

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet
Nummer 28, forår 2012
© Tidsskriftet og forfatterne, 2012

Bacheloropgave

Álfar i eddadigtningen
Forestillinger og semantisk centrum

Af stud. mag. ved Afdeling for Religionsvidenskab og Arabisk- og
Islamstudier
Simon Nygaard

Indledning.....	3
Teoretiske overvejelser – diversitet og semantisk centrum.....	4
Forskningshistorisk problemstilling.....	5
Analyse af tekststeder.....	6
Álfar og vanir som identiske.....	7
Álfar i forfædrekult.....	12
Álfar og vanir som forskellige racer.....	13
Álfar og æsir stillet overfor monstrøse væsener.....	16
Vǫlundarkviðas specielle brug af álfar.....	18
Álfar som skinnende.....	19
Konklusion.....	21
Abstract.....	22
Litteraturliste.....	22
Tekstudgaver.....	24
Pensumliste.....	25

Indledning

Forestillingerne omkring *álfar* (pl., *álfr*, sg.) i den førkristne nordiske forestillingsverden var uden tvivl mange. *Álfars* fremtrædende rolle i den senere skandinaviske, angelsaksiske og i det hele taget germanske folketro må vidne om et udbredt førkristent grundlag, hvilket kan retfærdiggøre brugen af *álfar* som religionshistorisk og mytologisk klassifikationsbegreb. Forekomster af *álfr* og former heraf i både skjaldedigtningen, eddadigtningen og Snorris Edda styrker denne formodning.

Denne opgave søger at give bud på forestillingerne bag brugen af de mytologiske, overnaturlige væsner kendt som *álfar* i eddadigtningen, samt undersøge det semantiske centrum i forbindelse med *álfar*. Eddadigtningen består af et antal digte fra forskellige håndskrifter. Hovedparten af disse digte stammer fra håndskriftet Codex Regius (Kongebogen), og det er også fra denne samling af gude- og heltedigte opgaven henter langt størstedelen af de benyttede digte. Da udvælgelseskriteret udelukkende har bestået i, om en form af *álfr* var til stede i digtene, er en række yngre digte også blevet undersøgt og vil blive brugt. Nogle af de tekststeder i eddadigtene, hvor *álfar* forekommer, indeholder flere oplysninger, og er mere informative, end andre. Nogle tekststeder er helt centrale for påvisningen af en given forestilling, mens andre blot kan være med til at opklare og belyse andre steder. Derfor beskæftiger opgaven sig ikke lige indgående med alle forekomster. Som udgangspunkt vil opgaven som antydnet ikke forsøge at kortlægge forestillinger i for eksempel skjaldedigte, sagalitteratur og Snorris Edda, da dette kræver et større arbejde og mere plads, end opgaven har til rådighed. Ofte kan disse kilder, dog bruges til at belyse forestillinger, som forekommer i eddadigtningen. Opgaven benytter sig derfor af disse kilder, hvor det er fordrende for undersøgelsen af forestillinger bag brugen af *álfar* i eddadigtningen. Nogen systematisk, udtømmende undersøgelse af skjaldedigtningen, sagalitteraturen eller Snorris Edda, vil der dog ikke være tale om.

Opgavens undersøgelse består i at analysere de enkelte tekststeder og at se på brugen af *álfar* på det givne sted. I analysen systematiseres kilderne, alt efter hvilken forestilling der kan ses på netop det tekststed. Udover brugen på de enkelte tekststeder, må den kontekst, hvori *álfar* benyttes, også undersøges. Undervejs bruges relevante religionsvidenskabelige og -fænomenologiske betegnelser, ligesom supplerende mytologisk information benyttes. Disse elementer vil ligge til grund for undersøgelsen af forestillingerne bag brugen af *álfar* i eddadigtningen. Inden analysen vil opgaven kort fremhæve en forskningshistorisk problemstilling omhandlende *álfar*. Inden dette

fokuserer opgaven på nogle teoretiske overvejelser omkring rekonstruktion af fortidige religioner og kildernes indhold.

Teoretiske overvejelser – diversitet og semantisk centrum

Skal man tale om religion eller forestillinger bag mytologiske motiver, må man tage sine forbehold. Der er en mængde faktorer, man skal være opmærksom på i forsøget på en rekonstruktion. Med udgangspunkt i Jens Peter Schjødts artikel "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?" (2007), vil opgaven opstille forskellige former for diversitet, som vil blive holdt for øje i forbindelse med opgavens formål – at foreslå forestillinger bag brugen af *álfar* i eddadigtningen.

Schjødt opstiller fire former for diversitet: Kronologisk, geografisk, social og kognitiv diversitet. Opgaven vil kigge nærmere på den første og den sidste form, altså kronologisk diversitet og kognitiv diversitet, da disse er vigtigst for opgavens formål. Et citat fra Terry Gunnells "How Elvish were the *Álfar*?" (2007) vil ligge til grund for denne antagelse: "Furthermore, it seems clear that the extant early Nordic sources point to a range of different understandings of *álfar* which varied over time and in accordance with the worldviews of the writers." (Gunnell 2007, 116).

Over tid forandrer de fleste ting sig, og det samme er tilfældet med forestillinger og religion. Når man skal prøve at erkende fortidige forestillinger og hændelser, må man opstille en model for disse ved at slå ned et enkelt sted – for eksempel i et eddadigt. Det må man så tage som udtryk for, hvordan tingene så ud på netop det tidspunkt. Slår man ned et nyt sted og ser, at forestillingerne er anderledes, må man hævde, at der er sket en forandring for eksempel over tid. Men da man kun har kilder, som er udtryk for forestillinger på enkelte tidspunkter, må den rekonstruktion man laver, have karakter af en model. Dette er tilfældet, da virkeligheden altid er analog, mens den måde vi nødvendigvis må erkende virkeligheden på er digital. For at være i stand til at kommunikere, må man afgøre, om en farve er blå eller grøn, selvom naturen i virkeligheden ikke skelner mellem disse. I virkeligheden er der tale om et kontinuum af farve, som vi er nødt til at dele op for at kunne beskrive farven (Schjødt 2007, 35-36). Denne kronologiske diversitet må nødvendigvis også være at finde i forbindelse med fremstillingen af de forestillinger, der findes bag brugen af *álfar* i eddadigtningen.

Yderligere kompliceret bliver billedet, når man bevæger sig ned på det mentale plan. Her burde man tænke, at man i det mindste kan tage for givet, at den enkelte forfatter besad kohærente forestillinger og kun gengav myter, som gav komplet mening i hans world view. Dette er dog ikke tilfældet, og når moderne mennesker har opfattelser, som er selvmodsigende, må det forventes, at de

førkristne nordboere også havde det (ibid., 40). En rekonstruktion af førkristne nordiske forestillinger, kan ikke lede efter de modsætningsfrie og kohærente forestillinger, som teologien og filosofien abonnerer på, da denne dogmatiske tankegang ikke har været til stede i den førkristne nordiske forestillingsverden. Dette behøver dog ikke udgøre et problem. I religiøs tænkning arbejder man med en konkret logik, der til forskel fra videnskabens formallogik muliggør selvmodsigende forestillinger. Den konkrete logik gælder nemlig indenfor et bestemt mentalt rum, og er ikke beregnet på at være modsætningsfri i forhold til andre mentale rum. Derfor kan guderne for eksempel opfattes forskelligt i myterne, uden at det var et problem for de førkristne nordboere (ibid.) Det betyder dog ikke, at der eksisterer en ”anything goes”-tankegang bag forestillingerne. Til de forskellige guder og mytologiske væsner hører et semantisk centrum, som forestillingerne må tage udgangspunkt i og forholde sig til. For eksempel er Óðinn den vidende, og det må alle myter omhandlende Óðinn forholde sig til og arbejde ud fra (ibid.).

Hvad er så det semantiske centrum for *álfar*? I opgaven søges det at vise, at det semantiske centrum for *álfar* er centreret omkring underverden og det chthoniske og derfor både omkring død og frugtbarhed.¹ Dette vil ske gennem arbejdet med forestillingerne bag brugen af *álfar* i eddadigtningen.

Forskningshistorisk problemstilling

I tidsskriftet *Acta Philologica Scandinavica* foregik i starten af 1930'erne en livlig debat mellem Hans Ellekilde (1933-34) og Jan de Vries (1932-33; 1933-34). Debatten tog udgangspunkt i den kristne, islandske skjald Sigvatr Þórðarsons *Austrfararvísur*, hvor han beretter om en rejse fra den norske konge til den svenske konge i år 1019. En aften på rejsen gennem Sverige nægtes han husly flere steder på grund af det hedenske *álfablót*, som holdes på de respektive gårde.

Diskussionens kerne var, hvordan man skulle tolke disse strofer omkring kulten tilknyttet *álfar*. Var de dødningsvæsner eller naturvætter? De to herrer kritiserer hinandens respektive tolkninger af stroferne og deres betydning, og de når ikke til enighed omkring en tolkning. Ellekilde konkluderer sit forsvar af egne opfattelser med denne bemærkning: ”Vi bør blot vogte os for at slå fast som et dogme, at alferne er dødningsvæsner og intet andet. Sandheden turde være den, at alferne er overnaturlige, magtejende væsner, snart opfattet som naturvætter, snart som afdøde forfædre” (Ellekilde 1933-34, 187). Dette stiller dog ikke de Vries tilfreds, og han bemærker ”at

1 I tråd med (Schjødt 2008, 384; Gunnell 2007, 128) og den på samme sted nævnte litteratur.

denne Sandhed bare registrerer Overleveringens Fakta uden at fordybe sig i deres egentlige Betydning.” (de Vries 1933-34, 293). Ligeledes bemærker han, at det i kulten omkring chthoniske væsner som *álfar* kan være svært at skelne mellem det, som knytter sig til naturen, og det, der knytter sig til døden (ibid.).

I denne opgaves optik, er der da heller ikke nogen grund til, at det ene skulle udelukke det andet (jf. Schjødt 2008, 384). Med henvisning til det foreslåede semantiske centrum er begge tolkninger plausible, og dette kommer også til udtryk gennem opgavens analyse af eddadigtenes tekststeder omhandlende *álfar*.

Analyse af tekststeder

Ud fra brugen på de tekststeder, hvor *álfar* forekommer, undersøges forestillingerne omkring *álfar*. De digte opgaven vil bruge er: *Völuspá*, *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Grimnismál*, *Før Skírnis*, *Lokasenna*, *Þrymskviða*, *Völundarkviða*, *Alvíssmál*, *Fáfnismál*, *Sigrdrífomál*, *Hamðismál* og *Hrafnagaldur Óðins*.

De forestillinger, som opgaven arbejder på at finde, er følgende: Den første forestilling er en, som er forholdsvis udbredt i forskningen, og dette vil opgaven trække på. Forestillingen man finder på disse tekststeder, er den, at *álfar* og *vanir* er identiske (*Hávamál* 159-60, *Grimnismál* 4-5, *Før Skírnis* 7, *Lokasenna* 2, 13 og 30 samt indledningsprosa, og *Þrymskviða* 7²). Forestillingen om, at *álfar* og *vanir* er forskellige racer er meget almindelig. Den findes på følgende tekststeder (*Før Skírnis* 17-18, *Sigrdrífomál* 18, *Alvíssmál* og *Hrafnagaldur Óðins* 1, 6 og 25). En anden almindelig og lidet omdiskuteret forestilling tilskriver *álfar* den egenskab at være skinnende (*Før Skírnis* 4, *Vafþrúðnismál* 47 og *Hrafnagaldur Óðins* 26). Andre tekststeder lister *álfar* og *æsir* sammen med *dvergar* og *iǫtnar* – altså en forestilling, der stiller *álfar* i modsætning til mere monstrøse skabninger som en antropomorft væsen (*Völuspá* 48, *Hávamál* 143 og *Fáfnismál* 13). Et enkelt tekststed foreslår *álfar* som del af en chthonisk forfædrekult (*Hamðismál* 1). *Völundarkviða* (10, 12 og 30) synes at bruge *álfar* på en speciel måde med flere nyere tolkningsforslag – alle med udgangspunkt i begrebet ”otherness”.³

Disse forestillinger undersøges herefter sammen med korresponderende tekststeder, for at kunne underbygge de ovenstående antagelser på bedst mulige måde.

2 Digtene *Þrymskviða* og *Før Skírnis* taler også om *vanir* (*Þrymskviða* 15 og *Før Skírnis* 17-18), men det kan hævdes, at udsagnene i de enkelte strofer stadig godt kan repræsentere forskellige forestillinger omkring *álfar*.

3 Se (McKinnell 2005, 1-10) for en introduktion til begrebet ”the other” og ”otherness”.

Álfar og vanir som identiske

Forestillingen om, at *álfar* og *vanir* er identiske, ses i en række eddadigte, som nævnt tidligere. I *Lokasenna*, *Hávamál* og *Grímnismál*, kommer dette tydeligst til udtryk, og *álfar* synes at blive brugt til at referere specifikt til *vanir*-guderne. Her benyttes *álfar*, men ikke *vanir*, selvom *vanir*-guderne ofte nævnes ved navn i digtene. Bagved må man derfor antage, at der ligger en forestilling omkring, at *álfar* og *vanir* var to ord for samme gruppe entiteter (Schjødt 1991, 306-307; Hall 2004, 30-54; Gunnell 2007, 121-123). Dette vil opgaven udforske nærmere.

Helt eksplicit kan man som sagt se denne forestilling i *Lokasenna* 2, 13 og 30 samt indledningsprosa, *Grímnismál* 4-5 og *Hávamál* 159-60.

Lokasenna indledningsprosa

Mart var þar ása ok álfa.

Mange var der af *æsir* og *álfar*.⁴

Lokasenna 2.

*Of vápn sín dæma / ok um vígrisni sína
sigtíva synir: / ása ok álfa,
er hér inni ero, / manngi er þér í orði vinr.*

Om deres våben / og om deres tapperhed taler
stridsgudernes sønner: / af *æsir* og *álfar*
som er herinde, / er ingen dig i ord ven.

Lokasenna 13

*Iós ok armbauga / mundu æ vera
beggja vanr, Bragi: / ása ok álfa,
er hér inni ero, / þú ert við víg varastr
ok skiarrastr við skot!*

Både hingst og armringe / vil du altid
være i mangel af, Bragi: / af *æsir* og *álfar*
som er herinde, / er du ved drab mest forsigtig
og mest bange ved skud!

Lokasenna 30.

*Þegi þú, Freyia, / þik kann ek fullgørva:
era þér vamma vant: / ása ok álfa,
er hér inni ero, / hverr hefir þinn hór verit.*

Ti du, Freyia, / dig kender jeg fuldtud:
du mangler ikke fejl; / af *æsir* og *álfar*,
som er herinde, / hver har været din hore.

På alle ovenstående tekststeder ses det, at der gøres brug af formularen *ása ok álfa* (af *æsir* og *álfar*). Dette er et udtryk, som benyttes hele 14 gange i eddadigtningen og altså 4 af disse gange i *Lokasenna*. Til tider er det nok mere et formularisk udtryk end noget andet, og det er ofte ikke umiddelbart muligt at sige mere præcist, hvorfor *æsir ok álfar* nævnes sammen. Med den kognitive diversitet og den orale karakter den førkristne nordiske tradition har haft (Clunies Ross 1994, 20-27) in mente, har dette ikke nødvendigvis været et problem for det samtidige publikum. I *Lokasenna* er det dog noget problematisk (Hall 2004, 43). I indledningsprosaen til digtet nævnes en

4 Alle oversættelser er forfatterens egne.

række guder, hvorefter der siges, at der var mange af *æsir* og *álfar*. Det selvom de guder, som omtales, er dem, man normalt ville kalde *æsir* og *vanir*. *Lokasenna* er et meget velkonstrueret og mytologisk velinformeret digt, så det virker underligt, hvis en så basal fejl skulle eksistere i digtet (ibid.). Specielt iøjnefaldende er det, at Freyia i strofe 30 beskyldes for at have haft sex med alle *æsir* og *álfar*. Det virker noget besynderligt, at Freyia skulle have haft sex med *álfar* som en anonym gruppe overnaturlige væsner (ibid., 44). I tråd med, hvad Snorri fortæller om *vanir*-gudernes incestuøse forhold i *Ynglinga saga* 4, ville det være nærliggende, at forklare dette ved at postulere en identitet mellem *álfar* og *vanir*. På denne måde beskyldes Freyia for at have haft sex med alle *æsir* og *vanir*, og dette må siges at være kohærent med Snorris førnævnte forestillingerne.

Yderligere belæg for forestillingen om, at *álfar* og *vanir* er identiske findes i *Grímnismál*.

Grímnismál 4.

*Land er heilakt / er ek liggia sé
ásom ok álfom nær...*

Land er helligt, / som jeg ser ligge
nær *æsir* og *álfar*...

Her tales om et helligt land som ligger nær *æsir* og *álfar*. Dette land må man formode er Ásgarðr (Schjødt 2008, 384), og de gudegrupper, man normalt får at vide residerer i Ásgarðr, er *æsir*- og *vanir*-guderne. Da *æsir* og *álfar* befinder sig tæt på dette land, er det nærliggende at tolke dette udsagn som belæg for en identitet *álfar* og *vanir* imellem.

Grímnismál 5.

*Álfheim Frey / gáfo í árdaga
tívar at tannfði.*

Guder gav i urtiden / Freyr Álfheimr
i tand-gods.

Dette tekststed er et af dem, der taler mest for at *álfar* og *vanir* er identiske. Det fremstiller Freyr som enehersker i Álfheimr (*álfars* verden), og, modsat Snorris beskrivelse af ham i blandt andet *Ynglinga saga*, ikke prins af *vanir*-guderne (Hall 2004, 44). Tidsangivelsen *í árdaga* fortæller os, at Freyr har hersket i Álfheimr siden urtiden. Placering i tid er ikke noget, man finder ofte i eddadigtningen, men her placerer *Grímnismál* 5 denne forbindelse mellem *álfar* og *vanir* før noget andet i tid. En urgammel forbindelse, som må fungere som belæg for denne identitet *álfar* og *vanir* imellem. Denne strofe er yderligere med til at placere *álfar* i det foreslåede semantiske centrum. Opgaven vender tilbage til dette senere i afsnittet.

I *Hávamál* 159 ses igen det formulariske udtryk *ása ok álfa*, men her kan man få lidt mere viden om forholdet mellem *æsir* og *álfar*, end det normalt er tilfældet.

Hávamál 159.

Þat kann ek ít fjórtánda: / ef ek skal fyrða liði

Jeg kan den fjortende: / hvis jeg skal tælle

telia tíva fyrir: / ása ok álfa
ek kann allra skil; / fár kann ósnotr svá.

guder foran en flok mænd: / af *æsir* og *álfar*
kan jeg skelne mellem alle / få ukloge kan således.

I ovenstående strofe er det bemærkelsesværdige nemlig, at både *æsir* og *álfar* fremstilles som betegnende *tívar* (guder). Her synes *álfar* at antage mere den form, som *vanir* normalt har, nemlig som guder på linie med *æsir*-guderne (Hall 2004, 43).

Hávamál 160.

Þat kann ek it fimtánda / er gól Þiódörir,
dvergr, fyr Dellings durom: / afl gól hann ásom,
en álfom frama, / hyggjo Hroptatý.

Jeg kan den femtende, / som Þiódörir, *dvergr*, sang
for Dellings døre: / styrke sang han for *æsir*,
og for *álfar* mod, for Hroptatýr [Óðinn] tænkeevne.

Strofe 160 benytter sig her af en afart af formularen *ása ok álfa*, men forestillingen bag må være den samme som i de ovenstående strofer. Den tryllesang, som refereres til, giver styrke til *æsir*-guderne, intelligens til Óðinn og mod til *álfar*, og det virker logisk, at digtet bruger *álfar* på samme måde i begge strofer. Et troldomskyndigt chthonisk væsen giver guderne, og her i blandt Óðinn, viden og positive egenskaber.

Nu vendes opmærksomheden til de resterende tekststeder, som underbygger teorien om, at *álfar* og *vanir* er identiske (*Fyr Skírnis* 7 og *Þrymskviða* 7).

Fyr Skírnis 7

Mær er mér tíðari / en manna hveim,
ungom, í árdaga; / ása ok álfa
þat vill engi maðr / at vit samt síem.

Pigen er mig til større lyst / end for nogen mand,
ung, i urtiden; / af *æsir* og *álfar*
vil ingen det / at vi to skulle være sammen.

Freyr beklager sig over ikke at kunne få den *íqtunkvinde*, Gerðr, han begærer. Som det er tilfældet med *íqtnar*, er hun af en betragtelig alder og besidder dermed implicit en stor viden, da hun var ung i urtiden. Freyr siger, at ingen blandt *æsir* og *álfar* ønsker, at han og Gerðr skal være sammen, og det indikeres, at han selv tilhører denne gruppe guder. Da han intetsteds optræder som en af *æsir*-guderne, må han tilhøre gruppen *álfar* her, hvilket taler for identiteten mellem *álfar* og *vanir* (Schjødt 2008, 384).

Þrymskviða 7.

Þrymr kvað:
Hvat er með ásom? / Hvat er með álfom?
Hví ertu einn kominn / í íqtunheima?
Loki kvað:
Illt er með ásom! / Illt er með álfom!
hefr þú Hlórriða / hamar um folginn?

Þrymr sagde:
Hvad er der med *æsir*? / Hvad er der med *álfar*?
Hvorfor er du kommet alene / til i□tunheimr?
Loki sagde:
Dårligt er det med *æsir*! / Dårligt er det med *álfar*!
Har du Hlórriðis [Þórr] / hammer gemt?

Þrymskviða 7 viser ligeledes en brug af *álfar*, som indikerer denne forestilling om, at álfar og vanir er identiske. Miðllnir er væk, og Loki tager til i *tunheimr* for at søge efter den. Her mødes han af *íotunen* Þrymr, som spørger Loki, hvordan det står til hos *æsir* og *álfar*. Det fremgår af Lokis svar, at det ikke står godt til, og han vil vide, om Þrymr har gemt Þórrs hammer. Kosmos trues, da kosmosbeskytteren mangler sit våben. Brugen af *álfar* er her nok mest formularisk for alliterationens skyld, men bag dette synes at ligge den førnævnte forestilling – *álfar* og *vanir* er identiske. Som en del andre gange i eddadigtningen kan man se det ofte brugte par hos Snorri, *æsir* og *vanir*, og parret i det formulariske udtryk *ása ok álfa* som varianter, der betegner samme mytologiske konstruktion (Hall 2004, 44).

Som afslutning på dette afsnit, følger nogle uddybende betragtninger omkring afsnittets overordnede teori – *álfar* og *vanir* som to navne for samme gruppe entiteter.

Alaric Halls Ph.D.-afhandling ”The Meanings of *Elf* and *Elves* in Medieval England” (2004) omhandler primært de engelske middelalderlige forekomster af ”elves”. Indledningsvis bruger Hall imidlertid tid på at kigge på det norrøne kildemateriale og *álfar*. I den sammenhæng undersøges skjaldedigtningen. Her fremgår det, at *álfr* næsten udelukkende bruges i kenninger for menneskelige, maskuline krigere. I skjaldedigtningen findes kenninger som *sóknar álfr* (angrebs*álfr*, *Ragnarsdrápa* 4) og *brynjalfr* (brynje*álfr*, *Ynglingatal* 30). Denne brug af *álfr* antyder, at udover at være grammatisk maskulint betegner *álfr* også kun mænd. *Álfar* må også have været venligt stemt overfor menneskerne, for at kunne bruges på denne måde (ibid., 38), hvilket Snorri⁵ også underbygger i *Skáldskaparmál*, hvor det siges, at det er korrekt at kalde en person ved alle *æsirs* navne, mens det er som satire eller kritik når man bruger navne på *íotnar*. Derimod siger Snorri: *Vel tykkir kent til álfa*. Dette stemmer godt overens med brugen i skjaldedigtningen, og ydermere ses det, at *vanir* ikke nævnes på dette sted i *Skáldskaparmál*. Dette kan være et udtryk for, at selvom Snorri i *Gylfaginning* ofte nævner *vanir*, har han også kendt til forestillingen om, at *álfar* og *vanir* er identiske (ibid., 34). Simek bruger oplysninger som disse til at proklamere, at *vanir* burde begraves som religionshistorisk klassifikationsbegreb, og at *vanir* højst sandsynligt er Snorris konstruktion. Udelukkelsen af *vanir* sker dog uden at regne *álfar* blandt de kollektive substantiver for guder, der bruges i argumentationen (Simek 2010, 10-18). Det andet overnaturlige væsen, som Hall finder i kenninger for krigere, er *áss*. Et eksempel på denne brug er kenningen *hríðar áss Fróða* (*Fróðis* storms (=kamps) *áss*, *Vellekla* 32). Disse to, *álfr* og *áss*, er de eneste overnaturlige

5 Se (Hall 2004, 30-37) for hans idéer omkring Snorri og *álfar*.

væsner, som bruges i kenninger for menneskelige krigere i skjaldedigtningen.⁶ Dette leder til den konklusion, at for de formative skjalde, har *álfr* betegnet noget mytologisk tæt nok på mænd til at kunne blive brugt i kenninger for dem. Samtidig har *álfr* betegnet noget tæt nok på *áss* til at netop de to overnaturlige væsner blev brugt i disse kenninger (Hall 2004, 39). En forbindelse mellem *álfar* og *æsir*, som ligner Snorris *æsir* og *vanir*, ses altså også her.

Det foreslåede semantiske centrum for *álfar* kan bruges som argument for identiteten mellem *álfar* og *vanir*. *Vanir*-guderne har uomtvistelige chthoniske træk. Deres primære semantiske funktionsområde er frugtbarheden i bred forstand. Dette indbefatter både seksualitet, overflod i naturen og fred (Schjødt 1991, 304-305). Derudover har de en affinitet til døden gennem Freyia, som deler valen med Óðinn (*Grímnismál* 14), og ligeledes gennem Freyr som i *Ynglinga saga* 10 siges, at være blevet tilbedt i sin gravhøj for *ár ok friðr* efter sin død. Dette vender opgaven straks tilbage til. Disse funktionsområder knytter dem til underverdenen, og giver dem derfor chthonisk karakter (ibid., 305). Ser man bort fra Njǫrðr, Freyr og Freyia, nævnes både *álfar* og *vanir* oftest kun som et kollektiv, hvilket er endnu et fællestræk (ibid., 306-07). Når Snorri taler om *álfar*, sker det i forbindelse med det mytologiske landskab omkring Urðar brunni.⁷ Her, i underverden, er *Álfheimr* placeret⁸ og her ses álfars første chthoniske træk. Snorri nævner, at både *ljósálfar* og *dökkálfar* bor her i *Álfheimr*. *Ljósálfar* er mere skinnende end solen, og *dökkálfar* er sortere end beg (Gylfaginning 17). Denne skelnen har skabt stor diskussion. Der kan være tale om en efterhedensk forestilling inspireret af den kristne idé om engle og faldne engle (Hall 2004, 33).⁹ Dette behøver dog ikke være tilfældet, da man kan se *ljósálfar* og *dökkálfar* som beskrivelser af de to fornævnte aspekter, nemlig frugtbarhedsaspektet og dødsaffiniteten (Schjødt 1991, 306). Frugtbarhedsaspektet ses tydeligst gennem tilknytningen til Freyr blandt andet i *Gríminismál* 5 og gennem *álfars* tilknytning til solen (se afsnittet *Álfar* som skinnende), mens dødsaffiniteten ses i forskellige andre kilder. Herunder den kristne Sigvatr Þórðarsons *Austrfararvísur*, hvor han nægtes nattely på grund af *álfablót* under en rejse i Sverige, som nævnt ovenfor. Hvor tilknytningen til begge aspekter, både

6 *Goð* og *regin* forekommer også, men skal ses som synonyme for *áss* (Hall 2004, 38).

7 Se (Drobin 1991) for behandling af det mytologiske landskab.

8 Dette kan være med til at opklare yderligere, hvor *vanir*-guderne oprindeligt var placeret – nemlig i underverden (Schjødt 2008, 129). Da Freyr er hersker i *Álfheimr* styrker denne betragtning forbindelsen mellem *álfar* og *vanir* yderligere.

9 Motz (1973-74) argumenterer for, at *dökkálfar* er det samme som *dvergar*, men hun skelner ikke mellem *dökkálfar* og *svartálfar*, hvilket er problematisk.

frugtbarhed og død, ses tydeligst, er i Flateyjarbók, hvor det fortælles at kong Óláfr Guðrøðarson efter sin død modtog ofre for til gengæld at skænke frugtbarhed. Han har tilnavnet Geirstaðaálfir efter det sted, hvor han er begravet, og det ses her, at *álfar* knyttes til både død og frugtbarhed. Denne fortælling minder meget om føromtalte *Ynglinga saga* 10, hvor en lignende praksis sikrede Freyr skat i sin gravhøj for at holde *ár ok friðr* (ibid.).

Det ses her, at det foreslåede semantiske centrum for *álfar* stemmer godt overens med *vanir*-gudernes primære semantiske funktionsområde, som er frugtbarheden med konnotationer af død, hvilket kan bruges som et vægtigt argument for, at *álfar* og *vanir* har været anset for at være identiske.

Álfar i forfædrekult

Hamðismál afslutter historien om Guðrúns børn, ved at fortælle om, hvordan brødrene Hamðir og Sǫrli hævner deres søster Svanhildr som er blevet slået ihjel af kong Iǫrmunrekkr. I processen slår de deres halvbror Erpr ihjel og ender selv med at dø (Larrington 1996, 238). Det er en tragisk historie for slægten, og det er muligvis det, som strofe et spiller på.

Hamðismál 1.

*Sprutto á tái / tregnar íðir,
græti álfa / in glýstomuo;
ár um morgin / manna þolva
sútir hverjar / sorg um kveykva!*

Sprang frem på stien / sørgelige gerninger,
fik *álfar* til at græde / de glædesløse;
tidligt om morgenen / mænds forbanden
enhver bekymring / tænder sorg!

Álfarne græder og er glædesløse over de sørgelige gerninger, som vil ske, og det er muligvis et udtryk for *álfar* som del af en forfædrekult (ibid., 293). Grunden til at de græder, må være, at de ved, at familien er i stor fare for at dø, og dette er naturligvis tragisk for hele slægten, døde som nulevende.¹⁰

Álfar som en del af forfædrekulten er, som nævnt ovenfor, en teori, som har eksisteret i lang tid. *Álfablót* beskrives i *Austrfararvísur* som et privat blot i løbet af efteråret, forestået af gårdens frue (Ellekilde 1933-34, 185, Steinsland 2005, 345). *Austrfararvísur* er den eneste kilde, som eksplicit nævner *álfablót* (Simek 1993, 8), men andre kilder beskriver ofre til *álfar*. I *Kormáks saga* 22 beskrives det, hvorledes sagaens protagonist, Þórvarðr, er blevet såret og herefter får at vide, at for at hele såret, skal han ofre en tyr. Derefter skal han hælde offerdyrets blod udover den høj, hvor

¹⁰ Dette kan også være et udtryk for en tilknytning til skæbnen, og understreger forbindelsen mellem *álfar* og *nornir* om den ses i *Sigrdrífomál* 18 (se nedenfor).

der bor *álfar*, og efter det skal han lave et måltid til disse *álfar* af tyrens kød. Dette skulle hjælpe med at hele hans sår (Motz 1973-74, 100-101). Som nævnt i ovenstående afsnit, findes endnu et *álfablót* beskrevet i *Flateyjarbóks* fortælling om Kong Óláfr Guðrøðarson, hvor man ventede at han, nu kaldet Óláfr Geirstaðaálfr, skulle skænke frugtbarhed til sine tidligere undersåtter.

Det ses altså, at der har været knyttet en kult til *álfar*, og at denne har haft både med død og frugtbarhed at gøre. Derudover har man haft en forestilling om, at *álfar* kunne hjælpe med at hele sår, og skænke velstand på den måde (Simek 1993, 8).

Som nævnt ovenfor, er denne teori undertiden blevet angivet, som det konstituerende træk ved *álfar*, altså at de først og fremmest skulle have været forfædre som blev tilbudt i gravhøjene for at skænke frugtbarhed og velstand til gården. Dette blev de langt op i moderne tid rundt omkring i landsbyer i Skandinavien (Steinsland 2005, 344), men forestillingerne omkring *álfar* har, som opgaven søger at påvise, været mange flere. Forestillingen om *álfar* som frugtbarhedsgivende forfædre i en chthonisk kult ligger på alle måder indenfor det foreslåede semantiske centrum, centreret omkring underverden.

Álfar og vanir som forskellige racer

Der ses også steder i eddadigtningen, hvor *álfar* og *vanir* opstilles som helt separate racer. Dette sker ofte i lister sammen med blandt andet *æsir*, *nornir*, *þursar* og så videre. Hall (2004, 45) kalder dette variantraditioner til forestillingen om, at *álfar* og *vanir* er identiske. I denne opgave kaldes de paralleltraditioner, da dette begreb gør det muligt ikke at operere med én original tradition, men flere traditioner og forestillinger som har eksisteret på samme tid. Dette er også i tråd med den kronologiske diversitet omtalt i indledningen. Forestillingen er som sådan ikke så vanskelig at dokumentere, og det er da nok også den mest udbredte.

Hrafnagaldr Óðins er et digt, som har været til megen diskussion, og det er oftest blevet betragtet som et antikvaisk digt fra 1600-tallets Island. Lassen (2006, 1-7) argumenterer overbevisende for, at digtet skulle være blevet til i slutningen 1300-tallet i et kristent miljø, med stor interesse for de hedenske forestillinger.

Hrafnagaldr Óðins 1.

*Alföðr orkar, / álfar skilja,
Vanir vitu, / vísa nornir,
elur íviðja, / aldir bera,*

Alföðr arbejder, / álfar forstår
vanir ved, / nornir viser,
Skovjættinden føder, / mænd lider,

þreyja þursar, / þrá valkyrjur.

þursar længes, / valkyrjur kræver.

Her ses en af de førømtalte lister, hvori forskellige mytologiske væsner tillægges forskellige egenskaber. *Álfar* tilægges her den mentale egenskab at forstå.

Hrafnagaldr Óðins 6.

*Dvelr í dölum / dis forvitin,
Yggdrasils frá / aski hnigin;
álfa ættar / Iðunni hétu
Ívalds eldri / yngsta barna.*

Dvæler i dale, / nysgerrig *dis*,
fra ask Yggdrasil / faldet ned;
af *álfar* æt / Iðunn hed
det yngste af / Ívaldis ældre børn

I denne strofe omtales gudinden Iðunn som værende *álfa ættar* (af *álfar* æt) og en nysgerrig *dis* på samme tid.¹¹ Det er interessant, at det er blevet foreslået, at *álfar* og *disir* skulle være henholdsvis maskuline og feminine repræsentationer af samme entitet (Hall 2004, 40; Ström 1954, 12-31). Det semantiske centrum centreret omkring underverden antydes også, da selve digtet udspiller sig som en rejse til netop underverden, hvor Loki, Bragi og Heimdallr prøver at tilegne sig viden omkring *ragnarøk*.

Hrafnagaldr Óðins 25.

*Jörmungrundar / í jódyr nyrðra
und rót yztu / aðalþollar,
gengu til rekkju / gýgjur ok þursar,
náir, dvergar, / ok dökkálfar.*

Ved den vide jords / nordlige grænse
under den yderste rod / af hovedtræet,
går til seng / *gýgjur* og *þursar*,
náir, *dvergar*, / og *dökkálfar*.

Denne strofe er det eneste sted i eddadigtningen, hvor udtrykket *dökkálfar* ses. Udtrykket ses oftest hos Snorri, og kan være et argument for en datering af *Hrafnagaldr Óðins* efter 1220.¹² Dog kan forestillingen om *dökkálfar* uden problemer have eksisteret inden Snorri brugte begrebet. Brugen af *álfar* i denne strofe leder tankerne hen på underverden, da det siges, at *dökkálfar* bor under jorden mod nord. Denne retningsangivelse antyder, at det er tale om farlige skabninger, da det farlige og ukendte i det førkristne nord, var placeret mod nord og øst. Her residerer de sammen med diverse mere eller mindre monstrøse skabninger som *náir*, *dvergar* og *þursar*. Især *náir* (dødninge, de døde) har konnotationer af død, som passer ind i det foreslåede semantiske centrum centreret omkring chthoni.

11 At Iðunn normalt regnes blandt *æsir*-guderne, er ikke af umiddelbar betydning for opgaven.

12 Snorris Edda menes at være blevet til omkring 1220-1225.

I *Før Skírnis* sender Freyr sin tjener, *Skírnir* afsted, for at bejle til Gerðr. Stroferne nedenfor viser en lidt utraditionel brug af det formulariske udtryk *ása ok álfa*.

Før Skírnis 17.

*Hvat er þat álfa / né ása sona
né víssa vana? / hvi þú einn um komt
eikinn fúr yfir / ór salkynni at síá?*

Hvad er du af *álfar* / eller *æsirs* sønner
eller vise *vanir*? / Hvorfor er du kommet alene
over den vilde ild / for at se vores hjem?

Før Skírnis 18.

*Emkat ek álfa / né ása sona
né víssa vana; / þó ek einn um komk
eikinn fúr yfir / yður salkynni at síá.*

Jeg er ikke af *álfar* / eller *æsirs* sønner
eller vise *vanir*; / dog er jeg kommet alene
over den vilde ild / for at se jeres hjem.

Dette er det eneste sted i eddadigtningen, hvor *álfar* står før *æsir* (Hall 2004, 43). Derudover suppleres med nævnelsen af vise *vanir*, som indikerer, at der er tale om en forestilling, hvor *álfar* og *vanir* regnes for at være separate racer af guder.

I *Sigrdrífomál* 18 ses igen både *æsir*, *álfar* og *vanir* nævnt. Her i en liste over, hvem der har fået del i runerne, hvor menneskerne også har deres plads.

Sigrdrífomál 18.

*allar vóro af skafnar, / þær er vóro á ristnar,
ok hverfðar við inn helga mið / ok sendar á víða
vego;
þær ro með ásom, / þær ro með álfom,
sumar með vísom vönom / sumar hafa menzkir
menn;*

Alle var skrabet af, / dem som var ristet på,
og rørt sammen med den hellige mjød / og sendt på
vide veje;
de er med *æsir*, / de er med *álfar*,
nogle med vise *vanir* / nogle har menneske-mænd.

Strofen er en del af Sigrdrifas belæring af Sigurðr, hvor hun blandt andet fortæller ham om runer og magi. Runerne er blandet sammen med den hellige mjød, skjaldemjøden, som, ligesom runerne, virker vidensformidlende. Disse runer er altså givet til de tre guderacer, samt til menneskerne, og forestillingen om *álfar* og *vanir* som forskellige racer fremgår tydeligt.

Alvíssmál ses mere som et digt inspireret af skjaldedigtningen, end som et digt med mytisk forlæg (Simek 1993, 12-13). Det kan bruges som et vægtigt argument for, at forestillingen om *álfar* og *vanir* som forskellige racer har eksisteret. Þórrs datter er blevet lovet væk til en *dvergr*, Alvíss, men Þórr stiller den betingelse, at Alvíss skal svare på en række spørgsmål. Så stiller Þórr 13 spørgsmål, som Alvíss skal svare på. Disse er alle bygget op på samme måde:

Alvíssmál 9.

Segðu mér þat, Alvíss, / - öll of rök fira

Sig du mig det, Alvíss, / - alt om folks skæbne

vörumk, dvergr, at vitir - : / hvé sú iqrð heitir,
er liggr fyr alda sonom / heimi hveriom í?

venter jeg, *dvergr*, at du ved - : / hvad jorden hedder,
som ligger foran slægters sønner / i hver verden?

Alvissmál 10.

Iqrð heitir með mǫnnum, / en með ásom fold,
kalla vega vanir, / iqræn iqrnar,
álfar gróandi, / kalla aur uppregin.

Den hedder jord hos mennesker, / og hos *æsir* fold,
vanir kalder den veje, / *iqrnar* eviggrøn,
álfar groende, / høje magter kalder den grus.

Alle strofer nævner mennesker, *æsir*, *vanir*, *iqrnar*, *álfar* og *uppregin*. Dette indikerer, som de ovenstående strofer i dette afsnit, at en forestilling om, at *álfar* og *vanir* har været forskellige væsner fra forskellige racer og endda med forskellige sprog, har eksisteret.

Álfar og æsir stillet overfor monstrøse væsner

Nogle steder i eddadigtningen ses en brug af *álfar* sammen med *æsir* som en slags opposition til mere monstrøse væsner som *dvergar* og *iqrnar*. Opgaven bruger her den sondring mellem monstrøse væsner og overnaturlige, ikke-monstrøse væsner, som Hall foreslår (2004, 41-42). På den måde tilsidesættes den opfattelse, som følger Jacob Grimm (1966, 439-517), der forbinder *álfar* med *dvergar*, som det også ses hos Snorri. Denne opfattelse ses hos Motz (1973-74), og hun argumenterer også for, at *álfar* ikke hører hjemme sammen med *æsir* i det formulariske udtryk *ása ok álfa* (ibid., 119). Dette må opgaven af naturlige grunde erklære sig uenig i.

Vǫluspá er uden tvivl det mest kendte eddadigt, og det indeholder også *álfar*. Siden Sigurður Nordals "Völuspá" (1923) har størstedelen af forskningen været enige om, at *Vǫluspá* måtte være et produkt af brydningstiden mellem hedenskab og kristendom på Island – altså omkring år 1000 – og at forfatteren skulle være en hedning påvirket af kristendommen. Dette behøver dog ikke være tilfældet, og *Vǫluspá* kan læses som genuint hedensk og opstået i hedensk tid (Schjødt 1999, 111). *Vǫluspá* 48 omhandler *ragnarǫk*, og beskriver motiver i forbindelse med denne undergang.

Vǫluspá 48.

Hvat er með ásom? / hvat er með álfom?
gnýr allr iqrnunheimr, / æsir ro á þingi;
stynia dvergar / fyr steindurom,
veggbergs visir – / vitoð ér enn, eða hvat?

Hvad er med *æsir*? / Hvad er med *álfar*?
Hele i tunheimr buldrer, / *æsir* er på tinge;
dvergar stønner / foran stendøre,
klippevægs fyrster – / Vidste I mere, eller hvad?

Endnu en variant af *ása ok álfa* optræder her, men ikke alene. *Æsir*-guderne er på tinge, og prøver at beslutte, hvad der skal ske i forbindelse med *ragnarǫk*, og på samme tid, er der uro i bjergene, hvor *dvergar* stønner og gemmer sig. I tunheimr buldrer det løs, og *iqrnun*-hæren oprustes. Her ses altså *æsir* og *álfar* stillet op overfor *dvergar* og *iqrnar*, hvilket kan være et udtryk

for en forestilling om de førstnævnte som antropomorfe skikkelser, mens *dvergar* og *iǫtnar* her ses som monstrøse skikkelser (Hall 2004, 40-42).

I *Hávamál* 143 ses den mest klare opdeling af parrene *æsir* og *álfar* og *dvergar* og *iǫtnar*, man finder i eddadigtningen. Strofen omhandler, hvem der lærte runer til de forskellige racer, som nævnes.

Hávamál 143.

*Óðinn með ásom, / en fyr álfom Dáinn,
Dvalinn dvergom fyrir / Ásviðr iǫtnom fyrir,
ek reist siálfr sumar.*

Óðinn med *æsir*, / og for *álfar* Dáinn,
Dvalinn for *dvergar*, / Ásviðr for *iǫtnar*,
jeg ristede selv nogle.

Navnet på den, som ifølge *Hávamál* bragte runerne til *álfar*, er Dáinn. Betydningen, ”den døde”, er ganske gennemskuelig, og med det foreslåede semantiske centrum in mente, passer dette navns betydning glimrende til en *álf* med dets konnotationer af død. Opdeling er, som det nævnes ovenfor, tydelig i denne strofe.

I *Fáfnismál* 13 fortæller den store *ormr*, Fáfnir, helten Sigurðr om de feminine væsner *nornir* herkomst efter at Sigurðr har givet Fáfnir sit banesår.

Fáfnismál 13

*Sundrbornar miðk / segi ek at nornir sé,
eigot þær ætt saman; / sumar eru áskungar,
sumar álfkungar, / sumar dætr Dvalins.*

Af meget forskellig herkomst / siger jeg at *nornir* må
være,
de er ikke af samme æt; / nogle er af *æsir*-herkomst
nogle *álfar*-herkomst, / nogle Dvalinns døtre.

Som det ses i oversættelsen, menes *nornir*, at stamme fra både *æsir* og *álfar* på den ene side, og på den anden side være Dvalinns døtre. Her ses Dvalinns som repræsentant for *dvergar* ligesom i *Hávamál* 143. Opdelingen findes altså også her.

I de umiddelbart foregående strofer (*Fáfnismál* 11-13) fortælles om *nornir*s egenskaber, og disse karakteriseres af Ström (1954, 80-82) som både livgivende og dødbringende. Det siges, at de dømmer over menneskets liv (*Fáfnismál* 11), og dette er i tråd med den almene forestilling om *nornir* som skæbnegudinder (Steinsland 2005, 249), og har dødskonnotationer. I *Fáfnismál* 13 berettes der ligeledes, at de skiller eller hjælper sønner fra deres mødre. Dette tolker Ström som et livsgivende aspekt, da *nornir* skulle hjælpe til ved fødslen (Ström 1954, 81), hvor man også forestillede sig, at de var usynligt til stede for at bestemme hvor lang en skæbne barnet skulle have (Steinsland 2005, 250). At nogle *nornir* skulle stamme fra *álfar* og samtidig være både livgivende og dødbringende stemmer helt overens med det foreslåede semantiske centrum for *álfar*.

Vølundarkviðas specielle brug af álfar

Vølundarkviða er et digt, som har fået megen opmærksomhed, og bliver oftest klassificeret som et heltedigt snarere end et mytologisk digt. Dette til trods for dets placering mellem andre mytologiske digte (Jakobsson 2006, 1). Derfor har Vølundrs association med *álfar* også været til gene for forskere, som ser ham som en menneskelig helt.

Hvorom alting er, så har Vølundr unægtelig en tilknytning til *álfar*, selvom forestillingen bag brugen af *álfar* i *Vølundarkviða* synes at være anderledes end andre steder i eddadigtningen (Gunnell 2007, 124). Tilknytningen ses i de tre følgende strofer.

Vølundarkviða 10.

Sat á berfialli, / bauga talði,
álfa lióði, / eins saknaði;
hugði hann, at hefði / Hlǫðvés dóttir,
alvitr unga, / væri hon aftr komin.

Sad på bjørneskind, / talte ringe,
fyrste af *álfar* / én manglede han;
han tænkte, at / Hlǫðvérs datter,
unge overnaturlige væsen, / var kommet tilbage igen.

Vølundarkviða 13.

Kallaði nú Níðuðr / Níara dróttinn:
"Hvar gatstu, Vølundr, vísi álfa,
vára aura / i Úlfðolom?"

Nu råbte Níðuðr / Níaranes drot:
"Hvor fik du, Vølundr, / vise af *álfar*,
din rigdom / i Úlfðalar?"

Vølundarkviða 32.

Segðu mér þat, Vølundr, / vísi álfa,
af heilom hvat varð / húnom mínom.

Sig du mig det, Vølundr, / vise af *álfar*,
hvad der blev / af mine raske unge drenge.

Oversættelsen af både *vísi* og *lióði* viser sig dog problematisk. Begge kan betyde "leder". *Lióði* har tilknytning til *lióðr* (et folk), og er et lidet brugt poetisk ord (Hall 2004, 48). *Vísi* har både betydningen "leder" og "vise", og konteksten giver ikke megen grund til at foretrække det ene frem for det andet (ibid., 47). Uanset hvordan man vælger at oversætte stroferne, vidner de som sagt om en tilknytning til *álfar*, og grunden til at dette ikke passer med megen tidligere forskning, er en oplysning i prosainledningen til digtet. Nemlig at Vølundr og hans brødre er sønner af Finnekongen. Netop dette aspekt tager nogle nyere tolkninger af *Vølundarkviða* udgangspunkt i. Hall (2004) mener, at en kategorisk skelnen mellem menneskelige overnaturlige væsner og etniske "others" er anakronistisk, og mener i stedet, at det giver bedre mening at arbejde med en in-group/out-group skelnen. Vølundr er så en repræsentant for en out-group, og disse out-grouprepræsentanter bliver ofte associeret med det overnaturlige. Omvendt bliver det overnaturlige ofte associeret med out-groups (ibid., 49).

Gunnell (2007) lægger vægt på, at *álfr* i dette digt først og fremmest bliver brugt til at referere til den foromtalte "otherness". Et begreb som dækker over det ukendte eller fremmed og potent farlige (McKinnell 2005, 1-10). Den specifikke "otherness", som Gunnell henviser til, er den som *Finnar* eller *Sámi* var repræsentanter for i den førkristne nordiske verden. En farlig og overnaturlig, magisk fremmed magt med shamanistiske undertoner, som står i stedet for de gængse *álfr*-egenskaber og træk som hellighed og lys (Gunnell 2007, 124).

Jakobsson har en mere psykologiserende tilgang, og han ser *Völundr* som både repræsentant for det menneskelige og det fremmede, han er både os og "the other" på samme tid. Fordi *álfar* minder så meget om mennesker, mener han, at de bruges til at spejle de menneskelige følelser, og derved vise menneskehedens mest sårbare og udsatte sider. *Völundr*'s følelsesliv er som et menneskes men meget mere ekstremt, og dette er generelt for *álfar*, mener Jakobsson. *Völundr* som *álfr* er altså en repræsentation af menneskehedens følelsesliv gennem en "human-other", og dette skal være med til at minde om, hvad der er gemt under menneskets ydre selvkontrol (Jakobsson 2006, 19).

Denne "otherness" er også knyttet til en række andre væsner som for eksempel *náir* (dødninge, de døde) (McKinnell 2005, 4), og derfor kan forestillingen bag brugen af *álfar* i *Völundarkviða* siges at ligge indenfor det foreslåede semantiske centrum.

Endnu en forbindelse mellem *álfar* og *vanir* findes i *Völundarkviða*. I strofe 2 beskrives *Völundr*'s hals som værende *hvítr*, og dette har skabt megen diskussion. Hall (2004) foreslår, at denne hvidhed, som er udpræget nedsættende i eddadigtningen, binder *álfar* sammen med den feminine skønhed.¹³ Forbindelsen mellem *álfar* og *vanir* består her i, at *Heimdallr* i *Þrymskviða* 15 kaldes *hvítr* og en af *vanir*-guderne (Ibid., 154-55). Dette vender opgaven tilbage til i det følgende afsnit.

Álfar som skinnende

En egenskab som ofte er blevet tilskrevet *álfar*, er at være meget smukke og skinnende (Grimm 1966, 444). Denne forestilling kan have været medvirkende til fremkomsten af Snorris *ljósálfar*. I eddadigtningen ses denne forestilling på tre separate steder, nemlig *Vafþrúðnismál* 47, *För Skírnis* 4 og *Hrafnagaldur Óðins* 26. Alle tre tekststeder omtaler solen ved navnet *álfrøðull* (*álfr*-stråle). Dette

13 Feminitet kædet sammen med *ergi* er i nordisk tradition uhyre nedsættende (Steinsland 2005, 324).

må siges at være et udtryk for en forestilling om *álfar* som meget skinnende og lyse, samt at have et frugtbarhedsaspekt knyttet til sig (Simek 1993, 297).

Vafþrúðnismál 47.

<i>Eina dóttur / berr Álfroðul,</i>	En datter / føder Álfroðull,
<i>áðr hana Fenrir fari; / sú skal riða,</i>	før Fenrir hende indhenter; / hun skal ride,
<i>þá er regin deya, / móður brautir, mær.</i>	når magterne dør, / pige, på moderstier.

Vafþrúðnismál 47 spiller på den personificerede sol *Álfroðull*, og konteksten har med *ragnarök* at gøre. Det siges, at solen *Álfroðull* skal føde en datter, inden Fenrir sluger solen, og denne datter skal gå i sin moders fodspor og ride over himlen, når guderne er gået under.

För Skírnis 4.

<i>Hví um segiak þér, / seggr inn ungi,</i>	Hvorfor skulle jeg fortælle dig, / unge mand,
<i>mikinn móðtrega? / þvíat álfroðull</i>	om min store hjertesorg? / Fordi álfstråle
<i>lýsir um alla daga / ok þeygi at mínum munom.</i>	skinner alle dage / og alligevel ikke på min interesse.

I *För Skírnis 4* er det Freyr, som beklager sig over ikke at kunne få den *iqtunkvinde*, som han ønsker. Her skinner *álfroðull* hele tiden, men dog ikke på det, han ønsker.

Hrafnagaldur Óðins 26.

<i>Risu raknar, / rann álfroðull,</i>	Guder rejste sig, / álfstråle løb,
<i>norðr at Niflheim / njóla sótti;</i>	mod nord til <i>Niflheimr</i> / nat søgte;

Hrafnagaldur Óðins 26 indeholder som de to foregående tekststeder solen, *álfroðull*. Her tematiseret i en kontekst, hvor natten viger for dagen, og ligesom i *Vafþrúðnismál 47* ses forestillinger om solen, der rider eller løber hen over himlen.

Hall foreslår, at *álfroðull* skulle være et tilnavn til Freyr, da Snorri i *Gylfaginning 24* skriver, at Freyr råder over regnen og solens skinnen. I tråd med Halls teori om, at *álfar* og *vanir* er identiske, ser han Freyr som *álfr* i *álfroðull*. Freyrs tjener Skírnir (af *skírr*, klar, lys) kan her være en forbindelse mellem Freyr og det skinnende, og dermed argument for at se Freyr som *álfr* i *álfroðull* (Hall 2004, 45). Som yderligere vand på møllen til teorien om, at *álfar* og *vanir* er identiske, ses Skírnir til tider som et slags alterego til Freyr i *För Skírnis*, og dette passer med ovennævnte forbindelse mellem det skinnende, Freyr og Skírnir. Ydermere ses der, som nævnt, nogle steder i eddadigtningen en forbindelse mellem *vanir* og det hvide eller lyse. Et eksempel på dette, er beskrivelsen af Heimdallr i *Þrymskviða 15*, hvor han beskrives som den *hvítastr ása* og samtidig

som en af *vanir*-guderne.¹⁴ Her kan man argumentere for et sammenfald mellem det at skinne – et *álfr*-træk – og *vanir*-guderne (Gunnell 2007, 122). *Vanir* er ofte blevet associeret med hvidhed (Grimm 1966, 444n), og dette kan både fungere som et argument for og imod teorien om at *álfar* og *vanir* er identiske. Den skinnende, lyse eller hvide kvalitet er dog uanset hvad meget udpræget i beskrivelser af *álfar*, og er også med til at associere *álfar* med feminin skønhed (Hall 2004, 155). Et træk som også var til stede i *Völundarkviða*. Frugtbarhedsaffiniteten gennem solen gør, at denne forestillinger passer ind under det semantiske centrum.

Konklusion

Opgaven søgte at give bud på forestillingerne bag brugen af *álfar* i eddadigtningen. Igennem arbejdet er det blevet vist, at alle de foreslåede forestillinger kan høre ind under det semantiske centrum for *álfar*, som er centreret omkring underverden og chthoni – altså både frugtbarhed og død. Gennem tilknytningen til *vanir*-guderne og deres primære semantiske funktionsområde, frugtbarheden, passer forestillingen om *álfar* og *vanir* som identiske fint under det semantiske centrum. Derudover kan Snorris fortælling om *ljósálfar* og *dökkálfar*, der kan repræsentere henholdsvis frugtbarheden og dødsaffiniteten, samt Álfheimrs placering, være med til at underbygge dette. Forestillingen om *álfar* som del af en forfædre kult, der skænker frugtbarhed passer bedre i det semantiske centrum end nogen af de fundne forestillinger. Chthoniske frugtbarhedsgivende væsner taler for sig selv. Blandt stroferne som viser forestillingen om *álfar* og *vanir* som forskellige racer, sås tilknytninger til underverden gennem blandt andet *Hrafnagaldur Óðins* tematik. Forestillingen, som viser *álfar* som antropomorfe modsætninger til monstrøse væsner, viste stedvis en tilknytning til *normir*, som har klare chthoniske træk, så også her var en grund til at forestillingen passer ind under det semantiske centrum. *Völundarkviða* knyttede *álfar* til begrebet ”otherness”. Et begreb de deler med chthoniske væsner, som *náir* og *dvergar*. Endelig sås tilknytningen til solen både som et frugtbarhedstræk og som udtryk for skønhed. Det er derfor blevet vist, at det foreslåede semantiske centrum for *álfar* centreret omkring underverden, chthoni, frugtbarhed og død passer for de forestillinger som findes i Den Ældre Edda.

Opgaven har som tidligere nævnt begrænset plads at arbejde med. En afgrænsning blev foretaget fra begyndelsen, og dette har gjort, at ikke alle aspekter eller forekomster af *álfar* er blevet undersøgt. Havde pladsen været til det, kunne en grundig og systematisk undersøgelse af blandt

14 Oversættelsen af *sem vanir aðrir* er dog ikke entydig. Muligheden ”som vanerne de andre” foreligger også.

andet Snorris Edda eller skjaldedigtningen have været interessant, med henblik på udvidelse af antallet af kilder som muligvis passer under det semantiske centrum. Et andet aspekt, som kunne være interessant, er en undersøgelse af kollektive termer for guder, hvor *álfar* er medtaget, for måske at kunne nytænke den traditionelle måde at opdele de forskellige guder, magter og væsner på.

Abstract

This paper aims to explore which conceptions are found behind the way the mythological, otherworldly beings known as the *álfar* were used in the Eddic poetry. Through semantic analysis of certain stanzas, the paper aims to find a diversity in the Eddic poetry, both chronological and cognitive, which results in the Eddic poetry having numerous conceptions concerning the *álfar*.

The paper postulates a semantic center for the *álfar*, which all the conceptions found radiate from and have to take into account. This semantic center is one of chthonic connotations.

Numerous conceptions are expected to be found in the Eddic poetry. One conception that sees the *álfar* and the *vanir* as identical, one that sees the *álfar* as part of a chthonic ancestor cult, one that sees the *álfar* and the *vanir* as being different races and a conception that oppose the anthropomorphic *álfar* and *æsir* with monstrous beings as *dvergar* and *iǫtnar*. *Vǫlundarkviða* uses *álfar* as representatives of an out-group affiliated with otherness, and lastly one conception sees the *álfar* as being affiliated with the sun and thus being beautiful and shining.

Litteraturliste

Clunies Ross, Margaret

1994 *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume 1: The myths*, Odense University Press, Odense.

Drobin, Ulf

1991 "Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion" in: Louise Bäckman, Ulf Drobin & Per-Arne Berglie, eds., *Studier i religionshistoria*, Bokförlaget Plus Ultra, 97-141.

Ellekilde, Hans

1933-34 ”Om Sighvat Skjalds Alfeblotsstrofer og Alfhildsagnet i Hervarar Saga”, *Acta Philologica Scandinavica* 8, 182-192

Grimm, Jacob

1966 *Teutonic Mythology*, Dover Publications, Inc., New York.

Gunnell, Terry

2007 ”How Elvish were the *Álfar*?” in: Andrew Wawn et. al. eds., *Constructing Nations, Reconstructing Myth, Essays in Honour of T. A. Shippey*, Brepols Publishers n.v., Turnhout, 111-130.

Hall, Alaric

2004 *The Meanings of Elf and Elves in Medieval England*, [<http://www.alarichall.org.uk/ahphdful.pdf>] (set den 27.05.11).

Jakobsson, Ármann

2006 ”The Extreme Emotional Life of Volundr the Elf”, *Scandinavian Studies* 78/3, 227-255.

Larrington, Carolyne

1996 *The Poetic Edda*, Oxford University Press, Oxford.

Lassen, Annette

2006 *Hrafnagaldur Óðins / Forspjallsljóð: Et antikvarisk digt?*, [<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/lassen.htm#1>], (set den 06.06.11)

McKinnell, John

2005 *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, D.S. Brewer, Cambridge

Motz, Lotte

1973-74 ”Of elves and dwarfs”, *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 29-30, 93-127.

Nordal, Sigurður

1923 *Völuspá. Vølvens Spådom*, H. Aschehoug og Co. Dansk Forlag, København.

Schjødt, Jens Peter

1991 "Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer" in: Gro Steinsland et. al. eds., *Nordisk Hedendom*, Odense Universitetsforlag, Odense, 303-319.

1999 *Det førkristne Norden. Religion og mytologi*, Spektrum, København.

2007 "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?", *Religionvidenskabeligt Tidsskrift* 50, 33-45.

2008 *Initiation between Two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, University Press of Southern Denmark, Odense.

Simek, Rudolf

1993 *Dictionary of Northern Mythology*, D.S. Brewer, Cambridge.

2010 "The Vanir: An Obituary", *The Retrospective Methods Network Newsletter*, December, 10-18

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*, Pax Forlag, Oslo.

Ström, Folke

1954 *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*, Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar, filologiskfilosofiska serien 1 (Almqvist & Wiksell), Stockholm.

Vries, Jan de.

1932-33 "Über Sigvats Álfablótstrophen", *Acta Philologica Scandinavica* 7, 169–180.

1933-34 "Endnu en Gang om Sighvats Alfeblotsstrofer", *Acta Philologica Scandinavica* 8, 292-294.

Tekstudgaver

Faulkes, Anthony

1998 *Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál. I. Introduction, Text and Notes*, Viking
Society for Northern Research, University College London.

2005 *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning*, Viking Society for
Northern
Research, University College London.

Neckel, Gustav

1936 *Edda. Die Lieder Des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern*, Carl
Winters
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

www.heimskringla.no

2011 *Forspjallsljóð / Hrafnagaldur Óðins*,
[<http://www.heimskringla.no/wiki/Forspjallslj%C3%B3%C3%B0>], (set
07.06.11)

Pensumliste

Ellekilde, Hans

1933-34 "Om Sighvat Skjalds Alfeblotsstrofer og Alfhildsagnet i Hervarar Saga", *Acta
Philologica Scandinavica* 8, 182-192

Grimm, Jacob

1966 *Teutonic Mythology*, Dover Publications, Inc., New York (439-517)

Gunnell, Terry

2007 "How Elvish were the *Álfar*?" in: Andrew Wawn et. al. eds., *Constructing
Nations, Reconstructing Myth, Essays in Honour of T. A. Shippey*, Brepols
Publishers n.v., Turnhout, 111-130.

Hall, Alaric

2004 *The Meanings of Elf and Elves in Medieval England*,
[<http://www.alarichall.org.uk/ahphdful.pdf>] (set den 27.05.11).

Jakobsson, Ármann

2006 "The Extreme Emotional Life of Volundr the Elf", *Scandinavian Studies* 78/3,
227- 255.

Larrington, Carolyne

1996 *The Poetic Edda*, Oxford University Press, Oxford. (238-242; 293-294)

Lassen, Annette

2006 *Hrafnagaldur Óðins / Forspjallsljóð: Et antikvarisk digt?*,
[<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/lassen.htm#1>], (set
den06.06.11)

McKinnell, John

2005 *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, D.S. Brewer, Cambridge (1-10)

Motz, Lotte

1973-74 "Of elves and dwarfs", *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 29-30, 93-127.

Nordal, Sigurður

1923 *Völuspá. Vølvens Spádom*, H. Aschehoug og Co. Dansk Forlag, København.

Schjødt, Jens Peter

1991 "Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer" in: Gro
Steinsland et. al. eds., *Nordisk Hedendom*, Odense Universitetsforlag, Odense,
303-319.

2007 "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?", *Religionvidenskabeligt Tidsskrift* 50,
33-45.

2008 *Initiation between Two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, University Press of Southern Denmark, Odense. (382-396)

Simek, Rudolf

2010 "The Vanir: An Obituary", *The Retrospective Methods Network Newsletter*, December, 10-18

Ström, Folke

1954 *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*, Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar, filologisk-filosofiska serien (Almqvist & Wiksell), Stockholm.

Vries, Jan de.

1932-33 "Über Sigvats Álfablótstropher", *Acta Philologica Scandinavica*, 7, 169–180.

1933-34 "Endnu en Gang om Sighvats Alfeblotsstrofer", *Acta Philologica Scandinavica* 8, 292-294.

I alt 842 sider