

# TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,  
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet Nummer 49, forår 2022  
© Tidsskriftet og forfatterne, 2022

**Originalsprog: Norrønt**

*Kosmogonier*

# Indhold

<b>1. Indledning.....</b>	<b>2</b>
<b>2. Kildekritiske overvejelser .....</b>	<b>2</b>
<b>3. Præsentation af kilden og oversættelse.....</b>	<b>3</b>
<b>4. Kommenterende gennemgang .....</b>	<b>4</b>
<b>5. Diskussion af kosmogonier i før-kristen nordisk religion.....</b>	<b>8</b>
<b>6. Konklusion .....</b>	<b>10</b>
<b>7. Litteratur .....</b>	<b>11</b>
7.1 Primærlitteratur.....	11
7.2 Sekundærlitteratur .....	12

## 1. Indledning

Denne opgave vil fokusere på de forskellige kosmogonier, der optræder i før-kristen nordisk religion og deres mytologiske kontradiktioner. Jeg vil tage udgangspunkt i *Völuspá* strofe 1-4, hvortil jeg vil foretage en religionshistorisk gennemgang og analyse, med komparative inddragelser fra andet kildemateriale. Før en sådan tekst gennemgang kan finde sted, vil jeg indledningsvis belyse nogle af de centrale kildeproblematikker tilhørende forestillingen om en før-kristen nordisk religion. Til sidst vil disse betragtninger indgå i en overordnet diskussion vedrørende de overleveret kosmogonier og deres interne forskelligheder.

## 2. Kildekritiske overvejelser

I et hvert arbejde vedrørende norrøne kilder, er det hensigtsmæssigt at foretage et skeln mellem to overordnet typologier: insider og outsider. Insider kilder er dem, som er forfattet eller skabt af det originale folk. Det er typisk i form af fysiologiske efterladenskaber, hvilket i dette tilfælde hovedsageligt runeindskrifter, helleristninger og gravsteder. En vigtig inkludering her er også visse skjaldedigte, da forfatterens navn og virke i flere tilfælde er daterbare (Schjødt 1999, 26-28). Disse er de ældste kilder vi har, hvor de første kan dateres tilbage til Bronzealderen, men de medbringer også de største fortolkningsvanskeligheder, da billedinskriftionernes oprindelige betydning er henvendt til deres eget samtidige publikum (Ibid., 14). På samme måde er skjaldedigene også præget af en høj grad af indforståethed i form af sproglige 'kenninger' (Ibid., 26). Anderledes forholder det sig med outsider kilderne. Disse kilder er forfattet af en udenforstående observatør eller senere historikere, hvoraf lovsigemanden Snorri Sturluson er den mest bidragende. Deres tilhørende problematik er derfor ikke fortolkning, men i højere grad troværdighed. Kan vi stole på beretninger om en tid nedskrevet 100 år efter deres udfoldelse? Flere af disse kilder bærer også tydelige præg af deres forfatters egen samtid og tro, hvor den mest invasive er kristendommen (Ibid., 29).

Den overordnet grund til de ovenfor nævnte problematikker skyldes, at i Norden, i løbet af perioden vi i dag kalder Vikingetiden (ca. 800-1000 e.v.t.), var den mytologiske fortælletradition hovedsagelig mundtlig. Det er ikke indtil først omkring 1100-tallet at de orale digte bliver skriftliggjort, og hermed også konkretiseret (Steinsland 2005, 43). En sådan mundtlig tradition baseret på hukommelse vil unægteligt undergå forandringer over tid. Ordene har en vis grad af fleksibilitet, men den bagvedliggende model vil være

stabil (Sigurðsson 2013, 47-48). Dette fænomen kan være en mulig forklaring til de skriftlige kilders forskelligartethed, hvoraf de kosmogoniske myter også er et eksempel.

### 3. Præsentation af kilden og oversættelse

*Völuspá*, eller vølvens spådom, eksisterer i tre versioner, hvor af de to længere eksemplarer i *Konungsbók*, eller *Codex Regius*, og *Hauksbók* betragtes som komplette. Derudover citeres det delvist i *Snorra Edda*. Dateringen af digtet er omdiskuteret. I kraft af digtets formodet eksistens som en oral tradition før dens nedskrivelse, er der stor usikkerhed omkring digtets alder. Forskere er uenige om digtet blev komponeret omkring årtusindskiftet, men først transskriberet i det 13. århundrede, eller om det er et rent produkt af en senere samtid. Svaret er sandsynligvis en blanding af de to positioner (Ibid., 47). Indholdet er en genfortælling af den mytologiske handlingsforløb og kan splittes op i tre dele, hhv. fortid, nutid og fremtid. Denne oversættelse og senere referencer er baseret på *Konungsbók* versionen.

1. Jeg beder alle om stilhed  
hellige racer,  
store og små  
Heimdallr's sønner;  
vil du have at jeg, *Valfǫðr*<sup>1</sup>,  
fremsiger  
gamle fortællinger om mænd,  
dem som jeg først husker.

2. Jeg husker jætter  
første fødte,  
de som i fordoms tid  
har brødfødt mig;  
jeg husker ni verdner,  
ni troldkvinder<sup>2</sup>,  
det hædrede måltræ  
var under jorden.

---

<sup>1</sup> *Valfǫðr* - Valfader. Et andet navn for Óðinn.

<sup>2</sup> *Íviðjur* - Hvorvidt om der står *íviði* eller *íviði* med eller uden apostrof over anden vokal i manuskriptet er usikkert. Jf. Lexicon Poeticum s. 325. Jeg har valgt *íviðjur* ud fra Kristjánssons og Ólasons udgave.

3. I urtiden,  
der da Ymir levede,  
var hverken sand, eller hav,  
eller svale bølger,  
jorden fandtes ikke  
eller himmelen,  
*Ginnungagap*<sup>3</sup> var  
og græs ingen steder.

4. Før Burr's sønner  
løftede land op,  
de der berømte *Miðgarðr*  
skabte;  
sol skinnede sydfra  
på sten sale,  
da var jorden tilgroet  
af grønne løg.

#### 4. Kommenterende gennemgang

Strofe 1.

Digtet indledes som et traditionelt skjaldedigt med en bønfoldelse til publikum om stilhed. Unikt ved *Völuspá* er dens brug af jeg-fortæller. På denne måde inddrager den fremsigende skjald publikum som en aktiv vidnesbyrd til den pågældende fortælling via direkte tiltale. Det er således også essentielt at forstå at *Völuspá* er mere end blot et litterært produkt. Fremfor at blive læst, er digtets originale medium en opførelse som et musikalsk værk, fremført foran tilskuere (Gunnell 2013, 65; 74). Digtet bærer flere præg af sådanne performative elementer. Fortælleren skifter flere gange perspektiv, fra tredje- til førsteperson. Fx mange kundskaber ved hun | frem ser jeg længere (*Völuspá* 43). Herigennem skabes en dobbelt-scene i digtets fremførelse, hvor den mytologiske *völva* både bliver henvist til og rekreeret på én og samme tid igennem skjalden (Thorvaldsen 2019, 94-95).

Men hvem er denne *völva*-figur? *Vølver* optræder i før-kristen nordisk religion både som en mytologisk figur og en lokal kultleder og ritualspecialist, i besiddelse af en slags magi, kaldet *seiðr* eller sejd. Derudover fungerer de også som spåkoner, som eksemplificeret i *Völuspá*. *Vølven* indtager således en magtfuld position i mytologien, der understreges via forholdet mellem hende og Óðinn. Det er Óðinn, som beder *vølven* om at genfortælle, hvad hun ved, ikke omvendt. Hvorvidt hendes magt og vigtighed i datidens samfund var den samme som i det mytologiske univers, er et andet spørgsmål (Sundqvist 2007, 68). *Vølver* bliver også forbundet med døden. Denne forbindelse kommer til udtryk i digtets afslutning, der mystisk lyder: Nu vil hun synke (*Völuspá* 63).

---

<sup>3</sup> *Ginnungagap* - Ur-kaos. Stedordet er her samlet af læsevenlige årsager.

En mulig fortolkning er den, at Óðinn har vækket vølven til live i sin grav, ligesom i *Baldrsdraumar* strofe 4.

Óðinn, i sin evige jagt på viden, danner hele præmissen for genfortællingen, idet vølven adresserer ham indledningsvis i direkte tale som del af publikum. Heimdallr's sønner er også en del af publikum, forstået som menneskene, da der her henvises til en anden ætiologisk myte. Menneskeheden bliver kaldt sønner af Heimdallr, grundet gudens optræden i *Rígsþula*, der forklarer den datidige sociale struktur og samfundets tredeling i adel, frie mænd og trælle. Kosmogonien starter derfor med en henvisning til den allerede inddelte sociale orden, hvilket ikke uddybes senere. Dette er også et eksempel på digtets grad af indforståethed. Det datidige publikum behøvede ikke myten forklaret, da den i forvejen var dem kendt. Vølven har således indledt digtet med at tiltale hele verden i form af både guder og mennesker, lave som høje.

Strofe 2.

Vølven uddyber nu sin egen baggrund og tilhørende viden. Det berettes at hun selv er blevet opfostret af *jotnar*, eller jætter, som her er blandt de første væsner i verden. Kosmogonien, der her gives udtryk for, er derfor en *creatio ex materia*<sup>4</sup>, hvor ikke alting i eksistens bliver skabt, men noget allerede eksisterer *a priori*<sup>5</sup>, hvilket i dette tilfælde er jætterne og deres separate verden. Bemærkelsesværdigt er her, at vølven også prædaterer gudernes ankomst, hvilket igen må understrege hendes mytologiske vigtighed.

Dernæst gives en kort beskrivelse af kosmologien. De ni verdner er her navnløse, men bliver delvist uddybet af Snorri Sturluson, hvor *Niflheimr* beskrives som den laveste af de ni (Gylfaginning 2). Navngivet eller ej, kosmologien må her betragtes som komplekst i form af sin verdenspluralitet. Men tallet ni er næppe tilfældigt. I nordisk mytologi bliver ni brugt i magiske sammenhænge, fx Óðinn's selv-hængning der forløber over ni dage (Hávamál 138), eller de ni skridt Þórr tager efter sin kamp med Jǫrmungandr (Vǫluspá 54).

Spørgsmålet er nu hvordan de *níu íviðjur* skal fortolkes. Hvem disse ni troldkvinder var, uddybes igen ikke, men én mulig fortolkning er den, at de har været tidligere vølver. Dette åbner for debatten om den mytologiske tidsregning, der kan fortolkes som enten cyklisk eller lineær (Nordvig 2020, 1008-1009). Det cykliske argument inddrager

---

<sup>4</sup> Dvs. skabelse ud af materie, i modsætning til *creatio ex nihilo*, dvs. skabelse ud af intet.

<sup>5</sup> Forud alt andet.

*Völuspá's* afslutning, eller mangel på samme. Digtet berettet om en ny verdensopstandelse efter *Ragnarøk's* indtrædelse, der, ligesom den forrige, igen er dømt til undergang (*Völuspá* 63). Tidsregningen kan da afspejle de tidlige agerbrug samfund, hvis kronologi var baseret på deres afgrøders livscyklus (Steinsland 2005, 106). I en sådan fortolkning, kan de ni troldkvinder være ni vølver der har eksisteret, før den fortællende vølves egen tid. Hvis man derimod forstår den genopstået verden og dens undergang som endelig, bliver tolkningen lineær, men dette efterlader en større tvivl om identiteten af de ni troldkvinder. Dette skyldes muligvis at manuskriptet er uklart om der står *íviði* eller *íviði*, hvoraf den sidste ændrer betydningen af verset til 'ni store strækninger'. De to tidsfortolkninger kan også kombineres, hvor livscyklussen af et univers nærmer sig sit eskatologiske slutpunkt lineært, for igen at blive gentaget (Nordvig 2020, 1009).

Sidst nævnes måltræet, hvilket er et andet navn for verdenstræet *Yggdrasil*. Træet optræder igennem hele digtet, og bruges til at afspejle den kosmiske situation. I strofe to er det spædt og opholder sig under jorden, men senere plages det af dyr, der gnaver i både dens rødder og grene, og ender til sidst i brand (*Völuspá* 55). Funktionen af *Yggdrasil* er en *axis mundi*<sup>6</sup>, der forbinder de øvre verdner med de lavere i form af sin vertikale akse (Steinsland 2005, 98-102).

### Strofe 3.

Vølven introducerer nu Ymir, som sammen med jætterne har eksisteret før jorden etableres. I *Völuspá* uddybes figuren ikke yderligere, men ur-giganten optræder i flere andre kosmogonier. *Vafþrúðnismál* præciserer nærmere, at Ymir bliver dræbt, og ud af gigantens kød skabes jorden, af knoglerne bjerge, af kraniet himmelhvælvingen og af blodet havet (*Vafþrúðnismál* 21). *Grímnismál* tilføjer den information, at Ymir's hår bliver til træer, hjerne bliver til skyer og ud af øjenbrynene skabes *Miðgarðr* til menneskene (*Grímnismál* 40-41). Skabelsen er derfor baseret en kosmologisk homologi, der forbinder det menneskelige mikrokosmos med det universelle makrokosmos. Ifølge Snorri, blev Ymir født af den damp, der opstod i den vekselvirkning af kulde og varme imellem to af de ni præ-eksisterende verdner, som han kalder *Niflheimr* og *Múspell* (*Gylfaginning* 4). Det nævnes også her at Ymir plages af hyper-potens eller en frugtbarhedsoverflod, da væsener springer ud af Ymir's armhule, og Ymir's ene fod får

---

<sup>6</sup> Verdensakse.

et barn med den anden (Ibid.). Ymir fremstår derfor som et androgynt væsen, der indbefatter både de mandlige og kvindelige kønsprincipper, eller som det originale urvæsen i hvis eksistens alle senere dualiteter har sit ophav (Nordvig 2020, 992-993). Alle disse udvidelser er bemærkelsesværdigt *Völuspá* ukendt.

*Ginnungagap*, eller det gabende ur-kaos, må derfor fortolkes som manglen på en fastgrund i den intethed, hvori Ymir opholder sig. Igen tilføjer Snorri, at *Ginnungagap* er det hul, der eksisterer mellem de to verdner af ekstreme temperaturer, imellem hvilket Ymir opstår og udfylder (Gylfaginning 4).

Strofe 4.

Typisk for *Völuspá* introduceres nu Burr's sønner, uden nogen yderligere uddybning af hvem Burr egentlig er. Igen må dette forstås i lyset af publikums egen mytologiske kunnen. Heldigvis udfylder Snorri dette narrative hul, som så mange andre, i *Gylfaginning*. Her berettes om en mindre genealogi, der gør Burr til forfaderen af den guddommelige trio af sønner bestående af Óðinn, Vili og Vé (Ibid., 5), men om disse guder er de korrekte, er usikkert (Nordvig 2020, 995). Fx nævnes en anden trio bestående af Óðinn, Hænir, og Lóðnir senere i *Völuspá*, der hver især bidrager til antropogonien (*Völuspá* 18). Hvem end der er tale om, er Óðinn uden tvivl den mest centrale guddom i religionen, hvilket blot kan illustreres i form af digtets begyndelse, imens Vili og Vé aldrig bliver eksplicit nævnt i *Völuspá*.

Det er således en guddommelig skaber trio af brødre, der formår at løfte jorden op af afgrunden og gøre den frugtbar. Hermed er universet indrettet og gjort frugtbart. Hvis homologi-tanken skal inkorporeres, kan man i overført betydning fortolke jorden som Ymir, de tre guder har dræbt og derefter parteret. De krediteres herefter med skabelse af *Miðgarðr*, hvilket direkte oversat er 'mellem gården'. Dette bliver menneskes verden, der danner kosmisk centrum, lokaliseret imellem den yderligere *Jotunheimr* og den inderlige *Ásgarðr*. Kosmologien kan derfor opstilles som tre koncentriske verdenscirkler, hvor gudernes sfære er tættest på *axis mundi*, i form af træet *Yggdrasil* (Steinsland 2005, 98-99). Denne *world-view* kan også bruges i et arkæologisk eller materielt perspektiv. Byernes konstruktion i det datidige agerbrugs samfund, kunne have fulgt den samme kosmologiske opbygning, med en jordisk version af *Yggdrasil*, altså en hedensk tempelplads, lokaliseret i midten sammen med adlen (Andrén 2012, 24). Der skabes således en spejling af makrokosmos i det lokale mikrokosmos, i form af en hierarkisering af samfundet og dens sociale lag i samme koncentriske ringe. Hertil skal



dog tilføjes, at sådanne tolkninger baseret på arkæologiske kilder må forblive spekulationer.

## 5. Diskussion af kosmogonier i før-kristen nordisk religion

Igennem min kommenterende gennemgang, har jeg refereret til de tre kosmogonier udover *Völuspá*, som er overleveret i de skriftlige kilder. Det drejer sig her om de to kortere beskrivelser i *Vafþrúðnismál* og *Grímnismál*, samt den senere og mest uddybende genfortælling fremstillet i *Gylfaginning*. Alle disse tekster afviger fra hinanden. Men hvordan kan dette være? Burde en fortælling omkring hele universets opståen ikke være en homogen sandhed på tværs af Norden? En sådan tanke ville normalt optræde hos en kristen, men dette er ikke hensigtsmæssigt i arbejdet med før-kristen nordisk religion. I stedet for at søge efter ét svar, burde man nærmere undersøge hvorfor forskellighederne i det hele taget er opstået.

Hvis man derimod forfølger idéen om én sand kosmogoni, opstår der hurtigt problemer. For at finde et homogent svar, må vi som udgangspunkt starte med dateringen. Men en præcis datering af digtende har allerede vist sig problematisk grundet kildernes mundtlighed. Et digt som *Völuspá* formodes at have eksisteret i flere år før dens endelige nedskrivelse (Sigurðsson 2013, 47). Det samme argument er gældende ved *Vafþrúðnismál* og *Grímnismál*, der, sammen med *Völuspá*, er del af Den ældre Edda, og som litterære værker dateres til ca. 1270 (Steinsland 2005, 44), men som mundtlige kilder er ældre. Angående *Gylfaginning*, derimod, er der straks større sikkerhed. Digtet har ikke eksisteret i en mundtlig form, da det er en senere genfortælling, med hensigt at overdrage de nordiske myter til en generation af kristne, og dateres skriftligt til ca. 1220 (Ibid., 52). Snorri's værk kan derfor tolkes som et senere forsøg på en systematisering af de allerede eksisterende værker, hvilke han må have haft kendskab til, og hvortil han formodes at have lavet egne tilføjelser (Schjødt 1999, 29). Dette kan forklare den stigende grad af kompleksitet og de uddybninger der forekommer i hans digt. Fx er Ymir's oprindelse de andre kilder ukendt, indtil Snorri præsenterer kæmpens fødsel, der kan fortolkes som en neoplatonisk sammensmeltning af binære oppositionspar (Nordvig 2020, 997). Han tilføjer i samme stil også en ur-flods myte, muligvis inspireret af Noahs Ark historien i Genesis (Ibid., 995-996).

Men hvis en kilde skal vurderes som utroværdig på baggrund af dens kristne indhold, må *Völuspá* nødvendigvis også forkastes. Digtet bærer præg af kristen indflydelse på flere punkter. Først er der det eskatologiske forløb, der ændrer ud i en verdensbrand, ikke

ulige kristendommens dommedagstanke (Steinsland 2005, 122). Dernæst er der *Yggdrasil*, som kan afspejle det kristne Livets Træ (Ibid., 100-102). Selve digtets nedskrivelse kan også fortolkes som et modsvar til den datidige kristendom, der drog nytte af biblen som en overbevisende vidnesbyrd, i modsætning til en udelukkende mundtlig tradition. Lighederne er uendelige, og ikke kun med kristendommen, men med andre oldtidsreligioner ligeså.

Lad os derfor returnere til diskussionens udgangspunkt: hvorfor er der forskellige kosmogonier i før-kristen nordisk religion? Svaret er muligvis synkretisme. Nordens befolkning har haft stor kontakt med omverdenen via handel og krydstogter, en rækkevidde der strækker sig fra Volgafloden i øst, til Middelhavet i syd, helt over til England i vest og Grønland i nord (Ibid., 97). Med en kontakt af sådan grad, er det ikke umuligt, at en udveksling af tro og skikke også har fundet sted sammen med handelsvarer (Schjødt 2007, 36-37). Nordboernes møde med kristendommen kan altså have ført til en inddragelse, eller syntese, mellem egne skikke og de udefrakommende, hvilket kan forklare nogle af de kristne træk i norrøn mytologi.

En anden mulig forklaring på lighederne er det indoeuropæiske perspektiv. Teorien omhandler som udgangspunkt lingvistiske ligheder på tværs af de kulturer, der spores tilbage til en fælles race (Schjødt 1984, 6-8), hvortil Georges Dumézil føjer et sociologisk aspekt (Ibid., 13). På baggrund af disse fælles træk udvikledes der et komparativt mytologi studie af de indoeuropæiske kulturer, som har påvist flere lighedstræk. Eksempelvis er idéen om det kosmiske ur-væsen, der ofres for at skabelsen af universet kan finde sted, ikke unik. Dette motiv findes i flere indoeuropæiske kulturer, herunder i Hinduisme, i form af Purusha-hymnen. Derudover kan også nævnes samfundets tredeling man finder i begge kulturer (Ibid., 18-19). Der er således ikke et originalt ophav til en idé, men en fælles ubevidst idéstamme, der blot har udformet sig forskelligt, via deres udspredelse over det euro-afroasiatiske storkontinent, og i deres møde med forskellige lokale kulturer (Ibid., 8).

Derudover er det vigtigt at pointere, at de forskellige kosmogonier, hvilket i dag virker modstridende, ikke har været et problem for de datidige troende. Den norrøne religion har udstrakt sig over et bredt område, inklusiv diverse øgrupper, hvor lokale skikke og fortællinger må formodes at have fundet sted, der, over tid, har differentieret mere og mere fra hinanden (Schjødt 2007, 37). Der findes heller ikke ét definitivt mytologisk epos, ligesom biblen er blandt kristne, hvilket tillader narrativ diversitet. Et eksempel på denne diversitet eller diskontinuitet kan være Loki, der får munden syet

sammen i en myte efter at have klippet Sif's hår af, men dernæst nævnes det aldrig igen. Loki kan efterfølgende tale og lyve, som han altid har gjort, og altid vil gøre. Dette gør dog ikke historien mindre sand, men bliver blot et udtryk for den datidige kulturs tros fleksibilitet, der tillader guderne en grad af bevægelighed indenfor en bestemt idéramme. Et andet eksempel på den lokale diversitet kan blot være de to versioner af *Völuspá* i hhv. *Hauksbók* (H) og *Konungsbók* (K). H tilføjer flere strofer som er K ukendt, herunder strofe 65, der beskriver ankomsten af en ny guddommelig hersker efter det eskatologiske forløb er fuldført. Dette kan være en nyere tilføjelse, da H er nedskrevet senere end K, men det kan også være en lokal forskel i digtets fremførelse. Noget tyder på, at de ekstra strofer ikke bærer præg af en kristen inspiration, da beskrivelsen af guden ikke passer på en Jesus-redivivus, og må derfor være en original del af norrøn religion (Steinsland 2005, 128-130).

## 6. Konklusion

De fire kosmogonier i før-kristen nordisk religion skal derfor ikke opfattes som modstridende fortællinger. Ja, de afviger alle fra hinanden. Nogle indeholder en eksplicit homologi, andre gør ikke. Nogle fortæller meget, andre fortæller lidt. Men dette betyder ikke at én historie er mere sand end de andre. Mytologisk homogenitet var ikke et fænomen i Norden. Der fandtes ikke et samlet mytologisk epos som korrektiv. Og blot fordi visse elementer ikke eksplicit fortælles, betyder det ikke, at det ikke er implicit forstået. De nordiske kilder, herunder *Völuspá*, indeholder netop en sådan grad af indforståethed, at det måske ikke var nødvendigt at fortælle, hvordan Ymir's krop blev parteret og rearangeret til menneskenes verden. Måske var det nok at nævne Ymir, til at publikum ved hvad der foregik. På samme måde kan vi heller ikke fuldstændigt afskrive de tekster der bærer præg af kristendommen. Blot fordi kristne træk er til at finde, gør det ikke kilden utroværdig. Hvis dette var tilfældet, hvad skulle så stilles op med de kilder, der bærer præg af Hinduismen eller Græsk/Romersk mytologi? Ifølge en sådan logik, vil en original religion ikke være til at opspore. Uendelige ligheder eksisterer på tværs af kulturer, og det vil de altid gøre, inklusiv før-kristen nordisk religion og andre samtidige religioner.

## 7. Litteratur

### 7.1 Primærlitteratur

Kristjánsson, Jónas og Vésteinn Ólason

- 2018a *Baldrsdraumar. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.
- 2018b *Grímnismál. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.
- 2018c *Hávamál. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.
- 2018d *Rígsþula. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.
- 2018e *Vafþrúðnismál. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslensk fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.
- 2018f *Völuspá. Eddukvæði 1: Goðakvæði.* Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 2014. Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf, overs. Den Poetiske Edda. København: U Press.

Sturluson, Snorri

- 2013 *Gylfaginning. Edda: Prologue and Gylfaginning, 2. udg.,* red. Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research. 2005  
Norrøn udgave online her: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Edda-1.pdf>.  
Engelsk overs. online her: <http://vsnrweb-publications.org.uk/EDDArestr.pdf>.  
Dansk oversættelse i Stavnem, Rolf og Kim Lembek, overs. Edda. København: Gyldendal.

## 7.2 Sekundærlitteratur

Andrén, Anders

2014 Old Norse cosmology as an archaeological challenge. *Vägar till Midgård, del 16. Tracing Old Norse Cosmology*. Pp. 11-25. Lund. Nordic Academic Press. ISBN: 9789188909619.

Gunnell, T.

2013 *Völuspá in Performance. The Nordic Apocalypse*. Pp. 63-77. Brepols Publishers.  
ISBN: 978-2-503-54182-2.

Jónsson, Finnur

1931 *Lexicon Poeticum. Atriquæ Linguae. Septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson. 2. udgave.  
København. S. L. Møllers Bogtrykkeri. Link:  
<http://www.septentrionalia.net/lex/index.php?book=e&page=-15&ext=png>

Nordvig, Mathias

2020 *Cosmogony & Cosmology. The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*, red. Jens Peter Schjødt, John Lindow og Anders Andrén. 4 bind. Pp. 989-1016. Turnhout: Brepols Publishers.

Schjødt, Jens Peter

1984 Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie.  
*Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 5. Pp. 5-35.

1999 Indledning. *Det førkristne Norden. Religion og mytologi*. Pp. 10-51.  
Spektrum/Forum Publishers, Copenhagen. ISBN: 87-7763-168-4.

2007 Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer? *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.  
Vol. 50. Pp. 33-45.

Sigurðsson, Gísli

2013 *Völuspá* as the Product of an Oral Tradition: What does that entail? *The Nordic Apocalypse*. Pp. 45-62. Brepols Publishers. ISBN: 978-2-503-54182-2.

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax forlag A/S.

Sundqvist, Oluf

2007 Kvinnliga kultledares religiösa och sociala position. *Kultledare i fornskandinavisk religion*. University Printers, Uppsala. ISBN: 978-91-633-2066-8.

Thorvaldsen, Bernt Ø.

2019 The Literary Adaptation of *Völuspá* in *Hauksbók* and *Snorra Edda*. *Maal og Minne* 1, pp. 93-113.