

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

131:3 • 2011

Näckens dödliga dop

Manliga vattenväsen, död och förbjuden
sexualitet i det tidigmoderna Sverige

MIKAEL HÄLL

”Birth and copulation and death – that’s all the facts when you come to the brass tacks”, skrev poeten T. S. Eliot.¹ Om man till denna existentiella grundtriad lägger besläktade händelser och tillstånd som äktenskap, barnsbörd, sjukdom och diverse livskriser, får man en generell bild av de omständigheter då människor ofta stod i kontakt med väsen som var väl förankrade i den tidigmoderna folktron. Berättelserna om sådana väsen ger oss intressanta inblickar i hur den tidens människor förhöll sig till livets – och därmed dödens – realiteter.

De tidigmoderna folkliga eller inofficiella kulturernas övernaturliga väsen är mycket mer än skuggor av det förflutnas så kallade vidskepelse. Språkvetaren och historikern Diane Purkiss, som undersökt tidigmoderna föreställningar om engelska och skotska *fairies*, hävdar att dessa väsen ofta förknippades med de utstöttas och fördrivnas upplevelser. Människor mötte eller berättade om dem i samband med livskriser, trauma och i högsta grad runt döden. Dessa föreställningar upprätthöll rådande normer. Men samtidigt artikulerade de utsägliga, tysta begär som förknippades med utanförskap i samband med sådant som sexuali-

1. T. S. Eliot, ”Sweeney Agonistes”, i *Collected poems* (London 1974) s. 131. Detta med ”come to the brass tacks” är här en metafor för att konfronteras med tillvarons grundläggande faktum eller verklighet – här födsel, kopulation eller sexualitet och död.

Fil. mag. Mikael Häll, f. 1977, är doktorand vid historiska institutionen, Lunds universitet. Hans avhandlingsarbete har den preliminära titeln ”Skogsråets famn och Djävulens hamn: föreställningar om erotiska väsen i 1600- och 1700-talens Sverige”. Bland hans tidigare studier kan nämnas ”Den övernaturliga älskarinnan: erotiska naturväsen och äktenskapet i 1600-talets Sverige”, i Catharina Stenqvist & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Dygder och laster: förmoderna perspektiv på tillvaron* (2010).

E-post: mikael.hall@hist.lu.se

tet, äktenskap, barnsbörd och död.² En *fairy* var en gräns- eller portvakt som övervakade ingången till en ny värld eller ett nytt tillstånd. Därför var *fairies* alltid ambivalenta, med både en vacker, nyttig och god sida och en grotesk, destruktiv och ond sida: "Rather than good or bad, fairies are more simply and plainly *dangerous*", skriver Purkiss.³ Deras magiska krafter och lömska uppsåt gjorde dem farliga, men de mäktiga egenskaperna medförde att de kunde ses som nyttiga, potentiellt hjälpsamma och till och med vackra och goda.

Detsamma skulle kunna sägas om flera av den svenska folktrons väsen. Men kanske i synnerhet gäller det näcken, som i viss mån kan ses som ett slags nordisk vattenrelaterad *fairy*. I sin avhandling från 1984 undersöker etnologen Jochum Stattin näcken i 1800- och 1900-talens svenska folktro. När jag i det följande talar om den "senare folktron" är det denna period jag syftar på, medan jag med den "tidigmoderna folktron" främst åsyftar 1600- och 1700-talets motsvarande föreställningar. Stattin definierar näcken som en gränsvakt och en mediator, ett slags ambivalent länk, mellan kultur och natur – mellan den mänskligt präglade världen och den vilda naturvärld som låg bortom det mänskliga samhället. Näcken uppenbarade sig vanligen i tidliga och rumsliga gränzoner, samt i farliga och ångestladdade situationer, när människan befann sig i känsliga övergångsperioder mellan två klart definierade tillstånd. Dessa tillstånd och riterna som förknippades med dem uttryckte ofta symbolisk död och återfödelse.⁴ Näckentraditionen hade i den senare folktron en expressiv roll i det att den formgav och markerade faror. Den hade också en instrumentell roll, som ett medel eller hinder för överskridandet av det tillåtna och tänkbara. Näcken var enligt Stattin ett sätt att formulera gränsöverskridandet.⁵ Även om han för vissa människor troddes tjäna goda eller nyttiga ändamål var han därför alltid ambivalent och i synnerhet farlig.

I denna artikel undersöks tidigmoderna svenska utsagor om manliga

2. Diane Purkiss, *At the bottom of the garden: a dark history of fairies, hobgoblins and other troublesome things* (New York 2003) s. 52.

3. Purkiss (2003) s. 8. Här bör påpekas att engelskans *fairies* när det gäller tidigmodern tid är en inklusiv kategori. Medan man ofta översätter *fairy* och *fairies* med svenskans "älva" och "älvor", kan begreppet innefatta inte bara sådana väsen, utan även varelser som liknar såväl våra tomtar som näcken eller skogsrået. Med viss reservation kan man säga att kategorin *fairies* är nästan lika bred som svenskans "väsen".

4. Jochum Stattin, *Näcken: spelman eller gränsvakt?* (Stockholm 2008) s. 51–54.

5. Stattin (2008) s. 59.

vattenväsen och deras relation till föreställningar om döden. Vad kan detta säga oss om det tidigmoderna tänkandet, handlandet och meningsskapandet kring döden? Hur ska de förstås i sammanhanget av teologi och folketro, lag och brott, sjukdom och trolldom, sexualitet och barns-börd, utanförskap och marginalisering, gränser och övergångstillstånd? Källorna är främst rättsprotokoll från 1600-talet och 1700-talets första hälft. Men viktiga är också några lärda, vanligen teologiskt präglade skrifter från 1500- 1600- och 1700-talen. I korthet berörs även balladtraditionen om näcken och liknande varelser.

Dödsmotivet var särskilt starkt förbundet med den tidigmoderna näckenföreställningen. Vattenmannen visade sig som ett olycksbådande järtecken innan drunkningar ägde rum. Han ägnade sig gärna åt att handgripligen dränka och att sätta sjukdom på människor. Men det fanns också individer som uppgav att näcken eller strömkarlen – ett annat namn på det manliga vattenväsendet – hade lärt dem magiska konster. Sådant kunde dock leda till anklagelser om djävulspakt och att de satt sjukdom och död på folk och få. På grund av sådant samröre kunde människor dömas till döden. Vidare förklarades ett misstänkt spädbarnsmord med att barnet bortförts av älven, som var ännu ett namn på det manliga vattenväsendet. Vissa hävdade till och med att han var barnets far, och att han till slut kanske tagit med sig den likaledes försvunna modern ned i sitt vattenrike. I ett annat fall sade en kvinna att hon med älven eller "älvakungen" fått sju barn, som han fört bort till sin värld.

Näcken i den senare folktron har studerats ingående.⁶ Ett fåtal arbeten har fokuserat på en medeltida tradition, som vi känner genom ballader, sagor och liknande.⁷ Den tidigmoderna näckenföreställningen däremot har inte underkastats någon systematisk undersökning. Forskningen om 1800- och 1900-talens tradition fungerar här som fond för jämförelser med det tidigmoderna materialet. Ifråga om vattenväsendets förhållande till kvinnor och barnsbörd kommer jag även att jämföra de tidigmoderna svenska föreställningarna med Purkiss, samt i viss mån historikern Emma Wilbys, forskning gällande skotsk och engelsk *fairytro*.

6. Särskilt framstående är Stattins redan nämnda avhandling. Se även Ebbe Schön, *Erotiska väsen* (Stockholm 2010) s. 122–148 och *Folketro från förr* (Stockholm 2001) s. 129–143; Carl Wilhelm von Sydow, "Bäckhästen", i *Vetenskaps societeten i Lunds Årsbok* (Lund 1922).

7. Se till exempel Dag Strömbäck, "Some notes on the Nick in older Nordic tradition", i Jerome Mandel & Bruce A. Rosenberg (red.), *Medieval literature and folklore studies* (New Jersey 1970).

Genom det rika och gediget utforskade folkminnesuppteckningsmaterialet har vi goda kunskaper om 1800- och 1900-talens tro på övernaturliga väsen.⁸ De motsvarande tidigmoderna föreställningarna är inte alls lika välundersökta, med visst undantag av Djävulen själv.⁹ Det beror till stor del på att källorna är svårare att finna för denna tid. Emellertid framskymtar både näckar, skogsrån, älvor, troll och andra väsen i tidigmoderna teologiska texter, historiska krönikor och landskaps- och resebeskrivningar. Det gäller även de naturmytiska ballader av vanligen medeltida ursprung, som bevisligen sjöngs i det tidigmoderna svenska bondesamhället.¹⁰ Men framför allt utgör det rättsliga materialet i form av domböcker från både högre och lägre, såväl kyrkliga som världsliga domstolar en god källa. En orsak till detta är att både den så kallade lärda eller officiella och den så kallade folkliga eller inofficiella kulturens röster kom till tals i dessa sammanhang. Man måste dock vara uppmärksam på att exempelvis förhørsledarnas föreställningar och metoder kunde påverka hur de svarande gestaltade sina utsagor. I det tidigmoderna Sverige var avsiktliga kontakter med folktrons väsen förbjudna enligt både andlig och världslig lag. På grund av detta, och att det juridiska systemet under perioden utvidgades väsentligt, har vi tillgång till ett flertal intressanta rättsfall som rör sådana väsen. Inför rätta berättade människor ibland om sina egna upplevelser av dem. Det är då fråga om något mer än en sägen, något mer än en underhållande eller varnande berättelse om vad någon annan varit med om. Det handlar om vad folklivsforskningen brukar kalla för memorat. Det kan röra sig om ett minne av exempelvis ett möte med ett övernaturligt väsen, det vill säga att en person genom en berättelse gestaltar vad han eller hon minns av en sådan upplevelse.¹¹ Och i dialogen som utspelade sig mellan anklagad, anklagare, vittnen och domstolar framskymtar alltså såväl lärda eller officiella som folkliga

8. Se till exempel Stattin (2008), Schön (2010), Schön (2001).

9. En av de få studierna av tidigmoderna folktroväsen är Jonas Liliequist, "Sexual encounters with spirits and demons in early modern Sweden: popular and learned concepts in conflict and interaction", i Gábor Klaniczay & Éva Pócs (red.), *Demons, spirits and witches vol. 2: christian theology and popular mythology*. (Budapest 2006). Se även Mikael Häll, "Den övernaturliga älskarinnan: erotiska naturväsen och äktenskapet i 1600-talets Sverige", i Catharina Stenqvist & Marie Lindstedt-Cronberg (red.), *Dygder och laster: Förmoderna perspektiv på tillvaron* (Lund 2010).

10. Se Bengt R. Jonsson, *Svensk balladtradition I: balladkällor och balladtyper* (Stockholm 1967) s. 278–285.

11. Jan-Öjvind Swahn, "Arvet från von Sydow: en betraktelse i anledning av ett halvsekeljubileum", i *RIG – Kulturhistorisk tidskrift* 79:4 (1996) s. 109.

föreställningar och motiv. Detta kan säga oss mycket, inte bara om hur olika kulturella skikt uppfattade dessa väsen och kontakterna med dem, utan också om vad de betydde för människorna som trodde sig ha mött dem och varför de berättade om dem. Dessa utsagor uttrycker inte sällan mycket allvarligt menade förhållningssätt till världen. De är därför djupt meningsbärande för oss i våra försök att förstå den tidens kultur och tänkande.

Vattenväsendets namn och gestalter

Det manliga vattenväsendet har ett flertal olika regionala benämningar. Stattin framhåller att näck, älv, forskarl, strömkarl, bäckaman, bäckahäst och kvarngubbe till viss del är synonymer för en och samma gestalt. Åtminstone i den senare folktron nämns också kvarnrå, kvarngubbe, gölaman och åhäst. Enligt Stattin var näcken en allmän beteckning som förekom i nästan hela Sverige. Även sjörå förekommer, men det namnet reserverades vanligen för det kvinnliga vattenväsendet.¹² Det kvinnliga sjörået omtalas i en del tidigmoderna svenska källor, men tycks inte ha varit lika starkt kopplat till döden som näcken.

De ovan uppräknade benämningarna representeras i mitt material av näck, älv, strömkarl, strömmen och vattenman. I vissa fall användes alla om ett och samma väsen. Ibland var dessutom gränserna mellan olika folktroväsen flytande. Föreställningen om det manliga vattenväsendet är dock tillräckligt urskiljbar för att den ska gå att analysera som en egen kategori. Jag använder *näcken* som en allmän benämning på det manliga vattenväsendet.¹³

Det manliga vattenväsendet kännetecknades starkt av sin förmåga till gestaltskifte. I förhållande till människan var detta en bedräglig egenskap och i den låg en stor del av hans försåtliga farlighet. Han kunde ta zoomorfa skepnader, särskilt i form av hästar, ofta kallade bäckahästar eller vattenhästar. Det motivet finns i åtminstone ett par fall från 1700-talet. Ibland visade han sig också i så kallade poikilomorfa skepnader, det vill säga som ett föremål – en silverskål, sjömanskista eller flytande stock. Människor lurades att gripa efter föremålen, varpå näcken drog ned dem i sitt mörka vattenrike.¹⁴ Etnologen Ebbe Schön hävdar att

12. Stattin (2008) s. 24.

13. Andra vanligt förekommande namn, som älven och strömkarlen, används i samband med sina givna källkontexter.

14. Stattin (2008) s. 25; Schön (2010) s. 125.

man på många orter trodde att han krävde minst ett människoliv per år.¹⁵ I tidigmoderna källor kopplades både drunknade människor och boskap till näckens mordlystnad. Till skillnad från Ernst Josephsons välkända målningar från det sena 1800-talet uppträdde den antropomorfa näcken relativt sällan som naken i den faktiska folktron.¹⁶ Men enligt vad folk har berättat framställde han sig gärna som en stilig, kostligt klädd herremän, inte sällan iförd en guldröd dräkt. I den gestalten kunde han snärja kvinnor i sitt erotiska garn och även ta deras barn. Denna föreställning finns klart representerad i de nordiska medeltidsballaderna. Den syns också i rättsprotokoll från 1600-talet. Åtminstone i senare folktro hävdades också att han kunde kopiera utseendet hos en kvinnas fästman.¹⁷

Gestaltningar av näcken och döden i svenska källor före 1600

Näcken porträtterades i den fornsvenska 1400-talsöversättningen av den lågtyska uppbyggelseskriften *Der Seelentrost*, det vill säga Sjaelinna tröst eller Själens tröst, som ett exempel på hednisk och folklig avgudadyrkan. Där deklarerades i anslutning till det första budordet att man inte skulle "oppa nek ällir forsa karla", det vill säga ta kontakt med eller ur vattnet mana upp näck eller forskarl.¹⁸

Olaus Petri räknade i *En svensk krönika* från 1540-talet näcken till de gamla hedniska avgudar som kunde ses som typiska för den svenska folktron. Näckens dödsbringande egenskaper lyftes fram: "... och ther aff weet man än nw tala om Necken som seyes wara i watnet, och at Necken tagher them bort som drunkna".¹⁹

Näcken som dödsvarsel beskrevs även i Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus*, Historia om de nordiska folken, från 1555. Där är han en spelman som sitter mitt ute i en ström och spelar på sin giga. Uppenbarelsen betydde att fogden eller befälhavaren på en borg – i detta fall Nyslott i Finland – skulle drabbas av ond bråd död. Beskrivningen åtföljs av en bild som visar hur näcken spelar i forsen och en man kastar sig ned i vattnet från borgmuren.²⁰ Den spelman som själv lärt sig spela

15. Schön (2010) s. 125.

16. Schön (2010) s. 124.

17. Schön (2010) s. 129.

18. G. E. Klemming (utg.), *Själens tröst: tio Guds bud förklarade genom legender, berättelser och exempel*, (Stockholm 1871–1878) s. 31.

19. G. E. Klemming (utg.), *Olai Petri Svenska Krönika*, (Stockholm 1860) s. 13.

20. Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken*. D. IV. (Uppsala 1925) bok 20, kap. 19–20 s. 189–190f.

”Näckens polska” kunde enligt den senare folktrons sägner inte sluta spela, varvid människor dansade sig till döds.²¹

Särskilt laddad som olycksbådande drunkningsomen, och kanske även återspeglning av Guds vrede över människans synder, blev näcken i kyrkoherde Joen Petri Klints handskrift om järtecken. Järtecknen som han dokumenterat härrör i synnerhet från 1500-talets slut. Kyrkoherde Klint rapporterade att folk sett näcken sitta på en sten i Motala ström i Norrköping den 15 juni 1599. Inte långt därefter hade flera människor drunknat. Klint underströk näckens flärdfulla klädedräkt med stora krås och liknande. Näcken, som denna gång för övrigt var skallig på huvudet, ”hade ett stortt krus om sig: en blå iacka medh knöper utij: swarta böxor och krus om halsen”. Detta framgår även av Klints intressanta teckning av väsendet, grundad på den gjorda observationen.²² Som etnologen Jan Wall påpekar var Klints hånfulla beskrivning av näckens kläder rimligen ett uttryck för att folktroväsen användes i exempelvis kyrklig propaganda mot högmod i klädedräkten. Dessutom troddes sådana väsen visa sig på grund av att något normbrott begåtts.²³ De förebådade då ofta ett straff för dessa överträdelser, vilket tycks troligt i detta fall.

Näcken och älven omsjungs som färgstarka och farliga gestaltskiftare i de nordiska medeltidsballaderna av naturmytiskt slag. Det visar de tre svenska balladtyperna *Näcken bortför jungfrun*, *Harpans kraft* och *Den bergtagna*.²⁴ I balladernas värld är näcken och älven farliga förförare som förknippas med lockande av ungmör, olovlig sexualitet och påföljande graviditeter och även besatthet. Döden är ständigt närvarande, då han drar med sig kvinnor ned i djupen eller skär av dem från den mänskliga världen genom magiska glömskedrycker. Sådana vis- och sägenmotiv, som säkert var allmängods, kom till uttryck i personliga berättelser om möten med vattenmannen. Vissa av balladernas motiv figurerar ner till

21. Stattin (2008) s. 37.

22. Joen Petri Klint, *Järteckenbok*. Handskrift från slutet av 1500-talet. N28, fol. 185. Stiftsbibliotekets samlingar, Linköpings stadsbibliotek. Näcken synes för övrigt i Klints avbildning ha fylliga, möjligen målade läppar. Om det bör ses som ett kvinnligt drag kan diskuteras. Men faktum är att en av Gustav II Adolfs hovmän ska ha sett näcken i Norrström i början av 1600-talet och hävdade att han hade ett kvinnolikt ansikte. Den gången var emellertid väsendets hår långt. Se Stig Linnell, *Stockholms spökhush och andra ruskiga ställen* (Stockholm 2006) s. 34–35.

23. Jan Wall, ”Den ogudaktige prästen och de predikande kvinnorna: om folkligt reformation motstånd under Vasatiden”, *RIG – Kulturhistorisk tidskrift* 77:1 (1994) s. 2.

24. *Sveriges medeltida ballader, band 1: naturmytiska visor* (nr. 1–36). Utgivna av statens visarkiv (Stockholm 1983) s. 229–230f., 268–269f., 334–335f.

Näcken sades ha visat sig i flärdfull kläddräkt på en sten i Motala ström den 15 juni 1599. Strax därefter hade flera människor drunknat. Illustration reproducerad från: Joen Petri Klint, "Järteckensbok" [handskrift från slutet av 1500-talet]. N28, fol. 185. Stiftsbibliotekets samlingar, Linköpings stadsbibliotek.



minsta detalj i domboksutsagor kring två kvinnor under 1600-talet.²⁵ Det gäller exempelvis väsendets utseende, uppträdande, sexualitet och benägenhet att föra bort de barn som han sades ha avlat med kvinnorna.

Beträffande *Näcken bortför jungfrun* och andra liknande balladtyper bör noteras att de verkar bära spår av kristen demonologisk teori. Balladforskaren Sigurd Kværndrup framhåller att den är klart påverkad av en senkatolsk omtolkning av naturmytiska varelser till kristna demoner, vilket gav den vad han kallar skräckpedagogiska möjligheter. Han menar att sådana ballader delvis bör ses som en form av senmedeltida demonvisor. De blandar folktroväsen med kristen demonlära, men i fokus står kampen mellan gott och ont i form av den gudfruktiga och dygdiga människan som ställs mot Djävulen och hans frestelser.²⁶ Denna koppling, inklusive de skräckpedagogiska möjligheterna, är viktig. Att studera den tidigmoderna folktrons väsen är nämligen i många avseenden att samtidigt studera Djävulen.

25. Se protokollen gällande Ragnill Pedersdotter och Karin Svendsdotter längre fram i artikeln.

26. Sigurd Kværndrup & Magnus Gustafsson, "Trolldom: studier i Hyltén-Cavallius naturmytiska universum", i Gunilla Byrman (red.), *En värld för sig själv: nya studier i medeltida ballader* (Växjö 2008) s. 353, 358.

Folktrons vattenväsen och Lucifers fallna änglar

Demoniseringen av folktrons väsen, det vill säga processen genom vilken de blev definierade som djävulsgestalter och fallna änglar, drevs redan av den medeltida kyrkan. Men i Sverige nådde denna strategi, menar historikern Jonas Liliequist, sin höjdpunkt under den tidigmoderna perioden.²⁷

Djävulens relation till den svenska folktrons väsen enligt den teologiska demonläran förklarades utförligt av Erik Johan Prytz, kyrkoherde i Kuddby i Linköpings stift, som i handskriften *Magia Incantatrix* från 1632 definierade alla naturväsen som fallna änglar. De nedslungades från himlen tillsammans med Lucifer själv. En del, som skogsrå och troll, hamnade i skogar och berg, medan andra föll i sjöar och forsar. Bland de senare räknade han upp näck, strömkarl och havsfru. Enligt Prytz gjorde många människor förbund med dem för att få bättre lycka i olika konster och verksamheter. I synnerhet kunde naturväsendena agera som *incubi* och *succubi*, det vill säga sexdemoner i manlig respektive kvinnlig gestalt. Djävulen och hans demoner – som var mästare i tusende konster och visste mycket om naturens orsaker – kunde skapa sig en sorts simulerade eller antagna kroppar genom manipulation av naturelementen, som exempelvis luftångor. Genom dessa skenkroppar förmådde de ha sex och andra fysiska kontakter med människor. Sjørå, havsfru och liknande var enligt Prytz inget annat än diaboliska *succubi*, medan manliga väsen som näck och strömkarl var *incubi*. Umgänge med dem ledde till allsköns fördärv och själens fördömelse.²⁸

Av samma uppfattning som Prytz var Hudiksvallsprosten Olof Broman runt hundra år senare. Han hade en hel del att säga om övernaturliga väsen i sin vidlyftiga landskapsbeskrivning över Hälsingland, *Glysisvallur*, där han samlade observationer, sägner, upplevelser och annat från 1600-talets slut och 1700-talets första hälft. Broman konstaterade att alla folktröväsen var djävulsuppenbarelser. Det gällde förstås även näcken och andra vattenväsen. Samtliga var så kallade spöken.²⁹ Ord som spöke eller spökelse var i de tidigmoderna läradas språk ett generiskt begrepp

27. Liliequist i Klaniczay & Pócs (2006) s. 153.

28. Erik Johan Prytz, *Magia Incantatrix*. Handskrift. 1632, Nv 20 s. 18–26. Stiftsbibliotekets samlingar, Linköpings stadsbibliotek.

29. Olof Broman, *Glysisvallur, och öfriga skrifter rörande Hälsingland*, Del I, utgifna af Gestrike–Helsing Nation i Upsala, (Uppsala 1911–1949) s. 791.

för diverse onda, djävulsdrivna andeuppenbarelsen.³⁰ Broman kungjorde att vattenväsendena var särskilt farliga ifråga om erotiska konster som syftade till att locka kvinnor och män i dödligt fördärv: "At thetta sker mäst uti wåta saker; thet witna berättelserna", skrev han. Han förknipade svenska folktrövasen med både antika och samtida kulturernas berättelser om onda andar som dränker folk i vattendrag.³¹

Det fanns andra lärda uppfattningar om naturväsen och liknande varelser. Inom naturfilosofin kunde vissa av dem ibland ses som en form av djur eller monster, eller – under inflytande av Paracelsus läror – som ett slags elementarväsen skapade av en finare materia än människans kropp. Skymtar av bägge dessa tolkningar syns i Sigfridus Aronus Forsius svenska naturlära *Physica* från 1611. Han skrev att "sirener" eller "sjöfruar", som kunde vara såväl manliga som kvinnliga, var människolika "sjödjur", samt diskuterade utifrån Paracelsus om elementens "rådare".³²

Ett pregnant uttryck för den långt vanligare diaboliseringen syns i en text som kom att läsas av många människor under slutet av 1600-talet och en bra bit framåt. I sin katekesförklaring från 1689 exemplifierade ärkebiskop Olaus Swebilius hur avgudadyrkan gick till. Ett sätt var att söka hjälp av Djävulen och hans verktyg, till exempel sjörån eller tomtgubbar.³³ Sådana väsen användes som ett slags moraliskt sedelärande och religionspedagogiska verktyg. Men ibland hade denna accentuering en motsatt effekt. Etnologen Gunnar Granberg hävdar utifrån Swebilius katekesförklaring att eftersom dessa väsen nämndes där, så tillmätte folk dem ännu påtagligare existens och betydelse.³⁴

Motivet med folktrövasen som fallna änglar slog rot på de mera inofficiella planerna. Utanför kristendomens ram tillskrevs sådana väsen oftast inte något direkt ursprung eller någon "genealogi". Men genom demoniseringen fick de det, vilket dock inte hindrade folk från att införliva och omtolka myten i sina personliga trossystem. Detta märks hos den kloka

30. Wolfgang Neuber, "Poltergeist the prequel: aspects of otherworldly disturbances in early modern times", i Christine Göttler & Wolfgang Neuber (red.), *Spirits unseen: the representation of subtle bodies in early modern European culture* (Leiden 2008) s. 9–10, 13–14.

31. Broman (1911–1949) s. 803–804.

32. Sigfridus Aronus Forsius, *Physica eller Naturlige tings kvaliteters och Egendomars beskrifvelse*, Codex Holmiensis D 76, utgiven av Johan Nordström, Uppsala universitets årsskrift 1952:10 (Uppsala 1952) s. 19–20, 153–154.

33. Olaus Swebilius, *Enfaldig Förklaring Öfwer Lutheri Lilla Catechismum* (Stockholm och Uppsala 1714) s. 6f.

34. Gunnar Granberg, "Kyrkan och folktron", i A. B. Rooth (red.), *Folkdikt och folktro* (Lund 1971) s. 235–237.

kvinnan Ingeborg i Mjärhult, som Carl von Linné skrev om i en rese-schildring från 1741. Hon trodde att människan hade en skugghamn eller spegelkropp som färdades under henne i underjorden. Där, liksom under vatten och under hus och i skogar, levde Lucifers fallna anhang – näckar, älvor, tomtegubbar och skogsrän. Näckarna var de så kallade spöken som fallit i vattnet. Om skugghamnen kom för nära deras tillhåll eller om människan på annat sätt förgade andarna kunde hon bli dödligt sjuk. De måste då bes om ursäkt eller blidkas med små offer.³⁵

I synnerhet motivkretsarna kring näcken kom i de folkliga sägnerna att smälta samman med djävulsgestalten. På vissa punkter blev de båda väsendena nästan ett, varigenom näcken övertog drag från Djävulen och vice versa.³⁶ Det rör sig inte bara om en demonisering av näcken, utan lika mycket om en folktrotolkning av Djävulen.

Näcken och drunkningens nesliga död

Att dö i vattnet räknade kyrkoherde Broman i *Glysisvallur* som ett särskilt förskräckligt sätt att omkomma: "Och intyga mer än många skrifter thet, at then nesligaste död är worden räknad, at omkomma i watn." Detta fastslog han i nära samband med näcken och andra vattenväsen, samt deras benägenhet att locka människan ned i djupen. Alla förknipades föga oväntat med Djävulens dödsbringande gyckelspel.³⁷

Vattnets farliga naturväsen kunde fungera som orsaksförklaringar till drunkningar. Särskilt handlade det om drunkningar som omgavs av miss-tänkta omständigheter. Där blev näckens funktion som varningsprincip för vattnets vansklighet påtaglig. Dessa motiv är kanske de mest lätt-begripliga i näckenföreställningen. "Om then så kallade Necken" skriver Broman att "hwart och et barn wet om honom än i dag tala, och förmena sig kunna wara skadalöse uti simande, när the sättia stål uti watnet."³⁸ Om vi får tro prostens ord var näcken mycket välkänd bland hälsingesock-narnas barn som en farlig vattenvarelse, som de dock visste att skydda sig mot. Vidare återger Schön en bindningsformel mot näcken från 1700-talets Dalarna där Guds namn används mot honom. I formeln beskrivs han uttryckligen som en dräpare av män, kvinnor och överlag kött.³⁹

35. Carl von Linné, *Gotländska resa* (Stockholm 2005) s. 142–144.

36. Ebbe Schön, *Älvor, troll och talande träd* (Sundbyberg 2000) s. 77.

37. Broman (1911–1949) s. 803–804.

38. Broman (1911–1949) s. 803–804.

39. Schön (2010) s. 142.

Men alla var inte lika förfarna i konsten att undvika näcken. Notiser och ibland större rättsfall om misstänkta näcktagningar förekommer emellanåt i domböckerna. I ett ärende i Linköpings domkapitel från 1638 berättades att en tolv- eller trettonårig pojke varit försvunnen i sju veckor. Men så hittades hans döda kropp i en sjö, där man visste "att näcken, som alla år uti samma sjö plögade ett kreatur borttaga, hade låtit sig se i samma sjö något förr än bemälte pilt bortkom". Här framträder näcken som misstänkt människo- och boskapsmördare, men möjligen också som dödsvarsel.⁴⁰

Kyrkoherden i Gredbo socken och andra tog kontakt med konsistoriet för att fråga om hur pojkens begravning skulle vara. Varför gjorde man detta? Människor som drunknat betraktades i det äldre samhället som ett svårt problem eftersom man inte visste om de själva bidragit till sin död.⁴¹ Drunknade människor som flutit iland kunde ju avsiktligt ha dränkt sig. Självspillingar var länge bland det mest föraktliga i kyrkans, lagens och den allmänna moralens ögon. Om självmord kunde beläggas skedde en så kallad neslig begravning, vilket ofta betydde att liket grävdes ned på kyrkogårdens norra sida eller helt utanför i skogen, utan de ceremonier som skulle säkra färden till den andra sidan. Man fruktade också att den som dött en våldsamt död – som själv blivit dräpt eller mördad – skulle gå igen. Inte minst drunkningar kunde leda till spökerier.⁴² Att bli tagen av näcken var uppenbarligen ett sådant nesligt och våldsamt sätt att dö på. Under sådana omständigheter var man säkert särskilt mån om att vidta tillbörliga åtgärder för att undvika ovälkomna hemsökelse. Vissa indicier kunde alltså tala för att ge ett givet drunkningsoffer en kristlig begravning, medan andra kunde tala emot. I det ovanstående fallet beslutade Linköpings domkapitel att gossens begravning skulle ske enligt vedertagen kristen rit. Om näcken verkligen varit inblandad eller inte ansågs omöjligt att bevisa.

I Sundals häradsrätt 1691 tillämpades näcktagningstolkningen mera bestämt genom att man pekade ut fysiska tecken på näcktagning hos liket. En man vid namn Bryngel Olsson hade påträffats död i en å vid Kuseruds gästgiveri. En av nämndemännen som synat liket kunde intyga att dess hals var ledig som ett "kläde", så att man kunde vrida runt

40. Protokoll 1638, Domkapitlet i Linköping, i avskrift i Granberg i Rooth (1971) s. 233.

41. Ebbe Schön, *De döda återvänder: folketro om tillvarons gränsland* (Stockholm 2000) s. 79, 105–106.

42. Schön (2000) s. 79, 105–106.

huvudet. Förvisso vittnade människor i rätten om att Bryngel hade varit berusad och troligen genom fyllans yrsel fallit i vattnet. Men det hölls ändå för troligt att den farlige näcken, ”som många menniskior förr uti samma å berettades hafwa hallsen afwridet”, hade varit framme och förgjort Bryngel. På grund av likstanken hade hans kropp provisoriskt grävts ned på kyrkogården i väntan på att ärendet skulle behandlas vid tinget. För även här rådde osäkerhet om var och på vilket sätt liket skulle begravas. Bryngel fick dock ligga kvar på den ordinarie kyrkogården. Trots att han varit drucken innan sitt frånfälle kunde folk intyga att han i övrigt fört ett stilla och gudligt leverne. Här verkar man alltså ha lagt över den yttersta skulden för mannens död på näcken, som passat på att slå till när han yr och förvirrad fallit i ån.⁴³

I Åsunda häradsrätt behandlades 1692 ett dråpfall som skett på sjön. Två drängar hade varit ute och rott, varvid den ene slagit till den andre med åran så att han föll överbord och drunknade. Men det hade föregåtts av att ekan fastnat och bara cirklat runt i vattnet. Vissa ansåg detta vara näckens verk, för man visste att han brukade härja i sjön. Drängen dömdes dock till döden för sitt tilltag.⁴⁴

Den drunknade människan befann sig ett gränsland, flytande mellan sitt tidigare jordiska liv och den förhoppningsvis kristliga jordfästning som kunde säkra själens frid. Här aktualiserades näcken som ett slags dödsetiologi, det vill säga som orsaksförklaring till drunkningar, och som en liminal tankefigur genom vilken man förhöll sig till drunkningsdödens neslighet. En gudfruktig kristen människa som troddes ha tagits av näcken verkar inte ha riskerat att hamna utanför den goda vilans gemenskap på kyrkogården, såvida det inte samtidigt fanns anledning att misstänka självmord. Om det gällde lik efter otvivelaktigt ogudaktiga människor bör eventuella samband med näcken gissningsvis ha varit än mer problematiska. De kunde ju exempelvis ha haft någon form av avsiktlig kontakt med honom. Men kanske kunde till och med misstänkta självspillningar undgå en riktig begravning, om det fanns tecken på att de snarare dragits ned i djupen av näcken. Sådana resonemang kan ha fungerat som förklaringar till det svårgripbara och okända, och vid misstänkta dråp eller mord kanske som försvarsstrategier.

43. Protokoll 11/8 1691, Sundals häradsrätts arkiv, A1a:4, Landsarkivet i Göteborg (GöLA).

44. Protokoll 1692, Åsunda häradsrätt, i avskrift av Marie Andersson, <<http://www.tillingtonetibble.se/curoo.htm>>, 17/3 2011.

Varför var vattenväsendet ute efter att döda eller "ta" människor? Det var delvis förbundet med föreställningarna om hans hedniska eller demoniska natur. I senare folktro fanns flera utsagor om hur näcken sjöng eller spelade i längtan efter frälsning och salighet. Det visade på hans utanförskap i förhållande till Gud, himlen och den kristna läran, men också på tragiken och lidandet som detta medförde. Vanligen trodde man inte att ett sådant väsen någonsin kunde nå frälsningen, men i några sägner hävdades att han faktiskt gjorde det.⁴⁵ Det ursprungligen medeltidsteologiska motivet om näckens hedniska och/eller demoniska status kan ha legat bakom vissa förklaringar till hans sexuella och mordiska törst efter människor. Det fanns en uppfattning om att naturväsen ville ha kristet blod eller kristna själar. På det sättet skulle de kunna nå den salighet och frälsning som annars förnekades dem. Näcken drog ned eller satte sjukdomskramper på folk i vattnet, och sög kristet blod ur drunknades näsor för att bli salig på domens dag, hette det i några av Stattins uppteckningskällor. Denna vampyrartade verksamhet förklarade varför liken som näcken tagit var så förvridna.⁴⁶

Också vid sidan av den kristna kosmologin tycks man i det tidigmoderna Europa ha trott att de övernaturliga levde i en värld som var en sorts inversion av den mänskliga, men samtidigt mycket lik den. Deras riken var mörka spegelbilder av människan och hennes värld.⁴⁷ Näckar, sjörån och liknande må ha varit försåtliga och deras beröring ibland dödlig. Men samtidigt eftertraktade de sådant som också de flesta människor eftertraktar – sällskap, mat, sex, respekt och så vidare. De goda och normala formerna för sådant var utmärkande för det mänskliga samfundet. Och det verkar som de övernaturliga inte sällan åträdde det som människor hade – och det som människor var. Det kan ha att göra med föreställningar om människans särställning eller centralitet i världen, fast kanske även om motsatsernas attraktion. Men näcken var onekligen ofta utpräglat ondskefull och passade alltså ganska bra som diabolisk gestalt. På många sätt måste han ha varit en folktrons vattendemon, också utan djävulskopplingen. Hur skulle han annars ha kunnat personifiera vattnets potentiellt dödsbringande farlighet och kaos?

45. Stattin (2008) s. 42.

46. Stattin (2008) s. 36–37.

47. Robert W. Scribner, *Religion and Culture in Germany 1400–1800* (Leiden 2001) s. 59–61.

*Vattenmannen som sjukdomsalstrare,
sjukdomsbotare och magisk läromästare*

Det manliga vattenväsendet förmådde inte bara handgripligen dränka folk. Han kunde också sätta sjukdom på dem, ibland med dödlig utgång. Det kunde vara såväl fysisk ohälsa som sinnessjukdom eller vanvett. I så måtto fungerade näckar och älvar såväl som andra folktroväsen som sjukdomsetnologiska tankefigurer. Men vattenväsendet framstår utan tvekan som ett av de farligaste.

I Värend trodde man i den senare folktron att älven vållade en särskild förgörning eller sjukdom hos människan. Denna åkomma fick till och med namn efter väsendet – Älven eller Vattenälven. Sjukdomen påstods yttra sig genom underligt beteende, vanligen nervösa ryckningar eller liknande.⁴⁸

Vissa av de kloka, det vill säga bondesamhällets magiska experter som ofta hade sjukdomsbot som specialområde, sade sig till och med vara särskilt bra på att bota de speciella sjukdomar som älven eller näcken alstrade. Sådant var dock riskabelt för de trollkunniga, inte minst om folk blev missnöjda över att formlerna eller riterna inte fungerade. I Konga härads dombok från 1616 klagades det över en man "hwilken hölt sigh wara klok". Han hade av en "enfaldigh man" fått pengar för att "han skulle derföre drifua Elfuen ifrån honom". Men det konstaterades att han inte gjorde eller kunde göra detta. Därför borde han enligt häradsrätten straffas för "sådant bedrägerij".⁴⁹

Väsen som hade förmågan att alstra sjukdom och död kunde enligt folkmagins logik också bota. Näck, älv eller strömkarl fungerade ibland som läromästare eller hjälparar åt de kloka. Emellertid riskerade dessa magikunniga kvinnor och män att uppfattas som lika dödliga som näcken själv. Den som visste hur man helade visste som sagt också hur man skadade – och till och med dödade.⁵⁰ Sådant låg ibland bakom trolldomsanklagelser. Karin Persdotter, en "lös och utgammal piga" och "fahrlig menniskia", anklagades inför Uppvidinge häradsrätt 1653 för att ha offrat till, och fått undervisning av ett manligt vattenväsen. Här kal-

48. Gunnar Olof Hyltén-Cavallius, *Wärend och wirdarne: försök i svensk ethnologi. Andra delen*. (Stockholm 1922) s. 188.

49. Protokoll 9/2 1616, Konga häradsrätt, Renoverade domböcker från Kronobergs län, EVIIAAAD:3, Göta hovrätts arkiv (GHA), Landsarkivet i Vadstena (VaLa).

50. Linda Oja, "Folktro och häxor", i Jacob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: stormaktstiden* (Lund 2005) s. 324–325.

lades han både älven, näcken, strömkarlen och vattenmannen. Men han benämndes även för den onde och en medlem av Lucifers anhang. Detta kan eventuellt vara en produkt av domstolens definitioner av naturväsen. Karin hade utgett sig för att kunna bota sjukdom mot betalning, men hade enligt vissa personer snarare satt sjukdom och död på folk och få via magi. Vid sjöar, strömmar och under broar offrade hon penningar till väsendet på tisdagar och torsdagar, vid middagstiden eller vid solens uppgång eller nedgång. Dessa tidpunkter – särskilt torsdag, gryning och skymning – var magiska gränstider i folktrons kosmologi. Dessutom hade hon åkallat vattenmannen i både treenighetens och Djävulens namn. Då gav han sig till känna genom ett litet svall i vattnet och hon hade samtal med honom om allt hon vill veta. Upprinnelsen till att hon sökt upp väsendet var att hon själv en gång blivit svårt sjuk. Hon gick då till en klok kvinna som sade att vattenmannen inte bara kunde bota henne utan också lära henne sådan konst. Men nu, på sin ålders höst, anklagades Karin för att kunna sätta död och sjukdom på människor och djur med hjälp av älven. Hon menades "godwilligen utsagt sig kunna slå een menniskia medz Elfuen så att den skall plåga en natt och dag". Precis detta påstods hon ha gjort mot sin svägerska och en annan kvinna. Älven förknipades med obegripliga sjukdomar och underliga åthävor, då den nämnda kvinnan sades "worden siuk aff en sådan siuka som ingen förstår hwad det är, ty alt sedan hwar dagh hafua alt effter handen förwärrats och sådana åthäfuor i siukdomen hafuer som ganska underlige ähro". Hon troddes också ha "satt älven" på några kalvar, vilkas plötsliga död skyldes på henne och hennes övernaturliga bundsförvant. Dessutom klagade man över att "hon seer ganska illa ut och icke retzligen kan see på någon, är ock ostadigh i åthäfuor och gerningar, så at wisserligen är klart henne hafua ett faasligit umgenge med den Onde". Hennes utseende och ostadiga uppträdande betraktades alltså som ett tecken på samöre med onda makter. Karin bekände själv sin kontakt med vattenväsendet, men förnekade att hon skulle ha utövat någon skadlig magi.⁵¹ Hon dömdes till döden för djävulsförbund, avgudadyrkan och skademagi. Domen fastställdes av Göta hovrätt och hon avrättades och grävdes ned i galgbacken.⁵²

51. Protokoll 30/9 1653, Uppvidinge häradsrätt, Criminalia från Kronobergs län, EVAA: 37, GHA, VaLA.

52. Göta hovrätts resolution 7–9/11 1653, Criminalia från Kronobergs län, EVAA: 37, GHA, VaLA.

Älven som upphovskälla till sinnesjukdom – ett slags övernaturlig vanvettsetiologi – var ett motiv som sattes i samband med ett slags besatthet hos framför allt kvinnor. I Östra härad i Blekinge 1671 tillfrågades en man om en kvinna som bott hos honom. Man verkade tidigare ha misstänkt att de haft ett olovligt förhållande. Men böterna behövde inte betalas, fastslog domstolen, eftersom det kunde ”bevijisas hon en wanwitting war, och Elfwen medh henne leghte”.⁵³

Ett fall som är snarlikt den kloka Karin Persdotters, men mera invecklat, utspelades i Habo i Vartofta härad 1697. Då utpekades bland andra den nittioårige ”trollkarlen” Jon Persson i Hallebo för alla möjliga trolldomsbrott. Han tycks vara ett typexempel på en klok gubbe som hamnat i klammeri med både grannskapet och myndigheterna. Jon anklagades för att ha satt svår sjukdom på en kvinna – som extra oturligt nog var hovrättsassessor Gustaf Örnevinges hustru! Ohälsan var egentligen ämnad för assessorn själv, påstods det. Jon menades sedan hela sextio år tillbaka ha stått i förbund med flera väsen – Djävulen själv, en ande vid namn Lucifer eller Markus som gjorde allt vad Jon befällde, troll och så vidare. Men intressant nog var det så att Jon ursprungligen ”sin konst af Strömkarlen hafwer”. Av strömkarlen var han ”underrättad” i ”fleera konster”, som tycks ha gått ut på sjukdomsbot, spårning av förlorat gods och magi för att påverka rättegångar. Som lön för sin magiska utlärnning krävde strömkarlen att Jon skulle bjuda honom på ett årligt gästbud.⁵⁴ Sådant kan mycket väl ha speglat den klokes egen tro. Hur som helst ser vi återigen hur vattenväsendet förknippades med magi och sjukdom. Utgången blev ödesdiger för strömkarlens lärjunge. Jon dömdes till döden för majestätsbrott mot Gud och avrättades genom halshuggning, partering och stegling.⁵⁵

Vattenmannen kunde själv sätta sjukdom på människor. Broman rapporterade att en ung bonde och många fler i Rogstad socken år 1722 hade hört barngråt och barnskrik från en å, ”thet alla sade wara Necken”. Bonden var känd som en mästerlig skytt och på fleras inrådan rusade han ut en kväll när ropen hördes. I ån fick han då se ”på en sten et swart creatur ligga”. Mot detta avlossade han ett skott, varpå skriandet slutade

53. Protokoll 6/2 1671. Östra härads tingsrätts arkiv A1a:2, Landsarkivet i Lund.

54. Protokoll 26/1, 26–30/4 1697, Habo häradsrätt, Renoverade domböcker från Skaraborgs län, EVIIAAAA:85, GHA, VaLa.

55. Göta hovrätts resolutioner 4/3, 27–28/5 1697, Göta hovrätts resolutioner i brottmål, BII:7, GHA, VaLa.

men den svarta varelsen låg kvar. På hemvägen blev den unge mannen ”så wåter som hade han warit doppader i siön”. Han ”blef sedermera mycket mätter, hade ingen hälsodag, intet barn med sin unga hustru, dog 1736 af twinsot”.⁵⁶

Sjukdomsföreställningen fortsatte att åtfölja näckenmotivet i 1700-talets kyrko- och domböcker. I Sandhems kyrkobok berättades i samband med en dödsnotis att gamla hustru Britta från Hjortåsen i mars 1739 besökt sin sjuka dotter i Herrstorp. Hon vakade över dottern långt in på natten. Men när modern gick ut i förstugan mellan gårdsböndernas stugor kom en svart unghäst och lyfte klinkan på den norra förstugudörren. Hästen gick rakt genom förstugan trots att Britta slog till djuret med ett brinnande trä. Den mystiska fålen fick upp klinkan även till den södra dörren, gick sedan ut och försvann. ”Detta spöket skall vara Necken”, ansåg många. Britta hade nämligen i samma ögonblick som hästen försvunnit blivit så sjuk att gårdsfolket tvingats hjälpa henne tillbaka in i huset. Endast några dagar därpå dog hon och så även hennes dotter. När händelsen undersöktes kunde samtliga på gården intyga att det gått till på detta sätt.⁵⁷

Och i ett fall från Kinne häradsrätt 1740 anklagades en förment sjuk kvinna för ”at hon med Näcken har at beställa”. Hennes blivande man sade sig ha sett väsendet ”utanför som en grå häst när hon war sjuk”. Det verkar här som om mannen försökte ta sig ur ett äktenskapslöfte genom att hänvisa till att kvinnan hade en sjukdom som orsakades av näcken.⁵⁸

Älvens älskarinnor och deras försvunna barn

Föreställningen om förföriska och dödsbringande magiska väsen, som drog med sig folk till sin övernaturliga bortomvärld, kunde fungera som en ambivalent tankefigur för utstötta och marginaliserade människor. I ett fall från 1620-talets Småland sammanstrålar motiven om födelse, förbjuden sexualitet, sjukdom, död och utanförskap.

Inför Allbo häradsrätt i Kronobergs län anklagades i sin frånvaro 1620 och igen 1623 ”löskonan” Ragnill Pedersdotter för hor och spädbarnsmord. Det senare ska ha begåtts på det oäkta barn som hon sades ha

56. Broman (1911–1949) s. 819. ”Twinsot” var på 1700-talet en allmän sjukdomsbenämning för förtvining och utmärgling, men fungerade ibland även som synonym till lungсот.

57. Notis 1739, Sandhems kyrkoböcker, i avskrift i Claës Johan Ljungström, *Wartofta härad och staden Falköping* (Stockholm 1877) s. 60.

58. Protokoll 7/3 1740, Kinne häradsrätts arkiv, A1a:14, (GöLA).

fått. Hon själv hade nu försvunnit. Svarande i hennes ställe var hennes husbonde och hans hustru; tillika föräldrar till den gifte man som hon påstods ha legat med. Att hon hade varit gravid och också fött barnet visste man. Det ansågs även finnas mycket starka indicier för att hon mördat det, möjligen genom dränkning. Men enligt vittnen "föregaff hon at Elfuen aff wattnet bolade medh henne". På det sättet hade hon menat sig bli gravid, och sedan tog älven avkomman med sig efter födseln. Försvunnen var även den gifte man, Per Pedersson, som rätten höll för barnets egentlige far. Ragnill var systerdotter till denne mans hustru. Alltså var deras relation enligt tidens lagstiftning incest. Men den anklagade mannens föräldrar, samt flera andra vittnen, sade sig inte veta av någon olovlig affär mellan sonen och Ragnill. De trodde "fulkommeligen at Elffuen förbemälte löskona regerade". Många, såväl grannar som överhetspersoner, rapporterade att Ragnills uppträdande ofta hade varit upprörande säreget. I protokollet står att "det samma hon ock någre gånger på tinget föregaff, haffuandes sådanne underlige åthforor förhender, at hwar man sigh för hennes åthforor gruffuade". Hon hade försökt övertyga både överhetspersoner och grannar om att "Waten-elfuen medh henne bolade". Det egendomliga uppträdandet och utsagorna om älven hade tydligen uttryckts vid tidigare ting, men några övriga protokoll rörande ärendet har jag inte kunnat lokalisera. Ragnill hade setts vid en sten där hon en gång skulle ha fött barn; det är här oklart om hon menades ha fött fler än ett. Hon tillfrågades hur det var ställt, varpå "Ragnill gienast swarade at Elfuen togh barnet bort". Men vid tingstillfällena var Ragnill helt försvunnen. Man kunde inte annat än konstatera att "ingen Meniskia wet antingen hon sanck eller flot, eller hwart åth hon rymde". Kanske var detta med att man inte visste om hon sjönk eller flöt en anspelning på att älven tagit även henne. Eventuellt kan det ha något att göra med misstankar om häxkonst, men protokollen säger inget uttryckligt om trolldom eller att hon skulle ha utsatts för vattenprov. Sedermera försvann även den misstänkte horkarlen från hustru och barn. Men häradsrätten menade att han var den som gjort Ragnill gravid. Alltså såg rätten utsagorna om älven som mycket dubiösa: "Alt war fabell och luge, och förbemälte löskona förkom, och mördade några barn", fastslog man.⁵⁹

59. Protokoll 3/10 1620 & 1/4 1623, Allbo häradsrätt, Renoverade domböcker från Kronobergs län, EVIIAAAD:2, GHA, VaLA.

Lagmännen var mer intresserade av de påtagligare anklagelserna om hor, blodskam och spädbarnsmord och ville därför låta söka rätt på de misstänkta. Djävulens eventuella inblandning nämns inte ens i protokollen, vilket är något förvånande. Man trodde helt enkelt inte på att Ragnill hade haft med älven att göra – sådant var ”fabel och ljug”. Alltså antog rätten att hela historien var ett slags strategi som Ragnill, och kanske även andra i hennes omgivning, kokat ihop. Orsaken vore då ett försök att bortförklara en graviditet som uppstått genom blodskamshor och en födsel som följdes av spädbarnsmord. Fallet fick efter vad man kan se ingen definitiv upplösning. Det vore inte otroligt om Ragnill och hennes mänskliga älskare rymt från släkt och myndigheter, då sådant inte var ovanligt i samband med olovliga sexuella förbindelser.

Får man tro de utsagor som görs om Ragnill Pedersdotter och älven så hade hon alltså hävdad att detta väsen var far till hennes barn, vilket hon misstänktes ha mördat. Människor i hennes omgivning angav dessutom umgänget med älven som en förklaring till den sinnessvaghet, sjukdom och det märkliga beteende som Ragnill ska ha uppvisat – älven tycktes ha regerat henne. Vissa lät till och med antyda att han på något sätt hade med hennes eget försvinnande att göra. Folk visste att hon varit havande och fött barn. De som trodde på Ragnills berättelser måste alltså ha tänkt sig att älven faktiskt var far till barnet och hade tagit det med sig, trots att domstolen förkastade den förklaringen.

Ett till berättelsemotiven snarlikt men mera omfattande fall utspelades i Västra härad i Småland 1656. Den ogifta pigan Karin Svendsdotter bekände sig ha haft flera samlag och fått hela sju barn med ett väsen som man där allmänt kallade älven. Enligt Karin kallade han sig själv älvakungen (Ellfwakongen) och hade kommit till henne ute vid brygg- husen, föga oväntat på en torsdagskväll. Karins älvakung var med största sannolikhet en sammansättning av flera sägen- och folkvisemotiv om väsen som näcken, älven och även älvornas kung. Hennes berättelse har dessutom inslag av bergtagningsföreställningar. Men att väsendet hade mycket gemensamt med näcken i ballader och sägner märks i hennes beskrivning av hans flärdfulla utseende: ”till statur och skapnad som en ung uttofferat karll, såsom i idel gull klädder”. Gyllene och högmödig klädsel kan förvisso ha förknippats även med ”älvornas kung” eller liknande. Men näcken troddes ju i den senare folktron gärna visa sig

med guldröda kläder och som bekant var kyrkoherde Klint noga med att beskriva hans pråliga utstyrel.

Karin framträder i protokollen som svårt plågad och närmast besatt av älven – ett tillstånd som åtföljdes av sinnesförvirring och anfall som gjorde att hon ofta föll till marken, ”såsom hon besvimmade”. Som vi har sett kunde sådana symptom förknippas och förklaras med att älven varit framme. Så resonerade man även här. Karin själv hade en förklaring till vart de förmenta sju barnen blivit av: ”När födzlan henne ähr påkommen, ähr dhenne Älfwen kommen till henne och tagit barnen sin koos och hwad mera som då af hennes kropp fallit hafwer.” Karin menade att älven eller älvakungen tagit barnen med sig till sin värld. Hans hemvist verkar ha varit den för spökerier illa beryktade Grönskulle, som låg vid sjön Allgunnen nära hennes arbetsplats. Hon ville ständigt iväg till kullen, för där – sade hon – var hennes barn.⁶⁰ Denna gång misstänktes emellertid inga spädbarnsmord. Ingen hade märkt att hon var havande och det är möjligt att det aldrig fanns några verkliga barn. Linköpings och Växjö domkapitel, som kopplades in som sakkunniga av Göta hovrätt, förklarade att det var tusenkonstnären Djävulen i en av sina spökaktiga fantomhamnar som låg bakom allt.⁶¹

Karin uppträdde och uppfattades mest som ett offer för det försåtliga väsendet. Hon verkade vare sig ha sökt honom avsiktligt eller utövat trolldomskonster. Följaktligen kom hon lindrigt undan. Hennes släktingar försåg henne till slut med ett litet silverkors och det tycks ha räckt för att hålla älven borta.⁶² Då hade fallet vandrat mellan Sävsjö, Jönköping, Växjö och Linköping från mars till oktober 1656.

Älven, kvinnan, barnet och döden

Föreställningar som i hög grad hänger samman med exempelvis balladernas motiv kommer till konkreta och personliga uttryck i Ragnills och Karins fall. Där är föreställningarna inte längre opersonliga visstrofer, vare sig sådana sjöngs för ren underhållning eller för att artikulera normer eller känslor. Att sägner, ballader och visor kunde ha just

60. Protokoll 5/3 1656, Västra härads tingsrätt, Criminalia från Jönköpings län, EVAA:44, GHA, VaLA.

61. Brev från Växjö domkapitel till Göta hovrätt 8/5 1656; brev från Linköpings domkapitel till Göta hovrätt, 19/5 1656. Criminalia från Jönköpings län, EVAA:44, GHA, VaLA.

62. Protokoll 23/10 1656, Västra härads tingsrätt, Renoverade domböcker från Jönköpings län, EVIIAAAC:28, GHA, VaLA.

dessa funktioner är klart. Och det fanns således människor som själva menade sig ha mött och till och med legat och fått barn med näcken eller älven – barn som han tog med sig bort. Rimligen hade Ragnill och Karin en mycket färgstark palett av sägner, ballader och berättelser att måla sina utsagor i. Detta gäller oavsett om de verkligen trodde sig ha upplevt något eller om de medvetet konstruerade sina berättelser för att förmedla eller förklara något. En förening av dessa eventualiteter är förstås fullt tänkbar. Kanske fick de ”skräckpedagogiska möjligheter” som Kværndrup sätter i samband med näckenballaderna ett oant kraftfullt genomslag, när de blev uttrycksspråk för vissa människors personliga upplevelser eller strategier.

Schön framhåller i anslutning till den senare folktron att näckens erotiska älskogslekar med kvinnor syftade till att få dem med sig ned i djupen.⁶³ Ogifta personer, inte minst sådana som förlovat sig och befann sig i en övergångsperiod, var speciellt känsliga för de övernaturligas dödliga förförelser.⁶⁴ Gravida kvinnor troddes inte heller kunna motstå näckens lockrop. I en av uppteckningarna som Stattin undersökt sades en gravid kvinna ha gått ut i vattnet till honom och försvunnit. Men folk trodde att hon levde hos honom i undervattensriket.⁶⁵ En del föreställningar av den typen verkar spela in i Ragnills och Karins fall.

En kvinna som just fött barn och inte blivit ”kyrktagen”, alltså återintagits i den kristna gemenskapen av prästen, löpte särskilt stor risk. Efter reformationen var kyrkans officiella ståndpunkt att kyrktagningen inte hade någon renande funktion för kvinnan. Men i folklig tro räknade man ofta med att modern innan den skett befann sig i ett farligt limnaltillstånd. Då var hon speciellt sårbar för de övernaturliga. Åtminstone i den senare folktron talade man om att hon hade ”hedna hud”, varpå hon under denna övergångsperiod borde hålla sig i hemmet. I 1800- och 1900-talens sägentradition fanns olika föreställningar om konsekvenserna av sex med näcken. En del uppgifter gör gällande att hans älskarinnor födde ofullgångna foster varje vecka, andra att väsendet inte alls kunde göra någon gravid.⁶⁶ Näckens älskarinnor beskrevs ofta som djupt olyckliga kvinnor. En del sägs till och med ständigt ha velat vrida

63. Schön (2010) s. 128.

64. Schön (2001) s. 113.

65. Stattin (2008) s. 89.

66. Schön (2010) s. 128, 133.

halsen av sina nyfödda barn. Denna sinnesförvillelse stod i motsats till den goda barnalstring som skulle ske inom äktenskapet. Konstruktionen av kvinnan som mor ställdes därmed i ett slags motsatsförhållande till den sexualitet som näcken lockade fram. Stattin framhåller att odöpta barn var extra utsatta för näckens angrepp. Det odöpta barnet var inte heller införlivat i den kristna sociala gemenskapen. Då var det särskilt utsatt för övernaturliga makter. Också dopet var en oerhört viktig övergångsrit i det äldre samhället. Odöpta barn skulle inte vistas utanför hemmet. Flera sägner berättade om hur näcken kom och tog nyblivna mödrar och odöpta barn. I en lade han dem till och med i en likkista nere vid en å. Själva förlossningen hotades också av näcken. Tvättade man en barnsängskvinnas kläder i vatten kunde näcken genom blodet få makt över henne och barnet. Hon blev då "konstig" eller "tosig". En del kvinnor ska enligt vissa upppteckningar till och med ha hamnat på hospital för detta.⁶⁷ Vanvettsföreställningen var alltså vanlig också i senare sägentradition. Kvinnor berättade om att de sett näcken där ingen annan såg något. I hysteriskt tillstånd sprang de ständigt iväg för att möta honom.⁶⁸ Näcken kunde också i den senare folktron bege sig till gårdarna och speciellt platser där kvinnor arbetade, såsom brygghuset.⁶⁹ Det var just där som den övernaturlige mannen sökte upp Karin Svensdotter.

Om kvinnorna i 1600-talsfallen hade en sägentradition som den ovan beskrivna att artikulera sig genom, blir det lättare att förstå deras berättelser. Det tycks även under tidigmodern tid ha varit allmänt känt att älv och näck förknippades med sjukdom, besatthet, farlig sexualitet, bortföringar och död. Utan att utesluta att kvinnorna själva och andra verkligen kan ha trott att älven varit där, går det att tolka berättelserna som förklaringar till vissa företeelser och/eller strategier för att uppnå vissa ändamål. För oavsett vem eller vilka som ursprungligen producerade utsagorna om älven vann de genklang hos många i omgivningen, om än inte hos häradsrätten i Allbo. Men vad ligger det då för djupare behov bakom artikuleringen av dessa föreställningar? Vad ville det säga att Ragnill och Karin sades ha fått barn med älven, barn som han skulle ha fört bort?

67. Stattin (2008) s. 84, 87–88.

68. Schön (2010) s. 129–132.

69. Stattin (2008) s. 30.

Några spädbarnsmord misstänktes inte i Karins fall. Där tycktes det ju aldrig ha funnits någon verklig avkomma. Men en del detaljer tyder på att Karin möjligen kan ha dolt havandeskapet eller drabbats av missfall. Hon hävdade att älven precis efter födseln tagit "barnen" och "annat som då fallit från hennes kropp". Kanske hade hon verkligen varit gravid. Men vi kan inte veta om hon frivilligt eller ofrivilligt lägrats av någon mänsklig man, som sedan fått "bli" älven för att saken var för traumatisk att tala om i faktiska termer. Sådana tolkningar gör dock Purkiss av liknande berättelser i skotska protokoll.⁷⁰ Både Ragnills och Karins fall visar att det fanns en föreställning om att det övernaturliga väsendet kunde ta med sig barn, inte minst dem som sades vara hans egna, till sin värld. I de givna sammanhangen framstår kvinnornas utsagor som artikulationer av något som är svårt, som förhållningssätt till något traumatiskt eller sjukdomsrelaterat.

Som historikern Eva Bergenlöv visar var ogifta kvinnors födslar så problematiska i det tidigmoderna samhället att de kunde leda mödrarna till desperata handlingar. Ett utomäktenskapligt barn innebar skam och utanförskap för kvinnan. Havandeskap och födslar var dessutom saker som skulle offentliggöras. Ogifta kvinnor som dolde graviditeten och därefter dödade barnet dömdes mycket hårt, både för döljandet och för den olovliga sexualiteten.⁷¹ Ragnill var i högsta grad en utstött kvinna – en "löskona" utan make, misstänkt för hor med en gift man vars hustru var hennes moster, mor till ett utomäktenskapligt barn, utan eget hem och antagligen mycket fattig. Som sagt var olovlig sexualitet starkt stigmatiserad i det tidigmoderna samhället. Den kunde leda till ett mycket allvarligt utanförskap. En kvinna som hade bedrivit hor och blivit havande med ett utomäktenskapligt barn blev en outsider – utanför den religiösa, moraliska och kollektiva normen. Förutsättningarna att överleva på ett drägligt sätt var inte goda för vare sig kvinnan eller barnet. Spädbarnsmord kunde vara ett sista försök till utväg, om än ett förskräckligt sådant. Men, någonstans ute i ödemarken fanns också de förföriska övernaturliga. Om en kvinna hävdade att hon förförts av älven, och att han tagit med sig sitt barn, kunde det ju tänkas att om-

70. Diane Purkiss, "Sounds of silence: fairies and incest in Scottish witchcraft trials", i Stuart Clark (red.), *Languages of witchcraft: narrative, ideology and meaning in early modern culture* (London 2001) s. 176.

71. Eva Bergenlöv, *Skuld och oskuld. Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680–1800* (Lund 2004) s. 417–420.

världen såg på henne med mildare ögon än om hon misstänktes för hor och spädbarnsmord.

Älven och näcken associerades i det tidigmoderna Sverige med Djävulen – den olovliga sexualitetens principat nummer ett. Vattenväsendet tycks dock redan i sig självt ha varit tillräckligt ondskefullt. Men i ondskan, det vill säga utanförskapet från den sociala och religiösa normen, låg tabuts kraft och användbarhet. Demoniseringen hade ju konsekvenser som kyrka och stat nog inte tänkt sig. Folkloristen Ulrika Wolf-Knuts har undersökt hur Djävulen i svensk folklore i Finland sågs som en hjälpare när kvinnor befann sig i barnfödelsens smärtor. Han troddes också kunna hjälpa en mor att få sitt önskade barn att försvinna, till exempel när en äkta man saknades. Barnet var priset som måste betalas för Djävulens hjälp. Men det var för dessa kvinnor helt tänkbart att ta hans färdigheter i bruk. De gjorde det för att slippa födslosmärtor eller önskade barn – kortsiktiga, men mänskliga, mål.⁷²

Liknande motiv verkar uttryckas i berättelserna om Ragnill och i viss mån i Karins bekännelse. Men där handlar det om älven. Vilket väsen som först gavs dessa meningar, eller om bägge bar på dem från början, är svårt att säga. Det viktiga är att både älven och Djävulen var en sorts expressiva former för vad som ansågs vara onaturliga och förbjudna teorier och praktiker kring problematiska barns försvinnanden. Om de själva betraktades som dessa barns fäder förstärktes rimligen motivet ytterligare.

Purkiss har, speciellt genom material från skotska och engelska trolldomsprocesser, undersökt kvinnors berättelser om de övernaturliga *fairies*. Bland annat relaterar hon berättelserna till dessa kvinnors upplevelser av förbjuden sexualitet och barnfödelse. De utsagor om barn och barnsbörd som hon tar upp gäller i synnerhet utomäktenskapliga barn. I dessa bekännelser uttrycktes, menar Purkiss, exempelvis en kvinnas upptäckt av att sex kunde vara hennes och hennes ryktes förödelse. Det kunde leda till en insikt om att inte alla barn var socialt önskvärda, eftersom de inte var en del av de accepterade och auktoriserade strukturerna. Hon menar att särskilt utomäktenskapliga barn, liksom i viss mån kvinnor genom sin underordning, redan från början var marginaliserade

72. Ulrika Wolf-Knuts, "The Devil and birthgiving", i Gábor Klaniczay & Éva Pócs (red.), *Demons, Spirits and Witches vol. 2: Christian Theology and Popular Mythology* (Budapest 2006) s. 109, 115.

i förhållande till etablerade släktskaps- och blodsbandshierarkier. När det gällde illegitim avkomma och de kvinnor som födde sådan kan man säga att en outsider födde en annan.⁷³

I ett av de fall som Purkiss tar upp sade den häxanklagade Elspeth Reoch att hon haft sexuella kontakter med ett övernaturligt mansväsen. Han var en *fairy-man* – faktiskt just en vattenrelaterad sådan – som hade berättat hemligheter för henne. Genom deras umgänge kunde hon själv se det fördolda. Särskilt gällde det sexuella och familjära hemligheter – till exempel hur en annan flicka hade blivit gravid genom samlag med en annan kvinnas man. Purkiss menar att denna utsaga egentligen gällde berätterskan själv, kanske till och med som ett minne av en sexuell händelse. Abort kunde hur som helst göra att ett utomäktenskapligt barn tystades i och med döden. Detta har ett mycket intimt och intressant samband med det tidigmoderna spädbarnsövergivandet och spädbarnsmordet. Önskade barn i det tidigmoderna Skottland lämnades ibland *for the fairies*. Det var en allmän och relativt vanlig eufemism för att man övergav sitt barn. När omgivningen förkastade ett utomäktenskapligt barn och dess moder kunde de övernaturliga vara goda bundsförvanter.⁷⁴ Sådana motiv kunde också förklara faderskapet. Barnet gavs inte bara till den andra världen – det var redan en del av den genom sin övernaturlige far.⁷⁵

Även Emma Wilby visar i samband med den tidigmoderna skotska och engelska *fairy-tron* att både döda och levande människor kom till *fairyland*. Deras andar kunde hamna där efter döden, men de kunde också komma dit i livet, vilket ibland resulterade i den materiella kroppens död. Man kan anta att alla långvariga och/eller intima kontakter med de övernaturliga troddes öka sannolikheten för det ödet. *Fairies* försökte få människor att närvara i den övernaturliga världen, vilket var en föreställning som inte minst förknippades med kidnappningar av barn.⁷⁶ Liknande resultat lyfts fram av historikern P. G. Maxwell-Stuart.⁷⁷ Särskilt för kvinnor kan den stora spädbarns- och barndöden ha spelat en

73. Purkiss i Clark (2001) s. 86–87.

74. Purkiss i Clark (2001) s. 86–87.

75. Purkiss (2003) s. 76.

76. Emma Wilby, *Cunning Folk and Familiar Spirits: shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic* (Brighton 2005) s. 102.

77. P. G. Maxwell-Stuart, *The Great Scottish Witch-Hunt* (Gloucestershire 2007) s. 78f., 112f., 150f.

viktig roll här, enligt Wilby. Hon menar dessutom att upplevelser av sorg, vrede, hjälplöshet och förtvivlan i samband med död och sjukdom tvingade människors sinnen bortom det normalas gränser, vilket kunde öppna för de extraordinära erfarenheter som traditionellt associeras med det övernaturliga och mystiska.⁷⁸

Detta sammanhänger med spädbarnsmordet och Ragnill Pedersdotters fall. Purkiss hävdar liksom Stattin att barnafödande kan ses som ett övergångstillstånd. Hos Elspeth Reoch uppstod dock en form av baklängesnarration. Där föddes först barnet, men sedan gjorde Elspeths smärta att en manlig *fairy* uppenbarade sig för att ha sex med henne. Det här väsendet påminner mycket om älven i berättelserna kring Ragnill och Karin. Elspeth mötte honom till och med vid kanten av en sjö. Han var emellertid inte bara en *fairy*, utan en död släkting som *blivit* ett sådant väsen. I Elspeths fall var samlaget därför tredubbelt olovligt, då det skedde precis efter födandet, med en släkting, som dessutom var död.⁷⁹

Purkiss menar att Elspeths utsaga nog var ett uttryck för minnen av faktiska incestuösa övergrepp blandade med ett kollektivt sägenstoff om *fairies*. Jag anser att den uppfattningen ter sig något spekulativ och reduktionistiskt psykoanalytisk, vilket även Wilby påpekar.⁸⁰ Däremot är tolkningen av horets och det utomäktenskapliga barnets marginalisering mycket viktig. Också det tabubelagda incestuösa var ju involverat i Ragnills fall, om än inte direkt genom själva väsendet. Ragnills och Karins fall är häpnadsväckande lika Elspeth Reochs utsaga på vissa punkter. Älven figurerade i påståendena om Ragnill som ett slags etiologi för hennes graviditet och kanske även för en eventuell sjukdom. På det sättet överfördes skulden från henne och hennes mänskliga sexpartner till älven. Kanske hoppades Ragnill att hon helt skulle undgå straff. Kanske hoppades Per Pederssons föräldrar att han skulle undgå rättvisans vedergällning. Och kanske trodde de alla lika fullt att älven faktiskt varit där och bolat med Ragnill, för att sedan ta med sig sitt barn – och henne själv.

78. Wilby (2005) s. 245–246.

79. Purkiss i Clark (2001) s. 88.

80. Wilby (2005) s. 190.

Näckens dödliga dop

En stor skillnad mellan den tidigmoderna och den senare näckentraditionen är den officiella kulturens förhållningssätt. Under den förra tiden togs ofta näckenberättelser och näckenupplevelser på så stort allvar att de sorgfälligt behandlades inför rätta, allvarligt kommenterades av teologer och krönikörer och noterades i kyrkoböcker. Detta påverkade i någon mån de flesta kulturskikt. Lagen och kyrkan bekräftade och inskräppte på många sätt vattenväsendets – enligt dem ytterst Djävulens – påtagliga existens och verksamhet. Det kan ha ökat snarare än minskat folks benägenhet att tala och tänka kring honom. Han blev ibland gestalt genom vilken människor kunde uttrycka sådant som var svår-förståeligt och svårhanterligt. Han var en döds- och sjukdomsalstrare för många – men en magisk bundsförvant, botare och livgivare för vissa.

I sina enklaste tankefigursformer fungerade det tidigmoderna näckenväsendet, liksom den senare folktrons, som en personifikation av vattnelementets farliga ambivalens. Med avseende på rena dödsfallsföreställningar var han en kraftfull varningsprincip och dödsetiologi. Därmed kunde han både förebåda och förklara märkliga dödsfall, särskilt i samband med detta naturelement.

Alla människor, oberoende av kön och ålder, var sårbara för näckens angrepp. I princip vem som helst kunde dränkas av honom eller slås av hans dödliga sjukdomar och vanvettiga besatthet. Omvänt kunde både kloka gubbar och gummor kontraktera honom som magisk läromästare eller hjälpande i till exempel sjukdomsbotens konst. Sådant var dock, liksom nästan all folkmagi, farligt för de mänskliga utövarna. De riskerade anklagelser om djävulspakt och att de med hjälp av väsendet satte ohälsa och död på folk. Det är ju inte heller omöjligt att de kloka själva tänkte sig honom som hämnare och förgörare av sina fiender.

Men näcken var trots allt särskilt kopplad till kvinnorna och det som ansågs tillhöra deras sfär. I förlängningen var barn på ett speciellt sätt exponerade för hans farliga verksamhet. Kvinnors och barns känslighet för näcken smälter samman i tron på att han kunde ha samlag med människokvinnor, göra dem gravida och sedan föra bort avkomman. Det motivet möjliggjorde att han kunde åberopas i samband med övergivande av eller mord på spädbarn, samt kopplas till förtvivlade eller onormala sinnestillstånd. Kanske föreställde sig en och annan kvinna som fått missfall eller ett dödfött barn att det som skulle ha blivit ett liv

egentligen inte hade dött, utan att väsendet hämtat det. Hade kvinnor, liksom Karin och Ragnill, upplevt eller fantiserat om sexuellt umgänge med sådana väsen blir det rimligt. De hade ett rikt och vackert – om än också mörkt och våldsamt – sägenstoffs färger att måla sina upplevelser eller fantasier i. Detta visas inte minst av balladtraditionen, vars motiv ibland överensstämmer exakt med domboksberättelserna.

Vattnets speciella egenskaper och symboliska meningar kan kasta ljus över dödsmotivet i näckenföreställningarnas djupare meningslager. Som ett formlöst och ordnat element kan det såväl rena och återföda som dölja och omsluta. Att sänkas ned i och tas upp ur vatten kan implicera död och födelse eller återfödelse. Bland annat på det sättet får det sin innebörd i kristen dopritual och även i samband med Bibelns syndaflod. Stattin utvecklar ett sådant resonemang genom teorier om dopakten som en övergångsrit. Den symboliserar en fas där liv och död, (åter-)födelse och död, början och slut, synligt och osynligt, mänskligt och omänskligt, är olika sidor av samma mynt. Genom att det som finns under vattenytan är osynligt – ett slags plats eller ickeplats där tingen och formerna döljs och omsluts – kan det betraktas som en form av dödsrike. Liksom kristendomens himmel och helvete kunde användas som tankeredskap för att bearbeta förhållandet mellan liv och död, kunde motivet om näcken som dolde sig i vattnet och mörkret göra det – som en mediering av polerna liv och död.⁸¹

Stattin framhåller att de flesta offer till näcken som omtalades i den senare folktron var ett slags kultiverad materia, som tamdjur, människoföda eller pengar. Därför byggde sådana offerhandlingar på ett slags transaktion mellan kategorierna kultur och natur. Dessa rituella handlingar kunde ge människan, en kulturvarelse, tillgång till naturen och dess magiska kraft i utbyte mot den kultiverade materian. Det möjliggjordes av näcken i hans egenskap av liminal gränsvakt och mediator.⁸²

Den tolkningen stämmer in på de kloka Karin Persdotters och Jon i Hallebos utbyten med vattenmannen. Som ett väsen utanför den givna kristna och över huvud taget mänskliga ordningen kunde näcken bli ett slags ambivalent bundsförvant för de individer som själva på något sätt marginaliserats. De kloka som hade samröre med vattenmannen överförde sig på ett sätt avsiktligt till hans sfär. I likhet med honom blev hans

81. Stattin (2008) s. 105–106.

82. Stattin (2008) s. 111.

lärjungar en sorts mediatorer, i deras fall mellan det mänskliga och det övernaturliga. För att uppnå sådan kunskap måste en del av den kloka individens identitet symboliskt dö och ersättas med något annat. Näcken beskrevs vidare som särskilt attraherad av ogifta och havande kvinnor, kvinnor som just fött, och av odöpta barn. Samtliga var individer som befann sig i liminala övergångstillstånd. Ragnill och hennes utomäktenskapliga barn var typexempel på outsiders. Om Karin Svensdotter faktiskt någon gång varit havande gällde detta också henne, eftersom hon var ogift. I vilket fall som helst var hon genom sitt beteende och sina utsagor stadd i ett farligt liminaltillstånd. På ett sätt var de därigenom socialt och moraliskt avskurna från den normala mänskliga, kultiverade sfären. Genom att barnen togs av älven överfördes de helt till den andra värld, som de genom sitt utanförskap och sitt påstådda övernaturliga släktskap redan tillhörde. Ett marginaliserat barns död, vad som än må ha orsakat den, kan då ha tänkts som en födelse eller pånyttfödelse. Man trodde ju ibland att även vuxna, antingen kroppsligt eller själsligt, på något sätt levde vidare efter att de dragits ned i näckens undervattensrike. Alla de uppräknade människorna genomgick således – med en något tillspetsad formulering – näckens dödliga dop.

The deadly touch of the Waterman: Male water spirits and forbidden sexuality in early modern Sweden

In early modern Sweden, the male water spirit had a number of names, the most prominent being *näcken* (the Neck/Nix), *strömkarlen* (the Man of the Stream), *älven* (the River) and *vattenmannen* (the Waterman). He was conceived of as a dangerous and powerful being, in many ways more closely associated with death than any other of the supernatural beings in Swedish popular culture. The Waterman was an ominous portent who drowned people – a supernatural source of mysterious diseases, possession and madness. As a shape-shifting seducer, he could have sexual intercourse with women, seeking to abduct both the women and their occasional offspring into his realm. Still, he could sometimes also be conceived by cunning men and women as a magical tutelary or familiar spirit.

During most of the early modern period, the religious and secular authorities of the official culture also regarded him as a reality in the sense that he was a manifestation of the Devil capable of acting in and upon the world of humans. In his most obvious capacity, the male water spirit was a personification of the dangerous yet ambivalent qualities of his natural element. He functioned as a thought figure embodying the perilous power of water, i.e. of thinking about, warning against, explaining or even magically making use of its properties. On a deeper level of meaning, the water spirit operated as a form of liminal gatekeeper, occupying the borderland between culture and nature, land and water, order and chaos, human and inhuman, known and unknown, sacred and profane, life and death. His ambiguous nature and power were often linked to hardships and transitional states in the lives of humans. This liminality made him a potent thought construct for interpreting and dealing with certain events and experiences – especially those related to sexuality, childbirth, marginalization, magic, disease and death.

Keywords: early modern, water spirit, death, disease, magic, sexuality, childbirth, popular culture, liminal