

GUNLÖG JOSEFSSON

Var Embla en klängranka?

Om den fornnordiska skapelsemyten såsom den möter oss i Völuspá¹

Den fornnordiska mytologin innehåller, trots att den i övrigt är rik, bara några få notiser om människans skapelse. Den ena myten återfinns i Völuspá, och handlar om hur en man, Ask, och en kvinna, Embla, skapas av de tre gudarna Odin, Hönir och Lóðurr. Nedan återges det aktuella partiet i v. 17 och 18 i Völuspá i Finnur Jónssons tolkning och Björn Colinders översättning till svenska:

*Unz þrír kómu
ór því liði
öflugir ok ástkir
æsir at húsi,
fundu á landi
lítt megandi
Ask och Emblu
örlogslausa*

Då kommo tre ur denna flock,
starke älsklige asar till gårds;
de funno på land föga mäktande
Ask och Embla, utan kynne

*Önd þau né öttu,
óð þau né höfðu,
lö né læti
né litu góða;
önd gaf Óðinn,
óð gaf Hænir,
lö gaf Lóðurr
ok litu góða*

De ägde ej ande, ägde ej själ,
ej blod, ej röst, ej blomstrande hy;
Odin och Höne gävo ande och själ,
Lodur gav blod och blomstrande hy

¹ De bärande idéerna i denna uppsats har presenterats på Forskarseminariet på Institutionen för nordiska språk, Lunds universitet. Jag tackar deltagarna på detta seminarium för goda förslag och kritiska synpunkter. Jag vill också särskilt nämna Ulf Teleman som med intresse och engagemang har lyssnat på mina idéer och givit mig konstruktiv kritik. Till sist vill jag även rikta ett varmt tack till Gösta Holm för synpunkter på de språkvetenskapliga aspekterna av uppsatsen och till Marianne Görman för värdefulla kommentarer till de religionshistoriska aspekterna. Ett stort tack också till Henrik Rosenkvist för värdefull kritik av en tidigare version av uppsatsen.

Myten om Ask och Embla återfinns också i Snorres Edda, här i Wilkens utgåva och i Björn Collinders översättning till svenska:

Pá er þeir gengu með sævarströndu, Bors synir fundu tré tvau ok tóku upp tréin ok sköpuðu af menn, gaf inn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hrœring, þriði ásjónu, mál ok heyrn ok sjón; gáfu þeim klæði ok nofn: hét karlmaðrinn Ask, en konan Embla, ok ólz þaðan af mannkindin sú er bygðin var gefin undir Miðgarði

Då Bors söner gingo utmed stranden av havet, funno de två trädstammar och togo dem och skapade människor av dem; den förste gav ande-dräkt och liv, den andre vett och rörlighet, den tredje utseende och mål och hörsel och syn. De gävo dem kläder och namn, mannen fick heta Ask och kvinnan Embla. Och av dem avlades människosläktet som fick bygga och bo i Midgård.

Enligt den andra skapelsemyten, också återgiven hos Snorre, växte den första mannen och den första kvinnan ur jätten Ymers armhåla. Här tänker jag inte beröra Ymermyten, utan koncentrerar mig på Ask och Embla. Den fråga jag ämnar diskutera är i vilka termer skapelsen beskrivs. Tolkningen kopplas till ett förslag till en ny etymologi för kvinnonamnet *Embla*.

Tidigare teorier

Enligt den traditionella tolkningen var den första mannen ett askträd, därav mansnamnet *Ask*. Vad *Embla* står för är däremot omtvistat. Ett antal olika förklaringar har givits. Enligt en tolkning, framförd bl.a. av Bugge (1886, s. XXVIII), vidarebefordrad i Sijmons & Gering (1927), kan namnet *Embla* härledas från trädbeteckningen *alm*. de Vries (1977) understryker att betydelsen är oklar men fortsätter: "Entleuchtend ist entw. <*Elmla < *Almilōn, demin. zu *almr*" (s. 101–102). Till roten *alm* har alltså enligt denna tolkning lagts suffixet *-il*, och ordet har böjts i den svaga feminina deklinationen med *-ōn* > *Em(b)la*. Teorin förutsätter att *i*-ljudet faller och verkar omljud på det initiala *a*-et, samt att det första *l*-et faller. Konsonanten *-b-* ses som ett senare klusilinskott. Även Holt-hausen (1948) framför denna tolkning som en av flera möjliga.

Sijmons & Gering (1927) leder *Embla* tillbaka till det grekiska ἄμπελος, *ampelos* 'vildvin' eller 'kaprifol'. Enligt denna teori är *Embla* besläktat med det fornhögtyska kvinnonamnet *Embila*, som alltså i sin tur är besläktat med det grekiska *ampelos*. de Vries går på samma linje och menar att

Embla kan knytas till *ampelos* 'vildvin' eller det galliska *amella* 'kaprifol', möjligtvis även till det fornindiska *āmrās* 'mangoträd', som förmodligen betecknar 'fågelbär' (*Prunus avium*). Även Holthausen diskuterar möjligheten av att ordet skall kopplas till en klängväxt, *ampelos* 'vinstock'.

Den tredje tolkningsmöjligheten, som också den återfinns hos Holt-hausen, är att *Embla* skall härledas till *amma* 'anmoder' < **Ammila*.

Idén att namnet *Embla* hör ihop med *alm* är, menar jag, mindre trolig; vi måste i så fall anta en ad hoc-förklaring till varför det första *l*-et är borta, d.v.s. varför formen inte är *Elmla*. Det saknas också en oberoende motivering till varför just trädslaget *alm* skulle kopplas till kvinnans skapelse. (Som kommer att utvecklas vidare nedan är det lättare att motivera sambandet mellan trädslaget *ask* och mannen.) Att härleda *Embla* till *amma*, vilket skulle ge betydelsen 'liten anmoder', är kanske inte särdeles kontroversiellt rent etymologiskt, men man skulle förvänta sig någon form av parallellitet eller symmetri mellan mannens och kvinnans namn; "en *ask* och en liten *anmoder*" låter något omaka. Menar man dessutom att en viktig funktion hos myter är att måla upp en bild av en viktig händelse i den mytiska urtiden verkar "liten *anmoder*" inadekvat. Om *Embla* redan var en *anmoder* vid upphittandet så måste hon ju ha skapats tidigare. Snorres uppgift om att både mannen och kvinnan skapades av trä blir också oförklarad. Min slutsats är att kopplingen till *amma* 'anmoder' bör avvisas, även om den nog kan motiveras strikt ljudmässigt.

Idén att *Embla* är besläktat med det fornhögtyska kvinnonamnet *Embila*, som i sin tur skulle vara besläktat med *ampelos* 'vildvin' eller 'kaprifol' är på många sätt märklig. Klängväxter av denna typ förekommer, enligt Sijmons & Gering, ymnigt som "makar" på växande träd. Vad som ligger bakom är förmodligen likheten mellan bilden av ett *askträd* omslingrat av en klängranka och ett sammanslingrat par. Problemet är dock att varken *kaprifol* eller *vinranka* är särskilt vanliga i den nordiska floran. Inte heller finns det så många andra kandidater till den kvinnliga rollen som klängranka. En annan möjlig kandidat, *murgröna*, är också ovanlig i Norden. Andra klängväxter finns visserligen: *nässelnärja*, *snårvin*, *snärjmåra* och *kråkvicker*, men ingen av dessa verkar vara några lämpliga "urmoderskandidater". Man kan i och för sig hävda att motivet är lånat söderifrån, från trakter där t.ex. *murgrönan* är vanlig. Ett rimligt krav på en myttolkning är dock, menar jag, att symbolerna är relevanta i den kultur i vilken myten fått fotfäste, och att de utgör centrala motiv för människorna i den aktuella kulturkretsen. Detta gäller i synnerhet ett så centralt mytologiskt tema som människans skapelse. Det är alltså inte enbart på grund av dess sexistiska anstrykning som vi bör avvisa tolk-

ningen av *Embla* som 'klängranka'. Låt oss göra en närläsning av texten för att finna en rimligare etymologi till kvinnonamnet *Embla*.

Hur gick skapelsen till?

De korta verserna i *Völuspá* ger inte särskilt mycket detaljer om själva skapelseakten. Det står t.ex. aldrig att Ask och *Embla* skapades, utan att de upphittades. Detta tyder på att *Ask* och *Embla* primärt inte behöver uppfattas som egennamn, utan kan tolkas som appellativer. Gudarna kan alltså ha hittat en ask och en embla, som ligger där *litt megandi* och *ørlogslausa*. Uttrycken betyder enligt Finnur Jónsson (1932, s. 5) "uden kraft, d.v.s. livløse" resp. "uden skæbne". Formen *megandi* är presens particip av verbet *mega* 'förmå, kunna, klara av'. Sijmons & Gering tycks mena att bägge attributen syftar på både Ask och *Embla*. För presens participet *litt megandi* är en plural syftning inte otänkbar. För *ørlogslausa* är detta dock inte troligt. Sijmons & Gering tolkar böjningen på *-a* som ackusativ, maskulinum plural, och kommenterar att detta är något märkligt; vi hade förväntat oss formen *ørlogslaus*, d.v.s. ackusativ, neutrum plural. Dock, påpekar de, finns det undantag till regeln att en blandning av maskulina och feminina referenter uttrycks med neutrum plural; undantagsvis kan maskulinum plural användas i stället. Frasen *litt megandi* kan dock också tolkas som maskulinum, singular nominativ, använd som predikativ, och alltså enbart syfta på *Ask*. Det andra attributet, *ørlogslausa*, bör knytas till det feminina substantivet *Embla*, vilket regelmässigt ger ändelsen *-a*, för ackusativ singular, femininum (stark böjning). Denna lösning är att föredra, eftersom vi slipper räkna med ett undantag mot den ovan nämnda regeln om att neutrum plural används för en blandning av maskulina och feminina referenter. Enligt Geir (1910) betyder *ørlogslaus* bl.a. "with fortune still undecided". Tolkningen blir ungefär 'de funno på land (en) Ask, (som var) oförmögen, och en ödeslös *Embla*'.

En intressant detalj om man jämför Eddans version med Snorre är att Snorre lägger till en detalj: "Och av dem avlades människosläktet". Det kan i och för sig tyckas självklart att de första människorna avlar barn, men i och med att denna notis saknas i *Völuspá* är den intressant. Det kan i princip finnas tre skäl till att Snorre har med uppgiften: 1. Uppgiften om barnafödandet härrör från en nu förkommen källa som Snorre refererar till. 2. Han hittar på. 3. Han gör en inferens av något som är out sagt i texten, men självklart för honom själv och hans samtid. Det första alternativet måste lämnas outrett, av självklara skäl. Det andra alternativet verkar inte troligt. Låt oss anta att det tredje alternativet är det kor-

rekta, d.v.s. att Snorre faktiskt är medveten om vad han skriver och att han drar en för honom självklar slutsats. Detta skulle kunna betyda att skapelseberättelsen har en sexuell bibetydelse som var uppenbar för Snorre, men som har försvunnit i våra nutida tolkningar och översättningar, d.v.s. att de tre gudarna skänker människosläktet sexualitetens gåva och lär dem att föröka sig.

En naturlig tolkning av Asks tillstånd (eller 'askens' tillstånd) är alltså att han är *litt megandi* d.v.s. 'oförmögen, kraftlös'. Embla är *ørlogslausa*. Ordet *ørlog* förekommer strax efteråt i Völuspá, nämligen i vers 20, där de tre nornorna vid Urds brunn beskrivs (nedan i Finnur Jónssons tolkning och Björn Collinders svenska översättning):

*Þaðan koma meyjar
margs vitandi
þriar ór þeim sæ,
es und þolli stendr;
(Urd hétu þina,
aðra Verðandi,
skóru á skiði,
Skuld hina þriðju)
þær lög lögðu,
þær líf kœru,
alda þörnum
ørlog seggja.*

Dädan komma mör som mycket veta,
tre ur det hus som vid trädet står:
[Urd heter en, den andra Verdandi —
de skuro i trä — Skuld är den tredje;]
de skipa villkor, skifta livslotter
mäta ödet åt människors barn.

Från andra källor vet vi att nornorna hade med barn och barnafödande att göra. Ström (1967, s. 201ff.) beskriver hur nornornas uppgift bland annat var att bistå kvinnan vid förlossningen. Ett exempel på att denna tro levde kvar långt fram i tiden var den s.k. nornegrauten som skulle beredas vid ett barns födelse. Gröten anses ursprungligen ha varit ett offer till nornorna. Att Embla låg *ørlogslausa* betyder enligt Sijmons & Gering (1927, s. 21) att hon ännu inte hade fått sin bestämmelse, vilket naturligt kan tolkas så att hon var utvald till att bli den första kvinnan, och följaktligen den som skulle föra släktet vidare. Om detta stämmer är det ganska uppenbart vad som ligger i lydelsen *litt megandi Ask* och *Emblu ørløgslausu* — Ask var kraftlös och oförmögen att skaffa barn, och Embla barnlös.

När gudarna Odin, Hönir och Lóðurr hittar Ask och Embla skänker de dem olika gåvor: Odin ger *ønd*, Hönir ger *óð* och Lóðurr ger *lǫ* och *litu góða*. Betydelsen av *ønd* verkar vara ganska klar, det bör betyda 'anddräkt, andhämtning eller andning'. Vad *óð* står för är mindre självklart.

Finnur Jónsson översätter ordet med "tænkende sjæl", Sijmons & Gering med "vernunft, geist", och förklarar vidare att detta är "die seelenkräfte, die den menschen vom tier unterschieden" (s. 21). Collinder har översatt ordet med 'själ'; bakom det ligger säkerligen Finnur Jónssons tolkning. Det finns emellertid anledning att ifrågasätta de föreslagna tolkningarna av *óð*. I *Lexikon poeticum* ges två förklaringar till *óðr*: 1. 'sjæl forstand' och 2. 'digterævne, digt'. För den förstnämnda betydelsen anges bara en källa, nämligen den i *Völuspá*. Det är, enligt min mening, ganska långsökt att anta att *óðr* i det aktuella stället i texten syftar på en försvagad betydelse av diktargåva, som då skulle kunna översättas med 'själ', vilket måste ligga bakom förslaget i *Lexikon poeticum*. Odins koppling till skaldekonsten hör samman med hans kunskap, magi och fördolda visdom. Sådana insikter och krafter var inte allmän egendom, utan förbehållna vissa utvalda och invigda. Att anta att guden skulle ha skänkt den första människan den magiska diktargåvan, vilken hon sedan skulle föra vidare till sin avkomma stämmer också dåligt överens med vad vi vet om dåtidens syn på skaldekonsten. Roten *óð* förekommer emellertid även i adjektiv, då i betydelsen 1. 'mad frantic' och 2. 'furious, vehement, eager' (Zoéga 1910, se även Heggstad & al. 1990). Det är rimligt att anta att *óðr* faktiskt betecknar samma sak som roten i motsvarande adjektiv, nämligen 'geist', 'upphetsning', 'häftighet i rörelsen'.² Vi kan jämföra med närbesläktade betydelser som finns kvar i norska dialekter där adjektivet *od* alltså har betydelser som är förknippade med upphetsning, brunst, raseri, hetsighet o.s.v. (Torp 1919).

Ordet *lj* eller *lá* översätts i Finnur Jónssons kommenterade utgåva med "væske, livsvæskan, blodet" (s. 5). Sijmons & Gering följer Noreen (1879–1880) och hävdar att betydelsen inte kan vara 'vätska' eller, i överförd bemärkelse, 'blod'. I alla andra sammanhang där ordet *lá* används står det nämligen för 'bränning, sköljande vatten'. Noreen föreslår att *lj* eller *lá* i *Völuspá* i stället är relaterat till **vlaha-* f., ett ord som motsvarar femininet **vulka* i latin (återfinns bl.a. i ordet *vulcanus*). Betydelsen är ung. 'värme'. Noreen fortsätter: "Samma ord är möjligen det af Fick (Wörterbuch II3, 237) med Vulcanus sammanställda sskr. *ulkā* f. 'feuerglut'". Sijmons & Gering går så långt att de hävdar att "*lj* /.../ kann ohne zusatz niemals 'blut' bedeuten" (s. 21). Det skall tilläggas att kopplingen mellan vatten, vätska och egenskaper som har med sexualiteten att göra inte är långsökt; vi finner det t. ex. i ordet *sädesvätska*. De dialektala ver-

² Även Holtsmark 1950:20 för fram tanken att betydelsen hos *óðr* ska kopplas till den betydelse som finns i adjektivstammen.

ben *löa* (svenska) och *lød(d)e* (danska) kan betyda "visa tecken til at ville kalve" (Torp 1919, se även Hellqvist 1957). Torp tillägger att verben egentligen betyder "skumme i kjønsdelen".³

Litu góða översätts av Finnur Jónsson med "skön (ansigts)farve". Sijmons & Gering ger förklaringen "blühende farben".

Læti är en egenskap som Ask och Embla anses sakna från början (v. 17), men den finns inte uppräknad som en av de egenskaper som tilldelas dem av gudarna. Ordet *læti* översätts av Finnur Jónsson med "stemme", alltså motsvarande vårt nusvenska 'läte'. Även här får Finnur Jónssons översättning kritik både av Sijmons & Gering och Noreen, som hävdar att det i varje fall inte kan betyda 'läte'. Sijmons & Gering följer även här Noreen, som menar att ordet betyder 'åthävor', 'åtbörder'.

Sammanfattningsvis kan vi säga att de egenskaper som Ask och Embla får mycket väl kan tolkas i sexuella termer: andhämtning, upphetsning, värme, rörelser och blossande färg. Om detta stämmer beskrivs människans skapelse i *Völuspá* inte som en *creatio ex nihilo*, utan en akt där gudarna ingjuter liv i död materia. Clunies Ross (1998) beskriver människans skapelse som en akt av det hon, följande Hiatt (1971), benämner "manlig pseudo-alstring". Clunies Ross ser nämligen det fornnordiska mytkomplexet mer som en spegling av det fornnordiska samhällsskicket än som ett arv från en indoeuropeisk myttradition. Ett viktigt begrepp inom det fornnordiska samhället var, enligt henne, balans mellan det styrande samhällsskicket och resten av samhället. Denna balans störs eller hotar att störas av incidenter av olika slag. I mytens värld motsvaras detta av växlingen mellan harmoni och konflikter mellan asar, vaner och jättar. Harmonin inom gudavärlden under den första perioden efter skapelsen, "guldåldern", störs för första gången när tre jättemöer, *bursa meyjar* (*Völuspá* v. 8), anländer till Asgård, i Clunies Ross tolkning för att erbjuda sina sexuella tjänster. För att återupprätta balansen skapar gudarna, "pseudo-alstrar", först dvärgarna och sedan människorna:

De skapar genom pseudo-alstring två slags väsen [dvärgar och människor], som båda tjänar gudarnas intressen och därvid fyller komplementära funktioner i världen. Medan dvärgarna bekräftar gudarnas existens genom att ställa sina kreativa krafter och sina materiella resurser, som ädla metaller, till deras förfogande, är människorna den grupp varelser som för sin välgång är beroende av gudarnas existens och gunst. Människorna blev också till nytta för gudarna som nybyggare i Midgård: som

³ Det nusvenska substantivet *lödder* är en avledning med instrumentalt (eller lokalt) -der. Det innehåller den ie. roten *lau-* 'tvätta', alltså samma rot som Finnur Jónsson menar finns i *lø* (Hellqvist 1922, s. xvi).

sådana befolkade de världen och försvårade jättarnas expansion (s. 205–206).

Det tycks råda enighet i forskarvärlden om att gudarna skapar människorna av trä (även om detta inte uttryckligen står i versionen i *Völuspá*, utan endast återfinns hos Snorre). Exakt i vilken form träbitarna skulle föreligga har diskuterats; förslag som trädstammar, drivved har förekommit. I Steinsland (1983, s. 84–85) framförs t.o.m. tanken att träbitarna var träfigurer, *manlikun*, av det slag som dvärgarna *Móðsognir* och *Durinn* tillverkade enligt v. 10 i *Völuspá*. Clunies Ross påpekar att en viktig poäng är att "människoparet tänktes existera i naturen som ett livlöst råmaterial, vilket kanske hade en grov likhet med den mänskliga skepnaden och som gudarna sedan besjälade med sina speciella gudomliga egenskaper" (s. 208). Den hypotes som jag vill föra fram är att gudarna skapar människorna, lär dem att föröka sig, genom att använda ett dött trämaterial och sedan utföra en handling som under denna tidsperiod ansågs som helig, och som har använts i religiöst och magiskt syfte långt in i vår tid. Det handlar om framställning av eld genom gnidteknik, d.v.s. genom att man gnider två trästycken mot varandra under så lång tid att friktionen får träet att glöda. I denna process använder man en pinne av hårt trä som roteras i en urgröpnig gjord i en platt träbit, den s. k. härden eller tavlan, tillverkad av lite mjukare trä.⁴ Den enklaste tekniken är att rotera pinnen eller borsten med händerna. Att frambringa eld på det sättet kräver både uthållighet och rätt teknik (samt mycket torrt virke). Man kan också ta hjälp av en båge vars sträng anlägges runt drillpinnen. Bågen dras fram och tillbaka, medan ett lätt tryck utövas mot härden. Av uppgifter i litteraturen att döma tycks det inte vara fullt lika krävande att frambringa eld på det senare sättet.

Kopplingen mellan skapelseberättelsen i *Völuspá* och eldframställning är inte ny, utan antyds redan i Sijmons & Gerings (s. 21): "Dazu kommt, dass das älteste, primitivste feuerzueg, dessen sich der mensch bediente, aus zwei hölzern bestand, einem stempel aus hartem holz (und das eschenholz ist von besonderer härte) und einem mit einem loche versehenen scheid aus weichem holz /---/ und dass die erzeugung des feuers durch das drehen des harten stempels in der höhlung des weichen holzes geradezu als ein begattungsakt aufgefasst ward. /---/ So

⁴ Termen *tavla* (tafla) nämns i Keyland (1912, s. 12–13). Enligt Keylands informant, "Enkan Hopa Jans Katarina" i Ulvötrakten i Småland, som i sin barndom kommit i kontakt med tekniken att göra upp gnideld, skulle tavlan vara 33 cm lång, 26 cm bred och ung. 4 cm tjock. Gnidpinnen skulle vara 18 cm lång och ung. 4 cm i diameter, men vidga sig mot 5 cm i spetsen.

konnte die vorstellung entstehen, dass der warmblütige mensch aus der begattung zweier bäume entstanden sei". Det märkliga med Sijmons & Gerings teori är att kopplingen till eldframställning sker med utgångspunkt i härledningen av *Embla* från det grekiska *ampelos* 'vildvin, kaprifol' (se ovan). Folke Ström (1967, s. 67) gör nästan en direktöversättning av Sijmons & Gering, men drar mer långtgående slutsatser: "Förbindelsen ask-ranka kan dölja en djupare innebörd än den klichémässiga: kvinnan som den slingrande rankan kring den starka stammen. Vissa slingerväxter har i anslutning till ett hårt träslag varit särskilt lämpade som tändmedel vid uppgörande av eld. Eldframkallandets process liknas hos många folk vid könsakten: livet har en gång uppstått och tänts genom äktenskap mellan två trädslag".

Det är besynnerligt att Sijmons & Gering (och även Ström) kopplar ihop just klängväxter med eldframställning. Uppgiften kan spåras till en utförlig artikel, eller snarare artikelserie, om eldframställning av Nils Keyland, i den kulturhistoriska tidskriften *Fataburen* 1913–1918. (Sijmons & Gering refererar explicit till Keylands artikel.) Keyland resonerar kring frågan om hur människor kan ha kommit på gnidtekniken för eldframställning, och kastar fram tanken att naturen har varit människornas läromästare: "På indoeuropeiskt område voro slinger- och parasitväxterna favoriterna, hvilkas ved man företrädesvis begagnade vid eldgörningen" (Keyland 1913, s. 235). Något stöd för att påståendet skulle gälla Nordeuropa presenterar han emellertid inte. (Vi skall komma ihåg att "indoeuropeiskt område" omfattar även Iran och delar av Indien.) Keyland vidarebefordrar dock en uppgift från Kuhn om självantändning av träd i skogen; i sin *Märkische sagen* (s. 253) påstår Kuhn (enligt Keyland) att "konsten att göra upp eld där kan tänkas ha uppkommit på det sätt, att man sett eld alstras genom deras gnidande mot stammen och grenarne af trädet, hvarpå de växte". Han hänvisar också till en uppgift hos Hough i *Firemaking Apparatus* (1890, s. 569) enligt vilken eldar kan tändas i djungeln av bambustjälkar som gnids mot varandra i storm. En liknande notis kommer från von Steinen *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (1894). Ytterligare en uppgift som Keyland stöder sig på är hämtad ur *The Geographical Journal* 1914, april s. 448 ff., enligt vilken en T.Y. Eldridge berättar att han under lantmåteriförättningar 150 engelska mil söder om Hong Kong blev vittne till upprepade episoder av självantändning i den torra vegetationen.⁵

⁵ En liknande uppgift kan man hitta i Pauschmann (1908, s. 39): "Wahrscheinlich zeigte die Natur selbst, wie durch Reiben von Bambus gegen Bambus Feuer hervorgerufen werden könne".

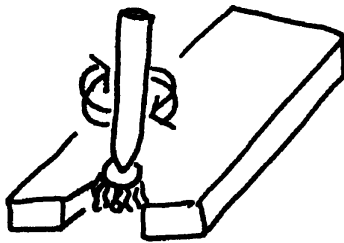
Keylands tanke verkar alltså vara att självantändning då grenar gnids mot varandra i storm har gjort att människor har "kommit på" hur man gör upp eld genom gnidteknik. Dessutom har man använt slingerväxter när man har gjort upp gnideld. Idéerna tycks mig märkliga. Det är klart att eld kan uppstå genom åsknedslag, men tanken att bambustjälkar i djungeln som gnids av vinden mot varandra skulle kunna spontanantändas verkar högst märklig, än mindre att detta sannolikt högst ovanliga fenomen skulle reflekteras i nordisk mytologi. (Detta inte minst med tanke på hur mödosamt det är att framställa gnideld, även med rätt teknik och torrt fnöske.) De stöd som Keyland anför verkar till stor del vara av anekdotisk natur. Överhuvudtaget verkar det mycket märkligt att slingerväxter i varmare länder skulle ha något med den nordiska mytologin att göra, särskilt som det inte någonstans finns klart uttryckt att slingerväxter använts vid eldframställning inom Norden eller ens Europa. (Inte heller verkar man ha använt slingerväxter som gnistfångare vid eldframställning. För detta ändamål användes främst fnöske som tillverkades av en parasitsvamp, fnösktickan.) Vi bör därför, menar jag, avvisa tanken att skapelsemyten i *Völuspá* hör ihop med slingerväxter och därmed överge kopplingen *Embla* – klängranka.

Låt oss däremot hålla fast vid kopplingen till eldborring. Det är väl känt att helig eld under historiens lopp och i många kulturer har gjorts upp genom gnidteknik. Sådan eld kallades för **gnideld** eller **nödeld**. Förleden *nöd-* i *nödeld* är enligt Keyland (1912, s. 2) släkt med verben *hnjóða*, *hnóða* 'slå, hamra, skrapa'. En isländsk beteckning för gnideld är *bragðalseldr* efter *bragðalr* 'syl, drill'. I sin artikel i *Fataburen* (1913) beskriver Keyland vilken betydelse gnideld har haft i historien, och refererar en stor mängd etnologiska uppgifter om gnideldsceremonier, bl.a. notiser om hur magiska riter med gnideld förekom långt in på 1800-talet i Småland. År 1858, t.ex. utbröt kolera i Västbo härad. Den bekämpades genom eld som gjorts upp genom gnidning. Elden med sin renande rök bars genom de smittade områdena. Röken från gnideld kunde också bota sjukdom, rena förgjorda fiskredskap, hejda skogsbränder, och den välkända julbrasan skulle tändas med gnideld.

Användningen av gnideld i magiskt eller religiöst syfte är inte begränsad till Sverige eller Norden. Frazer har ett helt kapitel i *The golden bough* om eldfester, där han visar hur eld generellt har betraktats som en positiv, stimulerande, kraft, men även en negativ, renande: Den mest kraftfulla elden var den som framkallats med gnidteknik. Sådan eld användes för rituella och magiska syften. "Såsom vissa forskare iakttagit, är det mycket sannolikt, att i äldre tider elden vid de periodiska festerna erhöles

genom att gnida två trästycken mot varandra” (s. 753). Frazer berättar bl.a. att rök från gnideld användes i Vogeserna för att skydda grödan och ge god skörd. Så har även skett på Isle of Man. På andra ställen i Europa har man drivit ofruktsamma kreatur genom midsommareldar som tänts med gnideld för att djuren skulle bli fruktsamma. Frazer beskriver en irisk tradition enligt vilken ungdomar skulle hoppa över eldar tända med gnideld för att bli gifta och få barn. Liknande kulturhistoriska notiser finns från Böhmen och Lechain. Frazer (s. 758) konkluderar att nödelden sannolikt är ursprunget till alla de ceremoniella eldarna.

Vi vet alltså att gnideld eller nödelld har använts ceremoniellt, både i vårt land och i övriga Europa, och att sådan eld har ansetts ha stor, magisk kraft. Vad är naturligare att anta än att människans skapelse antas ha skett genom att gudarna har gjort med trästyckena på stranden som man gör när man gör upp gnideld, d.v.s. snurrar eller gnider pinnen mot underlaget, tavlan eller härden, tills värme och glöd uppstår. Likheten mellan denna handling och den sexuella akten är uppenbar. Det finns många paralleller. I *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* kan vi läsa att elden i äldre tid ansågs vara ett levande väsen. Ett exempel finns i Ketil Høengs saga, där det står att det ”levde eld i huset”: *lifði þar eldr í skála*. Keyland (1914, s. 251) refererar en berättelse från en meddelare i Jämtland som beskriver en metod att bevara eld över natten (min fetstil): ”Eld förvarades från kvällen till morgonen på det sättet att något eller några större kol gräfvdes ner i askan i spisen, och då lifvde elden i kolet till morgonen”. Ytterligare en likhet mellan eldframställning och sexualakten blir tydlig om man tänker på att härden, den ”kvinnliga” parten i ceremonin inte alltid utgörs bara av en träbit med en urgröpfung. En nutida handbok rekommenderar att man gör en utskärning, där fnöske placeras, så att gnistor från den upphettade drillborren kan hamna där. En sådan härd skulle ha följande utseende:



Eldframställning med hjälp av eldborr. Efter Wiseman 1986, s. 141.

Keyland (1914, s. 196) diskuterar andra typer av eldframställning, närmare bestämt med hjälp av slagdon, där uppgifter i litteraturen visar att eldframställningen setts som en relation mellan en manlig och en kvinnlig kraft: "Enligt egyptern Nonnos, *Dionysiaica* II, 493ff. existerar mellan de två stenarna den skillnaden, att den ene är hankön, den andra honkön. Hopsläendet af dem är följaktligen en aflelseprocess, och gnistan som alstras är barnet. En analogi till detta genusförhållande spårar man mångenstädes i de gamla indiska urkunderna, hvori eldvridningen skildras som en aflelseprocess, där vridpinnen representerar hankönet (penis) och härden med borrhålet honkönet".⁶

Det finns fler indicier på sammankopplingen mellan eld och fruktbarhet. Det fornnordiska ordet *kyndill* 'ljus' (jfr *Kyndelsmäss*) är enligt Loewenthal (1916) släkt med ord för födelse:

Die idg. Grundform [...] ist eine Ableitung vom Grundworte zu. lit. *gemù, gĩmĩti* "geboren werden": nach alter indogermanischer Auffassung war der Vorgang der Feuererzeugung etwas wie eine Geschlechtsbetätigung: das Feuer (*agni-š*) heisst ai. *gárbhas varnām* "Leibesfrucht der Hölzer", das härtere Feuerholz galt als das väterliche (*pitārā*), das weichere als das mütterliche (*mātārā*). Mit Agni [den indiska eldguden] wird Matari-švan gleichgesetzt, d.i. nach E. W. Fay "materia puer": Matari-švan describes Agni as the product of the friction engendered by the fire-drill in turning in a socketslab, and it means "slab-son" or "materia puer". (s. 288–289).

Ytterligare indicier för sammankopplingen mellan fruktbarhetsriter och eldborring är de kopplingar som har gjorts mellan eldborring och de skålgropar ("älvkvarnar") som är ymnigt förekommande i hållristningar, vid gamla bosättningar och gravrösen m.m. Se t.ex. Almgren (1927), s. 225.

Det skall understrykas att teorin om eldborring bygger på samläsning av versarna i den poetiska Eddan och Snorres skildring; tanken på att Ask och Embla skapades av trä finns ju inte explicit uttryckt i *Völuspá*, utan förekommer endast i Snorres version. Ett potentiellt problem för den föreslagna teorin är att Snorre skriver om *tré tvau*, i Collinders översätt-

⁶ En kanske något spekulativ tanke är att elden redan ansågs finnas i träet, men måste "lockas" fram, vilket skedde genom gnidceremonin. På samma sätt kunde man tänka sig att fröet till avkomman fanns i mannen, men måste "lockas fram" genom samlaget. Som Clunies Ross påpekar är kunskapen om hur ägg och spermie förenas en förhållandevis ny kunskap (inte minst kunskapen om äggets "aktiva" roll i "utväljandet" av den spermie som skall få befrukta ägget).

ning 'två trädstammar'. Men *tré* kan också betyda 'trästycke' (Heggstad et al. 1990). Snorre var kristen, och han skriver om de gamla myterna från denna speciella synvinkel. Vad gäller världens skapelse ur Ymers kropp (en myt som jag inte går in på närmre här) visar Clunies Ross hur Snorre i sin version harmonierar den fornnordiska skapelseberättelsen med den bibliska i Första Moseboken (s. 194). Rent allmänt menar hon att de gamla myterna i Snorres version "förmedlas infattade i modererande, kristet intellektuella ramar" (s. 21). Att återge människan som skapad av trädstammar har en större likhet med den bibliska skapelseberättelsen (inte minst om man tänker på berättelsen om skapelsen av kvinnan ur ett revben som Gud tagit ur mannens kropp). Det faktum att den här föreslagna tolkningen bygger på *tré twau* som syftande på en eldborr av askträ och en "hård" av trä, inte två träd, bör alltså inte ses som särskilt problematisk.

Sammanfattningsvis kan vi säga att likheterna mellan gnideld och sexualakten ligger på flera plan. Den sexuella akten och eldframställning ger upphov till värme och liv. Både sexualitet och eld är centrala komponenter i människornas liv, och utan dessa kan inte livet fortgå. Till detta kommer naturligtvis den rent yttre likheten med mannens roll spelad av borren och kvinnans av härden/tavlan.

En etymologi för *Embla*

Etymologin för *Ask* blir inte särskilt märklig om den föreslagna analysen är korrekt; *ask* kan enligt ordböckerna också betyda 'askspjut'. Ask är ett hårt material, och väl lämpat att använda som borr vid elduppgörning. Asken är det högsta av de nordiska träden, och en naturlig fallossymbol. Vi vet också att asken var Odins eget träd; vi behöver bara tänka på världsträdet, Yggdrasil 'Yggs, d.v.s. Odins, häst', som åtminstone enligt västnordisk föreställning var en ask (Ström 1961, s. 97). Också Loewenthal (1916) hävdar (efter Sperber) att mansnamnet *Askr* betyder "das (männliche) Feuerholz".⁷ (Loewenthal för dock inget längre resonemang om bakgrunden till sitt påstående.)

Den kvinnliga motparten, härden, är alltså *Embla*. Jag skulle vilja föreslå följande etymologi för *Embla*: Konsonanten *b* är ett eufoniskt klusilinskott, inskjutet mellan en nasal och en lateral, i likhet med den labiala klusilen i *himbla* och *gambla*. I Eddan finns andra exempel på

⁷ Loewenthal framför vidare tanken att *ask* och *aska* är besläktade ord: "Demnach wäre auch die Esche schon in der Urzeit "das Feuerholz" nämlich "der Brenner" gewesen (s. 290–291).

sådana klusilinskott, t.ex. *b* i *Auðumbla* 'urkon'. Vi bör alltså låta analysen utgå från formen *Emla*. Jag föreslår att ordet innehåller roten i ordet *eimr* m. med betydelsen 'dimma, rök, eld'. (**aima* är en utvidgning av roten **ai*, som ingår i ordet *eld*.) Till roten *eim* har lagts nomen agentis-suffixet *-il*. *Embla* betyder alltså 'eldmakerska, rökgörerska'. Enligt Torp (1973–1974) kan suffixet *-il* användas för nomen agentis, nomen instrumentalis eller diminutiv. (Se även Noreen 1903 och Kluge 1926; jfr *-are*, som likaså kan uttrycka nomen agentis, nomen instrumentalis och diminutiv.) Vi kan alltså inte klart avgöra om *Embla* skall tolkas som en animat nomen agentis eller en inanimat nomen instrumentalis. (Samma glidning i betydelse finns för övrigt i många nutida *are*-avledningarna.) Suffixets *i* har synkoperats och det avledda substantivet *eim-(i)l-* har sedan avletts/böjts som en svag feminin *on* > *-a*.

Det flesta *il*-avledningarna har avletts vidare i den svaga maskulina deklinationen som nomen agentis eller instrumentaler, t.ex. *gurtilla* 'gördel', *bytla* 'byggmästare', *spinnilla* 'spindel', *fihala* 'violina' och *driscila* 'slaga' (Torp 1973–1974, Kluge 1926). Vi finner dock åtminstone några svaga femininer, till exempel *skrilla* 'skridsko' (av *skriþla* till verbet *skrida*) och *frilla* 'älskarinna' (av *friþla* till verbet *fríða*, jfr verbet *frjá* 'älska'). Enligt Dumézil (1973, s. 101) är namn bildade med ett feminint diminutiv, **ilō* vanliga i Eddan, t.ex. *Beyla*, *Hyndla* och *Bestla*. (Dumézil antar att också namnet *Embla* är bildat på detta sätt.) Suffigering med *-il* (där *-i-* har synkoperats) har gett upphov till monoftongering av diftongen. De exempel som finns i Torp (1973–1974) visar att monoftongering kan ske också vid sammansättning eller suffigering. Tyvärr har jag inte funnit några andra exempel på monoftongering av *ei* + *m* + konsonant. Dock finns det flera exempel på monoftongering av *ei* + nasal + segment med initial konsonant, t.ex. **Einn-þride* > *Endride*, *eindōme* > *endeme* och *einka* > *ekkia*. Förhållandena kan sägas vara jämförbara med *Eim+la* > *Emla*.

Roten *eim* återfinns enligt *The Oxford English Dictionary* i engelskans *ember* 'glödande aska', där *b*-inskottet också förklaras som eufoniskt. Vi finner det också i fornsv. *ember*, nysv. *imma*, samt i egennamn som *Emån*. I dessa fall tycks en betydelseförskjutning ha ägt rum från 'eldrök' till 'vattenrök' (i ordet *imma* snarast på resultatet av sådan rök, nämligen en beläggning av små vattendroppar på en plan yta).⁸ Enligt Torps nynorska ordbok är ordet *eimyrja* f. 'glödande aske' en sammansättning av **aima* > *eim* och **uzjō*, i fornnorskan *ysja* f. 'ild, usli'.

⁸ Vi kan notera att isländskans *im* betecknar 'tunn beläggning av sot o. dyl.' (Wessén 1960).

Myt-rit-kult

Berättelser om världens och människans skapelse, om dödens inträde i världen, om världsundergången och dylikt är inte bara framställningar som traderades och berättades i skymningsmörkret för nöjes skull. Traditionellt skiljer man på myter, legender och sagor (Pettersson 1992, s. 214). Det som särskiljer myten är både dess innehåll och funktion. Myten är "allvarlig, reflekterande, och den sysselsätter sig med 'djupa' problem" skriver Pettersson (s. 215). Albrektson (1969) förklarar att myten är "en berättelse om gudomliga gärningar i urtiden, som är grundläggande och bestämmande för livets nuvarande villkor" (s. 145). Albrektson fortsätter: "Genom denna definition understryks en viktig sak: myten handlar om ett skeende, som är upphov och förklaring till livet sådant det nu är. Det kunde kanske uttryckas så, att ett typiskt skeende i myten skildras som en engångshändelse: allmänmänskliga upplevelser som präglar tillvarons mönster framställs i form av en händelse i den mytiska urtiden".

En myt skildrar alltså en händelse i den mytiska urtiden, men i form av en händelse som människor känner igen från sina egna liv. Slutsatsen jag drar är att myterna bör referera till situationer och händelser som är aktuella i den miljö och den kulturkrets i vilka de har traderats. Angående skapelsemyter menar Pettersson att de inte syftar till att ge en intellektuell orsaksförklaring. Myternas funktion är i stället att ge en bild av det hela; "berättelserna tycks vilja visualisera och konkretisera de mytiska händelserna, så att man ser framför sig, hur det gick till" (s. 219). Den koppling jag gör till myten om människans skapelse i Völuspå är att den knappast kan ha handlat om vildvin, murgröna eller kaprifol som klänger på askträd, utan bör ha sin grund i händelser och mönster som kan tänkas vara betydligt mer centrala i människors liv i Norden under den aktuella perioden. En sådan återkommande handling är framställning av eld — en förutsättning för att mänsklig existens överhuvudtaget skulle vara möjlig i denna kalla och stundom ogästvänliga del av världen.

En myt är alltså inte bara en berättelse som traderades muntligt. En väl etablerad åsikt inom en del av den religionsvetenskapliga forskningen är att myt och rit står i ett intimt förhållande till varandra. "Kulten tjänar livets uppehållande och befrämjande, och i detta sammanhang hör myten hemma: när skapelsemyten reciteras, övervinns kaosmakterna på nytt och livets seger säkras" skriver Albrektson (1969, s. 145). Även om Albrektson behandlar den bibliska skapelseberättelsen finns det all anledning att tro att samma sak gäller skapelseberättelser också i andra religioner och kulturer. Pettersson (1972, s. 215) summerar den aktuella

forskningen om förhållandet mellan myt och rit och förklarar att myten är sammanbunden med riten: "Myten är det heliga ordet som åtföljer handlingen och förklarar denna".

Andra forskare framför samma tanke. I sin bok *Ragnarök, An Investigation into Old Norse Concepts of the Fate of the Gods* beskriver John Stanley Martin förhållandet myt-rit i allmänhet och i nordisk religion i synnerhet: myten spelade en mycket viktig roll i människornas liv och för upprätthållandet av den gudomliga ordningen, på vilket människornas liv vilade. Det som sker i riten är att den gudomliga handlingen genom ord och beledsagande handlingar återupprepas "in the dream time", d.v.s. den mytiska tiden. Martin pekar speciellt på det faktum att riterna var periodiskt återkommande. Ett av riternas syften var att hålla samman samhällets medlemmar. Men riterna hade också en större uppgift, nämligen att upprätthålla balansen i den yttre världen, i universum som helhet; "the primitive community sees itself as playing a significant role in maintaining and restoring the vigorous forces of life in the external world by periodically performed rituals" (s. 10). Begreppet 'reinvigoration', ung. "återställande av livskraft" är centralt, förutsättningen för allt liv. Livskraften ges bara för en begränsad tid, och riterna behövs för att uppehålla skapelsens ordning och för att man ska försäkra sig om livskraft under ytterligare en period. Utan riter skulle samhället och den yttre världen bryta samman och gå under.

Martin betonar att varken myt eller rit är primär i förhållande till den andra. De är parallella element som behövs för att upprätthålla människans socio-religiösa funktion i ett ordnat universum; "myth is a dramatic narrative of a unique event on an eternal supernatural plane, linked intimately with a recurrent ritual programme performed in time. Both are centered on the same important theme, which is conceived in the mind and expressed ritually in words and actions in symbolism embedded in the culture" (s. 11). Poängen är att myterna inte bara var berättelser eller liturgiska formuleringar utan spelade en viktig roll i kulten. Vi har med andra ord skäl att anta att berättandet av myterna har knutits till kultiska handlingar, antingen så att de har berättats, lästs eller sjungits som en del av riterna. Naturligtvis är det inte så att myterna, som de möter oss i Eddan och de andra källorna, utgjorde de liturgiska elementen, d.v.s. att de ord som möter oss i *Völuspá* är de formuleringar som användes i riten. Martin hävdar att de är "literary articulation of older cultic patterns of behaviour" (s. 15). Han fortsätter: "Our texts stand far removed from the earlier setting we postulate, and both form and content have undergone considerable change to become a mere literary con-

vention in later times". Frågan man då ställer sig är hur den kultiska handling såg ut som kan tänkas ha knutits till myten om människans skapelse i fornordisk religion. Som bör ha framgått av mitt resonemang är mitt svar att människans skapelse har kopplats till eldframställningsriter.

Folke Ström beskriver eldens roll inom kulten: "Inom det enskilda kultlivets sfär utgjorde sålunda den husliga härden en sakral medelpunkt av stor ideell betydelse. Liksom hos andra indoeuropeiska folk har dess eld varit en helig eld. Man finner talrika spår av en dylik tro i senare folktradition, vilken på denna punkt kan betraktas som vittnesgill" (s. 63). Som tidigare har beskrivits har eldriter förekommit i folktron och magin långt in i vår tid. (Om man tänker på majbålen kanske man skulle kunna hävda att riterna fortsätter även in i vår tid.) Om vi ser på det hela historiskt hittar vi spår av eldkult i våra skriftliga källor. Olof von Dalin skriver t.ex. om templet i Uppsala på följande sätt:

I offerhuset framför Afguda-belätets fötter stod alltid et Altare Öfverdragit med järn och stundom med dyrare metall, hvarpå en stor järnhäll tiente til bordskifva: der uppå brann den helige elden som ej upptändes med wanliga medel, utan genom starkt gnidande i hårdt Eketrääd, hvilket och gerna tiente til offer-wed. Elden fick aldrig slockna hvarken natt eller dag och kring honom lågo allehanda redskap av koppar och järn, som brukades til offret. En sådan eldstad war i bruk långt för Afgudabeläten och hände ofta, att man i offerhuset hade eld midt på golfvet, utan att bry sig om hvarken Bild eller så präktigt altare. Bredevid altaret stod et stort kopparkäril, kalladt Hlutbolla hvaruti offerbloden alltid emotogs (s. 176).

Naturligtvis kan vi inte ta Olof von Dalins beskrivning av templet i Uppsala som bevis för att templet såg ut på ett speciellt sätt, eller ens att det har funnits. Däremot kan vi dra slutsatsen att eldborvningsriten var en välbekant del av inventoriets riter som var aktuella på von Dalins tid.

Skildringen av Thorild Mostraskes Afgudahus på Island i Eyrbyggasagan innehåller en beskrivning av en eld: "Altaret eller eldstaden (som lär ej annat warit än en öppen spis) stod mitt på golvet och kärilen bredevid: der omkring war en ring, vid hvilken man skulle svärja Elden eller göra löften" (Dalin 1747). I Kjalnesingasagan beskrivs altaret i Torgrim godes hov. På detta skulle det brinna en eld, som aldrig fick slockna. I Biskupa sögur skildras ett underverk som har med gnideld att göra: "i sama firði vildu menn taka eld með bragðal sem hér er van til, ok fengu eigi. Síðan vættu þeir slíit i brunni þeim, er vígt hafði Guðmundr biskup, ok með því vatni tóku þeir eldinn þegar i stað" 'I samma fjord ville män

taga eld med vridpinne, som här sedvänja är, och fingo ingen. Sedan vätte de med slemmiga vattenväxter i den brunn som biskop G. hade vigt, och med det vattnet togo de genast på fläcken eld' (text och övers. från Keyland 1913, s. 233, se även Fritzner 1954, s. 176).

Vi har alltså goda skäl att anta att gnideld förekom i kulten, både i det större sammanhanget och som en del av huskulten. Det är inte orimligt att anta att myten om människans skapelse också var en del av kulten, och om den föreslagna analysen av skapelseberättelsen stämmer kan den mycket väl ha knutits till en rit då man framställde gnideld. Vi skall komma ihåg att gnideld och rök från gnideld har använts långt senare i andra fruktbarhetsriter — riter som både gällde växtlighet, djur och människor.

Andra förekomster av ordet *Embla*

Ett av problemen med att hitta en etymologi för namnet/ordet *Embla* är naturligtvis att det inte förekommer så ofta. De enda spår vi har är versen i *Völuspá* och Snorres tolkning/referat av samma text. Dock omnämns *Embla* (förmodligen) i en lausavisa som ingår i Egil Skallagrímsson's saga (här efter Sigurður Nordals utgåva), samt i Per Wieselgrens tolkning på svenska:

*Bořðumk einn við átta
en við ellifu tysvar,
svá fengum val vargi,
varðk einn bani þeira;
skimmtumsk hart af heiptum
hlifar skelfiknifum;
létk af Emblu aski
eld valbasta kastat*

Jag kämpat med åtta, och två gånger har jag till och med slagits med elva.
Och fast i de dusterna ensam jag var,
jag bragte de andra att skälva.
Jag fällde dem samtliga. Hårt stod mot hårt,
och sköld under svärdsbett vändades svårt.

Även om Wieselgrens tolkning är utmärkt väjer den för svårigheten med de sista två versraderna. Stället har kallats dunkelt (Sijmons & Gering 1927, s. 5), men kopplingen mellan eld och Ask och *Embla* är enligt min mening tydlig. Problemet med de två sista versarna är participet *kastat*, som inte har något naturligt huvudord i satsen. Detter (1898) diskuterar olika tolkningar av lausavisan och kommer fram till att den innehåller en tydlig anspelning på myten om Ask och *Embla*: "Ich glaube, dass ein Deutungsversuch von dem Gedanken ausgehen muss, dass hier der Mythos von Askr und *Embla* verwertet ist. Es kann unmöglich Zufall sein, dass diese beiden Namen hier nebeneinander stehen" (s 22). Den

tolkning av de sista versraderna som Detter kommer fram till är den följande: "*létk kastat (verða) Emblu eld af valbasta Aski*", d.v.s. "Jag lät (det bli) kastat stridsbastens eld från Emblas ask". *Eld valbasta* 'stridsbastens eld', är enligt Meissner (1921) en kenning för svärd. Enligt min åsikt bör "eld från Emblas ask" då syfta på den magiska, destruktiva eller konstruktiva kraft som ansågs bo i eld som hade framställts genom gnidteknik. Svärdet kan t.ex. vara förtrollat, dess kraft vara förstärkt med magi, t.ex. genom att det har blivit draget genom rök från en gnideld. Den mer specifika tolkningen av det aktuella partiet är dock mindre viktig för min poäng: det som är avgörande är att partiet anspelar på myten om Ask och Embla och att denna myt naturligt kopplas ihop med eld. Den föreslagna förklaringen tycks mig i alla fall mer övertygande än t.ex. Guðm. Finnbogason's (Skirnir 1925, s. 165): "Höndin var askurinn hennar Emblu, af því að hin fyrsta kona átti ekki annað ílát en höndina". Enligt denna tolkning skulle Egil benämna sin egen hand som 'Emblas ask', d.v.s. ungefär 'Jag lät (det bli) kastat svärd från handen'.

Det skall understrykas att lausavisan är dunkel och svårtolkad. Jag menar dock att kopplingen mellan Ask och Embla och eld är tydlig — en koppling som följer naturligt av den i min artikel föreslagna analysen.

De tre gudarna

De tre gudarna som skapade Ask och Embla var Odin, Hönir och Lóðurr. Betyder det något att det "råkar" vara dessa tre som befinner sig på vandring eller är det bara en slump? För att den föreslagna teorin skall stämma bör vi kunna se att gudarna är någon form av fruktbarhetsgudar, förekommande i myter som anknyter till skapelse och fruktbarhet.

Odin spelade olika roller i den fornnordiska mytologin. Han var krigsgud, dödsgud, visdomsgud, och i samband med det trollman, magiker och skald (Holtsmark 1970, s. 20). Odin uppges ha haft stort kvinnotycke, och han har dyrkats som fruktbarhetsgud. Han krävde ibland blodiga offer, och det var till honom man enligt vissa källor offrade kungar som inte längre kunde garantera årsväxten (Dumézil 1973, s. 26). Uppgiften visar att det fanns en tydlig koppling mellan Odin och fruktbarhetskulten. Odin var magiker, och sejdade, en konst som han hade lärt sig av Freja. Att han utövade sejd kan tyckas märkligt, eftersom detta ansågs vara en kvinnlig sysselsättning. Att Odin utgör ett undantag till denna "regel" kan dock förklaras med att han var visdomens gudom — magin använde han för att uppnå visdom. Vida känd är myten om hur han offrade sig själv genom att hänga nio nätter i världsträdet för att

uppnå högre grad av visdom och myten om hur han offrade sitt ena öga i Mimers brunn.

Hönir nämns enbart ett fåtal gånger i det fornnordiska materialet. Emellertid förekommer han ytterligare en gång i *Völuspá*, nämligen i vers 63. Scenen utspelar sig efter världsundergången, här i Finnur Jónssons tolkning och Björn Collinders översättning till svenska:

62. *Munu ósanir
akrar vaxa;
þols mun alls batna
mun Baldr koma;
þúa Hþòr ok Baldr
Hropts sigtoptir
vøl valtívar
Vituð ér enn eða hva?*

Osådda skola åkrarna växa,
det onda skall bättras och Balder komma;
på Hropts stridstomter bo Höd och Balder,
på kampgudars vihov: vet ni nu eller ej?

63. *Dá kná Hænir
hlautvið kjósa
ok burir byggva
bræðra Tveggja
vindheim víðan.
Vituð ér enn eða hva?*

Väl månde Høne då välja sig blotspånor,
Tvegges brorsöner bygga och bo,
i Vindhem det vida: vet ni nu eller ej?

Det har diskuterats vad uttrycket *kjósa hlautvið* står för. Finnur Jónsson hävdar att *hlautvið* syftar på offerstickor; Hönir förrättar en offerceremoni. En förklaring som är kompatibel med Finnur Jónssons är att *við* här betyder 'trä', och att den ceremoni som Hönir förrättar med detta trä är samma ceremoni som han förrättade en gång tidigare, d.v.s. han åter-skapar människorna på samma sätt som han skapade det första människoparet en gång i tidernas gryning.⁹ Verbet *kjósa* betyder enligt Bugge (1899, s. 194) 'to bring to life by incantations'. Denna betydelse ligger helt i linje med tanken på människans skapelse som kopplad till en eldframställningsrit. Myterna sjöngs, eller snarare mumlades fram, under

⁹ En annan tolkning skulle kunna syfta tillbaka på nornorna, som enligt vers 20 i *Völuspá skóru á skiði* 'skar i trä'. Riten att skära i trä bör ha att göra med ödesgudinnornas makt att bestämma ödet för alla. Nornornas makt var mycket stor, och även gudarna var underkastade ödets lott; att vädja till ödesgudinnorna var fåfångt för gudar såväl som människor. I den nya världen, den som uppstår efter Ragnarök, finns inga nornor. I stället får Lóðurr själv ta ödet i sina händer. Budskapet i de två versraderna skulle då vara att villkoren i den pånyttfödda världen efter Ragnarök är radikalt annorlunda jämfört med den nuvarande. Gudar och människor är då inte längre underkastade ödets domar. Eftersom nornorna och ödet sällan uppfattas som positiva makter, utan bringare av död, olyckor och lidande, skulle det alltså betyda att den nya världen är fri från sådan ondska.

riterna, enligt Ström (1967, s. 84). Det som möjligen beskrivs i v. 63 är — i min tolkning — hur Hönir i sin präst- eller schamanfunktion fram-
sjungande de gamla myterna skapar nya människor genom att gnida trä-
stycken — asken och emblan — mot varandra.

Lóðurr nämns inte särskilt ofta i det fornnordiska materialet. Øyvind Skaldaspiller skriver i sitt Hålløygjatal om Lóðurr som Odins vän. Både Sijmons & Gering och Noreen identifierar Lóðurr med Loke. Om detta är korrekt får vi en naturlig koppling till eld: Det har nämligen länge varit en vanlig uppfattning att Loke var eldens särskilde gud. Enligt *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* skall han också ha kallats Logi, d.v.s. Låge. Bugge (1899, s. liv) påpekar att Loke tänktes som en elddemon. Hans far var Fárbaumi "he who strikes in a dangerous and destructive manner". Bugge nämner några uttryck som vittnar om Lokes koppling till eld; *Loka spæinir* var ett uttryck som använts för att beteckna "shavings to light fire with" (s. lv), och i Telemarken i Norge använde allmogen uttryck som 'Loke slår sina barn' när det sprakade till i brinnande vedträn.

Sijmons & Gering sammankopplar Lóðurr med det germanska **lōþra* 'lockelse', mhd. *luoder* 'lockbete', *louderen* 'verlocken, verführen' (jfr svenska *luder*). En annan koppling av A. Olrik är **luþburar* 'feuerer, feuerspender', till roten *leuk, luk* (se äv. Hoops' Reallexikon III, 164). Bägge betydelseerna, 'eldare' och 'förförare', stämmer bra in med den föreslagna hypotesen. Kanske det t.o.m. kan vara så att det är fråga om en ordlek, självklar för samtida lyssnare, men svår för nutida läsare att uppfatta.

Enligt Sijmons & Gering är Hönir ett annat namn för Heimdall. Om detta stämmer kan vi kanske bättre förstå invokationen i början av *Völuspá*: *Hljóðs biðk allar heilgar kindir, meiri ok minni, mögu Heimdallar* 'Hör på mig, alla heliga ättlingar, högre och ringare Heimdallssöner' (Collinders övers.). Den instabila identiteten hos gudarna i fornnordisk mytologi kan kanske verka förvirrande på nutida läsare. Man skall dock veta att mytologiska personligheter ofta splittras upp på så sätt att framträdande egenskaper hos dem personifieras. Fenomenet kallas för hypostasering. Vidare bygger mytologin i många kulturer och religionerna inte på en koherent värld med sammanhållna personligheter. Myterna stämmer helt enkelt inte inbördes. Vi måste komma ihåg att myter är berättelser med ett budskap, som skall tjäna ett visst syfte, och för att förstå en myt måste vi begripa syftet med den. Ofta förekommer det naturligtvis anspelningar på andra myter och andra mytologiska gestalter, men vi kan inte förvänta oss att alla myter ingår i ett koherent system som beskrev de en närmast konkret, objektivt uppfattbar värld.

De tre gudarna kommer alltså vandrande någonstans ifrån. Det sägs

att de kom *ór því liði*. Vilken *liði* 'flock' som åsyftas är oklart. De var vidare *öflgir* och *ástkir*, d.v.s. fulla av kraft och lust. De kom *at húsi*. Det är lite svårt att förstå vilket hus som skulle åsyftas, Åsgård är ju ännu inte byggt. Sijmons & Gering hävdar dock att texten innehåller en feltolkning här; ett diakritiskt tecken i *hūe* har tolkats fel och gett upphov till läsningen *húse*. I prosakontexter betyder ordet *húm* n. 'skymning', i poesi har det kommit att stå för 'det dystra havet'. Om vi accepterar tolkningen 'skymning' får vi följande scenario: De tre vandringsmännen, gudarna Odin, Hönir och Lóðurr, kommer vandrande framåt skymningen. De hittar två trästycken, en askpinne och en träbit som är lämpade att fungera som härd. I en situation av detta slag är det fullständigt naturligt att göra upp eld, vilket de gör.

Tolkningen *hūe* som 'havet' är inte orimlig heller. Clunies Ross för ett långt resonemang om havet som bild för fruktbarhet och skapelse. Hon menar att "den sannolika orsaken till att havet uppfattades som ett helt där manliga och kvinnliga krafter möttes och blandades var, att det skum som bildades genom vågornas rörelse påminde om sädesvätska" (s. 212).¹⁰

Som en konklusion kan vi säga att det vi vet om de tre gudarna inte motsäger hypotesen att skapelseberättelsen i *Völuspá* skall knytas till en fruktbarhetsrit. Odins roll i fruktbarhetssammanhang är klar, Lóðurs och Hönirs högst plausibla.

Avslutning

Vi kommer naturligtvis aldrig att få ett slutligt svar på frågan om vad den fornnordiska skapelsemyten egentligen beskriver, eller hur namnet *Embla* skall tolkas; i ljuset av den föreslagna teorin hänger tolkningen av myten samman med tolkningen av namnet *Embla*. Vad vi kan göra är att väga de olika föreslagna teorierna mot varandra, och bedöma vilken som ter sig rimligast. Det föreligger fyra huvudteorier om etymologin för *Embla*:

1. *Embla* är en diminutivform av *alm*.
2. *Embla* är släkt med grekiskans *ampelos* eventuellt via det tyska kvinnonamnet *Embila*.
3. *Embla* kommer av *amma* 'anmoder'.
4. *Embla* kommer av *eim+la* 'eldmakerska, rökgörerska'.

¹⁰ Ross påpekar vidare i en not följande: "Tron att havsskum eller lödder har en manlig fortplantningskraft är vida spridd. Det är förmodligen en dylik uppfattning som ligger bakom den grekiska myten om Afrodites födelse ur havets skum" (s. 213). Jfr not 3.

Fördelarna med almteorin är att ask och alm är två trädslag. Ask är ett naturligt trädslag för den första mannen. Vi saknar dock förklaring till varför den första kvinnan skulle ha skapats av just alm. Vi måste också förklara hur *l-et* i *alm* har försvunnit. Ad hoc-förklaringar som att *l-et* har fallit är rent definitionsmässigt problematiska, även om de naturligtvis aldrig kan motbevisas.

Klängväxtförklaringen är enligt min mening märklig. Framför allt bygger den på en företeelse som inte kan ha varit särskilt viktig eller vanlig i den kulturella krets i vilken den traderades. Förklaringen av *Emla* < *amma* 'anmoder' är kanske inte otrolig. Den har emellertid nackdelen att den inte kan förklara hur Ask och anmoder hör ihop inbördes, samt hur skapelseakten kan tänkas ha gått till. Som bör ha framgått anser jag teorin om *Embla* som 'eldmakerska, rökgörerska', den "kvinnliga" parten, härden eller tavlan, i eldframställning medelst gnidteknik, vara den troligaste. Den stämmer rent språkligt, utan att vi behöver ta till några ad hoc-förklaringar. Den knyter de två participanterna, Ask(en) och *Embla*(n) till varandra på ett naturligt sätt. Myten kan knytas till riter, framför allt fruktbarhetsriter och kultmönster som vi vet förekom under denna tid. Skapelsen beskrivs också enligt ett mönster som vi känner till från andra kulturer. Konklusionen är att vi bör anamma den sista, fjärde teorin, som den mest troliga.

Källor

- Collinder, B. (1964) *Den poetiska Eddan*. Övers. av Björn Collinder. Andra omarb. uppl. Forum.
- Collinder, B. (1964) *Snorres Edda*. Övers. och inledn. av Björn Collinder. Forum.
- Die prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nornagest-thátt. Mit ausführlichem Glossar herausgeben.* (1877) Utg. av E. von Wilken. Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh.
- Egils saga Skallagrímssonar.* (1933) Utg. av Sigurður Nordal. Hið íslenska fornritafélag. Reykjavík.
- Egil Skallagrímsson's saga.* (1930) Översatt från isländskan av Per Wieselgren. Stockholm.
- Jónsson, F. (1932) *De gamle Eddadigte udgivne og tolkede af Finnur Jónsson*. G.E.C. Gads forlag: København.

Litteratur

- Albrektson, B. (1969) Gammaltestamentlig isagogik. I: Albrektson, B. & H. Ringgren *En bok om gamla testamentet*. CWK Gleerup Universitetsförlaget: Lund.
- Bugge, S. (1886) *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*. Feilberg & Landmark: Christiania.
- Bugge, S. (1899) *The home of the Eddic poems with special reference to the Helgi-lays*, revised edition. David Nutt: London.
- Clunies Ross, M. (1998) *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornordisk litteratur*. Bokförlaget Anthropos AB: Gråbo. [Originalalets titel *Prolonged Echos. Old Norse myths in medieval Northern society*. Odense University Press 1994.]
- Dalin, Olof (1747) *Svea Rikes Historia*.
- de Vries, J. (1977) *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. E.J. Brill: Leiden.
- Detter, F. (1898) *Die Lausavisur der Egilssaga. Beiträge zu ihrer Erklärung*. Max Niemeyer: Halle.
- Dumézil, G. (1973) *Gods of the Ancient Northmen*. University of California Press: Berkely, Los Angeles, London. (Övers. av Dumézil, G. (1959) *Les Dieux Germains*. Presses Universitaires de France.)
- Egilsson, S. (1916) *Lexikon poeticum antiquae linguae septentrionalis*. Forøget og pånyt utgiet ved Finnur Jónsson. Köpenhamn.
- Fick, A. (1890–1909) *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, vol II. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Finnbogason, G. (1925) Um nokkrar vísur Egils Skallagrímssonar. *Skirnir* 25, s. 165.
- Frazer, Sir J. G. (1992) *Den gyllene grenen. Studier i religion och magi*. Övers. av Ernst Klein. Natur och Kultur.
- Fritzner, J. (1954) *Ordbog over det gamle norske sprog*. 2 utg. med et bind tillegg og rettelser redigert av Didrik Arup Seip og Tryggve Knudsen.
- Geir, T. Zoega (1910) *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Oxford.
- Heggstad, L., F. Hødnebo & E. Simonsen (1990) *Norrøn ordbok*. 4e utgåvan. Det norske samlag: Oslo.
- Hellqvist, E. (1922) *Svensk ordbildningslära från historisk synpunkt*. C.W.K. Gleerup: Lund.
- Hellqvist, E. (1957) *Svensk etymologisk ordbok*. C.W.K. Gleerup: Lund.
- Hiatt, L. R. (1971) Secret Pseudo-Creations among the Australian Aborigines. I: Hiatt, L. R. & C. Jayawardena (red.) *Anthropology in Oceania. Essays presented to Ian Hogbin*, s. 77–88. Sydney.
- Holthausen, F. (1948) *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Holtsmark, A. (1950) *Forelesninger over Vpluspå høsten 1949*. Universitetets studentkontor. Oslo: Skrivmaskinstua.
- Holtsmark, A. (1970) *Norrøn mytologi. Tro og myter i vikingtiden*. Det norske samlaget: Oslo.

- Hoops, J. (1911–19) *Reallexikon der germanistischen Altertumskunde, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten*. Tübnen: Strassburg.
- Hough, W. (1890) Firemaking Apparatus. I: *The Annual Report of the Smithsonian Institution for 1888*, s. 529–587. Washington.
- Jónsson, F. (1932) *De gamle Eddadigte udgivne og tolkede af Finnur Jónsson*. G.E.C. Gads forlag: København.
- Keyland, N. (1912, 1913, 1913) Primitiva eldgörningsmetoder i Sverige. Gnideld, vrideld, slageld. Med en jämförande studie. *Fataburen* 1912:1, s. 1–20, 1913:2, s. 86–98, 1913:4, s. 193–236.
- Keyland, N. (1918) Primitiva eldgörningsmetoder i Sverige. Slageld och slageld-don. Med ett tillägg om fnöske, optisk tändning m.m. *Fataburen*, s. 195–258.
- Kluge, F. (1926) *Nominale Stammbildungslehre der Altgermanischen Dialekte*. 3 uppl., bearbetad av Sütterlin, L. & E. Ochs. Max Niemeyer: Halle.
- Kuhn, A. (1843) *Märkische sagen*. Berlin.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* (1956). Allhems förlag: Malmö.
- Loewenthal, J. (1916) Zur germanischen Wortkunde. *Arkiv för nordisk filologi* 32, s. 270–301.
- Mannhardt, W. (1875–77) *Wald- und feldkulte*. Bornträger: Berlin.
- Martin, J. S. (1972) *Ragnarök, An investigation into Old Norse Concepts of the Fate of the Gods*. Van Gorcum & Comp. N.V., Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke: Assen.
- Meissner, R. (1921) *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Kurt Schroeder: Bonn und Leipzig.
- Noreen, A. (1879–80) Nordiska etymologier. *Nordisk tidskrift för filologi* 4, s. 28–38.
- Noreen, A. (1903) *Altisländische und altnorwegische Grammatik unter Berücksichtigung des Urnordischen. Dritte vollständig umgearbeitete Auflage*. Max Niemeyer: Halle.
- Pauschmann, J. A. Gottfried (1908) *Das Feuer und die Menschheit. I Abschnitt. Die Feuerfindung und die Feuerzündung*. Erlangen.
- Pettersson, O. (1992) *Tro och rit*. Almqvist & Wiksell: Stockholm.
- Sijmons, B. & H. Gering (1927) *Kommentar zu den Liedern der Edda von Hugo Gering nach dem Tod des Verfassers*. Utg. av Sijmons, B. I. Götterlieder. Max Niemeyer: Halle.
- Sperber, H. (1970) *Geschichte der deutschen Sprache*. Berlin.
- Steinsland, G. (1983) Antropogonimyten i Voluspá: En tekst- og tradisjonskritisk analyse. *Arkiv för nordisk filologi* 98, s. 80–107.
- Ström, F. (1967) *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Lund.
- The Oxford English Dictionary* (1989) 2nd edition. Prepared by J. A. Simpson & E. S. C. Weiner. Oxford Clarendon Press: Oxford.
- Torp, A (1973–1974:2) *Gammelnorsk ordavledning*. Nyutgåva med rättelser och register ombesörjda av Gösta Holm. Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. C.W.K. Gleerup: Lund.
- Torp, A. (1919) *Nynorsk etymologisk ordbok*. Kristiania.

Wessén, E. (1960) *Våra ord*. Norstedts.

Wilkins, E. (1877) *Die prosaische Edda*. Theil 1. Verlag von Ferdinand Schöningh: Paderborn.

Wiseman, J. (1986) *Överlevnadshandboken*. Översatt av J. & F. Günter. Forum: Stockholm.

von Steinen, K. (1894) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin.