

Mǫrnir

Från förhandling till mottagande

Maths Bertell

Mittuniversitetet, Sverige

I denna artikel lägger jag fram hypotesen att **marnō* ur roten **mǣ-r*, 'hand', skulle ligga till grund för det feminina substantivet *mǫrnir*, nominativ plural i *Vǫlsapátttr*.

Forskningen inom språkvetenskap och religionshistoria har under lång tid brottats med den problematik som *Vǫlsapátttr* ur *Flateyjarbok* erbjuder. Det första mer ingående arbetet gjordes av Andreas Heusler, som följts av bland andra Folke Ström, Wolf von Unwerth och Gabriel Turville-Petre.¹ Tåten ger en inblick i ett blot som utförs inomhus på hösten vid en gård i norra Norge. Kung Olav den helige är närvarande inkognito vid ritualen, men avslöjar sig mot slutet. Kung Olavs närvaro och agerande i tåten är sannolikt en sen konstruktion för att ge den en moralisk missionspoäng och ge Olav ökad status som den som kristnat Norge. Ritualen kretsar kring en i lök och lin balsamerad hästpenis, *Vǫlsi*. Den går i tur och ordning runt i sällskapet och var och en får läsa en vers över denna kraftsymbol. *Húsfreyia*, 'husfrun', leder det hela och hela hushållet är med, även trälarna. Verserna är burdusa och ekivoka. Varje vers innehåller raden *þiggi mǫrnir þetta blæti* (min normalisering), det vill säga 'mǫrnir är mottagare av offret', och det är just *mǫrnir* som är det stora problemet. Det som varit språkhistoriskt rimligt har varit svårt att få att passa ihop i ett religionshistoriskt sammanhang och tvärtom har religionshistoriska hypoteser varit svåra att förklara språkhistoriskt. Kontexten för detta *mǫrnir* låter jag exemplifieras av versen när *húsfreyia* bär in *Vǫlsi*.

Hur du refererar till det här kapitlet:

Bertell, M. 2016. Mǫrnir. Från förhandling till mottagande. I: Rydving, H. and Olsson, S. (red.) *Krig och fred i vendel- och vikingatida traditioner*, s. 107–124. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.16993/bah.e>. License: CC-BY 4.0

*Aukinn ertu Uolse
ok vpp vm tekinn
lini gæddr
en laukum studdr
þiggi Maurnir þetta blæti
en þu bonde sealfr
ber þu at per Uolsa.²*

Välvuxen är du Vølsi
och uppställd,
klädd i lin
och stödd av lök
tag *mørnir* detta blot
och du själv bonde
tag du Vølsi till dig

(Min övers.)

Ordet *mørnir* har av tidigare forskning getts en rad olika tolkningar. Turville-Petre vill se det som en maskulin fruktbarhetsgudom, det vill säga den falliske Freyr.³ Von Unwerth, Heusler, Ström, Steinsland och Vogt har istället velat se ett kollektiv av kvinnliga väsen, antingen släkt med maror och diser, eller med mytens jättinnor.⁴ Jag vill också uppmärksamma att gudomligheterna kring fruktbarheten alla kommer in i de mytologiska framställningarna som en del av konfliktlösningar och som en del av en uppgörelse. Det här är inte helt olik uppgörelser och alliansbildningar i samband med bröllop som fruktbarhetsgudomligheterna starkt förknippas med.

Jag har för avsikt att testa hypotesen att *mørnir* går tillbaka på ett **marnō* f. som skulle vara relaterat till albanska *marr*, 'taga, mottaga, hålla i', och hur den skulle fungera i kontexten i *Vølsaþáttr*. Innan jag prövar den hypotesen ger jag en kort genomgång av tidigare tolkningar.

Kontexten i *Vølsa þáttr* enligt tidigare forskning

Andreas Heusler

Andreas Heusler menar att *mørnir* är svårt att förklara språkligt. Han resonerar kring möjligheterna med *maurnir* som ett maskulint ord i singular. Han menar dock inte att Vølsi är en gudomlighet eftersom den balsamerade penisen är själva offerföremålet. *Mørnir* å andra sidan kan enligt Heusler inte vara någon grupp gudinnor, då ordet främst betecknar kvinnliga jättinnor och demoniska väsen.⁵ Heusler försöker också hitta likheter med det fornindiska hästofferet och Vølsi, men förutom att det är ett rituellt sexuellt förhållande mellan en död hingst och en kvinna, är likheterna små i fråga om

syfte och iscensättning. Han stöder sig på det resonemang som förs i K. F. Johanssons framställning av det fornindiska hästoffret. Själva ritualen i det fornindiska sammanhanget är förknippad med den kungliga ideologin och utförs offentligt; hela den döda hästen ligger bredvid prästinnan under ett täcke. Däremot finns en likhet i den verbaliserade bekräftelsen av vad hästen och prästinnan förväntas göra. Åskådarna använder sig av ett obscen språk för att åskådliggöra det som är dolt för publiken. Men Heuslers tolkning är att *Mjörn/mjörnir* är ett epitet knutet till Freyr och offret av Völvi blir därför ett självoffer, likt Óðinn i trädet.⁶

Folke Ström

För Folke Ström råder det ingen tvekan om att Völvi är en hypostas av Freyr. Han räknar guden som en hästgud och tänker sig att Völvi speglar dennes animaliska fruktbarskapsaspekt, medan Byggvir i *Lokasenna* speglar den vegetativa. Däremot är det inte lika självklart vem eller vilka *mjörnir* kan tänkas vara.⁷ Han menar att von Unwerth i sin artikel från 1910 är den som kommit närmast att tolka ordet korrekt. Von Unwerth framhåller att ordet är en feminin *u*-stam, och inte som Heusler menar en *i*-stam.⁸ I vilket fall som helst är denna tolkning att föredra framför Heuslers maskulina singularform. För denna kan endast ett belägg räknas, nämligen ett heiti för "svärd".⁹ Von Unwerth menade att *mjörnir* ska ses som en grupp själsliknande andar, *seelischer Geister*, och hade störst likhet med alfer och diser. Han knöt också *mjörnir* till föreställningen om maran och stödde sin idé på *Selkolluvísur* där Selkolla, en karaktär som påminner om mara-föreställningen, figurerar under epitetet *mjörn*.¹⁰ Ström förkastar von Unwerths själateori, men tycker att de språkliga resonemangen är trovärdiga. Han menar att ett språkligt samband mellan *mjörn* och mara verkar rimligt, men tycks inte själv kunna göra en språklig bedömning. Dock tycker han att den språkliga bedömningen behöver kompletteras med en saklig.¹¹ Ströms starkaste ledtråd till vem denna *mjörn/mjörnir* är hittar han i *Grímnismál*, där Þjazi kallas *Marnar faðir*, 'mjörns fader'. *Mjörn/mjörnir* är alltså Skaði i Ströms resonemang. Skaði-Njörðr, Freyr-Freyja är gudapar som har avlöst varandra och egentligen fyllt samma funktion, fruktbarskapsgudaparet som förenas i ett *hieros gamos*.¹² Ström finner stöd för detta genom

att hänvisa till *Njorðr*-namnets tidiga belägg i Nerthuskulten hos Tacitus. Skaði är ett maskulint ord och förhållandet bör ha varit att Skaði från början har varit guden och Njorðr/Nerthus gudinnan. Varför Ström nödvändigtvis ska reducera *Mjörn/mjörnir* till en gudinna och inte behåller ett kollektiv (som pluralformen föreslår) är höljt i dunkel. Ströms viktigaste nyckel till gåtans lösning finner han i den mening som säger att sonen i huset ska ge Völsi till ”brudkvinnorna”, *beri þer beytill firir brúðkonur*.¹³

Gro Steinsland och Kari Vogt

I Gro Steinsland och Kari Vogts utmärkta artikel i *Arkiv för nordisk filologi* 96 ges en grundlig genomgång av *Völsapátttr* både vad gäller text och innehåll. Då jag i stort sett håller med om deras resonemang kommer jag här i korthet gå igenom resultatet av deras undersökning för att visa hur min hypotes om **marnō* överensstämmer med denna.

Medverkande vid blotet på gården, som sägs ligga i norra Norge, är nio personer. Dessa nio delar Steinsland och Vogt in i grupper om tre:

1. tre kvinnor: husfrun, dottern och trälinnan;
2. tre män: husbonden, sonen och trälen;
3. tre gäster: också de män, som alla kallar sig Grímr men egentligen är kung Olav på missionsuppdrag och två av hans *mannar*.¹⁴

Grupperingen antyder alltså kvinnor kontra män och gårdsfolk kontra främlingar.¹⁵ Den springande punkten är att det är kvinnorna som är de aktiva. Det är husfrun som har balsamerat fallosen och det är kvinnorna som står för den privata kulten. Detta understryks av att trälinnan ges en lika viktig och aktiv roll i riten som de andra kvinnorna. Vidare är det så att alla männen avvisar Völsi och uttrycker detta klart.¹⁶

Det rituella förloppet är sådant att gårdens häst dör under hösten och mannen bär in hästfallosen till kvinnorna i huset som bereder den med *lin* och *laukr*. Den förvaras i husfruns kista. Löken hade en magisk ställning i det historiska Norden. Linet antyder ett bröllop och sonen kväder till sin syster: *Beri þer beytill / firir*

brúðkonur, 'Bära fram könslemmen / till brudkvinnorna'. *Beytill*, 'könslem', härleds ur *bauta*, 'stöta', och är här synonymt med *Völ*si. Det skall alltså till ett bröllop mellan kvinnorna i huset och *Völ*si.¹⁷ Detta symboliserar ett så kallat *hieros gamos*, det vill säga ett heligt bröllop mellan två gudomliga kontrahenter. Å ena sidan har vi den manlige *Völ*si och å andra sidan har vi kvinnliga *mjörnir*. Det som skall fullborda riten är ett samlag och detta gör trälinnan ingen hemlighet av:

*Vist æigi mætta ek
uid um bindazst
j mig at keyra
Ef vid æin lægum
j andketu*¹⁸

Visst kunne eg ikkje
halde meg frå
å køyre han i meg
dersom vi låg åleine
i gjensidig vellyst.¹⁹

(Övers. Steinsland & Vogt)

Om husfrun och *Völ*si heter det: *hann ma standa hea húsfreyiu ef hon uill*, 'han kan stå hos husfrun om hon vill'.²⁰ Steinsland och Vogt menar att *mjörnir* skulle vara en benämning på jättinnor och det är även min åsikt, men jag vill precisera benämningen något. I ritualen representerar gårdens kvinnor de mytiska jättinnorna i ett *hieros gamos*. I den fornnordiska mytologin har jättinnorna just denna funktion: de gifter sig med fruktbarhetsgudarna ur vanernas släktled. Njörðr gifter sig med Skaði, dotter till jätten Þjazi; Freyr gifter sig med Gerðr. Jättinnorna byter här status genom giftermål och är inte längre att betrakta som jättinnor i social bemärkelse. Allmänt omvittnat är att bröllop är en stark komponent för allianser i historisk tid, både under fornnordisk tid och under kristen tid. Eftersom dessa mer eller mindre var arrangerade, blir även bröllopet en ritual som bekräftar en förhandling.

Vi har här således mytens rituella motsvarighet till förhållandet mellan vanagudinnor och vanagudar.²¹ Folke Ström menade att *mjörnir* skulle vara ett kvinnligt gudomligt väsen, Skaði, i ett *hieros gamos* med Freyr.²² Och som synes nedan, så är det etymologiskt möjligt. Däremot tycks ritualen vända sig till kvinnorna som grupp, inte till en enskild kvinna.

Det är skillnad mellan jättinnor och jättar och deras maktförhållande till gudarna. Jättar är ett hot, medan jättinnor nästan uteslutande ses som älskarinnor, hustrur och möjliga mödrar. De

tre kvinnliga gestalterna som på olika sätt kopplats till den vanagudomliga sfären stärker idén om texten som reflekterande en sexuellt laddad ritual. Asynjorna förknippas i mycket lägre grad, om alls, med sexualitet. I *Lokasenna* anklagas visserligen Frigg och Iðunn för lösaktighet, men det gör å andra sidan i princip alla gudinnor, så uppgiften ska nog inte tas för allvarligt.²³ Snarare är det nog så att det i dessa fall är just för att de inte förknippas med sex som anklagelsen riktas mot dem, i hopp om att skapa så mycket otrevnad som möjligt.

Clive Tolley

Clive Tolley redogör för två möjliga analogier som skulle kunna hjälpa oss att förstå *Volsapátttr*. Den ena är den antika Dionysoskultens falliska inslag, som dock Tolley avfärdar då det finns avgörande skillnader. Dionysoskulten riktar sig till mysterna och upptagandet av nya medlemmar i en krets, och meningen med framtagandet av fallosen är att chocka den unga flicka som ska tas upp i en kvinnlig krets. De antika källorna talar aldrig om en animalisk fallos eller om offer till fruktbarehetsgudomligheter. Möjligen finns en snarlikhet i att Volsi förvaras i en låda och fallosen i Dionysosakten i en korg. Tolley resonerar kring huruvida den antika kulten kan ha varit känd för *Volsapátttr*s författare och framhåller Augustinus *De civitate Dei* som en möjlig källa, eftersom denne på flera ställen fördömer den här typen av kultbruk. Likheterna är dock för små i både utförande och i syfte. Likheten ligger endast i ett ytligt religiöst hyllande (*worship*).²⁴ I stället kan man konstatera att *Volsapátttr* är mycket strukturerad och närmast författad och tillrättalagd. På grund av detta är den inte av någon högre ålder, menar Tolley, utom möjligen ordet *mǫrnir*. Framställningen och dess relation till andra norröna texter är ett annat drag som gör att vi skulle kunna anta att vissa drag är ålderdomliga: delar tycks syfta på *Baldrs draumar*; de tre männen som kallar sig Grim på *Grímnismál* och Óðinn.²⁵ Han pekar också på en möjlig genrelikhet med *Gautreks saga*: en isolerad familj i obygden som lever utanför normen och som får besök av kungen och denne sedan gör slut på. Tolley förnekar inte att det finns förkristna element i *Gautreks saga*, men menar också att det fanns en stor portion kreativitet hos den som komponerat sagan under medeltiden. På samma sätt bör *Volsapátttr* ha tillkommit. Inslaget av *lín* och *lauk* är ett sådant motiv som kan ha överlevt från förkristen

tid, men det kan ha använts helt medvetet för att ge en ålderdomlig och hednisk prägel åt texten. Tolley ifrågasätter också en eventuell falloskult i Norden, kopplad till Freyr.²⁶ Adams beskrivning av gudomligheterna i Uppsala är dock svår att ifrågasätta, menar jag.²⁷

Tolley går sedan vidare och diskuterar *mjornir*. Han håller inte med Steinsland och Vogt om att det handlade om en jätтинnekult, men menar att tåtens tema som något väldigt icke-kristet spås på av kvinnliga kultledare i ett scenario med stark sexuell laddning. Kontrasten och dess effekt är helt avsiktlig och ett argument för att den är skapad närmare i tid till *Flateyjarbóks* tillblivelse än till förkristen tid.²⁸

Analys

Jag vill hypotetiskt pröva vad det skulle innebära för tolkningen av *mjornir* om ordet uppfattas som relaterat till ett **marnō* av roten *mar-* (jämför albanska *marr*, 'taga, mottaga, hålla i'),²⁹ med suffixet *-nō* som bildar feminina abstrakter och konkreta. *Mjornir* (f. pl.) skulle i så fall vara de fysiska mottagarna av offret och de som avses i frasen *þiggi mjornir þetta blæti* är de kvinnor som är närvarande vid ceremonin och som rituellt gestaltar den kvinnliga vanagudomarna. Detta passar väl in i den repeterade frasens verb *þiggi*.³⁰ Det albanska *marr* kan tyckas långsökt, men roten *mār-*, 'hand', som ingår finns även i andra sammanhang. James Mallory och Douglas Adams lägger till dessa möjligheter:

../hand', **méh^{ar}* (oblique stem **méh^{an-}*, has been seen to have an underlying semantic connotation of 'power' as in 'hand over' (e.g. Lat *manus* 'hand', OE '[palm of the] hand, protection', Goth *manwus* 'at hand, ready', Grk *márē*, 'hand', *iómōros* 'having arrows at hand', and the related Alb *marr* 'take, grasp', Hit *māniyahh-* 'hand over', *māri* 'manual tool, weapon').³¹

Det är konkret och det passar, som vi ska se nedan, bäst in i kontexten vi undersöker.

Avledningar

Ordets andra del styr bildandet av omljud i den första och är avgörande för hur ordet kom att uttalas.³² Jag kommer därför att

argumentera för att de delar som bildar ett urnordiskt ord som föregått *mǫrnir* bör ha varit ett icke belagt, men rekonstruerat **marnō*.

Detta alternativ skulle ge en *ō*-stam vilket i sig medför vissa problem eftersom ändelsen *-ir* inte finns i *ō*-stamsparadigmet. Men då många *ō*-stammar har övergått till *i*-stamsböjning så är det ändå möjligt.

Suffixet *-nō* förekommer i såväl primära som sekundära bildningar av feminina substantiv. Vi har flera exempel; suffixet bildar både abstrakter och konkreter. Som exempel på abstrakter har vi got. *rūna*, feng. *rūn*, fsax. fht. *rūna*, 'hemlighet', av urn. *runō*, fvn. *rún*, 'viskning, hemlighet', fisl. *feikn*, 'otur'. Bildade konkreter är ofta namn på kroppsdelar som till exempel fsax. *fersna*, fht. *fersana*, 'hals', fisl. *gaupn*, fht. *gouf(a)na*, 'handfull'. Andra konkreta exempel är got. *wulla*, fisl. *ull*, fht. *wolla*, 'ull', got. *smarna*, 'lort', fisl. *lón*, 'lugnt ställe i en flod'.³³ *Mǫrnir* (f. sg.) skulle alltså ha ett betydelseursprung som rör sig i området 'hand, ta emot, beredd'. Betydelsen går inte att ringa in mer än så då redan rotens betydelse är mycket dunkel. *Mǫrnir* (f. pl.) är alltså de fysiska mottagarna av offret och de som avses i frasen *þiggi mǫrnir þetta blœti* är de kvinnor som är närvarande vid ceremonin och som rituellt gestaltar de kvinnliga vanagudomarna. Detta passar, som jag tidigare nämnt, väl in i den repeterade frasens *þiggi* som uppmanar mottagaren att med sina händer ta emot Völvi. Substantivet **marnō* har också ytterligare fördelar. Det bildar singularformen *mǫrn* med *marnar* som genitiv och den stämmer således helt in på beskrivningen av Skaði.

Freyja, Skaði och Gerðr

Skírnismál erbjuder en intressant beskrivning av en förhandling mellan jättinnan Gerðr och Skírnir. Med lock och pock och senare något som snarare liknar hugg och slag får Skírnir sin herre Freyrs vilja igenom. Detsamma kan sägas om jättinnan Skaði. När Gerðr tvingas in i en relation med Freyr ställer hon inga krav, utan framförallt är det tvånget och undvikandet av en förlorad heder som gör att hon ger efter. Hon har inget intresse av att komma in i det gudomliga sammanhanget.³⁴ Skaði däremot, har en tydlig

plan att komma så högt upp i rang som möjligt: hon vill gifta sig med Baldr. Asarna ser dock till att så inte blir fallet. Resultatet blir alltså detsamma för de båda jättinnorna. När vanerna förhandlar med asarna visar det sig också att de har blivit lurade.³⁵ Frukthetens gudomligheter kommer alltså in i mytologin genom förhandling och som ett slags troféer och processerna präglas av motvilja och falskspel.

Volsapáttir innehåller starka sexuella drag, drag som vanligtvis förknippas med Freyja. Att hon är den av gudinnorna som främst förknippas med sexualakten är allmänt vedertaget. När Þórr använder styrka, Óðinn svek och list, Loki transformerar sig, så använder sig Freyja av sin sexualitet för att få det hon önskar. Det kan också vara så att Freyja kan knytas till linet, om Hørn kan knytas till henne genom ett heiti, men detta är osäkert.³⁶ I *Völuspá* 53 omtalas Hlín som en gudinna, men här är det sannolikt Frigg som avses. Frigg och Freyja har ett intressant förhållande till varandra i källmaterialet där den ena tycks representera kärleken inom äktenskapet och den andra den utomäktenskapliga. Freyja är visserligen inte en jättinna, men däremot av lägre rang som vanagudinna. *Mjornir* kan därför ses som ett epitet för en grupp med ett visst kvinnligt sexuellt beteende som passar in även på Skaði och på Gerðr som kvinnlig gemål åt Freyjas bror. Jag menar att dessa tre kvinnliga gestalter alla befinner sig inom den vanagudomliga sfären, som tydligast representerar den gudomliga sidan av frukthet och sexualitet. Frukthetstendenser finns ju även hos asarna, bland annat genom åsk- och väderguden Þórr,³⁷ och möjligen Frigg och Iðunn, men de har inte samma sexuella anstrykning som vanagudomarna.

Skaði tas in i den gudomliga skaran som en del av boten för hennes far Þjazi. Hon uppträder som en manlig arvinge iklädd rustning. Asarna låter henne dock veta sin plats och hon luras att gifta sig med Njörðr istället för Baldr och blir på så vis en del av den vanagudomliga sfären. Att en jättinna får den här platsen är inte så märkligt, eftersom jättinnorna i stor utsträckning förknippas med sexualitet och barnalstring.³⁸ Hon tillåts alltså gifta sig med Njörðr, till skillnad från älskarinnorna till Óðinn och Þórr, som får nöja sig med frillostatus. Det här påpekas av Clunies Ross,³⁹ även om hon inte berör vad detta mytologiskt skulle betyda för

Skaðis och Gerðrs tillgänglighet som mottagare av offer och andra ritualer. Etymologin till namnet Skaði är något oklar, men enligt Jan de Vries överraskar det maskulina ordbildningsmönstret på namnet på en gudinna.⁴⁰ Skaði nämns i det fornnordiska källmaterialet ett fåtal gånger, bland annat då hon kräver bot för sin far. I denna myt ingår sekvensen där Loki ska få henne att skratta. Loki löser saken på sitt sätt och binder ett snöre mellan skägget på en get och sin egen pung. När geten drar skriker Loki, faller sedan ned i Skaðis knä och får henne så att skratta. Framställningen kan ses som en sexualiserad form av underkastelse med kastrationsinslag, där Skaði har kommit till Asgård klädd som man och där Loki, om än på lek, simulerar en snöpfung av sig själv. Manligt och kvinnligt ställs här upp och ned.⁴¹ Intressant nog är Skaði starkt knuten till ordet *mǫrnir*, då hennes far Þjazi i *Haustlǫng* kallas för *faðir marnar* (sg. gen.) i verserna 6 och 12.⁴² Flera har påpekat att kult av jättinnor är osannolikt, men i fallet Skaði är det frågan om vi inte har flera indikationer som pekar på detta. I *Lokasenna* 51 omtalas hennes Vi och Vang, namn som eventuellt kan beläggas i ortnamnsskicket. Förleden i exempelvis Skadevi i nuvarande Sverige är dock språkhistoriskt problematisk.⁴³

Gerðr är den andra kända jättinnan som lyfts in i den vanagudomliga sfären, med samma argument som för Skaði, även om Gerðr mer aktivt frias till av Freyr, via Skírnir. Den här händelsen, om man ska fästa någon vikt vid den, tycks ske efter episoden med Skaði. Njorðr och Skaði nämns i prosainledningen till *Skírnismál*, men denna brukar anses som sekundär i förhållande till själva dikt- en. Även Gerðr tillåts gifta sig in i den gudomliga gemenskapen. Etymologin brukar traditionellt relatera namnet till *garðr*, 'gård', och att Gerðr därför ska ses som en personifiering av den inhägnade odlade marken.⁴⁴ Det sexualiserade språket i *Skírnismál* bekräftar jättinnornas sexuella natur och deras plats i mytologin.

Freyjas äktenskap med Freyr visar att hon hör hemma i den vanagudomliga sfären även om äktenskapet måste upplösas när de anländer till Asgård. Freyja är gift med Óðr, en diffus karaktär med ett namn som bär samma etymologiska bakgrund som Óðinn, men sannolikt endast är en litterär ordlek som visar att Freyja inte är ensam. Ingen får vara ogift i den inhemska nordiska religionen. *Flateyjarbók* nämner Freyja som frilla till Óðinn och

detta är i vårt sammanhang helt logiskt. Hon tillåts inte att gifta sig uppåt i hierarkin; asar äktar endast asynjor.⁴⁵

Den ritualiserade sexuella akten skymtar till i *Volsapáttir* och att den skulle vara riktad mot vanagudomligheterna är helt naturligt, samt att det är just en balsamerad hästpenis som används, stämmer väl in i sammanhanget då Freyr vid flera tillfällen associeras med just hästar (de heliga hästarna, som hästen i *Hrafnkell saga Freysgoða* och hästen Blóðughófi i Snorris *Edda*).⁴⁶ Hästen är i ett jämförande religionshistoriskt perspektiv förknippad med stark sexualiserad fruktbarhet och ritualer med hästar och prästinnor i sexuellt samspel har förekommit i olika kontexter, men den mest kända är väl Ashvamedha-ritualen i *Rigveda*.⁴⁷ Det grova sexuella språket i *Volsapáttir* tycks också falla in väl med andra nordiska källor: Adam av Bremen skriver om sångerna i Uppsala som så grova att de bäst borde förtigas.⁴⁸ Det blir därför inte heller någon större överraskning att kung Olav och hans båda följeslagare agerar mot denna omoral som de goda kristna de är.

Jättinnor förknippas precis som jättar med en gränslöst stor sexuell aptit, i motsats till asynjorna. De mytologiska framställningarna av jättinnor är ofta sexuellt orienterade. I *Völuspá* och i Snorri Sturlusons *Edda* omtalas de tre jättinnorna som hotar Asgård efter en längre guldålder. Freyja däremot är starkt förknippad med sin sexualitet och hon använder den också för att uppnå sina mål. Männen i *Volsapáttir* kan därför liknas vid asarna. Jättekvinnorna och vanagudinnorna är aktiva och söker sig uppåt i hierarkin. Den starka sexualiteten hos Freyja är alltså egentligen ett jättinnesdrag.⁴⁹

Slutsatser

I denna artikel lägger jag fram hypotesen att **marnō* ur roten **m̥a-r*, 'hand', skulle ligga till grund för det feminina substantivet *mjornir*, nominativ plural.⁵⁰ Ett maskulint *mjornir* sg. nom. skulle vara en personifiering av en manlig guddom och *Volsi* skulle då vara en form av offer som kan jämföras med Oðinns offer av sig själv till sig själv. Det är religionshistoriskt inte orimligt. Förklaringen lämnar dock luckor i den etymologiska bakgrunden av ordet.⁵¹

* *Marnō* däremot har flera förtjänster:

1. Roten **ma-r*, 'hand, ta emot, beredd' ger en konkret betydelse till *mǫrnir* (f. pl.) och syftar till den funktion kvinnorna har i ritualen; den är inte synonym med "jättinnor", utan istället gruppen kvinnliga vanagudinnor, antingen det är Freyja, Skaði eller Gerðr. Släktskap genom blod eller genom ingifte spelar här ingen roll, utan båda är likställda.
2. Suffixet *-no* har även en stark anknytning till bildandet av namn på kroppsdelar, vilket inte kan anses som negativt i detta sammanhang. Överräckandet av *Vǫlsi* och att den går från hand till hand talar för detta.
3. Min föreslagna tolkning av det feminina *mǫrnir* tycks gå väl ihop med Steinsland och Vogts textanalys av *Vǫlsaþátt*, men med en precisering: kvinnorna som närvarar vid blotet motsvarar Freyja och de jättinnor som i den fornnordiska myten är gifta med fruktbarehetsgudarna, vanerna. Beteckningen kommer av att de lämnas över, antingen av sig själva eller i en utväxling som föregåtts av förhandling. Namnet hänger då ihop med bröllopsritual där bruden överlämnas / ges till en ny familj / familjekonstellation och då får en ny status. Namnet *mǫrnir* kan alltså inte enbart förklaras av kontexten i *Vǫlsaþátt*.

Men denna tolkning görs givetvis inte utan problem. Som vi sett finns det många gudanamn som har ändelsen *-ir* och det feminina, kollektiva plurala *mǫrnir* står ganska ensamt i källmaterialet. Den rent etymologiska undersökningen är också svag, eftersom det finns få paralleller i närliggande språk. Detta har troligen varit ett problem även för andra religionshistoriker och filologer och någon rent språklig undersökning verkar inte ha publicerats. Men tydligt pekar etymologin ändå mot en handling som passar i en ritual som den som beskrivs. Dessutom har vi det rent religionshistoriska problemet att en kult riktad till fruktbarehetens gudinnor och framförallt till jättinnor, inte är belagd någon annanstans än möjligen här. Men jag menar att de indicier i form av hästkult, fallisk kult, inslaget av lök och lin, samt de grova verserna som läses över *Vǫlsi*, starkt knyter textens innehåll till fruktbarehetskulten

och att den etymologiska undersökningen stärker tesen som Vogt och Steinsland för fram. Vidare talar framställningen i sin helhet för att kvinnorna symboliserar en enhet. Att inte Völsi ges till en specifik kvinna visar att kollektivet är mottagare. Steinsland och andra har påpekat att det har funnits en gängse uppfattning om att jättar och jättinnor inte har varit föremål för kult. Jättinnorna inom fruktbarhetssfären tycks emellertid ha varit det, så som upptagna i vanagudomligheternas sfär genom giftermål och de har på så sätt uppnått en förändrad status. Sedan är det ju också så att långtifrån alla asar och asynjor har varit tillägnade kult. De mytologiska karaktärerna är många gånger delar av en föreställning som inte nödvändigtvis behöver vara ritualiserad i någon form. Den som starkast knyts till ordet *mjörnir* är Skaði, som möjligen också finns representerad i ortnamns materialet. *Mjörnir* är alltså en fristående grupp, skild från jättinnor, *dísir* och *vanir*, de som tar emot / är mottagare i en fallisk fruktbarhetskult.

Noter

1. Heusler 1903; Ström 1954; von Unwert 1910; Turville-Petre 1964; jfr Steinsland & Vogt 1981: 88.
2. *Völsa þáttur* ([fred.] Guðbrandur Vigfússon & Unger): 333.
3. Turville-Petre 1964.
4. von Unwert 1910; Heusler 1903: 24–39; Ström 1954; Steinsland & Vogt 1981: 87–106.
5. Heusler 1903: 35 f.
6. Heusler 1903: 36 ff.
7. Ström 1954: 24 f.
8. von Unwerth 1910: 161 f.
9. Heusler 1903: 37.
10. von Unwerth 1910: 177.
11. Ström 1954: 30.
12. Ström 1954: 28.
13. Ström 1954: 28.

14. Steinsland & Vogt 1981: 89.
15. Steinsland & Vogt 1981: 89 f.
16. Steinsland & Vogt 1981: 90 f.
17. Steinsland & Vogt 1981: 92 f.
18. *Volsa þáttur* ([red.] Guðbrandur Vigfússon & Unger): 334
19. Steinsland & Vogt 1981: 98.
20. Steinsland & Vogt 1981: 98; se även en mycket grundlig genomgång i Steinsland 1986.
21. Steinsland & Vogt 1981: 100.
22. Ström 1954: 29 f.
23. Simek 1993: 287.
24. Tolley 2009: 602.
25. Tolley 2009: 610.
26. Tolley 2009: 613.
27. Hultgård 1997: 42 f.
28. Tolley 2009: 615 f.
29. Pokorny 1959–69.
30. Fisl. *mǫrn-ir* är, kan vi utläsa av *-ir*-ändelsen, antingen en maskulin *ija*-stam nom. sg., maskulin *i*-stam nom. pl., eller en feminin *i*-stam nom. pl. I strofen *þiggi mǫrnir þetta blæti* står verbet *þiggi* i antingen 3 sg. eller 3 pl.
31. Mallory & Adams 2006: 181.
32. Ett tillfredsställande avledningssuffix med *-w-* som bildar substantiv har jag inte kunnat hitta, och jag har därför inte några exempel på *-w*-omljud av *a*. Detta ger ett antal möjliga kombinationer att experimentera med. De möjligheter som finns är: **mar-un-*, **mar-ōni-*, **mar-nu-* och **mar-nō-*.
33. Krahe & Meid 1969: 106 f.
34. *Edda* ([red.] Neckel & Kuhn): 69–77.
35. Snorri Sturluson, *Heimskringla* 1 ([red.] Bjarni Aðalbjarnarson): 13.

36. Vikstrand 2001: 305 f.

37. Bertell 2003: *passim*.

38. I Snorri Sturlusons *Edda* är det främst i dessa sammanhang som jättinnor nämns; jfr Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning* ([red.] Faulkes): 13; *Edda: Skáldskaparmál* ([red.] Faulkes): 19, 22.

39. Clunies Ross (1994) 1998: 123, 130.

40. de Vries 1962.

41. Clunies Ross (1994) 1998: 150 f.

42. *Den norsk-islandske skjaldedigtning* B1 ([red.] Finnur Jónsson): v. 6 och v. 12.

43. Steinsland 1986: 213; Vikstrand 2001: 357 f.

44. Olsen 1909; Janzén 1947.

45. Clunies Ross (1994) 1998: 198 f., 228.

46. *Hrafnkell saga Freysgoða* ([red.] Jón Helgason); Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning* ([red.] Faulkes); *Edda: Skáldskaparmál* ([red.] Faulkes).

47. Heusler 1903: 36 ff.

48. Adam av Bremen, *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar* (övers. Svenberg): kap. 27.

49. Clunies Ross (1994) 1998: 197; Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning* ([red.] Faulkes) 14: 30–31; *Edda* ([red.] Neckel & Kuhn), Völuspá 8.

50. Vi har ovan sett att andra forskare föreslagit stammen **marun-*, men då jag inte kunnat hitta något avledningssuffix *-un-* som bildar ord av en sådan karaktär att de skulle passa in i den semantiska kontexten, vare sig maskulina eller feminina, menar jag att den är orimlig. Inte heller de andra prövade stammarna har gett något rimligt alternativ och jag har därför även förkastat dessa.

51. Ett *-un-* som avledningssuffix ger inte en sådan betydelse, utan anger i bästa fall en tillhörighet till en grupp eller ett folk. Ändelsen var dessutom aktiv senast i förgermansk tid. Förklaringen av ett maskulint *mjörnir* har ansetts komma ur verbet *merja*, 'stöta', och då

förekommande som svärdsheiti. Ett feminint *mǫrnir* ur **marun-* har aldrig förklarats etymologiskt.

Referenser

Källor

[Adam av Bremen] [d. 1080-t.], *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar* (Skrifter utgivna av Samfundet Pro fide et christianismo 6). Övers. Emanuel Svenberg. Stockholm 1984: Proprius förlag.

Edda [800-t.–1000-t.]: *die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. 1, Text. [Red.] Gustav Neckel & Hans Kuhn. Heidelberg (1914) 1983: Carl Winter Universitätsverlag. (5 uppl.)

Hrafnkell saga Freysgoða (Nordisk filologi. Serie A, Tekster 2). [Red.] Jón Helgason. København 1950: Munksgaard.

Den norsk-islandske skjaldedigtning 800–1400. B, 1. [Red.] Finnur Jónsson. København (1912) 1973: Rosenkilde og Bagger.

Snorri Sturluson [d. 1241], *Edda: Prologue and Gylfaginning*. [Red.] Anthony Faulkes. London 1988: Viking Society for Northern Research.

——— *Edda: Skáldskaparmál*. 1, Introduction, Text and Notes. [Red.] Anthony Faulkes. London 1998: Viking Society for Northern Research.

——— *Heimskringla* 1 (Íslensk fornrit 26). [Red.] Bjarni Aðalbarnarson. Reykjavík (1941) 2002: Hið íslenska fornritafélag.

Völva þáttur [1200-t.]. *Flateyjarbók* 3, s. 331–336. [Red.] Guðbrandur Vigfússon & C. R. Unger. Christiania 1868: P. T. Mallings forlagsboghandel.

Sekundärlitteratur

Bertell, Maths. 2003. *Tor och den nordiska åskan: föreställningar kring världsaxeln*. Stockholm: Stockholms universitet.

Clunies Ross, Margaret. (1994) 1998. *Hedniska ekon: myt och samhälle i fornordisk litteratur*. Gråbo: Anthropos.

- Heusler, Andreas. 1903. Die Geschichte von Völsi, eine altnordische Bekehrungsanekdote. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 13, s. 25–39.
- Hultgård, Anders. 1997. Från ögonvitnesskildring till retorik: Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, s. 9–50. Red. A. Hultgård. Nora: Nya Doxa.
- Janzén, Assar. 1947. De fornvästnordiska personnamnen. *Personnamn* (Nordisk kultur 7), s. 22–186. Utg. Assar Janzén. Stockholm: Bonnier.
- Krahe, Hans & Wolfgang Meid. 1969. *Germanische Sprachwissenschaft*. 3, Wortbildungslehre (Sammlung Götschen 2234). Berlin: de Gruyter.
- Mallory, J. P. & Douglas Q. Adams. 2006. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World* (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press.
- Olsen, Magnus. 1909. Fløksandindskriften 2. *Bergens museums aar-bog* 7, s. 15–44.
- Pokorny, Julius. 1959–69. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 1–2. Bern: Francke.
- Simek, Rudolf. (1984) 1993. *Dictionary of Northern Mythology*. [Övers.] Angela Hall. Cambridge: Brewer.
- Steinsland, Gro. 1986. Giants as recipients of cult in the Viking Age? *Words and Objects: Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion* (Instituttet for sammenlignende kultur-forskning. Serie B, Skrifter 71), s. 212–222. [Red.] Gro Steinsland. Oslo: Norwegian University Press.
- Steinsland, Gro & Kari Vogt. 1981. “Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn”: en religionshistorisk analyse av *Volsaþáttir* i *Flateyjarbók*. *Arkiv för nordisk filologi* 96, s. 87–106.
- Ström, Folke. 1954. *Diser, nornor, valkyrjor: fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden* (Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 1). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tolley, Clive. 2009. *Volsa þáttir*: Pagan lore or Christian lie? *Analecta Septentrionalia: Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und*

Literaturgeschichte (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 65), s. 680–700. [Red.] W. Heizmann & K. Bödl & H. Beck. Berlin: de Gruyter.

Turville-Petre, E. O. Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia* (History of Religion). London: Weidenfeld and Nicolson.

von Unwerth, Wolf. 1910. Eine isländische Mährensage. *Wörter und Sachen: kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung* 2, s. 161–182.

Vikstrand, Per. 2001. *Gudarnas platser: förkristna sakrala ortnamn i Mälardalskapen* (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 77 / Studier till en svensk ortnamnsatlas 17). Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs akademien för svensk folkkultur.

de Vries, Jan. (1961) 1962. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill. (2 uppl.)