

“Ikke det bare vand!”

Et kulturanalytisk perspektiv på vandets magiske dimension

Bente Gullveig Alver
Institutt for kulturstudier og kunsthistorie
Universitetet i Bergen
E-post: bente.alver@ikk.uib.no

Abstract

Departing from a historical perspective, the author discusses a dimension of everyday life that has received little attention in folkloristic literature. She bases her study on archive materials and raises a series of questions relating to folk beliefs concerning water and the meaning of magic water. She explores the question of what, according to folk views, gave water its “strength”, and she looks at how the importance of water as carrier of magical power affected people’s relation to nature and their use of water in their various life situations. In her discussion, she considers views about “dangerous water” as represented by folk narratives about the river sprite “Nøkken” and emphasises how magical water was used in the cure of illness. She discusses the water cult tied to holy spring water and to the Western European spa tradition and draws the line up to contemporary conceptions of the magic of water.

Nøkkelord:

*magi
natur
det farlige
nøkken
sygdomsbehandling*

Altings begyndelse

I en vestmongolsk myte fortælles det, at der i tidernes morgen bare fandtes et uendeligt stort tomrum. I dette rum opstod der en guldfarvet tåge, der fortættede sig til skyer som gav en heftig og tæt regn. Så kraftig var regnen, at de stride strømme blev til et umådelig dybt hav. Efter lang tid dannedes der på havoverfladen et mælkehvidt skum – fra det skum opstod alle levende væsner. Fra de mennesker, som skabtes af skummet, blev guderne til (efter Tillhagen 1996, s. 12).

Hos folkeslag verden over beretter skabelsesmyterne, at vand er altings begyndelse. Forestillingerne giver sig udtryk i mange forskellige billeder, men meningen er den samme: fra ”urvandene” tager verd-

en og alt levende form. I den kristne skabelsesmyte hedder det, at jorden i begyndelsen var øde og tom, mørket hvilede over verdensdybet, men Guds Ånd svævede over vandene. Efter at Gud havde skabt lyset og sat skel mellem nat og dag, sagde han, at der skulle blive en hvælving midt i vandene, og den skulle skille mellem det vand, som var under hvælvingen, og vandet, som var over. Gud kaldte hvælvingen himmel. Han bød da, at vandet under himlen skulle samle sig et sted. Det skete også – og det tørre kom til syne (1. Mosebog 1, 2–9).

I den norrøne mytologis skabelsesberetning vil vi også finde vandet som det, der føder liv. I Eddakvadet Gylfaginning fortælles det at alt liv stammer fra den smeltede rimfrost i Ginnungagap. Også selve

Yggdrasil, livstræet i den norrøne mytologi, har sine rødder og suger sin kraft fra urvandet. Den svenske folklorist Carl Herman Tillhagen siger i bogen *Vattnens Folklore* (1996) om forestillingerne om vandets skaberkraft:

De gamles tro, att urvattnet och jorden innehöll skapande krafter, bevisades av att allt växande måste ha sin rot i jorden. Vart år såg man säden växa, för var mannsålder reste sig skogens träd allt högre mot himlen. Själva Världsträdet, som alla folk drömt om som en urbild av Livet självt, hade såsom Yggdrasil sina rötter i urvattnet djupt i jordens innandömen. Där nere där dödsriket markerade livets slut, fanns också livets början. Hur liv och död skulle förklaras fick bara den veta, som drack ur Mimers brunn, visdomens yppersta källa (Tillhagen 1996, s. 15).

Gennem hverdagens erfaring har man vidst, hvor vigtigt vand var for liv og grokraft. Sovende slappe vækster på varme sommerdage, fødslerne fostervand, dyrs tørst og egen tørst, talte sit tydelige sprog om det. Så slog vel intet fornuftigt menneske sig ned nogetsteds, før man havde forsikret sig om adgangen til vand. Men erfaringen viste også, hvor ødelæggende vand kunne være, som når naturkræfterne viste tænder med stormflod og jordskred og hvor farligt, som når folk forsvandt på havet, blev trukket med i elvestrømmen eller kastede sig i fossen, uden at nogen forstod hvorfor. Den slags erfaringer er ikke bundet af tid, men *forklaringerne* knyttet til kundskaben om mere eller mindre regerlige naturkræfter er tidsmæssigt og kulturelt bundet.

Mange af en ældre tids forklaringer på hvorfor vand er mere end det, som kan rummes indenfor en kemisk formel, har vi

i dag lagt bag os. Men stadig findes forestillingen om vandets magi integreret i den sakralisering af naturen og det naturlige, vi træffer i vor vestlige verden, om end med ny betydning i nye kontekster (se f.eks. Alver og Selberg 1992; Alver et al. 1999; Skjelbred 1998; Szerszynski 2005; Brun Norby 2006). Antropologen Anne Karen Bjelland har i artiklen "Selje Spa Thalasso – en helse- og velværekatedral?" (2006) peget på vor tids blomstrende spa-kultur og diskuterer med udgangspunkt i Selje Spa Thalasso forestillinger knyttet til havvands specielle "naturlige" livgivende virkning. Troen på vandets særlige kraft finder vi også i interessen for det kraftfulde vand indenfor de nyreligiøse bevægelser. Vi finder vandets magi i vor vestlige verdens flaskevandskultur og måske ikke mindst i vor tids store forbrug af vand til personlig hygiejne og klædesvask. Mange af morgenens og aftenens vaskeritualer og et ustandseligt skifte af tøjet nærmest kroppen kan ikke bare bunde i opfatninger om, at vand fjerner snavs. Her må også være forestillinger om en mere symbolsk renselse inde i billedet (jf. Klepp 2003; se også Blom 2006). Renshedsymbolikken må også spille en rolle, når man i rengøringen af sit hus mener, det kan være tilstrækkeligt, at man "føler" det er rent, eller at man lugter, det er rent, selv om det egentlig er snavset (jf. Fjell 2006).

Problemet og kilderne

Historikeren Ida Blom diskuterer i sit indspil, "Vand – fra fare til forebygging", (2006) Eilert Sundts studier af renlighed med udgangspunkt i hans bog *Om Renlighed-stellet i Norge* (1869). Blom nævner, at Sundt sporadisk strejfer vandets magiske betydning i folks forestillingsverden, men han virker ikke optaget af dette. Han er interesseret i folks brug af vand i en prak-

tisk "renheds"-kontekst og specielt i, hvordan folk forholdt sig til at holde sine huse og sine klæder (og således sig selv) rene.

Det var i at for sig Eilert Sundts manglende interesse for betydningen af folks forestillinger om det magiske vand, som er min inspiration til denne artikel. Selv om studiet af folketro i udgangspunktet ikke var Sundts ærinde, så har man alligevel lov til at reflektere over, om han slet ikke på sine studieture, der som bekendt foregik i midten af 1800-tallet, lagde mærke til, hvilken betydning vandets magi havde for folks brug af vand. Nu er det muligt, at han faktisk både så og hørte om vandets plads også indenfor en magisk kontekst, men ikke forstod den fulde betydning af disse forestillinger. Der er også den mulighed, at han, som den forsvarer han var af det rationelle i folks tænkemåde og af deres kundskabserfaring, ikke har ønsket at gå nærmere ind på det, han må have betragtet som "overtro". Folkeoplysningens mænd havde vanskeligt ved at forholde sig til en folkelig forestillingsverden med alvor og uden ironi (se f.eks. Oja 1999, kap. 5; Faye 1948; Skjelbred 1998, s. 36f.).

Jeg skal her forsøge at kaste lys over trosforestillinger knyttet til vandet og vandets magi for at vise en dimension ved hverdagslivet, som ikke så ofte tages i betragtning. Jeg skal særlig forholde mig til fortid og til et historisk perspektiv, men med det for øje, at kundskab om fortid giver mening til nutid, kommunikeret og fortalt om i forskellige sammenhænge. Jeg er optaget af, hvad der gjorde vand stærkt. Hvordan forholdt man sig til dette vand, og hvilken betydning kunne forestillinger om vand som bærer af magisk kraft få for brug af vand?

Jeg har bygget mine betragtninger på de forestillinger og de fortællinger om vandets magi, som vi finder i vore

traditionsarkiver og ældre traditionsamlinger. Jeg har læst disse tekster indenfor et perspektiv, hvor jeg har vægtlagt, at mennesket handler ud fra den måde, det definerer en given situation. De store klassiske traditionsindsamlinger blev som bekendt foretaget fra 1840 og hundrede år fremover. Det betyder selvfølgelig ikke, at det, der var tro og deraf fødte handlinger samlet ind på midten af 1800-tallet, ikke fortæller om folks forestillingsverden og handlingsrum før den tid. Mands minde kan dække store spænd af tid, ikke mindst, om vi forholder os til en tid, da bo- og livsformer gav større tæthed mellem generationerne. Vanskeligere er det at sige noget om, hvornår troen på det, vi i forsknings-sammenhæng almindeligvis indskriver i en ældre tids idé- og tankeverden, slipper taget, eller *om* eller *hvornår* disse forestillinger tager nye former. Men vi ved, at en del af de forestillinger, der bliver diskuteret her, og det fortællekompleks, der er knyttet til det stærke vand, har levet visse steder i Norge til ind på 1900-tallet.

Fællestræk i visse naturforhold og i bestemte samfundsforhold har gjort sit til, at *norsk* fortælletradition om vandets kraft i sin motivrigdom har meget til fælles med den øvrige *nordiske* tradition. Derfor har jeg i det følgende følt mig fri til at eksemplificere min argumentation med svenske, danske og norske materiale-eksempler, dog kun hvor der har været *sammenfald* i de respektive landes forestillinger og fortælletradition.

Disse tekster fra vore traditionsarkiver er interessante udover det, at de åbner for et glimt ind i fortidens forestillingsverden. De kan også fortælle os noget om os selv. Folkloristen Ann Helene Skjelbred åbner i bogen *Fortællinger om huldre – fortællinger om oss* (1998) for to tilnærmelsesmåder til forståelsen af den slags tekster. De kan læses

som historiske dokumenter, men også som fortællinger, der kan sige noget om den tid, vi lever i. Hun siger:

Det vil gi stadig nye bilder av fortiden, nye måter å forstå en historisk virkelighet på fordi vi stiller med nye spørsmål som vi henter fra vår egen tid. Men fortellingene kan også leses inn i en dagsaktuell situasjon og i et tematisk felt som vi finner diskutert gjennom mange former for fortellinger. Man kan lese dem, ikke som historiske dokumenter, men som bærere av ideer og problemstillinger som går ut over en historisk kontekst og blir allmenn-menneskelige. De løsrives fra sin bakgrunn og blir fortellinger, ikke bare om gamle dager, men aktualiseres som fortellinger om oss ... (Skjelbred 1998, s. 13).

Skjelbred er inspireret af Paul Ricæurs værk *Tid og fortælling* (1983–85) og af filosoffen Peter Kemps diskussion af Ricæurs forfatterskab. Kemp refererer til Ricæurs argumentation for at fiktionen er nødvendig for at forstå, hvad der faktisk er sket i historien, og at fortællingen tjener til at give os en forståelse af historien. Han påviser, at ingen historieskrivning kan gennemføres, hvis fortiden tænkes løsevet fra ethvert forløb, der kan svare til en handling i en fortælling, og at den fortællende stemme (som kan være flere) i romanen, eventyret osv. taler, som om handlingen havde fundet sted i fortiden (jf. Kemp 1995, s. 128). Kemp siger:

Ricæur (...) hævder, at vor interesse for fortælling og historie bunder i en interesse for at forstå selve tiden (fortid, nutid, fremtid) som noget menneskeligt, vi kan berette om. Pointen i hans store værk om "Tid og fortælling" er, at

den tid, vi lever, og som er selve vores liv, bliver fremmed og ubegribelig for os, hvis vi forsøger at forstå den uden at det sker igennem historie og fortælling (ibid., s. 129).

En magisk dimension

Hvis vi går et par hundrede år tilbage, så levede den almindelige kvinde og mand i et univers, hvor tingene og omgivelserne talte og blev fortolket gennem sit eget sprog og sin specielle symbolverden. Filosoffen Nils Gilje har beskrevet denne ældre tids forestillingsverden som et semiotisk univers (Gilje 2003, s. 149–180). Det var en magisk verden, hvor visse ting og særlige sammenhænge kommunicerede en bestemt mening.

Magi har været defineret og bestemt på mange måder indenfor forskellige fagdiscipliner, men der er en bred enighed om, at magi er en særlig "kraft" eller en aktualisering af en sådan "kraft". I min behandling her af magi og det magiske vil jeg støtte mig til den svenske historiker Linda Ojas diskussion af magi i afhandlingen "Varken Gud eller natur" (1999). Oja siger at magien favner handlinger, forestillinger om årsagssammenhænge og tolkninger af specielle hændelser og forhold. Den magiske handling antyder en sammenhæng mellem handling og handlingens effekt. Denne årsagssammenhæng er relateret til forestillinger om, hvilke kræfter, der aktualiseres eller virker (jf. Oja 1999, s. 22). Noget af det, som skiller den ældre magi fra nyere tids magi, er netop forestillingerne om *hvilke kræfter* der aktualiseres.

Indenfor et semiotisk univers kunne Gud give sin mening til kende gennem naturen, gennem uvejr og uår, skyernes skiftende formationer og stjerners og planeters optræden. Men naturen var også

levende og potent i sig selv, fordi den var befolket af en række udagerende naturvæsner, der vogtede over hver sine revirer som jorden, fjeldet, havet, indsøerne, elvene, bækkene og fossefaldene. Disse naturvæsner spillede en stor rolle i menneskets hverdag og ikke mindst i reguleringen af arbejdsliv (jf. Solheim 1952). Gennem at menneskene forholdt sig som de skulle til disse væsner, kunne de gennem helt bestemte foreskrevne ritualer få del i dette kraftfulde – potente! Det var en ”kraft”, som kunne både skade og gavne – men som aldrig var ufarlig.

I ældre tids forestillingsverden kommer det stærke vand på et kognitivt plan til udtryk dels i forestillingerne om de naturvæsner, som er knyttet til vandet, dels i forestillingerne om vandets evne til at trække ”kraft” til sig eller bære ”kraft”. Der fandtes en række forhold, som gjorde noget vand mere ladet med kraft end andet vand. Et vands magiske kvalitet kunne blandt andet bestemmes af stedet, hvor det fandtes, af tiden på året eller på dagen, af den strømretning, det rindende vand havde, og hvad vandet havde rørt ved eller har været i forbindelse med.

Naturen som sådan – og vandet specielt

Når man er optaget af at belyse vand og vandets mening i et historisk perspektiv, så vil det indebære, at man også skriver sig ind i vore forfædres forhold til natur. Som påpeget i indledningen, så er vandet så grundlæggende i folks forestillinger om altings begyndelse, at det er vanskeligt at tænke vand uden at tænke grokraft, liv, vækst og natur. Derfor vil fortællingen om folks forhold til de specielle vandvæsner, også være en fortælling om folks forhold til natur – men også til deres forhold til vand som sådan.

I en artikel om natur og identitet siger religionsforskeren Roald E. Kristiansen:

I mytens og legendens form viser stedet, naturen, sin identitet som ”smitter av” på menneskene som bebor stedene og farger deres egen væreform, deres identitet. Og kanskje er det også i legendens og fortellingens form at den religiøse identitet knyttet til sted og natur best kan gripes. Hvis det er slik at forholdet til den enkelte ting eller fenomen er noe som bare kan gripes i kraft av helheten og den spontane erfaring i særlig forstand, så er det nettopp i myten, fortellingen og bildene at denne helheten er best bevart, ikke i vitenskapens analytiske sprog (...) En kan si at myter, legender og fortellinger er å forstå som verbale symboler og affektive språklige kategorier som mennesket bruker for å kunne tale om det dypeste og det mest grunnleggende i virkeligheten selv (Kristiansen 1996, s. 29).

Naturen har fået krop og liv gennem generationers fortællinger om naturvæsnerne, gennem menneskenes erfaring og deres samhandling med dem. Fortællingerne skaber en arena for tro og handling, som igen bekræfter det fortalte tankeunivers og de vurderinger og den moral, der kommer til udtryk her (jf. Myrvoll 2000–2001). Når det gælder de væsner som knyttes til vand, så har menneskenes oplevelse af de forskellige vandes særpræg, som havets vaskende uro, skovsøernes hemmelighedsfulde mørke eller fossefaldenes koglende brusen, præget billedannelserne af og fortællingerne om de væsner, som de forskellige våde områder er blevet forbundet med.

I min fortælling om vand, skal jeg forholde mig til både vandvæsnerne og den magt de havde over menneskene, og til vandet som et slags magisk kraftaggregat. Til belysning af de spørgsmål, jeg har still-

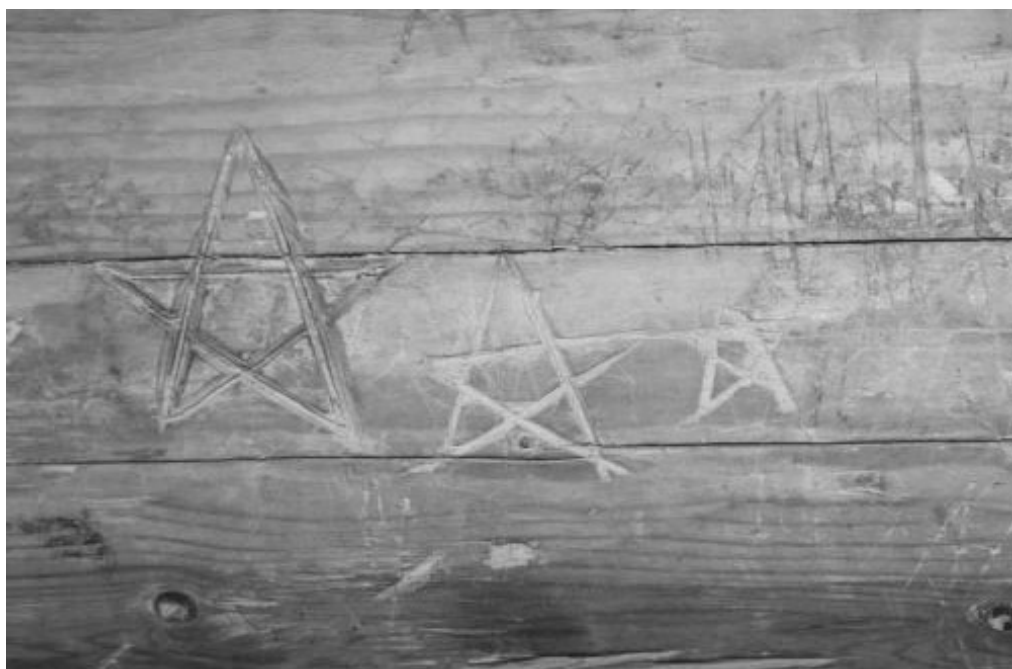
et mig, skal jeg dels tage udgangspunkt i traditionen omkring nøkken og de mest centrale forestillinger knyttet til dette væsen, dels til forestillinger og brug af vand knyttet til kritiske situationer i hverdagen. Jeg har valgt nøkken frem for andre vandvæsner, som draug og marmæle, fordi dette vandvæsen på en særlig måde udtrykker vandets sansbare kvaliteter i følelse, lugt og lyd. Nøkken holdt også til i indsøer, elve og ”stryg”. Det var steder, som mennesker, der ikke boede i byerne, måtte forholde sig til hele tiden. Handlinger og fortællinger er knyttet til bestemte steder, fordi mennesker både lever deres liv på sådanne steder og har en følelse af at være en del af dem, siger arkæologen Christopher Tilley (citeret i Brun Norby 2006). Når det drejer sig om vandet som magisk element brugt i hverdagen og i arbejdsliv så profileres det bedst i kritiske livsfaser og i tilspidsede situation-

er i øvrigt. Jeg skal derfor belyse disse forestillinger ud fra handlinger knyttet til sundhed, sygdomsforståelse og behandling.

Nøkken

Sig god dag til nøkken!

Nøkken er hvad Carl-Herman Tillhagen lidt romantisk kalder for ”et mandligt ensomhedsvæsen” og har som et kært barn mange forskellige navne, ikke mindst lokalt (jf. Tillhagen 1996, s. 128–133). Men der er ellers ikke meget romantisk ved fortællingerne om nøkken. Han blev opfattet som et farligt væsen, ret ondskabsfuld og havde ord for at ville tage livet af folk, ved at trække dem med sig ned i vandet, så de druknede. Hvis han havde sit lidt mildere væsen på, kunne han straffe ved at gøre sit offer sygt. Det konkretiseres blandt andet gennem folkelige sygdomsbetegnelser som



Pentagrammet blev brugt som værn mod onde magter. Her, fra sidst i 1700-tallet, på et kværnhus fra Nerstua i Graven, Velfjord. Velfjord bygdemuseum. Foto: Kåre Lande.

nøkkebid, *nøkkegreb*, etc. Han har særlig været set, fortalt om og beskrevet i en lidt grotesk menneskeskikkelse og i hesteskikkelse. Begge former er kendte for de fleste gennem kunstneren Th. Kittelsens fremstilling. Men nøkken kan ellers som andre naturvæsner omskabe sig til den form, der passer bedst til situationen, hvad der siger noget om folks fortolkningsevne og kreativitet, men også noget om frygt for den farlige natur. Godt kendt er nøkken som en lille mere Pan-lignende skikkelse, eller djævelskikkelse måske, når han fortælles om som et væsen, der holder til i fossen. I de traditionelle fortællinger knyttes også dette vandvæsen til fossens lydbillede og også til kværnens plaskende hjul – undertiden under nøkkenavnet, undertiden under andre navne.

I fortællinger, hvor nøkken knyttes til fossefald, skildres han ofte som mester-spillemand (Christiansen 1958 : ML 4090). Det siges, at ingen kan fremtrylle spil af violinen og stryge buen som han. Men hans spil var et troldspil så listigt forførende, at folk droges mod vandet og druknedøden. Mod gaver af en eller anden slags, her i landet helst et fårelår, og på visse betingelser, kunne han gå ind på at være læremester i violinspil. Men ve den der snød sig fra betalingen. Ham gik det ilde. Mange kendte spillemænd har i folkemunde gået i lære hos nøkken, eller hos et andet naturvæsen (se Fjellstad 1951, s. 48; Hermundstad 1961, s. 54). Deres musik fik en kraft som gav dem ry i folkemunde, men som var farlig. Den kunne for eksempel få de dansende til at danse sig helseløse, til at få løsøret i en stue til at hoppe og springe og få ølkruset til at komme til spillemanden helt af sig selv. Folkloristen Magne Velure siger i sin magistergradsafhandling, *Tradisjonen om Fossegripen og Nøkken* (1972), at spille-

mandens kontakt med det overnaturlige sommetider viser sig lige før han skal dø eller lige efter at han er død:

Han ”Tron Speleman” spela den finaste slåtten han nokon gong hadde spela, rett før han døydde (...) Han låg å glåpte på fela. Då dunka ho i veggen. So bad han dei taka henne ned; men dei kunde inkje lea henne. Då sette han seg upp i sengi og tok henne og fela ein slått. Det var den siste, og alle strengjene sprang då slåtten var ende. Dei kalla han ”Gravslåtten” (Skar 1961, s. 350 f. i Velure 1972, s. 91).

Den overnaturlige musik knyttes til den marginale situation lige omkring dødsøjeblikket og alle rundt om dødslejet forstår, at dette ikke går naturligt for sig. Det understreges ved, at violinen er så tung, at de omkringstående ikke kan løfte den. Nøkken er i musikinstrumentet – det er den døende, der har indgået kontrakt med ham, som må løfte den ned fra væggen. Og når musikken er til ende, så er alting forbi – violinstrengene brister, kontrakten brydes og spillemanden dør.

Fortællingen som spejl for magt og moral

Hvorledes skal vi forstå disse fortællinger, som har levet i folkemunde i generationer og som giver genklang den dag i dag? Folkloristen Svale Solheim har i sin klassiske studie om norsk sættertradition diskuteret fortællingerne om naturvæsner. Han tager udgangspunkt i fortællingerne om huldrefolket, men hans forklaringsmodel kan dække mange af fortællingskomplekserne om naturvæsner i øvrigt. Solheim ser på disse fortællinger som spejlinger af menneskenes forhold til styrende samfunds- og naturkræfter og som udtryk for den sociale og politiske overmagt, de måtte

kæmpe imod (Solheim 1952). I fortællingerne om vandvæsnerne ligger som en tydelig understrøm den betydning, hav-, sø- og ellevand har haft i folks arbejdsliv, og folks erfaringer med naturlovenes forudsigelighed og naturkræfternes lunefuldhed. Ann Helene Skjelbred, som har set på Solheims samlede forfatterskab, mener at med Solheims måde at tolke folkedigtning på, sætter han læseren i stand til også at forstå den følelsesmæssige side af, hvordan det er at være underlagt undertrykkende magtsystemer. Men, hævder Skjelbred, med følelser som indfaldsvinkel løsrives traditionen fra et historisk førmoderne scenebillede og bliver tidløs. De traditionelle fortællinger spejler i stedet menneskets inderste rum, og interessen for at fortælle dem bunder i behovet for at forstå sig selv og virkeligheden (Skjelbred 1998, s. 17; se også Alver 1997).

Disse fortællinger kan også ses som moralske fortællinger. De siger noget om, hvordan man bør opføre sig i forhold til "magterne" – og hvad der sker, hvis man ikke gør det. Hændelser, som ikke umiddelbart forstås, forklares som brud på de norm- og værdisystemer og på det regelværk, som traditionelt regulerede menneskenes forhold til kræfterne og til hinanden. En alvorlig overtrædelse var at krydse grænsen mellem det, som var menneskets verden og de sfærer, som var "fremmede". Det var her mennesket, der hele tiden havde ansvaret for at forholde sig til de gældende grænser. Gjorde man ikke det, havde man sat sig i en position som det dårlige menneske.

Nøkken som forfører og voldtægtsmand

I en række fortællinger er fristelsen til det grænseoverskridende knyttet til seksualitet og krop, og naturvæsnerne optræder som voldelige og ødelæggende lokkere. I norsk tradition finder vi oftest det lokkende

naturvæsen i huldretraditionen, men vi finder det også knyttet til forestillingskomplekset om nøkken om end sjældnere (jf. Velure 1972, s. 56f.). I svensk tradition derimod træffer vi ofte nøkken som en sådan uhyrlig aktør, som her i en dramatisk fortælling fra Blekinge:

Det är inte för det goda, ska jag säga, att råka ut för näcken. Det är allmänt känt, hur det var med en änka i Hällaryds socken för tjugu år sedan. Hon bodde vid Långa hallar hos sin mor, och modern hade efter som det troddes, haft ett förbund med näcken, så en var inte rätt underkunnig om, ifall hon inte haft dottern med honom. Dottern hade, sedan hon blivit änka, ett levande barn med näckan, det er då ädeliga dagens sanning, och han kom till henne var evliga dag som Gud skapat, än i skepelse av en karl, än som en häst. Men alltid susade och brusade det rent oförfärligt i luften, då han kom. Det hörde människor mångädeliga gånger, och där var, nu då, också de som kunde skenbarligen se honom. Hij, ja! Det är så en rent kan bli skolmsen! Folk både *hörde*, hur denne faslige kysste änkan, så det rakt smackade, och de *sågo* mer än det! – Bevar's Gud för allt ont! Halvlärda präster från östan och västan sökte fri henne. Men det blev att ljuga att säga, att det dugde. Men så kom Andren i Asarum. *Han* var man till'et! Han tog änkan hem till sej och antades med henne, så han fick henne befriad. Men det sade han, att det varit så ogrundalöst illa med henne, så han aldrig hade trott det *kunde* vara så. Hon kom sig. Men barnet, som hon hade med näcken, det dog som väl var. (Svenska Landsmålen VIII, s. 3, nr. 383. Se også Tillhagen 1996, s. 153f.)

Tydeligvis har denne kvinde forbrudt sig mod gældende normer ved at få barn, selv om hun er enke. Umorealen sætter emotionerne og også rygterne i sving om hvem, der var far til barnet, en rolle nøkken så er blevet tillagt. Fortællingen står uden kontekst, så vi kan ikke vide, hvorfor nøkken bliver udlagt som barnefar. Tingene kunne tale for, at enken må have haft et specielt forhold til vandet. Måske hun i sin enkestand har vasket for folk, noget som foregik ved elven eller søbredden. Og traditionen tro: nøkken slipper hende ikke, når han først har fået fat i hende. Fortælleren skildrer med gru, hvordan mange har oplevet både at *høre* den forfærdelige susen og brusen, når nøkken kommer, og *se* hans voldelige tilnærmelser til enken. Ifølge en folkelig tænkemåde, så er det hendes fejltrin, eller hendes mors, der har forårsaget dette uvæsen, siden det er mennesket, der skal tage vare på grænserne til magterne. Hun har brudt det traditionelle regelværk, som er bestemmende for ikke at have et for tæt fysisk forhold til et væsen, som her skildres i dæmoniske og dyriske billeder. Denne fortælling om det truende og farlig ved vandet fremføres med et stort emotionelt engagement og med en overbevisning, som kunne nøkken når som helst stå der, parat til at kaste sig over fortælleren selv.

Vi skriver 1870, da dette fortælles. Det tyder på, at de stille hemmelighedsfulde skovtjern og den rivende elvestrøm så sent tidsmæssigt har haft magt over menneskesindet og har været grobund for tro på nøkken og vandets farlighed. Antropologen Brun Norby har diskuteret tro på naturvæsen i dag i en artikel om stølsliv og huldretro (2006). Hun tager udgangspunkt i Clifford Geertz model af religion, som et symbolsystem, der er stærkt emotionelt og motiverende for handlinger, som så igen er bekræftende for symbolsystemet, som

sandt. Brun Norby siger:

Tro har altså konnotationer til fenomener som rører oss emosjonelt og har en moralsk dimensjon. Tro motiverer handlinger som igjen bekrefter troen. Emosjoner og det kognitive er to sider av samme sak og vi bliver emosjonelt engasjerte når vi står overfor fenomener som betyr mye for oss (Norby 2006, s. 123).

Fortællingen om nøkken er fortællingen om menneskets forhold til vand – til natur. Naturen både fascinerer og skræmmer. Den betyder noget for os, og berører os på et emotionelt plan og et religiøst plan (jf. Christensen og Eriksen 1993; Selberg 1996; Kristiansen 1996). Men det er ikke nødvendigvis et religiøst plan, som kirken ville nikke godkendende til. Indenfor en folkelig forestillingsverden hører naturvæsnerne til i en anden tankestruktur. Ann Helene Bolstad Skjelbred siger i en diskussion om menigmands balancegang imellem de guddommelige kræfter og naturvæsnerne:

Det er ikke noe guddommelig over huldreverdenen. Tvert imot er den i høyeste grad relatert til det jordiske liv, og i fortellingene om huldrefolket skapes det et variert og detaljert bilde av den underjordiske verden. I hovedsak speiler den menneskenes verden (Skjelbred 1998, s. 28; se i øvrigt hendes diskussion sammesteds i kapitlet "Å tro sine egne øyne").

Det samme kan man sige om nøkken. Han tilhører hverdagen og en jordisk verden – og derfor hører han heller ikke til inden for præsternes kompetenceområde. Præsterne, som i fortællingen ovenfor, omtales ganske negativt som "halvlærde", klarer ikke at

befri enken for nøkkens tilnærmelser. Her må der hjælpere ind fra den magiske sfære. Den omtalte Andren i Asarum var en meget kendt klog i Blekingetrakterne på den tid, fortællingen om nøkken og enken levede i folkemunde (jf. Tillhagen 1996, s. 154). Det var en udbredt forestilling, at det, som var forårsaget ved hjælp af magi og magiske kræfter, skulle neutraliseres gennem magi. Vi ser det meget tydeligt indenfor komplekset af folkelig sygdomsforståelse, men altså også her, hvor nøkken optræder som overgriber. Men over for den farlige natur, bliver selv magikeren den lille. Selv om kvinden befries fra nøkkens vold, så trækker han det længste strå. Nøkken tager livet af barnet, hvad der efter rådende moralkodeks er en velfortjent straf og en straf som skaber orden og sætter tingene på plads igen.

Fortællingen, som er en version af en kendt sagntype om den farlige for nære forbindelse mellem magter og menneske, viser hvorledes den farlige natur kropsliggøres som overgriber, og hvordan man har tænkt sig det magtspil, som udspilles i denne relation (se Skjelbred 1998, s. 99–146; Alver 1997). Den svenske folklorist Jochum Stattin, der har arbejdet med nøkken specielt og svenske rædselstraditioner, eller *rædselens folkløse* mere generelt, siger i bogen *Från gastkramning till gatuvald*:

Det är en ganska allmän uppfattning att allmogemänniskan kände sig hotad och skrämmd av den omgivande naturen. Hun tänktes ständigt vara i färd med att avskärma sig från det vilda och otämjda. Ofta beskrivs den här kampen mot naturen som ett led i kampen att övervinna naturrädslan. Ide- och lärdomshistorikern Karin Johannisson har exempelvis i en uppsats betitlad Det

sköna i det vilda påtalat att människan i bondesamhället stod mot naturen som makt mot makt och att hon i allmänhet var den svagare parten (Stattin 1990, s. 23).

Karin Johannisson taler her om 1600-tallet, men Stattin mener at også i 1800-tallet afspejler de traditionelle fortællinger eller folkloren som sådan en rædsel hos mennesker som i stor udstrækning stadig levede i og af naturen. ”Motiven (i folkloren) skildrer på så sätt människors förhållanden till sin vardagsmiljö,” siger Stattin (ibid, s. 24).

Nøkken og drukningsdøden

Angsten for vandet og vandets farlighed viser sig i mange andre fortællingstyper og udsagn, hvor der slås fast, at nøkken findes ved vandet, og kommer man for nær dette element, risikerer man at blive trukket ned i dybet og drukne. Disse fortællinger kan have været fortalt som gode underholdende historier, men også med et særligt budskab til dem, der vaskede sig i søer og bække efter tunge arbejdsdage, eller vaskede tøj. For os i dag i en gennemteknificeret hverdag er det næsten ikke muligt at forstå, hvilken lettelse det betød i kvindearbejdet at få lagt vand ind i huset, så man slap for den tunge gang til elv eller brønd efter vaskevand (jf. Blom 2006). Men vask af tøj var ikke bare tungt kropsarbejde, der kunne også være megen angst på færde for den eller dem, der skulle stå i timevis ved sø- eller elvebred og vaske og skylle klæder. Kvinderne gned og gnubbede tøjet i vandet og lagde det så ud på flade sten og bankede så med flade klaptræ for at få snavset ud af tøjet. Der var god tid til at tænke på, hvad der kunne gemme sig under vandets urolige overflade. Bevidstheden om naturvæsners truende nærvær gjorde dem til en slags ”tankens polis”, siger Stattin (1990, s. 144). Det er ikke godt at vide, hvad det var

kvinderne i den følgende beretning fra Småland egentlig så, men at de fortalte om det som nøkken, var situationen ved vandet med til at afgøre:

En gång var några gräbbor nere vid sjön och klappade kläder. Det var så lugnt och grant, att sjön låg som en spegel. Rätt som det var, kom det något stort och långt, alldeles beckane mörkt och rusade så det bara rök om det rakt emot dem mitt bland alla kläderna. Gräbborna blev förskräckta kantänka och kastade ifrån sig klappträna och till att springa mot byn och till matmodern. Men se, hon var gammal och van vid näckens knep och konster, så hun sa bara: "Bry er inte om'et å var inte rädd! Han förstör inte kläderna!" Så gräbborna gick ner igen till sjön, Och se, inte en enda lase hade han rört, utan allt låg som det skulle. (Svenska Lands-

målen VIII, s. 3, nr. 370. Se også Tillhagen 1996, s. 149.)

Det er interessant i denne fortælling, at madmor også tror, at det var nøkken, der var i dette *gnistrende, kulsorte, flygende*. Men for hende var det at redde tøjet vigtigere, end at redde de unge kvinder. Tøj var ikke noget, man havde råd til at miste, og kvinderne bliver sendt tilbage til vandet og den farlige arbejdsplads.

Selv om man tog sine forholdsregler ved vandkanten, så kunne alt ske. Nøkkens lunefuldhed kunne ramme de helt uskyldige, en uskyld der profileres gennem, at det ofte er børn, der er aktører i historierne, hvor nøkken prøver at lokke menneskene ud i vandet til sig. Det fortælles fra Østerdalen i begyndelsen af 1900-tallet:

No er det ingen som ser nykken lenger. Unge folk veit mest ikkje taa han ein



Nøkken, som Theodor Kittelsen så den (1904).

gong; men gamalt attende for dei nok og saag han. Det er no mykje over 100 aar sidan han var fram paa ute i Heradsbygda. Det var tri smaagutar som dreiv og leikte seg utmed elva. Der kom det ein graa hest upp tur vatnet og la seg paa bakken millom deim. No veit do hossen smaaguten er, han skal finna paa so mangt han, og so for dei ikkje lenge fyrr dei to eldste hadde kome seg upp paa ryggen aat hesten. Daa kom den yngste: "Je skulde ha nykke meg oppaa je eu!" sa han. Men daa kasta hesten seg upp med dei to han hadde, og sette paa elva med deim so vass-spruten stod. Daa var det nykken som hadde skapa seg um til hest. Han hadde nok meint aa faa med seg alle tri gutane; men daa han fekk høyra namnet sitt, laut han røma (Nergaard 1925, s. 44).

Fordi det, man var bange for, er så tydelig-gjort i en ældre tids tankeverden, så ved man også, hvad man skal stille op mod naturvæsnerne. Man har en række magiske værneråd, som er forebyggende mod deres angreb. Et alment brugt værneråd var afsløringen af det truendes identitet. Det at sætte navn på noget eller nogen er en vigtig antimagisk strategi og tjener til at skaffe sig kontrol over situationen. Hvis mennesket var bange for, at det var udsat for onde kræfter, og hvis det kunne nævne navnet på det onde, der stod bag, om det nu var en troldkvinde, en huldre eller nøkken, så måtte "troldskaben" slippe taget. Man greb også til den modmagi at "binde" nøkken gennem en formel og et magisk ritual, før man badede i søer og elve, eller man ofrede et pengestykke, en sten eller en kvist til vandet, før man brugte det som vaskevand. Denne ofring af sten eller kvist kender vi også fra skikken med at kaste en sten eller kvist i "varp", som offer til de underjord-

iske, når man passerede grænsen mellem indmark og udmark.

Nøkken er i disse drukningsfortællinger et helt igennem destruktivt væsen. Han ødelægger for ødelæggelsens skyld. Han optræder som en fredeligt græssende hest, som voksne eller børn får lyst til at tage sig en ridetur på. Men når børnene er vel oppe på hesteryggen, kaster nøkken sig i vandet. Det hænder at børnene falder af hesteryggen og bliver reddet på denne måde (Velure 1972, s. 47f). Men oftest, som her, forsvinder de børn, der sidder på hesten, i dybet.

Forestillingerne om nøkken og om vandets farlighed er komplekse. Stattin har vist i sine studier af traditionen om nøkken, at relationerne til dette væsen er forskellige, alt efter hvem som møder ham og i hvilken situation, det sker. Af samme grund som han var farligere for børn end for voksne og farligere for kvinder end for mænd, så gjorde han forskel på husbondfolk og tjenestefolk. Han siger:

Traditionen om näcken speglade de normer som gällde för det dagliga livet. Ur folkloren om den straffande näcken kunde jag därför inte bara beskriva det tänkta mötet mellan människa och väsen utan även rekonstruera mötet mellan ideal och praxis. Berättelsarna beskriver både hur världen borde vara och hur den egentlige är. Näcken framstod som ett slags tankeinstrument att upptäcka, benämna, förklara och legitimera sin omvärld (Stattin 1990, s. 144).

Vandoffer og skæbnetime

En af de meget dramatiske sagntyper om vandets farlighed bygger på forestillingen om at søen eller elven krævede mindst et menneskeliv om året. Det er fortællinger,

som har deres klangbund i skæbnetro. Det siges, at man undertiden kunne høre en fjern råben over vandene: ”Timen er kommet – men manden ikke!” (Christiansen 1958 : ML 4050). Vi nikker måske smilende genkendende til ordene som en hutrende effekt i barndommens spøgelsesfortælling under trappen eller i et andet mørkt smuthul. Men i ældre tid blev alvorret i vandets venten på sit offer knyttet til afmagt over for det forudbestemte. Man led den skæbne, som var bestemt for en, noget som udkrystalliserer sig i ordsproget: *Den hænges ej som druknes skal*. I fortællingen om ”Timen er kommet ...” forsøger den, som er bestemt til at drukne at undgå sin skæbne ved at trække tiden ud. Men vandets overmagt er for stærk. Kun i meget få versioner af fortællingen befries den ulykkelige gennem kirkelige værneråd som korstegn og dåb. Undertiden kommer manden løbende og styrter sig i vandet uden at nogen kan forhindre ham i druknedøden. Somme tider vover han i sin dødsangst ikke at nærme sig vandet, men så dør han alligevel, fordi han kommer i berøring med det våde element. I en række varianter er det en præst, der giver ham dødshjælp. I følgende historie fra Vest-Agder er det den kendte præst, Søren Bjelland, som i folkemunde blev kendt som ejer af svartebogen og som magisk kyndig:

Tæt forbi Bjelland Prestegaard løber Mandalselven. Det paalaa Presten at færges over denne. En Dag, da Herr Søren vilde reise bort, forbød han sine Folk at sætte over en Mand, som vilde komme ved Middagstider. Manden kom. Ingen turde færges ham over, og han maate bie. Snart blev Manden meget syg, og da det led til Kvelds, hørtes det Raab fra Elven: ”Tiden er kommet, men ikke Manden”. Herr Søren

var da kommet hjem. Han bød En hente noget Vand fra Elven, og saasnart den Syge fikk dette at drikke, døde han (Norsk Folkeminnesamling. M. Moe 117, s. 74; se også Velure 1972, s. 62).

Vandet som magisk ressource

Vandet til hverdagsbrug

I ældre tid havde forståelsen af et vands kvaliteter mange nuancer. Erfaringsmæssigt levede der dyr af forskellig slags i vandet, og der kunne være forskellige fremmedelementer og uhumskheder i det, men vandet kunne også være magisk ladet. Magien og ladetheden afhang som nævnt af, hvad tid det var på året, på dagen, på stedet man tog det fra, på strømretning, og ikke mindst på det, det havde haft berøring med. Almindelig kendt var det, at visse arbejdsprocesser måtte foretages ved højvande for at lykkes, og at vandet i alle elve og bække ved solhverv fik en særlig magisk kraft.

Vandets magiske ladethed var noget, man måtte forholde sig til rituelt, før man brugte det. Det vand, som skulle bruges indenhus, skulle bæres ind før solnedgang. Hvis man bar vand ind efter mørkets frembrud, kunne man ikke være sikker på, hvad man fik med ind. Man kunne blandt andet bære nøkken i hus. Situationen afgjorde, i hvor høj grad man tog hensyn til dette. Specielt var man omhyggelig med vandet, hvis der fandtes en syg i huset, eller hvis man bar vaskevand ind til et udøbt barn eller en uren barselskvinde, som endnu ikke var beskyttet af indlemmelsen i Guds menighed (jf. Skjelbred 1972). For at sikre sig at der ikke var noget ondt i vandet, kunne man signe det gennem en glød fra ildstedet eller med kniv, saks eller andet stål. Man var også forsigtig med, hvor man kastede spildevand eller det brugte vaskevand, især hvis det havde været brugt til at vaske en

syg med eller til ligvask. Vandet tog det med sig, som det havde berørt, også i overført betydning. Dette vand måtte kastes et sted, hvor folk ikke til daglig gik, for ikke at den, der passerede stedet, skulle tage sygdommen eller døden med sig i sine fodspor. Vandet var til låns. Det måtte behandles med respekt og det måtte derfor heller ikke besudles med blod eller urin. Det gjaldt specielt det rindende vand. Særlig var man forsigtig med det nordrindende vand. Det tog man heller ikke ind i huset som almindeligt brugsvand. Nord og det nordlige blev forbundet med det ”stærke”, magiske, mørke, og det nordrindende vand var stærkt vand, som kun skulle bruges i magiske ritualer (Bø 1955, s. 112f.). Det samme gælder vandet taget fra brønd eller kilder ved midnat eller julenat, da alle ”kræfter” var løse. Det stærke vand kunne skade i almindelig brugssammenhæng, men kunne gavne indenfor en magisk kontekst, som for eksempel ved behandling af sygdom, eller til at finde ud af hvem tyven var. Vi har en række fortællinger, der beretter om, hvorledes både almindelige folk og de kloge brugte vand eller vandspejlet til at se skjulte sammenhænge. En af den kloges specialiteter var netop *at vise tyven igen*. Gennem bestemte ritualer skulle vandfladen spejle tyvens ansigt, og hvis den bestjålne ønskede det, kunne den kloge stikke øjet ud på tyven ved at ødelægge tyvens øje i vandfladen. At dette var en teknik, der blev brugt i praksis, ser vi spor efter blandt andet i trolddomsprocesserne ført på 1500- og 1600-tallet. I de dage skulle man vogte sig for at skade sit ene øje. Det kunne associeres med at nogen havde mistænkt en for tyveri og havde bedt en klog om hjælp.

Vandets brug i kritiske livsfaser

Det er en almen forestilling, at vandet tog

”kraft” fra det, det berørte, eller fik kraft gennem at det blev brugt i specielle rituelle sammenhænge. Det ser vi blandt andet i tanken om vand knyttet til kirken og det hellige. Det blev således set på som en velsignelse at ligge begravet i dryppet fra kirketaget og det vand, barnet var døbt i, blev et stærkt vand, som blandt andet kunne bruges mod dårligt syn. Nu har vi ikke mange oplysninger om magisk brug af dåbsvand (jf. Tillhagen 1962; Skjelbred 1972; Amundsen 1983). Det har muligvis været vanskeligt at få oplysninger om dette, fordi kirken har set lige så strengt på det, som på magisk brug af skrab fra alterlys, af alterdug for ikke at tale om brug af alterbrød og altervin. Men blandt andet i retssager har vi en række belæg for, at disse ting blev smuglet ud af kirken til brug i folke-medicinsk behandling. Blev det opdaget, blev det straffet strengt. I en hekseproces fra Rogaland i 1640 stod præstedatteren og tidligere præstekone Bothild Lid anklaget for trolddom. En af anklagerne mod hende var misbrug af den hellige altervin. Hun medgav i retten, at hun havde gemt vinen i munden og at hun efter at have forladt alteret, havde spyttet vinen ud i en klud, som hun havde gnedet sig over øjnene med. Hendes mor havde lært hende, at det hjalp mod dårligt syn. Bothild Lid blev dømt til døden. Hendes brug af det, som var helligt for kirken og som hun havde brugt i magisk sammenhæng, vejede tungt på hendes synderegister. I dommen mod hende blev det fremhævet, at i hvert fald hun, som havde været gift med en præst, burde have vidst bedre end til at have optrådt så ugudelig (Mauland 1911, s. 63–66).

I den folkemedicinske sygdomsbehandling bruges meget vand til de forskellige flydende mediciner, som den syge skal drikke eller bades og gnides med.

Det vand, som blandes i medicin, kan være almindeligt vand, men ofte er det stærkt vand, enten fordi det er taget et bestemt sted til en bestemt tid, som for eksempel fra en helligkilde, eller som dug fra græsset før solopgang, eller fordi det gennem et magisk ritual er blevet stærkt. De kloges forskellige måder at bestemme sygdom på viser på en instruktiv måde, hvorledes det almindelige vand transformeres til stærkt vand. Vandet spiller her en vigtig rolle både i selve sygdomsbestemmelsen og i den påfølgende behandling. Lad os se lidt nærmere på det såkaldte "tre-stene-bad":

I en ældre tids magiske tankeverden forestillede man sig, at sygdom kom ude fra, ofte påsat som straf fra de overnaturlige magter som brud på lydighed og respekt. De underjordiske og de døde var kollektiver, der ofte optræder som straffemagter og sygdomsforvoldere. Troldfolk var en anden kategori, man kunne forvente sygdom fra, ligesom Gud kunne straffe med sygdom (se f.eks. Alver 1992; Alver og Selberg 1992; Gilje 2003; Rørbye 2002, s. 311–369.). Det står centralt i al folkemedicinsk behandling at finde ud af, hvilke magter, der har følt sig krænket. For at finde frem til det, måtte man henvende sig til de kloge folk, som var specialister i at finde frem til sygdomsårsager. I en ældre tids folkelig sygdomsforståelse var tanken, at harmonien til de krænkede magter først måtte genoprettes, så kunne symptombehandlingen begynde.

Tre-stene-badet er netop en divinationsteknik, der blev brugt til at finde sygdomsårsagen og behandlingsmåden, og hvor vand spiller en stor rolle. Den kloge tog tre sten og glødede dem i ild. Hver sten repræsenterede et bestemt magtkollektiv, som kunne være de døde, de underjordiske og himmelske magter. Når stenene var glohede, blev de sluppet ned i en bøtte med

kold vand. Ud fra hvordan de varme sten sprak, sang eller sydede i mødet med det kolde, kunne det bestemmes, hvor sygdommen kom fra. Samtidig gav den kloge en forklaring på, hvorfor sygdommen var sendt og hvad, den syges forseelse bestod i. Behandlingen af den syge blev bestemt ud fra, om det var huldrefolket, de døde eller Gud, der havde sendt sygdommen. Det vand, som de glødende sten havde "talt" i, blev brugt som medicin eller til at vaske den syge i eller smøre med.

En anden kendt diagnoseform som omformer det almindelige vand til stærkt vand er den såkaldte "støbning". Man tog bly, smeltede det over ild og hældte det flydende bly i koldt vand, gerne gennem et stykke fladbrød. Ud fra de figurer, den størknede bly dannede i vandet, bestemte den kloge sygdommens årsag. Dette "støbevand" blev også brugt som magisk vand til at behandle den syge, og fik man noget til overs, blev det gemt til anden sygdomsbehandling.

De helbredende kilder

Helligkilder og kildekult

I naturen var der vand, som var stærkt uanset tid. Det var som nævnt det nordrindende vand, men særlig gjaldt det bestemte kildevæld, som man så på som stærke. Kildekultens historie er et stort og komplekst felt, som denne artikel ikke åbner for at komme nærmere ind på. Vandet, vandets helbredende kraft og kulten af vandet strækker sig langt tilbage i forhistorisk tid og frem til vor egen (se f.eks. Schmidt 1926; Nielsen 1975; Liebgott 1975). Valfarten til de hellige kilder fortsatte i en eller anden form til ind i 1900-tallet og er taget op igen nu i nyere tid. Det er en historie, som både omfatter tro knyttet til officiel religion, folkelig religiøsitet og folketro. (Om folke-

troen tilknyttet helligkilderne, se Tillhagen 1996, s. 21–69; Bø 1955.) Jeg skal se lidt nærmere på forestillingerne knyttet til helligkilderne, som blev set på som helbredende kilder, og på folkelig praksis, fordi jeg mener, at kildekulten og den rituelle brug af dette kildevand ikke helt kan forbigås i en diskussion af det stærke vand.

Hvis vi ser kildekulten i et nordisk perspektiv, så synes der i Norden, efter at landene var blevet kristnet, at have været mange kilder, der har fået knyttet deres hellighed og vandet som helbredende til hellige mænd (og kvinder). Her i Norge var det specielt Hellig Olav, der gav kilderne navn og ophav. Mange helligkilder kendt langt op i tiden lå nær ved kirker, ja til og med på kirkegårdene (jf. Bø 1955; Eriksen 1986). St. Olavskilden bygget ud til en brønd i væggen på Nidarosdomen er en af de kendteste helligkilder i Norge og den mest besøgte gennem tiderne. Folkloristen Olav Bø siger om forestillingerne om at kunne hente lægedom ved St. Olavsbillederne og St. Olavskilderne:

Vitnemålet om lækjedom ved Olavsbileta i kyrkjene er likevel få og spreidde i samanlikning med alle forteljningane vi veit om når det gjeld Olavskjelder og lækjedom der. At kjelder var kalla opp etter heilagmenne, var mykje vanleg i den katolske mellomalderen og er delvis enno mange stader. Men den mellomalderske kjeldedyrkinga var berre den tids form for ein eldgamal skikk, og ein ser her å nyo kor lett slike skikkar kunne gli over i ei ny religionsform. Opphavet til kjeldedyrkinga går truleg så langt tilbake i tida som menneske har vori i (Bø 1955, s. 111).

Mange helligkilder har beholdt deres helgennavn i folkemunde til op i vor tid, og

det var ikke sådan, som man kunne tro, at valfarten til de hellige kilder ophørte med reformationen. Tværtimod synes den at have fået et opsving, selv om det for Danmark–Norges vedkommende blev fastslået i en udtalelse fra landemødet i Roskilde 1617, at kildernes kraft ikke stammede fra helgenerne, men fra Gud (Liebgott 1975). Kirken kan have været interesseret i valfarten til kilderne ud fra et økonomisk perspektiv, siden man ofrede pengegaver til kilderne som tak for det helbredende kildevand (jf. Eriksen 1986; se også Liebgott 1975, s. 25; Tillhagen 1996, s. 49f.). Om folk forholdt sig til, at det var Gud, der stod bag kraften i kilden, er en anden sag. Som med søer og elve har man også her ment, at et bestemt naturvæsen rådede grunden. Ikke alle helligkilder har været knyttet til helgennavne, men har i folkemunde fået navn og ophav relateret til dramatiske hændelser på stedet, ofte knyttet til uskyldig død og blodsudgydelse. I både svensk, norsk og dansk tradition findes blandt andet uskyldighedsmotivet knyttet til den unge jomfru, som bliver overfaldet af røvere, voldtaget og dræbt – og der, hvor det uskyldige blod suges op af jorden, springer en kilde frem som et tegn på renhed. Det er dette forestillingskompleks, der blandt andet har inspireret filmskaberens Ingmar Bergman til filmen *Jomfrukilden*.

Jeg skal her belyse dette motiv med en fortælling knyttet til de tre såkaldte Jomfrukilder ved Hvalsø på Sjælland i Danmark, som var besøgte kilder til op mod 1900-tallet (jf. Nielsen 1991, s. 9–14). Fortællingen bliver ikke mindre dramatisk ved, at det er hele tre jomfruer, der dræbes, og at de dræbes af deres egne brødre. Om ophavet til de tre Jomfrukilder, fortæller C. V. Karlsen, som var lærer ved Hvalsø skole fra 1886 til 1922, hvad han dengang hørte fra egnens folk:

På en af Smidstrup bys jorder (Soderup sogn) har der i længst forsvundne dage ligget en stor gård, velsagtens en hovedgård, og sagnets troværdighed på dette punkt støttes betydeligt af den kendsgerning, at man undertiden har pløjet op brokker af de røde munkesten, der i middelalderen var det almindelige bygningsmateriale til alle større bygninger. På gården boede hr. Truls og hans hustru, liden Inger, og med dem deres tre sønner. Men en skønne dag blev de tre drenge stjålet bort fra forældrene af røvere, der førte dem til deres hule i Skideneng-skoven på Sonnerupgårds mark, hvor de blev opdragne i røverhåndværket. Forældrene sørgede, som naturligt var, over tabet af sønnerne, men var så heldige som erstatning at blive velsignede med tre døtre, og da disse engang efter at de var blevet voksne, en pinsemorgen ville gå til froprædiken i Soderup kirke, blev de overfaldne af tre røvere, da de var nået omtrent til det sted, hvor vejen nu fører over åen. De grumme røvere dræbte straks de to jomfruer, men den tredje så sit snit til at flygte over åen og gemme sig i et lille krat, hvor hun steg op i et træ. Men selv denne omstændighed nyttede hende kun lidt. Thi en lille hund, som havde fulgt hende røbede ved sin gøen, hvor hun havde søgt tilflugt. Også hun måtte lade livet og blev som søstrene plyndret for smykker og offerpenge. Men hvor de tre var faldet, udsprang tre kilder (Nielsen 1991, s. 9f).

Man kan jo spørge sig selv om, hvorfor visse kilder blev betragtet og fortalt om som helligkilder. Man har ment, at det som skabte opmærksomhed og fortællinger rundt dem, kunne være vandets farve eller

smag eller bestemte formationer rundt om eller i kilden, som folk har undret sig over (jf. Tillhagen 1996, s. 25–27).

Forestillinger om vand knyttet til specielle naturformationer finder vi også i forestillingerne om jættegryderne. Vandet, der har samlet sig i disse, har været set på og har været brugt som stærkt vand, og har undertiden været betragtet som en slags helligkilde. Olav Bø fortæller, at i Mandal har enhver fordybning, der står vand i, været kaldt en St. Olavs kilde. I folkemunde bliver det Hellig Olav selv, der har lavet disse fordybninger i stenen, og derfor er vandet specielt magisk. Men ellers finder vi også en udbredt forestilling om, at det vand, som var blevet stående i andre hule sten særlig efter tordenvejr, havde helbredende kraft. Efter Bø er det forestillinger som har været levende til langt op i 1900-tallet (jf. Bø 1955, s. 113f).

Folk drog til kilderne for at hente vand, som de tog med hjem for at bruge det mod sygdom eller de badede i kilderne, hvis de var syge eller for ikke at blive det. Forestillingerne knyttet til helligkilderne ligger i tråd med forestillingerne knyttet til andet magisk vand. Man måtte have respekt for kilden og ikke forurene den på nogen måde, da mistede vandet kraften. Man ofrede til den, som man ofrede til søen og elven, og man bad kilden om lov til at bruge vandet.

Det var St. Hans, som traditionelt har været den store udfartstid for denne valfart. I folkelig forestillingsverden var det de tider på året, da solen vendte, som var den magiske tid, da naturens kraft var stærkest. Muligvis fordi kilderne blev så besøgte på tider, som var tilknyttet festkalenderen, udviklede der sig efterhånden, det Carl Herman Tillhagen kalder for ”ett verkligt folknöje”. Han har i *Vattnens folklöre* (1996) dokumenteret, hvorledes der efter-

hånden fra reformationen frem til 1900-tallet opstod en livlig markedskultur omkring disse tider med køb og salg både af kildevand og andet og tilhørende festlige fornøjelser med dans og leben. Tillhagen bygger her på svensk materiale, men vi kender til samme udvikling fra Norden i øvrigt. Disse kildemarkeder var meget besøgte. Fejringens klimaks indtraf ved solnedgang, når alle skulle drikke af kildevandet og bade i kilden og hvor man forsynede sig af vandet for at tage det med hjem til dem, der måske ikke havde haft kræfter til at komme til kilden. Det ser ud til at målet med at drage til kilderne op mod 1900-tallet efterhånden blev markeds-gøglet. Kildens helbredende vand var nok med i folks tanker, men det blev underordnet de festlige rammer omkring vand-drikningen.

Kilder til sundhed

På et ganske tidligt tidspunkt begyndte eliten at interessere sig for, om der var noget særligt i disse helligkilder, som var helbredende eller gavnligt for sundheden. Christian IV, hvis interesser var vældig bredspektret, lod således syv læger, deriblandt Ole Worm, undersøge vandet fra den danske Helenes kilde. De skulle fælde dom over kildevandets evner til at helbrede særlige sygdomme – de skulle ikke tage stilling til kildens hellighed (Liebgott 1975, s. 28). Om dette skriver arkæologen Nils-Knud Liebgott:

Disse rationelle bevæggrunde til fortsat at besøge helligkilderne var århundreder om at nå ud til den brede befolkning. De mennesker, som J. Th. Lundby, J. Sonne og andre af forrige århundredes kunstnere afbildede i deres vågen ved helligkilden St. Hans nat, besad fortsat den middelalderlige mirakeltro på

kildevandets helbredelsesevner (Liebgott 1975, s. 29).

Liebgott påpeger dog, at man i højere og højere grad i løbet af tiden fra det 17. århundrede opfattede de gamle helligkilder som sundhedskilder, på grund af at man havde opdaget nogle af disse kilders indhold af mineraler. Oplysningstidens mænd gjorde deres for at knække halsen på magien og stemple folks forestillinger om det stærke vand som humbug. Ideen om det sunde mineralholdige vands fortræffeligheder synes at have fænget indenfor lægevidenskaben, og det førte til udbygning af de kendte europæiske kurbadesteder og til eliten og de pengestærkes tilbagevendende kurbadeophold. Den danske arkæolog Rikke Agnete Olsen har i artiklen ”Vandkur og kurgæster i Silkeborg omkring århundredskiftet” (1975) givet et interessant kulturhistorisk indspil, når det gælder denne nye form for ”vandkult”. Hun siger:

Når Gustav Wied lader toldkontrollør Knagsted rejse på kurophold i Karlsbad, beretter han i virkeligheden om en vigtig fase i lægekunstens historie. Fra begyndelsen af 1800-tallet var de gamle, kendte badesteder ude i Europa blevet til kursteder, hvor man drak de mineralske kilders vande og fik bade under lægers tilsyn. (...) Også herhjemme havde man siden midten af århundredet i stigende grad fået øjnene op for vands betydning som sundhedsbefordrende og lindrende, ja endda helbredende middel. Det blev fremstillet mineralvande og opført brøndanstalter, og der blev oprettet vandkuranstalter, hvor patienterne kunne få både udvortes og indvortes behandling. Bedst var det, hvis man havde en mineralholdig kilde at bygge kuranstalten op om (...)

Kilderne skulle virke på grund af deres indhold af salte og mineraler, og ikke fordi man troede på vands særlige kraft (Olsen 1975, s. 73).

Ved disse kursteder blev der solgt kildevand på flasker, og fordi det ikke altid smagte lige godt, opstod der en tilvirking af sødvand eller sodavand (brus). Denne sødvandsproduktion kastede så meget af sig, at det hurtigt blev en industri, der voksede sig stor og stærk og efterhånden blev flyttet udenfor kurbadstederne (Fode 1975). Det kan jo være et tankeors, at de helsebringende kurbade skulle blive arnestedet for de søde drikke, som har gjort sit til at øge den almindelige befolknings sukkerforbrug til helsetruende højder. Gennem 1800-tallet har vi da en fascination af vand som naturens essens og kraftkilde, som førte til en massiv valfart til kildevældene – og til et mentalt landskab, som har rummet både forestillinger om vandet som magisk stærkt og kemisk stærkt. Fælles for både den almindelige mands og elitens valfart til de helbredende kilder, var det skær af ikke-hverdag, af festlighed og adspredelse, som var rammen omkring disse kildebesøg.

For at gå til vort eget århundrede, så synes det som om vor tids spa-kultur også henter sin inspiration fra både ideer om vandets magi og kemi (jf. Bjelland 2006). Vandets magiske betydning synes også at have fået en ny giv gennem de nyreligiøse ideer, som gennemsyrrer hele vort samfund (jf. Alver et al. 1999; Gilhus og Mikaelsson 1998). De har blandt andet været en medvirkende årsag til den nye form for pilgrims-turisme, som vi har været vidne til, og som blandt andet går til de gamle helligsteder med deres helligkilder. Kildevandet fra de gamle helligkilder tages nu igen med hjem som helsebod, eller som jeg nu sidst har hørt fra en gæst ved en barsedåb: som dåbsvand!

Afsluttende betragtninger

Eilert Sundt kom gennem sine studier, og ikke mindst gennem sin omgang med ”folk flest” frem til, at vore forfædre i forhold til renlighed, handlede rationelt ud fra de forudsætninger de havde. De brugte måske ikke så meget vand til at fjerne snavs med, hverken når det gjaldt hus, klæder eller sig selv, men ifølge Sundt kunne det forklares ud fra blandt andet bo- og livsformer. Betydningen af vandets magiske dimension og folks forestillinger knyttet til det farlige vand var Sundt som nævnt ikke optaget af. Vore forfædres forhold til samspillet mellem magter og mennesker, deriblandt de naturvæsner som relateredes til vandet, og til synet på vandets mange magiske nuancer og kvaliteter, må imidlertid tages i betragtning, hvis man vil forstå tidligere tiders brug – og manglende brug af vand. Forestillingerne om det stærke vand til indvortes og udvortes brug, som kunne være inficeret vand, brugt i rituelle sammenhænge, er en særlig fortælling om afmagt i forhold til sygdom og smitte. Samtidig med at man brændte halmen, den døde havde ligget i, brugte man den døde til at tage sygdom med sig til de dødes verden ved at bruge ligvandet eller ved at røre ved den døde (jf. Bang 1901–1902, s. 189–193). Helligkildernes og senere sundhedskildernes stærke position helt op mod nyere tid som helbredende og vederkvægende viser vandets centrale stilling i folks forestillingsverden, både indenfor en tænkemåde med fokus på magi og på kemi. Og de to tænkemåder synes ikke at have udelukket hinanden. Vand blev betragtet og erfaret som et af de konstituerende elementer for al slags liv og på flere niveauer. Vand var altings begyndelse.

Men vandet og vandets magi bliver ved med at fascinere dagens mennesker. Så er det jo et spørgsmål, om troen på det stærke

vand i dag ligger så langt borte fra det, Niels-Knud Liebgott kalder for "middelalderens mirakeltro". Er det en anden form for magi, der ligger omkring Seljes Spa Thalasso eller andre ophold ved "helse- og velværekatedraler"? Eller den, der ligger i troen på flaskevandet, som mere livgivende, rensende, sundere end vandet fra vandhanen, på tværs af sundhedsmyndighedernes påstand om det modsatte? På de store alternative messer kan man købe en slags "essentielt vand" eller magisk vand, der henter sin styrke for krop og sjæl gennem at det er tilført "kraft" eller "energi" fra natur eller "univers". Folk køber det, drikker det og føler sig styrket ved det, eller styrket ved bare at have det måske.

Jeg har hævdet ovenfor, at den magiske handling antyder årsagssammenhæng mellem handling og handlingens effekt, og at denne årsagssammenhæng er knyttet til forestillinger om, hvilke kræfter, der aktualiseres eller virker. Det synes at være andre kræfter, den moderne magi henter sit liv fra end tidligere – mindre farlige kræfter. De frygtede naturvæsner er forvandlet til sten eller har sprukket i dagslyset. I stedet for forestillingerne om dem og den magt og overmagt de var, så henter dagens magiske ritualer sin kraft fra forestillinger om universelle energier, strømninger, strålinger, som knyttes til lysere kraftfelt – lysere sfærer.

Dragningen mod vandet og vandets kvaliteter synes til alle tider at ligge i dragningen mod naturen. Menneskets forhold til natur er sjældent eller aldrig reguleret af en ren instrumentel tænkning, hvor man kun lægger vægt på objektive og materielle elementer, siger Roald Kristiansen, med reference til Arne Næss, der som dybøkologiens far har fokuseret på den intime og ubrydelige sammenhæng mellem menneske og natur (1996, s. 24f.). Kristiansen

hævder endvidere at enheden mellem menneske og univers, menneske og natur, viser sig i form af en enhedserkendelse og en identitetsoplevelse, som giver mening, retning og indhold til livet (1996, s. 29). Naturen og forestillingerne om vand og vandet i naturen vil da til enhver tid være en vigtig arena for forståelsen af mennesket og det menneskelige.

Referencer

- Alver, Bente Gullveig 1992. "Sygdom i folkelig tanke- og idéverden." S. 102–116 i Ingvild Øye (red.), *Liv og helse i middelalderen*. (Onsdagskvelder i Bryggens Museum, VI.) Bergen, Bryggens Museum.
- Alver, Bente Gullveig 1997. "Encounters with the 'Hulder' as Seducers. Sexuality and Identity in Early Rural Norway." S. 23–40 i Sigmund Grønmo og Bjørn Henrichsen (red.), *Society, University, and World Community: Essays for Ørjar Øyen*. Oslo, Scandinavian University Press.
- Alver, Bente Gullveig, og Torunn Selberg 1992. *"Det er mer mellom himmel og jord": Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Sandvika, Vett & Viten.
- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg 1999. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Oslo, Pax Forlag.
- Amundsen, Arne Bugge 1983. *Dåp og tradisjon: Dåpstro og dåpspraksis i noen Østfold-distrikter på 1700- og 1800-tallet*. Oslo–Bergen–Tromsø, Universitetsforlaget.
- Bang, A. Chr. 1901–02. *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. Viden-skabselskabets Skrifter II. Historisk-filos. Klasse. No. 1. Kristiania.

- Bjelland, Anne Karen 2006. "Selje Spa Thalasso – en helse- og velværekatedral?" *Tidsskrift for kulturforskning*, vol. 5 nr. 2, s. 43–59.
- Blom, Ida 2006. "Vand – fra fare til forebygging." *Tidsskrift for kulturforskning*, vol. 5 nr. 2, s. 5–19.
- Brun Norby, Anne-Katrine 2006. "Hauga-folket på stølen. Om tro, praksis, sted og tilhørighet på støler i dagens Hallingdal." *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, vol. 17 nr. 2, s. 119–131.
- Bø, Olav 1955. *Heilag-Olav i norsk folketradisjon*. Oslo, Det norske samlaget.
- Christensen, Olav, og Anne Eriksen 1993. "Landskapsromantikk og folketradisjon." *Norge*, vol. 36 nr. 2, s. 27–39.
- Christiansen, Reidar Th. 1958. *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. FFC 175. Helsinki.
- Eriksen, Anne 1986. Lovekirker i Norge etter reformasjonen. Magisteravhandling i folkeminnevitenskap. Universitetet i Oslo.
- Faye, Andreas 1948. *Norske Folke-Sagn*. Norsk folkeminnelags skrifter 63.
- Fjellstad, Lars M. 1951. *Till-till-tove. Eventyr, segner, regler og anna. Folkeminne frå Eidskog I*. Norsk folkeminnelags skrifter 68.
- Fjell, Tove. 2006. "Outsourcing av vaskevannet – veien til likestilte praksiser? Om bruken av privat rengjøringshjelp." *Tidsskrift for kulturforskning*, vol. 5 nr. 2, s. 75–88.
- Fode, Henrik 1975. "Fra kurvand til sodavand." *Arv og Eje* 1975, s. 39–72. (Årbog for Dansk Kulturhistorisk Museumsforening).
- Gilje, Nils 2003. *Heksen og humanisten : Anne Pedersdatter og Absalon Pederssøn Beyer – en historie om magi trolldom i Bergen på 1500-tallet*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 1998. *Kulturens refortrylling. Nyreligiositet i moderne samfunn*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Hermundstad, Knut 1961. *Kvorvne tider. Gamal Valdreskultur VII* Norsk folkeminnelags skrifter 99.
- Kemp, Peter 1995. *Tid og Fortælling Introduktion til Paul Ricœur*. Aarhus, Aarhus Universitetsforlag.
- Klepp, Ingunn Grimstad Klepp 2003. *Fra rent til nyvasket : Skitten og rent tøy*. Rapport nr. 2. Oslo Statens Institutt for Forbruksforskning.
- Kristiansen, Roald E. 1996. "Natur og religiøs identitet." *Tradisjon*, vol. 27, s. 21–30.
- Liebgott, Niels-Knud 1975. "Middelalderens kildedyrkelse." *Arv og Eje* 1975, s. 17–30. (Årbog for Dansk Kulturhistorisk Museumsforening.)
- Mauland, Torkell 1911. *Trolldom*. Kristiania, Cappelen.
- Myrvoll, Marit 2000–2001. "Fortolkning og forklaring av forestillinger om hulder og draug." *Tradisjon* vol. 30/31, s. 27–36.
- Nergaard, Sigurd 1925. *Hulder og trolskap. Folkeminne fraa Østerdalen IV*. Norsk folkeminnelags skrifter 11.
- Nielsen, A. Strange 1991. *Lægedomskilder i Lokalsamfundet : 11 midtsjællandske helligkilder*. København, Foreningen Danmarks Folkeminder.
- Nielsen, Poul Otto 1975. "Vandet og kulden i forhistorisk tid." *Arv og Eje* 1975, s. 7–16. (Årbog for Dansk Kulturhistorisk Museumsforening.)
- Oja, Linda 1999. *Varken Gud eller natur : Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Stockholm/Stehag, Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Olsen, Rikke Agnete 1975. "Vandkur og

- kurgæster i Silkeborg omkring århundredskiftet”. *Arv og Eje* 1975, s. 73–94. (Årbog for Dansk Kulturhistorisk Museumsforening.)
- Rørbye, Birgitte 2002. *Mellem sundhed og sygdom : Om fortid, fremskridt og virkelige læger. En narrativ kulturanalyse.* København, Museum Tusculanums Forlag, Københavns Universitet.
- Schmidt, August F. 1926. *Danmarks Helligkilder. Oversigt og Litteraturfortegnelse.* Danmarks Folkeminder nr. 33. København.
- Selberg, Torunn 1996. ”Det magiske landskapet.” *Tradisjon*, vol. 27, s. 13–20.
- Skar, Johs. 1961. *Gamalt or Setesdal II.* Samla utgåve ved Olav Bø og Reidar Djupedal. Oslo.
- Skjeltbred, Ann Helene Bolstad 1972. *Uren og hedning : Barselkvinnen i norsk folketradisjon.* Oslo–Bergen–Tromsø, Universitetsforlaget.
- Skjeltbred, Ann Helene Bolstad 1998. *Fortellinger om huldre – fortellinger om oss.* Oslo, Tano Aschehoug.
- Solheim, Svale 1952. *Norsk sætertradisjon.* Oslo, Aschehoug.
- Stattin, Jochum 1990. *Från gastkramning till gatuvåld: En etnologisk studie av svenska rädsor.* Stockholm, Carlssons.
- Sundt, Eilert 1869. *Om Renlighedsstellet i Norge.* Kristiania.
- Svenska landsmål og svenskt folkliv* (SvL) 1878. Uppsala: Dialekt- och Folkminnesarkivet.
- Szerszynski, Bronislaw 2005. *Nature, Technology, and the Sacred.* Malden, Mass., Blackwell.
- Tillhagen, Carl-Herman 1962. *Folklig läkekunst.* Stockholm, LTs Förlag.
- Tillhagen, Carl-Herman 1996. *Vattnens folklöre : Sägen och folktro kring bäckar, älvar, sjöar och hav.* Stockholm, Carlssons.
- Velure, Magne 1972. Tradisjonen om fossegrimen og nøkken: Ei genre-analytisk studie. (Magistergradsavhandling. Stensilert.) Universitetet i Bergen.
- Varm tak til Aage Domino, Saxild, og Ørjar Øyen, Bergen, for god hjelp med dette arbeide.*