



Universitetet i Bergen  
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

## **Artemis Brauronia-kulten**

# **Menstruasjon og religion i det antikke Hellas**

Master i religionsvitenskap

Barbro Franciska Svela

Vår 2020



# Artemis Brauronia-kulten

Menstruasjon og religion i det antikke Hellas

## Abstract

The ancient Greek cult of Artemis Brauronia has been discussed by a variety of scholars of Greek religion. This master thesis aims to explore how ancient Greek cultural, social and biological perceptions of menstruation can contribute or add to the understanding of the cult of Artemis Brauronia. The focus of the thesis is on late archaic and the classical period. Artemis is best known as the goddess of the hunt and wilderness, but she was also a goddess of transformation and transition. In Brauron she is most likely to have been a goddess with responsibility for women during the reproductive process, which includes the female transformation from *parthenos* (often translated ‘maiden’) to *gyné* (‘woman’ or ‘wife’). At the same time one can identify a vengeful aspect of the goddess in this cult, where Artemis’ anger poses a threat to females in the vulnerable reproductive process.

When women in classical antiquity fell ill, it was often attributed to something being wrong with their reproductive organs. Ancient medical text suggests there was a concern with menstruation and menarche (first bleeding). In the same way as pregnancy and birth, menstruation seems to also have been perceived as potentially dangerous to women and girls, especially menarche. Archeological sources indicate that women dedicated statues, figurines, clothes and other personal belongings to Artemis Brauronia for help in childbirth, and the nurture of young children. Studying inventory lists of votive gifts in the sanctuary, suggests that votives could have been dedicated in connection with menarche and menstruation as well. Another intriguing activity that has been associated with the Brauron sanctuary is the *arkteia*. In modern scholarship the *arkteia* is usually understood as a ritual where girls “played the Bear” for Artemis Brauronia and Artemis in other locations (most notably the sanctuary of Artemis Mounichia). The ritual is often understood as an initiation ritual or a *rite de passage* for girls. Rituals like this is often associated with menarche. In this thesis I explore the possibility that the *arkteia* was a means of pacifying the angry Artemis, who was the goddess responsible for the girls ascending to womanhood.

## Forord

Jeg vil utrette en stor takk til professor Sissel Undheim for veiledning i arbeidet med denne masteroppgaven. Prosjektet hadde ikke latt seg gjennomføre uten de gode og kritiske tilbakemeldinger, samtaler og råd jeg har fått underveis i arbeidet med prosjektet.

Jeg vil også utrette en takk til Det Norske Institutt i Roma og Det Norske Institutt i Athen for tildeling av fagstipend og reisestipend, som gjorde det mulig for meg å reise på faglig inspirerende og nyttige opphold i Roma og Athen. Gjennom disse oppholdene fikk jeg utvidet min kompetanse på antikken og oppgavens tema, blant annet ved å få muligheten til å besøke museet og den arkeologiske utgravningen av Artemis Brauronia-helligdommen.

Jeg vil takke medstudenter på masternivå i religionsvitenskap og alle deltagere på mastersymposier for diskusjon og tilbakemeldinger.

Til slutt vil jeg også rette en takk til alle de som har kommet med motiverende ord, fra start til slutt.

Barbro Franciska Svela, mai 2020.

# Innholdsfortegnelse

<b>Abstract</b> .....	<b>iv</b>
<b>Forord</b> .....	<b>v</b>
<b>Kapittel 1: Introduksjon</b> .....	<b>1</b>
<i>Presentasjon av tema</i> .....	2
<i>Oppgavens struktur</i> .....	2
<i>Avgrensning og problemstilling</i> .....	3
<i>Å jobbe med kilder fra antikken</i> .....	4
Litterære kilder .....	5
Arkeologiske kilder .....	9
<i>Sentrale forskningsbidrag</i> .....	12
<i>Gresk religion og teoretisk rammeverk</i> .....	14
<i>Menstruasjon</i> .....	18
<i>Oppsummering</i> .....	23
<b>Kapittel 2: Bakgrunn</b> .....	<b>25</b>
<i>Kvinner og jenter i antikkens Hellas</i> .....	25
Forskingshistorie .....	25
Kvinneliv, identitet og sosiale forskjeller .....	27
Barndom, ungdomstid og overgangen til voksenlivet .....	29
<i>Artemis</i> .....	32
<i>Oppsummering</i> .....	35
<b>Kapittel 3: Artemis i Brauron</b> .....	<b>37</b>
<i>Kapittelintroduksjon</i> .....	37
<i>Tid og sted for kult i Brauron</i> .....	37
<i>Kultaktivitet i Brauron</i> .....	39
<i>Arkeologiske kilder</i> .....	41
<i>Arkitektur og plassering i landskapet</i> .....	42
<i>Guddommer i Brauron</i> .....	44
<i>Ifigeneia og Brauron</i> .....	44
<i>Votivgaver</i> .....	47
<i>Krateriskoi</i> .....	49
<i>Oppsummering</i> .....	50
<b>Kapittel 4: Hva var <i>arkteia</i>?</b> .....	<b>52</b>
<i>Kapittelintroduksjon</i> .....	52
<i>Mytiske og litterære kilder til arkteia</i> .....	53
<i>Ikonografiske kilder: Krateriskoi og krater</i> .....	57
Funnsted og tolkning av motiv .....	57
<i>Arkteia i Attika</i> .....	60

<i>Hva krateriskoi ble brukt til</i> .....	61
<i>Arktoi og deres rituelle deltagelse</i> .....	63
<i>Oppsummering</i> .....	65
<b>Kapittel 5: Religiøs praksis i Brauron og menstruasjon</b> .....	<b>66</b>
<i>Kapittelintroduksjon</i> .....	66
<i>Religiøs praksis: Votivgaver</i> .....	67
<i>Svangerskap og fødsel</i> .....	67
<i>Menarke</i> .....	69
<i>Religiøs praksis 2: arkteia som pubertetsritual</i> .....	73
<i>Avsluttende drøfting: Artemis Brauronia og menstruasjon</i> .....	76
<i>Kommentar</i> .....	78
<b>Appendix:</b> .....	<b>80</b>
<b>Bibliografi</b> .....	<b>87</b>
<i>Primærlitteratur:</i> .....	87
<i>Inskripsjoner:</i> .....	88
<i>Sekundærlitteratur:</i> .....	89
<i>Oppslagsverk og Companions:</i> .....	93

## Kapittel 1: Introduksjon

They used to celebrate a festival to Artemis by “playing the bear” and by wearing a saffron robe (*krokoton*), neither being older than ten nor younger than five, and by placating the goddess.

Once a wild bear was wandering about the deme of the Philaidai and was wreaking havoc. (They say) that the bear, once it had been tamed, became a companion to humans, and that a parthenos (maiden) was playing with it, and when the child treated it roughly, the bear was provoked and scratched the parthenos. And because of this, her brothers shot it down.

And for this reason a plague fell upon the Athenians. And when they petitioned the oracle, it said that there would be a release from these misfortunes if as payment for the slain bear they forced their own parthenoi to “play the bear.” And the Athenians voted that a parthenos could not live together with her husband, until she had played the bear for the goddess.<sup>1</sup>

Dette er en av de mytiske forklaringene på hvorfor unge jenter «spilte bjørn» for å tjene Artemis i bystaten Athen. I myten blir vi presentert for en bjørn, som lever i Brauron-området, hvor det aktuelle Artemis-tempelet lå. Denne bjørnen blir tam, og lever etterhvert med menneskene. Etter å ha skadet en jente som leker med den, blir bjørnen drept av mennesker. Dette vekker sinne i gudinnen Artemis, som deretter sender en pest over innbyggerne i Athen. Etter konsulering hos orakelet i Delfi, meldes det herfra at athenske jenter skal «spille bjørn» i tjeneste for Artemis før de inngår ekteskap<sup>2</sup>. Navnet på «bjørne-ritualet» som det refereres til i myten, var *arkteia*. Gruppen av jenter som deltok i dette gikk under tittelen *arktoi*, som kommer av det greske ordet for ‘bjørn’, *arktos*.<sup>3</sup> I andre antikke kilder får vi vite at «å spille bjørn» innebar å oppholde seg ved helligdommen over en lenger periode, å være dedikerte ovenfor Artemis og ofre til gudinnen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Suda, «I was a bear at the Brauronia». Engelsk oversettelse og referert i Faraone, «Playing the Bear and the Fawn for Artemis», 51.

<sup>2</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 90.

<sup>3</sup> Connelly, *Portrait of a Priestess*, 32.

<sup>4</sup> Hesychios, s.v. *arkteia*; Bekker *Anecdota Graeca* s.v. *arkteusai*. Referert i og oversettelse tilgjengelig fra Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 266 n261. Budin, *Artemis*, 78.



## Presentasjon av tema

Denne masteroppgaven er en studie av gresk religion og Artemiskulten i Brauron, og forestillinger om menstruasjon i den greske antikken. Siden religionsvitenskapens begynnelse på 1800-tallet har en i faget vært opptatt av oldtidsreligioner. Antikke tekster var ofte forskningsobjektet, da interessen for religionene hang sammen med interessen for språk.<sup>5</sup> Oldtidsreligioner er fortsatt et aktivt forskningsfelt, men hvordan, og hvilke emner det forskes på er alltid i forandring, og tema som kjønn, barndom og kropp er etterhvert blitt populære. Vi vet at kvinner menstruerte i antikken, men ut ifra det tilgjengelige kildemateriale tilknyttet kulturene i middelhavsområdet i antikken er det utfordrende å forske på kvinner sine liv, spesielt når det kommer til tabuer som menstruasjon. Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim og Gunhild Vidén har påpekt at vi i den vestlige kulturen verdsetter kunnskap om antikk filosofi og kunst, og mindre opptatt av de samtidige forestillingene om fødsel, graviditet og unnfangelse: «Likevel er det slik at de forestillinger, kulturelle og religiøse uttrykk som fortolker og omsetter kropp og livsprosesser til livserfaring og samlivsmønstre, også har et arvestoff i seg som det er viktig å vite om.»<sup>6</sup> Menstruasjon, som en del av reproduksjonsprosessen, kan inkluderes i denne påstanden, og en studie av menstruasjon og religion i den greske antikken kan bli en tilføyelse til forskning på kjønn og seksualitet i denne perioden, og en spennende inngang til Artemis Brauronia-kulten. Menstruasjon er et aktuelt tema som i økende grad tematiseres i dagens samfunn, og å utforske dette temaet vil derfor også være interessant i forhold til antikke kulturers betydning for vestlig kultur i dag.

## Oppgavens struktur

I **Kapittel 1** avklarerer jeg tema, avgrensning og problemstilling for oppgaven. Jeg gjør rede for kildebruk og de viktigste typene av kilder som inngår i argumentasjonene i oppgaven, og kommer inn på hva som kan være utfordrende i arbeidet med dem. Jeg introduserer også noen av de sentrale forskningsbidragene. Deretter presenterer jeg tematikken for dette prosjektet: gresk religion og menstruasjon. **Kapittel 2** er en diskusjon av kvinner og jenter i antikken, og om gudinnen Artemis. Kunnskap om dette er nødvendig som bakgrunnen for drøftingen om

---

<sup>5</sup> Gilhus, «Metodisk mangfold», 89; Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 9. Eksempelvis synlig i arbeidet til Friedrich Max Müller og James Frazer.

<sup>6</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, 9.

Artemis Brauronia. Ved hjelp av tidligere forskning gjør jeg i **Kapittel 3** rede for arkeologisk og litterært materiale fra og om kulten i Brauron, og noen tolkninger av kildematerialet. I **Kapittel 4** ser jeg nærmere på *arkteia*-ritualet, både i Brauron og i Artemis Mounichia-kulten. Dette inkluderer et utvalg av tidligere forskning på ritualet, og et utvalg av kildene som har blitt knyttet til det. **Kapittel 5** er en drøfting av menstruasjon og rituell aktivitet i Brauron, hvor jeg trekker inn noen andre eksempler fra den religiøse sfæren. Medisinske og kulturelle bekymringer om menstruasjon er en del av drøftingen. Dette er også et avslutningskapittel, hvor jeg kommer med konkluderende bemerkninger satt i sammenheng med problemstillingen og med mulige veier videre med prosjektet.

### Avgrensning og problemstilling

Historiker Robert Parker, en forsker med betydningsfulle bidrag til den faglige diskusjonen om gresk religion, mener at Artemis Brauronia og jentene som tjente der er den mest omdiskuterte Athen-kulten i nyere tid. Parker bemerke at dette kan skyldes både den antropologiske interessen for initiasjonsritualer og være resultatet av den vellykkede arkeologiske utgravningen av Brauron-området.<sup>7</sup> Forskernes interesse både for det arkeologiske materialet og *arkteia* som et initiasjonsritual eller overgangsritual kan sees i mye av sekundærlitteraturen jeg har benyttet meg av i arbeidet med oppgaven. Populariteten som Artemis Brauronia-kulten har gjenfunnet i moderne forskning gjør at det er spennende å sette seg inn i fagdiskusjonene, men det har også vært en utfordrende oppgave å navigere i det forskjellige kildematerialet og de ulike de tolkningene.

Stedet Brauron lå i bystaten Athen sitt territorium, og undersøkelsen er derfor i hovedsak avgrenset til Athen. Tidsmessig er fokus på slutten av den arkaiske perioden og i den klassiske perioden (750/700-490 og 490-323 fvt.<sup>8</sup>) Denne avgrensningen er gjort fordi (den klassiske perioden spesielt) er en tid det er bevart mye tilgjengelig kildematerialet fra. Det meste av kildematerialet fra Brauron, og spesielt de kildene som knyttes til *arkteia* er også fra disse periodene, og det er vanskelig å si noe om hva den rituelle aktiviteten besto av før dette.<sup>9</sup> Kulten i Brauron har ofte blitt presentert som viktig for kvinner, og den mytiske fortellingen om «bjørne-ritualet» *arkteia* vekker nysgjerrigheten. Dette ritualet har ofte blitt forklart som et

---

<sup>7</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 4-5.

<sup>8</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, xvi-xvii.

<sup>9</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Gils' Transitions*, 111.

overgangsritual, fra jente til kvinne, en form for ritual som ofte aktualiserer pubertet og menstruasjon.<sup>10</sup> På grunn av denne konteksten av kvinner og jenter som tilbedere vil jeg se på Artemiskulten i sammenheng med antikke forestillinger om menstruasjon.

Problemstillingen er: *Hvordan kan kulturelle, sosiale eller biologiske forestillinger om menstruasjon i antikken gi kunnskap om Artemiskulten i Brauron?*

## Å jobbe med kilder fra antikken

Antikken er en lang periode, tradisjonelt sett regnet som 1300 år med kulturell historie, fra rundt det 8. århundre fvt. og til det 5. århundre evt. De homeriske dikt ansees ofte som et startpunkt, og Romerrikets fall og kristendommens vekst som et slutt punkt.<sup>11</sup> Dette er en lang periode. I den sammenheng presenterer Robert Parker et paradoks i arbeidet med gresk religion: vi vet for mye og for lite. På den ene siden er det spor av gresk religion i store deler av gresk kunst og litteratur. Parker peker på at dette er noe av det som gjør studiet av gresk religion så interessant, men det er også en av grunnene til at mengden av kilder er så stor. På grunn av mengden kan en ikke ha oversikt over alt sammen. Samtidig er det sjeldent at det er tilstrekkelig med kilder som kan knyttets til en spesifikk tid, på et spesifikt sted, til at en kan få et godt innblikk i hvilket uttrykk religionen hadde i det tilfelle en studerer.<sup>12</sup>

Å forske på kvinner i antikken medfører også en annen stor utfordring. Det meste av dokumenter og gjenstander som er kilder til kvinner i antikken er produsert av menn, og det er derfor ofte fra et mannlige perspektiv at vi får tilgang til antikken. Laura K. McClure forsker på kjønn i antikken, og argumenterer for at det på grunn av det mannlige perspektivet ofte er egenskaper og kvaliteter (ved kvinner) som var viktige eller ønskede for ektemannen, som er de sidene som vektlegges i kildene. Dette kan være fysisk skjønnhet, varm og sjarmerende personlighet, å kunne utføre oppgaver knyttet til hushold og å kunne bære frem guttebarn.<sup>13</sup> Egenskaper som ble ansett som negative, som selvstendighet, intelligens og uttrykk for egen kvinnelig seksualitet, ble i motsetning ofte unngått og utelatt.<sup>14</sup> Det er kanskje derfor det i både

---

<sup>10</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 95.

<sup>11</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 4.

<sup>12</sup> Parker, *On Greek Religion*, viii.

<sup>13</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 3-4

<sup>14</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 14.

det litterære og materielle kildematerialet om kvinner, ifølge McClure, er lite om småbarn, barndom og alderdom, og at kilene heller er sentrert rundt den delen av livet hvor kvinner var koner og mødre. Dette inkluderer også et fokus på overgangene til disse rollene og fasene i livet.<sup>15</sup> I kapittel 2 går jeg nærmere inn på hva fasene kan ha bestått i.

På grunn av utfordringene nevnt ovenfor har det vært nødvendig å ta i bruk kildematerialet som var både religiøse og ikke-religiøse tekster og gjenstander. Tematikken gjør det nødvendig å hente bidrag fra mange ulike sjangerne, som jeg vil tolke i en større sammenheng. McClure peker på at det gjerne benyttes et bredt spekter av kilder, fra mange sjangre, for å studere kvinner i antikken. Denne listen inkluderer episke verk, lyrikk og erotisk poesi, drama, historietekster, biografier, satire, juridiske tekster og medisinske tekster. I tillegg kommer visuelle kilder som vasemalerier, skulpturer, arkitektur, veggmalerier og inskripsjoner. Synet på kvinner som fremmes i disse ulike kildene peker i forskjellige retninger og kan derfor være motsigende.<sup>16</sup> Representasjonene av kvinner vil variere ut ifra hvilken sjanger de er hentet fra. McClure eksemplifiserer med inskripsjoner på graver, hvor det typisk ble fremsatt en hyllest av det en god kone ifølge ektemenn skulle være. I satire vil en derimot se at det som ble ansett som kvinner sine karakteristikk ble samlet, da det skulle være en kommentar på det samtidige samfunnet.<sup>17</sup> I studiet av menstruasjon er det i stor grad litterære kilder som har vært av betydning, og både litterære og arkeologiske kilder er sentrale i diskusjonen om Artemis Brauronia. De viktigste typene kilder blir introdusert her:

### Litterære kilder

All forskning på kildemateriale som kommer i lingvistisk form innebærer uansett noe filologisk arbeid. Filologi er studiet av språk og også den metodologiske undersøkelsen av tekst, altså arbeidet som inngår i å jobbe kritisk med tekst. Inndelingen i disse to tilnærmingene er ikke et absolutt skille, men flytende i karakter.<sup>18</sup> Jeg har i hovedsak jobbet med oversettelser av det litterære kildematerialet, og i denne sammenhengen er det derfor det kritiske arbeidet med tekst som er av størst relevans. Å jobbe med oversettelser representerer i seg selv en stor utfordring.<sup>19</sup> Det er nødvendig å ha et kritisk blikk på valget av oversettelse, og ta dette videre med inn i

---

<sup>15</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 3-4.

<sup>16</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 6.

<sup>17</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 14..

<sup>18</sup> Thomassen, "Philology", 346.

<sup>19</sup> Gilhus, «Metodisk mangfold», 90.

arbeidet med valgt oversettelse. Med mine greskkunnskaper har jeg hatt muligheten til å ha kunne gå nærmere inn på noen enkeltbegreper i tekstene.

### Medisinske tekster

Menstruasjon er sjeldent nevnt i gresk litteratur fra antikken, annet enn i vitenskapelige og filosofiske tekster.<sup>20</sup> Den største gruppen kilder til menstruasjon i antikken er medisinske tekster. Medisinske tekster fra den gresk-romerske verden i antikken har overlevert antikk medisinsk praksis og teori frem til vår tid, og Birgitte Maire argumenterer derfor for at de medisinske tekstene kan være en kontekst for å utforske både fremveksten av legeyrket, medisinsk praksis og de underliggende teoriene for praksisen. Maire bemerker at en i antikken så en økende interesse for det som var levende, både mennesker og dyr, noe som resulterte i et stadig voksende ønske om å lære mer om kroppen, både i helse og sykdom, og om anatomi, patologi og farmasi.<sup>21</sup> *Peri Parthenion* er et eksempel på en antikk medisinsk tekst. Den omhandler unge jenter eller kvinners helse, og er fra det 4. eller 5. århundre fvt. I denne teksten kommer forfatteren med en påstander som fremmer hans medisinske behandling fremfor å gi gaver til Artemis. På grunn av diskusjonen vi finne om Artemis-kult er dette en tekst jeg vil se nærmere på senere i oppgave.

De manuskriptene en har bevart i dag reflekterer en lang prosess med kombinerer, tilpassing og forandring av medisinsk kunnskap.<sup>22</sup> Rebecca Flemming og Ann Ellis Hanson har pekt på den filologiske utfordringen som ligger i dette, da det som med andre manuskripter vil ha forekommet endringer. Medisinske tekster gjenspeilet en praksis i endring.<sup>23</sup> Som med andre tekster fra antikken er stor sannsynlighet for at det er blitt gjort endringer i tekstfragmentene vi har bevart i dag. Helen King, som er en ledende forsker på hippokratisk helse og medisin, argumenterer for at endingene henger sammen med at teksten har vært i omløp så lenge, men at endingene også er et sjangertrekk. Det er for denne typen tekster fungerte som håndbok for medisinerne, og var på denne måten en brukstekst.<sup>24</sup>

### Myter

---

<sup>20</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108.

<sup>21</sup> Maire, *Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts*, 1.

<sup>22</sup> Maire, *Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts*, 1.

<sup>23</sup> Flemming og Hanson, «Hippocrates' *Peri Parthenion* (Diseases of Young Girls')».

<sup>24</sup> King, «Bound to Bleed», 81.

«Ritualtekster eller åpenbaringstekster med beskrivelser av gudenes handlinger...» Slik beskriver Gilhus og Mikaelsson et standardeksempel på 'myte' som religionsvitenskapelig fagterm, og at i religionsvitenskapelig forstand er myter det komparative begrepet for trosforestillinger og symboler av fortellende karakter.<sup>25</sup> Matthew Clark er klassisk filolog, og definerer myter som narrativ, de er tradisjonelle og fortellingen kommer derfor ofte i flere varianter og former, ikke i én korrekt utgave. Mytene uttrykker ofte ideer og problemer som har betydning i samfunnet mytene tilhører. I mange kulturer omhandler myter guddommens handlinger, men i myter tilknyttet den greske antikken kan guddommer være både plassert i bakgrunnen eller til og med fraværende. Det er vanlig at myter finner sted i en forhistorisk tid, men flere av de greske mytene er integrert i den greske forståelsen av historisk tid.<sup>26</sup> Et eksempel på dette er myten vi møter i introduksjonene til dette kapittelet. I denne fortellingen spiller den hevngjerrige Artemis en avgjørende rolle, men det er menneskenes aktiviteter, alt plassert i gresk historisk fortid, som er i fokuset.

Fortellingene i den greske tradisjonen er ofte innviklet i hverandre, og dette kommer gjerne til uttrykk som slektsforhold.<sup>27</sup> Clark peker på at det ikke er noe ord på gresk som betyr det som vi mener med 'myte', men at det likevel er grunn til å tro at grekerne hadde et spesielt forhold til de fortellingene som vi kaller myter. Clark bemerker at vi i dag gjerne or ville organisert i tre kategorier: myter, folkløse og filosofiske fortellinger, ikke ble gjort slik i antikken.<sup>28</sup> Det som er et viktig skille når det kommer til fortellingene sin betydning for grekerne, er mellom det som i dag gjerne kalles panhelleniske myter og lokale myter. Karakteristisk for panhelleniske myter er at de var kjent i store Hellas, og reflekterte som oftest tema som var av interesse for hele Hellas. De lokale mytene reflekterte da heller tema som var mer spesifikke og av lokal betydning, med mer detaljer om ritualer, og var best kjent i områdene de var aktuelle for.<sup>29</sup> I dette prosjektet har mytene om to figurer som ofte assosieres med Artemis, nemlig Ifigeneia og Kallisto, stått ut som interessant i diskusjonen.

### Gresk drama

Gresk drama fra antikken ser ut til å ha oppstått i det 6. århundre fvt., og en kan i ettertid se spor av dem frem til det 3. århundre. Mye av forskningen er sentrert rundt det 5. århundre i

---

<sup>25</sup> Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 100.

<sup>26</sup> Clark, *Exploring Greek Myth*, 13-14.

<sup>27</sup> Clark, *Exploring Greek Myth*, 13-14.

<sup>28</sup> Clark, *Exploring Greek Myth*, 5-6.

<sup>29</sup> Clark, *Exploring Greek Myth*, 13-14.

Athen, som også er hvor de fleste dramaene er fra. Flertallet av dramaene som ble produsert har gått tapt, og omlag 50 verk er bevart til i dag (også her flest fra Athen). De tre sjangrene som gresk drama deles inn i er 'tragedie' (tradisjonelt oppført fra 534), 'satyrdrama' (fra omkring år 500) og 'komedie' (formelt introdusert i Athen på 480-tallet).<sup>30</sup> Viktigst i denne sammenhengen er tragedie og komedie. Det ble produsert hundrevis av athenske dramaer i det 5. og 4. århundre fvt., av kjente tragedieforfattere som Aiskhylos, Sofokles og Evripides, og komedieforfattere som Aristofanes og Menander. Med unntak av Menander sine komedier er den konvensjonelle oppfattelsen at dramaene ikke skulle være direkte portretteringer av samfunnet. Likevel kan skuespillene være kilder til mye av livet i Athen.<sup>31</sup> Ifølge Clark er handling og karakterer i så godt som alle tragediene skrevet i det 5. århundre fvt. hentet fra det vi vil kalle for myter.<sup>32</sup> Dette fremhever også Pomeroy et al., og legger til at en i tragedier ofte kan lese ut hva som var viktig problematikk blant bystatens borgere. Komediene skiller seg fra tragediene. Her fremstår karakterene som athenere fra samtiden, og noen av disse var kjente offentlige personer, som i skuespillet blir gjenstand for parodi og satire. Som Pomeroy et al. påpeker er det ikke mulig for oss å si hva Aristofanes egentlig mente om de som ble «utsatt» for linjene han skrev, men det ligger en kildeverdi i at han viser oss hva publikummet i det athenske demokratiet lo av.<sup>33</sup> Verk av spesiell betydning i denne oppgaven er tragedien *Ifigeneia i Tauris* av Evripides og komedien *Lysistrata* av Aristofanes.

### Scholion

Ordet 'scholion' betydde originalt «kort kommentar» eller «kort forklaring». I dag står flertallsformen 'scholia' for en samling av kommentarer, i ulike manuskripter fra middelalderen av litterære verk fra antikken. Forskere er ikke enige i om startpunktet for produksjonene av skolier var i sen-antikken eller i bysantinsk tid. Skolier har blitt til gjennom en prosess av å legge til, fjerne og kombinere ulikt materiale fra ulike kilder, og består av en variasjon av former av akademisk produksjon, som antikke kommentarer, monografi, begrepsforklaringer og ordlister med mer. På grunn av denne prosessen består samlingen av kommentarer altså av forskjellige kilder som er designet for å stå systematisk ordnet i margene i manuskripter, ved siden av de verkene som kommentarene kommenterer. Formålet var både å på flere måter lette leseropplevelsen, og å ivareta kunnskapsarven fra antikken (både i gresk og latinsk tradisjon).

---

<sup>30</sup> Storey og Allan, *A Guide to Ancient Greek Drama*, 1.

<sup>31</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 7.

<sup>32</sup> Clark, *Exploring Greek Myth*, 6.

<sup>33</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 7.

Når det kommer til feltet av gresk scholia er den største samlingen kommentarer til homeriske dikt, men det er også mye annet i den greske samlingen. Det meste er til verk fra arkaisk eller klassiske tid, men det er også produksjoner til verk fra hellenistisk tid. Det fleste kommentarene er til verk skrevet av diktere, og noen didaktiske dikt, men også til noe prosatekst, som historieskriving, retorikk og filosofi.<sup>34</sup>

### Arkeologiske kilder

Arkeologien som tar for seg den materielle kulturen i antikkens Hellas og Roma heter 'klassisk arkeologi'.<sup>35</sup> I klassisk arkeologi avgrenses ofte den klassiske verden til å betegne den greske og romerske befolkningen i middelhavsområdet mellom det 8. århundre fvt. til det 4. århundre evt.. I gresk arkeologi har en vært opptatt av å se østover, og har tradisjonelt konsentrert seg om det 7. århundre og frem til ca. år 100 fvt..I romersk kontekst er perioden fokuset tradisjonelt ligget på 200 fvt. til 500 evt., og strukket seg vestover i Europa.<sup>36</sup> Ulike typer materiale som vanligvis undersøkes av klassiske arkeologer er keramikk, metallarbeid, skulpturer, arkitektur og landskap. En del av grunnmuren i arkeologi er datering av gjenstander og tolke utgravningssteder. Alcock og Osborne peker på at en i dagens arkeologi fortsatt er mye igjen å finne ut om både enkeltgjenstander og typer av gjenstander/materialer, fortsatt kommer arkeologer utgravningssted som er svært utfordrende å tolke. Alcock og Osborne argumenterer likevel for at kunnskapene om den klassiske verden er solide, og at det i dag stort sett mulig å kunne besvare spørsmålet om hva enkeltstående gjenstander, en samling av gjenstander eller et utgravningssted er. Den store utfordringen forfatterne fremhever er heller å finne ut hvordan gjenstandene er relatert til hverandre, og hvordan de er relatert til folk.<sup>37</sup> Alcock og Osborne understreker her den klassiske arkeologiens problematiske historie, om hvordan en i vesten har hatt et partisk forhold til den greske og romerske antikken. Arkeologien rettet mot disse samfunnene har blitt gitt en rolle i vestlige samfunns forming av egen identitet og det vestlige samfunnets idéer om eget intellekt, noe som også har preget tolkningen av arkeologiske funn. Samtidig fremhever forfatterne at nettopp dette, og jo lenger vi beveger oss i retning av å forstå den klassiske verdens imperialisme som politisk og moralsk problematisk, jo viktigere blir klassisk arkeologi for å forstå dette, og bakgrunnen for det.<sup>38</sup> Alcock og Osborne påpeker at en

---

<sup>34</sup> Classics - Oxford Bibliographies Online, "Scholia" av Lara Pagani, 26.11.2019. 10.1093/OBO/9780195389661-0343

<sup>35</sup> Alcock og Osborne, «Classical Archaeology», 4.

<sup>36</sup> Alcock og Osborne, «Classical Archaeology», 1-2.

<sup>37</sup> Alcock og Osborne, «Classical Archaeology», 3.

<sup>38</sup> Alcock og Osborne, «Classical Archaeology», 2.



i dag er opptatt av både de kunstgjenstandene som har formet vesten siden renessansen, som skulpturer, bygninger og bilder og det som tilsynelatende er banalt og uestetisk. Eksempler på dette er ødelagte biter av grov keramikk, steinbunnene i presser for olje og vin og klumper med slugg fra gruvevirksomhet og arbeid med metall. Ifølge Alcock og Osborne er det en kombinasjon av dette som gjør det mulig å konstruere et slags bilde av fortidens samfunn.<sup>39</sup>

### Votivgaver

Å gi gjenstander til guddommer var en sentral del av gresk religion (og andre samtidige religioner, eksempelvis romersk religion). Forskingen på votivgaver er en del av den materielle vendingen i religionsforskningen.<sup>40</sup> Votivgavene ble gitt på grunn av forestillingen om gudommelig handlingsrom. Den som gav noe gjorde dette enten som en respons på eller med en forventning om at en guddom skulle foreta seg noe. Votivene kunne bli gitt av staten, men også individer, og kunne være små figurer eller store templer. En fisker ville ofre en del av fangsten sin til guddommene. Fra staten sin side var det for eksempel tradisjon å ofre store verdier etter en militær seier. Vanligvis utgjorde dette en tidel (*dekate*) av det som var vunnet i seieren.<sup>41</sup> En annen type votiv var anatomiske votiver, som skulle fremstille indre eller ytre deler av menneskekroppen.<sup>42</sup> Det er altså bredde i hvem som ga votivgaver, og også variasjon i formen som gavene tok. Robert Garland sammenligner votivgaver med offer, og skriver at formålet var, på samme måte som med offer, å sørge for at noe som hadde skjedd i fortiden ville skje på samme måte igjen i fremtiden.<sup>43</sup>

Vi vet at menn gav flere votivgaver enn kvinner, men gavegivingen var en praksis som kunne ta flere former, også for kvinner. Laura McClure påpeker at gavene kunne være kostbare og offentlige. På denne måten ble gavene noe som gav kvinnen en stemme i det offentlige rom, hvor giveren med stolthet fikk proklamert sitt bidrag til fellesskapet. McClure mener at det mest kjente eksempelet på en votivgave med kvinner som giver er fra det 7. århundre fvt., fra helligdommen til Artemis i Delos. Dette er en monumental kore-statue (jente-statue), og langs skjørtেকanten på statuen står det: "Nikandre dedicated me to the far-shooting, the pourer of arrows, the daughter of Deinodikes of Naxos, excellent among other (women), Deinomenes full

---

<sup>39</sup> Alcock og Osborne, «Classical Archaeology», 4.

<sup>40</sup> Draycott og Graham, *Bodies of Evidence*, «Introduction».

<sup>41</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, 16.

<sup>42</sup> Draycott og Graham, *Bodies of Evidence*, xiii.

<sup>43</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, 16.

sister, wife of Phraxos n(ow)”<sup>44</sup>. Forskere vet ikke om statuen representerer kvinnen eller gudinnen, og om Nikandre var prestinne eller ikke, men inskripsjonen viser hvordan kvinnen tok plass i det offentlige rom. Vanligere var det med mindre votivgaver. Disse kunne ofte være laget i materialer som tre eller leire. Ofte ble det også gitt personlige ting, som smykker og klær, og disse var ofte laget av kvinnene selv. Det ble gitt til gudinner som fremstår som viktige for kvinner, som Hera, Athene og Artemis. Det er ikke klart hvorvidt kvinner brukte av egne midler til votivgavene, men det er tydelig at det var mulig for dem å være givere, og få gavene transportert til den aktuelle helligdommen.<sup>45</sup>

### Vaser

Greske vaser er en mye brukt kilde til hele den greske antikken. Fordi vasene tåler mye er det mange av dem som er funnet bevart, og forekomster av leire i de ulike regionene av Hellas gjorde at det ble utviklet ulike lokale stiler. Typen av leire som er brukt, form og dekorasjon indikerer hvor og når vasen kommer fra. Om funnstedet til en vase ikke er sikkert, er det derfor likevel muligheter for å kunne identifisere opprinnelsesstedet til en vase med forholdsvis stor sannsynlighet. Vaser kunne ha innfløkte mytologiske motiver malt på den (blant andre i Athen i arkaisk og klassisk tid)<sup>46</sup>, og i oppgaven spiller vaser i både svartfigurstil og rødfigurstil en viktig rolle. Svartfigurstil er en teknikk som oppsto i Korint i det 7. århundre fvt.. I denne teknikken males figurer som svarte silhuetter på den lyserøde leirebakgrunnen. Detaljer kunne legges til ved å «snitte» i det svarte pigmentet, eller ved å male over det svarte med hvit eller rød maling. Teknikken var på sitt mest populære i midten av det 6. århundre fvt., da det etterhvert måtte vike for rødfigurstil som den meste populære dekorasjonsstilen.<sup>47</sup> Rødfigurstilen ble utviklet i Athen fra rundt 530 fvt., og det var sannsynligvis det at stilen tillot mer fleksibilitet i arbeidet med detaljene som gjorde at den ble mer populær enn svartfigurstilen. I rødfigurstil males bakgrunnen svart, og det er den umalte lyserøde leiren som utgjør figurene.

---

<sup>44</sup> IG 12, 5.2. Oversettelse i Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. “Women in Classical Greek Religion” av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256

<sup>45</sup> Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. “Women in Classical Greek Religion” av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256

<sup>46</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, s.v. "pottery, Greek." av Arafat, Karim W. og Catherine A. Morgan Oxford University Press, 2012. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-5291>.

<sup>47</sup> *The Oxford Dictionary of Art and Artists*, s.v. "black-figure vase painting." Av Chilvers, Ian. Oxford University Press, 2009. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199532940.001.0001/acref-9780199532940-e-286>.

Detaljer kunne derfor enklere males på med kost.<sup>48</sup> I det arkeologiske materialet tilknyttet *arkteia* er det detaljrrike vaser i svartfigurstil og rødfigurstil. Disse vasene har hatt en viktig plass i den fagdiskusjonen, og men blitt tillagt stor verdi som kilder av noen forskere, og svært liten kildeverdi (knyttet til *arkteia*) av andre.

## Sentrale forskningsbidrag

En utfordring med å arbeide med et tema som menstruasjon har som nevnt vært å finne primærkilder som handler om menstruasjon. Grunnen til dette er at det er forholdsvis få fagbøker hvor dette blir diskutert i særlig utstrekning, og at menstruasjon ikke er hovedtema i den aktuelle teksten, men en del av en større helhet. Samtidig er det brukt mange forskjellige ord for 'menstruasjon' i primærkildene. Dette vil si at litteratursøk er en utfordring. Her vil jeg trekke frem og kort introdusere noen av de forskerne og forskningsbidragene som jeg viser til senere i oppgaven, og som står ut som spesielt sentrale i argumentasjonene for å svare på problemstillingen. Jeg vil beskrive bidragene etter det temaet som gjør at de er av særlig relevans her, men mange av bidragene dekker også andre tema. I valget av sekundærlitteratur for argumentasjonene i oppgaven er det litteratur som tar for seg menstruasjon i antikkens medisin, som en del av reproduksjon og i religion, og som tar for seg deler av Artemis-kulten i Brauron, både tematisk og i hvilke kilder som blir vektlagt, som står ut som den mest sentrale.

Ingvild Sælid Gilhus (religionsvitenskap), Turid Karlsen Seim (teologi) og Gunhild Vidén (klassiske fag) er forfatterne av boken *Farsmakt og moderskap i antikken*<sup>49</sup> (2009), og de skriver her om det som fremstår som forventningene, men like viktig hva som kan ha vært realitetene knyttet til foreldreroller og kjønnsroller for menn og kvinner, men også kulturelle forventninger til biologiske prosesser knyttet til reproduksjon. For å gjøre dette ser de blant annet på samspillet mellom naturvitenskapelige forstillinger og myter.

Når det kommer til menstruasjon i antikken vil jeg påstå at det er det nødvendig å se til Helen Kings forskning. King skrev doktorgrad om menstruasjon i antikken, og jobbet innen klassiske fag. Hun har forsket mye på helse og medisin i antikken, noe som innebærer forskningen på

---

<sup>48</sup> *The Oxford Dictionary of Art and Artists*, s.v. "red-figure vase painting." av Chilvers, Ian. Oxford University Press, 2009. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199532940.001.0001/acref-9780199532940-e-2039>.

<sup>49</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*.

antikkens gynekologi og forståelse av reproduksjon, samt resepsjon av medisinske tekster fra antikken. Dette skriver hun om blant annet i *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*<sup>50</sup> (1998). I artikkelen "Bound to Bleed: Artemis and Greek Women"<sup>51</sup> (2002) skriver King om forholdet mellom kvinner sine biologiske blødninger og den greske gudinnen Artemis.

Susan Guettel Cole (klassiske fag) sin bok *Landscapes, Gender and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*<sup>52</sup> fra 2004 handler om greske kulturer som lå i grenseområdene, områder som generelt var av territoriell betydning i antikkens Hellas, og om bruken av «space» (sted) i sammenheng med kjønn, temporalitet og overganger (transformasjoner). Boken inneholder en studie av kvinnekroppen i en rituell sammenheng. Artemis er tema for to av kapitlene, som i tillegg til studie av kvinnekroppen, er av spesiell betydning her. I «Landscapes of Artemis» ser Cole på Artemishelligdommer plassert i urbant og perifert i bystaten, den viktige betydningen av Artemis-helligdommer i grenseområder og gudinnen sin rolle som beskytter av territoria. Det andre kapitlet er «Domesticating Artemis»<sup>53</sup>, og dette kapitlet omhandler Artemis som gudinne for barnefødsler og reproduksjon, for overgangen fra barn til voksen og det som dette betydde for politen som helhet: opprettholde av befolkningen.

Christiane Sourvinou-Inwood forsket på gresk religion i antikken, og hennes studier av Brauron-kulten og *arkteia* står sentralt i min oppgave 1) fordi det har vært svært betydningsfulle bidrag til forskning på området generelt, og 2) på grunn av fokuset på religion. I boken *Studies in Gils' Transitions: Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*<sup>54</sup> (1988) er det tolkning av viktig ikonografisk og litterære kilder.

Gunnel Ekroth klassisk arkeolog, og er i sitt arbeid opptatt av forholdet og samspillet mellom skriftlige og arkeologiske kilder, noe som kommer til uttrykk i artikkelen "Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron"<sup>55</sup> (2003). I denne artikkelen argumenterer Ekroth for hvordan et litterært verk fra antikken kan ha plassert kult for Ifigeneia

---

<sup>50</sup> King, *Hippocrates' Woman*.

<sup>51</sup> King, «Bound to Bleed».

<sup>52</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*.

<sup>53</sup> Jeg har også hatt nytte av en annen versjon av denne artikkelen, publisert i: Cole, Susan Guettel. «Domesticating Artemis». I *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, redigert av Sue Blundell og Margaret Williamson, 27-43. Routledge, 1998.

<sup>54</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Gils' Transitions*.

<sup>55</sup> Ekroth, "Inventing Iphigeneia?".

i Brauron, og hun legger hun vekt på hva det arkeologiske materialet fra Brauron sannsynligvis heller er kilder til.

*From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*<sup>56</sup> (2009) er en antologi om Artemis, og er redigert av Tobias Fischer-Hansen og Birte Poulsen. De er begge klassiske arkeologer, og i boken undersøkes de mange uttrykkene hadde i middelhavsområdet. Flere aspekter ved gudinnen tas opp kapitlene, og boken inneholder blant annet artikler om Artemis i Athen, "Artemis In Attica"<sup>57</sup> av Jørgen Mejer og artikkelen til Inge Nielsen om Artemis Brauronia, "The Sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography Help Locate the Settings of the Rituals?"<sup>58</sup>, som er en god fremstilling av arkitekturen og det arkeologisk materiale funnet i Brauron.

I boken *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*<sup>59</sup> (2012) gjør Lesley A. Beaumont en studie av barn og barndom i Athen i den klassiske perioden. Dette er en stor gruppe som det tidligere har blitt skrevet lite om (både i antikken og av moderne forfattere). Da det sannsynligvis var barn som utførte *arkteia*, ritualet jeg vil se nærmere på i oppgaven, er stadier av barndom som skulle lede inn i et voksenliv, viktig i denne sammenhengen. Beaumont er klassisk arkeolog, og hennes fokus er på visuelle representasjoner av barn og barndom, som vasemalerier, skulpturer og terrakottafigurer. Boken inkluderer en studie av *arkteia*, hvor Beaumont vektlegger det ikonografiske materialet.

## Gresk religion og teoretisk rammeverk

For å gi kontekst til Artemis Brauronia-kulten vil jeg gi en kort introduksjon til gresk religion. Gresk religion er et komplekst felt, og i stor utstrekning, både i tid og sted.<sup>60</sup> Gresk religion ble, om enn i forskjellig grad, praktisert av alle.<sup>61</sup> Kvinner i antikkens Hellas ser ut til å ha vært synligere i religiøse aktiviteter enn i mange andre deler av offentligheten. Sarah B. Pomeroy var en av de første som begynte å forske på kvinner i antikken, og hennes bidrag har hatt stor

---

<sup>56</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, *From Artemis to Diana*.

<sup>57</sup> Mejer, "Artemis In Attica".

<sup>58</sup> Nielsen, "The Sanctuary of Artemis Brauronia".

<sup>59</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*.

<sup>60</sup> Se tidslinje og kart i Appendix.

<sup>61</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, x-xi.

betydning for utviklingen av feltet. Boken *Godesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* kom ut i 1975 har blitt ikonisk for forskning på kvinner og antikken. Laura K. McClure forsker blant annet på kjønn i antikken, og har trukket frem tilnæringsmåten som Pomeroy anvendte i møte med potensielle kilder, som et viktig aspekt av hennes arbeid. I skuespill og episke verk finner vi innholdsrike kvinnelige karakterer. Pomeroy argumenterte for at disse først og fremst kunne analyseres til å forstå hvilke forestillinger patriarkalske antikke kulturer hadde om 'kvinne' som konsept, men at dette var fjernt fra slik virkeligheten hadde artet seg. Med å forske på andre typer tekster, som historietekster, brev, juridiske tester og biografier samt papyrus og andre typer visuelle og materielle kilder, åpnet det for muligheter for å kunne si mer om de livene til faktiske kvinner i antikken. Dette gjaldt særlig kvinner fra samfunnets elite.<sup>62</sup> Pomeroy peker på at kvinner, uansett status, stort sett kunne delta i religionen på festivaler, begravelser og med gå i teateret. Menn og kvinner hadde ulike religiøse liv, men festivaler og ritualer var av de få hendelsene hvor menn og kvinner var i kontakt, og hvor kvinner oppholdt seg samme sted som menn de ikke var gift med og i nærmeste familie med. Pomeroy bemerker at eksemplene ovenfor var underlagt og integrert i staten, og staten besto av menn.<sup>63</sup>

I tillegg til i offentligheten var religion også en del av husholdet. Det er mindre kunnskap om dette, men noe av det vi vet litt om er at det blant annet ble utført ritualer i sammenheng med ekteskapsinngåelse i hjemmet. Sannsynligvis ble også ritualer som ble gjennomført for å ta barn inn i husholdet utført i hjemmet.<sup>64</sup> Kvinner skiftet hushold når de inngikk ekteskap (menn tilhørte som oftest det samme husholdet), og vil derfor også ha hatt et skifte i hvilke guddommer de tilba i husholdet, men det er vanskelig å si hvilken praktisk betydning det hadde.<sup>65</sup> Arkeologen Joan Connolly mener imidlertid at den religiøse sfæren ikke var sekundær til den politiske og økonomiske i de antikke bystatene, og at betydningen av deltagelse i religion ikke må undervurderes.<sup>66</sup> I denne introduksjonen ser jeg på forskjellige forestillinger som jeg mener belyser viktige aspekter ved gresk religion og grekernes religiøsitet generelt. I den sammenheng er det viktig å peke på hvordan magi i dag en er en del av de fleste religionsvitenskapelige religionsdefinisjoner. Magi va en form for religion som ser ut til å ha blitt mye brukt av kvinner

---

<sup>62</sup> McClure, "Editor's Introduction", 3.

<sup>63</sup> Pomeroy, *Godesses, Whores, Wives and Slaves*, 75-80.

<sup>64</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, 30.

<sup>65</sup> Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. "Women in Classical Greek Religion" av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256.

<sup>66</sup> Connelly, *Portrait of a Priestess*, 4.

i antikken, og kan derfor si kunnskap om kvinners religiøsitet.<sup>67</sup> Det kan være et interessant sted å se etter uttrykk som har sammenheng med menstruasjon.

Religionsforsker Simon Price argumenterer for at et «panhellenisk system» er en god forståelsesramme for gresk religion. Dette er fordi 'gresk religion' besto av mangfoldige lokale uttrykk, og det panhelleniske systemet fungerte som en referanseramme av felles skikker for alle grekerne.<sup>68</sup> Herodot<sup>69</sup> skriver om hvordan athenerne viste til felles religiøse skikker da de i siste øyeblikk av slo å kapitulere for den persiske kongen Xerxes i år 480 fvt.:

For there are many great reasons why we should not do this, even if we so desired; first and foremost, the burning and destruction of the adornments and temples of our gods, whom we are constrained to avenge to the utmost rather than make pacts with the perpetrator of these things, and next the kinship of all Greeks in blood and speech, and the shrines of gods and the sacrifices that we have in common, and the likeness of our way of life, to all of which it would not befit the Athenians to be false.<sup>70</sup>

Price argumenterer for at dette er et eksempel på hvordan de felles skikkene styrket grekernes samhold i krisetider. Det var ingen hellige autorative tekster og religiøse dogmer i gresk religion, og Price fremhever heller betydningen av felles praksis og festivaler tilknyttet staten og offentlig religion. Det fantes religiøse spesialister og prester med egne oppgaver, men avgjørelsene knyttet til religion ble vanligvis ikke tatt av en slik religiøs spesialist eller prest, men derimot ofte av politikere og offiserer. Fokuset i gresk religion ser ikke ut til å ha vært «frelse» og evig etterliv, men først og fremst en religion for her og nå. Religionen var på denne

---

<sup>67</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 6.

<sup>68</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 3-6.

<sup>69</sup> Herodot fra Halikarnassos (i Lille-Asia) er forfatteren av *Undersøkelse* (gresk: *Historia*), det tidligste sammenhengende historieverket som vi har bevart i dag. I verket ser forfatteren tilbake på fallet av kongedømmer Lydia i vest-Tyrika i år 545 fvt. og fremover mot hendelser tidlig i 420 årene og krigen mellom Athen og Sparta (den peloponnesiske krig). Men hovedfokuset er på krigen mellom grekere og ikke-grekere, som vi i dag kaller perserkrigene. Vi vet lite om forfatteren, og ikke når verket ble skrevet. Forfatteren hevder ikke å ha vært vitne til hendelsene som beskrives, men viser til samtaler med personer som skal ha vært det. Oxford Classical Dictionary, s.v. «Herodotus (1), of Halicarnassus, historian», av John P. A. Gould, 03.2016. 10.1093/acrefore/9780199381135.013.3067

<sup>70</sup> Herodot, 8.144.2. Engelsk oversettelse av Godley. A. D. Cambridge: Harvard University Press. 1920. Originaltekst: πολλά τε γάρ και μεγάλα ἐστι τὰ διακωλύοντα ταῦτα μὴ ποιεῖν μηδ' ἦν ἐθέλωμεν, πρῶτα μὲν και μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα και τὰ οἰκήματα ἐμπερησμένα τε και συγκεχωσμένα, τοῖσι ἡμεῖς ἀναγκαίως ἔχει τιμωρέειν ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἢ περ ὁμολογέειν τῶ ταῦτα ἐργασαμένῳ, αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμαιμόν τε και ὁμόγλωσσον και θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ και θυσία ἡθεά τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι.

måten knyttet til alle deler av livet, fra diverse offentlige anliggende til enkeltmennesker sine privatliv og problemer.<sup>71</sup>

Et trekk som Price anser som karakteristisk ved grekernes religion er mangfoldet av guddommer<sup>72</sup>, som var både navngitte og uidentifiserbare, mannlige og kvinnelige.<sup>73</sup> Gresk religion kalles derfor ofte polyteistisk, men Price forslår at ‘polyteistisk’ og ‘monoteistisk’ er en type terminologi som med fordel kan overlates til teologene.<sup>74</sup> Ifølge en kristen forfatter i det 2. århundre evt. hadde grekerne 365 guddommer.<sup>75</sup> Price peker på at denne påstanden inngikk i datidens argumentasjon om at gresk religion var absurd, sammenlignet med kristendom. Price mener at noen moderne forfattere og forskere også kan innta denne posisjonen, altså at religioner med én gud er overlegent det omfanget som de mange gudene utgjør. I tillegg til å være en teologisk vurdering, kan moderne forfattere stå i fare for å overse det interessante poenget som Price fremmer: at antallet av guder, ikke gjorde dem mindre viktige.<sup>76</sup> De mange gudene hadde ulike betydninger ut ifra hvilken kontekst de var i.<sup>77</sup> På en måte var guddommene bokstavelig talt tilstede i helligdommene sine. Ifølge Robert Parker refererte grekerne stadig til det vi i dag ville kalt en gudestatue kun med navnet på den aktuelle guden, men det blir ikke påstått at guden er statuen eller at statuen er guden. Parker skriver at grekerne visste at dette var statuer som var laget av håndverkere, men at de likevel snakket og oppførte grekerne seg hele tiden ‘som om’ statuene var guder.<sup>78</sup>

Parker fremhever også hvor viktig ‘sted’ ser ut til å ha vært i grekernes forhold til sine guddommer. Historiene om hvordan guddommer kom til menneskenes verden inkluderer ofte også hvordan guddommene kom til å bli assosiert med et spesielt sted, og guddommene kan gjerne omtales med stedet i navnet (som eksempelvis Demeter av Eleusis). Mindre viktige

---

<sup>71</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 3-6

<sup>72</sup> Eksempler fra det greske panteonet er Zevs, Hera, Afrodite, Poseidon, Demeter, Ares, Hephaistos, Artemis, Apollo, Hermes, Athene og Dionysos. De regnes ofte som de 12 olympiske gudene, et antall som ifølge Price ble konvensjonelt i det 5. århundre evt. Disse guddommene utgjorde en familie, men de detaljerte familietreene som vi gjerne ser i moderne fremstillinger kan være misledende. I antikken var det ikke en kanonisk versjon med utvalgte guddommer og familiedetaljer. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 11-12.

<sup>73</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 3.

<sup>74</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 11.

<sup>75</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 11 n1.

<sup>76</sup> Price mener også at mange av de som fremmer monoteistiske religioner (jødedom, kristendom og islam) ikke anerkjenner på samme tid ikke anerkjenner hvordan religionene som er erklært monoteistiske har elementer i seg av pluralitet tilknyttet guddommen, og trekker frem eksempler fra kristendom: treenigheten, jomfru Maria og helgenene. *Religions of the Ancient Greeks*, 11.

<sup>77</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, x.

<sup>78</sup> Parker, *On Greek Religion*, xi.



hellige steder enn Eleusis hadde også sitt særpreg, og ritualnormer var forskjellige fra helligdom til helligdom (selv om de tilhørte samme guddom). Uavhengig av størrelse, hadde helligstedene egne prester. Parker argumenterer for at helligstedene i stor grad må ha påvirket måten grekerne tenkte på områdene rundt seg, og han bemerker at det sann sett ikke er en overraskende at store deler av Pausanias sitt verk om Hellas består av helligsteder. Guddommene var overalt. Ifølge Parker var det første grekerne gjorde da de etablerte nye kolonier, å avgrense hellige steder. I bystatene var ikke alle helligstedene samlet sentrert, men spredt ut i distriktet.<sup>79</sup> Et eksempel på dette er helligstedet til Artemis Brauronia, som lå i utkanten av territoriet til Athen.

Rituelle handlinger og skikker var som nevnt viktige. Handlinger og hendelser var åpne for ulike tolkninger, og offer, som det var mulig å manipulere, var en sentral og velkjent strategi for mennesker.<sup>80</sup> Ofring til gudene var sentral, og det kunne være dyreoffer, libasjon (drikkoffer) og matoffer.<sup>81</sup> Offer som dette var en del av *charis*. Parker forklarer betydningen av *charis*, som er utvekslingen av gaver og tjenester mellom menneske og guddom for å oppnå den ønskede relasjonen. Det er ikke snakk om et system hvor en gir én gave og får én tjeneste, men et langvarig forhold (generalized reciprocity<sup>82</sup>). Fordi dette konseptet i Parker sin mening er så sentralt, argumenterer han for at studiet av gresk religion uunngåelig vil være studiet av kultpraksisene som utgjorde gavegivingen fra menneskene til guddommene (blant andre ting). Offer er som nevnt inkludert, og hymner eller koropptredener kunne også regnes som gaver, da dette potensielt kunne «glede» guddommen, og på denne måten utgjøre en gave som kunne resultere i en gode.<sup>83</sup> *Charis* og votivgavepraksis som en del av det uttrykket som religiøsitet til kvinner ved Artemis Brauronia-helligdommen tok blir diskutert i kapittel 3, kapittel 4 og kapittel 5.

## Menstruasjon

Vi vet at kvinner menstruerte i antikken, men vi har ikke kilder fra kvinner som forteller oss noe direkte om hva de selv mente, hvordan kvinner forholdt seg til selve

---

<sup>79</sup> Parker, *On Greek Religion*, x-xi.

<sup>80</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 3.

<sup>81</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, 11-18.

<sup>82</sup> For mer om dette konseptet, se side 129-155 i Burkert, Walter. *Creation of the Sacred : Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

<sup>83</sup> Parker, *On Greek Religion*, x.

menstruasjonsblødningen, eller hvordan de forventet at det skulle være. Vi vet heller ikke hvor mye kvinner gjennomsnittlig blødde, da hvor kraftig blødning kvinner har er noe som varierer ut ifra flere sammensatte faktorer slik som alder, diett og fysisk aktivitet. Når det kommer til hvordan kvinner og jenter selv forholdt seg til menstruasjon eller, er det vanskelig å si noe om, da det er lite kildemateriale som sier noe om det. Blødninger markerte viktige endringer i status og livsførsel, og i den sammenheng kan menstruasjon ha hatt stor betydning.<sup>84</sup> Dette vil jeg komme nærmere inn på i sammenheng med kvinner og jenter i antikkens Hellas i de påfølgende kapitlene. Her vil jeg gi en introduksjon til antikke forestillinger om menstruasjonsblod og den menstruerende kvinnen.

Menstruasjon er en universell kvinnelig opplevelse, men samtidig kulturrelativt. Vi lever ut kroppslige opplevelser, men hvilken mening vi tillegger dem er kulturelt bestemt.<sup>85</sup> I praktisk talt alle kulturer og religioner forholder en seg til menstruasjon på den ene eller den andre måten. Det kan være både myter og tabuer i en kultur, ofte med en underliggende forståelse av menstruerende kvinner som urene, eller at de kan ha negative effekter på omverdenen.<sup>86</sup> Menstruerende kvinner har lenge vært objekter for ulike religiøse føringer, restriksjoner, forbud og ritualer, og mange er det fortsatt i dag. Tradisjonelt sett skal eksempelvis ikke en hinduistisk kvinne som menstruerer tilberede mat til sin ektemann. Blant noen buddhister ser de på det som feil å gå inn i et tempel når en menstruerer, og ifølge jødisk tradisjon skal en ikke ha sex med en som menstruerer. I middelalderen var det forbud mot at menstruerende kvinner gikk i kirken, og Den engelske kirke har en seremoni som heter «The Churching of Women». Dette er en seremoni som kan holdes etter at en kvinne har hatt sin første menstruasjon etter fødselen av et barn.<sup>87</sup>

Vi hører ofte om restriksjoner og bestemmelser innad i religioner som gjelder menstruerende kvinner, med det er lite å finne om menstruasjon i greske ritualnormer. Ifølge Cole var ritualrestriksjoner for kvinner basert på situasjoner som er assosiert med reproduksjon, men er

---

<sup>84</sup> King, *Bound to Bleed*, 77.

<sup>85</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 5.

<sup>86</sup> *The Oxford Companion to the Body*. "menstruation." av Whitehead, Saffron. Redigert av Colin Blakemore og Jennett Sheila, Oxford University Press, sist endret 2003.  
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198524038.001.0001/acref-9780198524038-e-612>.

<sup>87</sup> *The Oxford Companion to the Body*. "menstruation." av Whitehead, Saffron. Redigert av Colin Blakemore og Jennett Sheila, Oxford University Press, sist endret 2003.  
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198524038.001.0001/acref-9780198524038-e-612>.

ujevnt fordelt på de ulike fasene. Det som er best representert i kildematerialet er restriksjoner knyttet til fødsel.<sup>88</sup> Når det kommer til graviditet og amming er det lite å finne i kildene. Disse situasjonene forekommer bare én eller to ganger.<sup>89</sup> Angående menstruasjon er det identifisert minst seks ritualsrestriksjoner. Det som karakteriserer akkurat disse restriksjonene er at de enten er fra kulter som ikke opprinnelig var greske, men importerte (fire), eller at de er fra sent i antikken (to). De seks aktuelle inskripsjonene er datert fra det 2. århundre fvt. og til 2. eller 3. århundre evt..<sup>90</sup> I normene spesifiseres det hvor lang tid det skal gå for en kvinne å få adgang til en spesifikk helligdom igjen etter at hun har menstruert, som i eksempelet her, fra en kult for syriske guddommer på Delos:

With good fortune. Enter (into the sanctuary), being pure from fish, on the third day; from swine, having washed (on the same day); from a woman, on the third day; from a woman who has given birth, on the seventh day; from miscarriage (or: abortion), on the fortieth day; from female matters (i.e. menstruation), on the ninth day.<sup>91</sup>

Ser vi på ritualnormene blir menstruasjon altså en mulig grunn til å bli ekskludert fra kultpraksis i hellenistisk og romersk periode. I den klassiske perioden er det imidlertid bare i medisinske tekster at menstruasjon nevnes.<sup>92</sup> Fordi ritualrestriksjonene enten er fra importerte kulter eller fra sent i antikken, har de fleste som har kommentert disse konkludert med at det er lite sannsynlig at restriksjonene viser typiske greske holdninger.<sup>93</sup> Ettersom at menstruasjon er en utbredt kilde til religiøs urenhet i mange samfunn, argumenterer Robert Parker for at det sannsynligvis fantes ritualer hvor det var en sammenheng med menstruasjon, selv om det ikke finnes noe bevarte kilder til det. Parker påpeker at det kan være flere grunner til at det ikke er bevart kilder, og foreslår at det kan skyldes at menstruasjon var et tema som var uenevnelig.<sup>94</sup> Noe som indikerer dette er de ulike begrepene som har blitt brukt om menstruasjon i primærkildene.

### Menstruasjon som trussel

---

<sup>88</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 107-08.

<sup>89</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108 n96.

<sup>90</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 149-50.

<sup>91</sup> CGRN 217. Originaltekst: ἀγαθῆ τύχῃ· ἀγενέοντας εἰσιέναι ἀπὸ ὄψαριου τρι- ταίους· ἀπὸ ὑείου λουσάμε- νον· ἀπὸ γυναικὸς τριταίου(ς)· ὅτι ἀπὸ τετοκείας ἑβδομαίους· ἀπὸ διαφθορᾶς τετταρα- κοστῆταιους· ἀπὸ γυναικεί- ων ἑναταίους.

<sup>92</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108.

<sup>93</sup> Parker, *Miasma*, 100-103; Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 150.

<sup>94</sup> Parker, *Miasma*, 100-103.

På 1920-tallet gikk det ivrig en medisinskfaglig debatt om 'menotoxin', et giftig stoff som visst nok skulle finnes i menstruasjonsblod. En trodde at dette stoffet kunne føre til alt fra at blomster visnet til at gjærbakst ikke ville heve, og så sent som i 1977 ble det forsket på menstruasjon i forsøk på å identifisere et stoff (som menotoxin) som påvirket både planter og kvinners humør. Helen King ser på denne moderne debatten om menotoxin som gjenopplivingen av en antikk idé om at forurensing kan oppstå i kvinnekroppen, noe som kommer spesielt tydelig frem i Plinius sin *Historia Naturalis*, et verk som ble skrevet i det tidlige Romerrike, i det 1. århundre evt..<sup>95</sup> Menstruasjonsblod blir tillagt mange forskjellige egenskaper her, både «positive» og «negative»:

But nothing could easily be found that is more remarkable than the monthly flux of women. Contact with it turns new wine sour, crops touched by it become barren, grafts die, seeds in gardens are dried up, the fruit of trees falls off, the bright surface of mirrors in which it is merely reflected is dimmed, the edge of steel and the gleam of ivory are dulled, hives of bees die, even bronze and iron are at once seized by rust, and a horrible smell fills the air; to taste it drives dogs mad and infects their bites with an incurable poison.<sup>96</sup>

På den ene siden kan vi her lese at planter dør i kontakt med menstruasjonsblod og at jern og bronse ruster på grunn av det. På den andre siden kan vi andre steder lese om forstillingen om at menstruasjonsblod kan brukes for å fjerne forbannelser<sup>97</sup>, og drive bort hagel og storm<sup>98</sup>. I *Om Drømmer*<sup>99</sup> (del av *Parva Naturalia*), som tradisjonelt er tilskrevet Aristoteles, finner vi det som Susan Guettel Cole mener at er den mest slående beskrivelsen av effekten av menstruasjon fra antikken.<sup>100</sup> Denne delen av *Om Drømmer* handler om hvordan synet påvirker objektet som sees, og forfatteren gjør en sammenligning mellom synet til en drømmende person og det forstyrrede synet til en menstruerende kvinne. Her er det altså en kobling mellom menstruasjonsblod og synssansen, fordi menstruasjon fører til en forstyrrelse i blodet. Denne forstyrrelsen kan identifiseres når menstruerende kvinner ser i et bronsespeil, og Cole bemerker at dette er en forklaring som gis med bakgrunn i en idé om prosjektil-syn, altså at forstyrrelsen

---

<sup>95</sup> King, «Menotoxin – when menstruation can kill?».

<sup>96</sup> Plinius, 7.64-65. Originaltekst: sed nihil facile reperitur mulierum profluvio magis monstrificum. acescunt superventu musta, sterilescent contactae fruges, moriuntur insita, exuruntur hortorum germina, fructus arborum [quibus insidere] decidunt, speculorum fulgor ad aspectu ipso hebetatur, acies ferri praestringitur, eboris nitor, alvi apium moriuntur, aes etiam ac ferrum robigo protinus corripit odorque dirus aera, in rabiem aguntur gustato eo canes atque insanabili veneno morsus inficitur.

<sup>97</sup> Plinius, 28.70.

<sup>98</sup> Plinius, 28.76.

<sup>99</sup> Aristoteles, 459b-460a.

<sup>100</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108.

i blodet beveger seg opp til øynene, ut og gjennom luften, treffer overflaten og «stains it with a bloody cloud».<sup>101</sup>

Forestillingen om denne negative effekten som menstruasjonsblod ble tenkt å ha, å forstyrre syn, er uttrykt også andre steder. Et eksempel er hentet fra jordbruksritualer.<sup>102</sup> I tekster fra antikken som handler om jordbruk beskrives menstruasjon flere ganger som et kraftfullt middel mot mislykkede avlinger, nettopp på grunn av den forut forståtte ideen om koblingen mellom menstruasjon og forstyrrelser av synet. Ifølge Cole kan vi i en jordbruksbok blant annet lese at datidens agronomer mente at om en menstruerende kvinne gikk gjennom en agurkåker ville agurkene bli bitre. Eller at en agronom ville se at larver forsvant fra åkeren dersom han fikk en menstruerende kvinne til å gå tre ganger rundt åkeren og deretter midt opp i åkeren, barfot, med løst hår, iført ett klesplagg og ikke belte.<sup>103</sup> Plutark skriver om at bønder brukte både muldvarpblod og tekstiler brukt av kvinner for å skjule eller suge opp menstruasjonsblod, for å avverge hagelstorm.<sup>104</sup> Cole fremhever kombinasjonen av muldvarpblod og menstruasjonsblod, og argumenterer for at denne ikke er tilfeldig. At muldvarper var blinde ble knyttet til kvaliteten på blodet deres, og begge typene blod ble assosiert med forstyrning av synet.<sup>105</sup>

### Menstruasjon i antikk legevitenskap

I eksemplene ovenfor er det menstruasjonsblod på utsiden av kroppen som er tema, mens det i antikk medisin ofte dreier seg om hva menstruasjonsblod er på innsiden av kroppen. Sykdom hos kvinner ble ofte forklart ved at det var noe galt med reproduksjonssystemet til kvinnen.<sup>106</sup> Dette kan henge sammen med oppfatningene om forskjellene på menn og kvinner sine kropper. Dette henger igjen sammen med en patologi som var populær i antikken: humoralpatologi. Det var den dominerende medisinske læren i antikken, og det var utgangspunktet for de ulike observasjonene og antagelsene om hvilken funksjon menstruasjon hadde, og hvor viktig det var for kvinner sin helse. En frisk kropp forutsatte riktig balanse av væskene som kroppen besto av. Humoralpatologi er knyttet til de greske naturfilosofene sine ideer om de fire grunnelementene ild, jord, luft og vann, som alle ting ifølge dette tankesettet er skapt av. I en menneskekropp var disse elementene leveren, milten, hjertet og hjernen, og henholdsvis ble det

---

<sup>101</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108.

<sup>102</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 109.

<sup>103</sup> Geoponika, agurker: 12.50.5, larver: 12.8.5-7.

<sup>104</sup> Plutark, *Questiones Convivales*, 7.2.

<sup>105</sup> Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, 108.

<sup>106</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 27.

utskilt gul galle, sort galle, blod og slim fra disse organene. En frisk kropp forutsatte balanse mellom væskene, og ubalanse i disse væskene resulterte i sykdom.<sup>107</sup>

Kjernen i forståelsene av menstruasjon hos de hippokratiske legene og frem til Galen er at kvinner er kroppslig forskjellige fra menn, og har en annen livsstil. Det oppstår derfor en samling av blod som ikke blir utnyttet. Denne væsken må forlate kroppen som menstruasjonsblod for å unngå sykdom.<sup>108</sup> I den hippokratiske tradisjonen er den viktigste forskjellen mellom kvinner og menn at kvinner sin kropp, deres «flesh», har en løsere tekstur.<sup>109</sup> På grunn av denne løsere tekturen er kvinnekroppen svampete, og kroppen tar opp mer væske og er våtere. Kroppen kvitter seg med den overflødig væsken ved å menstruere.<sup>110</sup>

Legene i antikkens Hellas dissekerte ikke kropp, og de hadde derfor lite å jobbe med for å justere sosialt skapte antagelser om kvinnelig fysiologi, og om hvordan kvinners fysiologi skilte seg fra menns. På grunn av manglende mulighet til å observere innsiden av en kropp var det viktig med observasjon av det ytre.<sup>111</sup> Noe som er noe som oppstår inne i kroppen, men som blir synlig. Lesley Dean-Jones argumenterer for at menstruasjonsblod var betydningsfullt i utformingen av legenes teorier om kvinnelig fysiologi, på grunn av muligheten menstruasjon ga for direkte observasjon av noe som kom fra innsiden av kroppen.<sup>112</sup> Dean-Jones peker på at teoriene om menstruasjon kunne være like lite riktige som antagelser om andre deler av kvinnekroppen, og alt dette var sosialt påvirket. Ideene virket igjen tilbake på de empiriske observasjonene av hvor ofte, hvor mye og hvordan konsistensen av menstruasjonsblod var.<sup>113</sup>

## Oppsummering

I kapittel 1 her har jeg introdusert problemstilling og kommet med en kort introduksjon til Artemis Brauronia-kulten. Mer om dette kommer i de påfølgende kapitlene. Jeg har skrevet om tematikken gresk religion og menstruasjon i antikken, fordi kunnskap om disse emnene

---

<sup>107</sup> Holck, 2019.

<sup>108</sup> Read, ««Thy Righteousness is but a menstrual clout»», 1.

<sup>109</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 28.

<sup>110</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 29.

<sup>111</sup> Dean-Jones, «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», 177.

<sup>112</sup> Dean-Jones, «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», 177.

<sup>113</sup> Dean-Jones, «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», 178.

grunnleggende for utformingen av min problemstilling. Dette er store og omfattende tema, og jeg har fokusert på mangfoldet i kilder, oppfatninger og tolkninger.

## Kapittel 2: Bakgrunn

### Kvinner og jenter i antikkens Hellas

I en studie av menstruasjon er de ulike livsfasene i kvinners liv relevant. Livet til kvinner i antikken beskrives ofte med utgangspunkt i livssyklusen som består av hendelser knyttet til person og familie, med fødsel, oppvekst og utdanning, videre til ekteskap og moderskap, og som avsluttes med sykdom og død.<sup>114</sup> I det antikke greske samfunnet ble kvinner først og fremst verdsatt for sine reproduktive egenskaper. I en slik situasjon vil de ulike sosiale fasene av livet, i større grad enn i dag, være knyttet til de ulike reproduktive fasene i livet. Jeg gir en kort introduksjon av hovedtrekkene til bakgrunnen for forskningshistorien på kvinner og barn i antikken. Etter det redegjør jeg for de ulike tidlige livsfasene til jenter og kvinner i det antikke Hellas, fra barn til oppnådd status som *gyné* (kvinne, kone), med vekt på forholdene i Athen (da dette er bystaten som Brauron lå i).

### Forskingshistorie

På 1800-tallet ble klassiske fag, som flere andre moderne forskningsdisipliner, etablert som eget felt. I samme århundre ble også 'kvinner' en egen kategori som forskere studerte som en avgrenset del av den historiske helheten. I *Sexuality and Gender in the Classical World* (2002), beskriver Laura K. McClure den første forskningen på kvinner i den klassiske verden, og forklarer hvordan forskningen var delt i to mellom en positivistisk undersøkende retning og romantisk idealisme. Felles for forskningen var at 'kvinner' var en isolert kulturell kategori, og McClure skriver at dette tankesettet preget forskningen på kvinner i den klassiske verden frem til sent på 1960-tallet. Fra da av bega forskere seg etter hvert ut på oppgaven med å søke kunnskap om kvinner gjennom arbeid med det «mannlige» kildematerialet som er tilgjengelig fra antikken.<sup>115</sup> Med et nytt fokus på kvinneforskning i de fleste vitenskapelige disipliner, utviklet det seg fra 1970-tallet av flere nye måter å arbeide med det antikke kildematerialet på.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 4.

<sup>115</sup> McClure, "Editor's Introduction", 2.

<sup>116</sup> McClure, "Editor's Introduction", 4.



Det har blitt gjort mye forskning på kvinner i klassiske fag siden 1970-tallet, da det gikk fra å være en nisje til å nå være et populært emne for akademisk utforskning. Forskingen ble etter hvert tatt i flere ulike retninger, og jeg vil kort introdusere de som er av størst betydning i denne sammenheng. Pomeroy (som ble introdusert i kapittel 1) og forskerne før henne fokuserte på å avdekke informasjon om de virkelige forholdene rundt kvinner sine liv. En annen retning som fikk fotfeste i forskningen flyttet fokuset fra å forsøke å avdekke de historiske realitetene til å i større grad se på konseptuelle strukturerer, eller rammeverket som lå bak mytiske og litterære representasjoner av kvinner. Videre ville en utforske hvordan strukturene interagerer med aktuelle sosiale, politiske og ideologiske kontekster. Med de nye retningene var det i begynnelsen gresk litteratur og kultur som ble forsket på, fremfor alt. McClure forklarer at den strukturalistiske tilnærmingen har hatt en mer langvarig påvirkning på klassiske studier. Hovedtrekkene ved strukturalistiske teorier er at det ikke er enkeltmennesker som studeres, men meningsskapende symbolske strukturer. Det er de symbolske strukturene som mater en kultur og som virkeligheten produseres gjennom.<sup>117</sup>

Jeg vil trekke frem artikkelen «Bound to Bleed: Artemis and Greek Women» av Helen King som et eksempel på forskning hvor det anvendes en strukturalistisk tilnærming. I denne artikkelen fokuserer King på kulturelle ideene om 'kvinne' i antikkens Hellas. I stedet for å fokusere på de tekniske utfordringene knyttet til kildemateriale, utforsker King de kulturelle ideene gjennom å fokusere på det konseptuelle rammeverket som ideene om 'kvinne' er skapt i.<sup>118</sup> Innvendinger mot en strukturalistisk tilnærming er at denne tilnærmingen ofte avhenger av antagelser om binære motsetninger for å forstå antikkens forestillingsverden. Hovedpoeng med dette kritikkpunktet er at slike motsetninger ikke omfavner forskjellene mellom ideologi og faktisk sosial praksis, en forskjell som finnes i alle samfunn i fortid og nåtid. En annen kritikk som rettes mot strukturalisme er at det er universaliserende, i den betydning at kvinner sin subjektivitet viskes ut. I historisk (og religionshistorisk) metode er dette noe en jobber for å unngå. Dette er på grunn av moderne historikers bevissthet rundt å ikke bruke kategorier som fremstår som ahistoriske.<sup>119</sup> I en studie av menstruasjon, noe det er få kilder til, tror jeg likevel det kan være nyttig å også se på forskning med strukturalistisk tilnærming, med forbehold om et kritisk blikk.

---

<sup>117</sup> McClure, "Editor's Introduction", 5.

<sup>118</sup> King, «Bound too Bleed», 79.

<sup>119</sup> McClure, "Editor's Introduction", 5.

## Kvinneliv, identitet og sosiale forskjeller

Før jeg går videre med å se på kvinneliv, identitet og sosiale forskjeller vil jeg gjøre rede for biologisk og sosialt kjønn, som kan anvendes som et analytisk verktøy her. Som Jorunn Økland peker på har skillet mellom «sex» som vil kan kalle ‘biologisk kjønn’ på norsk og «gender» som vi kan kalle ‘sosialt kjønn’ vært fruktbar i kjønnsteori. Biologisk kjønn har blant annet blitt brukt til å betegne kjønn som biologiske, som materialitet eller for mentale karakteristikk som noen mener at ligger latent i menn og kvinner. Sosialt kjønn betegner ofte kjønn som et sosiokulturelt system av roller og identiteter som sorterer mennesker i to grupper: menn og kvinner. I denne sorteringen blir gruppene tillagt en rolle som påvirker mennesker på flere måter: deres forståelse av seg selv, mentalitet, og hvilke muligheter som finnes for dem der ute.<sup>120</sup>

Fra det patriarkalske perspektivet var ikke offentligheten et rom for kvinner, da dette var menn sitt domene. Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim og Gunhild Vidén skriver om hvordan samfunnet var delt i to mellom *polis*, det greske ordet for by eller bystat og *oikos*, det greske ordet for hus eller hjem. Dette var henholdsvis menn og kvinner sitt rom. Innad i *oikos* er rommet igjen kjønnsdelt, med et kvinneområde, på gresk *gynaikeion*, og et område for menn, *andreion*.<sup>121</sup> Konene til borgere skulle ikke vise seg i manns-delen av hjemmet, da denne delen var forbundet med menns offentlige anliggende.<sup>122</sup> David Cohen skriver at det han mener ofte skjer i diskursen om separate sfærer for menn og kvinner, at det blir gjort en forveksling av forskere mellom separasjon og isolasjon eller skjerming. Med denne påstanden vil Cohen ikke så tvil om at kvinner ikke opererte i samme offentlige og politiske rom som menn, men utsagnet er heller en bemerkning for å sette søkelyset på at kvinner opererte i egne offentlige, sosiale og økonomiske sfærer.<sup>123</sup> Kvinner i antikkens Hellas blir ofte presentert som ‘usynlige’ i offentligheten, men samtidig er det et skille mellom kulturelle idealer og faktiske sosiale praksiser. Ifølge Lin Foxhall har forskningsmiljøet i stor grad akseptert at husholdet<sup>124</sup> var en

---

<sup>120</sup> Økland, *Sex, gender and ancient Greek*, 126-127.

<sup>121</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 59.

<sup>122</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 60.

<sup>123</sup> Cohen, «Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens», 3.

<sup>124</sup> ‘hushold’ er ikke en statisk kategori, og hvem og hva som inkluderes er ofte avhengig av perspektiv og kontekst. E.g. kan staten vurdere medlemskap i hushold på en annen måte enn de om deltar i husholdet. Eller noen individer, som slaver eller frigjorte slaver, var kanskje medlemmer i det økonomiske, men ikke i det politiske og religiøse aspektet av husholdet. Foxhall, «Household, Gender and Prosperity in Classical Athens», 24.

fundamental byggestein i det greske samfunnet,<sup>125</sup> noe som har hjemmel i tekster fra antikken.<sup>126</sup> I husholdet tok kvinnen ta seg av oppgaver relatert til barn og hjemmet, og dette var en uoffisiell, men likevel en innflytelsesrik og aktiv økonomisk rolle.<sup>127</sup>

Hva gjelder tilgang til det offentlige rom var situasjonene en helt annen for kvinner av lavere sosiale lag enn for koner av borgere. Et analytisk verktøy som kan anvendes her er 'interseksjonalitet'. Siden tidlig på 2000-tallet har interseksjonalitet blitt et begrep som har fått fotfeste i ulike deler av det offentlige rom, og også i ulike akademiske fag. Det er mange måter å definere interseksjonalitet på, da det brukes i så mange ulike situasjoner. Patricia Hill Collins og Sirma Bilge argumenterer for viktigheten av å ikke låse seg i en forståelse, og beskriver det analytiske verktøyet på en åpen måte. Hill Collins og Bilge oppfatter interseksjonalitet som et verktøy som kan benyttes for å forstå og analysere kompleksiteten i verden, i folk og i menneskelige opplevelser bedre. Hendelser, sosiale forhold, politiske liv og selvet kan sjeldent forstås som formet av bare én faktor. Generelt er disse aspektene formet av flere faktorer på varierende vis, og disse forskjellige faktorene virker sammen. Når det kommer til spørsmål om sosial ulikhet, ulike menneskeliv og organiseringen av makt i et samfunn er det ofte bedre å forstå dette som formet av mer enn én sosial delingsakse, som kjønn, klasse eller etnisitet, men av flere akser som virker sammen og blir påvirket av hverandre.<sup>128</sup>

Gilhus, Seim og Vidén peker på noen av forskjellene i ulike sosiale lag av kvinner i det antikke Athen. Blant annet kan antas at frie kvinner fra fattige familier også jobbet utenfor husholdet, og det samme var tilfelle for prostituerte, som også tilhørte byrommet. Kvinnelige slaver hadde arbeidsoppgaver utenfor *oikos*, som å hente vann og annet arbeid i byrommet.<sup>129</sup> Mannlige borgere utøvde en større kontroll over egne liv og identitet enn sine kvinnelige «motparter», men samtidig utgjorde slaver 30-40% av befolkningen i klassisk tid. Dette var en stor gruppe som i liten grad var autonome, og som hadde lite familieidentitet annet enn i tilknytning til eierne. McClure argumenterer for at dette er en av faktorene som bidrar til at ideen om selvet var noe annet i antikken enn det er i det moderne individfokuserte vesten, hvor selvbestemmelse er en sentral verdi. Et individs sosiale status i antikken, uavhengig av kjønn og klasse, kom fra familiære, religiøse og politiske forbindelser, som opererte innenfor et sammensatt og

---

<sup>125</sup> Foxhall, «Household, Gender and Prosperity in Classical Athens», 22.

<sup>126</sup> Eksempelvis Aristoteles, *Politics*, 1.1.3-6; Xenophon, *Oikonomikos*.

<sup>127</sup> Connelly, *Portrait of a Priestess*, 4.

<sup>128</sup> Hill Collins og Bilge, *Intersectionality*.

<sup>129</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 60.

komplekst sosialt nettverk. Som et resultat ble individuell identitet derfor nesten alltid formet i en gruppe og gjennom forbindelser mellom grupper (familiære, religiøse, politiske).<sup>130</sup> Alt dette skjedde innenfor en ramme hvor mulighetene for sosial mobilitet ikke fungerte på samme måte som i dag.<sup>131</sup> Jeg trekker frem dette fordi det i analysen er en stor gruppe av befolkningen som ikke er inkludert i hverken kildene eller aktivitetene som diskuteres, og fordi det er viktig å eksplisitt ta opp hvordan kvinners handlingsrom var mindre enn for menn, men også noe som var plassert i en annen sosial, politisk og religiøs kontekst.

### Barndom, ungdomstid og overgangen til voksenlivet

Lesley Beaumont sin tolkning av de antikke grekerne sitt syn på alder er et eksempel på en slik gruppebasert identitetsskaping. Det var ingen offisiell måte å sjekke alderen til et individ på (men slektsgruppen hadde ansvar for å ha kontroll på antall i årskull), og det ser heller ikke ut til å ha vært spesielt viktig med nøyaktig alder innad i husholdet. Her nevner Beaumont gravsteiner som eksempel, de få gangene alder står skrevet på disse er i de tilfelle hvor en person har dødd velig ung eller veldig gammel. Det viktige for atenerne var ikke den individuelle nøyaktige alderen, men individers alder relativt til de rundt dem. Barn og ungdommer gikk gjennom livsfaser i sammen med sine like.<sup>132</sup> Et vanlig ord for barn i den greske antikken var *pais*, og det ville si gutter før de ble juridisk anerkjent som voksne (gruppebasert system fra mannens attende år), og jenter før inngåelse av ekteskap (etter første menstruasjon).<sup>133</sup>

Som McClure har påpekt er kjønn i antikke samfunn ofte tett knytte til livsstadiene, som fødsel, ungdomstid, foreldreskap og død. I samsvar med tenkningen om biologisk og sosialt kjønn kommer disse livsfasene ofte tilknyttet biologisk kroppslig utvikling, men som samtidig forsterker den sosiale identiteten eller rollen som individet er tildelt. McClure argumenterer for at biologisk alder og sosial identitet på denne måten én prosess som virker sammen<sup>134</sup>. Arkeologen Roberta Gilchrist forklarer alder og kjønn som en sammenkoblet prosess, og bruker begrepet «gender clock». Dette går ut på at individet gradvis tilegner seg og blir tillagt aspekter av sitt sosiale kjønn gjennom oppveksten og frem til voksenlivet. På dette punktet vil den mannlige eller kvinnelige sosiale rollen være helt adskilt.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 8.

<sup>131</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 14.

<sup>132</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 17.

<sup>133</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 19-20.

<sup>134</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 4.

<sup>135</sup> Roberta Gilchrist, referert i McClure, *Women in Classical Antiquity*, 4.

Før overgangen til voksenlivet skulle barn gjennom flere faser, og både i Hellas og Roma var det rituelle handlinger som markerte livets begynnelse, og da barnets livsrett. Gilhus, Seim og Vidén forklarer at det ikke er mye å finne om dette i kildene, men at det var et tydelig skille mellom fødsel, som var et kvinneanliggende, og mannen (faren eller familiens overhode) sitt valg om å gjennomføre dette ritualet og anerkjenne jente- eller guttebarnet som en del av husholdet.<sup>136</sup> I Athen het ritualet *amfidromia*, «det å løpe rundt». Det har blitt foreslått at kvinnene som deltok under fødselen av det gitte barnet var en del av ritualet, og at det fungerte som renselsesprosess. Men hvem som utførte selve *amfidromia* og hvem som var tilstede i rommet og tok del er usikkert.<sup>137</sup> I Athen ble det også markert at barnet hadde blitt omtrent tre år. Da ble barnet for første gang ble anerkjent utenfor *oikos*, og ble en del av *phratry*<sup>138</sup> sin sosiale tilstedeværelse i bystaten. For første gang var barnet ikke lenger kun en passiv tilskuer til det rituelle livet til samfunnet rundt, men deltagende i *Khoes*-festivalen. Ifølge Beaumont ser neste overgang ut til å ha vært i syvårsalderen. Opp til en alder av syv år ser oppveksten til barnet ut til å stort sett ha foregått i *oikos*, både for gutte- og jentebarn. Det vil si sammen med mor, andre kvinnelige slektninger og deres slaver, og med far som er mer fraværende figur (på grunn av hans politisk og økonomisk ansvar i *polis*).<sup>139</sup> Frem til dette punktet er det altså en oppfatning blant forskere om at forskjellene på det sosiale kjønn for gutter og for jenter ikke er like ulikt som hos voksne menn og kvinner.

Beaumont forklarer at det først var etter syvårsalderen økte forskjellene i oppdragelse og livssituasjon for jenter og gutter.<sup>140</sup> I denne konteksten av jenter og kvinner som tilbedere i Artemis Brauronia-kulten er det fra og med denne delen av barnas liv som er av størst relevans. Ifølge Gilchrist sitt konsept om «gender clock» vokser individene, gjennom livsfasene, inn i sine fullstendige identiteter som kvinner (eller menn). Noe som inkluderer de reproduktive funksjonene, som menstruasjon. Det skillet som vi ser fra 7-årsalderen, kan på denne måten sees som en fase i prosessen som gjennom puberteten og sosiale livsfaser vil resultere i de ferdig utviklede kroppene og adskilte identitetene. Beaumont forklarer at gutters sosiale nettverk og

---

<sup>136</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, 16.

<sup>137</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, 35.

<sup>138</sup> 'phratry' var en av undergruppene i den sosiale organiseringen i bystaten, og var teoretisk sett en slektsgruppe. I klassisk tid var de klare sosiale grupper som var opptatt av å definere slektsbakgrunn, og derfor også borgerskap, da du måtte tilhøre riktig slekt for å være borger. Alle borgerfamilier i Athen tilhørte en *phratry*. Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 337.

<sup>139</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 20.

<sup>140</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 20.

plattform etter hvert ville bli utvidet, mens jenter fortsatt hadde sitt daglige liv innad i *oikos*. Den videre oppveksten i *oikos* innebar å lære egenskaper og kunnskaper om oppgaver i husholdet fra moren og andre kvinnelige familiemedlemmer. Det jentene lærte skulle de ta med til sin nye situasjon i hjemmet til sin fremtidige ektemanns familie. Sammenlignet med gutter sin mer offentlige overgang til å være et voksent medlem av samfunnet, var opplæringsprosessen som skulle gjøre jentene klar for overgangen til et liv som voksen kvinne, noe som foregikk i stillhet. Samtidig argumenterer Beaumont for at i form av rituell aktivitet ser tilpassing til kvinnelivet ut til å ha blitt markert i større grad enn overgangen fra gutt til mann. I det minste i årene som ledet opp mot puberteten.<sup>141</sup>

Grekerne visste så klart at det var variasjon i når en person kom i puberteten, men det ser ut til at den allment aksepterte normalen var i 13-14-årsalderen. Gjennomsnittsalderen for menarke ser ut til å ha vært 14 år.<sup>142</sup> På linje med at de biologiske forskjellene mellom kjønnene ble tydeligere, økte også de sosiale status-forskjellene mellom kjønnene. Da athenske menn ble 18 år kunne de representere seg selv både juridisk og politisk, og bli *ephebes* i militærtrening. Pubertet og menarke (første menstruasjon) markerte at en jente var klar til å bære frem barn, og den sosiale statusen til jenter gikk da fra selv å være et barn til å bli *parthenos*, som var en ugift kvinne, men nå potensiell kone. Ekteskap, som snarlig skulle etterfølges av fødsel av første barn, markerte slutten på ungdomstiden (*partheneia*), og jenta vår nå å regne som en del av den voksne kvinnelige befolkningen i Athen.<sup>143</sup> Det var selvfølgelig her også variasjoner i hvor fort ekteskapet ble inngått, men Beaumont foreslår at for jenter som var lovet bort allerede som barn, ble ekteskap sannsynligvis inngått raskt etter at jenta hadde nådd pubertetsalder. Det samme kan nok også sies om de som var *epikleroi*. *Epikleroi* var athenske jenter uten brødre, som måtte gifte seg med nærmeste mannlige slektning for å produsere en sønn som kunne arve hennes far sin eiendom. ‘*Epikleroi*’ oversettes ofte til ‘arving’, men selv kunne de altså ikke arve eiendom, kun videreføre den til eget avkom.<sup>144</sup> Ifølge Aristoteles<sup>145</sup> var det bestemmelser fra den athenske staten sin side om at disse jentene, som skulle sørge for en mannlig arving, måtte gifte seg i sitt fjortende år.<sup>146</sup> Den vanlige oppfatningen blant forskere er at athenske

---

<sup>141</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 21.

<sup>142</sup> Aristoteles, *History of Animals* 7.581a11-581b7, her hevdes det at starten for puberteten vanligvis kommer når det trettende livet i året til et individ er over. Se også mer i «The age of menarche in classical Greece and Rome» Amundersen og Diers, 125-132.

<sup>143</sup> McClure *Women in Classical Antiquity*, 57.

<sup>144</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 333.

<sup>145</sup> Aristoteles, *Ath. Politikken*, 56.7.

<sup>146</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 21.

jenter giftete seg i midten av tenårene.<sup>147</sup> Ifølge Budin tok overgangen fra *parthenos* til *gyné* (kvinne og kone) vanligvis rundt ett år.<sup>148</sup> Den sosiale statusen som *partheneia* var jenters ungdomstid, og det ser ut til at den altså vanligvis var kortvarig.

Kanskje spesielt viktig i denne sammenhengen er hvor viktig overgangen fra *parthenos* til *gyne* fremstår som. King argumenterer for at kvinner først og fremst var verdsatt for sine reproduktive egenskaper, og at overgangen fra *parthenos* til *gyné* derfor var den viktigste i deres liv. På denne måten kunne en fysiologisk prosess som menarke sette i gang en kulturell prosess hvor athenske jenter (som sto utenfor), gjennom sin reproduksjonsegenskaper, ble tatt inn i det mannsdominerte samfunnet.<sup>149</sup> McClure bemerker at overgangen må ha vært utfordrende, og til og med kanskje skremmende, da unge jenter forlot hjemmet til fordel for et nytt og fremmed.<sup>150</sup>

## Artemis

Jeg vil gi en introduksjon av Artemis for å sette Artemis Brauronia og tilbederne her i kontekst med gudinnen ellers i Hellas og Athen. Historikeren Staphanie L. Budin introduserer Artemis som en allsidig gudinne, med tilstedeværelse i store deler av den antikke verden, fra Den iberiske halvøy til dagens Afghanistan og Egypt. Mer enn noe annet mener Budin at Artemis var assosiert med transformasjon og overganger, med faser både i fysisk og konseptuell forstand. Dette kunne være fra vill til sivilisert, mellom menneske og dyr, slave og fri, eller fra barn til voksen, fra jenter til mødre. Artemis sin rolle i dette var å hjelpe eller tvinge menneske over disse grensene, og Budin understreker at sinnet assosiert med Artemis ble synlig for tilbederne i disse sammenhengene. På samme tid kan Artemis sin rolle i så mange stadier av livet ha sørget for at hun hadde en tilstedeværelse i grekerens liv.<sup>151</sup> Tobias Fischer-Hansen og Birte Poulsen mener at populariteten til gudinnen blant innbyggerne i det gamle Hellas kan stadfestes av de mange helligstedene og kultene til Artemis, samt epigrafisk og ikonografisk materiale som er funnet.<sup>152</sup> I denne teksten vil jeg gi en kort introduksjon av et utvalg uttrykk

---

<sup>147</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 57.

<sup>148</sup> Budin, *Artemis*, 88.

<sup>149</sup> King, *Bound to Bleed*, 79.

<sup>150</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 73.

<sup>151</sup> Budin, *Artemis*, 7.

<sup>152</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 11.

som Artemis populært hadde, og med det forsøke å tegne et bilde av hvorfor gudinnen var viktig for grekerne. Jeg vil også se nærmere på Artemis i Athen og Attika, hvor Brauron-kulten var en av de eldste, og sannsynligvis også viktigste av kultene til gudinnen.<sup>153</sup>

Utviklingen av gudinnen Artemis er kompleks og vanskelig å følge, og det ulike teorier om gudinnens røtter og om hvordan disse har spredt seg til Hellas. Mens hun av noen blir vurdert som å være en original forhistorisk jakt-guddom er det andre som mener at guddommen kommer fra Anatolia eller Kreta<sup>154</sup>. I Lille-Asia og «den nære østen»<sup>155</sup> var det gudinner med karaktertrekk og likheter med den greske Artemis<sup>156</sup>. Ifølge mytene er Artemis datteren til guddommene Zeus og Leto, tvillingsøsteren til Apollon, og assosieres med fjell, skog, ville dyr, jakt, nymfer og barn. Hun var *Potnia Theron* (herskerinne av dyrene), hvor tilknytningen til ville dyr er det mest fremtredende aspektet. Samtidig var Artemis også månegudinne, underverdensgudinne og en guddom som kan helbrede.<sup>157</sup>

I phd-avhandlingen *Artemis and her Cult* fra 2015 presenterer Ruth Marie Léger hovedkarakteristikkene til Artemis. Det første som Léger tar opp er Artemis som «gudenes mor», og dette aspektet er beskrevet i forskjellig litteratur fra ulike deler av middelhavsområdet, spesielt i Hellas og Roma.<sup>158</sup> Léger presenterer også karakteristikken som er best kjent i moderne litteratur: Artemis som gudinnen for det ville, dyr og jakt. I den sammenheng er betegnelsen *Potnia Theron* viktig. ‘Herskerinne av dyrene’, en gudinne avbildet med dyr rundt seg, er et motiv med lang historie i middelhavsområdet og den nære østen. Fra den greske bronsealderen kan en identifisere «forgjengere» til Artemis, og en rekke av disse var ifølge Léger fremstilt som *Potnia Theron*, ofte avbildet med vinger og med dyr rundt seg. I homerisk poesi er Artemis en jente, men fremsår også her som *Potnia Theron*, i Homer sin *Illiaden* (21.470), og får også epitetene *iocheaira* (pilskyter: til eksempel 5.53, 5.446, 9.538) og *agrotera* (av det ville: 21.471). Her vektlegges gudinnen som hersker over dyrene og jakt.<sup>159</sup> Léger legger til at det i dette aspektet ligger en dualitet mellom omsorg eller ansvar for villmarken og jakt i villmarken.<sup>160</sup>

---

<sup>153</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, 107.

<sup>154</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 12.

<sup>155</sup> Hjerrild bruker betegnelsen ‘«the Near East’, noe som ofte viser til området mellom Middelhavet og dagens Iran. Britannica: <https://www.britannica.com/place/Near-East>

<sup>156</sup> Hjerrild, «Near Eastern Equivalents to Artemis», 42.

<sup>157</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 11.

<sup>158</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, 24.

<sup>159</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, 27.

<sup>160</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, 50.



En karakteristikk av Artemis som Léger mener ofte blir oversett i moderne fremstillinger er som gudinne for fødsel, spebarn, barn, en rolle som viser seg gjennom assosieringen av gudinnen med Eileithya (fødselsgudinne) og Kourotrophe (barnepasser). Budin argumenterer for at dette er fremstillinger vi knytter til barn i moderne tid, men at det i antikk tid i større grad var knyttet til mødre som takket Artemis for vellykkede fødsler og at barna bar friske, heller enn at Artemis ble forstått som en beskytter av små barn.<sup>161</sup> Et annet aspekt som kan knyttes til denne karakteristikken er gudinne for ungdommer og overgangen til voksenlivet gjennom ekteskap, som er et aspekt som er kjent fra helligdommer i Sparta og fra Brauron i Athen. Léger påpeker at på samme måte som med villmarkskarakteristikken ligger det en dualitet også i denne rollen, hvor Artemis er beskytter av barn og unge, men også er skremmende og krever at de blir ofret.<sup>162</sup> Artemis var tilknyttet *rites de passage* for ungdommer av begge kjønn. Fischer-Hansen og Poulsen kommenterer også på en dualitet som ligger her. Fischer-Hansen og Poulsen eksemplifiserer dette ved å trekke frem det ondsinnede aspektet ved Artemis, som ser ut til å ha vært dominerende i Artemis Orthia-kulten i Sparta, hvor unge gutter ble trent til å holde ut smertefull pisking som del av en *rite de passage* fra barndommen og til krigerlivet. Forfatterne mener at det ved mange Artemis-kulter i starten kan ha inkludert menneskeofring, noe som kan være reflektert i myten om kong Agamemnon av Mykene<sup>163</sup> som måtte ofre datteren Ifigeneia til Artemis ved Aulis.<sup>164</sup> Denne myten og koblingen mellom Artemis og Ifigeneia går jeg nærmere inn på i kapittel 3. Dette «onde» aspektet ser ut til å stå i sterk kontrast til Artemis som gudinne for barnefødsel og fruktbarhet, som er det dominerende aspektet ved Artemis-kulten i for eksempel Brauron.<sup>165</sup> Et annet eksempel på et ritual tilknyttet dette aspektet av Artemis var i sammenheng med ekteskapsinngåelse. Det var en kulturell prosess fremfor juridisk, og ifølge McClure besto det av tre hoveddeler. Det var en nattlig fakkelledet prosesjon, og deretter ble kvinnen inkludert i sitt nye hjem. Endel av dette var rituelle handlinger som kvinnen utførte i det nye hjemmet. Før dette kunne skje måtte jenter legge barndommen bak seg, og dette skjedde ofte ved å ofre til Artemis.<sup>166</sup> Aspektet av Artemis hvor gudinnen er ondsinnet og utgjør en mulig trussel for mennesker er likevel et aspekt som av noen forskere gis stor plass i tolkningen av Artemis Brauronia. At ansvarområdet til gudinnen er kvinner og barn betyr ikke at det

---

<sup>161</sup> Budin, *Artemis*, 89.

<sup>162</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, 50.

<sup>163</sup> Sted på Peloponnes med forhistorisk opprinnelse. Østby, «Mykene»: <https://snl.no/Mykene>.

<sup>164</sup> Mer om dette i kapittel 3.

<sup>165</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 11.

<sup>166</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 69.

ondsinnede aspektet nødvendigvis er utelukket fra denne kulten, noe vi vil se i argumentasjonen i tolkninger av kulten og *arkteia*.

Fischer-Hansen og Poulsen sin argumentasjon om de mange forskjellige uttrykkene til gudinnen Artemis er basert på at dette mangfoldet er et resultat av den gjensidige utveksling mellom kulturer i klassisk tid. En kulturutveksling som gresk religion var en del av.<sup>167</sup> Gresk kultur var kompleks og sammensatt, og som Walter Burkert har påpekt ble gresk kultur påvirket av både positive innslag med utveksling av teknologi, ferdigheter og større ideer, men også negative inngrep gjennom invasjon, undertrykking og utnyttning.<sup>168</sup> De greske guddommene, i likhet med resten av kulturen, dukket derfor ikke opp av intet, men har en lang geografisk og sosial historie. Utvekslingen av ideer som foregikk i middelhavsområdet gjør at det er utfordrende å si noe om karaktertrekk og egenskaper og hvordan de samtidig eller separat ble utviklet hos en guddom og en annen.<sup>169</sup> Jørgen Mejer påpeker har forsket på Artemis i Athen, og konkluderer med at det i byen er mange og forholdsvis små helligsteder knyttet til Artemis, men tilbedelsen gjerne tilknyttet store statlige hendelser og markeringer. Den Artemis-figuren som er kjent fra myter, jegeren og gudinnen for det ville, fremstår ikke som viktig i disse kultene i Athen<sup>170</sup>, og han argumenterer for at å forstå greske guder er det viktigere å se på tilbedelse og hva folk gjorde i helligdommene, heller enn å basere konklusjoner om gudene på myter og litteratur.<sup>171</sup> I min analyse vil jeg se på både litteratur og gjenstander, men karakteristikkene i kulten til Artemis Brauronia vil spille en viktig rolle.

## Oppsummering

Mye av fokuset i denne oppgaven er rettet mot kvinner og jenter som tilbedere i Artemis Brauronia-kulten. Av den grunn har jeg i dette bakgrunnskapittelet skrevet om forskning på kvinner i antikken, om ulike sosiale situasjon og om oppveksten som skulle tillegge individet de egenskapene som tilhørte kvinner. Det var, som i dag, et mangfold av identiteter og situasjoner som preget menneskene i det antikke Hellas, og jeg ville derfor påpeke hvordan det som kommer frem i kildene og drøftingen av problemstillingen i denne oppgaven ikke kan

---

<sup>167</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 16.

<sup>168</sup> Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 5.

<sup>169</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, 23.

<sup>170</sup> Mejer, «Artemis in Athens», 74.

<sup>171</sup> Mejer, «Artemis in Athens», 74.

gjelde «alle kvinner» eller «alle jenter» i antikken. Kunnskap om de ulike aktuelle sosiale livsfasene er viktig for å fremme en bedre forståelse av menstruasjon i antikken, da biologiske forandringer kan ha blitt tillagt betydning i samspill med de livsstadiene de representerte. Som en bakgrunn for å kunne diskutere Artemis Brauronia-kulten har jeg i dette kapitlet introdusert Artemis som guddom. Dette ble gjort med vekt på mangfoldet som denne gudinnen representerer, fordi mangfoldet er en av de mange utfordringene i arbeidet med Artemis Brauronia og tolkningen av denne.

## Kapittel 3: Artemis i Brauron

### Kapittelintroduksjon

Kulten til Artemis i Brauron, som blant annet blir sett på som å ha vært sted for *arkteia*-ritualet, har vært av interesse for blant annet arkeologer, historikere og religionsforskere, da de skriftlige, ikonografiske og arkitektoniske kildene gjør det mulig for forskere å komme med fortolkninger av kult-aktiviteten som en gang fant sted her.<sup>172</sup> I dette kapittelet vil jeg redegjøre for et utvalg av kilder til kulten og tolkninger av disse.

### Tid og sted for kult i Brauron

Både den geografiske plasseringen og helligdommens arkitektur kan si noe om hvilken funksjon Artemis-kulten og *arkteia* hadde. Helligdommen i Brauron lå omlag 35 kilometer fra byen Athen<sup>173</sup>, og det moderne navnet for stedet er Vravra. Brauron ligger på østkysten av Attika, noe som var helt i ytterkanten av det som i antikken var bystat Athen.<sup>174</sup> I klassisk tid lå Brauron i demet Philaidai, men i yngre kilder brukes 'Brauron' når det refereres til hele demet, ikke bare stedet hvor helligdommen lå.<sup>175</sup> Sjølinjen i området har flyttet seg siden antikken, og ligger akropolis i det som da var Brauron, ligger nå omlag en halv kilometer fra stranden i Vravra. Den antikke helligdommen i Brauron lå derimot helt nede i sjøkanten. Denne plasseringen ved sjølinjen, i bystatens ytterkant, bidro til at Brauron var et viktig helligsted.<sup>176</sup> Susan Guettel Cole forklarer at Artemis-helligdommer ofte lå i perifere områder, og at dette ofte også var i ytterkantene av bystater, og da ofte i grenseområder mellom to politiske territoria.<sup>177</sup> Cole bemerker at Artemis-helligdommer også var å finne inne i bykjernen, som Artemis Brauronia-helligdommen på Akropolis i Athen.<sup>178</sup> Når det gjelder plasseringen av helligdommen i ytterkanten eller grenseområder (som med Artemis i Brauron) har det gjerne blitt knyttet til Artemis sin rolle i overganger, fra vill til sivilisert, fra barn til voksen. Brauron

---

<sup>172</sup> Nielsen, «the Sanctuary of Artemis Brauronia», 83.

<sup>173</sup> Kahil, «Mythological Repertoire of Brauron», 243.

<sup>174</sup> Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C.*, 24 n. 83.

<sup>175</sup> Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C.*, 24 n. 83. Ifølge Whitehead omtales Brauron som eget *deme* av Stephanus av Byzantium og i Strabo, 9.1.22; Paus, 1.23.7 cf. 33.1.

<sup>176</sup> Dowden, «Myth: Brauron & beyond», 35.

<sup>177</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 181.

<sup>178</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 182.

lå på grensen mellom det bebodde og kultiverte *polis*-landskapet og det ubebodde og ukjente ingenmannslandet mellom flere *poleis* (havet). Det som ifølge Cole knytter de perifere Artemis-helligdommene sammen, er plasseringen i utrygge grenseområder. I den sammenheng tekker Cole frem mulighetene som grenser representerer for å bevege seg fra et området til et annet, som det viktigste aspektet ved plasseringen i grenseområder.<sup>179</sup>

Funn gjort i de arkeologiske utgravningene av Brauron, tydet på aktivitet fra neolittisk tid og i bronsealderen (omtrent 3500-1300 fvt.<sup>180</sup>). Rundt år 1300 (om ikke annet oppgis er det i dette i dette kapittelet nå snakk om årstall fvt.) ser det ut til at området ble forlatt av de som bodde der, og at aktiviteten i området ble gjenopptatt fra det 9. århundre.<sup>181</sup> Utgravningene indikerer at kultaktivitet i selve helligdomsområdet går tilbake til andre halvdel av det 8. århundre.<sup>182</sup> Potteskår funnet på området og deler av brotegningen inne i tempelet ble tolket av arkeolog John Papadimitriou som indikatorer på at det sto en eldre helligdom på stedet før det nå utgravde tempelet.<sup>183</sup> Det utgravde tempelet ble sannsynligvis bygget kort tid før år 500.<sup>184</sup> Det er altså en lang historie med menneskelig aktivitet i området.

Den arkaiske perioden (750/700-490<sup>185</sup>) innebar i Athen (og i flere andre bystater) en urolig tid i form av tyranni, strid mellom fraksjoner av aristokratiske familier, og det var spenninger mellom bystatens aristokratiske familier og folket. Rundt år 500 hadde et demokratisk styre blitt etablert i Athen. Den siste tyrannen hadde blitt forvist og det aristokratiske handlingsrommet var i stor grad begrenset til forsøk på å overtale *ekklesia*<sup>186</sup> (folkeforsamlingen) og å kunne stille til valg. Med et da relativt harmonisk samfunn, rikdom og gode befolkningstall, var Athen i år 500 den nest mektigste greske bystaten<sup>187</sup> (Sparta blir ofte regnet som den mektigste greske bystaten, og er i lederrollen i det peloponnesiske forbund<sup>188</sup>). I første halvdel av 400-tallet er Athen en del av perserkrigene<sup>189</sup>, og ifølge historieskrivingen til Herodot ble hele Attika ødelagt av den persiske hæren, under kong

---

<sup>179</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 184.

<sup>180</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 111-12.

<sup>181</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia» 101; Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 111-12.

<sup>182</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia» 102.

<sup>183</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 115.

<sup>184</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 113.

<sup>185</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, xvi.

<sup>186</sup> Mæhle, «ekklesia», SNL: <https://snl.no/ekklesia>.

<sup>187</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 110.

<sup>188</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 105.

<sup>189</sup> Mæhle, «perserkrigene», SNL: <https://snl.no/perserkrigene>.

Xerexes, i år 480<sup>190</sup>. Dette inkluderte Athen og Brauron, og det medførte et behov for å rydde og reparere området etter ødeleggelsene som det var blitt usatt for av perserne.<sup>191</sup> De fleste bygningene på området er datert til det 5. århundre<sup>192</sup>, og er satt opp etter ødeleggelsene. Det 5. og det 4. århundre var sannsynligvis perioden med høyest kultaktivitet i Brauron. Gjennom antikken flommet elven som da rant langs ved Brauron til stadighet over, og det var en flom her i det 3. århundre som sannsynligvis førte til at helligstedet da ble forlatt, ikke lenge etter kultaktiviteten hadde vært på sitt høyeste (sannsynligvis det 5. og 4. århundre), som bemerket av Nielsen.<sup>193</sup> Helligdommens ut til å ha vært av stor betydning, og ble likevel ikke glemt etter den siste flommen. Den nevnes av Pomponius Mela<sup>194</sup> og Pausanias<sup>195</sup> i det 1. århundre evt., og er også dokumentert i et relieff fra 2. århundre evt.<sup>196</sup>

### Kultaktivitet i Brauron

Herodot forteller om hvordan «de athenske kvinnene» feiret en festival for Artemis i Brauron:

These Pelasgians dwelt at that time in Lemnos and desired vengeance on the Athenians. Since they well knew the time of the Athenian festivals, they acquired fifty-oared ships and set an ambush for the Athenian women celebrating the festival of Artemis at Brauron. They seized many of the women, then sailed away with them and brought them to Lemnos to be their concubines.<sup>197</sup>

Pelasgere<sup>198</sup> utnyttet sin kunnskap om athenernes festivaler, kidnappet kvinnene herfra og gjorde dem til konkubiner. Videre i historieskrivingen står det at de athenske kvinnene bar frem sønner som allerede som små barn var svært uregjerlige og sterke. På grunn av dette fryktet pelasgerne ifølge Herodot at barna kunne bokse seg sterke nok til å overmanne dem. Denne

---

<sup>190</sup> Herodot, 8.50-53.

<sup>191</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 94.

<sup>192</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 113.

<sup>193</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102.

<sup>194</sup> *Chorographia*, 2.46, referert i Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102. Romersk geograf. «Pomponius Mela», Britannica: <https://www.britannica.com/biography/Pomponius-Mela>.

<sup>195</sup> Pausanias, 1.33.1.

<sup>196</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102.

<sup>197</sup> Herodot, 6.138.1. Oversettelse av A. D. Godley (1920). Originaltekst:

οἱ δὲ Πελασγοὶ οὗτοι Λῆμινον τότε νεμόμενοι καὶ βουλόμενοι τοὺς Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι, εὖ τε ἐξεπιστάμενοι τὰς Ἀθηναίων ὀρτάς, πεντηκοντέρους κτησάμενοι ἐλόχησαν Ἀρτέμιδι ἐν Βραυρωνίᾳ ἀγούσας ὀρτήν τὰς τῶν Ἀθηναίων γυναῖκας, ἐνθεῦτεν δὲ ἀρπάσαντες τουτέων πολλὰς οἴχοντο ἀποπλέοντες, καὶ σφεας ἐς Λῆμινον ἀγαγόντες παλλακὰς εἶχον.

<sup>198</sup> 'Pelasgere' er en betegnelse som greske forfattere i antikken kunne bruke på forfedre eller et urfolk som bodde i Hellas før dem selv. Dowden, «Myth: Brauron and beyond», 39.

frykten første til at pelasgerne drepte både de athenske kvinnene og sønnene deres.<sup>199</sup> Her forteller altså Herodot om en feiring i Brauron som kvinner deltok i. Noel Robertson mener at festivaldeltagerne i denne fortellingen var kvinner som nylig hadde inngått ekteskap, og derfor klare til å bli mødre. Under festivalen ba de derfor Artemis om å få sterke sønner, noe som resonnerer i den sjokkerende historien fra Herodot.<sup>200</sup> Brauron-helligdommen omtales da som nevnt i kilder fra antikken.<sup>201</sup> Men som Ken Dowden har påpekt, selv om vi da vet at en festival som ser ut til å ha vært viktig for kvinner har funnet sted i Brauron, er det fremdeles utfordrende å si noe om hva den omtalte Brauronia-festivalen innebar for deltagerne.<sup>202</sup>

Det som kommer frem om Artemis Braurona-helligdommen av de arkeologiske kildene er at helligdommen hadde flere funksjoner i den tiden det var kultaktivitet der. Ifølge arkeologen Gunnel Ekroth kan det se ut som at de som hadde religiøse stillinger knyttet helligdommen var innlosjert her over lengre tid. Samtidig kom det mange tilreisende besøkende til helligdommen for å delta i den årlige Brauronia-festivalen og andre festivaler, og det måtte også være mulig for disse å oppholde seg i Brauron, men over kortere tid.<sup>203</sup> Høyst sannsynlig var *arkteia* og Brauronia-festivalen forbundet med hverandre, og hvert fjerde år, når «store-Brauronia» ble feiret, deltok unge jenter i en rituell gruppesituasjon hvor de var *arktoi*, «spilte bjørn», for Artemis.<sup>204</sup>

*Lysistrata* er en komedie av Aristofanes, og er en litterær kilde til Brauronia. Det ble sannsynligvis satt opp første gang under festivalen Lanaia i Athen, i år 411. Dette var en kritisk tid for bystaten, 20 år inn i Peloponneskrigen. Denne krigen skulle athenerne komme til å tape noen år senere i 404, og da for en periode miste både marinen, imperiet og demokratiet.<sup>205</sup> Komedien er derfor en samtidig kilde til Brauronia og *arkteia*,<sup>206</sup> som i form av å være en komedie sannsynligvis skulle være en kommentar til de faktiske forholdne i Athen. I komedien protesterer kvinnene i Athen mot krigen mot Sparta, og har derfor barrikadert seg på Akropolis. Her kommer de med råd til mennene som har samlet seg ved portene. I den aktuelle passasjen

---

<sup>199</sup> Herodot. 6.138-139.1.

<sup>200</sup> Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities*, 332.

<sup>201</sup> Blant annet Hdt. IV, 145; Paus. 1.23.9; 1.33.1. Se også Phot. s.v. Βραυρωνία, referert i Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 59 n2.

<sup>202</sup> Dowden, «Myth: Brauron and beyond», 39.

<sup>203</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 112.

<sup>204</sup> Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. “Women in Classical Greek Religion” av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256

<sup>205</sup> Henderson, *Three Plays by Aristophanes*, 35.

<sup>206</sup> Aristofanes, *Lysistrata*, 638-47.

er det et kor av eldre kvinner som viser til ulike rituelle roller de har fylt i sin ungdomstid for å underbygge saken om deres rett til å utrykke seg om situasjonen bystaten er i. Selve teksten er mye diskutert, og tegnsettingen i den aktuelle passasjen omdiskutert, men Joan Connelly og Robert Parker peker på at budskapet i den komiske konteksten er klart: Det er en plikt for kvinnene å uttale seg på vegne av den bystaten som har ledsaget deres utviklingsprosess fra barndommen av, gjennom disse rituelle rollene.<sup>207</sup> Det er følgende passasje som er kilde til denne tolkningen:

WOMEN'S CHORUS:

Citizens of Athens, we begin by offering the city valuable advice, and fittingly, for she raised me in splendid luxury. As soon as I turned seven I was an Arrephoros; then when I was ten I was a Grinder for the Foundress; and shedding my saffron robe I was a Bear at the Brauronia; and once, when I was a fair girl, I carried the Basket, wearing a necklace of dried figs.<sup>208</sup>

McClure peker på at denne kilden, som alle skriftlige kilder til kulturer, er preget av sjanger og tiden den er fra. Selv om det ikke representerer et objektivt speilbilde av noen kvinner i antikken, er utviklingen av kvinnelige karakterer i dramaene likevel verdifulle kilder.<sup>209</sup> Passasjen fra *Lysistrata* indikerer for eksempel at Brauron var av betydning for kvinner i Athen.

## Arkeologiske kilder

Brauron var ikke kult kun for kvinner, og de besøkende til festivalene i Brauron ser ut til å ha vært både menn, kvinner og barn av begge kjønn. I stor utstrekning ble helligdommen også besøkt på tiden av året hvor det ikke var noe festival. Dette ble gjort på privat initiativ, for å ofre votivgaver. På helligdommen måtte det derfor være plass til å oppbevare ulike former for gaver, som klær, smykker, keramikkarbeider, relieffer og skulpturer<sup>210</sup>. Votivgavene som er funnet her bidrar til å bekrefte at Brauron sannsynligvis var en kult hvor rollen som gudinne for fødsel og fertilitet var det dominerende aspektet ved Artemis<sup>211</sup>. For å få et klarere bilde av

<sup>207</sup> Connelly, *Portrait of a Priestess*, 27; Parker, *Polytheism and Society at Athens*.

<sup>208</sup> Aristofanes, *Lysistrata*, 638-47. Oversettelse av Henderson (2010), 66. Originaltekst:

ΧΟΡΟΣ ΓΥΝΑΙΚΩΝ: (ἀντ)ἡμεῖς γάρ, ὧ πάντες ἀστοί, λόγων κατάρχομεν τῇ πόλει χρησίμων· εἰκότως, ἐπεὶ χλιδῶσαν ἀγλαῶς ἔθρεψέ με· ἐπτα̅ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἠρρηφόρου· εἴτ' ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι, καὶ χέουσα τὸν κροκοτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους· κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ ἵχουσ' ἰσχάδων ὄρμαθόν.

<sup>209</sup> McClure, *Women in Classical Antiquity*, 7.

<sup>210</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 112.

<sup>211</sup> Fischer-Hansen og Poulsen, «Introduction», 11.



hvorfor disse aktivitetene fant sted i Brauron er det nødvendig å se nærmere på det arkeologiske materialet i historisk kontekst, og sammen med litterære kilder.

### Arkitektur og plassering i landskapet

Stedet hvor Brauron-helligdommen lå ble i moderne tid identifisert igjen allerede på slutten av 1800-tallet,<sup>212</sup> og de arkeologiske utgravningene av Brauron ble gjort i periodene 1948-1950 og 1955-196. De vellykkede utgravningene ble gjort under ledelse av den greske arkeologen John Papadimitriou.<sup>213</sup> Papadimitriou publiserte jevnlig i tidsskrifter under utgravingene,<sup>214</sup> og skrev også en større artikkel om funnene, som ble publisert i 1963 i tidsskriftet *Scientific American*.<sup>215</sup> Store deler av funnene som ble gjort har likevel forblitt upubliserte, da Papadimitriou døde uventet i 1963. Dette er med unntak av Lily Kahil sine senere publikasjoner om noe av keramikk- og terrakottamaterialet, samt om et relieff.<sup>216</sup> I tillegg til dette kommer undersøkelsene og rekonstruksjonen av den utgravde *stoaen* som ble gjort av Charalambos Bouras i 1967.<sup>217</sup>

Det har blitt klart at helligdommen besto av flere ulike konstruksjoner (appendix: fig. 1). Eksempelvis er det funnet en inskripsjon av en lovtekst som er datert til rundt år 353-343 fvt.,<sup>218</sup> som omhandler behovet for reparasjoner på konstruksjonene ved Artemis-helligdommen i Brauron:

...in order that everything in the sanctuary [of the] Brauronian [goddess] may be secure and sound, and the temple, both [the ancient one?] and the Parthenon, and the houses may be roofed, and the Amphipoleion in which [the bears] reside and the upper storey above the Amphipoleion, and the gymnasium and the wrestling-ground and the stables, and everything else which the city built and dedicated to the goddess for the preservation of the Athenian People...<sup>219</sup>

---

<sup>212</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 59.

<sup>213</sup> Nilsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 101.

<sup>214</sup> Se *Ergon* (1955, 1956, 1957, 1958, 1958, 1960, 1961, 1962), *Bulletin de Correspondance Hellénique* (1949, 1950, 1951, 1957, 1958, 1959, 1969, 1961, 1962, 1963) og *Praktika* (1949, 1950, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959).

<sup>215</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 110-123.

<sup>216</sup> Kahil, 1963; 1965; 1977; 1984; 1990, som i Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 60 n6.

<sup>217</sup> Bouras, 1967, som i Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 60 n5.

<sup>218</sup> For diskusjon av datering og formålet med inskripsjonen se Attic Inscriptions Online, 208, Sist oppdatert: 01.01.19. <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IALD/208>

<sup>219</sup> SEG 52.104 og IALD 208 (linje 2-8). Oversettelse av Stephen Lambert og Robert Pitt, *Attic Inscriptions Online*. Originaltekst:

I dette utdraget av inskripsjonen nevnes flere bygninger, og noen av disse, som gymnasium, *palaestra* (bryteplass) og stallen er ikke blitt funnet i de utgravningene som er gjort.<sup>220</sup> Den svenske arkeologen Ekroth oppfordrer av grunner som denne til varsomhet i arbeid med Brauron, da det er nødvendig å ta hensyn til at mye av kunnskapen fra de arkeologiske utgravningene kommer fra foreløpige rapporter. Resultater som kommer i eventuelle fremtidige endelige rapporter kan føre til endinger i forskningstradisjonen.<sup>221</sup>

Restene av to viktige bygg som er gravd ut er tempelet til Artemis og en *stoa*. På slutten av det 6. eller i begynnelsen av det 5. århundre ble det første tempelet bygget i stein reist på helligdommen.<sup>222</sup> I dag er det rester av tempelet fra klassisk tid som er synlige, og dette ble reist etter persernes ødeleggelse i 480, da et nytt tempel ble bygget. Trappene som var en del av tempelet, og hvor det nederste trinnet fortsatt ligger der i dag, nevnes av tragedieforfatteren Euripides i *Iphigeneia in Tauris*, hvor de beskrives som «the holy stairs of Brauron».<sup>223</sup> På nordsiden av tempelet fant Papadimitriou det han mente at var av de mest interessante funnene på området, nemlig en *stoa* i dorisk stil. Papadimitriou beskriver bygningen som «...96 feet long with columns 12 feet high. Along the north side of the stoa there were seven rooms; along the west side there were three rooms. Along the walls of each room were 11 beds, the wooden feet of which were fixed with lead into holes in the floor.» Stoaen er fra rundt år 420, og er så godt bevart til i dag at en har kunnet konstruere den. Papadimitriou tolket dette som rom til det han kaller ‘little «bears»’, altså *arktoi*, under oppholdet som de hadde i Brauron som en del av *arkteia*.<sup>224</sup> I senere forskning har man gått bort ifra denne slutningen, og forstår heller *stoaen* som et sted for bespisning og visningsrom for de påkostede votivgavene som ble gitt ved helligdommen.<sup>225</sup>

På grunn av flomfaren var det eldste delen av helligdommen, ved hulen, bygget på en berghylle, mens det senere bygde tempelet ble løftet med en delvis menneskekonstruert oppheving i

---

ὅπως ἂν τὰ ἐν τῷ ἐπεῶν τῆς θεοῦ [τῆς Βραυρωνίας πάντα σα εἶ και ὑγιῆ και ὁ νεῶς, ὁ τε [ἀρχαῖος και ὁ Πα]-  
ρθενῶν, στέγων και οἱ οἴκοι, τό τε ἀμφοπολεῖον ἐν ᾧ [αἱ ἄρκτοι]5 διαιτῶνται και τὰ ὑπερῶια τὰ ἐπὶ τοῦ  
ἀμφοπολείου και [τὸ γυμν]-άσιον και ἡ παλαίστρα και οἱ ἰπῶνες και τᾶλλα πάντα [ὅσα ἢ] πόλις οἰκοδομήσασα  
ἀνέθηκεν τῇ θεῶι ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ δ[ὲ]-ἡμου τοῦ Ἀθηναίων

<sup>220</sup> Lambert og Pitt, «Law concerning repairs to buildings in the sanctuary of Artemis at Brauron».

<sup>221</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 60.

<sup>222</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 104-05.

<sup>223</sup> Euripides, *Iphigeneia in Tauris*, 1462-1463.

<sup>224</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 118.

<sup>225</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 109.

landskapet.<sup>226</sup> Artemis-helligdommen i Brauron fremstår på denne måten som et eksempel på en helligdom som er tilpasset landskapet, og føyer seg således inn i rekken av flere Artemis-helligdommer som var plassert slik at det hadde vanntilgang.<sup>227</sup> Susan Guettel Cole mener at på tross av utfordringene dette førte med seg, var det nødvendig å plassere helligdommen med vanntilgang, da hun mener at vann kan ha vært essensielt for utførelsen av ritualene som var knyttet til Artemis som hjelper under fødsler og beskytter av barn.<sup>228</sup> Dette er noe som igjen befester dette aspektet ved Artemis som det aktuelle i Brauron. I begynnelsen ser det ut til å ha vært noen konstruksjoner i huleåpningen og inne i hulen, hvis funksjon ikke er kjent for oss i dag. De eldste av disse stammer fra rundt år 700. Senere ble det bygget en mindre konstruksjon her (*naiskos*), som målte 9 x 6 meter. Denne kunne man komme til fra vest, ved huleåpningen. Denne hulekonstruksjonen har blitt tolket som heroon (gravmonument) og gravkammer for Ifigeneia, men også som lagringssted for ofringer til Artemis.<sup>229</sup>

### Guddommer i Brauron

Brauron var i hovedsak en Artemis-helligdom. Flommene som rammet helligområdet har også vært en fordel for arkeologene som gravde ut området. Fordi gjørme ble liggende etter flom i antikken, har gjenstander blitt bevart for ettertiden, blant annet spor av andre guddommer. Papadimitriou skriver om funn av basrelieffer fra klassisk tid, og det mest kjente av disse kalles «Guderelieffet» (appendix: fig. 2). Det er datert til ca. år 400 og viser sannsynligvis Zeus, Leto, Apollo og Artemis.<sup>230</sup> I tillegg til Artemis ble sannsynligvis tvillingbroren Apollo, moren deres Leto og Dionysos tilbedt i Brauron. Noen skriftlige kilder, spesielt da Evripides, hevder at også Ifigeneia ble tilbedt her,<sup>231</sup> noe jeg ser nærmere på i avsnittet under.

### Ifigeneia og Brauron

Blant forskere er ulike meninger om hvorvidt karakteren Ifigeneia var en del av Brauron-kulten. *Catalogue of Women* er blir en jente med navn Iphimende (assosieres med Ifigeneia-navnet)

---

<sup>226</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102-03.

<sup>227</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 192.

<sup>228</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 193.

<sup>229</sup> Gravmonument og gravkammer: Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 115. Lagringssted, skattkammer: Hollinshead, «Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples», 434.

<sup>230</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 120.

<sup>231</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 84.

ofret, men deretter reddet fra det. Hun blir heller udødelig og forvandlet til en versjon av Artemis som identifiseres med Hekate.<sup>232</sup> Hekate hadde et ktonisk aspekt, og assosieres ofte med trolldom, mørke, månen, døråpninger og korsveier.<sup>233</sup> I gresk mytologi var Ifigeneia også datteren til Agamemnon, den mytiske karakteren som ledet de greske styrkene i trojanerkrigen.<sup>234</sup> På vei til Troja blir den greske flåten vindfast i Aulis, og det erklæres at Agamemnon må ofre datteren Ifigeneia (årsaken og utfallet av dette varierer). I versjonene som er av størst interesse her må Agamemnon ofre datteren for å gjøre opp for seg ovenfor Artemis, som i sinne holdt den greske flåten vindfast. Den eldste bevarte av denne versjonen er i *Cy'pria*<sup>235</sup>, fra det 7. århundre. Den allerede nevnte tragedien *Ifigeneia i Tauris* er en videreføring av denne. Her bryter Artemis inn i det siste øyeblikket før ofringen, og tar Ifigeneia til Tauris, hvor hun skal være prestinne for menneskeofringene taurierne driver med for Artemis. Mot slutten av fortellingen rømmer Ifigeneia fra Tauris, sammen med broren Orestes og med gudestatuen av Artemis. Gudestatuen skal ha blitt satt opp i et tempel i Attika, og Ifigeneia skulle være prestinne for Artemis her for alltid. Både i Halae og Brauron påsto innbyggerne at de var denne lokasjonen.<sup>236</sup> Den greske tragedieforfatteren Evripides (ca. 480-406) skrev *Ifigeneia i Tauris*, sannsynligvis rundt år 413. Slik som i noen av Evripides sine andre tragedier (*De trojanske kvinner*, *Ion*, *Helena* og *Bakkantinnene*) viser han her en interesse for prester og prestinner, og sakrale aspekter ved karakterer i stykkene sine.<sup>237</sup> I denne tragedien fremstilles Ifigeneia som grunnlegger av kulten i Brauron:

And you, Orestes, attend to my commands, for you hear the goddess' voice even though not present: go away with the statue and your sister; and when you come to Athens, built by the gods, there is a place on the farthest borders of the Attic land, neighbor to the ridge of Carystia, sacred, and my people call it Halae. There build a temple and set up the image in it; it will have its name from the Tauric land and from your labors, which you have endured, wandering through Hellas and goaded by the Furies. And mortals will in future times celebrate Artemis Tauropolos

---

<sup>232</sup> Ekroth, *Inventing Iphigeneia*», 61.

<sup>233</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, s.v. "Hecate." Av Albert Henrichs, Oxford University Press, 2012. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-2957>.

<sup>234</sup> *Iliaden; Odysseen; The Oxford Companion to Classical Literature*, s.v. "Agamemnon.", av M. C. Howatson, 2011. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-0085>.

<sup>235</sup> *Cy'pria*, 135-43. *Cy'pria* er et episk verk som forteller historien om hendelsene som leder opp til punktet i trojanerkrigen hvor Homer sin *Iliaden* begynner. *The Oxford Companion to Classical Literature*, s.v. «*Cy'pria*», av M. C. Howatson, 2011. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-0907>.

<sup>236</sup> *The Oxford Companion to Classical Literature*, s.v. "Iphigeneia" av M. C. Howatson, 2011. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-1674>.

<sup>237</sup> Hamilton, *Euripidean Priests*, 1985.

with hymns. And establish this law: whenever the people keep the festival, let a sword be held to a man's throat and draw out blood, in atonement for your sacrifice, so that the goddess may have her honors, and holiness is revered. You, Iphigenia, must be key-holder for this goddess on the hallowed stairs of Brauron, and will die there and be buried; and they will dedicate adornment to you, finely-woven robes which women who have died in childbirth leave in their homes.<sup>238</sup>

Ifølge Evripides er Ifigeneia ikke bare grunnleggeren av kulten, men blir også tilbedt her. Flere mener at dette skuespillet kan forstås som en indikasjon på Brauron sin popularitet som helligsted på denne tiden. Forskere er ikke enige i spørsmålet om Ifigeneias tilstedeværelse og funksjon i Brauron.

Papadimitrou mente at han under utgravningene av Brauron hadde funnet det som skal ha fungert som et gravmonument for Ifigeneia.<sup>239</sup> I en videreføring av denne tolkning er det blitt hevdet at hulen fungerte som gravmonument for Ifigeneia i det 7. århundre. Senere, i den klassiske perioden, ble det bygget et lite tempel med grunnmur av stein, for å fylle funksjonene til den nå kollapsede hulen.<sup>240</sup> Mary B. Hollinshead argumenterer for at det først var etter *Iphigeneia in Tauris* at Agamemnon sin datter ble assosiert, kanskje til og med identifiseres, med en gammel fødselsgudinne som tidligere hadde blitt tilbedt i hulen i fruktbarhetskulten Brauron. Hollinshead mener derfor at gravkammeret ikke er et gravkammer, men et skattkammer for gaver.<sup>241</sup> Ekroth er heller ikke enig i Papadimitriou sin tolkning, og mener at om Ifigeneia ble tilbedt i disse konstruksjonene ville hun ha hatt en stor rolle i kulten. Det skulle da ha vært tydelige spor av Ifigeneia-tilbedelse i det øvrige arkeologiske materialet, noe det ikke er.<sup>242</sup> Inge Nielsen har en annen mening om rollen til tragediene og tragedieforfatters innflytelse i sin samtid. Nielsen mener at muligheten for at Ifigeneia ble knyttet til Brauron på grunn av en tragedieforfatter er en overdrivelse av den påvirkningskraften som en dikter i

---

<sup>238</sup> *Iphigeneia in Tauris*, 1446-1466. Oversettelse av Robert Potter, 1938. Originaltekst: μαθὼν δ' Ὀρέστα, τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς κλύεις γὰρ αὐδὴν καίπερ οὐ παρὼν θεᾶς χάριε λαβὼν ἄγαλμα σύγγονόν τε σὴν. ὅταν δ' Ἀθήνας τὰς θεοδημήτους μόλης, χῶρός τις ἔστιν Ἀθίδος πρὸς ἐσάτοις ὄροισι, γείτων δειράδος Καρυστίας, ἱερός, Ἄλας νιν οὐμὸς ὀνομάζει λεώς: ἐνταῦθα τεύξας ναὸν ἴδρυσαι βρέτας, ἐπώνυμον γῆς Ταυρικῆς πόνων τε σῶν, οὓς ἐξεμόχθεις περιπολῶν καθ' Ἑλλάδα οἴστροις Ἐρινύων. Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσι Ταυροπόλον θεάν. νόμον τε θεῆς τόνδ': ὅταν ἐορτάζη λεώς, τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν' ἐπισκέτω ξίφος δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἵμα τ' ἐξανιέτω, ὀσίας ἕκατι θεᾶ θ' ὅπως τιμὰς ἔχη. σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, κλίμακας Βραυρωνίας δεῖ τῆδε κληδουχεῖν θεᾶ: οὐ καὶ θεθάπη κατθανούσα, καὶ πέπλων ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπῆνους ὑφάς, ἃς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχόρραγεῖς λίπωσ' ἐν οἴκοις.

<sup>239</sup> Papadimitrou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 115.

<sup>240</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 74-75.

<sup>241</sup> Hollinshead, «Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples», 425.

<sup>242</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 70.

antikken kunne ha på kulter med en lang historie, noe som Brauron hadde allerede på 400-tallet fvt. Nielsen mener derfor at hulen må ha vært det gravkammeret som Papadimitriou beskrev det som.<sup>243</sup> Ekroth sin argumentasjon om det arkeologiske materialet er solid, og hun påpeker også hvordan viktigheten av helligstedet Brauron i det 5. århundre, og ikke minst *arkteia*-ritualet, kan ha trigget atheneren Evripides sin interesse for å skrive nettopp dette stedet inn i tragedien. Ekroth foreslår også at bygningsarbeid på stedet og oppføringen av stoaen rundt år 420 kan ha satt fokus på Brauron, og vært enda en kilde til inspirasjon for Evripides.<sup>244</sup> Og som Cole argumenterer for, er en kvinne som dør i barsel en situasjon som ville representert noe feilslått i en rituell sammenheng, da dødsfallet ikke er det ønskede utfallet. Dette ville ifølge Cole være en bemerkelsesverdig «mørk» årsak til å skulle gi en gave i et helligsted, noe som er et argument mot at dette skulle være en funksjon som Ifigeneia hadde i Brauron.<sup>245</sup> Likevel er det i dag ikke mulig å avgjøre hvilken, om noen, betydning Ifigeneia-figuren hadde i kultaktivitet i Brauron.

### Votivgaver

Funn av potteskår fra den 9. århundre, ble gjort på akropolis i Brauron, og dette har blitt tolket som tegn på den tidligste kultaktiviteten for Artemis i området. Inne i selve helligdommen er de eldste funnene datert til andre halvdel av det 8. århundre<sup>246</sup>. Fragmenter av keramikk i geometrisk stil, funnet i en *bothros* (grop) nær hulen, er fra denne perioden. Funn datert fra det 8. til det 5. århundre inkluderer ulike votivgaver og relieffer, og er av de tidligere nevnte objektene assosiert med kvinner: bronsespeil, ringer, edelstener, terrakottastatuetter og statuer av barn (gutter og jenter), plaketter, tallerkener, arbeidsredskaper, klær og objekter laget av tre. Ifølge Liliy Kahil, forskeren som først og i størst utstrekning har hatt mulighet til å undersøke det ikonografiske materialet fra Brauron, er det ulike aktiviteter som assosiert med kvinner som fremstilles på keramikken som er funnet. I tillegg identifiserte Kahil mytiske fødselsscener, både guddommelige og av helter (for eksempel Athene og Akilles som presenteres for Kheiron). Hun identifiserte også myter med kjærlighetsmotiv (med Afrodite og Adonis).<sup>247</sup> Artemis er også representert i funnene. Gudinnen er ofte fremstilt med en bue, og nesten like

---

<sup>243</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 111.

<sup>244</sup> Ekroth, «Inventing Iphigeneia», 100.

<sup>245</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 199.

<sup>246</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102.

<sup>247</sup> Kahil, «Mythological Repertoire of Brauron», 240.

ofte holder hun en fakkell. I arkaisk og klassisk tid var dette, ifølge Kahil, vanlige fremstillinger av Artemis.<sup>248</sup>

De fleste funnene fra det 7., 6., og 5. århundre ble gjort ved vannkilden.<sup>249</sup> Kvinner som hadde vellykkede fødsler har sannsynligvis ofret klær i Brauron, og små figurer, statuer og statuetter av barn<sup>250</sup> (eksempel i appendix, fig. 3) har også blitt tolket som gaver fra takknemlige mødre etter vellykkede fødsler. Lesley A. Beaumont påpeker at barnefigurene også kan ha markert deltagelsen i et livsstadia-ritual, og at banefigurer typisk kunne markere barns deltagelse i en rolle som tjente en guddom<sup>251</sup>. Noen av barnestatuen ble funnet inne i *stoaen*. Papadimitriou tolket dette som portrett eller fremstillinger av *arktoi*, og det var derfor han foreslo at bygget var deres oppholdsrom.<sup>252</sup> Som Inge Nielsen skriver har denne tolkningen av jentestatuen senere blitt motsagt, ettersom at statuene står eller sitter stille og rolig, smiler og holder votivdyr. Dette stemmer ikke overens med hvordan bjørne-ritualet sannsynligvis var.<sup>253</sup> Ifølge Mary B. Hollinshead forekommer statuer av småbarn og gutter i størst antall, noe som er enda en indikasjon på at dette ikke er *arktoi*, men takk for en vellykket fødsel eller at et barn er blitt friskt. Denne typen barnestatuer er også funnet i andre guder sine helligdommer, som i en helligdom til Apollon i Thessalia og i et Asklepion på Kreta.<sup>254</sup>

Det er ulike tolkninger av akkurat hva votivgavene var eller hvem de var ofret til. De vanligste klesgavene var belter, tunikaer, sjal eller hodeplagg. Brukte plagg ble ofte gitt til Artemis av kvinner, og på disse var ofte kvinnens navn og Artemis sitt navn.<sup>255</sup> Votivgavene ble som nevnt ovenfor lagret på helligdommen, og stilt ut der i bokser og hyller, og presteskapet første inventarlistene for votivgavene.<sup>256</sup> Vi har noen slike lister bevart (se appendix for foto, fig. 4):

---

<sup>248</sup> Kahil, «Mythological Repertoire of Brauron», 233.

<sup>249</sup> Ekroth, «Inventing Iphigenia».

<sup>250</sup> For eksempel, se appendix, fig. 2.

<sup>251</sup> Det samme var tilfelle eksempelvis for rollen *arrephoroi*, en rituell rolle til ære for Athene på Akropolis, en rituell rolle for unge jenter som presenteres under Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 155.

<sup>252</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 118.

<sup>253</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 95.

<sup>254</sup> Hollinshead, «Against Iphigenia's Adyton in Three Mainland Temples», 426, n 30.

<sup>255</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, 107.

<sup>256</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 113-115.

Pheidylla, a white woman's himation in a display box. Mneso, a frog-green garment. Nausis, a lady's himation with a broad purple border in wave pattern around the edge. Kleo, a delicate shawl. Phile, a bordered textile. Teisikrateia, a multi-coloured Persian style shirt with sleeves.<sup>257</sup>

Det finnes ikke spor av selve tekstilene i dag, men slike inventarlistene var hugget ut i sten, og er blitt funnet både i Brauron og i «søster-tempelet» på Akropolis i Athen.<sup>258</sup> Listene er en oversikt over gjenstander som ble gitt som votivgaver i årene 355-336 fvt., og som derfor skulle oppbevares i helligdommen. Listene ble laget under hvilket *archon*(ἀρχων)<sup>259</sup>-år de tilhørte, og på disse sto det også hvilket år de kom til helligdommen. Noen objekter er ført opp på flere av listene. Dette som betyr at de var i helligdommen over lengre tid. Inskripsjonene funnet i Brauron-helligdommen skal, ifølge medlemmer av utgravningsgruppen, være kopier av listene som hørte til på Akropolis. De skal ha vært stilt ut både i Brauron og Athen for å sikre at ting ikke forsvant eller ble tatt fra Brauron, og for å i enda større grad vise hvor mye byen æret Artemis.<sup>260</sup> Samtidig er det en mulighet for at listene ikke er identiske. Flertallet av inskripsjonene fra Brauron er blant det arkeologiske materialet fra Brauron-utgravningene som ikke er publisert. Om dette er tilfelle viser listene sannsynligvis inventaret i Brauron og på Akropolis, uavhengig av hverandre.<sup>261</sup> Objektene på listene som var assosiert med kvinner og deres privatliv<sup>262</sup> tyder sammen med barnestatuene på at Artemis-kulten i Brauron var betydningsfull for kvinner og jenter i bystaten Athen.

### *Krateriskoi*

En annen type arkeologisk kilde som har fått stor plass i den faglige diskusjonen om Brauron og *arktoi* er *krateriskoi* (eksempel i appendix, fig. 5-6). *Krateriskoi* er en spesiell type keramikkvase, som Kahil navnga slik fordi vasene i formen ligner en liten versjon av et *krater*.<sup>263</sup> De små vasene har karakteristiske trekk som lang sokkelfot og doble håndtak. De ble

---

<sup>257</sup> IG II 1514.15–19; Publisert i Linders, Tullia, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*, Stockholm, 1972, 7–20. Oversettelse i Larson, *Ancient Greek Cults*, 107-108.

<sup>258</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, 107.

<sup>259</sup> *Archon* var en vanlig tittel som betyr «leder», og var tittelen på magistraten med høyest rang i de gamle bystatene. Senere, i perioden det er snakk om her (klassisk periode), hadde *stratego*i blitt de viktigste statsmennene i Athen, men ni menn ble fortsatt valgt som ἀρχοντες blant folket, og tjenestegjorde med juridiske og administrative oppgaver. Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 331.

<sup>260</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 19.

<sup>261</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 303 n52.

<sup>262</sup> Papadimitriou, «The Sanctuary of Artemis at Brauron», 113.

<sup>263</sup> En type keramikkvase brukt i antikkens Hellas for å vanne ut vin med vann. Encyclopædia Britannica, s.v. «Krater», publisert 24.05.18. <https://www.britannica.com/topic/krater>



i sin tid produsert enkelt og hurtig, og er i svartfigurstil,<sup>264</sup> og det er funnet både fragmenter og helere vaser. Flertallet av vasene er datert til slutten av det 6. århundre og til den første halvdel av det 5. århundre.<sup>265</sup> Noen av vasene er malt med dekorative svarte striper, mens det er malt figurer på andre. Det er spesielt vasene med figurer som har en viktig plass i fagdiskusjonen, da noen av vasemaleriene skiller seg fra det som er vanlig i gresk kontekst, ved at de sannsynligvis illustrerer rituell aktivitet (*arkteia*) fra helligstedet de funnet på.<sup>266</sup> Ved å tolke *krateriskoi* mener flere forskere at ritualene delvis kan rekonstrueres.

På vasene med figurer er det malt jenter i ulike aldersgrupper, som løper, jager eller er i prosesjon i en religiøs situasjon tilknyttet Artemis. Noen av jentene bærer fakler, noe som i gresk religion assosieres med nattlige ritualer.<sup>267</sup> Fakkelpæringen har også blitt tolket som en hyllest til Artemis, sett i sammenheng med representasjonene av Artemis med fakkel som er funnet i Brauron.<sup>268</sup> I tillegg til funnstedene er det brennende alter og palmetrærne som inngår i løpe-, jakt- eller prosesjonsscenene på vasene som peker mot Artemis. Alteret er alltid plassert på et podium eller forhøyning, og av volutt type. Palmetrærne var et symbol for fødsel og reproduksjon.<sup>269</sup> Som Beaumont har påpekt ser jentene på vasene ut til å være fra ulike aldersgrupper.<sup>270</sup> Det er ganske stor enighet blant forskere om at vasene fremstiller selve *arkteia*.<sup>271</sup> *Krateriskoi* og et utvalg tolkninger av disse inngår i en større diskusjon om ritualet *arkteia* i kapittel 4.

## Oppsummering

Med dette er det mulig å anta at Artemis i Brauron var en populær kult, som med sin plassering i et grenseområde var viktig for bystaten Athen. Samtidig ser vi i litterære og arkeologiske kilder at Artemis Brauronia-kulten også hadde en spesiell betydning for bystatens kvinnelige innbyggere. Denne betydningen er noe som særlig blir synlig med votivgavene som er funnet

---

<sup>264</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 175.

<sup>265</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 96-97.

<sup>266</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 83. Dette var vanligere i eksempelvis Egyptisk sammenheng. Noen unntak fra denne regelen er Artemis i Brauron, men også fra Kabeirion nær Theben, og mysteriekulten for Demeter og Kore i Eleusis.

<sup>267</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 175.

<sup>268</sup> Se kapittel 2 for Artemis som jomfruginne. Simon, *Festivals of Attica*, 83-88.

<sup>269</sup> Kahil, 'Autour de l'Artemis attique', *AntK* 8 (1965), 23-24; Kahil, 'L'Artemis de Brauron. Rites et mystère', *AntK* 20 (1977), 87-88. Referert i Léger, *Artemis in Attica*, 20.

<sup>270</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 175.

<sup>271</sup> For argumentasjon mot forbindelsen mellom *krateriskoi* og *arkteia* se Richard Hamilton, «Alkman and the Athenian Arkteia», *Hesperia* 58, 1989, 449-472. Jeg ser også nærmere på dette i kapittel 4.

på stedet (figurer og statuer), samt marmorplatene som funnet i bygget til Artemis Brauronia på Akropolis med inventarlistene av gaver kvinner hadde ofret til Artemis. *Arketia*-ritualet har i dette kapittelet blitt etablert som en del av Brauron-kulten.

## Kapittel 4: Hva var *arkteia*?

### Kapittelintroduksjon

*Arkteia* fremstår som en interessant del av Artemis-kulten i Brauron, og spesielt i sammenheng med en studie av menarke i det antikke Hellas. Det er ganske stor enighet blant forskere om at *arkteia* var et slags *rite de passage* eller aldersbestemt initiasjonsritual. Samtidig er det noen som argumenterer for at ritualet var mer av en mysterie-kult, slik som i Eleusis. Noen knytter ritualet tettere til ekteskap enn andre, og flere legger vekt på at ritualet sannsynligvis har skiftet form i løpet av århundrene som det ble praktisert.<sup>272</sup> Christiane Sourvinou-Inwood har påpekt at med det kildegrunnet som er tilgjengelig i dag, er det vanskelig å si noe både om hvem som deltok og hva de gjorde i *arkteia* i den tidligste perioden med kultaktivitet i Brauron. Det er først fra sen arkaisk tid (750/700-490 fvt.)<sup>273</sup> og i klassisk tid (490-323 fvt.)<sup>274</sup> at det er kildegrunnlag til å fremsette forslag om *arkteias* 'hva' og 'hvem'.<sup>275</sup> Diskusjonen under vil derfor, som i resten av oppgaven, først og fremst dreie seg om disse periodene. Dette er en lang tidslinje, hvor det sannsynligvis har vært endringer i organiseringen og betydningen av ritualet, noe det må tas høyde for i presentasjonen og diskusjonen av kildene.

Den vanligste oppfatningen av *arkteia* er at det var jenter 5-10 år, altså før menstruasjon, og/eller 13-15 år, som da vil være i den alderen hvor menarke var forventet. Det er lite kunnskap om hva ritualet besto av, men rituelle løp eller sprang i gule kapper, som på et punkt skal ha blitt tatt på og ha blitt tatt av, er noe av informasjonene som kan hentes ut av ulike litterære kilder.<sup>276</sup> Informasjonen som indikerer disse aspektene av *arkteia* er hentet fra litterære kilder av varierende sjanger og dato, noe som gjør arbeidet med disse kildene til en svært kompleks oppgave. I dette kapittelet vil jeg derfor se nærmere på noen tolkninger av ritualet, og presentere noen av de kildene som har fått mye plass i fagdiskusjonen: mytene som forklarte hvorfor jenter tjente Artemis som bjørner og ikonografien som vi finner på *krateriskoi*, vasene som blant annet har blitt funnet i Brauron.

---

<sup>272</sup> For en god oversikt over forskningen se Faraone, «Playing the Bear and Fawn for Artemis», 62-63.

<sup>273</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, xvi.

<sup>274</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, xvii.

<sup>275</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions*, 111.

<sup>276</sup> Budin, *Artemis*, 77.

## Mytiske og litterære kilder til *arkteia*

Sammen med det arkeologiske materialet, er mytene tilknyttet Artemis<sup>277</sup> den andre hovedgruppen med kilder som kan tolkes for å si noe om både Brauron-kulten og *arkteia*.<sup>278</sup> Her vil jeg fremheve lokale myter som er blitt knyttet til *arkteia*, med detaljer om sted og ritual. Det er to ulike opphavsmyster for *arkteia* i Brauron, og én som omhandler Mouchia og ritual. I introduksjonen til forrige kapitlet møtte vi en versjon av Brauron-mytten. Mennesker dreper en bjørn som er hellig for Artemis, og Artemis krever menneskelig reaksjon for deres feilsteg. Den andre versjonen som omhandler Brauron er tilknyttet Ifigeneia. Her er bakgrunnen at mennesker må verge seg mot Artemis sin vrede ved å ofre en menneskejepte. I en *scholion* til et manuskript av *Lysistrata* av Aristofanes linje 645<sup>279</sup>, nevnes Brauron som et alternativ til Aulis, som stedet hvor den mytiske kongen Agamemnon ofret sin datter Ifigeneia:

But some say that the events concerning Iphigeneia happened at Brauron, not Aulis. Euphorion: 'Brauron near the sea, cenotaph of Iphigeneia'. It is thought that Agamemnon sacrificed Iphigeneia at Brauron, not at Aulis, and that a bear, not a deer, was slaughtered in her place.<sup>280</sup>

Det er en lignende myte som er tilknyttet Artemis Mouchia:

A she-bear appeared in it [the sanctuary of Artemis at Mounichia] and was slain by the Athenians. A plague ensued, and the god prophesied release from it if somebody sacrificed his daughter to Artemis. One Baros or Embaros was the only person to undertake to do it, on condition that his family should hold the priesthood for life; he adorned his daughter and then hid her in the adyton and sacrificed a goat which he had dressed up as if it were his daughter. And so there arose a proverb 'You're no Embaros', for those out of their senses, mad.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> For Artemis i gresk mytologi, se kapittel 2, under «Artemis».

<sup>278</sup> McClure, "Women in Classical Greek Religion".

<sup>279</sup> Aristofanes, *Lysistrata*, 645. Se under i samme underkapittel.

<sup>280</sup> Denne kommentaren er fra Leiden-manuskriptet av Aristofanes sin *Lysistrata* 444-45; Harpokration s.v. *arkteusai*.

<sup>281</sup> Paus. Att. å 35 Erbse ap. Eust. Il. 2.732 (p. 331.25), fortsetter i Anecd. Bekk. 1.445.1–13. Referert i Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 239.

Historikeren Robert Parker minner om at de bevarte versjonene av alle disse mytene er tekster fra bysantinsk tid. På grunn av dette er det ikke nødvendigvis fruktbart å eksempelvis gå inn i detaljene i språket på samme måte som man ville gjort om kildene var tekster som var samtidige med det de beskriver.<sup>282</sup> Parker understreker at det i forskning på mange av de religiøse praksisene fra det antikke Athen, ofte er interessant å se på materiale fra forfattere som kom etter. Disse litterære kildene kan benyttes ved siden av det som er fra det aktuelle ritualets samtid.<sup>283</sup> I boken *Polytheism and Society at Athens*, diskuterer Parker forbehold som må tas med bruken av samtidige og yngre kilder, side om side. Her argumenterer Parker for at det i tilfeller som dette, hvor yngre litterære kilder er sentrale, er det er karakteren til kilden, ikke datoen, som er viktig. Parker forklarer at fra det tredje århundre fvt. ble viktig for de senere antikke forfatterne å forklare vokabularet i de nå «kanoniske» tekstene fra det 5. og 4. århundre. I tillegg var det av interesse å gi forklaringer av institusjonene og praksisene som ble omtalt i tekstene. Parker nevner Alkifrons epistler som et eksempel på et forsøk (i det andre århundre evt.) på å gjenskape det som ble ansett som storhetstiden til Athen. Et forsøk, som ifølge Parker, i stor grad består av gjetting.<sup>284</sup> Andre forfattere kan ifølge Parker være svært nyttige, det gjelder akademikerne som blant annet brukte en populær metode, som Parker beskriver: å se etter paralleller hos forfattere fra samtiden til den aktuelle teksten. Som eksempler på verk hvor denne metoden ble fulgt, trekker Parker frem *Lexicon to the Ten Orators* av Harpokration fra det 2. århundre evt., hos Hesychius fra det 5. til 6. århundre, hos Fotios fra det 9. århundre og i Suda fra det 10. og 11. århundre.<sup>285</sup>

Testen over er hentet fra kilder som de Parker fremhever som interessante akademiske verk. Flere har bemerket at de mange narrative likhetene i mytene knyttet til Brauron og Mounichia er interessante, men også at det er to separate tradisjoner her. I begge mytene skader en bjørn en lokal innbygger, og bjørnen blir deretter drept av en gruppe unge menn. En pest blir da sendt over athenerne, som må gjøre opp for seg. I Brauron-tradisjonen må *parthenoi* tjene Artemis før de inngår ekteskap. I Mounichia-versjonen må en mann ofre datteren sin til Artemis, men Artemis godtar tilsynelatende at jenta erstattes med en geit.<sup>286</sup> Parker argumenterer for at det i en annen kilde gjøres rede for ofring av greit også i Baruron. I tillegg foreslår Parker at Embaros (fra Mounichia myten) som gjemmer sin datter på helligdommen for å erstatte henne i

---

<sup>282</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 239-240.

<sup>283</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 3.

<sup>284</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 4.

<sup>285</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 3.

<sup>286</sup> Budin, *Artemis*, 78.

offersituasjonen, kan være en mytisk refleksjon av perioden som *arktoi* oppholdt seg i helligdommen, og derfor var avlukket fra resten av samfunnet.<sup>287</sup>

Som Christopher A. Faraone påpeker er det veldig få samtidige kilder som omtaler ritualer som skal ha bestått i å spille bjørn for Artemis. Vi skal igjen tilbake til *Lysistrata* av Aristofanes, hvor dette er med i listen over rituelle roller som det var verdt å skryte over:

WOMEN'S CHORUS:

Citizens of Athens, we begin by offering the city valuable advice, and fittingly, for she raised me in splendid luxury. As soon as I turned seven I was an Arrephoros; then when I was ten I was a Grinder for the Foundress; and shedding my saffron robe I was a Bear at the Brauronia; and once, when I was a fair girl, I carried the Basket, wearing a necklace of dried figs.<sup>288</sup>

I denne passasjen setter Aristofanes opp fire ulike kultiske roller som ble utført av jenter, som i en kronologisk progresjon bestående av 1) *arrephoroi*, 2) kornmaling 3) *arktoi* og 4) *kanephoroi*. Hvert år ble fire jenter mellom syv og elleve år valgt til å være *arrephori* for Athene.<sup>289</sup> Vi har ikke mye kunnskap om oppgaven som besto i å male korn (Grinder for the Foundress, det vil si Athene). Matthew Dillon mener at oppgaven kan ha bestått i å male korn til kaker som ble laget til ofringer, og at dette sannsynligvis ikke var noe som alle jenter gjorde, men at det bare var noen få utvalgte. Den tredje oppgaven eller rollen i sekvensen er «Bear at the Brauronia», mens den fjerde i rekken er *kanephoroi*, «kurvbærerene» (I carried the Basket). Det er her snakk om noen utvalgte jenter som fikk æren av å være *kanephoroi*,<sup>290</sup> kurvbærer som ledet offerprosjesjoner. Etter menarke, i perioden hvor jenter i Athen var *parthenoi*, deltok de i ritualer ved å utføre det som Matthew Dillon beskriver som «statiske» roller, som eksempelvis å bære ulike objekter. Dette kunne være blant annet *phialai* (libasjonsboller), røkelse eller kranser, men Dillon skriver at med unntak av å delta i prosjesjoner

---

<sup>287</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 239.

<sup>288</sup> Ar., *Lys.*, 638-47. Oversettelse av Henderson (2010), 66. Originaltekst:

ΧΟΡΟΣ ΓΥΝΑΙΚΩΝ: (ἀντ)ἡμεῖς γάρ, ὃ πάντες ἀστοί, λόγων κατάρχομεν τῇ πόλει χρησίμων· εἰκότως, ἐπεὶ χλιδῶσαν ἀγλαῶς ἔθρεψέ με· ἐπτά μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἡρρηφόρου· εἴτ' ἄλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι, καὶ χέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους· κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ ἕχουσ' ἰσχάδων ὄρμαθόν.

<sup>289</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 218; Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 369.

<sup>290</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 221.

opptrådte jentene ellers ikke offentlig.<sup>291</sup> Kurvbærer var den siste rituelle rollen *parthenoi* kunne inneha før ekteskap, og det ble sett på som en stor ære.<sup>292</sup>

Simon Price omtaler en av de tidligere teoriene om rituelle roller for unge jenter i Attika. Man antok at det var en progresjon fra *arrhephoros* til *arktos* og videre til *kanephoros* i ulike festivaler.<sup>293</sup> Det er da passasjen fra *Lysistrata* som var bakgrunnen for den eldre teorien. Price påpeker at alderen jenter hadde da de tjenestegjorde i disse tre kultiske rollene gjorde det vanskelig å inneha alle tre på denne måten, og at det her er komedieforfatteren Aristofanes som heller karakteristisk går utover og tester grensene for hva som faktisk var mulig.<sup>294</sup> I den klassiske teorien om sammenhengen mellom disse rollene går argumentasjonene ut på at dette er initiasjonsriter, men Faraone peker på at forskere i nyere tid ikke har klart å verifisere sammenhengen ritualene skulle ha hatt med initiasjon. Selv argumenterer han i artikkelen «Playing the Bear and Fawn for Artemis» for at jentene (bjørnene) som tjente Artemis i Brauron var en del av et slags offer-rite, ikke en initiasjonsrite.<sup>295</sup>

Det er mange ulike tolkninger av *arkteia*, og Faraone peker på noe han argumenterer for at denne forskningen har til felles: initiasjonsmodellen.<sup>296</sup> I boken *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, redigert av Faraone og David B. Dodd, argumenterer de for at initiasjonsparadigmet er vært et forskningsparadigme hvor initiasjonsritualer nærmest ukritisk har blitt akseptert som et vanlig og forståelig fenomen i den greske antikken. Dodd kaller det en ‘hermeneutisk nøkkel’, som har blitt brukt til å tolke et bedt spekter av kulturelle produksjoner fra antikken.<sup>297</sup> Fritz Graf har beskrevet skiftet i forskningsparadigme klassiske fag (som gikk hånd i hånd med forandringer i det vestlige samfunnet forøvrig) på 1960- og 1970-tallet, hvor fertilitetsparadigmet ble skiftet ut, og forskningsfokuset med dette gikk fra å være på ‘natur’ til å ta for seg ‘samfunnet’. Ifølge Graf

---

<sup>291</sup> Dette står i sterk kontrast til den store bystaten Sparta, hvor grupper av *parthenoi* danset og sang offentlig til ære for guddommer. Eksempelvis ble Artemis og Helena. Dette var overgangsritualer som handlet om at unge kvinner skulle bli klare for ekteskapsinngåelse, og offentlig kultdeltagelse var en del av denne prosessen. Dette var en kjent praksis i antikkens Hellas, og denne fysiske aktive deltagelsen kan forstås i sammenheng med kvinner sin forholdsvis friere situasjon i Sparta sammenlignet med kvinner i Athen. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 212.

<sup>292</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 211.

<sup>293</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 94.

<sup>294</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 94.

<sup>295</sup> Faraone, «Playing the Bear and Fawn for Artemis», 43; 63 n12.

<sup>296</sup> Faraone, «Playing the Bear and Fawn for Artemis», 43.

<sup>297</sup> Dodd, «Preface», xiv.

skapte fokusskiftet en ny kontaktflate mellom sosialantropologi og forskere i klassiske fag.<sup>298</sup> Som Graf peker kom konseptet 'initiasjon' til å bli en del av terminologien i forskningen på gresk religion via sosiologi og sosialantropologi.<sup>299</sup> I konsensusen om tolkning av *arkteia* som et initiasjonsritual, ser Faraone en uklar bruk og forveksling av begrepene «initiasjon», «overgangsritual» (transition ritual) og «*rite de passage*». Faraone argumenterer for at begrepene noen ganger brukes om hverandre, og at det i noen er linjen mellom de to betydningene av «initiasjon» som viskes ut.<sup>300</sup> Som Faraone og Graf har forklart har 'initiasjon' blitt tillagt betydningene (i) 'pubertetsritualer', et aldersbestemt ritual som marker, for eksempel, en gutt sin overgang inn i en samling av mannlige krigere, eller (ii) 'hemmelige introduksjonsseremonier' i mysteriekulter, gjerne med eskatologiske utsikter for den innvidde.<sup>301</sup> Med dette utgangspunktet gjør Faraone en spennende analyse av litterært materiale. Denne analysen er bygget på en argumentasjon om at *arkteia* hadde en spesiell betydning for arktoi og jenter i bystaten Athen, og ikke bare viktig for bystaten som helhet. Faraone mener at det som har blitt studert av forskere som *arkteia*, egentlig er flere forskjellige ritualer som hadde en offerkarakter og ikke initiasjonskarakter.<sup>302</sup> Parker på sin side mener at Faraone går for langt i sin analyse av det mangfoldige litterære kildematerialet.<sup>303</sup> Dette vil det ikke være rom for å redegjøre for her i sin helhet, men Faraones fokus på Artemis i Athen som en hevngjerrig gudinne som må blidgjøres, tar jeg med videre.

### Ikonografiske kilder: *Krateriskoi* og *krater*

#### Funnsted og tolkning av motiv

Som beskrevet i kapittel 3 har det blitt funnet flere ulike eksempler i Brauron av *krateriskoi* (fragmenter og mer intakte) med motiv malt på i svartfigurstil. Tolkning av funnsted og motivene på de små vasene har vært diskutert av mange av de som forsker på «bjørneritualet». I Brauron ble *krateriskoi* funnet nær Artemis-tempelet, og også nær hulen som ofte assosieres med kult til Ifigeneia<sup>304</sup>, men det er også funnet denne typen vaser andre steder i Attika. De andre funnstedene er Akropolis, sannsynligvis ofret i Artemis Brauronia-tempelet der, og også i agoraen og i en Pan-hule i Eleusis. De viktigste andre funnstedene i denne sammenhengen er

---

<sup>298</sup> Graf, «Initiation», 20.

<sup>299</sup> Graf, «Initiation», 19.

<sup>300</sup> Faraone, «Playing the Bear and Fawn for Artemis», 43

<sup>301</sup> Faraone, «Playing the Bear and Fawn for Artemis», 43-44; Graf, «Initiation», 19.

<sup>302</sup> Faraone, «Playing the Bear and the Fawn for Artemis».

<sup>303</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 238 n84.

<sup>304</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 88, illustrasjon.



på helligdommen til Artemis Mounichia (i Pireus), helligdommen til Artemis Aristoboule (vest for den athenske agoraen) og i helligdommen til Artemis Tauropolos i Halai Araphenides.<sup>305</sup> I tillegg til disse knyttes ofte fragmenter fra to *krater*, altså en type keramikkvase brukt i antikkens Hellas for å vanne ut vin med vann,<sup>306</sup> til *arkteia*. Disse vasene er i rødfigurstil, og er mer utførlig dekorert med motiv kan beskrives nærmere. I det følgende vil jeg kalle disse 'krater 1' og 'krater 2' (appendix, henholdsvis fig. 8 og fig. 9). Med tanke på bruken av disse større vasene som kilder, er det dessverre ikke kjent hvor de ble funnet. Det er likheten i motiv som de større vasene deler med *krateriskoi* som er grunnen til at vasene likevel er blitt knyttet til bjørne-ritualet, og dette vil jeg se nærmere på under.

Også innenfor det rammeverket hvor *krateriskoi* og *krater* settes i sammenheng med *arkteia* er det ulike forståelser av hvordan en skal gå frem med tolkningen av motivene. Blant annet gjelder dette hvordan menneskefigurene skal tolkes. Lesley A. Beaumont er en av forskerne som argumenterer for hvor viktig det er å analysere det ikonografiske materialet (*krateriskoi* og *krater*) som knyttes til *arkteia* separat fra det litterære, før en derfra eventuelt kan se på kildene samlet. Beaumont peker på hvordan hun mener forskere kan tolke ikonografiske kilder for å få det til å passe sammen med allerede studerte litterære kilder.<sup>307</sup> I *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Iconography* fremsatte Christiane Sourvinou-Inwood kriterier som kunne brukes for å tolke alderen til barn fremstilt i athenske vasemalerier fra antikken. De kriteriene som Sourvinou-Inwood ut ifra dette foreslo som viktige alderstegn i motivene på *krateriskoi* og *krater*<sup>308</sup> var (i) fysisk størrelse relativt til andre figurer, (ii) hodestørrelse relativt til figurens kropp, (iii) hvorvidt figuren har flatt bryst, bryster i utvikling eller ferdig utviklede bryster. Dette som en indikasjon på henholdsvis prepuberale jenter, jenter i puberteten og voksne kvinner. I analysen konkluderer Sourvinou-Inwood med at frem til at de ikonografiske representasjonene av *arktoi* korresponderer med en litterær kilde, og at jentene som fremstilles er mellom 5 og 10 år.<sup>309</sup> Beaumont kommenterer Sourvinou-Inwood sine kriterier, og mener at tolkningen har vært av stor betydning, men at tolkningen fra 1988 delvis overskygges av at motivene skal passe til den litterære kilden.<sup>310</sup>

---

<sup>305</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 175.

<sup>306</sup> Encyclopædia Britannica, s.v. «Krater», publisert 24.05.18. <https://www.britannica.com/topic/krater>

<sup>307</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 175.

<sup>308</sup> I *Studies in Girls' Transitions* bruker Sourvinou-Inwood betegnelsene 'rødfigur *krateriskoi*' og 'svartfigur *krateriskoi*'. Som i den øvrige teksten min bruker jeg her betegnelsene *krater* for vasene i rødfigurstil og *krateriskoi* for vasene i svartfigurstil, etter Beaumont i *Childhood in Ancient Athens*.

<sup>309</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions*, 31-67.

<sup>310</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 177.

Beaumont selv har kommet frem til andre punkter som hun benytter i sin analyse av svartfigur- og rødfigurvasene. Beaumont argumenterer for at størrelse relativt til andre figurer kan være en aldersindikator på antikke vaser, men at de mer detaljerte vurderingene av hode- og bryststørrelse ikke bør brukes til å indikere alder på samme måte. Beaumont bemerker at det særlig gjelder for *krateriskoi*, da ikonografien på disse vasene er preget av å ha blitt laget forholdsvis raskt, og ikke er av høy kvalitet. Av den grunn mener Beaumont at malingen av detaljer som størrelse på hode og bryster sannsynligvis var unøyaktig og inkonsekvent.<sup>311</sup> Beaumont fremsetter sine alternative kriterier for å tolke alderstegn i athensk ikonografi, som hun argumenterer for at er mer pålitelige, da de kommer tydeligere frem på vasene. Beaumont sine kriterier, i tillegg til den relative størrelsen på en figur, er (i) lengde på håret, (ii) hvorvidt figuren har bryster eller ikke, (iii) type klær (om figuren har klær). Beaumont argumenterer for at dette er trekk hvor det er mulig å se nyanser tydeligere.<sup>312</sup>

Jeg nevnte ovenfor at motivene i rødfigurstil på krater 1 og 2 kunne beskrives nærmere. I sin beskrivelse av de større vasene, peker Beaumont på at det er palmetrær avbildet på begge vasene. Sourvinou-Inwood har vist sammenhengen mellom palmetrær og aspektet til Artemis i Attika med ansvar for *parthenoi* som skal bli kvinner.<sup>313</sup> En annen likhet som Beaumont bemerker at det på begge kraterne er løpende jenter. I tråd med Beaumont sine kriterier som indikerer alder er det på *krater* 1 mulig å se jenter i ulike aldre og voksne kvinner. Som Beaumont viser er det høydeforskjellen mellom kvinnene og jentene, og ulike høyder blant de mindre figurene. Dette viser aldersforskjell også innad blant jentene. Noe som ifølge Beaumont understreker aldersforskjellen mer er klesdrakt og hår. Jentene kledd i korte, armløse *khitoner* uten belte, og har halvlangt hår. På den siden av *krater* 1 hvor jentene er avbildet sammen med voksne kvinner, peker Beaumont på at kvinnene er anstendig kledd med lange *khitoner*, *himation* og med håret satt opp.<sup>314</sup>

På fragmenter fra *krater* 2 er det en jaktscene som løper rundt hele (hvor en hjort blir jaget av jakthunder). Ifølge Beaumont kan denne scenen vise tilhørighet til Artemis sin tilknytning til dyr og jakt. Over dette er det avbildet en scene med nakne jenter, som løper med kranser i

---

<sup>311</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 177.

<sup>312</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 177.

<sup>313</sup> Sourvinou-Inwood, «Altars with Palm-Trees, Palm-Trees and «Parthenoi»».

<sup>314</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 178.

hendene. Beaumont bemerker at seks av disse er forholdsvis godt bevart. Ut ifra kriteriene hun jobber ut ifra konkluderer Beaumont med at fire av disse figurene, på grunn av synlige bryster og langt hår, utvilsomt kan identifiseres som *parthenoi*. Èn av de resterende har synlige bryster, men kort hår, og kan derfor ikke like sikkert identifiseres som *parthenos*. En sjettede av figurene skiller seg klart ut fra de andre, da denne jenta har kort hår, mindre synlige bryster, er kortere og derfor yngre enn de andre. I sin vurdering av en syvende og siste figur forklarer Beaumont at den er svært fragmentert og det er lite som derfor kan identifiseres, men figurens oppsatt hår tyder på at dette skal være en eldre figur, altså en voksen kvinne.<sup>315</sup>

Ser vi på beskrivelsene av *krateriskoi* i svartfigurstil sammen med de to *krater*-vasene i rødfigurstil, som er basert på argumentasjonene til Sourvinou-Inwood og Beaumont, står følgende ut som relevant for å kunne undersøke hvor *arkteia* fant sted, hvem som deltok og hva de gjorde: *Krateriskoi* er som nevnt funnet ved flere helligsteder i Attika. Oppsummert viser motivene på *krater*-vasene og *krateriskoi* jenter i ulike aldre, mens de er i prosesjon, danser, løper. Tilstedeværelsen av palmetrær og de brennende altrene plasserer dette i en rituell kontekst med Artemis. Noen av jentene holder fakler eller kranser, noe som indikerer nattlige ritualer. I noen få tilfeller er voksne kvinner avbildet (høyere, lang *khiton*). Det er noen nakne jenter, som oftest *parthenoi* (altså i pubertet, og de identifiseres gjennom langt hår og noen ganger også synlige bryster), men ifølge Beaumont er det flest av jenter som ikke er kommet i puberteten (vises gjennom det korte håret og kort *khiton*). Noen av de prepuberale jentene er nakne, men dette er et fåtall.<sup>316</sup>

### *Arkteia* i Attika

Andre jenter enn de som tjente som *arktoi* hos Artemis i Brauron, deltok sannsynligvis også i pubertetsritual som liknet *arkteia* i Brauron, men i mindre og lokal skala.<sup>317</sup> Funn av *krateriskoi*, sammen med mytene diskutert ovenfor, kan peke i den retningen. *Krateriskoi* ble som nevnt funnet både i Brauron, Mounichia, Halai Arapheides, Melite, Agoraen og på Akropolis, og vasene fra Brauron og Mounichia skiller seg fra de andre vasene. Ifølge Beaumont er funn av *krateriskoi* som fremstiller nakne og løpende jenter kun funnet i Brauron og Mounichia. Hun

---

<sup>315</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 178-179.

<sup>316</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 179.

<sup>317</sup> Simon, *Festivals of Attica*; Connelly, *Portrait of a Priestess*, 32.

mener derfor at det ikonografiske materialet tyder på at det var egne ritualer (*arkteia*) som var knyttet til nettopp disse to Artemis-helligdommene. Forfatteren mener at de lignende mytiske fortellingen, som presenteres i begynnelsen av kapittel 1 og begynnelsen kapittel 4 i denne oppgaven, også peker i retning av at arkteia var et ritual som tilhørte disse to helligdommene til Artemis.<sup>318</sup> Artemis Mounichia var tilknyttet den viktige havnen i Pireus i Athen, og det er påvist kultaktivitet ved helligdommen fra det 10. århundre til 2. århundre evt.<sup>319</sup>, og ifølge Inge Nielsen er det gjort funn som tyder på at det blant annet ble utført flere forskjellige overgangsritualer her. Nielsen mener at *arkteia* ser ut til å ha vært det viktigste blant disse.<sup>320</sup> Ifølge Robert Parker ble det i måneden Mounichion feiret en stor festival ved helligdommen. Parker mener at måneden må ha fått sitt navn etter festivalen, og at det var en del av festivalen: «...which doubtless marked the ‘graduation’ of the young girls who served in the sanctuary of Mounichion as ‘bears’.»<sup>321</sup> *Arkteia* i Mounichia ser da ut til å ha blitt utført årlig.<sup>322</sup> Kan det at arkteia ser ut til å ha blitt utført andre steder enn i Brauron, kanskje ha en sammenheng med ritualets popularitet? At arkteia ser ut til å ha blitt utført også andre steder enn i Brauron er uansett interessant, men ikke noe jeg vil gå nærmere inn på i denne oppgaven.

### Hva *krateriskoi* ble brukt til

I «Alkman and the Athenian Arkteia» skriver Richard Hamilton at bildene malt på *krateriskoi* og *krater*<sup>323</sup> viser et bredt spekter av alder, klesdrakt og aktiviteter, som Hamilton argumenterer for at ikke har sammenheng med det Brauron-ritualet som beskrives i litterære tekster. I artikkelen gjør Hamilton en sammenligning av de rituelle aktivitetene på vasene og rituelle aktiviteter for *parthenos* beskrevet i dikt av Alkman, og konkluderer med at det er mange likheter her. Det vil si at Hamilton mener at motivene på *krateriskoi* viser for mye og for lite på en gang, og ikke er tilknyttet arkteia.<sup>324</sup> Sourvinou-Inwood har kommentert Ricard Hamilton sin metode, og er kritisk til hvordan han analyserer materialet, noe Sourvinou-Inwoods gir

<sup>318</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 181.

<sup>319</sup> Léger, *Artemis and her Cult*, appendix 1, 2.

<sup>320</sup> Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia.

<sup>321</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 209.

<sup>322</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions*, 115.

<sup>323</sup> I «Alkman and the Athenian Arkteia» bruker Richard Hamilton betegnelse «rødfigur *krateriskoi*» og «svartfigur *krateriskoi*». Som i den øvrige teksten min bruker jeg her betegnelse «*krater*» for vasene i rødfigurstil og *krateriskoi* for vasene i svartfigurstil, etter Beaumont i *Childhood in Ancient Athens*.

<sup>324</sup> Hamilton, «Alkman and the Athenian Arkteia».

uttrykk for i artikkelen «Ancient Rites and Modern Constructs: On the Brauronian Bears Again» fra 1990. Hun mener at Hamilton verken baserer analysen på tilstrekkelig med gjenstander, eller på undersøkelse av enkeltobjekt. Dette argumenterer Sourvinou-Inwood for at fører til tolkinger som er preget av en tolkers kulturelle determinisme (som Sourvinou-Inwood mener at er uunngåelig, men at en gjennom metode må forsøke å begrense det så mye som mulig).<sup>325</sup> Jeg vil gjengi de av eksemplene som Sourvinou-Inwood trekker frem, og som dreier seg om hvilken funksjon krateriskoi hadde. Som nevnt ovenfor er Hamilton opptatt av variasjonen i motivene på *krateriskoi* og kraterene, og at fremstillingene ikke en konsekvente nok til å skulle fremstille et offentlig ritual som *arkteia*. Denne konklusjonen mener Sourvinou-Inwood at grunner i en analyse av ikonografien som 'aktiviteter' i stedet for så analysere motivene som 'bilder', og at normen for bildeframstilling var en annen i antikken enn i dagens vesten. Hamilton etterlyser for eksempel publikum på vasene, men Sourvinou-Inwood argumenterer for at det ikke var vanlig å avbilde publikum på vasefremstillinger.<sup>326</sup>

Hamilton skriver også om gaver gitt på privat initiativ av kvinner i Brauron. I denne oppgaven kan det leses mer om disse gavene i kapittel 3 og kapittel 5. Hamilton påpeker at gavene gitt av kvinner var private og angikk et personlig formål. Han kommer deretter med en hypotese om at de mange *krateriskoi* som er funnet rundt om på helligstedet, også rundt alteret, er den samme typen private gave.<sup>327</sup> Sourvinou-Inwood mener at det her er nødvendig å se til kunnskapen om kultpraksis på helligstedet til Artemis Brauronia. Med kvinner som ansvarsområde besto tilbedelsen av Artemis Brauronia, som også var vanlig i gresk kultsammenheng, både av private gaver (votivgaver) og offentlig ritual (som *arkteia*).<sup>328</sup> Selv argumenterer Sourvinou-Inwood for at vasene var en form for gave, men at de ble gitt i sammenheng med en jentes deltagelse i *arkteia*, kanskje som en felles form for markering.<sup>329</sup>

Lily Kahil forslo at krateriskoi også var en vase som ble brukt i ritualet,<sup>330</sup> en mulighet som ikke utelukkes av Sourvinou-Inwood.<sup>331</sup> Beaumont har påpekt at det i tillegg ser ut til at *krateriskoi* kun var i bruk i en begrenset tidsperiode, og argumenterer for at de derfor ikke ble

---

<sup>325</sup> Sourvinou-Inwood, «Ancient Rites and Modern Constructs», 1.

<sup>326</sup> Sourvinou-Inwood, «Ancient Rites and Modern Constructs: On the Brauronian Bears Again», 5.

<sup>327</sup> Hamilton, «Alkman and the Athenian Arkteia», 470.

<sup>328</sup> Sourvinou-Inwood, «Ancient Rites and Modern Constructs», 13.

<sup>329</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions*, 116-17.

<sup>330</sup> Kahil, 'Autour de l'Artémis Attique', (1965), 24-45. Referert i Sourvinou-Inwood, «Ancient Rites and Modern Constructs», 12 n42.

<sup>331</sup> Sourvinou-Inwood, «Ancient Rites and Modern Constructs», 12.

brukt under selve *arkteia*. Lily Kahil mener at fragmentene av vaser funnet på Akropolis er fra sent i det 6. århundre, mens de som er funnet i agoraen fremstår i en slik forfatning at de kan være fra rundt ødeleggelsene i 480.<sup>332</sup> I Brauron er det meste som nevnt datert til det første halvdel av det 5. århundre, og i Melite fra det andre kvartal av det samme århundre.<sup>333</sup> Mounichia skiller seg ut ved at *krateriskoi* her kan dateres til en lenger periode, fra det 6. århundre og gjennom hele det 5. århundre. Den største andelen av disse er som de andre, også fra første halvdel av det 5. århundre.<sup>334</sup> Som nevnt var *krateriskoi* en type vase som assosieres med Artemis-tilbedelse alene, og ifølge Beaumont ser det ut til at de kun har vært i bruk fra sent i det 6. århundre og frem til sent i det 5. århundre. Gjennom hele denne perioden beholdes svartfigurstilen, en stil som ifølge forfatteren ikke var vanlig å bruke på ikke-rituelle vaser lenger enn til begynnelsen av det 5. århundre (som også er den tiden hvor den største delen av vasene er datert til). Beaumont mener at dette er en indikasjon på at den relativt kortvarige populariteten til *krateriskoi*. Dette er noe som sannsynligvis skyldtes at anvendelsen av *krateriskoi* var en flyktig trend i sammenheng med Artemis-tilbedelse, heller enn en langlivet kult-praksis.<sup>335</sup> Dette øker troverdigheten av at vasene sannsynligvis ikke brukt under selve ritualet, men underbygger Sourvinou-Inwoods argumentasjon om at vasene var gaver som ble gitt i sammenheng med det offentlige ritualet *arkteia*.

### *Arktoi* og deres rituelle deltagelse

Det er forskjellige estimater av antallet jenter fra Athen som deltok i *arkteia*, og forslagene varierer fra alle athenske jenter i den riktige aldersgruppen og til bare noen få fra den sosiale eliten. På den ene siden har Erika Simon konkludert med at den dårlige kvaliteten på og det høye antallet av *krateriskoi* som er funnet viser at hele Athens befolkning deltok i *arkteia*, og sendte døtrene sine for å «spille bjørn» for Artemis<sup>336</sup>. På den andre siden har H.W. Parke argumentert for at det kun var noen få medlemmer av eliten som hadde deltagelse i *arkteia* som

---

<sup>332</sup> Akropolis: Kahil, 'Le 'cratérisque' d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole', 253– 63. Agora: J. Threpsiades & E. Vanderpool, ADelt 19 (1964), 33. Referert i Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 267 n 270.

<sup>333</sup> Kahil, 'Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron', 13– 14; Kahil, 'Autour de l'Artémis Attique', 22. Referert i Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 267 n 271.

<sup>334</sup> Palaiokrassa, To Iero tis Artemidos Mounichias, 80. Referert i Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 267 n 272.

<sup>335</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 185.

<sup>336</sup> Simon, *Festivals of Attica*, 86.

privilegia og plikt.<sup>337</sup> Christiane Sourvinou-Inwood har i sin studie fra 1988, presentert i kapittel 1 og diskutert i dette kapittelet, argumentert for at det kun var en liten gruppe av jenter som var *arktoi*. Som en del av denne argumentasjonen legger Sourvinou-Inwood frem et anslag over hvor mange jenter som til enhver tid ville tilhørt gruppen i riktig alder for å tjene som *arktoi*. På bakgrunn av disse tallene konkluderer Sourvinou-Inwood med at det ikke var logistisk gjennomførbart å ha mer enn en liten gruppe av jenter tilstede ved helligdommen i Brauron over en lengre periode, og at det må ha vært et utvalg som kan ha representert hele aldergruppen.<sup>338</sup>

Selve utvalget av hvem som skulle være med i *arkteia*-ritualet argumenterer Sourvinou-Inwood for at ikke var en vurdering på persongrunnlag, men at utvelgelsesprosessen var knyttet til stammene i Athen. Litterære kilder til *arkteia* omtaler en slags tidel, og Sourvinou-Inwood forslår at det kan ha blitt valgt ut én jente fra hver *phyle*<sup>339</sup>. Hun legger til at valget kan ha blitt fortatt ved loddtrekning.<sup>340</sup> Samtidig mener Sourvinou-Inwood at det ikke er noen tvil om at *arkteia* var sentralt for alle jenter i Athen, om de var tilstede i Brauron eller ikke. Dette fordi ritualet markerte et steg i utviklingsprosessen deres, som skulle gjøre dem klar for ekteskapsinngåelse.<sup>341</sup> Som Robert Parker påpeker kan det leses inn en motsetning i passasjen fra *Lysistrata*<sup>342</sup>. Koret påstår å snakke på vegne av alle kvinnene, men som nevnt er rollene som de legger sin tilhørighet til bystaten i, oppgaver som ble tildelt noen få medlemmer av den sosiale eliten.<sup>343</sup> Susan Guettel Cole argumenterer i den sammenheng for at jenter som deltok i livssyklusritualer som *arkteia* gjorde dette for sine egne reproduktive livs skyld. De som deltok i *arkteia* ved Artemis-helligdommen i Brauron gjorde dette på veggen av hele bystatens jenter som skulle gjennom samme transformasjon. Cole vektlegger at i rituelle situasjoner i det antikke Hellas kunne hele samfunnet kunne bli et offer for et individs rituelle feilsteg. Cole argumenterer for at dette ritualsystemet også gjaldt for handlingene til en liten gruppe, som de

---

<sup>337</sup> Parke, *Festivals of the Athenians*, 140.

<sup>338</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Gils' Transitions*, 116.

<sup>339</sup> 'Phyle' betyr 'stamme'. Her var det variasjon fra bystat til bystat, men inndelingen i *phylai* (stammer) var en måte å organisere bystatene på. Det var den største slektsgruppen som *demene* var delt inn i. I Athen ble inndelingen i stammer ble påvirket av Kleisthenes sine reformer for bystaten. Kleisthenes gikk bort fra den tradisjonelle inndelingen av med fire stammer i Attika, til hans valg av å dele Attika (politisk og militært) i ti *phylai*. Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, 337.

<sup>340</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Gils' Transitions*, 114-116.

<sup>341</sup> Sourvinou-Inwood, *Studies in Gils' Transitions*, 22.

<sup>342</sup> Ar., *Lys.*, 638-47.

<sup>343</sup> Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 219.

utvalgte *arktoi* i Brauron, og at deres rituelle deltagelse kunne ha positive ringvirkninger for alle jenter i Athen.<sup>344</sup>

## Oppsummering

Ut ifra denne tolkningen av det sammensatte kildematerialet til *arkteia* er det rimelig å anta at ritualet var rettet mot jenter i Athen. Det oppgis at jentene er i ulike aldersgrupper både i litterære kilder og i tolkning av ikonografisk materiale. Det er derfor ikke en enkel oppgave å avgjøre hvor gamle *arktoi* var. Det som jeg mener at er nødvendig å ta med videre inn i analysen er at *arkteia* ble gjennomført mens *arktoi* var jenter (enda ikke kvinner). Dette kan i seg selv peke i retning av *arkteia* som et pubertetsritual, og spesielt da ritualet er en del av kult til Artemis. Det var sannsynligvis et fåtall av athenske jenter som ble valgt ut til å tjene Artemis på denne måten. Men det har blitt foreslått at *arkteia* likevel kan ha hatt betydning for alle jentene i den tilhørende aldersgruppen i Athen, og ikke bare de som ble valgt til å være «Bear at the Brauronia».

---

<sup>344</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 227.



## Kapittel 5: Religiøs praksis i Brauron og menstruasjon

### Kapittelintroduksjon

For denne drøfting om hvordan kulturelle, sosiale og biologiske forstillinger om menstruasjon i antikken kan gi en bedre forståelse av Artemiskulten i Brauron, ligger det til grunn en forståelse av Artemis i Brauron som en sentral gudinne for kvinner i Athen. Noe so inngår i dette er også argumentasjonen om at et betydningsfullt trekk ved gudinnen var hennes assosiasjon med forandring, endring og overganger (transformasjon) på ulike måter.<sup>345</sup> Her er det puberteten som er det avgjørende. Helen King peker på hvordan Artemis var viktig for både jenter og voksne kvinner, da hun var knyttet til de tre viktige og forventede blødningene i hennes liv: menarke (første menstruasjon), første samleie og ved fødselen av første barn.<sup>346</sup> Som vi har sett i kapittel 1 og 2 var graviditet og fødsel noe som representerte en stor risiko for kvinnene i antikken, og mye kunne gå galt. Dette kunne resultere i skader og død, og farene som graviditet og fødsel representerte kan dermed ha trukket gifte kvinner mot Artemis, selv om også andre guddommer<sup>347</sup> kunne være betydningsfulle i den sammenhengen. Matthew Dillon mener at for unge jomfruer var Artemis som var gudinnen *par excellence*. Dillon mener at Artemis var assosiert med overgangsritual (pubertetsriter) for denne gruppen, i større grad enn det noen andre guddommer var.<sup>348</sup>

«In Hippocratic gynecology, to be a woman is to menstruate.», skriver Helen King. King har beskrevet hvordan kvinnekroppen i økende grad ble underlagt en ny form for mannlig kontroll i det 5. og spesielt inn i det 4. århundre fvt. Da var da de forskjellige forfatterne av tekstene i det hippokratiske korpus begynte å utøve sitt *tekhne*, som inkluderte behandling av kvinner, jenter og deres reproduksjonssystemer.<sup>349</sup> Ifølge King betydde dette videre for kvinner som ikke menstruerte at det var en forstilling om at noe var galt, og at hippokratiske leger utførte medisinske prosedyrer som kunne sette i gang menstruasjon. Dette er noe som det er eksempel på i den medisinske teksten *Peri Pathenion*. Denne går jeg nærmere inn på i de kommende avsnittene. Kvinnene som ikke menstruerte kunne også være gravide, i det tilfelle var fraværet

---

<sup>345</sup> Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, 191.

<sup>346</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 82.

<sup>347</sup> I sammenheng med farene som graviditet og fødsel stod for, kunne eksempelvis også legeguden Asklepios viktig. For gifte kvinner kan også fruktbarhetsaspektet ved Demeter, trekkes frem som helt sentralt i kvinnes liv.

<sup>348</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 293-94.

<sup>349</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 76.

av menstruasjon ikke et helseproblem, da det ble tenkt at menstruasjonsblodet bidro til fosterets utvikling. En tredje mulig forklaring var at kvinnen hadde nådd menopause, som av hippokratiske leger ble ansett som den naturlige prosessen med å «tørke ut», og som forvandler den tidligere fruktbare kvinnekroppen med et overskudd av blod, om til en kropp som ikke trengte å blø for å ha god helse. King peker på at pubertet var noe annet. I dette tilfellet hadde ikke jenta tidligere blødd, og det var en utfordring for en hippokratisk lege om en jente som hadde andre tegn på å ha kommet i puberteten ikke begynte å blø.<sup>350</sup> Ut ifra analyse av de gynekologiske tekstene i det hippokratiske korpus, mener King at mye av fokuset i denne gynekologien handlet om å sikre overgangen fra jente til fruktbar kvinne, altså fra *parthenos* til *gyné*.<sup>351</sup> Det kommer frem av de medisinske tekstene at menarke kunne være risikofylt for jenter og en utfordring for de mannlige legene.<sup>352</sup> I legenes interesse for denne overgangen kan det ligge forestillinger om bekymring for menstruasjon (og særlig menarke). I dette kapitlet vil jeg trekke frem rituell aktivitet fra Artemis Brauronia-kultne hvor antikke forestillinger om menstruasjon kan tilføre noe interessant til drøftingen av aktivitetene og av kulten som helhet. Dette er 1. å gi votivgaver og 2. *arkteia*.

## Religiøs praksis: Votivgaver

### Svangerskap og fødsel

I antikken var mennesker ofte dårlig ernært, og uten kjennskap til bakterier og smittevern, uten antibiotika, blodoverføring og annen moderne medisin, var fødselskomplikasjoner den viktigste enkeltårsaken til at kvinner i antikken døde.<sup>353</sup> Som Gilhus, Vidén og Seim påpeker er det i de fleste tilfeller ikke enighet om demografiske anslag i antikken, men de mener at det er rimelig å anta at blant jentebarn som overlevde sine første 15 år, ville halvparten av disse være døde før de ble 40 år. Dette var flere døde enn blant menn, noe som skal ha vist seg i et konstant kvinneunderskudd i befolkningen.<sup>354</sup> At mennesker benyttet reproduksjonsmagi er et eksempel på en form for religionsutøvelse som kan knyttes til at mennesker tydde til religiøs handling i møte med utfordringer eller problemer relatert til reproduksjon. Magi var en form for religiøs praksis i antikkens dagligliv, som sto i et forhold til større religion i samfunnet. Magi var

---

<sup>350</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 76.

<sup>351</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 23.

<sup>352</sup>

<sup>353</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 39.

<sup>354</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 12.

kraftfulle ritualer og gjenstander, som skulle virke på noe eller noen for å oppnå en ønsket effekt, som å skade, tiltrekke eller beskytte. Menneskelig reproduksjon er risikofylt, og er ifølge Gilhus, Seim og Vidén et opplagt område for magibruk. Denne magien, reproduksjonsmagi, var rettet mot mannlige og kvinnelige reproduksjonsorganer, og kunne dreie seg om alt fra seksualitet til fødsel og sykdommer. Midlene var magiske amuletter, fomler og teknikker, brukt i en form for krisehåndtering, som har fungert som hjelp og trøst i situasjonene. Ifølge Gilhus, Seim og Vidén kunne denne typen krise for eksempel være sykdommer, ufruktbarhet, uønskede svangerskap og fødsel, da særlig om det var fødsler hvor noe gikk galt.<sup>355</sup> Votivgaver til Artemis i Brauron ble først og fremst gitt i sammenheng med reproduksjonsprosessen. Som jeg skriver om i kapittel 1 var menstruasjon noe som ble sett på som en betydningsfull del av denne, også i antikkens Hellas. Praksisen med votivgavene har på denne måten et lignende uttrykk som reproduksjonsmagi, med at det begge er rituelle handlinger som kan anvendes med et dirkete fokus på utfall i reproduksjon.

På grunn av inventarlistene med kvinnenavn fra Akropolis, som sannsynligvis var en oversikt over gaver gitt til Artemis i Brauron (datert 355-336 fvt., se kapittel 3), vet vi at mange av votivgavene sannsynligvis ble gitt av kvinner selv. Som McClure påpeker står den kvinnelige giverens fornavn ofte alene, og ikke sammen med faren eller ektemannens navn. Dette indikerer at kvinnen handlet på egen hånd, noe som ikke var selvsagt i en slik patriarkalske kultur.<sup>356</sup> Når statuer av barn ble gitt som votivgaver var dette sannsynligvis for å takke Artemis for et friskt barn, eller for at en graviditet og fødsel hadde gått bra. Det samme gjelder klær.<sup>357</sup> Dette er en praksis som Evripides omtaler i sin tragedie *Ifigeneia i Tauris* (linjene er også sitert i lenger passasje under «Ifigeneia og Brauron», kapittel 3.)

You, Iphigenia, must be key-holder for this goddess on the hallowed stairs of Brauron, and will die there and be buried; and they will dedicate adornment to you, finely-woven robes which women who have died in childbirth leave in their homes.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, 41.

<sup>356</sup> Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. "Women in Classical Greek Religion" av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256

<sup>357</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 21.

<sup>358</sup> *Iphigeneia in Tauris*, 1462- 1466. Oversettelse av Robert Potter, 1938. Originaltekst: σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, κλίμακας Βραυρωνίας δεῖ τῆδε κληδουχεῖν θεᾶ: οὗ καὶ τεθάψη κατθανοῦσα, καὶ πέπλων ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπῆνους ὑφάς, ἃς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς λίπωσ' ἐν οἴκοις.

Budin har påpekt hvordan Euripides sin omtale av votivgavepraksis i Brauron kan være en indikasjon på en langvarig kultpraksis her. I slutten av dramaet, som vi ser i sitatet over, informerer Athene Ifigeneia om at hun skal reise til Artemis-helligdommen i Brauron og være prestinne, og motta klesplagg fra kvinner som døde under fødselen. Som Budin påpeker, og som jeg diskuterer i kapittel 3, er det sannsynlig at Ifigeneia-kult og denne praksisen i Brauron var Euripides sin «oppfinnelse». Dette utelukker likevel ikke at passasjen fra *Ifigeneia i Tauris* er basert på at praksisen hvor levende kvinner gav klesplagg til Artemis (etter en fødsel) i den perioden da dramaet ble oppført i 413 fvt. Hvor mye lenger tilbake denne praksisen kan ha strukket seg, er ifølge Budin likevel vanskelig å avgjøre.<sup>359</sup> Dokumentasjonen som bekrefter at dette var en praksis, altså inventarlistene, er som nevnt fra midten av det 4. århundre. Budin argumenterer for at grunnen til at praksisen ikke er dokumentert i eldre kilder kan skyldes at behovet for å dokumentere dukket opp hos athenerne i sammenheng med den peloponnesiske krigen (431-404 fvt.<sup>360</sup>), altså at det ikke var et behov for å føre inventarlistene over gavene i Brauron tidligere. Det som i første omgang da kan ha blitt prioritert som nødvendig å føre opp var sannsynligvis, ifølge Budin, de fineste og mest verdifulle gavene. Det vil si gaver laget av sølv og gull, og ikke for eksempel kjoler og belter. Budin trekker frem en inventarliste som er datert til 398/397 fvt.. Her er det inkludert en gave til Artemis fra en kvinne, en gullring fra Axiothea, konen til Sokles (Axiothea, wife of Sokles). Denne gaven kan ha blitt ført på listen på grunn av verdi, og er en indikasjon på at praksisen hvor kvinner gav gaver under eget navn i Brauron, allerede eksisterte.<sup>361</sup>

## Menarke

I likhet med graviditet og fødsel, som Gilhus, Vidén og Seim peker på, kan det argumenteres for at det også var bekymringer knyttet til menarke og menstruasjon i det antikke Hellas. Menstruasjon var en prosess som ser ut til å ha oppfattet eller ansett som utfordrende eller farlig. Dillon skriver om hvordan votivgaver ble gitt av kvinner på vegne av jenter som hadde kommet seg gjennom første menstruasjon, som var blitt bedre av hysteria og fysiske symptomer de hadde erfart som en del av menarke. Vår viktigste kilde til denne praksisen er et fragment av en medisinsk tekst fra det Hippokratiske korpus: *Peri Parthenion*.<sup>362</sup> Det Hippokratiske korpus er en samling av tidlige medisinske tekster om forskjellige tema, og som først ble assosiert med

---

<sup>359</sup> Budin, *Artemis*, 105.

<sup>360</sup> Pomeroy, et al., *A Brief History of Ancient Greece*, xviii.

<sup>361</sup> IG II 1388, (II.20-71), Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*.

<sup>362</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 20.

navnet Hippokrates, kjent som «legekunstens far», fra hellenistisk tid. Denne assosiasjonen til én forfatter har blitt ved frem til i dag.<sup>363</sup> Tittelen på den aktuelle tekste, *Peri Parthenion*, oversettes ofte til «Om unge kvinners sykdommer», «Om sykdom hos jomfruer» eller enklere, «Jenter». Helen King påpeker at både ung alder og jomfrudom er ideelle egenskaper for en *parthenos*, en jente eller kvinne som har fått menstruasjon, men enda ikke inngått ekteskap. Det finnes ikke et alternativ som direkte oversetter tittelen, på verken norsk eller engelsk,<sup>364</sup> og av den grunn vil jeg bruke den greske tittelen *Peri Partheniôn*. I likhet med de andre tekstene som har blitt en del av det hippokratiske korpuset kan omstendighetene rundt tekstens tilblivelse kun beskrives delvis og tentativt, og Rebecca Flemming og Ann Ellis Hanson setter tid og sted omtrentlig til slutten av det 5. eller begynnelsen av det 4. århundre fvt., øst i Middelhavsområdet (muligens i Iona).<sup>365</sup> Sett i sammenheng med de andre tekstene i korpuset mener Flemming, Hanson og King at det fellestrekk med de andre gynekologisk tekstene i korpuset om forståelsen av hva menstruasjon er, blant annet at det er overflødig væske som må ut.<sup>366</sup> Flemming og Hanson konkluderer med at fragmentet kan ha vært en del av en av de andre gynekologiske tekstene, men også en del av et eget verk, av en selvstendig forfatter tatt inn i det Hippokratiske korpus.<sup>367</sup>

Det som adresseres i *Peri Parthenion* er helseproblemer som forhindrer at overgangen fra *parthenos* til *gyne* skjer som det skal, og det uttrykkes bekymring for unormal blødning i forbindelse med menarke. Som vi har sett i kapittel 2 var denne overgangen vektlagt av samfunnet som viktig for jenter skulle bli kvinner. Som Helen King har beskrevet, starter teksten med en påstand om opprinnelsen og «vesenet» til den medisinske *techne*, legenes «praksis». Deretter følger en referanse til anfallene som det i antikken var vanlig å koble til den «hellige sykdommen». Forfatteren av *Peri Parthenion* forklarer at disse symptomene (anfall) kan føre til at pasienten begår selvmord med kvelning/henging. Dette brutale resultatet, som en effekt av den hellige sykdommen, beskrives som vanligere hos kvinner enn hos menn. Dette skyldtes ifølge forfatteren at kvinners natur er svakere enn menns natur. Forfatteren skriver at det er blant *parthenoi*, som på tross av å være klare for ekteskap enda er ugifte, at det er aller

---

<sup>363</sup> Flemming og Hanson, «Hippocrates' Peri Partheniôn (Diseases of Young Girls'»», 241.

<sup>364</sup> Alternativ på engelsk vurderes av King i artikkelen «Bound to Bleed: Artemis and Grekk Women». Oversettelsesalternativ på norsk er min egen vurdering.

<sup>365</sup> Flemming og Hanson, «Hippocrates' Peri Partheniôn (Diseases of Young Girls'»», 241.

<sup>366</sup> Flemming og Hanson, «Hippocrates' Peri Partheniôn (Diseases of Young Girls'»», 242; King, *Hippocrates' Woman*, 75-80.

<sup>367</sup> Loeb Classical Library 509, 357.

vanligst med kvelning/henging.<sup>368</sup> Unormal blødning ved første menstruasjon for *parthenoi* leder ifølge forfatteren altså til delirium, hallusinasjoner og suicidale tendenser (eller hysteria, som brukt av Dillon). Som Dillon kommenterer, skriver forfatteren av den medisinske teksten at i det *parthenoi* kommer til seg selv igjen etter anfallene, ofrer de (ofte verdifulle klesplagg) til Artemis som takk for å ha kommet seg gjennom det.<sup>369</sup> Dette gjør de på instruksjon fra religiøse eksperter:

She names strange and frightful things, and these urge the women to take a leap and to throw themselves down wells, or to hang themselves, as being better and in every way advantageous. When there are no visions, there is a pleasure from which the woman loves death as some kind of good. When there is a return to the senses, women dedicate many different things to Artemis, including the most costly cloaks of the female sort, being deceived by the bidding of seers. Release from this disease comes when nothing prevents the discharge of blood. I urge young women suffering from a condition of this kind to cohabit with men as soon as they can: for if they become pregnant, they recover. If not, then either at once in puberty or a little later she will be seized by this disease, if not by another one. Among married women, some barren ones suffer these things.<sup>370</sup>

I dette utdraget av fragmentet bemerker forfatteren at kuren for dette ikke har guddommelig opphav, men har en biologisk forklaring, noe de som ofrer til Artemis ikke innser eller forstår. I teksten kritiseres altså medisineren en religiøs praksis knyttet til Artemis. Som Dillon bemerker fremstår votivgavene som gis i sammenheng med menarke som en godtatt praksis både av jenta det gjelder og hennes familie. Det fremstår i teksten som at den biologiske forklaringen og kuren, ikke kan ta ut konkurransen fra den religiøse sfæren. Vitenskap kunne ikke erstatte den guddommelige forklaringen, i klassisk tid.<sup>371</sup> Det miljøet som de hippokratiske legene jobbet i (i klassisk tid) har blitt karakterisert som svært konkurranseorientert, og King beskriver en situasjon med det som må ha vært mennesker som jobbet med helbredelse på ulike måter, og som alle kjempet om å få tilby sin kur til pasientene. Det at legen har et behov for å

---

<sup>368</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 77.

<sup>369</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 20.

<sup>370</sup> Oversettelse av Paul Potter (2010). Originaltkeist: καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς φρέατα ἢ ἄγγεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἐόντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην. ὁκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονή τις ἀφ' ἧς ἐρᾷ τοῦ θανάτου ὥσπερ τινὸς ἀγαθοῦ. φρονεούσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ καὶ τὰ ἰμάτια τὰ πολυτελέστατα καθιερῶσι τῶν γυναικείων, κελεύόντων τῶν μάντεων ἐξαπατεώμεναι. ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν μὴ ἐμποδίξῃ τι τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. κελεύω δὴ τὰς παρθένους, ὁκόταν τι τοιοῦτο πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικήσαι ἀνδράσιν· ἦν γὰρ κηῖσωσιν, ὑγιέες γίνονται. εἰ δὲ μή, ἡ εὐθέως ἅμα τῇ ἡβῃ ἢ ὀλίγον ὕστερον ἀλώσεται, εἴπερ μὴ ἐτέρη νοῦσῳ. τῶν δὲ ἡνδρωμένων γυναικῶν στεῖραι ταῦτα πάσχωσιν.

<sup>371</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 20.

diskreditere det religiøse alternativet kan ifølge King være en indikasjon på den religiøse praksisens popularitet.<sup>372</sup>

Som Budin har vist kan det være spor av denne praksisen knyttet til menarke i epigrafisk materiale knyttet til Artemis Brauronia. Den mulige koblingen finnes i inventarlistene som sto i Brauron-helligdommen på Akropolis i Athen, men oversikt over votivgaver i Artemis-helligdommen i Baruron:

In the archonship of Kallimakhos a small, scalloped, multicolored khiton— Kallippê; it has letters woven in. Kharippê, Eukolinê, polka-dotted [garment] in a frame. Philomenê, a linen khiton. In the archonship of Theophilos, Pythias a polka-dotted, strigil-ornamented dress. In the archonship of Themistokles, a small, multihued, purple khiton in frame— Thyainê and Malthakê dedicated it. A small, multihued, purple khiton in a frame . . . Eukolinê dedicated it. Philê a belt. Pheidylla a woman's white cloak in a frame. Mneso, a frog-green [garment]. Nausis a woman's cloak with a broad purple border with encircling wave pattern. Kleo a fine shawl. Philê a bordered [object]. Teisikrateia a multicolored Persian-style blouse. Melitta a white cloak and a small khiton, rags. Glykera, wife of Xanthippos, a small khiton bordered with washed-out purple and two worn-out [garments]. Nikoklea a linen khiton around the chair. Mirror having an ivory handle, on the wall— Aristodamea dedicated it. In [the archonship] of Arkhias Arkhestratê daughter of Mnesistratos of Paiania a khiton with tower patterns in frame. Mnesistratê [wife/daughter?] of Xenophilos a white cloak with purple border, which covers the deity's seated stone statue.<sup>373</sup>

Budin peker på at det ikke oppgis noen grunn til hvorfor akkurat hver av disse gavene ble gitt. Det som Budin da retter oppmerksomheten mot er navnene det står at gavene ble gitt under. Hun bemerker at flere av kvinnene oppgir at de er koner, men at det også er minst én person her hvor det er spesifisert at hun er ugift: Arkhestratê datter av Mnesistratos (i oversettelsen: Arkhestratê daughter of Mnesistratos). Budin argumenterer for at dette indikerer at ikke alle de kvinnene eller jentene som var givere av votivgaver nødvendigvis var koner og mødre. På grunn av dette argumenterer Budin også for at vi ikke automatisk kan anta at alle gavene på listen ble gitt som takkegaver av mødre, selv om det litterære materialet peker i denne retningen. Som Budin foreslår kan noen av de opplistede gavene ha vært gitt av en jente eller ung kvinne som

---

<sup>372</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 22.

<sup>373</sup> IG II 1514 (datert 349-343 fvt.) (ll. 7-28). Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*. Oversettelse hentet fra Budin, *Artemis*, 105-106.

nærmet seg ekteskapsinngåelse og alt hva det innebar, eller andre jenter som har kommet seg gjennom problemene knyttet til menarke, slik som det beskrives i *Peri Parthenion*.<sup>374</sup>

## Religiøs praksis 2: *arkteia* som pubertetsritual

Som et pubertetsritual kan *arkteia*-ritualet i Brauron ses som en kult hvor menstruasjon (spesielt menarke) var en faktor i utformingen av rituell aktivitet, og med betydning for funksjonen ritualet hadde i den greske kulturen. Dette hviler på premisset om at *arkteia* var knyttet til jenter sin overgang fra barn til kvinne, og om den viktige rollen menstruasjon hadde i denne prosessen.<sup>375</sup> Pubertetsritualer for jenter er ofte assosiert med menarke, og på grunn av Artemis sin tilknytning til blødninger, og på grunn av unge jenter sin fremtredende rolle i ritualet, er det ikke overraskende at *arkteia* lenge har blitt tolket som et ritual forbundet med oppveksten og utviklingen til athenske jenter, hvis erfaringer til slutt skulle resultere i ekteskap.<sup>376</sup>

Men på hvilken måte kan forestillinger om menstruasjon tilføre noe til den faglige diskusjonen? Vi vender tilbake til mytene tilknyttet *arkteia* i Brauron og Mounichia. Her kan vi se at detaljene varierer, men at det er noen felles hovedtrekk (mytene er presentert i kapittel 4). I lys av disse mytene kan *arketeia* fremstå som et ritual som omhandlet tilstanden og tryggheten til det athenske samfunnet, i en del av Hellas hvor Artemis kom til uttrykk som en hevngjerrig og temperamentsfull gudinne. Å ta vare på sitt eget territorium var en viktig del av kulturen i antikkens Hellas, og Brauron ligger som nevnt i ytterkanten av Attika. I kapittel 1 ser jeg på hvilken betydning Cole tillegger denne plasseringen. Videre i denne argumentasjonen kommer Cole inn på den sårbare situasjonen som grenseområde alltid var i, koblet til sårbarheten som kvinnene og jentene som var i Brauron over lenger tid i sammenheng med rituelle aktiviteter. På grunn av plasseringen var kvinne i fare for overfall eller angrep (som Herodot skriver om, kapittel 3), og ifølge Cole var et angrep mot kvinnene i Brauron var et angrep på bystaten og Artemis sitt territorium. Når feiringene i Athen gikk fredfullt for seg var dette heller “the successful celebration of female festivals at unprotected border sanctuaries” og ble tolket som “a sign of peace, security, and territorial integrity”.<sup>377</sup> Selv om *arkteia* ser ikke ut til å ha vært

---

<sup>374</sup> Budin, *Artemis*, 106.

<sup>375</sup> Se kapittel 2.

<sup>376</sup> Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 95.

<sup>377</sup> Cole, *Landscape, Gender and Ritual Space*,



en var festival for kvinner, men et ritual hvor jenter var deltagerne, er det som Cole påpeker slik at kilder indikerer at jentene oppholdt seg i helligdommen over en lenger periode. Det har blitt argumentert for at jentene som hedret Artemis i sin deltagelse i *arkteia* gjorde en innsats på vegne av det athenske folket for å blidgjøre gudinnen. Dermed bidro de til å hindre at samfunnet igjen skulle bli offer for Artemis sin sjalusi, vrede og sinne, som ble uttrykt gjennom påføring av pest eller hungersnød.<sup>378</sup>

I sin diskusjon av *arkteia* legger Beaumont fokuset på den farlige og hevngjerrige Artemis til grunn, slik som det blir vist eksempel på i avsnittet over. Beaumont fremhever betydningen av jomfruaspektet ved Artemis, og at *arkteia* også kan ha blitt gjennomført for å blidgjøre Artemis for at jentene, i det de ble kvinner, ville bryte med gudinnens seksualitetskode. Beaumont mener at det i tolkningen av *arkteia* som et pubertetsritual derfor er mulig å følge den samme logikken som i avsnittet over. På grunn patriarkalske forventninger til en egen renhet hos koner, var det å ikke ha debutert seksuelt viktig da menarke inntraff, da dette var et tegn på at jenta nå var klar for å inngå ekteskap (og dermed også debutere seksuelt).<sup>379</sup> Graviditet var i denne sammenhengen en udiskutabel bekreftelse på at kvinnen ikke lenger var jomfru. Med dagens moderne vestlige blikk kan det derfor fremstå som selvmotsigende at jomfrugudinnen Artemis er sentrum for et ritual for livsstadia-transformasjon forbundet med menarke og barnefødsel. Beaumont kaller dette en kristen forståelse.<sup>380</sup> Artemis representerte jomfrudom og var kjent som *kourotrophos*.<sup>381</sup> men i denne sammenhengen kan det argumenteres for å samtidig vektlegge vrede-aspektet og det hevngjerrige ved Artemis, som var et fremtredende karaktertrekk i klassisk tid i Athen. Artemis i klassisk tid var en jomfrugudinne som kunne straffe de som, ved å gi avkall på jomfrudom gjennom ekteskap og moderskap, brøt med hennes renhets-kode for seksualitet.<sup>382</sup> På denne måten hadde *arkteia* to funksjon, og formålet med pubertetsritualet var å sikre en trygg og ideell pubertet for athenske jenter.<sup>383</sup>

---

<sup>378</sup> Faraone, «Playing the bear and fawn for Artemis», 43– 68; Cole, *Landscape, Gender and Ritual Space*, 227.

<sup>379</sup> Beaumont, *Childhood in Ancnt Athens*, 182.

<sup>380</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 182.

<sup>381</sup> *Kourotrophos* kan oversettes til 'beskytter av barn' eller 'beskytter av unge', og er kjent både som et epitete for guddommer, slik som i denne sammenhengen, men kan også forekomme som en egen guddom i kult forbundet med fertilitet og barnestell. Oxford Classical Dictionary, s.v. "Kourotrophos" av Emily Kearns, 03.2016. DOI: 10.1093/acrefore/9780199381135.013.3537. Se også kapittel 2, under «Artemis».

<sup>382</sup> Beaumont, *Childhood in Ancnt Athens*, 183; Farone, «Playing the bear and fawn for Artemis», 48-50; Cole, «Domesticating Artemis», 27-43.

<sup>383</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 182.

Som Beaumont har pekt på er dette noe som har gjenklang i den mytiske fortellingen om Kallisto. Det innholdet av myten med Kallisto som er av størst interesse her er hvordan Kallisto, som tjener gudinnen Artemis, blir forført eller voldtatt av Zeus, og blir gravid med hans barn. Som et resultat av denne overtredelsen av seksualitetskode (jomfrudom) knyttet til Artemis, blir Kallisto forvandlet til en bjørn, og skutt og drept av Artemis.<sup>384</sup> I gresk kultur var bjørnen et symbol for moderskapet, noe som Elinor Bevan har vist i sin artikkel om bjørnen som objekt i Artemis-helligdommer.<sup>385</sup> Vasene jeg introduserte i kapittel 4 som *krater 1* og *krater 2* vurderes som nevnt av mange som kilder til *arkteia*, og tolkes i sammenheng med *krateriskoi*. Her vil jeg introdusere det jeg kaller fragmenter fra *krater 3* (appendix, fig. 10) som også, av noen, har blitt vurdert som en potensiell kilde til ritualen. I likhet med de andre kraterne er motivet malt i rødfigurstil, og har blitt relatert til bjørneritualen på ulike måter. Beaumont sin oppfatning er at vi på vasen her ser Artemis med pil og bue. Gudinnen blir sett på av Apollo og en kvinnefigur med slør foran ansiktet. Beaumont forklarer at denne figuren kanskje kan være enten Hera eller Leto. I avbildningen sikter Artemis i retning av en hjort og to andre figurer, en mannskikkelse og en kvinneskikkelse. Disse figurene ser ut til å enten være iført bjørnemasker, eller at de er i prosessen med å bli forvandlet til bjørner. Liliy Kahil tolket bjørnehodene som masker, og at menneskene er prest og prestinne som er kledd for rituell handling i Brauron.<sup>386</sup> Erika Simon tolker derimot motivet som en mytisk fremstilling av myten om Kallisto (fra myten over) og sønnen Arkas<sup>387</sup>. Om det er Kallisto og sønnen som fremstilles her har ikke kraterfragmentene en direkte kildeverdi for *arkteia*-ritualet, men Beaumont argumenterer for at historier som myten om Kallisto som bjørn kan ha preget jenter sin tilnærming til pubertet (menstruasjon) og barnefødsler. De som tjente som *arktoi* kan ha gått inn i dette med en bevissthet om at det for deres del var et godtgjørende eller forsonende ritual ovenfor en gudinne med et utpreget sinne og vrede.<sup>388</sup> Dette karaktertrekket ser ut til å komme til uttrykk i mytene om *arkteia* og om Kallisto. Kallisto-fortellingen blir et eksempel på Artemis sin vrede, og på konsekvensene av å bryte med gudinnen sin seksualitetskode. Beaumont foreslår på bakgrunn av dette at *arkteia* i Brauron og Mounichia handlet om jentenes fremtid, hvor de skulle menstruere, inngå ekteskap og bli mødre, altså metaforiske bjørner. Dette var altså farlige hendelser og prosesser, og noe som folk var bekymret for. Jentene skulle, med å bryte

---

<sup>384</sup> Det finnes mange versjoner av denne myten. Beaumont referer til scholia av Illiaden, XVIII.487, som siterer Kallimachos. I Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 266 n265.

<sup>385</sup> Bevan, «The Goddess Artemis, and the Dedication of Bears in Sanctuaries, 17-21.

<sup>386</sup> Kahil, «L'Artémis de Brauron: Rites et Mystère». *Antike Kunst* 20 (1977), 86-98. Referert i Connelly, *Portrait of a Priestess*, 33.

<sup>387</sup> Simon, *Festivals of Attica*, 88.

<sup>388</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 183.

seksualitetskoden, bli en som Artemis kunne ville felle. Med utgangspunkt i dette resonnementet foreslår Beaumont at *arkteia* var en streben etter å forsikre Artemis om at *arktoi* verdsatte sin jomfrudom, og at det ikke var en tilstand de ville gi lett slipp på.<sup>389</sup>

### Avsluttende drøfting: Artemis Brauronia og menstruasjon

Innledningsvis i dette kapittelet presenteres en av Helen Kings argumenter om antikke forstillinger om menstruasjon, hvor pubertet og menarke var et område som de antikke legene var opptatt av. Budin går videre med dette, og peker på hvordan de medisinske tekstene, skrevet eksklusivt av mannlige leger, indikerer at legene er involvert i samme «oppgave» som Artemis. Det vil si overgangen fra *parthenos* til *gyne*.<sup>390</sup> *Arkteia* er sannsynligvis et eksempel på Artemis som ansvarlig for denne overgangen. Menarke ble forstått som en indikasjon på det sosiale statusskiftet at var nært forstående, og menstruasjon kan sees som å ha vært en forutsetninger for å bli *gyne*.

King mener altså at kvinnekroppen i økende grad ble underlagt en ny form for mannlig kontroll i det 5. og spesielt inn i det 4. århundre fvt..I tillegg til juridisk og sosialt ble kvinnekroppen nå også i større grad underlagt en medisinsk og en slags vitenskapelig kontroll gjennom nye reproduksjonsteorier (som de hippokratiske), og også gjennom populariteten av legeguden Asklepios. De menneskene som praktiserte og hadde ansvar for disse sfærene var menn, og som King har påpekt sto samtalene om kvinnelige pasienter sin helse alltid i et forhold til kvinnens mannlige slektninger. Legene ble betalt av mannen og hadde derfor et insentiv til å først og fremst tilfredsstille hans krav eller bekymringer.<sup>391</sup> King beskriver hvordan legeguden Asklepios fikk panhellenisk status i løpet av det 5. århundre, og fra da av var en viktig guddom i hele den greske verden. Kulten spredte seg fra arnestedet i Epidauros, og fra 420 fvt. var Asklepios også etablert med eget helligsted i Athen. Med økende popularitet var det ved slutten av det 4. århundre over 200 Asklepios-helligdommer rundt om i Hellas.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 183.

<sup>390</sup> Budin, *Artemis*, 107.

<sup>391</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 156.

<sup>392</sup> King, *Hippocrates' Woman*, 100.

Både Budin og Dillon har pekt på at det votivgaver og epigrafisk materiale indikerer at Asklepios og Artemis var guddommer som ble påkalt ved tilfeller av problemer med å bli gravid, selve svangerskap og fødsel.<sup>393</sup> Inventarlistene over votivgaver til Artemis i Brauron er fra det 4. århundre, og Dillon argumenterer for at denne perioden også var en tid hvor ofringer til Asklepios og Artemis var det som dominerte blant votivgaver gitt av kvinner. Dillon argumenterer for at dette ikke bare er en refleksjon av at det er listene over akkurat disse guddommene sitt inventar som har blitt bevart. Dillon argumenterer for at det like mye skyldes at i større grad enn både Hera, Athene og Afrodite (som alle er guddommer som ofte er aktuelle i sammenheng med kvinner), var Artemis og Asklepios spesielt viktige for kvinner og deres liv.<sup>394</sup> Det er interessant å se på dette i sammenheng med de teoretiske verktøyene biologisk og sosialt kjønn. Ifølge King kan altså menstruasjon, som en del av reproduksjon, ha vært en nødvendig biologisk forutsetning for å oppnå den sosiale statusen som kvinne. Dette kan kanskje ha vært bakgrunnen for hvor populært det ser ut til å ha vært å gi votivgaver i sammenheng med problemer og bekymringer, eller for å opprettholde en ønsket situasjon på reproduksjonsområdet.

I Parker sin forklaring av *charis* (kapittel 1) betyr dette en utveksling av gaver og tjenester mellom menneske og guddom for å oppnå den ønskede relasjonen. Budin argumenterer for hvordan Artemis kan ha vært populær hos kvinner på grunn av det som *charis*-relasjonen til denne gudinnen var for kvinner. I en situasjon hvor kvinnelig reproduksjon i stor grad var appropriert av (menneskelige og gudommelige) mannlige aktører, argumenterer Budin for at kvinner kunne ha et mer personlig engasjerende forhold til Artemis, en gudinne hvis ansvarsområde var *parthenos* og *gyne*, heller enn far og ektemann.<sup>395</sup> I Artemis Brauronia-kulten kan dette sees i bruken av kvinnes egne navn på listene. Votivgavene kan, ifølge Budin, ha vært en form «betaling» som kvinnene selv kunne tilby Artemis i situasjoner og bekymringer som involverte deres egne kropp.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Budin, *Artemis*, 107.

<sup>394</sup> Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 19-20.

<sup>395</sup> Budin, *Artemis*, 108.

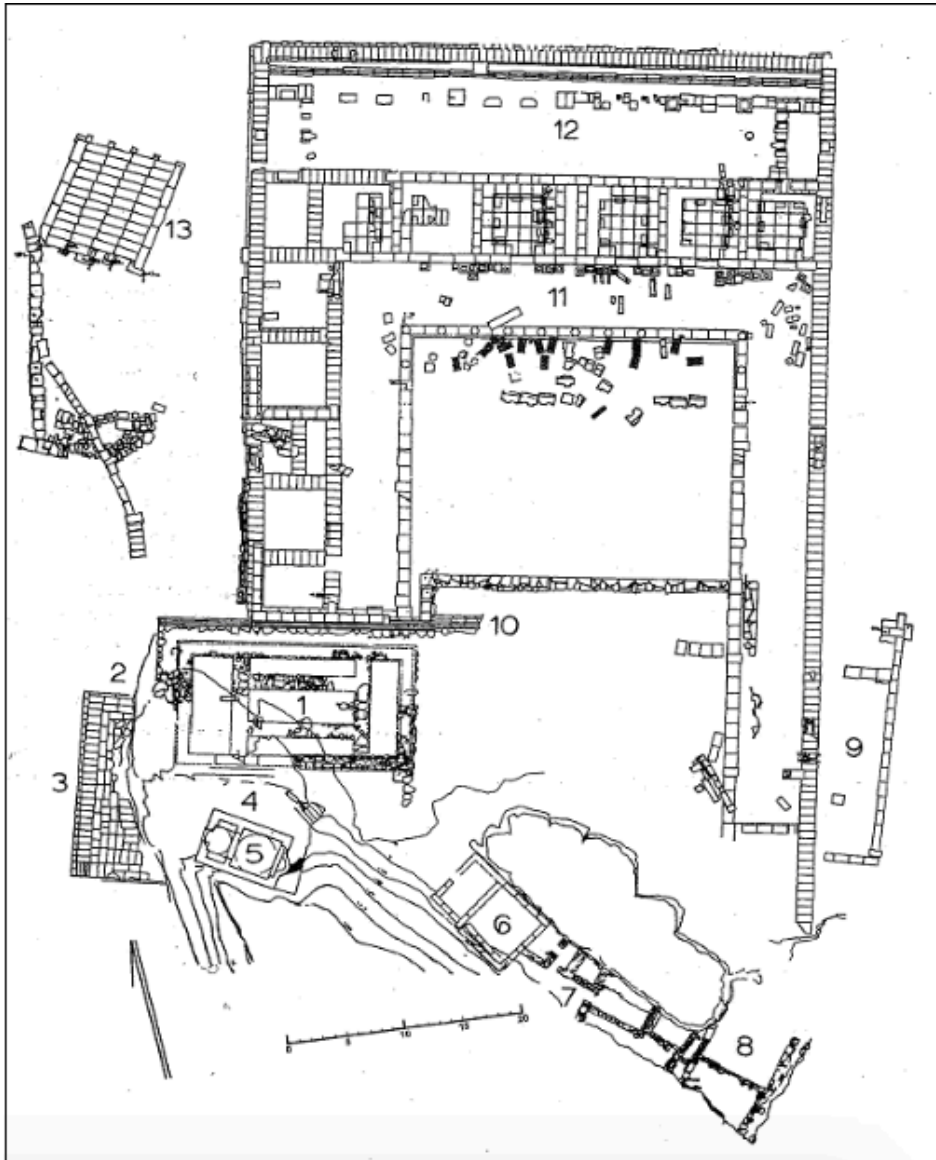
<sup>396</sup> Budin, *Artemis*, 108.

## Kommentar

Å forsøke å forstå Artemis Brauronia-kulten bedre ut ifra forestillingene om menstruasjon retter på noen måter fokuset inn mot reproduksjon, samtidig som det utvider eller tilfører noe til forståelsen av rituelle handlinger og holdninger til reproduksjon. En del av arbeidet med dette prosjektet har gått ut på å tilegne meg bakgrunnskunnskap om helse og medisin i antikken. Dette var nødvendig for å kunne se nærmere på antikke forstillinger om menstruasjon, og for å kunne følge argumentasjonen til forfattere som Helen King. Både i primærkildene og i sekundærkildene er helse-aspektet og menstruasjon noe som det har blitt skrevet, på hver sin måte, spennende litteratur om. Som jeg skriver i dette kapitlet er Asklepios en guddom som ser ut til å ha blitt gitt panhellenisk status i det 5. århundre, og var en legeguddom. Til Asklepios ble det gitt anatomiske votivgaver i sammenheng med kvinner sin helse. Å se på de reproduksjonsrelaterte tekstene, inskripsjonene og votivgavene knyttet til reproduksjons og kvinner sin helse kan være interessant å se på i forlengelse av dette prosjektet. Kanskje kan det gjøres som en sammenligning av materialet knytte til Artemis og Asklepios.



## Appendix:



**Figur 1:** Oversiktstegning av Brauron-helligdommen. 1) Artemis-tempelet 2) Området med vannkilden 3) den vestre terrassen 4) Stenterrassen 5) Aghios Georgios-kirken, bysantinsk konstruksjon 6) konstruksjonen som kalles Ifigeneias gravkammer 7) hulen 8) det «hellige huset» 9) østhuset 10) støttemur 11) stoan 12) nordre del av stoan 13) broen. Etter Nielsen, «The Sanctuary of Artemis Brauronia», 102.

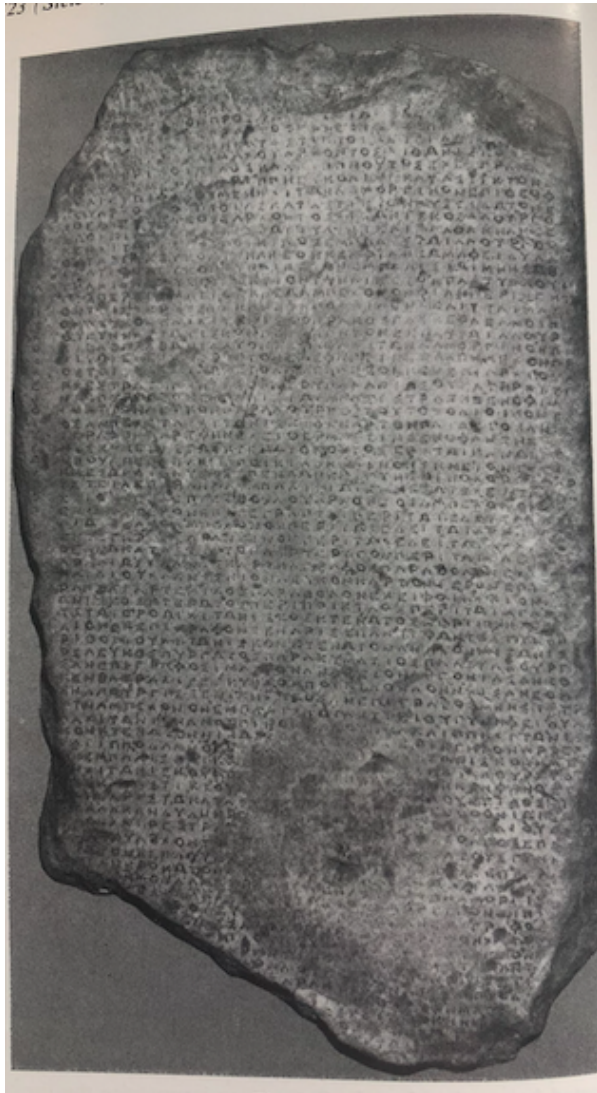


**Figur 2:** «Guderelieffet» i marmor. Fra venstre: Zeuz, Leto, Apollo og Artemis. Eget foto.



**Figur 3:** Votivstatue av jente, fra Brauron. Eget foto.





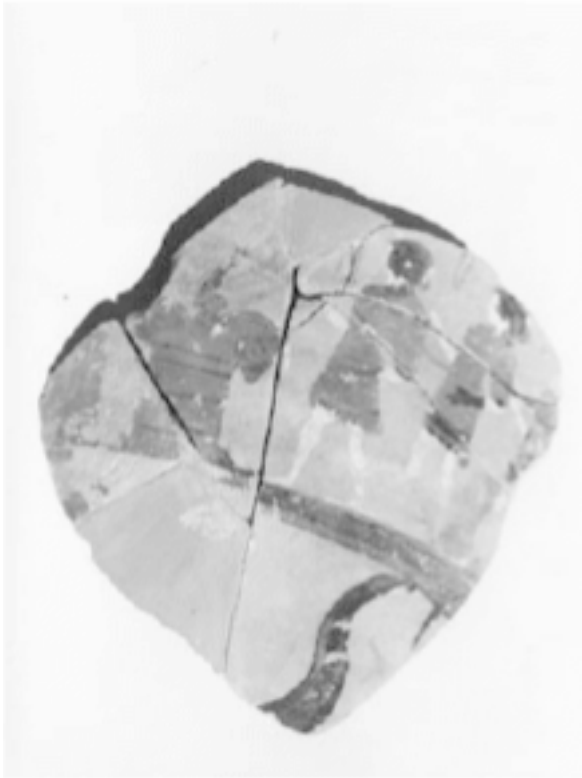
**Figur 4:** Inventarliste fra Akropolis, dateret 349-343 fvt.. IG II 1514.

Hentet fra Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens.*



**Figur 5:** *Krateriskoi* fra Brauron. *Parthenoi*.

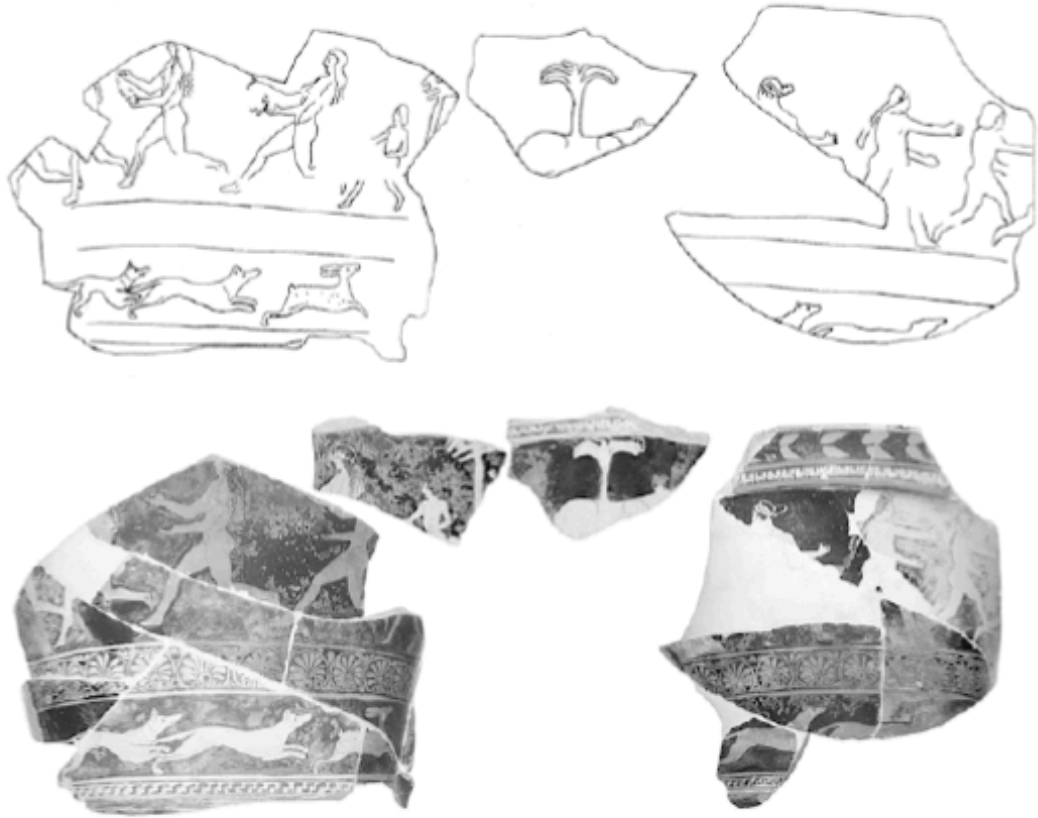
Hentet fra Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, s. 176.



**Figur 6:** Fragment av *krateriskoi* fra Brauron. Unge jenter ikledd kort *khiton*.  
Hentet fra Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, s. 33.



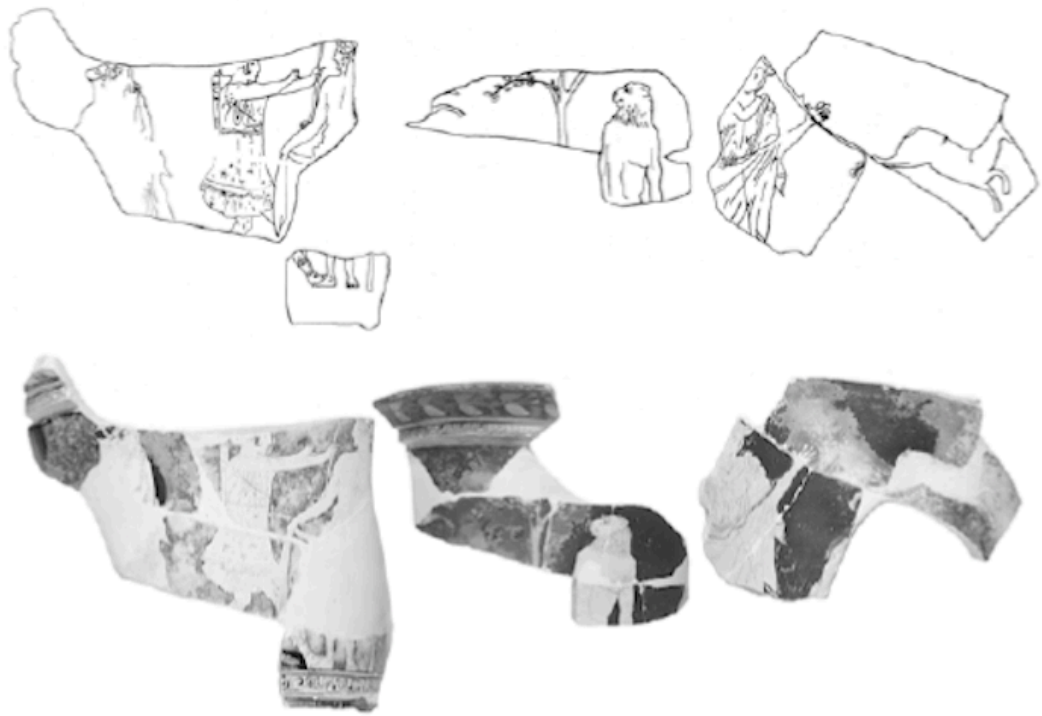
**Figur 7:** Fragment av *krateriskoi*. *Parthenoi*. Fra Mounichia.  
Hentet fra Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, s. 177.



**Figur 8:** *Krater 1*. Hentet fra Beaumont, Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 179.



**Figur 9:** *Krater 2*. Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 178.



**Figur 10:** *Krater 3*. Hentet fra Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 182.

## Bibliografi

### Primærlitteratur:

- Aristofanes, *Lysistrata*. (638-47). Oversettelse i Henderson, Jeffrey. *Three Plays by Aristophanes: Staging Women*. 2. utg.. New Classical Canon. Abingdon, Oxon: Routledge, 2010, 66.
- Aristoteles, *History of Animals*. (7.581a11-581b7) I Aristotle. *History of Animals, Volume I: Books 1-3*. Translated by A. L. Peck. Loeb Classical Library 437. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Aristoteles, *Parva naturalia* (459b-460a) I Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Oversatt av Hett, W. S. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristoteles, *Politikk*. (56.7) I Aristotle, *Politics*. Oversatt av Rackham, H. Loeb Classical Library 264. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- Euripides, *Ifigeneia i Tauris*. (1446-1466). Oversettelse i Robert Potter, *Euripides. The Complete Greek Drama*, redigert av Oates, Whitney og Eugene O'Neill, Jr., New York: Random House. 1938. Fra Perseus Digital Library. Tilgjengelig fra: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0006.tlg013.perseus-eng1:1-41>
- Geoponika*, (12.20.5), (12.8.5-7). Referert i Cole, Susan Guettel. *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. University Of California Press. 2004, 109 n104-105.
- Hesychios, s.v. *arkteia*; Bekker, *Anecdota Graeka* s.v. *arkteusai* referert i Beaumont, *Childhood in Ancient Athens*, 266 n261.
- Herodot, *Undersøkelse*.(6.138-6.139.1), (8.144.2) Oversettelse i Godley. A. D. Cambridge: Harvard University Press. 1920. Fra Perseus Digital Library. Tilgjengelig fra: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-eng1:1.1>
- Hippokrates, *Pari Parthenion*. Oversettelse i Hippocrates. *Coan Prenotions. Anatomical and Minor Clinical Writings*. Oversatt av Paul Potter. Loeb Classical Library 509. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Pausanias, *Beskrivelse av Hellas*. (1.33.1) Oversettelse i Pausanias. *Description of Greece, Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth)*. Oversatt av Jones, W. H. S. Loeb Classical Library 93. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.
- Plinius, *Historia Naturalis*.

(7.64-65). I Pliny. *Natural History*, Volume II: Books 3-7. Oversatt av Rackham, H. Loeb Classical Library 352. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. (28.70) og (28.76). I Pliny. *Natural History*, Volume VIII: Books 28-32. Oversatt av Jones, W. H. S. Loeb Classical Library 418. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

Plutark, *Questiones Convivales* (7.2) Oversettelse i Plutarch. *Plutarch's Morals*. Oversatt av flere. Korrigert av Goodwin, William W. Boston: Little, Brown, and Company. Cambridge: Press Of John Wilson and son. 1874. Tilgjengelig fra:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg112.perseus-eng1:7.2>

Pomponius Mela, *Chorographia*. Referert i Ekroth, Gunnel. "Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron", *Kernos* 16, (2003): 59-118.

*Suda*, «I was a bear at the Brauronia». Engelsk oversettelse og referert i Faraone, Christopher A. «Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice». I Farone, Christopher A. and David B. Dodd, 43-68, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*. London: Routledge, 2003.

Xenophon, *Oikonomikos*. Oversettelse i Xenophon. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Oversatt av E. C. Marchant, O. J. Todd. Korrigert av Jeffrey Henderson. Loeb Classical Library 168. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

### Inskripsjoner:

SEG 52.104; IALD 208. Tilgjengelig fra: *Attic Inscriptions Online*, 208, Sist oppdatert: 01.01.19. <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IALD/208>

CGRN 217. Tilgjengelig fra: J.-M. Carbon, S. Peels and V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms* (CGRN), Liège 2015-. Sist sett 2020. <http://cgrn.ulg.ac.be>  
IG II 1514. I Linders, Tullia, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*, Stockholm, 1972. Engelsk oversettelse i Budin, Stephanie Lynn. *Artemis*. Routledge, 2016, 105-106.

IG II 1388. I Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*.

## Sekundærlitteratur:

- Alcock, Susan E. og Robin Osborne. *Classical Archaeology*. 2. utg., Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated, 2012.
- Amundsen, Darrel W. og Carol J. Diers. «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome». *Human Biology* 41 (1969), 125-132.
- Amundsen, Darrel W. og Carol J. Diers. «The Age of Menopause in Classical Greece and Rome». *Human Biology*, 42 (1970), 79–86.
- Beaumont, Lesley A. *Childhood on Ancient Athens: Iconography and Social History*. Routledge, 2012, 2015.
- Bevan, Elinor. "The Goddess Artemis, and the Dedication of Bears in Sanctuaries." *The Annual of the British School at Athens* 82 (1987): 17-21. 05.02.20.
- Bielo, James, S. *Anthropology of Religion – the basics*. New York: Routledge, 2015.
- Blundell, Sue og Margaret Williamson. *The Sacred and the feminine in ancient Greece*. London: Routledge, 1998.
- Budin, Stephanie Lynn. *Artemis*. Routledge, 2016.
- Burkert, Walter. *Creation of the Sacred : Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- Burkert, Walter. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Harvard University Press. 2004.
- Clark, Matthew. *Exploring Greek Myth*. John Wiley & Sons. 2012.
- Cohen, David. «Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens». *Greece and Rome* 36, nr. 1 (apr. 1989): 3-15.
- Cole, Susan Guettel. «Domesticating Artemis». I *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, redigert av Sue Blundell og Margaret Williamson, 27-43. Routledge, 1998.
- Cole, Susan Guettel. *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. University Of California Press. 2004.
- Connelly, Joan Breton. *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*. Princeton, N.J: Princeton University Press. 2007.
- Dean-Jones, Lesley. «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle». *Transactions of the American Philological Association* 119 (1989), 177–191.
- Dillon, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek religion*. New York: Routledge. 2002.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger*. Routledge. 2002.
- Dowden, Ken. «Myth: Brauron & beyond». Dowden, *Dialogues D'histoire Ancienne* 16, nr. 2 (1990): 29-43.



- Draycott, Jane og Graham, Emma-Jayne. "Preface". I *Bodies of evidence: ancient anatomical votives past, present, and future*, redigert av Jane Draycott og Emma-Jayne Graham, xiii-xiv. London: Routledge, 2017.
- Ekroth, Gunnel. "Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron", *Kernos* 16, (2003): 59-118.
- Engler, S. & Stausberg, M. (2014) Introduction. I: *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, London: Routledge, s. 3-20.
- Faraone, Christopher A. «Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice». I Farone, Christopher A. and David B. Dodd, 43-68, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*. London: Routledge, 2003.
- Fischer-Hansen, Tobias og Birte Poulsen. «Introduction». I *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, redigert av Fischer-Hansen, Tobias og Birte Poulsen, 11-17, Collegium Hyperboreum og museum Tusculanum Press, 2009.
- Flemming, Rebecca og Ann Ellis Hanson. «Hippocrates' Peri Partheniôn (Diseases of Young Girls'): Text and Translation», *Early Science and Medicine* 3, nr. 3 (1998): 241-252.
- Foxhall, Lin. «Household, Gender and Prosperity in Classical Athens». *The Classical Quarterly* 39, nr. 1 (1989), 22-44.
- Foxhall, Lin. *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, 2013.
- Garland, Robert. *Religion and the Greeks*. London: Bristol Classical Press, 1994.
- Gilhus, Ingvild S.. «Metodisk mangfold: utforskningen av en religiøs tekst». I *Metode i Religionsvitenskap*, redigert av Natvig, Richard Johan, og Siv-Ellen Kraft, 89-105, Oslo: Pax, 2006.
- Gilhus, Ingvild S., Turid K. Seim og Gunhild Vidén. *Farsmakt og moderskap i antikken*. Scandinavian Academic Press, 2009.
- Gilhus, Ingvild S. og Lisbeth Mikaelsson. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Rev. utg., Oslo: Pax, 2012.
- Graf, Fritz. "Initiation: a concept with a troubled history". I *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*. Redigert av Farone, Christopher A. og David B. Dodd, 3-24, London: Routledge, 2003.
- Hamilton, Richard. "Euripidean Priests." *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985): 53-73.
- Hamilton, Richard. «Alkman and the Athenian Arkteia». *Hesperia* 58 (1989): 449-472.

- Henderson, Jeffrey. *Three Plays by Aristophanes: Staging Women*. 2. utg.. New Classical Canon. Abingdon, Oxon: Routledge, 2010.
- Hill Collins, Patricia, og Sirma Bilge. *Intersectionality*. Oxford: Polity Press, 2016.
- Hjerrild, Bodil. «Near Eastern Equivalents to Artemis». I *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, redigert av Fischer-Hansen, Tobias og Birte Poulsen, 41-49, Collegium Hyperboreum og museum Tusculanum Press, 2009.
- Hollinshead, Mary B. «Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples». *American Journal of Archaeology*, 89, nr. 3 (Jul., 1985), 419-440.
- Ingalls, Wayne. "Παιδα Νεαν Μαλιετα: When Did Athenian Girls Really Marry?" *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada* 1, no. 1 (2001) 17-29.
- Kahil, Liliy G. «Mythological Repertoire of Brauron». I *Ancient Greek Art and Iconography*, redigert av W.G. Moon, 231-244, Madison WI, 1983.
- King, Helen. *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*. Taylor and Francis, 1998.
- King, Helen. "Bound to Bleed: Artemis and Greek Women". I *Sexuality and Gender in the Classical World*, redigert av McClure, Laura K., 77-97. Blackwell Publishers, 2002.
- King, Helen. «Menotoxin – when menstruation can kill?» *Mistaking histories* (blogg). Publisert 15.04.2017. <https://mistakinghistories.wordpress.com/2017/04/15/menotoxin-when-menstruation-can-kill/>
- Lambert, Stephen og Robert Pitt. "Law concerning repairs to buildings in the sanctuary of Artemis at Brauron» Attic Inscriptions Online. 01.01.2019.  
<https://www.atticinscriptions.com/inscription/IALD/208>
- Larson, Jennifer. *Ancient Greek Cults; A Guide*. New York/London: Routledge, 2007.
- Léger, Ruth Mare. *Artemis and her Cult*. Ph.D.-avhandling. University of Birmingham. 2015.
- Linders, Tullia. *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found at Athens*. Stockholm, 1972.
- Maire, Brigitte, «Introduction». I *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts: Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, redigert av Maire, Brigitte, 1-3. Leiden: BRILL, 2014.
- McClure, Laura K.. "Editor's Introduction". I *Sexuality and gender in the classical world: readings and sources*, redigert av McClure, Laura K., 1-16. Oxford: Blackwell, 2002.
- McClure, Laura K.. *Women in Classical Antiquity : From Birth to Death*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated, 2019.

- Mejer, Jørgen. "Artemis I Attica". I *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, redigert av Fischer-Hansen, Tobias og Birte Poulsen, 61-77, Collegium Hyperboreum og musum Tusculanum Press, 2009.
- Parke, H. W.. *Festivals of the Athenians. Aspects of Greek and Roman Life*. London: Thames and Hudson, 1986.
- Nielsen, Inge. "The Sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography Help Locate the Settings of the Rituals?". I *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, redigert av Fischer-Hansen, Tobias og Birte Poulsen, 83-116, Collegium Hyperboreum og musum Tusculanum Press, 2009
- Parker, Robert. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press. 1983.
- Papadimitriou, John. "The Sanctuary of Artemis at Brauron." *Scientific American* 208, nr. 6 (1963): 110-123.
- Parker, Robert. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Parker, Robert. *On Greek Religion*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 2019.
- Perlman, Paula. "Asting the She-Bear for Artemis" *Arethusa* 22, nr. 2 (1989): 111-33. Sett: 1. mars, 2020. URL: [www.jstor.org/stable/26308518](http://www.jstor.org/stable/26308518).
- Petrovic, Ivana. "Transforming Artemis: From the Goddess of the Outdoors to City Goddess". I *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, redigert av Jan N. Bremmer og Andrew Erskine, 209-227. Cambridge University Press, 2010.
- Pomeroy, Sarah B.. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books. 1975.
- Pomeroy, Sarah B., Stanley M. Burstein, Walter Donlan og Jennifer Tolbert Roberts. *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society and Culture*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Price, Simon. *Religions of the ancient Greeks*, New York: Cambridge University Press. 2010.
- Read, Sara. "'Thy Righteousness is but a menstrual clout': Sanitary Practices and Prejudice in Early Modern England". *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, nr. 3, 2008: 1-25.
- Reilly, Joan. "Naked and limbless: Learning about the feminine body in ancient Athens". I *Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*, redigert av Koloski-Ostrow, Ann Olga og Claire L. Lyons, 154-73. London og New York: Routledge, 1997.
- Rostad, Aslak. *Human Transgression – Divine Retribution* (doktoravhandling) Universitetet i Bergen. 2006.

- Simon, Erika. *Festivals of Attica: An archaeological commentary*, Madison: University of Wisconsin Press. 1983.
- Sourvinou-Inwood, Christiane. *Studies in Girls' Transitions: aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*. Kardamitsa, Athen. 1988.
- Sourvinou-Inwood, Christiane. "Ancient Rites and Modern Constructions: On the Brauronian Bears Again". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, nr. 37,1990: 1-14.
- Storey, Ian C., og Arlene Allan. *A Guide to Ancient Greek Drama*. Somerset: John Wiley & Sons, Incorporated, 2014.
- Thomassen, Einar. Philology. I: *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, s. 346-354. London: Routledge, 2014.
- Ward, Jessica. «The Cult of Artemis at Brauron», *Women in Antiquity* (blogg). Sist endret 20.03.2017. <https://womeninantiquity.wordpress.com/2017/03/20/the-cult-of-artemis-at-brauron/>
- Økland, Jorunn. "Sex, gender and ancient Greek: a case-study in theoretical misfit». *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 57, nr. 2, 2003: 124-142.

### Oppslagsverk og Companions:

- Encyclopædia Britannica, s.v. «Krater», publisert 24.05.18.  
<https://www.britannica.com/topic/krater>
- Oxford Bibliographies Online - Classics, "Scholia" av Lara Pagani, sist endret 26.11.19.  
 10.1093/OBO/9780195389661-0343
- Oxford Research Encyclopedias, Religion, s.v. "Women in Classical Greek Religion" av Laura K. McClure, sist endret 07.2018. 10.1093/acrefore/9780199340378.013.256
- The Oxford Classical Dictionary*, s.v. "Hecate." Av Albert Henrichs, Oxford University Press, 2012.  
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-2957>
- The Oxford Dictionary of Art and Artists*, s.v. "black-figure vase painting." Av Chilvers, Ian. Oxford University Press, 2009.  
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199532940.001.0001/acref-9780199532940-e-286>.

*The Oxford Classical Dictionary*, s.v. "pottery, Greek." av Arafat, Karim W. og Catherine A. Morgan Oxford University Press, 2012.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-5291>

*The Oxford Dictionary of Art and Artists*, s.v. "red-figure vase painting." av Chilvers, Ian. Oxford University Press, 2009.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199532940.001.0001/acref-9780199532940-e-2039>.

Oxford Classical Dictionary, s.v. «Herodotus (1), of Halicarnassus, historian», av John P. A. Gould, sist endret 03.2016. 10.1093/acrefore/9780199381135.013.3067

Oxford Classical Dictionary, s.v. "Kourotrophos" av Emily Kearns, sist endret 03.2016. 10.1093/acrefore/9780199381135.013.3537

The Oxford Companion to Classical Literature, s.v. "Agamemnon.", av M. C. Howatson, 2011.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-0085>

The Oxford Companion to Classical Literature, s.v. «Cy'pria», av M. C. Howatson, 2011.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-0907>

The Oxford Companion to Classical Literature, s.v. "Iphigenei'a" av M. C. Howatson, 2011.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199548545.001.0001/acref-9780199548545-e-1674>

*The Oxford Companion to the Body*. "menstruation." av Whitehead, Saffron. Redigert av Colin Blakemore og Jennett Sheila, Oxford University Press, sist endret 2003.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198524038.001.0001/acref-9780198524038-e-612>