite their differences, basically are the same and their similarities from the etymological, mythological and ritual aspects are remarkable.

Kvasir, like Soma-Haoma, is a god who is sacrificed in a religious ceremony in order to exist again in the form of a beverage and bring good and blessings to his followers. But the archetype of the mentioned beverage is still ambiguous for many researchers. some of them consider it as a drink which extract from a specific plant, But others consider it as an alcoholic beverage made by fermenting honey mixed with water, and sometimes with added ingredients such as fruits and spices and grains, or hops. But there is no doubt that there is a significant similarity between the Sanskrit grāvan (a stone used to pound the soma plant and extract its juice) and the Avestan hävana [mortar] which has the same application. The similarity between grāvan, hävana and Hnitbjörg- the mountain abode of the giant Suttungr in the Norse mythology- is undeniable. The word Hnitbjörg can be translated as 'colliding rocks' which may have implied that the mountain could open and close. The origin of this word is the Greek word Συμπληγάδες [Sympligades] which is mentioned in the twelfth book of Homer's Odyssey (The Wandering Rocks) and refers to a pair of rocks at the Bosphorus that clashed together whenever a vessel went through.

On the other hand, the vessels in which the blood of Kvasir, after sacrificing him, is poured, i.e. Óðrœrir, Boðn and Són, have, respectively, the meanings such as “divine madness” infatuation”, “wisdom” and “horse of the sun”. These meanings remind us the Soma- Haoma, that intoxication and wisdom are their characteristics.

It should also be noted that the meaning of Boðn in Icelandic is cask, a wooden container used for storing liquid; which is equal to Avestan word, tashta (aTCaT) ,that is used in the Haoma Ceremony and its original meaning is cup or goblet. we should also mention the etymological relationship that between the Icelandic word, Boðn, and the Sanskrit word, Buddhi[बुद्धि]exist. the latter also means intelligence and wisdom

*Keywords* : comparative mythology drink of the gods, Kvasir, Haoma, ritual sacrifice, Soma,

**References[In Persian]:**

- Afifi, R. (1965). *Aogəmadaēcā: with Pahlavi- Pazand text and glossary*. Mašhad: MašhadUniversity Press.
- Bahar, M. (2018). *A Research on Persian Mythology*. Tehran: Agah Publications.
- Barfar, M. (2010). *The Magic Mirror of Imagination: A research in world's fairy tales*. Tehran: Amir Kabir Publishers .
- Dehkhodā, A. A. (2011). *Dehkhoda Dictionary*, 2 Volume Set. Tehran: University of Tehran Press.
- Ferdowsi, A. (2019). *Šāhnāme[The Book of Kings].Vols. 1 & 2*. Edited by: Djalal Khaleghi Motlagh. Tehran: Sokhan publishing house.
- Hinnells, John, R.(2017). *Persian Mythology*. Tehran: Cheshmeh publication.
- Poure Davoud, A. (1999). *Yashts*. Vols. 1 & 2. Tehran: *Asatir* Publisher.
- Poure Davoud, A. (2008) *Yasna*. Tehran: *Asatir* Publisher.
- Sharp, R. N. (2009). *The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*. Tehran: Pazineh publishing house.
- Yarshater, E. (1951). “Indo-Iranian mythology: Indra”, *Yaghma*, 4(10),433-447.

**References[In foreign languages]:**

- Acker, P. & Larrington, C. (2002). *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, London: Routledge.
- Bharadwaj. P. (2020). *Pressing Stones Gravan Mantra: Original Sanskrit Text with English*, USA: Kindle Direct Publishing.
- Bloomfield , Maurice. (2016 ).*The Religion of the Veda*, New York.
- Dronke, Ursula. (1996). *Myth and Fiction in Early Norse Lands*, London: Variorum.
- Hagen, N .S .(1912). “On the Origin of the Name Kvasir”, *Arkiv för nordisk filologi*.
- Haudry, Jean. (2017). *Le feu dans la tradition indo-européenne*, Zurich: Archè.

- Heinzel, Richard. (1887). *Ueber die Hervararsaga*, Wien: C. Gerold's sohn.
- Hildebrand, C. & Gering, H. (2011). *Poetic Edda*, Australia: Melbourne.
- Homer. (1919). *The Odyssey of Homer: original Greek text with an English translation*, by A. T. Murray. Massachusetts: Harvard University Press.
- Geldner, Karl F.( 1951)*Der Rig-Veda: aus dem Sanskrit ins deutsche übersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen*, Teil I-III. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kuhn, A. (1859). *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin : F. Dümmler.
- Lommel, Herman. (1978). *Kleine Schriften*, ed. K. Janert, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Mallory, J. P.(1991). *In Search of the Indo-European: Language, Archaeology and Myth*, New York: Thames and Hudson.
- Modi, Jivanji Jamshedji. (1911). *Haoma in the Avesta*, Bombay.
- Müller, Friedrich Max.( 1855). "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 9: I-LXXXII.
- Nordby, C. H. (1901). *Old Norse Literature upon English Literature*, New York: The Columbia University Press.
- Pokorny, Julius. (2007). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern : Francke.
- Jamiaon, Stphanie W & Brereton, Joel P. (2004)*The Rigveda :The Earliest Religious Poetry of India*, New York: Oxford University Press.
- Schjødt, J. P (2008)*Initiation Between Two Worlds*, Denmark: University Press of Southern Denmark.
- Simpson ,D. P.(1968). *Cassell 's Latin Dictionary*, New York: Wiley Publishing House.
- Stevenson, J. (1842). *Translation of the Sanhitá of the Sámaveda*, London: Oriental Translation Fund.
- Sturluson, S. (1965). *Prose Edda*, Trans: Jean I. Young, USA: University of California Press.
- Suhm, P. F.(1785). *Hervararsaga ok Heidrekskongs*, Reykjavík: Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn.

- Vries, Jan de. (1977). *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden:E.J.Brill.
- West, M. L. (2007) *Indo- European Poetry and Myth*, New York: Oxford University Press.





## بررسی پیوند کواسیر، نوشاکِ ادایی ایزدان نوری با هئومه و سومه اوستایی\_ودایی\*

محمود رضایی دشت ارژنه<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول)؛ سید محمد بر فر<sup>۲</sup>

### چکیده

در ایزدستان مردمان هند و اروپایی باستان، خدای رازآلودی است که معمولاً به صورت یک گیاه-نوشاک بازنمایی می‌شده است. این ایزد - گیاه - نوشاک، در متون کهن ایرانی و از جمله اوستای نو هئومه = هوم و در سنسکریت ودایی، سومه نامیده می‌شود. اما در فرهنگ‌های دیگر منشعب از هند و اروپایی آغازین نیز می‌توان رد او را با نام‌هایی دیگر و با هویتی دگرگون شده دنبال نمود. کواسیر اساطیر نوری باستان که وصف او در ادای اسنوری (یا ادای منشور) و هایمسکرینگلا، هردو از آثار ایسلندی قرن سیزدهم میلادی نوشته اسنوری استورلسون و نیز اشعار اسکالدیک آمده، از آن جمله است. کواسیر ایزدی است که از سوی خدایان ایسیر و ونیر خلق می‌شود و سپس در مراسمی آیینی به دست دو دورف قربانی می‌شود تا با از درآمیختن خون او با عسل، آشامه مید (یا شراب انگبین) به دست آید که استفاده از آن موجب الهام شاعرانه می‌گردد و از همین روی به آن «باده انگبین شاعرانگی» گفته می‌شود. نام کواسیر که از لغت کواس، به معنای آبجوی قوی، اشتقاق یافته، باز نمود آشامه سکرآور هئومه/ سومه است. نکته شایان توجه دیگر اینکه کواسیر نیز همچون سومه- هئومه، خدایی است که قربانی می‌شود تا دیگر بار به صورت نوشاکی هستی یابد و آشامه خدایان و شاعران حماسه‌سرا گردد. از دیگر سو، چاره اندیشی کواسیر برای بیرون کشیدن لوکی از

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۲۲

نشریه ادبیات تطبیقی، سال شانزدهم، شماره سی‌ام، بهار و تابستان ۱۴۰۳  
DOI:10.22103/JCL.2024.22640.3694  
صص ۸۷-۱۲۵

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

حق مؤلف © نویسنده‌گان



۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، mrezaei@shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، m.barfar@gmail.com

مخفیگاهش، آبشار فرانانگ، یادآور هوم عابد در شاهنامه است که موجب به دام افتادن افراسیاب از دل دریای چیچست می‌شود. سرنوشت لوکی همچنین یادآور اژی‌دهاک اوستا و ضحاک شاهنامه است که توسط فریدون در کوه دماوند به زنجیر کشیده می‌شود. مبنای نظری این پژوهش، اسطوره‌شناسی تطبیقی ماکس مولر، اسطوره‌شناس و زبان‌شناس آلمانی است که نخستین بار این نظریه را مطرح ساخت که اساطیر کهن چیزی جز تجسم و تشخیص پدیده‌های طبیعی نظیر ماه و خورشید و رودهای بزرگ نبوده‌اند. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است و سؤال اساسی برای نویسندگان نیز این بوده که آیا رابطه‌ای چه اسطوره‌ای و چه فقه‌اللغوی میان کواسیر و هئومه - سومه وجود دارد؟ نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که هر سه ایزد - گیاه و نوشاک، به رغم تفاوت‌هایی که در ظاهر دارند، دارای منشاء و پیش‌الگوی مشترکی هستند.

**واژه‌های کلیدی:** آشامه ایزدان، کواسیر، سومه، هئومه، آیین قربانی، اسطوره‌شناسی تطبیقی.

### ۱. مقدمه

اقوام هند و اروپایی باستان، نژادی که هویت آن‌ها نخستین بار در اواخر قرن هجدهم میلادی و از طریق مطالعات زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی معلوم شد، تا پیش از سال ۳۳۰۰ ق.م، در یک منطقه جغرافیایی که به احتمال زیاد استپ‌های جنوب روسیه و اکرین و شمال دریای خزر و دریای سیاه بوده با هم می‌زیستند و به یک زبان مشترک سخن می‌گفتند که زبان‌شناسان آن را «زبان هند و اروپایی آغازین» (PIE) می‌نامند. بعدها که این اقوام به ناچار به سرزمین‌های دیگر کوچ کردند و بین آن‌ها جدایی به وجود آمد، میراث زبانی و فرهنگی خود را نیز به همراه بردند که باطبع، در طول زمان، تغییراتی در آن‌ها صورت گرفت. زبان مشترک به زبان‌های متعددی منشعب شد که به دلیل ویژگی‌های مشترکشان، با نام «خانواده زبان‌های هند و اروپایی»، از دیگر خانواده‌های زبانی، جدا می‌شوند. اما فقط زبان نبود که مورد توجه پژوهشگران قرار داشت. بررسی اساطیر، دین و آیین‌های مشترک مردمان هند و اروپایی آغازین نیز از موضوعاتی بود که مورد توجه محققان قرار داشت (cf. Mallory, 1991: 143-145). در این مقاله به بررسی تطبیقی



فرهنگ اساطیری بخشی از این اقوام، یعنی ایرانی‌ها، هندوها و مردمان نوس باستان، با تمرکز بر نوشاک آیینی مشترک آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

در میان مردمان هند و اروپایی باستان، آشامه مقدسی رایج بوده که در مراسم آیینی خاصی نوشیده می‌شده است. ماهیت واقعی و اولیه این نوشاک امروزه در پرده‌ای از رمز و راز پنهان است. دلیلش نیز شاید این باشد که این اقوام، پس از جدایی و مهاجرت گسترده‌شان از زادبوم مشترک خود - خواه به دلیل سرما و یخبندان و خواه تهدید اقوام دیگر - صرفاً خاطره‌ای از این نوشاک را، که همچون دیگر میراث‌های اسطوره‌ای، آیینی و زبانی‌شان در ناخودآگاه جمعی خود محفوظ نگه داشته بودند، با خود به موطن جدید بردند و با عناوینی چون سومه و هئومه و نام‌های دیگر زنده نگه داشتند. ولی بی‌تردید، همان‌گونه که زبان هند و اروپایی‌آغازین در طول زمان دستخوش تغییراتی گردید و به صورت زبان‌های مختلفی - در آمد که از آن‌ها با عنوان خانواده زبان‌های هند و اروپایی<sup>۲</sup> یاد می‌شود و پی‌بردن به اصل مشترک آن‌ها جز در پرتو فیلولوژی<sup>۳</sup> و نحو تطبیقی<sup>۴</sup> امکان پذیر نیست، این نوشاک و مناسک مربوط به آن نیز در میان اقوام مختلف هند و اروپایی گاه دچار چنان تحولاتی گردید که پی‌بردن به اصل و یا به عبارتی پیش‌الگوی<sup>۵</sup> آن، جز به مدد علم اسطوره‌شناسی تطبیقی<sup>۶</sup> میسر نیست.

در این جستار سعی بر این است تا با بررسی اسطوره کواسیر<sup>۷</sup> در ادای مشهور<sup>۸</sup>، اثر اسنوری استورلسون<sup>۹</sup> و مقایسه آن با سومه در متون ودایی و هئومه = هوم در اوستای نو و شاهنامه فردوسی به رابطه شباهتی پرداخته شود که میان این سه وجود دارد و در نهایت به این پرسش پاسخ داده شود که آیا کواسیر نوس باستان به رغم تفاوت‌های ظاهری که با همتایان ودایی و اوستایی خود دارد، می‌تواند با آن‌ها در اساس یکی باشد؟

### ۱-۱-۱. مروری بر اساطیر و ادبیات ایسلند

گنراد هیالمار نوردبی (۱۸۶۹ - ۱۹۰۰) در کتاب معتبر خود، تأثیر ادبیات نوس باستان بر ادبیات انگلیسی<sup>۱</sup> راجع به نحوه شکل‌گیری و سیر تکاملی ادبیات ایسلندی می‌نویسد:

در چهاردهم آخر قرن نهم میلادی، مردم اسکاندیناوی به تدریج زادگاه خود را ترک گفتند تا در سرزمین جدید، ایسلند، رحل اقامت بيفکنند. شصت سال منتهی به ۹۳۰ میلادی، وقف درگیری بر سر تصاحب سرزمین جدید شد و یکصد سال پس از آن، مهاجمان کوشیدند تا جایگاه خود را در ایسلند تثبیت کنند. این نزاعها منشأ حماسه‌های خانوادگی ایسلندی<sup>۱۱</sup> شد. در سال ۱۰۰۰ میلادی، مسیحیت وارد ایسلند شد و متعاقب آن از ۱۰۳۰ تا ۱۱۲۰ دوره صلح و آرامش بود. در این دوره بود که نقل داستان‌های مربوط به گذشته به صورت شفاهی و دهان به دهان شروع شد و یک قرن بعد به صورت مکتوب درآمدند. سال‌های بین ۱۲۲۰ تا ۱۲۶۰ را دوره طلایی ادبیات نوردیک باستان می‌نامند. اما متعاقب آن، در سال ۱۲۶۴ که ایسلند زیر سلطهٔ نروژ در آمد افول ادبیات نیز در این کشور آغاز شد که تا سال ۱۴۰۰ میلادی به درازا کشید (Nordby, 1901: 1).

در تاریخ ادبیات ایسلند از چند دورهٔ مشخص ادبی می‌توان نام برد. نخستین دوره اختصاص به اشعاری داشت که از نظر فرم تفاوت چندانی با اشعار دیگر زبان‌های اسکاندیناویایی نداشتند. پیش از این که ایسلند مقر ساکنان جدید آن شود، مردمان دیگر سرزمین‌های نوردیک با ترانه‌هایی که به صورت اشعار ساده در وصف خدایان و پهلوانان سروده می‌شد، آشنا بودند. نخستین مهاجران ایسلند برخی از این اشعار را مکتوب و بقیه را به فراموشی سپردند. در نسخهٔ خطی ایسلندی کدکس رگیوس (Codex Regius) که در کتابخانهٔ سلطنتی کپنهاگ نگهداری می‌شود، مجموعه‌ای از این ترانه‌ها گردآوری شده است. این اشعار در قرن هفدهم با عنوان Sæmundar Edda [الدر ادا یا ادای شاعرانه]<sup>۱۲</sup> منتشر گردیدند. در خصوص معنی Edda نظریات متفاوتی وجود دارد. اما نظر صائب‌تر، که بسیاری از متخصصین اساطیر اسکاندیناوی بر آن اتفاق نظر دارند و سیگورد نوردال [ ۱۹۷۴-۱۸۸۶] (۱۳) پژوهشگر ادبیات ایسلندی در دانشگاه ریکیاویک نیز در مقدمهٔ ادای اسنوری به آن پرداخته، این است که واژهٔ Edda با واژهٔ نوردیک Óðr (شعر و شاعری) مرتبط است (cf. Sturluson, 1965:8).

ادای شاعرانه یا منظوم نیز، سرچشمه اساطیر و حکایات پهلوانی نورس باستان است. اشعار وولوسپا<sup>۱۴</sup> و هاوامال<sup>۱۵</sup> در این مجموعه آمده است، همچنین اشعاری که به سرگذشت اُدین<sup>۱۶</sup>، بالدر<sup>۱۷</sup> و لوکی<sup>۱۸</sup> می‌پردازند. اشعار مربوط به هلگی<sup>۱۹</sup> و ولسونگ<sup>۲۰</sup> نیز در شکل اولیه‌شان در *الدرادا* ظاهر شده‌اند (cf. Aker & Larrington, 2002).

طبقه دوم، آثاری هستند که آن‌ها را با نام «اسکالدیک»<sup>۲۱</sup> می‌شناسیم. برخی از این اشعار اسطوره‌ای و برخی دیگر تاریخی هستند. تعداد کمی از این اسکالدها [شاعران اسکاندیناوی باستان که از نبردها و فتوحات پهلوانی می‌سرودند] برای ما شناخته شده هستند؛ چراکه زندگی آنان در ساگا‌های بعدی شرح داده شده است. اگیل اسکالاگرمسون<sup>۲۲</sup> ایوینداسکالدسپیلیر<sup>۲۳</sup> و سیگوات<sup>۲۴</sup> از آن جمله‌اند.

از آثار دیگری که در زبان ایسلندی از غنای شاعرانه خاصی برخوردار است، اثر معروف استورلوسون موسوم به *ادای جوان* یا *ادای منثور*<sup>۲۵</sup> است. اسنوری استورلوسون (۱۲۴۱-۱۱۷۹) از مشهورترین ادبای ایسلندی زمان خود بود. ادای منثور، به منزله کتاب راهنما برای شاعرانی بود که در زمان اسنوری تصنیف اشعار به سبک فاخر و متعالی اسکالدها یا شاعران دربار عصر وایکینگ‌ها را از یاد برده بودند. عناوین بخش‌های دوم و سوم این اثر، اسکالدزکاپارمال<sup>۲۶</sup> [سبک شاعرانه] و هتاتال<sup>۲۷</sup> [وزن اشعار]، بیانگر موضوع و درون‌مایه آن‌ها است. بخش اول با عنوان گیلفاگینینگ<sup>۲۸</sup> [گیلفی فریب‌خورده] اما در قالب گفت‌وگویی است میان یک پادشاه ماقبل تاریخ سوئدی موسوم به گیلفی<sup>۲۹</sup> و سه فرد دانا که به ترتیب «والا»<sup>۳۰</sup>، «به - همان - اندازه - والا»<sup>۳۱</sup> و «سوم»<sup>۳۲</sup> نامیده می‌شوند. این بخش در واقع راهنمای پیچیده‌ای برای اساطیر شمالی<sup>۳۳</sup> بر مبنای اشعار می‌باشد که بسیاری از آن‌ها به نسبت اشعار اسکالدیک از قدمت بیشتری برخوردارند. داستان گیلفی فریب‌خورده به دلیل طنز و شوخ طبعی خاص استورلوسون و نگاه بی‌طرفانه او، از بهترین آثار داستانی در دوران قرون وسطی محسوب می‌شود (cf. Sturluson, 1965: 16-17).

در نورس باستان، آثار ادبی منثور حتی از اهمیتی بیش از آثار منظوم برخوردار بودند؛ به ویژه آن‌هایی که تحت عنوان ساگا<sup>۳۴</sup> از آن‌ها نام برده می‌شود. ساگاها

حماسه‌های منثوری هستند که از ویژگی‌های خاص جوامع اسکاندیناویایی برخوردارند؛ به بیانی دیگر، ساگاها شرح زندگی پهلوانانی است که کنش و رفتار آن‌ها مطابق با قوانین ثابت و مشخصی است. یک ساگا می‌تواند اسطوره‌ای و یا تاریخی باشد. از گروه ساگا‌های اسطوره‌ای، این آثار قابل اشاره‌اند: *ولسونگا ساگا*<sup>۳۵</sup>، *ساگای هرور و هایدرک*<sup>۳۶</sup> فریتیوف ساگا<sup>۳۷</sup> و *ساگای راگنار لودبروک*<sup>۳۸</sup>. در طبقه ساگا‌های تاریخی نیز که دوران شکوفایی آن‌ها بین سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۲۷۰ بود، به آثاری چون *ساگای اگیل*<sup>۳۹</sup> *ایریگیا ساگا*<sup>۴۰</sup>، *لاکسدالاساگا*<sup>۴۱</sup> *گرتی ساگا*<sup>۴۲</sup> *نیال ساگا*<sup>۴۳</sup> برمی‌خوریم. یک شاخه از ساگا‌های تاریخی نیز وجود دارد که به سرگذشت شاهان اختصاص دارد و *هایمسکرینگلا*<sup>۴۴</sup>، *حماسه اولاف تریگواسون*<sup>۴۵</sup> *فلاتیریوک*<sup>۴۶</sup> یا کتاب فلاتی از آن جمله‌اند (Nordby, 1901:2). نکته آخر این که ساگا‌های ایسلندی (*Íslendingasögur*) عمدتاً متعلق به دوره ساگا (*söguöld*) است؛ یعنی دوره‌ای که زمینه شکل‌گیری این آثار را فراهم آورد. این دوره تقریباً از سال ۸۷۰ که اقوام نورس در ایسلند مأوا گرفتند آغاز می‌شود و تا سال ۱۰۵۶ که اسقفی مسیحی نخستین کلیسا را در منطقه اسکالی هولت ایسلند بنا نهاد، ادامه می‌یابد. بسیاری، این ساگاها را به دلیل داشتن طرح و توطئه<sup>۴۷</sup> جذاب و توصیفات طبیعت گرایانه<sup>۴۸</sup> آن‌ها، با رمان‌های امروزی قابل مقایسه می‌دانند (ibid:3).

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

تا کنون هیچ مقاله و کتابی در رابطه با کواسیر، نوشاک ایزدان نورس، چه به صورت مستقل و چه تطبیقی در زبان فارسی منتشر نشده است و از این جهت مقاله حاضر نخستین پژوهش در زبان فارسی است که به طور مشخص به تحلیل اسطوره کواسیر و تطبیق آن با سومه - هئومه ودایی - اوستایی می‌پردازد. البته در زبان‌های دیگر و از جمله انگلیسی، آثاری در این زمینه نوشته شده که به عنوان مثال می‌توان به پژوهش چارلز راینلی<sup>۴۹</sup> (۲۰۱۴) با عنوان «باده‌نوشی آیینی در عصر وایکینگ‌ها»<sup>۵۰</sup> اشاره کرد. در این رساله که به اهتمام دانشگاه اسلو به چاپ رسیده، نویسنده ضمن یادآوری این که آیین باده‌نوشی نقش اجتماعی بسیار مهمی در عصر وایکینگ‌های اسکاندیناوی و انگلوساکسون‌های انگلستان

برعهده داشته، اشاره کوتاهی نیز به کواسیر می‌کند و در این رابطه می‌نویسد: «در اسطوره کواسیر ما شاهد ارتباط نزدیکی هستیم که میان الکل، حکمت و شعر وجود دارد. کواسیر، خردمندترین انسان در جهان، قربانی می‌شود تا از خون او شراب عسل به دست آید؛ عصیری که به نوشنده‌اش حکمت و شاعری عطا می‌کند.» (Riseley, 2014:1)

### ۱-۳. چارچوب نظری، روش تحقیق و ضرورت و اهمیت پژوهش

مبنای نظری پژوهش حاضر اسطوره‌شناسی تطبیقی است که مبدع آن را ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰)، زبان‌شناس، اسطوره‌شناس و دین‌پژوه آلمانی می‌دانند. اسطوره‌شناسی تطبیقی در قرن نوزدهم و با شیوه «واژه‌گرایی» ماکس مولر و کسان دیگری چون کوهن و کاکس شروع شد. ماکس مولر در ابداع سه مکتب اسطوره‌شناسی تطبیقی، اسطوره‌شناسی طبیعی و اسطوره‌شناسی خورشیدی نقش بسزایی داشت. اسطوره‌شناسی طبیعی، مبتنی بر این بود که «اساطیر قدیم در هر مکان و زمان چیزی بیش از تجسم و تشخیص پدیدارهای طبیعی چون ماه، خورشید، ستارگان، رودهای بزرگ و... نبوده‌اند. (cf. Morris, 1988: 92-94). به عبارتی او معتقد بود که نام‌های واقعی خدایان قدیم (به ویژه خدایان ودایی) مبین این واقعیت است که آن‌ها در آغاز نام‌هایی برای پدیدارهای مهم طبیعی چون آذرخش، باران، طوفان، خورشید، ماه، آسمان و زمین بوده‌اند (ibid:94). در اسطوره‌شناسی خورشیدی نیز مولر این فرض را مطرح می‌سازد که تمامی اسطوره‌ها به نحوی با خورشید سروکار دارند. به بیانی دیگر، مولر براین باور بود که با اسطوره خورشید توانسته است کلید شناخت اسطوره‌های هند و ایرانی را بیابد. او، خود، در این باره می‌نویسد:

طلوع و غروب خورشید، بازگشت روز و شب، نبرد میان نورتاریکی، [و خلاصه] تمام این درام خورشیدی که هر روز، هر ماه و هر سال در آسمان و بر روی زمین شاهد آن هستیم، از نظر من اساس اسطوره‌شناسی بدوی است (Müller, 1880: 15).

شیوه مولر در اسطوره‌شناسی تطبیقی، کاملاً متأثر از روش‌های زبان‌شناسی تطبیقی بود. او روش تطبیقی را از موضوع صرف زبان‌شناسی تاریخی<sup>۵</sup> به حوزه‌هایی چون اسطوره‌شناسی، فولکلور و دین بسط داد. مولر در این باره می‌نویسد: «به یاری فیلولوژی

تطبیقی است که پی می‌بریم اقوام آریایی از همان زمان که با هم می‌زیستند و هنوز پراکنده نشده بودند، اسطوره‌های خود را شکل داده بودند» (ibid:5-19).

بنا به فرضیه مولر در جوامع کهن دوره‌ای بوده که از آن با عنوان دوره اسطوره‌ای - شاعرانه یاد می‌شود. در این دوره، استعاره نقشی اساسی را در زبان ایفا می‌کرده است. این استعارات بعدتر تبدیل به ایزدانی شدند که در اساس عناصر گفتاری بودند. اما به تدریج و با شکل‌گیری مفاهیم مجرد و انتزاعی در زبان، معانی اولیه این استعارات از بین رفت و این امر باعث پدیده‌ای در زبان شد که مولر از آن به عنوان «بیماری زبان» نام می‌برد (برفر، ۱۳۸۹: ۱۷).

روش تحقیق در مقاله حاضر توصیفی - تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای است؛ بدین نحو که منابع انتخاب و به دقت مطالعه شده و مؤلفه‌های مورد نظر، از میان آن‌ها انتخاب، استخراج و دسته‌بندی شده‌اند. پس از آن، تحلیل‌های معنایی و منظورشناختی از آن‌ها به عمل آمده و رابطه تداخلی میان مؤلفه‌ها مورد نظر قرار گرفته است. بررسی تطبیقی نوشاک آیینی مردمان هند و اروپایی از موضوعاتی است که متأسفانه هنوز آنگونه که شایسته است، در زبان فارسی به آن پرداخته نشده است؛ به‌ویژه نوشاک آیینی مردمان نوس باستان که کاملاً مهجور مانده است. و این در حالی است که بررسی اساطیر و ادبیات مردمان شمال اروپا، به عنوان بخشی از میراث فرهنگی اقوام هند و اروپایی، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. اسطوره کواسیر

سرگذشت عجیب و رازگونه کواسیر را اسنوری استورلوسون در *ادای* مثنوی چنین نقل نموده است:

آنگاه ایگیر<sup>۵۲</sup> پرسید: این دستاوردی که شعر می‌نامندش منشاء آن کجاست؟  
 براگی<sup>۵۳</sup> [ایزد شعر]<sup>۵۴</sup> پاسخ داد: چنین بود که در ابتدا ایسیر و ونیر<sup>۵۵</sup> در جنگ بودند و

چون سرانجام هردو گروه [خدایان] تصمیم به آشتی گرفتند، اجلاسی تشکیل دادند و خمره‌ای آورده آب‌دهان خود را به نشانه آتش‌بس در آن خمره ریختند و از آن مخلوقی آفریدند که کواسیر نام گرفت. کواسیر آنچنان دانا و خردمند بود که هیچ پرسشی را بی‌پاسخ نمی‌گذاشت. او به پیرامون جهان سفر می‌کرد تا مردمان را خرد بیاموزد. کواسیر در ضمن سفرهای خود، یکبار به مهمانی دو برادرِ دورف<sup>۵۶</sup> رفت که فیالار<sup>۵۷</sup> و گالار<sup>۵۸</sup> نامیده می‌شدند. این دو برادر به بهانه پرسشی، کواسیر را به خلوتی کشاندند و کشتند و خون او را درون یک کتری و دو سبوی سفالی ریختند. کتری «اودروریر» (Óðrøfir) نامیده می‌شد و دو سبوی، بُدُن (Boðn) و سون (Són). آن‌ها سپس خون کواسیر را با عسل درآمیختند و از آن آشامه‌ای فراهم آوردند که مید (mead) یا شراب انگبین نامیده شد و از این نوشاک هر آن کس که می‌نوشید، شاعر و اهل‌خرد می‌گشت. دورف‌ها به دروغ به خدایان (ایسیر) گفتند که کواسیر از فرط دانش خود را خفه کرده است، چرا که رقیبی نداشت که در دانش با او رقابت کند. (Sturluson, 1965:100)<sup>۵۹</sup>. استورلوسون می‌افزاید:

پس از آن، دورف‌ها غولی به نام گیلینگ<sup>۶۰</sup> و همسرش را به غار منزلگاه خود دعوت کردند و از گیلینگ خواستند تا برای قایق‌رانی با آن‌ها به دریا برود، اما از ساحل که دور شدند، دورف‌ها قایق را پاروزنان به سوی صخره‌ای بردند و بر اثر برخورد با صخره، قایق واژگون شد و گیلینگ که شنا نمی‌دانست، میان امواج غرق گردید. آنگاه آن دو برادر پاروزنان خود را به ساحل رسانیدند و ماقع را برای همسر گیلینگ شرح دادند. زن از فرط اندوه با صدای بلند به گریستن پرداخت. فیالار به او گفت که بهتر است آرام بگیرد و برود محل غرقه شدن شوهرش در دریا را از نزدیک بنگرد. زن خواست که چنین کند. آنگاه فیالار از برادرش خواست تا از دهانه غار بالارود و سنگ آسیابی بر سر زن فروبیفکند، چراکه از ناله و فغان زن خسته شده بود. گالار چنین کرد.

نویسنده ادای منثور ادامه می‌دهد:

قضا را، سوتونگ<sup>۶۱</sup>، پسر گیلینگ، از آن چه که بر والدینش رفته بود، مطلع گشت. او، فیالار و گالار را به انتقام مرگ پدر و مادرش، به اسارت گرفت و در جزیره‌ای صخره‌ای که دستخوش جذر و مد امواج بود، به بند کشید. دورف‌ها لابه کردند و گفتند اگر سوتونگ از خون آنان درگذرد، به پاس آن، مید گرانبها را در اختیارش خواهند گذاشت. سوتونگ پذیرفت و آن نوشاک را گرفت و آن را در جایی که نیتیورگ<sup>۶۲</sup> نامیده می‌شد، پنهان کرد و دخترش، گونلود<sup>۶۳</sup> را به نگهبانی آن گماشت. (Sturluson, 1965: 100).

مؤلف ادای منثور سپس در توجیه این که چرا مردم نوس باستان شعر را «خون کواسیر» می‌نامیدند، به نقل از براگی (ایزد شعر) می‌نویسد:

شعر را [از این رو] خون کواسیر و آشامه وجد آور دورف‌ها و یا از گونه نوشیدنی اودروریر و بُدن و سون و گاهی نیز کشتی دورف‌ها می‌نامیم، زیرا این مید بود که آن‌ها را از مرگ در آن جزیره سنگلاخی رهایی بخشید. و البته از آن با عنوان شرابِ عسل سوتونگ و دریای نیتیورگ نیز یاد می‌شود. ایگیر که از پاسخ براگی قانع نشده، باز می‌پرسد:

مع‌هذا این که شعر را با چنین اوصافی می‌نامند، همچنان برای من مبهم است. بگو که ایزدان (ایسیر) چگونه به این شراب انگبین<sup>۶۴</sup> و یا به بیانی، شعر دست یافتند؟ (ibid: 101)

برآگی در پاسخ می‌گوید:

قصه از این قرار است که یک روز اُدین<sup>۶۵</sup> سرای خود را ترک گفت و از قضا به نه رعیت رسید که یونجه درو می‌کردند. اُدین گفت که اگر بخواهند می‌تواند داس‌های آن‌ها را تیز کند. آن‌ها پذیرفتند و اُدین سنگ تیغ تیزکنی از کنار کمر بند خود بیرون آورد و با آن ابزار آن‌ها را تیز کرد. و چون دیدند که حالا خیلی راحت تر یونجه‌ها را درو می‌کنند، هر یک خواستند تا آن سنگ از آن آنان باشد. اُدین گفت خریدار آن سنگ کسی است که بتواند با ترتیب دادن یک ضیافت، هزینه آن را پردازد. هر نه نفر موافقت



خود را اعلام کردند و خواستند که اُدین سنگ را به آن‌ها واگذار کند. اُدین سنگ را به هوا انداخت و دهقانان که هریک می‌خواستند خود صاحب سنگ باشند، برای به دست آوردن آن، به جان هم افتادند و گلوی یکدیگر را با داس‌های تیز پاره نمودند.

سپس اُدین که به دنبال جایی بود تا شب را بیتوته کند، گذرش به خانه برادر سوتونگ که غولی بود باوگی<sup>۶۶</sup> نام افتاد. باوگی به او گفت که روز نامبارکی را پشت سر گذاشته، زیرا که هر نه رعیتش کشته شده‌اند و امیدی نیز به یافتن کارگر جدید ندارد. اُدین که نام بولورک<sup>۶۷</sup> بر خود نهاده بود، گفت که حاضر است وظایف آن نه رعیت را به تنهایی انجام دهد، به شرط این که در عوض دستمزد بتواند از شرابِ عسل بنوشد. باوگی گفت که در این رابطه کاری از دست او بر نمی‌آید زیرا سوتونگ آن را تحت کنترل انحصاری خود در آورده و به شدت از آن مراقبت می‌کند. با وجود این، حاضر است با بولورک همراهی کند تا بتواند به خواسته‌اش برسد. تمام آن تابستان را بولورک به جای نه نفر برای باوگی کار کرد و چون زمستان رسید، درخواست دستمزدش را کرد. پس هر دو به سراغ سوتونگ رفتند و باوگی برادرش را در جریان معامله‌ای که با بولورک کرده بود، قرار داد. اما سوتونگ از دادن حتی یک قطره از آن آشامه به بولورک امتناع کرد و بولورک که چنین دید، به باوگی گفت چاره‌ای جز وارد شدن از راه نیرنگ ندارند. باوگی پذیرفت و بولورک مته‌ای را که «راتی»<sup>۶۸</sup> نامیده می‌شد، به او داد و گفت با این باید سوراخی در کوه ایجاد کرد. وقتی باوگی چنین کرد، بولورک برای امتحان در سوراخ دمید، اما تراشه‌های جای سوراخ در صورتش پاشید و پی برد که باوگی در رفتارش با او صادق نیست. بنابراین به او هشدار داد که به فکر نیرنگ زدن نباشد. باوگی دوباره مشغول به کار شد و بولورک دید که این بار سوراخ همانی است که می‌خواهد. پس در یک چشم

به هم زدن، ماری شد و در سوراخ خزید. باوگی سعی کرد با مته به او ضربه بزند، ولی بولورک از نظر دور شده بود. (Sturluson, 1965: 101-102)

استورلوسون در پایان این حکایت می‌نویسد:

سپس بولورک به سراغ گونلود رفت و به مدت سه شب با او همبستر شد و در عوض گونلود به او اجازه داد تا سه بار از آن نوشاک بنوشد. بولورک نخست آنچه را که در اودروریر بود، آشامید. بعد به ترتیب به سراغ بُدن و سون رفت و همه را سرکشید، آنگاه به هیأت عقابی در آمد و با سرعت زیاد به پرواز درآمد. سوتونگ که چنین دید، او نیز عقابی شد و پرواز کنان به تعقیب اُدین پرداخت. ایزدان (ایسیر) که اُدین را به شکل عقابی در پرواز دیدند، سبوهای خود را در حیاط قراردادند و چون اُدین به آسگارد<sup>۶۹</sup> رسید، همه آن شراب عسل را از دهانش در سبوها ریخت. خلاصه این که تلاش ستونگ برای دستیابی به مید بی‌نتیجه ماند و اُدین آن را در اختیار ایزدان و مردمانی قرارداد که می‌توانستند شعر بسرایند و از این روست که مید را کشف و پیشکشی اُدین و نوشاک خدایان می‌نامیم. (ibid: 102-103).

## ۲-۲. اسطوره هئومه - سومه اوستایی - ودایی

تفسیر و فهم اسطوره گواسیر تنها در پرتو شناخت سومه - هئومه در متون ودایی و اوستای نو امکان پذیر است. گیاه - ایزد - نوشاک وداها و اوستا چه به لحاظ زبان‌شناختی و چه آیین و مناسک، دارای ریشه مشترک هستند؛ هر چند در نوع اولیه این گیاه، یعنی گیاهی که آریاییان هند و ایرانی کهن تا پیش از ترک زادبوم مشترکشان، آیرین وئجه، از آن در مراسم آیینی خود استفاده می‌کردند، اتفاق نظر وجود ندارد و سرودهای وداها و اوستا نیز در این مورد اطلاعات چندانی به ما نمی‌دهند.

نخستین بار در قرن هفدهم میلادی بود که یک مبلغ مسیحی اهل هلند، موسوم به آبراهام روجریوس<sup>۷۰</sup>، در کتاب خود، دری گشوده به قلمرو بت پرستی پنهان<sup>۷۱</sup>، به این گیاه

اشاره کرد و از ارتباط آن با ماه نوشت<sup>۷۲</sup>، ولی نوشته او کمک چندانى به حل موضوع و پیدا کردن نوع گیاه مورد نظر نکرد. دو قرن بعد، یعنی در سال ۱۸۴۲، محقق دیگری موسوم به جان استیونس<sup>۷۳</sup> در پیش‌گفتاری که بر ترجمه خود از سامه‌ودا (Sāmaveda) نوشت، باز از «گیاه‌ماه» (moon-plant) سخن گفت (Houben, 2003:2) و به طور مشخص سارکوستما ویمینالیز (Sarcostemma viminalis) را مصداق آن دانست. استیونس در این باره می‌نویسد:

اولین کاری که باید انجام داد، جمع‌آوری گیاه ماه (Sarcostemma viminalis) و ارانی [अरानि]، چوبی است که برای افروختن آتش مقدس مراسم قربانی استفاده می‌شود؛ جمع‌آوری گیاه مذکور باید در شب مهتابی و از مرتفع‌ترین نقطه کوهستان صورت بگیرد. گیاه - ماه باید از ریشه کنده شود و پس از جدا کردن ساقه گیاه از برگ‌های آن، ساقه‌ها را سوار بر یک گاری که توسط دو قوچ یا بز کشیده می‌شود، به خانه یجمانه [यजमान]، کسی که مسئول برگزاری مراسم قربانی است، حمل نمود. (Stevenson, 1842: IV)

محققین دیگری چون ویندیشمان<sup>۷۴</sup> [۱۸۴۶] نیز نظر او را پسندیدند و گیاه مزبور را همان سارکوستما ویمینالیز دانستند. ولی به راستی آیا این همان گیاهی بود که سرایندگان کهن وداها از آن سخن گفته بودند؟ فریدریش ماکس مولر<sup>۷۵</sup> تردید خود را در این خصوص طی مقاله‌ای که به سال ۱۸۵۵ منتشر نمود، بیان داشت. در عین حال، هندشناسان<sup>۷۶</sup>، قوم شناسان<sup>۷۷</sup>، گیاه‌شناسان<sup>۷۸</sup> و داروشناسان<sup>۷۹</sup>، به بحث و بررسی‌های خود در این خصوص ادامه دادند و موارد مختلفی را به عنوان «سومه - هئومه واقعی» پیشنهاد دادند. گیاهان اصلی مورد بحث عبارت بودند از: افدرا<sup>۸۰</sup>، سارکوستما برویستیگما<sup>۸۱</sup> و ریواس<sup>۸۲</sup> (cf. Houben, 2003:3).

در این میان آدالبرت کوهن<sup>۸۳</sup> [۱۸۸۶] که دلبسته پژوهش‌های تطبیقی در حوزه اسطوره‌های هند و ایرانی بود و کتاب منشأ آتش و نوشاک ایزدان<sup>۸۴</sup> او در این خصوص از اعتبار بسیاری برخوردار است، در کتاب دیگرش، اسطوره‌پژوهی<sup>۸۵</sup>، قائل به دو نوع هئومه می‌شود: هئومه سپید و هئومه زرد. هئومه سپید که وصف آن صرفاً در اوستای متأخر آمده است، گئوکرِن<sup>۸۶</sup> نام دارد و آن گیاهی افسانه‌ای است که در دریای فراخکرت یا

و اوروگش<sup>۸۷</sup> می‌روید و هئومه واقعی که در مراسم قربانی از آن استفاده می‌شود، نیست.<sup>۸۸</sup> گیاهی که در آیین یز یا قربانی کردن مورد استفاده قرار می‌گیرد، هئومه زرد است که به دلیل رنگ زرد مایل به طلایی‌اش مورد ستایش بوده است و آن گیاهی است که در بلندی کوه‌ها می‌روید. و رُستگاه آن کوه‌های گیلان، شیروان و مازندران و اطراف یزد بوده است. [از این رو] پارسیان هند هر از چندی موبدانی را برای آوردن شاخه‌های هوم به کرمان می‌فرستادند (cf. Kuhn, 1886: 106-107).

از اشارات کوهن‌چنین برمی‌آید که خاستگاه گیاه هئومه نواحی مختلف ایران بوده است و پارسیان هند نیز برای تهیه شاخه‌های این گیاه و استفاده از آن در مراسم آیینی خود به ایران سفر می‌کرده‌اند.

و اما نظریه تازه‌تری که درباره ماهیت گیاه سومه - هئومه مطرح شد، متعلق به رابرت گوردون واسون<sup>۸۹</sup> [1898-1986] است. او که پیشتر، در سال ۱۹۵۷ کتابی تحت عنوان قارچ‌ها در تاریخ روسیه<sup>۹۰</sup> به چاپ رسانیده بود، بعدتر، در سال ۱۹۶۹ کتاب دیگری با نام قارچ جاودانگی<sup>۹۱</sup> نوشت و با توجه به شواهد قوم‌شناسی و گیاه‌شناسی، سومه اصلی را قارچی موسوم به فلای آگاریک<sup>۹۲</sup> [آمانیتا موسکاریا]<sup>۹۳</sup> دانست که اقوام شمال غربی سبیری به آن دسترسی داشتند. قارچی که واسون از آن نام می‌برد، دارای کلاهک بزرگی به رنگ قرمز و یا طلایی است و دانه‌های گُرکی سفیدرنگی سراسر کلاهک قارچ را پوشانده است. ادعای واسون که مبتنی بود بر برخی استنادات به سروده‌های ریگ‌ودا، مخالفین و موافقین زیادی داشت. مخالفین بر این باور بودند که واسون سعی نموده این ارجاعات به متن ودایی را به عنوان توضیحاتی راجع به خود گیاه در زیستگاه طبیعی آن مطرح سازد (cf. Houben, 2003: 6).

اما در حالی که اکثر نظریه‌ها بر این اصل استوار بود که نوشاک سومه - هئومه از افشرد یک گیاه مشخص به دست می‌آمده است، اولدنبرگ<sup>۹۴</sup> [۳۸۶ - ۱۷۷: ۱۸۹۴] نظریه

تازه‌ای در این خصوص ارائه داد. استدلال او این بود که گیاه سومه ودایی، جایگزین معجون مستی آوری است که پیشتر نزد هند و اروپاییان رایج بوده و خدایان و مردمان از آن می‌نوشیده‌اند و آن آشامه‌ای الکلی بوده موسوم به mead که از عسل گرفته می‌شده است (ibid:4)؛ یعنی همین نوشاکی که در روایت اسنوری از کواسیر نیز، به نوعی شاهدش هستیم. ولی آیا نظر اولدنبرگ در این رابطه صائب است و به واسطه آن می‌توان مطمئن شد که به گهن‌الگوی نوشاک خدایان هند و اروپایی باستان دست یافته‌ایم؟ نویسندگان مقاله حاضر تردید خود را در این خصوص نشان می‌دهند و برای اثبات آن نیز در ادامه می‌کوشند.

از ماهیت گیاه مورد استفاده در مناسک هئومه - سومه که بگذریم، اصل آن، چه به لحاظ زبان‌شناختی و چه آیین و مناسک، ریشه مشترک دارند. هردو واژه مشتق از لغت هند و ایرانی آغازین -sau-ma\* هستند که به معنی آشامه‌ای است که از فشردن ساقه گیاه خاصی به دست می‌آید. ریشه فرضی این لغت -sav\* (فشردن) است که در سانسکریت بدل به sav-/su می‌گردد. از این رو، सो سانسکریت و «hav» اوستایی از ریشه «hu»، هردو در معنای کوبیدن و افشردن، مشترک‌اند (Geldner, 1951, Vol. III: 1-9; Modi, 1904:225). از سویی، सोम با لغاتی چون savá, sávana [فشردن سومه]<sup>۹۵</sup> و sutá (افشره) از یک خانواده‌اند و با واژه انگلیسی باستان «séaw» (افشره، شیره) دارای اشتراک است. (واژه اخیر با لغت فرانسوی «sève» و لغت لاتین «sapa» که هردو به معنی شیره‌اند، در پیوند است) (cf. Pokorny, 2007:2639). البته واژه لاتین، دقیقاً به معنی «شراب جوشیده غلیظ» است (Simpson, 1968:534).

طرز کوبیدن و آماده ساختن این گیاه آیینی نیز نزد آریاییان هند و ایرانی تقریباً شبیه به هم است. در بین ایرانیان زرتشتی، ظرفی که در آن شاخه‌های گیاه هوم کوبیده

می‌شود، هاوَنَ (hävana) نامیده می‌شود (Modi, 1911: 225)؛ این واژه امروزه به صورت هاون باقی مانده و به استاد فرهنگ دهخدا، «ظرفی فلزی و یا سنگی است که در آن ادویه و تخم‌های گیاهان و غیره را با دسته‌ای می‌کوبند و به هونگ و جوغن نیز معروف است.» (دهخدا، ۱۳۹۰: ۳۱۵۵). هاوَنَ، به لحاظ کاربرد، مشابه «گراوَن» (ग्रावण) سنسکریت است؛ سنگی که برای کوبیدن گیاه سومه و بیرون‌کشیدن عصاره آن به کار می‌رود<sup>۹۶</sup>. گراوَن (grāvan)، خود مشتق است از لغت بازسازی‌شده «-g<sup>w</sup>erəu»\* که در زبان هند و اروپایی‌آغازین در معنی سنگ آسیاب به کار می‌رفته است. محل رویدن این گیاه در متون سنسکریت و اوستایی کوه کیهانی «هرئیتی» ذکر شده است. وست در این باره می‌نویسد: «هئومه (که معادل سومه هندی است)، نخستین بار بر کوه کیهانی «هرئیتی» روید و سپس توسط پرندگان به سایر کوه‌های قابل دسترس منتقل شد.» (West, 2007: 159). در یشت‌ها نیز به این کوه اشاره شده و پورداوود در یادداشت‌های یشت‌ها، جلد دوم، در رابطه با آن می‌نویسد: هرئیتی که غالباً هرا نامیده می‌شود و بسا «هراپرزئیتی» آمده، اساساً یک کوه مینوی و مذهبی بوده [و] بعدها این اسم را به کوه معروف ایران اطلاق کرده البرز یا هربرز گفته‌اند (پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۲۴). پرنده‌ای که این گیاه مقدس و ملکوتی را به جهان فانی می‌آورد، نیز عقاب است که به عنوان مثال در ریگ‌ودا واسطه رساندن آن به ایندَر می‌شود. (Bloomfield, 2016: 146).

ایندَر، پهلوان ودایی و خدای طوفان و تندر و آذرخش و باران، علاقه شدیدی به آشامیدن سومه دارد و با نوشیدن آن است که می‌تواند با «ورتره» [vrttrá] به نبرد برخیزد و او را شکست دهد. او پیش از رفتن به نبرد با ورتره، سه دریاچه سومه نوشید و در حالی که هم‌زمان و یاورانش، مروت‌ها او را همراهی می‌کردند، به نبرد با دیو خشکسالی پرداخت (ر.ک: یارشاطر، ۱۳۳۰: ۴۳۶؛ بهار، ۱۳۹۷: ۴۶۹). عادتی که در رستم، همتای

ایرانی ایندَرَ به صورت آشامیدن بادهٔ مردافکن، آن هم به افراط درمی آید. به عبارتی، باده‌نوشی رستم، جایگزینی است برای سومه‌نوشی ایندَر، و در واقع یکی است. دلیلی که برای این ادعا می‌توان ذکر کرد، سکایی بودن رستم است و این که سکاها علاقهٔ وافری به آشامهٔ گیاه هوم داشتند. در کتیبهٔ داریوش اول، شاهنشاه هخامنشی، در نقش رستم، از سه طایفهٔ سکاها یاد شده که یکی از آنها سکاها ی هوم‌نوش یا سکا هئوم و رگا *skahhu* است (ر.ک: رلف نورمن شارپ، ۱۳۸۸: ۸۵).

به هر حال، یکی از ویژگی‌هایی که سومه به نوشندگان خود ارزانی می‌دارد، آمریتا (अमृता) یا جاودانگی است و دلیل علاقهٔ پهلوانان حماسه‌های هند و اروپایی به این آشامه نیز همین است. در مراسم آیینی قربانی کردن سومه - هئومه، آتش نقشی مهم دارد. همان‌گونه که در متون ودایی سومه یا گا (सोमयज्ञ) یا سومه یجنا آیینی ویژهٔ قربانی است که پیشاپیش آتش مقدس، یا آگنی (अग्नि) صورت می‌گیرد (cf. Stevenson, 1842:93)، در بین ایرانیان زرتشتی نیز رسم است که تهیهٔ آشامهٔ هوم یا پَرهئومه، در بامدادان و در آتشکده‌ها انجام شود. مودی در رابطه با نحوهٔ برگزاری این آیین می‌نویسد: «پیشتر در مراسم آیینی قربانی نمودن هوم، هفت پیشوای مذهبی نقش داشته‌اند که امروزه معمولاً توسط دو نفر، یعنی زوت یا زاتَر و راسپی یا رتْوشکر اجرا می‌شود (Modi, 1911:239). به هر حال، اهمیت سومه، و نیز هئومه، به دلیل مراسمی است که در آن، قربانی خود اوست و به واسطهٔ این آیین قربانی یا یجنا است که جهان به سامان می‌شود.

### ۲-۳. تحلیل اسطورهٔ کواسیر از دیدگاه تطبیقی

در روایت اسنوری از کواسیر شواهدی وجود دارد که او را با سومهٔ هندی وهئومه / هوم ایرانی همسان می‌سازد. نام او که مشتق است از لغت کُواس (kvas) به معنای آبجوی قوی مورد استفادهٔ همسایگان شرقی ژرمن‌ها، هنوز نیز در یوتلند [Jütland]<sup>۹۷</sup>، شبه‌جزیره‌ای در شمال اروپا، در معنای «میوهٔ خرد شده» (crushed fruit) به کار می‌رود (Hagen, 1912: 129) که یادآور گیاه خرد شدهٔ سومه است. از سویی، همانگونه که سومه را عقابی از

ملکوت می‌آورد و در اختیار ایندَر قرار می‌دهد، کواسیر را نیز اُدین، به شکل عقابی، از جایگاه کوهستانی ستونگ می‌رباید تا آن را به خدایان برساند. اما از همه مهمتر این که کواسیر همچون سومه، خدایی است که قربانی می‌شود تا دیگر بار به صورت نوشاکی هستی یابد و آشامه خدایان و شاعرانی (skáld) گردد که سراینده روایات پهلوانی اقوام نوردس خواهند بود، قربانی شدن کواسیر به دست دورف‌ها، یادآور چهار مردی است که نخستین بار با قربانی نمودن هوم و افشردن عصاره گیاه آن، موهبت فرزندان عالیقدر نصیبشان شد. هینلز در این باره می‌نویسد:

گفته شده است که هریک از چهار مردی که نخستین بار هوم را فشرده، مشمول این موهبت شد که صاحب فرزندی عالیقدر گردد: به ویونگهوت<sup>۹۸</sup>، یمه<sup>۹۹</sup>، به ائویه<sup>۱۰۰</sup>، تُریتونه<sup>۱۰۱</sup> [فریدون]، به تُریتته<sup>۱۰۲</sup> کرساسپه [گرشاسپ]<sup>۱۰۳</sup>، و به پوروشسپه<sup>۱۰۴</sup>، زردشت عطاگردید. (هینلز، ۱۳۹۱: ۵۱)

### ۲-۳-۱. پیوند کواسیر با هوم پهلوان در اوستا و هوم عابد در شاهنامه

در اوستای نو، هئومه به چهار صورت ظاهر می‌شود:

الف) ایزد و فرستاده‌ای اهورایی. در یسنای ۹، ۱۰ و ۱۱ از هئومه با چنین مفهومی سخن گفته می‌شود، همچنین از گیاه هوم که به وسیله او کشف شده (مهریشت)، کرده ۲۳: ۴۷۲- (۴۶۷).

ب) هوم به عنوان گیاه. به عنوان مثال، در یسنا ۱۰ به این جنبه از هوم اشارت رفته است: «ستایم ابرها و باران را که پیکر تورا ببالاند بر فراز کوه، ستایم آن قله کوهی که تو در آنجا برویدی، ای هوم» (یسنا ۱۰، ۱۷۱-۱۷۰).

ج) هوم به عنوان نوشاک



د) هوم به عنوان پهلوان. یسنای ۷:۱۱ در باره او می‌نویسد: «زود از برای هوم دلیر آن گوشت سور را بُر تا اینکه ترا هوم به بند نماید. چنان که به بند بست افراسیاب، زیانکار تورانی را که در میان ثلث زمین، در میان دیوار آهنین احاطه شده بود» (پورداوود، ۱۳۸۷: ۱۸۰). هوم پهلوان اوستا، در شاهنامه به صورت هوم عابد ظاهر می‌شود و او کسی است که در اسارت افراسیاب، پس از این که در جنگ با کیخسرو شکست می‌خورد و در غاری نزدیک بردع (معروف به هنگ افراسیاب) و سپس دریای چیچست پنهان می‌شود، نقش دارد. پس از آن است که کیخسرو، افراسیاب را به پادافره کشتن پدرش، سیاوخش و اغریث و همه گناهان دیگری که کرده، به قتل می‌رساند (ر.ک: شاهنامه، ۱۳۹۸، ج ۲: ۸۸۴-۸۸۲).

در ادای اسنوری، لوکی، شخصیت شریری که موجب مرگ بالدر شده سرنوشتی همانند افراسیاب دارد. او نیز پس از فرار از دست ایزدان به نهانگاهی در کوه پناه می‌برد. مخفی‌گاه افراسیاب به روایت شاهنامه غاری است در دل کوه و به استناد *اِوگمَدئچا* (عفیفی، ۱۳۴۴: ۱۶)، قصری است آهین در زیرزمین. اما مخفیگاه لوکی خانه‌ای است با چهاردر بر فراز کوه که «از همه جهات به بیرون اشراف داشت.» (Sturluson, 1965: 84).

از دیگر سو در روایت ایرانی همان‌گونه که مشهود است، مخفیگاه افراسیاب سرانجام به وسیله هوم عابد یا هوم پهلوان کشف می‌شود، ولی افراسیاب موفق می‌شود خود را از دست هوم نجات دهد و به اعماق دریای چیچست پناه ببرد تا سرانجام با آمدن کیخسرو و یارانش و با تمهیدی که هوم می‌اندیشد، از دل دریا بیرون کشیده شود. در *ادی* منشور، نیز دیدیم که لوکی پس از فرارش از دست ایزدان، خانه چهاردری در کوهستان برای خود می‌سازد؛ و با این وجود:

«از ترسی که داشت، بیشتر اوقات، خود را به یک ماهی سالمون تبدیل می کرد و در آبشار فرانانگ<sup>۱۰۵</sup> مخفی می شد، اما او نیز می دانست که سرانجام از دست ایزدان رهایی نخواهد یافت، تا این که یک روز همینطور که در خانه چهاردرش کنار آتش نشسته بود و تور ماهیگیری می بافت، متوجه ایزدان و از جمله اُدین شد که به او نزدیک می شدند. هراسان، تور را در آتش انداخت و در چشم به هم زدنی، خود را به رودخانه رساند که آبشار فرانانگ بر فراز آن می خروشید. ایزدان سر رسیدند و اولین نفری که داخل خانه شد، داناترین آن ها، گواسیر بود. گواسیر که خاکستر سفید باقی مانده از تور سوخته را در آتش دید، فهمید که وسیله ای بوده برای صید ماهی و موضوع را با ایزدان در میان گذاشت. پس ایزدان به تقلید از شکل خاکستری که در آتش باقی مانده بود، مشغول بافتن تور دیگری شدند. تور که آماده شد، همگی به کنار آبشار رفتند و آن را در آب انداختند. یک سر تور را تور<sup>۱۰۶</sup> و سر دیگرش را دیگر ایزدان گرفته بودند. با این حال لوکی که بار دیگر به شکل ماهی سالمون درآمده بود، موفق شد خود را از افتادن به داخل تور نجات دهد و جایی دورتر، میان دو سنگ دراز بکشد. ایزدان دوباره تور انداختند و این بار متوجه موجود زنده ای در آن شدند. اما لوکی که نمی خواست اسیر ایزدان باشد، به هر زحمتی که بود خود را از تور خلاص کرد و سعی نمود راهی به دریا بیابد، ولی این ریسک بزرگی بود و او ناچار بار دیگر به سمت آبشار برگشت. ایزدان این بار متوجه شدند که او کجاست و بنابراین دوباره به سوی آبشار برگشتند و نیروی خود را به دو قسمت کردند؛ تور تصمیم گرفت به رود بزند و دیگران، راه دریا را پایند. لوکی دید که در این صورت تنها دو راه نجات دارد؛ یا به درون دریا بپرد که به خطرش نمی آرزید و یا این که یک بار دیگر تلاش کند از روی تور بجهد. او راه دوم را انتخاب کرد و با سرعت هرچه تمام تر، از روی لبه ریمان تور پرید. تور چنگ انداخت و او را گرفت، ولی لوکی که خیال تسلیم شدن

نداشت، از میان دستش لغزید و می‌خواست بگریزد که ثور دُمِ او را محکم گرفت و به همین خاطر نیز دُمِ ماهی سالمون باریک و چنگالی است. به هر حال، با تلاش ثور، لوکی گرفتار شد و خدایان او را در غاری به یک صخره زنجیر کردند» (Sturluson, 1965: 84-85).

بررسی دقیق‌تر روایت استورلسون از ماجرای کواسیر، ما را حتی به جزئیات پنهان‌تری از منظر ادبیات و اسطوره-شناسی تطبیقی رهنمون می‌شود. یک نمونه آن، نیتیورگ (Hnitbjörg)، اقامتگاه کوهستانی سوتونگ است که لفظاً به معنی «صخره‌های برخوردکننده»<sup>۱۰۷</sup> یا تخته‌سنگ‌هایی است که در میان خود له می‌کنند و منشأ آن، لغت سیمپلیگادس (Συμπληγάδες) در *اودیسه*<sup>۱۰۸</sup> هومر<sup>۱۰۹</sup>، سرود دوازدهم است؛ صخره‌های عظیم هول‌آوری که از میان امواج خروشان دریا بیرون می‌آیند و کشتی‌هایی که از میان گذرگاه تنگ میان آن‌ها می‌گذرند را به مخاطره می‌اندازند و کیر که<sup>۱۱۰</sup> [سیرسه] در مورد آن‌ها به اودیستوس هشدار می‌دهد. (cf. Homer's *Odyssey*, 1919: XII, 441-). اما نیتیورگ در عین حال مرجع مستقیم‌تری نیز دارد و آن، گراون (grávan) ریگ‌ودا است؛ سنگی که برای کوبیدن گیاه سومه و بیرون کشیدن عصاره آن به کار می‌رود. (Bharadwaj, 2020: 8). جالب اینجاست که نام دیگر گراون در سنسکریت آدری (अद्री) است که یکی از معانی آن صخره می‌باشد و در این حال، سنگ - خدایی<sup>۱۱۱</sup> است که عصاره مقدس سومه را برای شراب جاودانگی ایندرا استخراج می‌کند (ibid) و بی‌شبهت به اودروریر ایسلندی نیست.

آیا در کشته شدن کواسیر به دست فیالار و گالار ما با مراسمی آیینی، از نوع قربانی کردن سومه روبه رو نیستیم؟ یقیناً چنین است. آن‌ها خون کواسیر را با غسل می‌آمیزند تا از آن نوشاک تهیه کنند؛ همان‌گونه که قربانی کنندگان سومه و هئومه، پس از

کوبیدن و له کردن گیاه، عصاره آن را با شیر و یا عسل می آمیزند تا در مراسم قربانی مصرف شود. از این رو، سه ظرفی که در ادای اسنوری و در هنگام کشتن کواسیر از آن‌ها یادشده، همچون ظروف و لوازم آیین سومه - هئومه اهمیتی نمادین دارند.

ریشه اودروریر (Óðrǫrir) به واژه Óðr نوس باستان برمی گردد؛ واژه‌ای که در معانی جنون الهی، از خود بی خود شدن و شور و اشتیاق به کار می رفته است و ما با این معانی از طریق آیین سابازیوس - دیونیزوس، کاملاً آشنا هستیم. ظرف دیگر بُدن Boðn است که معادل آن در آلمانی Bütte (چلیک - خُمَره) است (Vries, 1977: 47, 416, 530). واژه اخیر یادآور لغت «تَشْت» [aTcaT] اوستایی است که در مراسم آیینی قربانی کردن هئومه به کار می رود و در اصل پیاله‌ای بوده که عصاره هوم را در آن می ریخته‌اند. اما آنچه که بر شباهت آیین سومه - کواسیر و یا ودایی - ادایی<sup>۱۱۲</sup> تأکید بیشتری می گذارد، رابطه‌ای است که میان واژه Boðn ایسلندی و بودی 𑀧𑀺𑀢𑀺 Buddhi به معنای هوش و خرد است و سومه نیز ایزد - نوشاکی است که یکی از خصوصیات او، هوش و خردمندی‌اش است و با این ویژگی است که نوشندگان را به نور هدایت می کند: «آشامه سومه را در کشیده‌ایم / جاودانه شده‌ایم / به نور راه یافته‌ایم...» (RV, 2014: 8.48.3). از سویی، ویژگی بارز کواسیر نیز دانش و ذکاوت اوست. واژه Buddhi خود مشتق از 𑀧𑀺𑀢𑀺 است و 'Budh' یعنی بیدار شدن، آگاه شدن، دانستن؛... که اصل آن برمی گردد به واژه فرضی هند و اروپایی -b<sup>h</sup>ewd<sup>h</sup> (Pokorny, 2007: 517).

سومین ظرفی که در ادای اسنوری از آن یاد می شود، Són است. برای Són چندین معنای محتمل در نظر گرفته شده که رد یا قبول هریک از آن‌ها تا زمانی که دلایل اتیمولوژیک متقن تری با استناد به وداها به دست نیاید، تقریباً دشوار است. اما یکی از معانی احتمالی را شاید بتوان در واژه سونار «Sonar» جست (Vries, 1977: 530) که در

آیین قربانی گراز (sónargǫltr) به عنوان بخشی از جشن زمستانی یول<sup>۱۱۳</sup> به آن اشاره رفته است. تفاسیر قدیمی از Sonar در sónargǫltr حاکی از این است که این واژه می‌تواند در معنای قربانی (sacrifice) به کار رفته باشد، با این حال، برخی نیز بر این باورند که Sonar احياناً در معنی بزرگترین و یا بهترین بوده و دلیلشان نیز این است که در فرهنگ هند و اروپایی وقتی می‌خواستند حیوانی را برای ایزدان قربانی کنند، بهترین و بزرگترین آن را انتخاب می‌کردند. (cf. Heinzel: 1887:74) البته آن‌ها مبنای فیلولوژیکی برای برداشت خود از واژه Sonar ذکر نکرده‌اند.

معنای دیگری که برای Sonar ذکر شده، سوگند (Blót) یا به عبارتی دقیق‌تر سوگند قربانی (sonarblót) است که در آیین sónargǫltr مرسوم بوده است و در ساگای هروارا و هایدراک (۱۱۴) [۱۷۸۵] نیز به آن پرداخته شده است: «و آن‌ها یک گراز را در سوناربلوت قربانی می‌کردند. در شب عید یول گراز قربانی را به تالار در حضور شاه می‌بردند. سپس مردم دست‌هایشان را بر پشم‌های گراز می‌گذاشتند و عهد و سوگند خود را ادا می‌کردند.» (Suhm, 1785:124)

برخی Son(n)ar در Sonargoltr را با «Sun» -خورشید- مرتبط می‌دانند و برای توجیه نظریه خود به فریر<sup>۱۱۵</sup>، ایزد خورشید و باروری در اساطیر نورس اشاره می‌کنند که گزازی زرین مو را به خدمت داشت. در ادای منثور - فصل «فریب دادن دادن گیلیفی»<sup>۱۱۶</sup> - اسنوری در وصف کسانی که قرار است در مراسم سوزاندن جسد بالدر شرکت کنند، به فریر و گراز او نیز اشاره می‌کند:

«پس از آن جسد بالدر به کشتی حمل شد و همسر او، نانا<sup>۱۱۷</sup>، دخت نپ<sup>۱۱۸</sup>، که جنازه را دید، دق کرد و از فرط اندوه جان داد. پس جنازه او را نیز بر تل هیزم مُرده سوزی گذاشتند تا به آتش سپرده شود. ثور که با پتک خود، میولنیر<sup>۱۱۹</sup> انتظار شروع مراسم را می‌کشید،

همین که دورفی موسوم به لیت<sup>۱۲۰</sup> را دید که از مقابل پاهایش می‌دود، او را از زمین بلند کرد و در آتش انداخت. چیزی نگذشت که دورف میان شعله‌ها جان باخت. بسیاری برای حضور در مراسم مُرده‌سوزان حاضر می‌شدند. پیشاپیش همه اُدین بود که فریگ<sup>۱۲۱</sup>، همسر اُدین و والکیری‌ها<sup>۱۲۲</sup> و دو کلاغ سیاهش او را همراهی می‌کردند. فریر با ارابه‌ای آمد که گرازِ زرین مو با دندان‌هایی از تیغ آن‌را می‌کشید. هایمدال نیز سوار بر اسبی آمد که زرین‌پال نام داشت و فریا<sup>۱۲۳</sup> را ارابه‌ای آورد که گربه‌هایش آن‌را می‌کشیدند. جمعیت عظیمی از غول‌های یخی و صخره‌ای<sup>۱۲۴</sup> نیز جزو مشایعت‌کنندگان بودند (Sturluson, 1965: 82).

گراز فریر یقیناً گرازِ معمولی نیست. این مَرکَب که در زبان نوس باستان Gullinbursti نامیده می‌شود و واژه‌ای است متشکل از دو جزء gullin به معنی طلایی و bursti مو و یال، وقتی در زیر پای ایزدی قرار می‌گیرد که مظهر خورشید است، چه معنایی غیر از پرتوهای درخشان خورشید تابنده در آسمان می‌توان به آن نسبت داد؟ از یاد نبریم که یکی از صفات هوم نیز زئیری یا زرین است که دلالتی آشکار بر پرتوهای خورشید دارد.

با این وجود در تفحص برای یافتن منشاء حقیقی واژه Són، برخی آن را با die Sühne آلمانی نیز مرتبط دانسته‌اند که در معنای تاوان و کفاره است. در یک ساگای ایسلندی متعلق به قرن دهم میلادی موسوم به کورماکر اُگموندارسون (Kormákr Qgmundarson) که شرح زندگی شاعری به همین نام است، کورماکر اُدین را haptsoenir (کفاره خدایان) می‌نامد (Dronke, 1996: 663). اما برخی از محققین «کفاره» را در اینجا با دورف‌هایی مرتبط می‌دانند که والدین سوتونگ را به قتل رسانیدند. محققین یادشده در عین حال خاطر نشان می‌سازند که Són می‌تواند با واژه آلمانی علیای گهن «

suona) نیز مرتبط باشد که به معنی آشتی و برقراری صلح است و لذا ظرف یادشده ( Són ) ( دلالت برصلحی دارد که بین ایسیر و وئیر منعقد می‌شود و آفرینش کواسیر، نتیجه این آشتی است. (Schjødt, 2008: 168).

### ۳. نتیجه‌گیری

نوشاک آیینی مردمان باستانی هند و ایرانی و نوس، به رغم تفاوت ظاهری که دارند، در اساس یکی هستند. شباهت آن‌ها، هم به لحاظ اساطیری و آیینی و هم فقه‌اللغوی، قابل تأمل است. کواسیر نیز چون سومه- هئومه، ایزدی است که در مراسمی آیینی قربانی می‌شود تا باردیگر به صورت نوشاک، هستی یابد و موجب خیر و برکت برای پیروانش گردد. اما این که ماهیت اصلی این نوشاک یا پیش‌الگوی آن در نزد مردمان هند و اروپایی آغازین چه بوده، هنوز نیز مورد اختلاف محققان است. برخی آن را آشامه‌ای می‌دانند که از گیاهی خاص به عمل می‌آمده و برخی نیز آن را شرابی می‌دانند که از عسل گرفته می‌شده است. اما تردیدی نیست که میان گراون سنسکریت (سنگی که برای کوبیدن گیاه سومه و بیرون کشیدن عصاره آن به کار می‌رود) و هاوَن اوستایی از یک سو و نیتیبورگ در نوس باستان که لفظاً به معنی تخته‌سنگ‌های له‌کننده است، شباهت معنی‌دار وجود دارد. منشاء واژه اخیر، لغت سیمپلیگادس یونانی است که در سرود دوازدهم اودیسه هومر (صخره‌های سرگردان) نیز به آن اشاره شده است. از سویی، ظروفی که پس از قربانی کردن کواسیر، خون او را در آن می‌ریزند؛ یعنی «اودروریر»، «بُدَن» و «سون» که به ترتیب در مفهوم «جنون الهی و از خود بی‌خود شدن»؛ «هوش و خرد» و «مرکب خدای خورشید» به کار می‌روند، یادآور هئومه و سومه است که سکرآمیز و مظهر هوش و خرد بودن، از خصوصیات آن‌ها است. نکته دیگر این که واژه ايسلندی بُدَن که مفهوم آن چلیک و

خمره، است، معادل لغت اوستایی «تشت» است که در مراسم آیینی قربانی کردن هئومه به کار می‌رود و معنی آن در اصل پیاله و جام بوده است. همچنین باید به رابطه اتیمولوژیکی اشاره کرد که میان واژه بُدَن ايسلندی با لغت «بودی» سنسکریت، به معنی هوش و خردمندی، وجود دارد.

## یادداشت‌ها

1. Proto-Indo-European
  2. The Indo-European language family
  3. philology
  4. comparative Syntax
  5. prototype
  6. Comparative mythology
  7. Kvasir
  8. the Prose Edda
  9. Snorri Sturluson
  10. The influence of old Norse literature upon English literature
۱۱. Icelandic family sagas؛ ژانری در ادبیات ايسلند که زندگی و اعمال یک خانواده و یا تعدادی خانواده مرتب به هم را در یک دوره زمانی معین روایت می‌کند.
12. Elder Edda/poetic Edda
  13. Sigurður Nordal
  14. Völuspá
  15. Hávamál
  16. Odin
  17. Baldur
  18. Loki
  19. Helgi
  20. Völsung
  21. Skaldic
  22. Egill Skallagrímsson
  23. Eyvindr skáldaspillir
  24. Sigvat
  25. Younger Edda/ Prose Edda
  26. Skáldskaparmál



27. Háttatal
28. Gylfaginning
29. Gylfi
30. High
31. Just-as-High
32. Third
33. Northern mythology

۳۴. ساگا (Saga)؛ افسانه‌ها و حماسه‌های قرون وسطایی نروژ و ایسلند.

35. Völsunga saga
36. Hervarar saga ok Heiðreks
37. Friðþjófs saga
38. ragnar loðbrok saga
39. Egill's Saga
40. Eyrbyggja saga
41. Laxdæla saga
42. Grettis saga
43. Njáls saga
44. Heimskringla
45. Olaf Tryggvason
46. Flateyjarbók
- 47 plots
48. naturalistic
49. Charles Riseley
50. Ceremonial Drinking in the Viking Age
51. historical linguistics

۵۲- غولی‌دریایی و یاور خدایان ایسیو در اساطیر شمال اروپا. *Ægir* در زبان نورس باستان به معنای دریا است و احیاناً ریشه آن لغت پیشاژرمنی \**agwi-jaz* (وابسته به آب/رودخانه) است-29 pp. Haudry, 2017: cf. (30).

53. Bragi
54. Skaldic god

۵۵. *Æsir*؛ نام خدایان اصلی در ایزدستان عصر پیشامسیحیت نورس باستان که ساکنین آن به شجاعت و جنگاوری شهره بودند. رهبری این ایزدان بر عهده‌ی اُدین بود. اسنوری استورلسون در «گلیلفاگینینگ»- یکی از فصول ادای مثنور- نام دوازده تن از این خدایان را ذکر نموده است. *Vanir* نام دومین گروه از خدایان عصر پانگانیسم نورس

باستان بود. آن‌ها برخلاف ایسیرها، خدایانی بودند که بیشتر با باروری، خرد و دانش و پیشگویی آینده مرتبط بودند. ونیر، برخلاف ایسیر که در آسگارد (Ásgarðr) به سر می‌برند، ساکن وانهایم (Vanaheimr) می‌باشند. dwarf؛ در اساطیر و فرهنگ فولکلوریک توتونیک و اسکاندیناویایی، دورف‌ها مردمان کوتوله‌ای هستند که در غارها و کوه‌ها زندگی می‌کنند و معمولاً به آهنگری و صنعتگری می‌پردازند. از دورف‌ها هم در اداها و هم حماسه ژرمنی سرود نیبلونگن‌ها سخن رفته‌است. در ادای شاعرانه آمده که دورف‌ها از خون بریمیر - که احتمالاً نام دیگر یمیر است - و پاهای بلین زاده شده‌اند (cf. Poetic Edda, 2011: 16)

57. Fjalar

58. Galar

۵۹. تمام ارجاعات به ادای منثور یا اسنوری ادا ترجمه نویسنده مقاله است.

60. Gilling

61. Suttungr

۶۲. Hnitbjörg؛ اقامتگاه کوهستانی سوتونگ در اساطیر اسکاندیناوی.

۶۳. Gunnlǫð؛ نام دختر سوتونگ که قمر زحل به نام او نامگذاری شده است. او را به روایتی مادر پراگی، ایزد شاعری

دانسته‌اند

64. Mead of Poetry

65. Óðinn

66. Baugi

67. Bölverk

68. Rati

۶۹. Ásgarðr؛ یکی از نه بخش جهان در کیهان شناسی نورس و محل اقامت ایسیرها. اُدین و همسرش فریگ، بر آسگارد فرمانروایی داشتند...

70. Abraham Rogerius

71. Open Deure tot het Verborgen Heydendom

۷۲. در زبان سنسکریت چاندرا (चन्द्र) در دو معنای ماه و سومه است و زمانی، هردو، خویشکاری مشترکی داشته‌اند. در این رابطه تفاسیر بسیاری وجود دارد؛ از جمله، هرمان لومل ماه را پیاله‌ای حاوی سومه می‌داند که خدایان از آن می‌نوشند تا به جاودانگی برسند. این پیاله توسط خدایانی حمل می‌شود که مرتبط با باران‌اند؛ از جمله، ماروت (मरुत) ها، خدایان طوفان و پرجانیا (पारजात्य)، ایزد تندر و آذرخش و ابر باران زا. چرا که سومه بارانی است که از ماه به زمین می‌ریزد و باعث رویش گیاهان می‌گردد. پرجانیا، معمولاً با کیسه‌ای از پوست بُز (dfti-) تصور می‌شود که باران را در آن نگه می‌دارد و آن را در ارابه خود حمل می‌کند. در سروده‌های دیگر ودایی

از آن با عنوان کوشا(कोशा) یاد شده که کلمه‌ای رایج برای ظرف باران است. به هر حال، رابطهٔ سومه با باران و با ماه در ریگ‌ودا کاملاً روشن است. (Lommel 1978, pp. 314-23).

73. John Stevenson
74. Windischmann
75. Friedrich Max Müller
76. indologists
77. ethnologists
78. botanists
79. Pharmacologists
80. Ephedra
81. Sarcostemma brevistigma
82. Rhubarb
83. Adalbert Kuhn
84. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks
85. mythologische studien
86. Gaokarana
87. Vourukasha

۸۸. وصف این درخت افسانه‌ای در هرمزیش آمده است. پورداوود در پانوش صفحه ۶۵ هرمزیش آورده است:  
 [گئوکره] اسم درختی است که آن را هوم سفید تصور کرده‌اند. به قول بندهش بزرگ این درخت در میان  
 اقیانوس فراخکرت رویده است [و] برای آن که مورد صدمه اهریمنی واقع نشود، ماهی کَرّ برای محافظت آن  
 گماشته شده است (پشت‌ها، ۱۳۷۷ ج ۱: ۶۵)

89. R. Gordon Wasson
90. mushrooms in Russian history
91. mushroom of immortality
92. fly agaric
93. Amanita muscaria
94. Oldenberg
95. Kelterung des Soma( Pokorny, Proto-Indo-European Etymological Dictionary, 2007: 2639)

۹۶. سرود ۱۷۵ از ماندالای دهم ریگ‌ودا خطاب به گراون است: ای گراون باشد که خداوند سویترا تورا طبق شریعت به  
 حرکت درآورد... بدبختی را از ما دور ساز، بدخواهی را از ما بران(ر.ک: گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، با تحقیق و  
 ترجمه و مقدمه جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۲۸۹).

97. Jütland
98. Vivanghvant
99. Yima
100. Athwya

101. Thraetaona  
 102. Thrita  
 103. Keresaspa  
 104. Pourushaspa  
 105. waterfall of Fránang

۱۰۶. Þórr؛ پسر اُدین و ایزد آذرخش و تندر و طوفان. او را معمولاً با چکشی در دست تصور می کنند که یادآور سلاح صائقه زئوس و وجره ایندراست. او همتای شمالی ایندراست و همچون او علاقه فراوانی به آشامه خدایان (مید-سومه) دارد.

107. clashing rocks  
 108. Η Οδύσσεια  
 109. Όμηρος

۱۱۰. Κίρκη؛ یکی از الاهیگان اساطیر یونان که به جادوگری شهره بود و قادر بود دشمنانش را به حیوانات مختلفی تبدیل کند. او در اودیسه یاور و راهنمای اودیستوس است.

111. Stone Deity  
 112. vedic-edic

۱۱۳. Yule؛ جشنی که مردمان اروپای شمالی برگزار می کردند و بعدها با جشن میلاد مسیح (کریسمس) یکی شد. به این مراسم دوره پاگانسیم در کتاب ساگای هروارا و هایدرک (Hervarar saga ok Heiðreks) متعلق به قرن سیزدهم میلادی اشاره شده است.

۱۱۴. Hervarar saga ok Heiðreks؛ یک ساگای قرن سیزدهم میلادی که محتوای آن را چند متن حماسی قدیمی تر ژرمنی تشکیل می دهد.

115. Freyr  
 116. Gylfaginning  
 117. Nanna  
 118. Nep  
 119. Mjöltnir  
 120. Lit  
 121. Frigg

۱۲۲. Valkyries؛ در اساطیر اسکاندیناوی زنان جوان و بسیار زیبایی هستند که خصلت جنگ آوری دارند و در خدمت اُدین هستند.

۱۲۳. Freyja؛ الاهیة حاصلخیزی در اساطیر نورس. فریر برادر دوقلوی اوست. فریا هرگاه که قصد سفر کند، سوار بر اربه‌ای می شود که گربه‌هایی آن را می کشند.

## 124. frost ogres and cliff giants

## کتابنامه

## الف. منابع فارسی

- برفر، محمد (۱۳۸۹). *آئینه جادویی خیال: پژوهشی در قصه‌های پریان جهان*. تهران: امیرکبیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۷). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: نشر آگه.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات اساطیر.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۷). *یسنا*. تهران: انتشارات اساطیر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰). *لغت‌نامه*. دوره‌ی دو جلدی، ج ۲. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران.
- شارپ، رلف نورمن (۱۳۸۸). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*. تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- عفیفی، رحیم (۱۳۴۴). *اتوگمدنچا: متن پهلوی، پازند و ترجمه فارسی و واژه‌نامه*. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۸). *شاهنامه*. ویرایش جلال خالقی مطلق، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات سخن.
- نائینی، سیدمحمد رضا (۱۳۷۲). *گزیده سرودهای ریگ ودا*، تهران: نشر نقره.
- هینلز، جان (۱۳۹۱). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۳۰). «اساطیر هند و ایرانی: ایندرا» *یغما*. ۴ (۱۰). ۴۴۷-۴۳۳.

## ب. منابع لاتین

- Acker, P. & Larrington, C. (2002). *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, London: Routledge.
- Bharadwaj, P. (2020). *Pressing Stones Gravan Mantra: Original Sanskrit Text with English*, USA: Kindle Direct Publishing
- Bloomfield, Maurice (2016). *The Religion of the Veda*, New York.
- Dronke, Ursula. (1996). *Myth and Fiction in Early Norse Lands*, London: Variorum

- Hagen, N.S.(1912). “ On the Origin of the Name Kvasir”, *Arkiv för nordisk filologi*.
- Haudry, Jean (2017). *Le feu dans la tradition indo-européenne*, Zurich: Archè
- Heinzel, Richard.(1887). *Ueber die Hervararsaga*, Wien: C. Gerold's sohn.
- Hildebrand, C. & Gering, H. (2011). *Poetic Edda*, Australia: Melbourne.
- Homer. (1919). *The Odyssey of Homer: original Greek text with an English translation*, by A. T. Murray. Massachusetts: Harvard University Press.
- Geldner, Karl F.( 1951)*Der Rig-Veda: aus dem Sanskrit ins deutsche übersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen*, Teil I-III. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kuhn, A. (1859). *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin : F. Dümmler.
- Lommel,Herman. (1978). *Kleine Schriften*, ed. K. Janert, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- Mallory, J.P.(1991). *In Search of the Indo-European: Language, Archaeology and Myth*, New York: Thames and Hudson.
- Modi, Jivanji Jamshedji. (1911). *Haoma in the Avesta*, Bombay.
- Müller, Friedrich Max.( 1855). "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 9: I-LXXXII.
- Nordby, C.H. (1901). *The influence of old Norse literature upon English literature*, USA: The Columbia University Press.
- Pokorny, Julius (2007). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern : Francke.
- Jamiaon, Stphanie W & Brereton, Joel P. (2004)*The R̥gveda :The Earliest Religious Poetry of India*, New York: Oxford University Press
- Schjødt, J. P (2008)*Initiation Between Two Worlds*, Denmark: University Press of Southern Denmark.
- Simpson ,D. P.(1968). *Cassell 's Latin Dictionary*, New York: Wiley Publishing House.
- Stevenson, J. (1842). *Translation of the Sanhitá of the Sámaveda*, London: Oriental Translation Fund.
- Sturluson, S. (1965). *Prose Edda*, Trans: Jean I. Young, USA: University of California Press.

- Suhm, P.F. (1785). *Hervararsaga ok Heidrekskongs*, Reykjavík: Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn
- Vries, Jan de. (1977). *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden: E.J. Brill.
- West, M.L. (2007) *Indo-European Poetry and Myth*, New York: Oxford University Press.

