

# Fryktinngytende kvinneskikkelser

---

Kvinnelige skadevoldende vesener i gresk folkereligiøsitet og  
kjønnsnormer i antikkens Hellas



Mastergradsoppgave i Religionsvitenskap

Institutt for AHKR

Det humanistiske fakultetet

Universitetet i Bergen

Vår 2012

**Lene Bukkøy**



## Fryktinngytende kvinneskikkelser



## Forord

Det å skrive en masteroppgave har vært spennende og utfordrende, og i denne sammenhengen vil jeg gjerne takke alle som har hjulpet meg til å komme i mål. Først vil jeg takke min veileder Einar Thomassen for konstruktive tilbakemeldinger, hjelp og råd underveis i skriveprosessen. Jeg vil også takke alle medstudenter på masternivå i religionsvitenskap og alle deltagere på mastersymposiet for råd, tips og tilbakemeldinger.

En ekstra takk til alle på lesesalen for evigvarende kaffepauser, samtaler, diskusjoner og oppmuntring. En spesiell takk til Christina Elmar som har lest korrektur av hele oppgaven, og gitt meg masse gode tilbakemeldinger. Takk til Torunn Birkeland for oppmuntring og tips gjennom hele skriveperioden. Takk til Vivian Sollid for etterlengtede kaffepauser og samtaler.

Stor takk til Monica Smørås som har lest og kommentert hele teksten, og har hjulpet med å drive oppgaven i mål. Takk til Guro Yndestad for oppmuntring underveis gjennom skriveprosessen. Tusen takk til Benedicte Kogstad for assistanse ved engelske formuleringer.

En ekstra stor takk til min samboer Martin Krohg som har lest oppgaven flere ganger, for ros og forståelse for utfordringene underveis i skrivingen.

Til slutt en stor takk til min kjære mor, Solfrid Løvik Hellevang, som alltid har vært tilgjengelig for støtte og oppmuntring når det har vært behov for det.

Lene Bukkøy, mai 2012.



## Innhold

<b>Kapittel 1: Presentasjon, struktur av oppgaven og begrepsforklaringer .....</b>	<b>1</b>
1.1 Introduksjon.....	1
1.1.1 Gresk religion.....	1
1.1.2 Kvinners religiøse deltagelse .....	3
1.2 Oppgavens rammeverk .....	4
1.3 Problemstillinger, avgrensning og fokus .....	4
1.4 Folkereligiøsitet .....	5
1.5 Kilder og kildeproblematikk.....	8
1.5.1 Kildene .....	8
1.5.2 Utdfordringer ved bruk av antikke kilder .....	12
1.6 Metode .....	15
1.7 Tidligere forskning .....	16
1.8 Oppsummering .....	19
<b>Kapittel 2: Skadevoldende vesener .....</b>	<b>21</b>
2.1 Introduksjon.....	21
2.2 Daimones og spøkelser.....	21
2.2.1 Daimones .....	21
2.2.2 Spøkelser.....	24
2.2.3 Beskyttelse .....	25
2.3 Skadevoldende vesener.....	25
2.3.1 Kriser som forklarer tilstedeværelsen av skadevoldende vesener .....	26
2.3.2 Fokus på kvinnelige skadevoldende vesener .....	27
2.4 Fire kvinnelige monstre .....	28
2.4.1 Lamia .....	28
2.4.2 Empousa.....	31
2.4.3 Mormo.....	33
2.4.4 Gello.....	34
2.5 Oppsummering .....	35
<b>Kapittel 3: Del 1 av analyse: Folkereligiøsitet og vesenenes fremstilling.....</b>	<b>37</b>
3.1 Introduksjon.....	37
3.1.1 Bruken av kildene og oversettelser .....	37
3.2 Gello: Et ordtak, et diktfragment, og to magiske formularer .....	38
3.3 Mormo: Et sagn og to dikt.....	40
3.4 Mormo og Lamia: Den filosofiske, historiske og geografiske siden av folkereligiøsitet .....	43
3.5 Lamia: To versjoner av en myte, og en kommentar .....	46

3.6 Lamiai: En moralsk fortelling fra Libya.....	48
3.7 Empousa, Lamia og Mormo-ulven: Det biografiske bidrag.....	52
3.8 Empousa, Lamia og Mormo: Det komiske innspill.....	55
3.9 Den visuelle Lamia.....	58
3.10 Fellestrekk.....	62
3.11 Oppsummering.....	64
<b>Kapittel 4: Del 2 av analyse: Kjønnsnormer i kildene.....</b>	<b>65</b>
4.1 Introduksjon.....	65
4.2 Kjønnroller og sosial status innenfor gresk religion.....	65
4.3 Mannlige og kvinnelige sfærer.....	65
4.3.1 Mannlige og kvinnelige sfærer i kildene.....	66
4.4 Utdannelse og rettigheter.....	67
4.4.1 Barneoppdragelse og utdanning i kildene.....	68
4.5 Seksualitet, ekteskap og kvinners roller.....	72
4.5.1 Seksualitet og kvinners roller i kildene.....	73
4.6 Dødelighet.....	79
4.6.1 Dødelighet i kildene.....	79
4.7 Oppsummering.....	80
<b>Kapittel 5: Sammenheng med konkluderende bemerkninger.....</b>	<b>81</b>
5.1 Konklusjon og besvarelse av problemstillingene.....	81
5.2 Avsluttende bemerkninger og en videreføring av prosjektet.....	86
<b>Abstract.....</b>	<b>89</b>
<b>Bibliografi.....</b>	<b>91</b>
Litteratur.....	91
Oppslagsverk.....	95
Internettkilder.....	95
Visuelle kilder.....	96
Primær kilder.....	96



# Kapittel 1: Presentasjon, struktur av oppgaven og begrepsforklaringer

## 1.1 Introduksjon

Tematikken for denne masteroppgaven er gresk religion og samfunn i antikken. I tidligere forskning har det gjerne vært vanlig å se på gresk religion som noe enhetlig og noe felles for alle medlemmer av samfunnet. Ofte har religiøs utøvelse i Athen blitt brukt som eksempel for å beskrive religion for hele Hellas. Individualitet og folkelig religiøsitet har sjeldent blitt omtalt, noe som enkelt forklares ved mangel på kilder, eller at kildene som er mest tilgjengelige omtaler fellestrekk ved gresk religion.<sup>1</sup> Mitt utgangspunkt for dette prosjektet er folkereligiøsitet og kvinneroller i antikkens Hellas, og hvordan disse to elementene kan bindes sammen ved å se på kvinnelige monstre (disse går under begrepet *kvinnelige skadevoldende vesener* og vil bli forklart i kapittel 2). Dette fokuset har ikke blitt tilstrekkelig undersøkt i tidligere forskning, og det er en av grunnene til at jeg ønsker å studere det. Først vil jeg å gi en kort og generell innføring i gresk religion.

### 1.1.1 Gresk religion

Gresk religion var en polyteistisk religion, og hadde et mangfold av guder<sup>2</sup> knyttet til den statlige kulten. Disse guddommene innehadde ulike betydninger og representasjoner ut fra den religiøse konteksten. Religionen inneholdt religiøse handlinger slik som ofring (dyreoffer, drikkoffer og matoffer), bønn, ulike ritualer (slik som overgangsritualer), og fester og festivaler knyttet til guddommene. Gresk religion var offentlig og ment for alle. Hvor mye tiden en person dedikerte til religion var avhengig av personens individuelle ønske og kapasitet. I tillegg hadde religionen et stort kulturelt mangfold, som ledet til at ulike guddommer ble introdusert til ulike tider og av ulike grunner (slik som gudinnen Hekate som ikke var gresk).<sup>3</sup> Man hadde mysteriekulter som var et tillegg til den offentlige religionen. Den religiøse utøvelsen var knyttet til staten og den individuelle person, men det fantes også mindre religiøse grupper. Slike grupper utførte sine egne faste ritualer, som ikke trengte et statlig oversyn. En slik religiøs gruppe finner man i det greske husholdet, *oikos*. Oikos bestod både av familiemedlemmer og slaver. I husholdet ble de religiøse ritualene utført av familiens mannlige overhode (ofte den eldste mannen), og han overså alle ritene utført i hjemmet, slik

---

<sup>1</sup> Martin P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, (New York: Harper Torchbooks, 1961), s. 3-5.

<sup>2</sup> Det greske Pantheon bestod av en rekke guder slik som Zevs, Hera, Poseidon, Demeter, Athene, Hephaistos, Ares, Afrodite, Apollon, Artemis, Hermes, og Dionysos.

<sup>3</sup> Robert Garland, *Religion and the Greeks*, (London: Bristol Classical Press, 2005), s. ix-xi, 11-18. Nilsson, *Greek Folk Religion*, s. 90-91.

som innlemmelsen av et nyfødt barn eller en brud til husholdet, ofringsritualer (ofringer av mat og drikke). Det var husholdet som ledet begravelseritualer. Oikos kan bidra til innsyn i folkereligjøs utøvelse, men dessverre er det få kilder som kan gi oss en dyp innsikt. I oikos hadde gudene sine plasser, men hvilke guder som ble ansett som viktige var opp til hvert hushold. En guddom som var tilstedeværende innenfor det fleste hushold var ildstedets gudinne Hestia<sup>4</sup>

Festivaler, offentlige ofringer og religiøse samlinger var en del av den statlige religiøse utøvelsen og alle kunne delta. Utøvelsen av gresk religion var basert på tradisjon; kunnskap ble nedarvet gjennom tid og familie, og gjennom den lærdommen man kunne oppnå ved å høre og forstå mytene knyttet til guddommene. Det er de samme mytene som ga grekerne informasjon om de ulike gudene, og som definerte deres posisjoner og spesifikke kvalifikasjoner. Templer ble bygget til ære for guddommene, og det var ofte ved templene at man utførte dyreoffer. Man kunne i prinsippet utføre offerritualer til gudene hvor som helst, så lenge man fulgte reglene for utøvelsen og det ikke var på et sted som ble ansett som uhellig.<sup>5</sup>

Når det kommer til privat tilbedelse var det få regler for hvem som kunne utøve ulike ritualer; dette var opp til den private personen og det private husholdet. Innenfor den statlige religionen var det menn som oftest innehadde roller som religiøst personell. Disse mennene ble valgt av en folkeforsamling som også bestod av menn. Det eneste kravet var at den utvalgte mannen måtte være medlem av samfunnet (borgerskap i byene) eller være fra en familie knyttet til en tradisjon av prester eller religiøst personell. I tillegg måtte han være ved god helse. Dette var også kvalifikasjoner som ble krevd av en prestinne. Ofte holdt man en slik posisjon i mange år, av og til ut livet. Prestenes oppgaver var å opprettholde regler og lover innenfor helligdommen, organisere store festivaler i samarbeid med andre offentlige skikkelser og prester knyttet til helligdommen, og kontrollere den religiøse finansieringen. Menn var som oftest prester for gudene, og kvinnene var prestinner for gudinnene.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, s. 28-30.

Robert Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008), s. 140-141.

<sup>5</sup> *The Encyclopedia of Religion*, 1 s.v. "Greek Religion".

<sup>6</sup> *Religions of the Ancient World: a guide*, 1 s.v. "Religious Personnel: Greece".

Louise Bruit Zaidman and Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, translated by Paul Cartledge, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 46-54.

### 1.1.2 Kvinneres religiøse deltagelse

Greske kvinner kunne delta i flere deler av det religiøse livet, slik som festivaler, begravelser, kulter og gå i teateret, ofte uavhengig av kvinnens status.<sup>7</sup> Kvinner kunne også ha religiøse roller i form av å være prestinne, eller bidra ved ulike feiringer, og utføre religiøse ritualer i hjemmet. Prester og prestinner var så og si likestilte innenfor gresk religion. Prestinner for gudinnen Athene i Athen ble ofte sett på som viktige og hadde en viss grad av innflytelse. Hvert år ble det valgt ut unge jenter (jomfruer) som skulle ta seg av stell og vedlikehold av Athene sitt tempel, og de skulle veve kledningen som statuen av henne skulle bære eller utføre rituell vasking av statuen. Det som er viktig å påpeke her er at ikke alle kvinner kunne oppnå rollen som prestinner, ofte var kravet at man var en jomfru, rituell ren, eller at man kom fra en nobel familie. Ofte ble prestinner valgt ut blant kvinner i de høyere lagene i samfunnet.<sup>8</sup>

Kvinner hadde også mulighet til å delta i ulike mindre kulter, noe som ga kvinner muligheten til å møtes utenfor hjemmet, hvor de deltok i religiøse og sosiale sammenkomster.<sup>9</sup> Noen kulter var åpne for både menn og kvinner.<sup>10</sup> Kvinner hadde tilgang til en rekke festivaler, deriblant festivaler til ære for Adonis, som var elskerens til kjærlighetsgudinnen Afrodite. En kilde til dette er dikteren Teokrits *Idyll* 15 (en kilde som vil bli analysert senere i oppgaven), som omtaler to kvinner som deltar på en slik festival.<sup>11</sup> Det fantes også kulter og festivaler som var forbeholdt eller favorisert av kvinner. En slik kult var Dionysos-kulten, hvor kvinnene var gudens besatte tilbedere eller *maenader* (som kan bety gale kvinner).<sup>12</sup> En festival som var forbeholdt kvinner var *Thesmoforia* som ble feiret til ære for gudinnen Demeter. Dette var en jordbruksfestival som pågikk i tre dager. Kvinner som deltok ved denne festivalen måtte være frie kvinner (ikke slaver) med et plettfritt rykte, og de måtte være avholdne i tre dager før og under selve festivalen. Når festivalen ble utført i Athen, var det vanlig at kvinnene som deltok i feiringen tok over de offentlige områdene hvor mennene holdt

---

<sup>7</sup> Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, (New York: Schocken Books, 1975), s. 80.

<sup>8</sup> Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 75-76.

Garland, *Religion and the Greeks*, s. 33-34.

<sup>9</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, s. 33.

<sup>10</sup> Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 76-77.

<sup>11</sup> J. M. Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, (London: William Heinemann LTD, 1950), s. 175-195.

Garland, *Religion and the Greeks*, s. 34.

Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 54.

<sup>12</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, s. 34

til ved forsamlinger, og mennene var pålagt å betale for at kvinnene kunne delta på festivalen.<sup>13</sup>

Kvinner var som oftest de som tok seg av de døde. De utførte den rituelle vasken av likene, forberedte de døde for begravelse, ledet sørgeritualene og vedlikeholdt gravene.<sup>14</sup> Ulike kjønnsroller og normer, spesifikt rettet mot kvinner, vil bli nærmere omtalt i kapittel 4, og vil inngå i analysen.

## 1.2 Oppgavens rammeverk

**Kapittel 1** gir en presentasjon av oppgaven, problemstillinger og oppgavens avgrensning og fokus. Etter følger en forklaring av begrepet *folkereligiøsitet*. Jeg vil gi en kort presentasjon av de viktigste kildene og utfordringer i møte med dem, samtidig som jeg vil presentere begrepet folklore og plassere kildene innenfor sjangrer. Det vil rettes et lite fokus mot noen viktige bidrag innenfor forskningshistorien. I **kapittel 2** vil jeg introdusere og forklare begrepene *daimones*, *desidaimonia*, *spøkelseser* og *skadevoldende vesener*. Siste del av kapitlet vil omhandle fire spesifikke *kvinnelige skadevoldende vesener*: *Lamia*, *Gello*, *Mormo* og *Empousa*. **Kapittel 3** er første del av analysen, hvor de utvalgte kildene vil bli analysert og forklart i henhold til folkereligiøsitet og fremstillinger av de fire vesenene. **Kapittel 4** er andre del av analysen, hvor jeg vil presentere kjønnsnormer og roller i antikkens Hellas. Hovedfokuset vil ligge på kvinnelige kjønnsroller, og jeg ta i bruk kildene til å belyse ulike temaer. **Kapittel 5** er avslutningskapitlet, som vil inneholde konkluderende bemerkninger, besvarelse av problemsstilling og mulige videreføringer av prosjektet.

## 1.3 Problemstillinger, avgrensning og fokus

Det har gjerne vært lite fokus rettet mot *folkereligiøsitet* innenfor gresk religion i antikken. Det har også blitt sett lite på hvordan synet på kvinners religiøse og sosiale roller ble formidlet i gresk folkereligiøsitet, og forventinger knyttet til kvinners levemåte og roller. Fokuset i denne oppgaven vil omhandle elementer av *folkereligiøsitet* og kjønnsroller innenfor gresk religion, og problemstillingen består av følgende tre spørsmål:

---

<sup>13</sup> Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, (London: British Museum Press, 1995), s. 163-165.

Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 77-78.

<sup>14</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, s. 35-36.

1) Kan kvinnelige skadevoldende vesener være eksempler på folkereligiøsitet i antikkens Hellas?

2) Hvordan ble slike vesener fremstilt og hvordan forholdt mennesker seg til dem?

3) Kan beretninger om kvinnelige skadevoldende vesener gi informasjon om kjønnsnormer og kjønnsidealiser (med fokus på kvinner) i antikkens Hellas?

Jeg vil fokusere på fire spesifikke kvinnelige skikkelser, siden dette vil gi meg en større mulighet til å utføre et dybdestudium av dem. Oppgaven vil følge dem gjennom et større tidsspenn hvor jeg kan studere deres utviklinger, og om de gjennomgår forandringer, om forestillingene eller troen på dem forandrer seg. Analysene baseres på spesifikke kilder som omhandler disse vesenene, og som kan rette lys mot *folkereligiøsitet* og kvinneroller. Jeg ønsker også å undersøke om slike fortellinger kunne ha som formål å advare kvinner om hva som kunne skje med dem om de gikk utenfor det som ble sett som korrekt oppførsel i det greske samfunnet. En rekke begreper vil bli tatt opp, slik som *folkereligiøsitet* og *folklore*. Disse begrepene vil bli forklart og satt i en kontekst relaterende til gresk religion. Temaet er avgrenset til å omhandle gresk religion, med en hovedvekt på perioden 600 f.v.t til ca. 200 e.v.t. Siden dette er en lang periode, så vil noen av temaene bli omtalt noe generelt og forkortet.

#### 1.4 Folkereligiøsitet

*Folkereligiøsitet*<sup>15</sup> er et begrep som betegner *tro* og *praksis* blant mennesker. Torunn Selberg beskriver folkereligiøsitet som et fenomen som står utenfor organiserte og anerkjente former for religion. Folkereligiøsitet er ikke like sterkt knyttet opp mot institusjoner, men har en større betydning innenfor menneskers hverdagsliv. Folkereligiøsitet er ofte det personlige, det kreative, opplevelser og ens egen erfaring, og er noe som distanserer seg fra det dogmatiske og institusjonelle. Begrepet kan beskrive noe som ansees som avvikende, irrasjonelt eller gammeldags, og kan være elementer som ikke passer inn i en modernisering eller utvikling av

---

<sup>15</sup> Folkereligiøsitet er et begrep som har tatt over for det noe utdaterte og negative begrepet *overtro*. Jeg ønsker ikke selv å benytte meg av *overtro* (*superstition*), men det er et begrep som har blitt mye brukt innenfor forskertradisjonen. Overtro kan beskrives som tro og handlinger (både religiøse og ikke religiøse) som ansees som ufornuftig og irrasjonelt. Overtro er ofte en kategori man pålegger andre, det vil si de som ikke passer inn hos aktøren som bruker det. Se: *The Encyclopedia of Religion*, 1 s.v. «Superstition» og Store Norske Leksikon, s.v. «Overtro», <http://snl.no/overtro> (nedlastet 30.01.2012).

den institusjonelle eller offisielle<sup>16</sup> religionen, og har av de grunner blitt fjernet fra den originale konteksten.<sup>17</sup> Folkereligiøsitet kan også betegnes som «uorganisert religiøsitet», noe som viser til at den står som en kontrast til den «organiserte religionen». Noen elementer ved folkereligiøsitet blir bare trukket frem ved krisesituasjoner. Det vil si tidspunkt hvor man føler at man trenger mer enn hva den offisielle religionen kan tilby. Dette kan være ting som alternativ medisin eller magi. Dette er noe jeg vil komme nærmere inn på i neste kapittel.<sup>18</sup>

Selberg sier at folkereligiøsitet er trosforestillinger som noen ganger står ved siden av offisiell religion, og noen ganger står i en motsetning til den. Selv om Selberg viser at folkereligiøsitet både knytter seg til og står i et motsetningsforhold til hegemonisk religion, blir folkereligiøsitet og offisiell religion definert og forklart som to ulike fenomener, med sterke skiller og grenser. Dette er noe jeg vil påstå ikke er tilfelle. Folkereligiøsitet og «offisiell» religion er ikke klart avskilte, og jeg vil påstå at det er tvert imot. Det kan innenfor noen samfunn og kulturer være enklere enn i andre å skille mellom folkereligiøsitet og institusjonelle religioner, men ofte er de flytende og overlappende kategorier. En årsak til at Selberg sier at det er sterke skiller mellom folkereligiøsitet og offisiell religion, kan være fordi hun mener at folkereligiøsitet og nyreligiøsitet er begreper som i *nyere tid* kan ha samme betydning. Nyreligiøsitet er et fenomen som står mer i kontrast til offisiell religion, og det vil være lettere å se de ulike grensene.<sup>19</sup>

Martin P. Nilsson omtaler temaet folkereligiøsitet i boken *Greek Folk Religion*. Nilsson prøver ikke å definere hva han mener med folkereligiøsitet, men han påpeker at det er viktig å undersøke gresk folkereligiøsitet i antikken. Han mener at det er innenfor dette emnet at man finner den mest konkrete informasjonen om religiøs utøvelse. Nilsson presiserer at gresk folkereligiøsitet korresponderer med dyptliggende ideer hos mennesker og gjør religion mer menneskelig og jordnær. Dette kan forstås som at Nilsson mener at gresk folkereligiøsitet baserer seg på hva mennesker mente var viktig i deres hverdagslige liv. Nilsson mener at det har vært for lite fokus på hvordan massene utøver religion, og for stort fokus på den intellektuelle elitens tanker og beskrivelse av religion. Han hevder at det er massenes religiøse

---

<sup>16</sup> Offisiell/institusjonell/organisert religion blir ikke her brukt som en målestørrelse, eller som en statusbasert forklaring. Når jeg benytter meg av disse uttrykkene så er det ment for å forklare et samfunn eller land sin konkrete religion. Når jeg omtaler offisiell religion er det en institusjon jeg omtaler slik den er, ikke som en måleenhet eller status.

<sup>17</sup> Torunn Selberg, *Folkelig Religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv*, (Oslo: Scandinavian Academic Press/Spartacus Forlag AS, 2011), s. 9-28.

<sup>18</sup> Selberg, *Folkelig religiøsitet*, s. 9-28.

<sup>19</sup> Selberg, *Folkelig religiøsitet*, s. 10.

praksis og tro som former religionens utvikling, og ikke elitens ideer. Nilsson mener også at folkereligiøsitet går hånd i hånd med den offisielle religionen, noe som gjør det vanskelig å skille dem. Han innrømmer at det kan være vanskelig å finne eksempler på folkereligiøsitet siden det ofte er basert på kunnskap og praksiser som folk ble lært opp til. Man mottok sjelden en spesifikk religiøs opplæring, det var opp til hver familie å lære opp sine familiemedlemmer. Opplæringen var basert på tradisjon, og ble ofte gitt uten begrunnelser.<sup>20</sup>

Både Selberg og Nilsson sine fremstillinger av folkereligiøsitet er gode. Selberg fokuserer mer på å forklare begrepsapparatet, mens Nilsson beskriver folkereligiøsitet med utgangspunkt i greske menneskers utøvelse av religion. Selberg beskriver folkereligiøsitet som noe som kan være stå ved siden av og stå i mot offisiell religion. Nilsson går i en motsatt retning; han sier at folkereligiøsitet er en del av offisiell religion, og at det dermed er vanskelig å se et skille mellom dem.

Jeg baserer meg på både Selberg og Nilsson og tar i bruk det som omtales *tradisjonell folkereligiøsitet*, som kan brukes til å betegne folkereligiøsitet i fortiden. Tradisjonell folkereligiøsitet er i prinsippet det samme som den offisielle religionen, men er mindre dogmatisk og strukturert. Med andre ord kan man si at tradisjonell folkereligiøsitet er hvordan religion faktisk blir *praktisert*, hva som mennesker faktisk *tror* på, og er det man kan kalle hverdagslig religiøsitet. Den kan selvsagt være forskjellig fra den offisielle religionen, da den ikke trenger å følge alle regler og normer som religionen og dens lærde og religiøse talsmenn har gitt. Grensene mellom disse er veldig vage, og til tider ikke-eksisterende. I tillegg legger begrepet opp til at man studerer religionen på kryss av både samfunn og status. Man prøver å studere hva som faktisk blir trodd på, og hvordan man praktiserer religionen på en daglig basis. Man kan si at man retter et fokus på religionsutøvelse i hjemmet i stedet for mot religionens hellige steder og bygninger.<sup>21</sup> Folkereligiøsitet er (som allerede nevnt) basert på en personlig opplevelse og utøvelse av religion, og det er interessant å se hvordan idealer og dogmer (slik som normer og tanker om kjønnsroller) fra den offisielle religionen har blitt inkorporert og utøvd i den folkelige religiøsiteten.

---

<sup>20</sup> Nilsson, *Greek Folk Religion*, s. 3-21, 111.

<sup>21</sup> Selberg, *Folkelig religiøsitet*, s. 10.

Store Norske Leksikon, s.v. «Folkereligiøsitet», <http://www.snl.no/folkereligi%C3%B8sitet> (nedlastet 17.01.2012).

## 1.5 Kilder og kildeproblematikk

### 1.5.1 Kildene

Kildene som vil bli analysert er hentet fra forskjellige forfattere og et vasemaleri fra ulike tidsperioder, men de alle omhandler fire *kvinnelige skadevoldende vesener*. Alle kildene går under ulike sjangrer, og jeg vil presentere kildene innenfor sine sjangre og samtidig vise til sjangrenes kjennetegn (informasjon om forfatterne og kildenes kontekst vil komme i kapittel 4). Selv om sjangrene varierer, kan alle kildene bli omtalt som *folkloristiske* eller inneholde *folklore*. Folkloristiske tekster blir ofte tatt i bruk for å opplyse generelt om tradisjonell folkereligiositet.

Begrepet *folklore* er mye diskutert innenfor akademien og kan være vanskelig å definere. Folklore kan inkludere myter, legender, folkelige fortellinger (som eventyr), sagn, forbannelser, og folketro. Med utgangspunkt i de ulike definisjoner og forklaringene gitt i Alan Dundes sin bok *The Study of Folklore* og Graham Anderson sin bok *Greek and Roman Folklore: A Handbook*,<sup>22</sup> vil jeg definere folklore slik: En tradisjonell fortellingsmåte (knyttet til ulike sjangrer og ofte muntlig formidling) eller kommunikasjon, som omtaler verdier, tradisjoner, vaner, tro og handlinger blant folk i en spesifikk kultur, samfunn, område eller religiøs kontekst. Med folk menes alle mennesker i et samfunn, uavhengig av klasse, status eller kjønn. Folklore kan være en selvstendig kilde, eller kan finnes som spor innenfor andre sjangrer.

Myte: Myter kan forklares som tradisjonsrettet og sakrale fortellinger om guddommer i en overnaturlig verden, og myter er ofte lagt til en fjern urtid. Myter kan legitimere og forklare eksisterende forhold, og kan relatere til både kosmos, natur, kultur, sosiale retningslinjer eller til religion.<sup>23</sup> I Hellas kunne mytene legitimere en rekke sosiale anordninger, vaner og normer. Greske myter kan reflektere det greske samfunnet, samtidig som man får høre om overnaturlige vesener (ikke bare guddommer), og kan oppnå lærdom om slike vesener gjennom dem.<sup>24</sup> Mytene jeg benytter meg av som kilder er Diodoros fra Sicilia og Duris fra

---

<sup>22</sup> Graham Anderson, *Greek and Roman Folklore: A Handbook*, (Westport Connecticut & London: Greenwood Press, 2006), s. 1-26.

Alan Dundes, ed., *The Study of Folklore*, (Berkeley, California: Prentice-Hall, Inc., *Englewood Cliffs, N. J.* 1965), s. 1-3.

<sup>23</sup> Åke Hulthkrantz, *Metodevägar inom den jämförande religionsforskningen*, (Stockholm: Kungl. Boktryckeriet P. A. Norstedt & Söner, 1973), s. 26-30.

<sup>24</sup> Barry B. Powell, *A Short Introduction to Classical Myth*, (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2002), s. 60-64.



Samos sine tekster som omhandler myten om *Lamia*<sup>25</sup>. Diodoros' tekst kan både kalles myte og *historisk oppslagsverk*. Grunnen til at den blir plassert under myte er at den omhandler en mytisk tid med tilstedeværelsen av guddommer, og fordi den blir fremstilt uten direkte kommentarer fra Diodoros.<sup>26</sup> Duris sin tekst er kun et fragment og omtaler ikke hele myten om *Lamia*, men den viser at det finnes flere versjoner av myten.<sup>27</sup>

Sagn: Sagn er korte, muntlige fortellinger, og har ofte ikke en bestemt form. Sagn kjennetegnes gjerne ved at de oppfattes som sanne, at de omtaler en episode som har hendt, og at de ofte er basert på spesifikke steder, personer eller hendelser. Sagn kan deles i tre kategorier: 1) Sagn om det overnaturlige (mennesker i møte med det overnaturlige), 2) Historiske sagn (om spesifikke personer og hendelser), og 3) Opphavssagn (forklarer naturfenomener og stedsnavn). Sagn kan også klassifiseres som lokalsagn og vandresagn.<sup>28</sup> Kilden som jeg mener kan klassifiseres som sagn er fortellingen om *Mormo*<sup>29</sup> som er overlevert fra Aristides. Grunnen til at jeg omtaler kilden som et sagn, og ikke som en myte slik som Sarah Iles Johnston gjør, er dens innhold og sjangerkjennetegnene som viser at fortellingen er et sagn. Sagnet er ikke lagt til en mytisk tid, da den presiserer at den omtaler en kvinne fra Korint (en vanlig kvinne) og den omtaler en spesifikk episode (kvinne som spiser sine barn og flyr vekk i natten). I tillegg er fortellingen ment å skape skremsel.<sup>30</sup> Jeg mener av disse grunner at Aristides' kilde passer bedre under kategorien sagn.

Komedie: Komedier kan variere mye i sine uttrykk, men noen fellestrekk er at de ofte imiterer episoder fra hverdagslivet, at de omhandler «vanlige folk», gjerne mennesker fra lavere sosial rang, og at de kan snu verden på hodet. Et vanlig kjennetegn er bruk av overdrivelser, og da spesielt overdrivelser av karakterroller (den gjerrige blir mer gjerrig osv.). Den greske komedien omhandlet ofte statsanliggender, men også ordinære folkelige hendelser og episoder. Komediene fokuserte som oftest på situasjoner som folk kunne relatere til, eller hadde en form for innsikt eller kunnskap om. Det var ikke uvanlig at man gjorde narr av

---

<sup>25</sup> Se kapittel 2.

<sup>26</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica: In twelve volumes: Volume X, books XIX. 66-110 and XX*, translated by Russel M. Geer, (London: William Heinemann LTD, 1954), s. 250-255.

<sup>27</sup> Felix von Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Bind 2, (Berlin: Weidemannsche Buchhandlung, 1926), s. 143.

<sup>28</sup> Store Norske Leksikon, s.v. «Sagn» <http://snl.no/sagn> (nedlastet 14.03.2012)

<sup>29</sup> Se kapittel 2.

<sup>30</sup> Guilielmus Frommel, ed., *Scholia in Aelii Aristidis Sophistae: Orationes: Panathenaicam et Platonicas*, (Francofurti ad Mænum: Henr. Lud. Brænneri, 1826), s. 18.

Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1999), s. 174.

guddommer, overnaturlige vesener og helter. Det ble ikke sett på som spott, men det var noe som var akseptert og egentlig forventet. Lover, regler og tabuer ble ofte brutt i komediene, og personer med høyere status ble gjort narr av. Selv om komediene var til for å underholde, kunne komediens temaer rette et lys på hva som kan ha vært viktig i samfunnet, og hva som var viktig for folket.<sup>31</sup> Kildene jeg benytter meg under denne sjangeren er fem tekster av den greske komedieforfatteren Aristofanes: *Froskene*, *Kvinnene i folkeforsamlingen*, *Akharnerne*, *Vepsene*, og *Freden*. Den andre komedieforfatteren jeg tar i bruk er Krates, hvor kilden kun er en kort beskrivelse som er omtalt i et scholion (margkommentar) knyttet til Aristofanes' *Kvinnene i folkeforsamlingen (Ekklesiázusai)*.<sup>32</sup>

Sakprosa: Jeg har valgt å plassere en rekke av kildene under kategorien *sakprosa*. Ottar Grepstad forklarer *sakprosa* som all litteratur som ikke er skjønnlitteratur. Innholdet i sakprosa-tekster ansees å være fakta og virkelighetsnært, og man forventer at slike tekster skal inneholde direkte utsagn fra virkeligheten. Hos Grepstad blir sakprosa-tekster delt inn i fire hovedgrupper: 1) argumenterende og utdypende tekster (vitenskapsprosa, brev, dialoger), 2) fortellende og beskrivende tekster (biografiske og historiske fremstillinger), 3) pedagogiske tekster (lærerbøker, populærvitenskap, religiøse skrifter), og 4) rettleidende tekster (oppslagsverk og juridiske tekster).<sup>33</sup> Skei omtaler sakprosa som didaktiske, det vil si tekster som kan belære, overtale eller befale leseren.<sup>34</sup>

Sakprosa er et moderne begrep, og grunnen til at jeg bruker det for å beskrive antikke kilder er for å karakterisere tekstenes ulike sjangre. Dette er kilder som *filosofiske tekster* som Platons verk *Kriton*, *Faidon*, og *Staten*, Plutarks moralske tekst *Geskjeftighet* og Dio Khrystostomos' *Tale nr. 5: En myte fra Libya*, biografier slik som Philostratos' *Livet til Apollonios fra Tyana*, og oppslagsverk og historie som Strabons *Geografi* og Xenofons *Hellenika*. Dette er kilder som jeg mener kan gå under en didaktisk sjanger, på grunn av at disse tekstene kan sees som belærende, informative og overtalende, samt å bli sett på som vitenskapelige.

---

<sup>31</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Comedy (Greek), Old"

Hans H. Skei, *Å lese litteratur*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2006), s. 138-139.

<sup>32</sup> R. F. Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3. Continens: Scholia in Aristophanis Thesmophoriazusas et Ecclesiazusas*, (Groningen: Egbert Forsten, 2007), s. 81 (77c.).

<sup>33</sup> Ottar Grepstad, *Det litterære skattkammer: Sakprosaens teori og retorikk*, (Oslo: Det Norske Samlaget, 1997), s. 47-52, 163-164.

<sup>34</sup> Skei, *Å lese litteratur*, s. 44-45.

Dikt: Dikt fra antikke Hellas kom i mange former og varianter, og det å fremføre dikt var en egen konkurransegren ved greske festivaler. I antikken var heksameter en tradisjonell måte å skrive dikt på, noe den kvinnelige dikteren Erinna sitt dikt *Håndteinen* (*Αλακατα*) er et eksempel på. *Håndteinen* er et lyrisk dikt, noe som kjennetegnes ved at diktets innhold er subjektivt og personlig.<sup>35</sup> En annen dikter jeg benytter meg av er den greske dikteren Teokrit og hans verk *Idyller*. *Idyller* inneholder alt fra fortellinger til monologer mellom mennesker, og omtaler ulike hendelser og opplevelser. Diktet er skrevet i dorisk dialekt og i klassisk homerisk heksameter.<sup>36</sup>

Folklore: I folkloristiske fortellinger er det «vanlige» folk som preger fortellingene. Guddommer, ånder og andre overnaturlige skikkelser er ofte tilstedeværende i slike fortellinger, men de spiller sjelden en hovedrolle. Folklore ansees ofte som underholdningstekster. Det betyr ikke at slike fortellinger ikke kan brukes som kilde til gresk samfunn, kultur og religion. Slike fortellinger kunne ha en viktig rolle innenfor læring og rettferdiggjøre atferdsmønstre. De kan også forklare og begrunne sosiale normer og verdier, i tillegg til å inneholde faktisk kunnskap.<sup>37</sup> To av mine kilder går under en folkloristisk sjanger. Den første er *Kyranides*, som er en gresk samling av magisk kunnskap fordelt i fem bøker.<sup>38</sup> Utdragene jeg benytter meg av i denne kilden, er de som omtaler *Gello*.<sup>39</sup> Den andre kilden er Zenobios' *Ordspråk* 3.3, som inneholder et fragment av dikteren Sapfo og som omtaler historien om *Gello*.<sup>40</sup> Ordspråk var vanlige å bruke i gresk litteratur, og de omhandler ofte

---

<sup>35</sup> Jon W. Iddeng, «Antikk litteratur: Tekst og kontekst» i *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*, red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*, (Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000) s. 59-78.

D. L. Page, *Select Papyri in five volumes: Literary Papyri Poetry, volume III*, (London: William Heinemann LTD, 1950), s. 486-489.

Skei, *Å lese litteratur*, s. 90-91.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. «elegiac poetry, Greek», «lyric poetry, Greek».

<sup>36</sup> *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. «Theocritus».

Iddeng, «Antikk litteratur: Tekst og kontekst», s. 59-78.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. «pastoral poetry, Greek» og «Theocritus»

<sup>37</sup> Powell, *Classical Myth*, s. 142-144.

<sup>38</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 166-167.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. «Cyranides»

<sup>39</sup> Dimitris Kaimakis, *Die Kyraniden*, (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1976), s. 164, 178.

Se kapittel 2.

<sup>40</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

E. L. Leutsch & F. G. Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum: Tomus I: Zenobius, Diogenianus, Plutarchus, Gregorius Cyprius Cum Appendice Proverbiorum*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1958), s. 58.

Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, «Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton», <http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012)

opplevelser eller praktisk kunnskap. Ordspråk inneholder ofte allmennkjent kunnskap, ofte basert på sunn fornuft, men kunne også brukes som formulering av moralsk filosofi.<sup>41</sup>

*Svartfigurvaser og lekythos:* Svartfigurvaser er en vasemalingsteknikk som ble oppfunnet i Korint rundt 700 f.v.t, og var en de av ledende metodene for vaskedekorasjon i Hellas fra 700 til 500 f.v.t. Stilens kjennetegn er figurer som ble malt i en svart silhuett, med en lineær detalj som sørger for at den hvite leiren skinte gjennom det svarte. I tillegg kunne man legge til detaljer i rød og hvit maling før vasen ble varmebehandlet. Vaser kunne bli dekorert med et mangfold av motiver, og det var ikke uvanlig å bruke motiver fra myter.<sup>42</sup> *Lekythos* er en type vase som ofte ble brukt til å oppbevare olivenolje. Vasens form hadde ofte en smal kropp med et håndtak på nakken av vasen.<sup>43</sup> Vasemaleriet jeg vil se nærmere på er en lekythos laget av kunstneren *Beldam Painter*<sup>44</sup> i det femte århundre f.v.t. i Athen. Oljeflasken har ingen navn, men blir omtalt/beskrevet som *en kjerring/hurpe (harridan) som blir torturert eller plager av satyrer*, og blir noen steder referert til som *Lamia* som blir torturert.<sup>45</sup>

### 1.5.2 Utfordringer ved bruk av antikke kilder

Jeg vil her ta opp noen av de sentrale utfordringene jeg møter på underveis i tolkningen og bruk av antikke tekster.

#### 1.5.2.1 Spor av folkereligiøsitet «sett gjennom øynene til eliten»

De fleste av kildene mine er hentet fra det man omtaler som antikkens *elite*. Med elite mener man de menneskene som hadde mest utdannelse, og de som skrev størsteparten av det overleverte kildematerialet vi har i dag. Grunnen til at det var eliten som skrev de fleste tekster og dokumenter er at det var de som hadde mest utdannelse. Hvem som hadde utdannelse var ofte basert på en person sin status og økonomi, noe jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 4. Store deler av befolkningen i Hellas kunne hverken skrive eller lese, i hvert fall i liten grad. Dette er noe man vet blant annet fordi myter, dikt og teater var noe som ble

---

<sup>41</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Hadrian" and "Paroemiographers".

<sup>42</sup> John Boardman, *Athenian Black Figure Vases: A handbook*, (Singapore: Thames and Hudson, 1980), s. 9-13.

<sup>43</sup> *Jørgensens lille kunstordbok*, 1 s.v. «Lekythos».

<sup>44</sup> Beldam er et engelsk ord som kan bety både kjerring/heks/hurpe eller gammel dame/bestemor. OrdNett, s.v. «Beldam», <http://www.ordnett.no/search?search=beldam&lang=en> (nedlastet 21.03.2012). Siden *Beldam Painter* er et artistnavn og ikke et ekte navn vil jeg ikke oversette navnet, og jeg vil sette navnet i kursiv når jeg bruker det.

<sup>45</sup> Boardman, *Athenian Black Figure Vases*, s. 149-150

C. H. Emilie Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, (Paris: E. De Boccard, editeur, 1936), s. 170, pl. 49. (se figur 1 og 2 i kapittel 3.9).

overlevert og fortalt muntlig. De fleste i antikken kjente lite til Platon sine filosofiske tekster, eller leste historiske verk.<sup>46</sup>

Hvordan kan jeg da ta i bruk kilder skrevet av eliten for å vise til folkereligiøsitet i den greske antikken? Dette er et tema som Mikalson tar opp i boken *Athenian Popular Religion*. Mikalson mener at kilder skrevet av den intellektuelle eliten gir få indikasjoner på hva grekerne egentlig trodde på, og hvordan de egentlig praktiserte religionen. Han mener at slike kilder bare kan gi en vag beskrivelse av tro og praksis hvis man ser dem sammen med arkeologiske funn. Mikalson hevder også at kilder skrevet av eliten ikke er nyttige om man ser på antikken som en helhet, siden man da ikke får innblikk i hvordan religion, tro og praksis utvikler seg og forandrer seg. Det er derfor han selv baserer seg på en spesifikk periode, det femte og fjerde århundre f.v.t., og fokuserer bare på byen Athen i denne perioden. Mikalson mener at den eneste litterære kilden relatert til eliten som er brukbar for studiet av populær religion i Athen i klassisk tid, er Xenofon. I følge Mikalson presenterer Xenofon referanser til religiøs tro og praksis uten store fordommer og uten å prøve å forandre dem til noe som kan passe med hans filosofi eller tanker.<sup>47</sup>

Jeg vil si meg både enig og uenig med Mikalson: Jeg er enig i at tekster skrevet av eliten ikke kan gi et helhetlig inntrykk av hva mennesker i Hellas faktisk trodde på, og hvordan de praktiserte religionen sin. Det betyr ikke at slike kilder ikke kan gi grunnlag for kunnskap om folkereligiøsitet. Jeg mener at kilder fra eliten kan inneholde spor av folkløse og folkereligiøsitet som kan ha vært betydningsfulle blant vanlige mennesker i antikken, og at man kan analysere disse sporene og komme frem til eksempler på folkereligiøsitet. Man kan selvsagt aldri være fullstendig sikker, men det kan man ikke uansett hvilke kilder man bruker. Selv om informasjon fra eliten ikke alltid er dekkende for alle, er det ingen grunn til å ikke ta dem i bruk. Kildene kan gi et grunnlag for tolkning, og ved bruk av ulike typer kilder kan man prøve å danne seg et bilde av hvordan fortiden har vært.

---

<sup>46</sup> Øivind Andersen, «Muntlighet, skriftlighet, retorikk», i *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*, red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*, (Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000), s. 7-36. Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 72.

<sup>47</sup> Jon D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1983), s. 3-12.

### 1.5.2.2 Oversettelser

En annen utfordring jeg kommer over i forhold til mine kilder er oversettelser, og min bruk av andres oversettelser. Jeg er dessverre ikke kvalifisert til å utføre egne oversettelser av greske tekster, og er derfor nødt til å ta i bruk allerede oversatte tekster, og stole på at de er korrekte. Det å oversette en kilde kan by på en rekke problemer i følge Gunhild Vidén i artikkelen «Vad skrev författaren egentligen? Om texttradering och textkritik». Et hovedproblem er oversettelser som er gjort feil, enten ved å oversette ordene galt, eller at man har oversatt et ord som kan bidra til å fjerne den originale meningen fra kilden. Dette er feil alle kan gjøre, og slike feil kan være veldig vanskelig å oppdage når man leser en tekst som er oversatt, spesielt om man ikke er kvalifisert til å undersøke og tolke den originale teksten selv. Ikke alltid er ord blitt oversatt feil, men man har valgt et moderne ord, noe som kan fjerne den originale betydningen som kan ha vært både kulturelt og religiøst betinget.<sup>48</sup>

Et eksempel på en tekst hvor ord har blitt oversatt til en moderne betydning, kan man finne i en dansk oversettelse av Aristofanes' *Ekklesiázusai* (på dansk *Al magt til kvinden*) oversatt av Kai Møller Nielsen. I scene 12 blir en ung mann angrepet av en gammel heslig kvinne som vil ha han med seg hjem for en «hyggestund», men dette er noe den unge mann ikke ønsker. Den gamle kvinnen sier at han er lovpålagt å følge henne, men den unge mannen sier at hun er en *empousa* med kroppen dekket av en stor blodblemme.<sup>49</sup> Dette er fra den engelske oversettelsen som baserer seg nært den gresk versjonen. I den danske oversettelsen er ikke *empousa* nevnt, her sier den unge mannen at den gamle kvinnen er en vampyr, og hinter frem til at den er ute etter hans blod.<sup>50</sup> Den danske oversettelsen er ikke feil i forhold til moderniseringen av språket, men ved å ikke legge seg nær nok til den originale teksten, så er det lett for å gå glipp av denne lille detaljen hvor *empousa* blir nevnt. En måte å forsikre seg på er å se på ulike oversettelser, og se hvor like eller ulike de er. En annen metode man kan ta i bruk er å sammenligne oversettelsen med den originale teksten. Selv om man ikke er godt kjent med originalspråket, så er det mulig å finne frem i den opprinnelige kilden så lenge man vet hvilke ord man leter etter.<sup>51</sup> Jeg kan oversette og kjenne igjen enkle ord på gresk, og derfor er det lettere for meg å kjenne igjen navnene *Lamia*, *Empousa*, *Mormo* og *Gello* i de

<sup>48</sup> Gunhild Vidén, «Vad skrev författaren egentligen? Om texttradering och textkritik», i *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*, red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*, (Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000), s.79-89.

<sup>49</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, edited and translated by Jeffrey Henderson (Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2002), s. 394-395 (*Assemblywomen 1056*).

<sup>50</sup> Aristofanes, *Al magt til kvinden (Ekklesiázusai)*, overs. Kai Møller Nielsen, (København: Hans Reitzels Forlag, 1982), s. 56 (scene 12).

<sup>51</sup> Vidén, «Vad skrev författaren egentligen? Om texttradering och textkritik», s. 79-89.

greske tekstene. Jeg har dermed en viss mulighet til å sammenligne oversettelser med originaltekster for å se hvilke begreper som er brukt.

## 1.6 Metode

Min valgte metode er *tolkning* og *analyse* av tekst og bilde. *Analyse* og *tolkning* blir ofte brukt som synonymer for en handling og en fremgangsmåte i forhold til lesing av tekst. *Analyse* blir hos J. Podemann Sørensen forklart som en aktivitet hvor man «løser opp» teksten, og finner ut av en tekst sin mening og sammenheng. Sørensen mener at tekstanalyse har to hovedformål: å klarlegge tekstens struktur og forstå tekstens kontekst. Hans H. Skei skiller mellom *analyse* og *tolkning*: *Analyse* er en fremgangsmåte man tar i bruk for å *forklare* teksten, mens *tolkning* er mye mer omfattende og innebærer å *forstå* teksten man arbeider med.<sup>52</sup> Jeg vil bruke både analyse og tolkning, siden mitt formål er både å forklare og forstå de skriftlige kildene som jeg skal fokusere på.

Metoden man bruker for å analysere bilder og tekst er svært like. Sørensen mener at tekstanalyse kan deles i tre nivåer; parafrase, realkommentar og fortolkning. Lignende oppdelingen er finner man hos kunsthistorikeren Panofsky sine teorier om bildeanalyse: 1) *Det pre-ikonografiske nivå* – i dette nivået er det ren beskrivelse av hva man ser og hvor man bruker sin praktiske erfaring. 2) *Det ikonografiske nivå* – her bruker man sin kjennskap til konvensjoner og motivverden som relaterer til bildets miljø og tidsepoke. 3) *Det ikonologiske nivå* – dette er en syntese av de to tidligere nivåene, hvor man går inn på den reelle tolkningen og prøver å finne ut av bildets mening eller innhold.<sup>53</sup> Det er selvsagt vanskelig å holde disse nivåene adskilt, men de er meget brukbare som retningslinjer for hvordan gå frem når man analyserer et bilde, og hvor mye man vektlegger ens tolkning av det.

Hovedfokuset mitt under tolkningen av kildene vil være å forstå hva som faktisk blir formidlet, hvem er det som uttaler seg, og eventuelt hvem målgruppen er. Jeg vil rette et lite fokus mot forfatterne, men det er mer betydningsfullt for meg å undersøke hvorvidt kildene kan rette lys på min problemstilling, og hvor representativ kilden er for å undersøke folkereligiøsitet og kjønnsnormer i antikke Hellas. Det vil også være et fokus på kildenes budskap og mening. Jeg vil ikke presentere en mal på hvordan å gå frem i en analyse. Dette er

---

<sup>52</sup> Skei, *Å lese litteratur*, s. 13.

J. Podemann Sørensen, *Religionshistoriens kilder: En lille metodelære*, (København: Books on Demand GmbH, 2006), s. 28-34.

<sup>53</sup> Sørensen, *Religionshistoriens kilder*, s. 54-55.

fordi kildene er veldig ulike, fra ulike perioder, og går inn under ulike sjangrer. Jeg vil også undersøke et vasemaleri, og analysere figurene som er på den, siden en av figurene kan være en representasjon av et *skadevoldende vesen*.

## 1.7 Tidligere forskning

Forskningsfeltet rettet mot gresk religion, folkereligiøsitet og kjønn er veldig bredt og omfatter ulike temaer. Det finnes en rekke viktige bidrag innenfor disse emnene, og jeg vil her gi en kort introduksjon til noen av de bøkene jeg anser som de mest relevante i forhold til min masteroppgave. Selv om de fleste av disse bidragene er overlappende, vil jeg presentere dem i forhold til hva som er bøkens hovedtemaer.

1) Gresk folkereligiøsitet: Noen av de forskerne som har skrevet spesifikt om gresk folkereligiøsitet er Martin P. Nilsson med boken *Greek Folk Religion* og Jon D. Mikalson og boken *Athenian Popular Religion*. Nilsson fokuserer på betydningen av folkereligiøsitet når man skal forstå gresk religion i antikken. Han fokuserer på mennesker som bor både i byene og mer landlig, i tillegg til å se på folk med ulik status i samfunnet. Han retter et fokus på landlige vaner og festivaler, religionens tilstedeværelse innenfor hjemmet og familielivet, og tilstedeværelsen av det overnaturlige (som er av betydning for min oppgave).<sup>54</sup> Mikalson sin bok er rettet mot populær religion i Athen i det femte og fjerde århundre f.v.t. Det som er interessant med Mikalson sin bok er hans fokus på kilder, og problemet med å finne kilder som kan være representativ for undersøkelser av folkereligiøsitet, og farene ved å ta i bruk tekster som har blitt skrevet og overlevert av såkalte «intellektuelle» fra den tiden. Mikalson fokuserer på religiøse syn og holdninger som var akseptert av flertallet i Athen, og som man kunne se daglige bevis på.<sup>55</sup> En bok som omtaler folkereligiøsitet som begrep er *Folkelig Religiøsitet: Et Kulturvitenskapelig Perspektiv* skrevet av Torunn Selberg. Denne boken handler ikke om gresk folkereligiøsitet, men omtaler folkelig religiøsitet i både fortid og nåtid, og hvordan begrepet har forandret seg over tid til å få nye meninger og uttrykk.<sup>56</sup>

2) Folklore: Graham Anderson har skrevet boken *Greek and Roman Folklore: A Handbook*. Boken gir en god innføring i folklore i antikken, og tar opp temaer som kilder til folklore og overføringen av disse. Anderson viser også til ulike folkelige tradisjoner, tilstedeværelsen av

---

<sup>54</sup> Nilsson, *Greek Folk Religion*.

<sup>55</sup> Mikalson, *Athenian Popular Religion*.

<sup>56</sup> Selberg, *Folkelig Religiøsitet*.



folkereligiøsitet og magi, og presenterer de ulike temaene med kilder fra antikken.<sup>57</sup> En annen nyttig bok knyttet til gresk folkløse er John Cuthbert Lawson sin bok *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*. Denne boken er fra 1910 og baserer seg på feltarbeid som Lawson utførte i Hellas, hvor han undersøkte elementer av folkereligiøsitet, og ønsket å se hvorvidt moderne folkereligiøsitet kan være en rest («survival») av antikk folkereligiøsitet eller som en videreføring. De delene av boken som er mest nyttig for meg er den informasjonen som Lawson presenterer om *Lamia* og *gelloudes*, som er noen av de skikkelsene som vil bli fokusert på i oppgaven. I tillegg viser Lawson til en videreføring av antikk folkereligiøsitet til moderne tid.<sup>58</sup>

3) Kjønn: En rekke bøker har blitt skrevet om kjønn i antikken, men jeg vil her trekke frem to eksempler som jeg synes opplyser dette temaet på en god og konkret måte. Første eksempelet er Sarah B. Pomeroy sin bok *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Pomeroy har et sterkt fokus rettet mot kvinner i antikken og over et større tidsspenn. Hun omtaler kvinner i forhold til religion, det private liv, menn sitt syn på kvinner og hvordan kvinner har blitt omtalt i litteratur fra antikken. Hun beskriver også forskjellene mellom kvinner i forhold til sosial status og klasse, og på den måten presenterer hun en detaljert beskrivelse av kvinner.<sup>59</sup> Det andre eksempelet er boken *Farsmakt og Moderskap i Antikken* skrevet av Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim og Gunhild Vidén. De omtaler ulike forestillinger og praksiser knyttet blant annet til fødsel og foreldreroller i den antikke verden. De ser også på kvinners liv, ekteskap, kjærlighet og roller forventet til ulike kjønn. Selv om hovedfokus er kvinner presenterer de også et detaljert bilde av menn i den antikke verden. De skiller også mellom hva som var ideale kjønnsroller og hvordan det ble praktisert, noe jeg synes er meget betydningsfullt og bidrar til å gi en større innsikt i temaet.<sup>60</sup>

4) Det overnaturlige: En rekke bøker har blitt skrevet om det overnaturlige i antikken. En stor bidragsyter er Daniel Ogden, som blant annet har skrevet: *Night's Black Agents: Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World, Greek and Roman Necromancy and Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Disse tre bøkene gir

---

<sup>57</sup> Anderson, *Greek and Roman Folklore: A Handbook*.

<sup>58</sup> John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*, (London: Cambridge University Press, 1910).

<sup>59</sup> Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*.

<sup>60</sup> Ingvild Sælid Gilhus, Turid Karlsen Seim, og Gunhild Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, (Oslo: Scandinavian Academic Press/ Spartacus Forlag AS, 2009).

en introduksjon til det overnaturlige i antikkens verden. Selv om fokuset hans er rettet mot magi og de døde, er han også innom andre overnaturlige skikkelser. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook* viser direkte til de litterære kildene som omhandler det overnaturlige, og hvordan Ogden tolker disse kildene.<sup>61</sup>

En annen god bok er Sarah Iles Johnstons *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Johnston går i dybden på død og spøkelses i Hellas, og viser til både kilder og opprinnelse. Hun fokuserer på gudinnen Hekate sin rolle i forhold til død og spøkelses, og viser til overnaturlige skikkelser som blir klandret for dødsfall, sykdommer og ulykker. Johnston er en av de senere forskerne som går nærmere inn på vesenene *Lamia*, *Empousa*, *Mormo* og *Gello*, og hennes bok er derfor en av de mer betydningsfulle bøkene for min masteroppgave.<sup>62</sup> Johnston har også skrevet artikkelen «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon» som ble utgitt i boken *Ancient Magic and Ritual Power*. I denne artikkelen går Johnston i dybden på skikkelser som *Lamia*, *Gello*, *Mormo* og *Empousa*, og har et fokus som er rettet mot disse skikkelsene, deres opprinnelse, betydning og roller.<sup>63</sup>

Georg Luck sin bok, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds; A Collection of Ancient Texts*, går i dybden på temaer som magi, mirakler, daimonologi, spådommer, astrologi og alkymi, og presenterer ulike antikke kilder som gir innsikt til disse temaene. De emnene som er spesielt interessant for denne oppgaven er det Luck skriver om beskyttelse og *daimones*.<sup>64</sup> Et oppslagsverk som er nyttig for meg er Robert E. Bells *Women of Classical Mythology*. Bell gir en kort presentasjon av kvinner innenfor de klassiske mytene, og selv om han ikke går i dybden på alle skikkelsene, så henviser han til i hvilke antikke kilder man kan finne disse kvinnene.<sup>65</sup>

5) Gresk religion: Det har blitt skrevet en rekke innføringsbøker om gresk religion, og en forfatter som skriver om emnet på en lettfattelig måte er Robert Garland. To av bøkene av

---

<sup>61</sup> Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004). Daniel Ogden, *Night's Black Agents: Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*, (London & New York: Hambledon Continuum, 2008). Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and the Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, (Oxford: Oxford University Press, Inc., 2002).

<sup>62</sup> Johnston, *Restless Dead*.

<sup>63</sup> Sarah Iles Johnston, "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon", in *Ancient Magic and Ritual Power*, red. Marvin Meyer & Paul Mirecki, (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995), s. 361-387.

<sup>64</sup> Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds; A Collection of Ancient Texts*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006).

<sup>65</sup> Robert E. Bell, *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, (Santa Barbara, California: ABC-CLIO Inc., 1991).

Garland som jeg benytter meg av i denne oppgaven er *Religion and the Greeks* og *Daily Life of the Ancient Greeks*. Den første boken er en generell innføring til gresk religion. Den andre boken fokuserer på hverdagslivet, og ser emner som språk, utdanning, privatliv, og om mennesker i forhold til ulike statuser og roller.<sup>66</sup> To nyttige oppslagsverk er *The Oxford Classical Dictionary* editert av Simon Hornblower og Antony Spawforth, og *Religions of the Ancient World* editert av Sarah Iles Johnston.<sup>67</sup>

## 1.8 Oppsummering

Folkereligiøsitet og kjønnsnormer er viktige elementer ved studiet av gresk religion og samfunn, og er det som er hovedfokuset for min oppgave. For å opplyse om disse temaene ønsker jeg å studere fire spesifikke kvinnelige skikkelser, og bruke disse vesenene til å kaste lys over folkereligiøsitet og kjønnsnormer spesielt relatert til kvinner. Begrepet folkereligiøsitet har jeg forklart ved hjelp av Torunn Selberg og Martin P. Nilsson sine diskusjoner og hva de legger i begrepet, i tillegg til å vise hva jeg selv legger i betegnelsen. En rekke forskning har blitt gjort innenfor temaene jeg fokuserer på, og jeg har presentert noen av de viktigste bidragene. I neste kapittel vil fokuset ligge på begrepene *daimones*, *spøkelser* og *skadevoldende vesener*, og jeg vil gi en presentasjon av vesenene *Lamia*, *Mormo*, *Gello* og *Empousa*, som er oppgavens hovedrolleinnhavere.

---

<sup>66</sup> Garland, *Religion and the Greeks*.

Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*.

<sup>67</sup> Simon Hornblower & Antony Spawforth (ed.), *The Oxford Classical Dictionary: The ultimate reference work on the Classical world*, (New York: Oxford University Press, 2003).

Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World; a guide*, (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004).



## Kapittel 2: Skadevoldende vesener

### 2.1 Introduksjon

Dette kapittelet vil gi en presentasjon av begrepene *daimones* og *spøkelser* i antikkens Hellas. Det vil også bli gitt en fremstilling og fordypning av mitt begrep *skadevoldende vesener*. I tillegg vil jeg gi en utdypende introduksjon av fire kvinnelige vesener, *Lamia*, *Empousa*, *Mormo* og *Gello*. Jeg vil omtale deres roller og utseende slik som de blir fremstilt i noen av primær kildene og i sekundær litteraturen.

### 2.2 Daimones og spøkelser

To begreper som ofte blir brukt for å beskrive den typen vesener som blir omtalt i dette kapittelet er *daimones* og *spøkelser*. Jeg vil her gi en kort introduksjon til begrepenes betydning og forklaring innenfor en antikk kontekst.

#### 2.2.1 Daimones

*Daimones* har vært vanlig å oversette til demoner på norsk. Jeg mener at dette er problematisk, siden demoner er et begrep som er sterkt negativ ladet innenfor en kristen kontekst. Derfor vil jeg benytte meg av ordet *daimones* som en samlekategori for en rekke vesener og skikkelser.<sup>68</sup>

Daimon er et begrep som er vanskelig å forklare, og har hatt ulike betydninger innenfor forskjellige perioder. Den opprinnelige betydningen var «guddommelig vesen», og i tidlige kilder kan daimon bety det samme som *theos* (gud).<sup>69</sup> Det kan gjøre det vanskelig å utføre en korrekt oversettelse, eller være sikker på hva betydningen av ordet er i kildens kontekst. I hellenistisk periode ble daimon ofte brukt for å beskrive «en ond ånd».<sup>70</sup> Generelt kan man si at *daimones* kan bety «overnaturlige vesener», og de kan være alt fra guder, mindre guddommelige vesener, spøkelser, ukjente vesener man ikke vet hvordan skal beskrives, til helter. *Daimones* kan være nøytrale vesener slik som å være hjelpsomme ovenfor mennesker, men også vesener som kan gjøre skade.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck and Daniel Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2. Ancient Greece and Rome*, (London: The Athlone Press, 1999), s. 279-281.

Johnston, *Restless Dead*, s. 162-163.

<sup>69</sup> Luck, *Arcana Mundi*, s. 207.

<sup>70</sup> Luck, *Arcana Mundi*, s. 207.

<sup>71</sup> B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods: The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, (London: The Athlone Press, 1965), s. 18-20.

Hos Pindar<sup>72</sup> blir daimones beskrevet som både hjelpsomme og styrkende for mennesker, men også skremmende og farlige.<sup>73</sup> Platon beskriver i *Symposion* (202E-203A) daimones som vesener som er mellom mennesker og guder, og som kan ha overnaturlige egenskaper og funksjoner.<sup>74</sup> I *Om Isis og Osiris 360E* omtaler Plutark daimones som vesener som blir styrt av sine følelser. De er like variable som menneskene, og kan derfor være både farlige og harmløse.<sup>75</sup> Jeg vil se bort fra daimones i betydningen guddommer, og fokusere på de vesener som er mellom mennesker og guder, det vil si skikkelser som er hverken guder eller mennesker. Dette kan være konkrete naturånder slik som nymfer, satyrer og kentaureer, eller vesener som bare blir forklart som daimones.

Det var ikke uvanlig å tro at daimones kunne forårsake sykdommer, død og ulykker hos mennesker. Sykdom kunne bli påført en ved berøring fra et slikt vesen, eller ved å bli besatt. Kuren var da som oftest å drive ut daimonen og man ville bli frisk.<sup>76</sup> Et konkret eksempel på at daimones kunne bli klandret for sykdommer finner man i den hippokratiske teksten *Om unge jenters sykdommer* kapittel 1. Denne teksten tar for seg såkalt «hellig sykdom» som er sykdom som gir ukontrollerbare kramper og påfører stor redsel. I følge forfatteren får sykdommen pasienten til å se og føle fiendtlige ånder. Det kommer tydelig frem i teksten at pasientene, som ofte er kvinner, tror at denne sykdommen er noe som er påført dem av *daimones* eller av guder, og de har skrekkelige visjoner, blir gale, og mange begår selvmord. Forfatteren mener at denne sykdommen er relatert til menstruasjon og jenter som fortsatte å være jomfruer etter de hadde giftet seg. Forfatteren mente at hvis en er jomfru kan dette hindre blodet i å forlate kroppen, noe som forårsaker anfall og galskap. Den beste kuren er å

---

Flint, Gordon, Luck and Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2*, s. 281-292.

Luck, *Arcana Mundi*, s. 207-209

<sup>72</sup> Kilder til Pindar sine uttalelser om daimones finnes i disse sangene: *Olympiske sanger* 9.110, *Pytiske sanger* 3.103-111, 10.10, *Istmiske sanger* 7.40-45, og *Nemeiske sanger* 9.27. Perseus Digital Library har en god oversikt over disse verkene under «Pindar»,

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman> (nedlastet 25.01.2012)

<sup>73</sup> Flint, Gordon, Luck and Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2*, s. 281-282.

<sup>74</sup> Flint, Gordon, Luck and Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2*, s. 282.

Platon, *Symposion*, oversatt av Egil A. Wyller, (Norge: Bokklubben 2007), s. 66 (202E – 203A).

<sup>75</sup> Flint, Gordon, Luck and Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2*, s. 282-283.

LacusCurtius: Into the Roman World, “Plutarch, Isis and Osiris (part 2)”,

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/B.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/B.html) (nedlastet 25.01.2012).

<sup>76</sup> Anderson, *Greek and Roman Folklore*, s. 122-124.

Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, s. 18-20.

Flint, Gordon, Luck and Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2*, s. 281-292.

Luck, *Arcana Mundi*, s. 207-210.

ha samleie med sin ektemann og få barn. Det er større sjanse for at gifte kvinner som ikke har barn, får denne sykdommen. Det kommer tydelig frem at forfatteren ikke tror at «hellig sykdom» blir forårsaket av *daimones*, selv om pasientene tror det. Det kan virke som forfatteren ønsker å motbevise slike overbevisninger med medisinsk vitenskap. Samtidig dukker det opp et annet fenomen her: forestillinger og normer knyttet til en kvinnes rolle i livet. Kvinner blir beskrevet som svake og ukontrollerte, og at det er en mann som kan helbrede dem for sykdom via samleie og reproduksjon. Dette er en sterk henvisning til at kvinners rolle i livet var å bli gift og få barn, noe som jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 4.<sup>77</sup>

### 2.2.1.1 *Deisidaimonia*

Folkereligiøsitet er et moderne begrep som ofte blir tatt i bruk for å forklare fenomener, forestillinger, tro og praksiser, noe jeg omtalte i kapittel 1. Det finnes ingen ord i det greske språk som direkte kan oversettes til folkereligiøsitet. Det betyr ikke at man ikke finner forestillinger og praksiser som kan knyttes til denne betegnelsen, men det betyr at de ikke ordla det slik selv. I den antikke Hellas var det ikke uvanlig at man rettet kritikk mot religiøs oppførsel som man mente var irrasjonell eller ukorrekt. Et ord som kunne bli tatt i bruk for å vise til irrasjonelle religiøse holdninger var *deisidaimonia*. *Desidaimonia* kan oversettes til frykt for *daimones*. Jeg vil minne om at *daimones* kan bety både guddommer og andre overnaturlige vesener. *Deisidaimonia* kan også oversettes til å bety respekt, ærefrykt, eller frykt, og er dermed både et negativt og et positivt ladet begrep. Det å frykte guder eller andre overnaturlige vesener var nok ikke noe som i prinsippet ble sett ned på, men om man lot det kontrollere ens liv og handlinger, så kan det ha blitt sett på som noe irrasjonelt. Et eksempel på dette finner man i Teofrastos sin tekst *Karakterene* (gjengitt hos Mikalsons *Athenian Popular Religion*), hvor teksten omtaler den overtroiske mann som har en sterk frykt for *daimones*. Teksten er satt på spissen med en sterk satirisk tone, men teksten gir en innsikt i troen på *daimones*. Selv om Teofrastos overdriver i sin beskrivelse av denne type mennesker, så var nok en grad av frykt for *daimones* et sunt karaktertrekk. Om man overdrev denne

---

<sup>77</sup> Garland, *Dailey Life of the Ancient Greeks*, s. 104-105.

Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap I Antikken*, s. 24-38.

G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, (New York: Oxford University Press, 2003), s. 71-73.

Dale B. Martin, *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, (Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2004), s. 37-38.

frykten og lot den styre livet sitt, ville man nok blitt sett ned på av mange, siden det kunne være et tegn på feighet.<sup>78</sup>

### 2.2.2 Spøkelser

Den andre kategorien er *spøkelser* (*ghost*). Spøkelser er kort sagt en avdød person som ikke har funnet ro i etterlivet, og som fremdeles kan være en del av den menneskelige verden. Grekerne hadde flere ord for spøkelser, som *skia* (*skygge*), *phasma* (*manifestasjon*), *eidolon* (*refleksjon*), og *nekros/nekus* (*død person*)<sup>79</sup>. Spøkelser ble ansett som farlige skikkelser i den greske verden, spesielt voldelige spøkelser. Voldelige spøkelser ble delt opp i fire kategorier som forklarer hvem som kan bli et voldelig spøkelse, og hvorfor: 1) *De som døde før sin tid* (*aôroi*); denne kategorien kunne i prinsippet gjelde alle som ikke døde av alderdom. Som oftest var denne kategorien rettet mot spedbarn, barn og svært unge mennesker. 2) *De som døde ved vold* (*bi(ai)othanatoi*); her er det snakk om de som døde i krig og henrettede kriminelle. De farligste spøkelsene i denne kategorien var de som var blitt drept og de som hadde begått selvmord. 3) *De som døde før ekteskap* (*agamoï*); denne kategorien var relatert både til kvinner og menn, men man anså at kvinnene led mest, og var de bitreste spøkelsene. Dette kan ha kommet av at ekteskap og morsrolle ble ofte sett på som det fremste idealet for kvinner i antikken. 4) *De som ble fratatt begravelse* (*ataphoi*); uansett grunnen til dødsfall, så kunne ikke spøkelser finne ro før kroppen hadde vært gjennom korrekte begravelsesritualer.<sup>80</sup>

Kategoriene er noe overlappende, og man er usikker på hvorfor, når og av hvem disse kategoriene ble etablert. De var allerede i bruk i Homers *Iliaden*, hvor Patroklos' spøkelse hjemsøker Akilles i hans drømmer og ber han om å begrave han så raskt som mulig, slik at han får tilgang til Hades sitt rike.<sup>81</sup> Spøkelsene kunne utgjøre en fare i seg selv, men de, og *daimones*, kunne bli brukt av andre (slik som hekser, forbannelser eller gudinnen Hekate) til å påføre mennesker skade eller sykdom.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Martin, *Inventing Superstition*, s. 10-20.

*The Encyclopedia of Religion*, 1 s.v. "Superstition"  
Mikalson, *Athenian Popular Religion*, s. 46-49.

<sup>79</sup> Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, s. 219.

<sup>80</sup> Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, s. 146-147.

<sup>81</sup> Homer, *Iliaden*, overs. P. Østbye, (Oslo: H. Aschehoug & Co, 1991), s. 390 (sang 23, linje 62-107).

<sup>82</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 158-160.

Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, s. 146-147.



### 2.2.3 Beskyttelse

Man kunne beskytte seg mot slike vesener og deres trusler ved å bruke ulike typer amuletter. Amulettene var ofte enkle og laget av lær, metall eller steiner. Oftest ga amulettene en generell beskyttelse, men man kunne også bære flere spesifiserte amuletter for ulike formål. Slike amuletter kunne ha en liten bjelle som kunne beskytte en mot daimones, fordi det var vanlig å tro at lyden av en bjelle kunne skremme bort slike vesener. Ulike typer dufter kunne benyttes for å holde daimones på avstand, siden noen av dem hadde en overnaturlig sterk luktesans.<sup>83</sup> Man kunne også utføre ofringer til ulike guddommer for beskyttelse. Forskjellige drikke- og matofringer kunne gjøres for å unngå at man ble angrepet av de døde.<sup>84</sup> I Hellas var det vanlig at det var satt opp statuer eller små helligdommer viet til gudinnen Hekate i veikryss. Veikryss var et av de områdene der man trodde at daimones og spøkelser lettere kunne krysse over til denne verden. Her ble det ofte lagt ut drikke- og matofringer for å beskytte seg mot skadevoldende vesener og som en bønn til Hekate om at hun skulle holde slike vesener unna.<sup>85</sup> Innenfor gresk offisiell religion trodde man at de døde fremdeles var en aktiv del av den levende verden. Flere riter rettet mot spøkelser var en del av den offisielle religionsutøvelsen,<sup>86</sup> Noe som er et eksempel på hvor uklart skillet mellom folkereligiøsitet og offisiell religion var i antikke Hellas.

### 2.3 Skadevoldende vesener

Begrepene daimones og voldelige spøkelser er store og vide kategorier, og for å snevre det inn vil jeg presentere begrepet mitt om *skadevoldende vesener*. Dette begrepet ønsker jeg å bruke som betegnelse på hva slags type vesener jeg vil rette et fokus på i dette prosjektet. Med *skadevoldende vesener* mener jeg ikke-menneskelige vesener som ble ansett til å påføre mennesker både fysiske og psykiske skader og sykdommer. Noen ganger ble de også klandret for å stå bak dødsfall og ulykker. Dette kan være vesener som kan betegnes som spøkelser, naturånder, ånder/skrømt som var knyttet til guddommer (eller som fulgte guddommer), vesener som omtales som hamskiftere (kan skifte form) eller skikkelser som går under kategorien daimones. Skadevoldende vesener er vesener som har som hovedfunksjon å påføre skade, eller være en trussel for mennesker.

---

<sup>83</sup> Luck, *Arcana Mundi*, s. 218-220.

<sup>84</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 38, 46.

<sup>85</sup> Leo Hjortsø, *Græske Guder og Helte*, (København: Politikens Forlag A/S, 1992), s. 19-20.

Johnston, *Restless Dead*, s. 171.

<sup>86</sup> Robert Garland, *The Greek Way of Death*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001), s. 110-115.

Implisitt i begrepet ligger uttrykket «overmenneskelig». Det menes ikke som «supermennesker», men som skikkelser som har ikke-menneskelige kvaliteter og aspekter ved seg, og som ofte blir omtalt som monstre. Dette kan være kvaliteter som å skifte form (påta seg ulike menneske- og dyreformer), det å kunne bli usynlig, det å ha menneskelignende utseende med trekk fra ulike dyr, å ha både mannlig og kvinnelig form samtidig. I tillegg kan slike vesener ha en oppførsel og moral som ikke samsvarer med hva et samfunn godkjenner. Det vil si at slike skadevoldende vesener går utenfor det man kan kalle *akseptert og normal oppførsel*. Dette kan være oppførsel som det å skade og drepe mennesker med vilje. Denne kategorien beskriver vesenenes farefulle aspekter, deres handlinger, og hva de er. Jeg vil også påpeke at dette er vesener som ikke karakteriseres som guddommer.

De fire vesenene som jeg skal videre fokusere på mener Johnston kan defineres som spøkelser, og går under kategoriene *aôroi* (de som døde før sin tid) og *agamoï* (de som døde før ekteskap). Johnston hevder at grunnen til at disse vesenene anses som spøkelser er at de var kvinner som ikke oppfylte sin rolle som mor.<sup>87</sup> Jeg mener at de kan også gå under kategorien *daimones*. Grunnen til at begge kategoriene er passende er at disse skikkelsene kan variere i form og uttrykk fra tid og sted. Det er av disse grunnene jeg har valgt å bruke begrepet skadevoldende vesener, fordi de er en kategori som inkluderer både spøkelser og *daimones*. I tillegg påpeker kategorien hva som var vesenenes formål: å være en trussel for mennesker, og utføre skade.<sup>88</sup>

### **2.3.1 Kriser som forklarer tilstedeværelsen av skadevoldende vesener**

Torunn Selberg bemerker at folkereligøse forestillinger ikke trenger å være tilstede hele tiden, men kan være «begravd kunnskap» som kan dukke opp ved ulike hendelser og krisesituasjoner, slik som sykdom, død og ulykker.<sup>89</sup> Krisesituasjoner kan bidra til å aktivisere folkereligøsiteten, noe som gjør det lettere å finne kilder knyttet til folkereligøsiteten, spesielt i forhold til antikkens Hellas. Vi har sett at det ikke var uvanlig at man anklaget skadevoldende vesener ved en rekke uheldige hendelser, som ulykker, sykdom og død. Dette finner man flere eksempler på i antikkens Hellas, spesielt i forhold til barns tidlige bortgang, eller kvinner som døde i barsel, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 4.<sup>90</sup> Sykdommer, mentale lidelser, skader eller ulykker var vanlige grunner til dødsfall eller til en redusert livssituasjon. Som oftest

---

<sup>87</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 174-175.

<sup>88</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 164.

<sup>89</sup> Selberg, *Folkelig Religiøsitet*, s. 18-19.

<sup>90</sup> Gilhus, Seim og Vidén, *Farsmakt og Moderskap i Antikken*, s. 11-13, 33-38.

fantas det naturlige forklaringer til slike situasjoner. Man kunne også klandre «andre» for sin ulykke: «Andre» kan være mennesker som utførte et angrep på dem man var misunnelig på, men det kunne også være snakk om angrep fra guder eller skadevoldende vesener.

Det å klandre noe «overnaturlig» for sykdommer, ulykker og død er ikke uvanlig innenfor en rekke religioner, og det var heller ikke uvanlig i antikke Hellas. Det kunne bidra til å forklare en uforklarlig hendelse, og det kunne nok medbringe trøst for aktørene som var involvert. Det kunne være lettere for aktørene å akseptere at de hadde gjort alt i sin makt for å avverge hendelsene, og at det var noe som var utenfor deres kontroll. Man kunne selvsagt klandre guddommer for ens ulykke, men det kunne være risikofylt hvis gudene følte seg urettmessig beskyldt, og bestemte seg for å ta hevn. Man kunne klandre andre menneskers misunnelse for ens ulykker, men det kunne ha negative følger både for den som ble beskyldt, og den som satte ut anklagen. Det kunne da være lettere å bebreide «de som var imellom», de skadevoldende vesenene. Disse trengte som oftest ikke en grunn til å utføre angrep eller være en trussel, det var noe som var i deres natur.<sup>91</sup> De fire kvinnelige skikkelsene som vil bli presentert nedenfor er gode eksempler på vesener som kunne bli beskyldt for dødsfall hos barn, kvinner og menn.

### **2.3.2 Fokus på kvinnelige skadevoldende vesener**

Det finnes en rekke skikkelser innenfor gresk religion som kan gå under kategorien skadevoldende vesener, men jeg har valgt å fokusere på fire spesifikke kvinnelige skikkelser. Årsaken til dette er at det er disse fire vesenene som er mest fremtredende i de overleverte kildene fra antikken. En annen grunn er at disse fire «kvinnene» blir beskrevet som rent negative vesener. I tillegg har jeg valgt å undersøke kvinnelige skadevoldende vesener nettopp fordi de ble omtalt som kvinnelige<sup>92</sup>, og det er interessant å undersøke om disse vesenene kan opplyse om kvinnesyn og kvinneroller i antikkens Hellas.

Vesenene jeg vil gå i dybden på er *Lamia*, *Mormo*, *Gello* og *Empousa*. Disse kvinneskikkelsene har mange likhetstrekk, og kan blir sett på både som navn på spesifikke skikkelser, som ulike navn på en og samme figur og som kategorier, siden vesenene kan dukke opp i flertall. Disse kvinnelige vesenene omtales i ulike kilder. *Lamia* har for eksempel en sterk mytologisk bakgrunn hvor hun blir omtalt i myter hvor greske guddommer er

---

<sup>91</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 148, 158-160, 161-199.

<sup>92</sup> Alex Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, *Mistletoe Series*, (London: The Folklore Society, 1983), s. 22.

tilstedeværende. Mormo og Gello har sine egne bakgrunnshistorier hvor de står mer alene, og de blir omtalt i mindre skrekkehistorier gjerne myntet på barn. I noen kilder blir Empousa og Lamia gjort narr av (komedier), mens andre steder blir de ansett som en reell trussel som man må beskytte seg mot. Disse vesenene blir i noen kilder beskrevet som virkelighetsfjerne fenomener, men samtidig blir de ansett som noe som kan utgjøre en stor fare i hverdagen.<sup>93</sup> I tillegg kan man fremdeles finne historier om disse vesenene innenfor gresk folkereligiøsitet i moderne tid. Selv om noen av figurene har forandret seg over tid, har de beholdt mye av sin originale betydning og navn.<sup>94</sup>

## 2.4 Fire kvinnelige monstre

Det er på tide å introdusere de kvinnelige skadevoldende vesenene. Disse kvinneskikkelsene kan, som nevnt, minne sterkt om hverandre, og til tider kan det være ulike navn for samme skikkelse. Jeg har valgt å presentere dem som separate vesener, og gi en dybdeforklaring på hver av disse skikkelsene og deres natur og virke. Disse kvinnene er spesifikke navngitte skikkelser, men også kategorier på vesener og kan dukke opp i flertall.

Vesenene jeg skal presentere er ikke unike for det greske samfunn: man kan finne lignende skikkelser innenfor de fleste samfunn og religioner. Eksempler på lignende skikkelser er den babylonske Lamashtu og den sumeriske/akkadiske gallu, og disse kan ha likheter og relasjoner til de greske vesenene Lamia og Gello. Det vil ikke være et formål for denne oppgaven å søke ut en opprinnelse for disse fire vesenene, jeg ønsker fokusere på dem innenfor en gresk kontekst.<sup>95</sup>

### 2.4.1 Lamia

*Lamia* (Λάμια) blir omtalt både som en spesifikk kvinnelig skikkelse, og som en kategori av vesener som deler Lamia sin natur og oppførsel. Disse omtales i flertall som *lamiai* (λαμίαι). Navnet Lamia er knyttet til det greske ordet *laimos* (λαίμος) som kan oversettes til «hals». Det

---

<sup>93</sup> Anderson, *Greek and Roman Folklore*, s. 126-127.

Johnston, *Restless Dead*, s. 28.

<sup>94</sup> Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 173-179.

Georgios A. Megas, *Folktales of Greece*, translated by Helen Colaclides (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970), s. 254-255.

<sup>95</sup> Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 361-363, 368, 380. Johnston, *Restless Dead*, s. 162, 169, 174 footnote 30.

kan ha en sammenheng med at lamiai kunne angripe mot ens hals. En annen oversettelse er «fortærer», som kan henwise til at lamiai fortærte sine ofrer.<sup>96</sup>

Lamia har flere myter knyttet til seg. Mytene har små variasjoner, og den mest fullstendige versjonen finner man i Diodoros fra Sicilia sitt verk *Bibliotheca Historica* 20.41<sup>97</sup>, og et utdrag hos historikeren Duris fra Samos (FGrH 76 F 17)<sup>98</sup>. Myten går i korte trekk ut på at Lamia var en meget vakker dronning som hadde et forhold til guden Zevs og fikk flere barn med ham. Men alle barna døde tidlig i livet, ofte på grunn av gudinnens Heras raseri og sjalusi over Lamias forhold til hennes mann.<sup>99</sup> Det at hun mistet sine barn gjorde Lamia til en trist og bitter kvinne, og hennes utseende ble påvirket av dette: hun var ikke lenger vakker, men utviklet et bestialsk utseende. Hun var sjalu på alle kvinner med barn, og befalte at alle nyfødte barn skulle fjernes fra sine mødre og drepes.<sup>100</sup> I noen versjoner er det Lamia som selv dreper andre mødres barn, og ikke bare befaler andre til å gjøre det. I Duris fra Samos sin versjon er det ikke Hera som dreper Lamia sine barn, men gudinnen driver Lamia til å drepe barna selv.<sup>101</sup> Med bakgrunn i myten om Lamia dannet det seg en tro på at hvis en gravid kvinne døde før eller under fødsel, og unge barn døde, så kunne det være en lamia som stod bak. Lamia var derav en stor trussel for kvinner og barn, og hun kunne angripe uten oppfordring. Lamia kunne også være en advarsel for kvinner: skulle en kvinne drepe sine barn, eller ikke klarte å ta vare på sine barn på en god måte, kunne hun etter sin død bli en lamia, og da bli en trussel for andre kvinner.<sup>102</sup>

---

<sup>96</sup> Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 380.

Johnston, *Restless Dead*, s. 174, footnote 30.

Megas, *Folktales of Greece*, trans. by Colaclides, s. 254-255.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 23.

<sup>97</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 250-255.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173-174.

<sup>98</sup> Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, bind 2, s. 143.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173-174.

<sup>99</sup> Denne detaljen er ikke nevnt i selve myten, og hverken Hera eller Zevs blir direkte nevnt i teksten, men det er nevnt i fotnote. Det er grunn til å tro at Diodoros følger Duris fra Samos sin myte.

<sup>100</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, Volume X, trans. Geer, s. 252-253, footnote 2 og 3.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173-174.

<sup>101</sup> Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, bind 2, s. 143.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173-174.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 25.

<sup>102</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Lamia (2)".

Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 367-369.

Johnston, *Restless Dead*, s. 161-199.

Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* s. 173-176.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 24-30.

I myten blir Lamia omtalt som en skikkelse som går fra å være meget vakker til å bli beskrevet som et beist. Det er også slik hun blir omtalt i de greske komediene til Aristofanes. I stykkene *Vepsene* (linje 1035 og 1177) og *Freden* (linje 758) blir Lamia beskrevet som en ekstremt stygg kvinne med fæle uvaner. Hun blir ofte beskrevet som en gammel kvinne, med hengende bryst, skitne testikler, en fallos og er en som fiser.<sup>103</sup> Lamia blir her beskrevet som hverken fullstendig kvinne eller mann, men noe som er i mellom. På en lekythos fra det 5 århundre er det en avbildning av det man tror er Lamia: Her blir Lamia visualisert som en kvinne med stor hengende mage og hengende løse bryster.<sup>104</sup> Hun kan også bli beskrevet med trekk fra en slange, slik som at hjørnetennene hennes er som en slanges. Hun kan også skifte form til en rovfugl, noe som viser til hennes kvalitet som hamskifter.<sup>105</sup> Det sies også, i følge Plutark (*Geskjeftighet* 2), at Lamia tok ut sine egne øyne mens hun sov, og plasserte dem i en krukke.<sup>106</sup> Andre steder blir det omtalt at hun kunne ta ut øynene og la dem speide rundt på egen hånd etter barn som skulle bli hennes neste offer.<sup>107</sup> Lamiai ble ansett å bo i ville naturområder, slik som i skoger, fjellområder og i grotter.<sup>108</sup>

Lamia, slik som hun til nå har blitt beskrevet, ble sett på som mest truende for kvinner og barn. Det var likevel ikke den eneste måten hun ble fremstilt. Lamia kunne også være en trussel for menn, og man kan da se store likhetstrekk mellom Lamia og *Empousa* (som omtales nedenfor). Lamia kunne være en erotisk skikkelse som lokket til seg menn, for å fortære dem. Lamia blir i denne sammenhengen ikke lenger beskrevet som en stygg kvinne med mannlige kroppsdelar, men som en ekstremt vakker kvinne som kunne skifte form.<sup>109</sup> Hos Dio Khryssostomos (1 århundre e.v.t.) i *Tale nr. 5: Om en myte fra Libya* blir Lamia beskrevet som et farlig vesen som tar form som en vakker kvinne, hvor underdelen av

<sup>103</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, edited and translated by Jeffrey Henderson, (Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1998), s. 354-355, 372-373 (*Wasps* line 1135, 1177), s. 524-525 (*Peace* line 758).

Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazuzas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>104</sup> Se figur 1 og 2, kapittel 3.9, hvor det gis en nærmere beskrivelse av vasemotivet. Lekythos fra Nasjonal Museum i Athen, inv. 1129, Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 49.

<sup>105</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 179.

<sup>106</sup> W. C. Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia: In fifteen volumes, volume VI*, (London: William Heinemann LTD, 1957), s. 476-477 ("On Being a Busybody", 2).

<sup>107</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Lamia (2)".

Hjortsø, *Græske Guder og Helte*, s. 96.

<sup>108</sup> Johnston, "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon", s. 372-374.

Johnston, *Restless Dead* s. 183.

Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 174.

<sup>109</sup> Hjortsø, *Græske Guder og Helte*, s. 96.

Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 173-174.

kroppen hennes var en slangekropp. Han beskriver videre at disse lamiai hypnotiserer menn med sin vakre og erotiske overkropp og ansikt, mens nedre del slynges rundt mennene og fanger dem for å fortære dem.<sup>110</sup>

I Philostratos' *Livet til Apollonios fra Tyana* bok 4.25 finner vi en historie om en skikkelse som viser seg å være en Lamia/Empousa (i denne fortellingen blir skikkelsen omtalt ved begge navn). Fortellingen er satt til Korint, og vi møter en ung mann som vismannen Apollonios kjenner. En dag møter den unge mannen en vakker kvinne som plutselig kommer til syne, og hun forfører ham slik at han blir forelsket i henne, og hun sier at hun er forelsket i han. De omgås hverandre en stund før de bestemmer seg for å gifte seg. Apollonios prøver å advare denne unge mannen mot denne mystiske kvinnen, men han er for oppslukt i henne til å bry seg om advarslene. Apollonios besøker dem dagen de gifter seg, og han blir fascinert av å se så mange verdifulle gjenstander hos dem, siden den unge mannen er fattig. Han får høre at tingene tilhører den vakre unge kvinnen og blir presentert for henne. Det tar ikke lang tid før Apollonios avslører at alle gjenstandene er illusjoner, og fremmer sine mistanker om at den unge bruden er *en lamia/empousa*. Han forklarer at slike vesener lett blir forelsket i vakre unge menn og utnytter dem for sex, men først og fremst er det deres kjøtt de ønsker å fortære. Den unge bruden blir rasende og prøver å benekte det hele, men da sørger filosofen for å vise at alle gjenstandene og tjenerne er illusjoner, og de forsvinner i løse luften. Dette medfører at kvinnen må innrømme at hun er en lamia/empousa, og at hun har fetet opp den unge mannen. Hun hadde planer om å fortære han etter hvert, siden det ligger i hennes natur.<sup>111</sup> Man får dessverre ikke vite hva som skjer videre etter denne avsløringen.

#### **2.4.2 Empousa**

*Empousa* (Ἐμπουσα), *empousai* (ἐμπούσαι) i flertall, har mange likhetstrekk med Lamia slik som deres natur og hvem de angriper, og blir noen ganger ansett som en og samme vesen. Empousa er en skikkelse som har en mindre klar bakgrunnshistorie, og har ingen myter slik Lamia har (ingen som har overlevd i alle fall). Empousa kan oversettes som «hun som

---

<sup>110</sup> Dio Chrysostom. *In five volume: volume I*, translated by J. W. Cohoon, (London: William Heinemann LTD, 1949), s. 236-247.

Ogden, *Night's Black Agents*, s. 163.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 26-27.

<sup>111</sup> Philostratus, *The life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius: In two volumes: Volume I*, trans. F. C. Conybeare, (London: William Heinemann LTD, 1948), s. 402-409.

Ogden, *Night's Black Agents*, s. 161-162.

Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, s. 65-66.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 24-30.

hindrer», noe som er passende siden Empousa kunne angripe reisende på sin vei, og hun ble ofte omtalt som å være en del av det skrekkelige, nattlige følget til gudinnen Hekate. Hekate var en gudinne for flere områder, men hun ble ofte identifisert med underverdenen, og sett på som gudinnen for hekser. Natten var hennes tid, og det var da man kunne møte på hennes skrekkelige følge av spøkelser og daimones. I senere kilder ble Empousa omtalt som et spøkelse som Hekate kunne kalle frem ved behov.<sup>112</sup>

Empousa ble fremstilt med skrekkelige trekk, og noen ganger med komiske trekk, noe man finner eksempel på i Aristofanes sin komedie *Froskene*. Empousa blir her beskrevet som et monster som prøver å forhindre to reisende (guden Dionysos og hans tjener) fra å gå inn i Hades sitt rike. Hun forandrer konstant form mellom ulike dyr og vakker pike. Et av de mest vanlige kjennetegnene er at den ene foten hennes er av kobber og den andre er enten et esel sin fot eller en fot laget av møkk.<sup>113</sup> I en annen komedie av Aristofanes, *Kvinnene i folkeforsamlingen*, blir Empousa beskrevet som en gammel kvinne dekket av en blodig blemme som prøver å forføre en ung mann.<sup>114</sup> Selv om Empousa blir latterliggjort hos Aristofanes, er det et skrekkelig vesen som blir presentert, og det mest fryktinngytende er at hun kan forandre form. Dette betyr at man aldri helt kan vite når man møter Empousa; hun kunne være en kvinne i alle aldrer, men også ethvert dyr hun ønsket. Hennes kobling til Hekate må også ha bidratt til at hun ble sett på som en trussel, spesielt for reisende. Det kan ha gitt reisende en ekstra motivasjon til å gi et offer til Hekate ved veier og veikryss, for å beskytte seg mot Empousa som Hekate kunne sende ut.<sup>115</sup>

Empousai var en fare for de fleste, men spesielt barn og unge menn. Deres evne til å skifte form gjorde at de kunne forandre seg til vakre kvinner og lure menn til sengs for så å drikke blodet deres og spise kjøttet deres.<sup>116</sup> Dette blir beskrevet i Philostratos' *Livet til Apollonios fra Tyana*, som jeg allerede har vært inne på. I en annen del av denne biografien (bok 2.4) møter Apollonios og hans følgesvenner en empousa. I løpet av en nattlig reise så de en

---

<sup>112</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Empousa" og "Hecate"  
Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, s. 20.  
Johnston, *Restless Dead* s. 133-134.

<sup>113</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 62-67 (*Frogs* line 285-300).

<sup>114</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 394-395 (*Assemblywomen* line 1056).

<sup>115</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Empusa".  
Johnston, "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon", s. 377-378.  
Johnston, *Restless Dead*, s. 28, 132-135, 171, 251.

<sup>116</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Empusa".



skikkelse som forandret seg konstant og gjorde seg usynlig. Apollonios forstod raskt hva det var de hadde møtt, og viste at den eneste måten å få dette skrekkelige vesenet til å forsvinne på var å rope skjellsord etter det. Han oppmuntret sine følgesvenner å følge hans eksempel, og det ledet til at vesenet løp skrikende vekk fra dem.<sup>117</sup>

### 2.4.3 Mormo

*Mormo* (Μόρμω), *mormones* (μορμόνες) i flertall, har store likheter med lamiai og empousai: *mormones* var en trussel for gravide kvinner, fødende kvinner, menn og barn.<sup>118</sup> *Mormones* kan oversettes til *de skrekkelige* eller *de fryktinngytende*.<sup>119</sup> Hos den kvinnelige dikteren Erinna (*Håndteinen*) blir Mormo beskrevet som et skrekkelig vesen med store ører som beveget seg på alle fire, med et ansikt som forandret seg fra ett ansikt til et annet.<sup>120</sup>

Sagnet om Mormo har vi fra Aristides, hvor Mormo blir omtalt som en korintisk kvinne som en kveld skal ha spist sine egne barn og fløyet vekk i natten. Når kvinner ønsker å skremme sine barn, påkaller de Mormo.<sup>121</sup> Det som kommer tydelig frem i dette sagnet, er at man kan bruke Mormo som en advarsel, men man kan også tolke sagnet som at Mormo stod bak drapene på barn.

Mormos egenskaper som hamskifter kan henvise til det andre navnet som ble brukt om Mormo: *Mormoluke* (Μορμολύκη). *Mormoluke* kan bety hunulv, og vil videre bli omtalt som Mormo-ulven. Det bringer frem assosiasjonen til at hun også kan ha vært en varulv, eller en type varvesen.<sup>122</sup> Erinnas beskrivelse av Mormo som et vesen med store, lange ører og løpende på alle fire<sup>123</sup>, støtter en slik konklusjon. Fortellingene og forestillingene rundt Mormo gir henne mer enn en dyrisk form. I Teokrits *Idyll* 15.40 kan Mormo bli til en hest, eller deler av henne kunne påta seg aspekter av en hest.<sup>124</sup> Mormo kunne også bli til en vakker kvinne og forføre menn for å fortære deres blod og kjøtt. Det kommer også tydelig frem at Mormo var et skrekkinngytende vesen som ble mest brukt for å skremme barn og holde dem

---

<sup>117</sup> Philostratus, *The life of Apollonius of Tyana, volume I*, Conybeare, s. 122-125.

<sup>118</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Mormo"

<sup>119</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

<sup>120</sup> Page, *Select Papyri in five volumes, volume III*, s. 486-489.

<sup>121</sup> Frommel, ed., *Scholia in Ælii Aristidis Sophistæ*, s. 18.

Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

<sup>122</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 179.

<sup>123</sup> Page, *Select Papyri in five volumes, volume III*, s. 486-489.

<sup>124</sup> Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183.

Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals: Collected Essays*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), s. 128-129.

fra å gjøre ugagn. Dette er noe man finner et eksempel på i Teokrits tekst, hvor en mor ber barnet sitt om å holde seg hjemme og være stille, ellers vil Mormo komme og bite barnet. Her blir Mormo beskrevet som en hesteskikkelse som kunne bite barn.<sup>125</sup>

#### 2.4.4 Gello

Den siste kvinnelige skadevoldende vesenet jeg vil presentere er *Gello*. Navnet *Gello* (Γελλώ) og *gelloudes* (γελλούδης) er ikke like enkelt å oversette som de andre vesenene, og flertallsversjonen *gelloudes* er ikke hentet fra greske kilder, men fra en bysantinsk kilde.<sup>126</sup>

Roten av *gello* kan knyttes til *gel-* som kan bety «latter», «grimase», og «flir», og man kan da tolke seg til at beskrivelsen som knyttes til *Gello* kan være «den leende» eller «den som lager en flirende grimase», som her har en negativ betydning.<sup>127</sup> Det kan også være en henvisning til et dyrisk trekk som det å snerre eller flekke tenner. *Gello* kan da tolkes som «den snerrende» eller «den som flekker tenner».

*Gello* blir som oftest omtalt som spøkelse av en kvinne som døde som jomfru før hun ble gift og fikk barn. To kilder som nevner dette er den greske sofisten Zenobios i hans verk *Ordspråk* 3.3 og Hesykhios fra Alexandria sitt store leksikalske verk *Alfabetisk samling av alle ord, s.v. «Gello» og «Gellos»*. Hesykhios forklarer *Gello* med utgangspunkt i både Zenobios og Sapfo.<sup>128</sup> Begge disse forfatterne omtaler *Gello* som et vesen, og Zenobios sier implisitt at det også er en rolle man kan påta seg i etterlivet. Zenobios siterer en frase fra et dikt av den kvinnelige dikteren Sapfo for å forklare *gello* (Sapfo, fragment 178): «Gladere i barn enn *Gello*».<sup>129</sup> Dette er et ordtak som ble brukt om kvinner som døde før sin tid, eller om kvinner som var glad i sine barn, men som ikke klarte å gi dem en god og trygg oppvekst. Han skriver

---

<sup>125</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Mormo".

Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183.

Johnston, "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon", s. 368, 372, 374.

Johnston, *Restless Dead*, s. 174-175, 226.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, *Mistletoe series*, s. 22-23.

Vernant, *Mortals and Immortals*, s. 128-129.

<sup>126</sup> Johnston, *Restless Dead*, s.166.

<sup>127</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>128</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, "Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton",

<http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012)

Hesyhii Alexandrini, *Lexicon: ΑΙΙΙΟΥ ΔΙΟΓΕΝΕΙΑΝΟΥ ΠΕΡΙΕΡΓΟΠΕΝΗΤΕΣ*, ed. Mauricius Schmidt,

(Jeane) Sumpitibus Hermanni Dufftii, MDCCCLXVII), s. 339.

<sup>129</sup> Min oversettelse basert på Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58,

Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, "Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton",

<http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012)

Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

at folk fra øya Lesbos mente at Gello var en kvinne som døde ugift og derfor hjemsøker små barn. Folk fra Lesbos klandret henne for de som døde før sin tid.<sup>130</sup>

En annen kilde til Gello er *Kyranides* som er en samling av tradisjonell, magisk kunnskap. Her kan man finne magiske formularer for å beskytte seg mot eller fjerne Gello. Gello blir her beskrevet som et vesen man kan møte om natten, og som kveler spedbarn og hjemsøker fødende kvinner.<sup>131</sup>

## 2.5 Oppsummering

I oppgavens kontekst kan daimones omtales som vesener som er hverken guddommer eller mennesker, men som noe i «mellom». Spøkelseser var et viktig element innenfor gresk offisiell religion, og grekerne trodde at spøkelseser, da spesielt voldelige spøkelseser, kunne være en stor trussel for mennesker. Både daimones og voldelige spøkelseser kunne klandres for sykdommer, ulykker og dødsfall i den greske antikken. En samlebetegnelse for disse kategoriene er mitt begrep om skadevoldende vesener, som omtaler vesener som påfører skade på mennesker. Vesenene Lamia, Empousa, Gello og Mormo kan gå under denne kategorien. Disse fire kvinnelige skikkelsene er ikke bare spesifikke skikkelser, men finnes også i flertall og som kategorier. Vesenene kan også fremstilles som samme figur, bare med ulike navn. De har flere likhetstrekk slik som å ha fryktinngytende utseender, flere av dem kan skifte form, noen av dem kan også være erotiske skikkelser (spesielt Lamia og Empousa). Deres mest vanlige ofre var unge kvinner, gravide kvinner og barn (Lamia, Mormo og Gello), men de kunne også være en stor trussel for menn (Lamia og Empousa). De ble ofte omtalt i skrekkfortellinger, og de ble alle omtalt som kvinneskikkelser.

Disse vesenene er fremdeles tilstedeværende den dag i dag, og er en del av folkereligjøsiteten i det moderne Hellas, og da spesielt synlige på begynnelsen av 1900-tallet da John Cuthbert Lawson utførte sitt feltarbeid i Hellas.<sup>132</sup> Noen av de kvinnelige skadevoldende vesenene har beholdt sin form og funksjon, men andre har gjennomgått noen endringer. Gello i moderne

---

<sup>130</sup>Johnston, *Restless Dead*, s. 165-166, 173.

Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 177.

Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, "Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton",

<http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012)

<sup>131</sup> Johnston, "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon", s. 383-386.

Johnston, *Restless Dead*, s. 166-167.

Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

<sup>132</sup> Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 171-179.

Hellas blir ansett som en heks, men Gello kan også betegnes som en kristen demon, og de blir fremdeles ansett som en fare for barn.<sup>133</sup> Mormo blir fremdeles brukt av mødre for å skremme barn, og blir sett på som en trussel for små barn.<sup>134</sup> Lamia eksisterer i både sin originale funksjon, og har også fått en ny betydning: «Lamia av sjøen», hvor Lamia blir ansett som en havnymfe. Lamia innehar fremdeles rollen som en vakker kvinne som kan forføre og lokke til seg menn og fortære deres kjøtt.<sup>135</sup> I neste kapittel vil jeg se på hva faktisk kildene sier om disse fire skadevoldende vesenene, og analysere kildene med utgangspunkt i vesenene, og se på deres tilstedeværelse innenfor gresk folkereligiøsitet.

---

<sup>133</sup> Megas, *Folktale of Greece*, trans. by Colaclides, s. 254.

<sup>134</sup> Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 175.

<sup>135</sup> Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 171-176.  
Megas, *Folktale of Greece*, trans. by Colaclides, s. 254-255.

## Kapittel 3: Del 1 av analyse: Folkereligiøsitet og vesenenes fremstilling

### 3.1 Introduksjon

I dette kapittelet vil jeg utføre en analyse av kilder som jeg mener kan opplyse om folkereligiøsitet og fremstillingen av de fire skadevoldende vesenene presentert i forrige kapittel. Kildene varierer mye i sine uttrykk og sjangre, men jeg mener at de som helhet kan bringe med seg informasjon om folkereligiøsitet og om vesenene i antikkens Hellas. Ikke alle kildene vil bli analysert i sin helhet, men jeg kommer til å basere mye av min analyse på utdrag som relaterer direkte til de forskjellige vesenene. Dette gjelder Platon, Aristofanes, Xenofon og Strabon. Kildene blir analysert etter hvordan kildene passer sammen, ikke under hvert vesen. For å gjøre det enklere for leseren, vil jeg skrive vesenets navn i overskriften til hvert underkapittel, slik at man til enhver tid vet hvilke skadevoldende vesen eller vesener (noen ganger blir det nevnt flere) det er snakk om.

#### 3.1.1 Bruken av kildene og oversettelser

Når jeg skal analysere kildene baserer jeg meg på andres oversettelser, både norske og engelske oversettelser som jeg gjengir eller oversetter til norsk. Noen av oversettelsene ligger, etter min mening, ikke tett nok opp mot de greske tekstene. Det fører til at jeg vil sette inn innskytelsesord enten på norsk eller gresk for å presisere hva som faktisk står i kildene, eller hvem som blir nevnt i dem. Noen steder har det blitt brukt moderne uttrykk, slik som *busemenn* og da er det ofte vesenene Mormo eller Lamia som det er referert til, noe jeg viser til ved å sette inn deres greske betegnelse fra original tekstene. De greske ordene som blir tatt med er som oftest navnene på de fire kvinnelige skadevoldende vesenene, ord og uttrykk som har blitt tatt opp i kapittel 2, eller ord som vil bli nærmere omtalt underveis i analysen. Jeg vil først nevne de greske ordene som blir brukt i sitatene, og gi en kort forklaring av deres betydning.

*Ἄωρος (aoros)* – betegnelse på og kategori for kvinner som dør før sin tid.

*Πάρθενος (parthenos)* – jomfru.

*Παιδοφιλωτέρα (paidofilotera)* – kan oversettes som «gladere i barn», eller bare «glad i barn».

*Μόρμω (Mormo)* – gresk betegnelse for det skadevoldende vesenet Mormo, ofte referert til som en busemann i oversettelser.

*Μορμολύττομαι (mormoluttomai)* – et verb som uttrykker det å skremme med bruk av mormo.

*Μορμολυκείον/μορμολυκας (mormolukeion/mormolukas)* – Mormo-ulv, et annet navn og betegnelse for Mormo. Oversettelsene bruker noen ganger betegnelsen «heste-busen».

*Φάσμα (phasma)* – en betegnelse for spøkelse.

*Λαμία (Lamia)* – det skadevoldende vesenet Lamia.

*Σκυτάλη (skutalen)* – gresk betegnelse for stav, kan være en metafor for fallos.

### 3.2 Gello: Et ordtak, et diktfragment, og to magiske formularer

Zenobios var en gresk sofist og retoriker som levde under keiser Hadrian (117-38 e.v.t.), og han er mest kjent for sine tekster om ulike ordspråk som er samlet i verket *Corpus Paroemiographorum Graecorum*.<sup>136</sup> I kapittel 2 presenterte jeg historien om Gello slik Zenobios har gjengitt den i teksten *Ordspråk 3.3*. I *Ordspråk 3.3* bruker han et utdrag fra den greske, kvinnelige dikteren Sapfo, som mange forskere tror ble født i andre halvdel av det 7. århundre f.v.t.<sup>137</sup> Han sier implisitt at dette var et ordspråk som var kjent blant befolkningen på øya Lesbos, i tillegg til å flette det inn i fortellingen om Gello. Ordspråket lyder som følger:

«Gladere i barn enn Gello» er et ordtak relatert til kvinner som dør før sin tid [*άώρως*], eller de kvinner som er glade i sine barn, men ødelegger dem under oppveksten. Gello var en jomfru [*παρθενος*] som døde før sin tid, og befolkningen på Lesbos sier at hennes spøkelse hjem søker små barn, og de klandrer henne for dem som dør før sin tid [*άώρων*].<sup>138</sup>

Det kan virke som om Zenobios bruker Sapphos dikt for å fortelle at det finnes en folkereligøsitet knyttet til Gello, og det har en spesiell kobling til øya Lesbos. En årsak til at han rettet et slikt fokus på Lesbos, kan være at Sapfo skal ha vært født der.<sup>139</sup>

Sitatet: «Gladere i barn enn Gello», har blitt oversatt noe annerledes av H. T. Wharton: «Fonder of *maids* [*παιδοφιλωτέρα*] than Gello».<sup>140</sup> »*Maids*» henviser til jomfruelige kvinner, mens «barn» blir ansett å være mennesker som ikke ennå er voksne. Forskjellen i

<sup>136</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Hadrian" and "Paroemiographers".

<sup>137</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Sappho".

<sup>138</sup> Min oversettelse som jeg baserer på Leutsch & Schneidewin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58, og Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

<sup>139</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Sappho".

<sup>140</sup> Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, "Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton", <http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012). Min kursiv.

oversettelsen trenger ikke å være av stor betydning. Man kan tolke det som jomfruer og barn er det samme. Grunnen til dette er at en kvinne skulle være jomfru når hun ble gift, og ofte var det ikke snakk som kvinner, men unge jenter. Det var ikke uvanlig at jenter ble giftet bort når de var så unge som 13-14 år.<sup>141</sup> Samtidig er ikke rollen som «jomfru» noe som er aldersbestemt, og kan være like gjeldende for barn som for voksne. En annen forklaring kan være at Gello, slik som det kommer frem hos Zenobios, var kjent for å angripe barn, og ble også klandret for dem som døde før sin tid. Dette var ofte svært unge mennesker, og det er mulig at Gello sitt «spesialfelt» var unge jenter og kvinner. Dette kan man tolke ut i fra at Gello selv var en jomfru når hun døde, og kanskje det er sjalusi som driver henne til å gå etter kvinner/jenter som seg selv fordi hun er misunnelig på unge kvinner som kunne få barn. Det at hun ble klandret for barns dødsfall, kan vise til at hun var misunnelig på mødre, og ville skade dem ved å ta deres barn, siden hun selv ikke hadde barn.

Jeg mener at den mest korrekte oversettelsen av ordet *παιδοφιλωτέρα* er «gladere i barn» på grunn av at det baserer seg på det greske verbet *παιδοφιλέω* som betyr å være glad i gutter/barn. *Παις* kan bety både gutt, jente og barn, og derav mener jeg at den korrekte oversettelsen er barn.<sup>142</sup>

Dette ordspråket er et godt eksempel på at det fantes folkereligiøsitet knyttet til Gello. Siden ordspråket baserer seg på et ordtak og en fortelling fra Lesbos, kan det være et lokalt fenomen, og ikke noe som er representativt for Hellas i sin helhet. Zenobios antyder at det er et lokalt fenomen, men man kan ikke se bort i fra at det kan ha eksistert andre versjoner og fortellinger om Gello i Hellas, noe som neste kilde eksemplifiserer.

En annen informasjonskilde til Gello er *Kyranides*. *Kyranides* inneholder magisk kunnskap om planter, steiner og dyr, i tillegg til ulike magiske formularer. Man tror at verket stammer fra det første eller andre århundre e.v.t., og baserer seg på både kjente og ukjente forfattere og tradisjoner fra antikken.<sup>143</sup> I denne samlingen av magisk kunnskap blir Gello (skrevet som et egennavn) nevnt to ganger. I den første formularen (bok 2.31.20) blir Gello omtalt som noe skremmende man kan møte om natten. I den andre formularen (bok 2.40.35) blir Gello nevnt

---

<sup>141</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 62.

<sup>142</sup> Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press).

<sup>143</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 166-167.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Cyraniides"

som et «vesen» som kveler barn og forfølger kvinner i barsel.<sup>144</sup> Disse formularene sier ingenting om *hvem* Gello er, eller *hvorfor* hun er en trussel. Hun blir bare beskrevet som et nattlig, fryktinngytende vesen, og som en skikkelse som var en særlig trussel for gravide kvinner og spedbarn. Måtene man kunne beskytte seg mot Gello var, i følge *Kyranides*, å sove på skinnet til et esel, eller å bære et armbånd som inneholdt øynene tatt fra en levende hyene. Kroppslige deler av både esler og hyener ser ut til hatt beskyttende eller magiske egenskaper innenfor den gresk-romerske verden.<sup>145</sup> Det at Gello blir omtalt i slike beskyttelsesformularer bidrar til å styrke antagelsen om at hun var en velkjent skikkelse innenfor folkereligiositeten i antikkens Hellas.

### 3.3 Mormo: Et sagn og to dikt

Publius Aelius Aristides levde i perioden år 117 til ca. år 181 e.v.t., og var en sofist og en lærd mann med mye kunnskap om den klassiske litteraturarven. Aristides skrev en rekke tekster om ulike temaer.<sup>146</sup> Et scholion (margkommentar) til Aristides er en av de få kildene man har om opprinnelsen til Mormo. Det blir i teksten fremstilt at det er Aristides selv som forteller sagnet, noe som Johnston støtter opp under.<sup>147</sup> Sagnet lyder som følger:

[Aristides] snakker om Mormo, som er et navn som setter frykt i alle barn som hører det bli uttalt. De sier at hun var en korintisk kvinne som med vilje fortærte sine barn en kveld for så å fly vekk. Og etter dette har mødre påkalt Mormo hver gang de ønsker å skremme sine barn.<sup>148</sup>

Vi får dessverre ingen forklaring på hvorfor Mormo spiste sine egne barn, og hva som egentlig menes med at hun «fløy vekk». Hun blir omtalt som en «vanlig kvinne» med barn, muligens en alenemor, siden det ikke blir nevnt en ektemann. Johnston mener at denne fortellingen kan være inspirert av myten om den korintiske Medea (som var en innflytter til Korint) som drepte sine barn og flyktet i en dragevogn.<sup>149</sup> Dette kan man være enig i, men selv om Medea ikke var et positivt ideal på hvordan kvinner skulle være, så er hun ikke en fryktinngytende skikkelse. Noe som kommer tydelig frem i sagnet, er at Mormo er en

---

<sup>144</sup> Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

<sup>145</sup> Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 383, 385.

<sup>146</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Aristides, Publius Aelius".

<sup>147</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

<sup>148</sup> Min oversettelse basert på Frommel, ed., *Scholia in Aelii Aristidis Sophistæ*, s. 18, og Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

<sup>149</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 174, footnote 29.



skikkelse mødre bruker for å skremme barna sine. Sagnet kan da være et eksempel på folkereligjøstet, og brukes som en teknikk for å true barn til å være snille og oppføre seg. Mormo blir ofte oversatt til «busemann» (*boogeyman*). «Busemann» er et uttrykk som brukes ofte til å forklare et monster som skremmer barn, noe jeg vil komme nærmere inn på i neste kapittel.<sup>150</sup>

Det at Mormo fløy vekk i natten kan være en måte å si at hun flyktet fra den grusomme forbrytelsen hun hadde utført. Det kan også ha en sammenheng med at Mormo i andre kilder blitt beskrevet som et vesen som kan forandre sin form, deriblant til å ta form som dyr (spesielt ulv eller hest). Mormo gikk også under navnet mormo-ulven (mormoluke), som kan bety hunulv og det kan tolkes som at Mormo ble oppfattet som en varulv. Om Mormo var en varulv, blir det mer forståelig at hun kunne (fysisk) fortære sine barn. Det vil også si at hun kunne løpe raskere på fire ben enn to ben. Mormo kan også bli fremstilt som en hest, som kunne forklare at hun kunne løpe raskt.<sup>151</sup>

Om man ikke aksepterer disse forslagene til forklaring på frasen «for så å fly vekk», så kan man lese sagnet med det utgangspunkt at det forteller oss en ny detalj om Mormo: det at hun kunne forandre form til å bli et vesen med vinger, muligens en nattlig fugl. Grunnen til at jeg viser til en nattlig fugl, er fordi Johnston påpeker at det ikke var uvanlig at «de som døde før sin tid» eller andre kvinnelige daimones kunne ta form som en nattlig rovfugl, eller inneha aspekter av en rovfugl. Bakgrunnen for at daimones ble assosiert med nattlige rovfugler var at de var unaturlig stille og raske.<sup>152</sup> Det var også vanlig å tro at hekser kunne ta form som nattlige fugler, og da spesielt formen som en ugle. Et eksempel på dette finne man i *Det Gylne Esel* hvor hovedpersonen Lucius ser en heks forandre seg til å bli en ugle.<sup>153</sup> Dette eksempelet kan støtte opp under ideen om at Mormo kunne ta form som en nattlig rovfugl, men samtidig kan det også tolkes som at Mormo kan ha vært en heks.

Det er mulig at Mormo kunne opptre med forskjellige former i ulike fortellinger, noe som Erinna gir oss en indikasjon på i diktet *Håndteinen*: «[...] Å, for en skrekk Mormo ga oss da vi var små! På hodet var det store ører, og hun gikk på alle fire, og ansiktet forandret seg fra et

---

<sup>150</sup> Ordnett, s.v. «busemann» <http://www.ordnett.no/search?search=busemann&lang=no> (nedlastet 01.05.2012).

<sup>151</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 179-183.

<sup>152</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 180.

<sup>153</sup> Apuleius, *The Golden Ass*, translated by P. G. Walsh, (Oxford & New York: Oxford University Press, 1995), s. 51-52 (bok 3.21).

ansikt til et annet! [...]».<sup>154</sup> Erinna beskriver et barndomsminne hun hadde om sin avdøde venninne, og hun deler sine egne følelser, tanker, refleksjoner og konkrete barndomsminner og hendelser fra sitt eget liv. Hun er en av de få kvinnelige dikterne man kjenner til, og levde sent i det fjerde eller tidlig i det tredje århundre f.v.t, og hun skal ha dødd ugift i en alder av 19 år.<sup>155</sup> Det kommer tydelig frem i diktet at Mormo var et vesen man fryktet som barn. Erinna sin beskrivelse av Mormo støtter ideen om at Mormo kunne være en ulv eller hest, med store ører og fire ben.<sup>156</sup> Hun skriver også at hennes ansikt konstant forandret seg. Det kan tilsi at Mormo var en formskifter. Om hun kunne forandre seg til ulike dyr, vil det ikke være umulig å tro at hun også kunne forandre seg til å bli en fugl. Det er da mulig at Aristides' sagn presentere en ny form av Mormo, noe som støtter opp under hennes mangfold, og samtidig viser til lokale variasjoner av fortellingene om Mormo.

Den greske dikteren Teokrit (ca. 310-250 f.v.t.) skrev *Idyller*.<sup>157</sup> *Idyll* 15 handler om to venninner i Alexandria som deltar i en festival for guden av skjønnhet og begjær, Adonis.<sup>158</sup> I *Idyll* 15 linje 40 blir Mormo nevnt når en mor ikke ønsker å ta med seg sitt barn til denne festivalen. Moren blir hentet av sin venninne, men barnet vil ikke la moren gå (muligens i håp om å få bli med moren), og moren svarer: «[...]Nei jeg kommer ikke til å ta deg med barn. Heste-busen [*Mόρμου*] biter små gutter. [...]»<sup>159</sup> I dette diktet er Mormo et hestevesen som kan bite små barn, og det viser igjen at Mormo var et vesen som kunne ta flere former.

Oppsummerende kan man si at disse tre kildene forteller oss at Mormo var en kvinne som fortært sine barn, og som ble påkalt for å skremme barn. Både Erinnas og Teokrits dikt antyder at Mormo var et skremmende vesen barn ble fortalt om, og et vesen som kunne volde skade. Mormo er da et eksempel på folkereligiøsitet, og da spesielt folkereligiøsitet som levde sterkt blant barn. I tillegg gir kildene informasjon om at Mormo hadde ulike former, og da spesielt som hest og hunulv. Jeg har dessuten foreslått at Mormo også kunne skifte form til en nattfugl, siden Aristides beskriver hvordan hun fløy vekk etter at hun spiste sine barn. Erinna

---

<sup>154</sup> Min oversettelse basert på Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

<sup>155</sup> *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. “Erinna”.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. “Erinna”

<sup>156</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 179-183.

<sup>157</sup> *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. “Theocritus”.

Iddeng, «Antikk litteratur: Tekst og kontekst», s. 59-78.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. “Theocritus”

<sup>158</sup> Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 175-195.

<sup>159</sup> Min oversettelse og innskytelse basert på Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183. På gresk er det brukt “Mormo”, men oversetteren har oversatt det til “Horse-bogey”.

skrev at Mormo hadde et ansikt som forandret seg, noe som antyder at Mormo var en formskifter, og det er da mulig å tolke at hun kunne forandre seg selv til å bli en fugl.

### 3.4 Mormo og Lamia: Den filosofiske, historiske og geografiske siden av folkereligjøstet

I de kildene jeg nå vil tolke er det bare mindre setninger og sitater som forteller om Mormo. Selv om jeg vil vise til utdragenes kontekst, vil jeg fokusere mest på hva som blir sagt i disse setningene.

To av Platons tekster, *Kriton* og *Faidon*, nevner Mormo, eller en variant av Mormo, og det skjer bare i bisetninger for å forsterke et poeng. *Kriton* gjengir samtalen Sokrates hadde i fengselet med sin velstående venn Kriton. Samtalen går inn på filosofiske temaer, men Sokrates forklarer også hvorfor han ikke ville rømme fra dødsstraffen, selv om en rømmingsplan var laget av Kriton.<sup>160</sup> Kriton ønsker å hjelpe Sokrates til å rømme, men Sokrates vil ikke gi opp sine tanker og ideer, selv for å unngå dødsstraff:

Hvis vi her og nå ikke kan komme opp med noe bedre, så må du bare innse at jeg overhodet ikke kan gå inn på det du foreslår, ikke engang om det stod i mengdens makt å skremme oss som barn med enda nifsere ting [*μορμολυττητα*] enn de gjør nå som de hjemsøker oss med fengsling og død og konfiskasjoner.<sup>161</sup>

Her blir det bare vagt nevnt at barn blir skremt av vesener som Mormo, men vi får en indikasjon om at det var vanlig å fortelle skremselshistorier om Mormo til barn, og at disse fortellingene var noe man fremdeles husket som voksne.

Den greske historikeren og forfatteren Xenofon levde ca. år 428 til ca. år 354 f.v.t. Han skrev en rekke verk og tekster, og et av de viktigste er *Hellenika*. *Hellenika* er et historisk verk om Hellas i syv bøker, og tar for seg perioden 411 til 362 f.v.t.<sup>162</sup> I *Hellenika* 4.4.17 blir det fortalt at lakedaimonerne (spartanere) så ned på sine allierte som fryktet peltastene (lettvæpnete soldater): «Derfor gikk lakedaimonerne så vidt at de gjorde narr av sine forbundsfeller og sa

---

<sup>160</sup> Platon, *Samlede verker: Bind I: Protagoras, Euthyfron, Forsvarstalen, Kriton*, (Oslo: Vidarforlaget A/S, 1999), s. 227-230 (*Kriton* oversatt av Øivind Andersen).

<sup>161</sup> Min innskytelse og kursiv. Platon, *Samlede verker: Bind I: Protagoras, Euthyfron, Forsvarstalen, Kriton*, s. 235 (*Kriton* linje 46c, overs. av Andersen), og Perseus Digital Library, «Plato *Crito* 46c (Greek)» <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DCrito%3Asection%3D46c> (nedlastet 07.03.2012).

<sup>162</sup> *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. “Xenophon”. *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. “Xenophon (1)”

at de var like redde for peltaster som småbarn for busemenn [μορμόνας].»<sup>163</sup> Også hos Xenofon får vi altså høre at Mormo var et vesen som var skremmende for barn.

Platons *Faidon* omhandler også Sokrates siste dager i fengsel, og det er en venn (Faidon) som gjengir samtalen, som omhandler en rekke filosofiske emner, deriblant Sokrates tro på etterlivet.<sup>164</sup> Utdraget jeg benytter meg av handler om frykten for å dø, og hva som skjer etter døden. Kommentaren gjøres av Kebes (en venn av Sokrates) som ler og sier:

«Forsøk å få oss på bedre tanker når vi er redde, Sokrates, eller snarere: ikke som om vi var redde, men kanskje det også i oss er et barn som er redd for slike ting. Forsøk altså å berolige et slikt barn så det ikke er redd for døden som for en busemann [μορμολυκείον].»

«Da må man synge besvergelses for barnet hver dag», sa Sokrates, «til dere har tryllet vekk frykten».<sup>165</sup>

Dette utdraget forteller at barn frykter Mormo. Det gir inntrykk av at det er en barndomsfrykt man legger fra seg når man blir voksen. Samtidig sier Sokrates at det finnes besvergelses som kan synges, og hjelpe mot frykten for Mormo. Det forteller oss at det fantes ulike besvergelses som man kunne bruke mot slik frykt, men det kan også tolkes som at slike formularer kunne beskytte enn mot skadevoldende vesener slik som Mormo.

Den siste teksten til Platon som jeg bruker er *Staten*, som er et filosofisk verk som enklest kan sies omhandler hvordan danne et rettferdig samfunn og hvilke type styresett er best for å forsikre rettferdighet for hele byen.<sup>166</sup> Utdraget som brukes er fra *Staten* 381e hvor Platon fordømmer mødre som forteller skrekkfortellinger:

---

<sup>163</sup> Min innskytelse og kursiv. Xenofon, *Hellensk Historie*, oversatt av Henning Mørland, (Oslo: H. Aschehoug & Co, 1966), s. 119, og Perseus Digital Library, «Xenophon, *Hellenica* 4.4.17, (Greek)» <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=7BF259C623298D2368691D7360B46523?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0205%3Abook%3D4%3Achapter%3D4%3Asection%3D17> (nedlastet 23.03.2012).

<sup>164</sup> Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, (Oslo: Vidarforlaget A/S, 2001), s. 9-14 (*Faidon* oversatt av Egil Kraggerud).

<sup>165</sup> Min innskytelse. Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, s. 43 (*Faidon* linje 77e overs. av Kraggerud), og Perseus Digital Library, «Plato *Phaedo* 77e (Greek)» <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D77e> (nedlastet 07.03.2012)

<sup>166</sup> Plato, *The Republic: The Comprehensive Student Edition*, translated by Andrea Tschemplik (USA: Rowman & Littlefield Publishers INC., 2005), s. 10-13.

[...], la ikke mødre bli overtalt av disse diktere til å skremme deres barn med dårlig fortalte fortellinger, som forteller dem hvordan noen guder vandrer i natten, mens de har fordreiet sine utseender til å ligne fremmede fra andre land. Dette fører til at mødrene både vanærer gudene og gjør barna lettskremte samtidig. Nei, la det være forbudt.<sup>167</sup>

Det kommer tydelig frem at Platon misliker at det blir fortalt skrekkhistorier for å oppdra barn, noe jeg vil komme mer inn på i neste kapittel. Hvilke vesener eller guder han refererer til er uklart, men han mener at diktere er skyld i at slike fortellinger blir spredd. Man vet at skadevoldende vesener ofte dukket opp som skikkelser i teaterstykker, og Aristofanes nevner, som jeg var inne på i kapittel 2, både Lamia og Empousa i noen av sine stykker. I tillegg blir Mormo og Gello nevnt i diktene til Erinna og Sapfo. Man kan anta at det var disse vesenene Platon refererte til. Det at Platon i det hele tatt tar opp et slikt tema, mener Johnston kan bety at Platon selv må ha trodd at slike fortellinger hadde en effekt på dem som hørte historiene.<sup>168</sup> Det virker rimelig, og jeg mener at dette utdraget er et klart eksempel på at det fantes folkereligøsitert knyttet til skadevoldende vesener, og fortellinger om vesenene var en levende del av menneskers hverdag.

En kilde som sier at fortellinger om skadevoldende vesener ofte ble brukt for å kontrollere ulydige barn og bermen, er Strabons *Geografi*. Strabon var en gresk historiker og geograf som levde ca. år 63 f.v.t. til ca. år 21 e.v.t. Strabon er mest kjent for sitt store verk *Geografi* (17 bøker), som er en av de viktigste kildene om geografi fra antikken, i tillegg til å gi kunnskap om andre forfattere og tekster som har forsvunnet.<sup>169</sup> I *Geografi* 1.2.8 sammenligner Strabon mennesker med lavere eller manglende utdanning med barn, og sier at begge parter like å høre fortellinger:

Siden det truende ikke bare er behagelig, men også fryktinngytende, kan vi bruke begge typer myter på barn, også på voksne folk. Ovenfor barn bruker vi behagelige

---

<sup>167</sup> Min oversettelse basert på Plato, *The Republic*, trans. by Tschemplik, s. 86.

<sup>168</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 168-169, footnote 20.

<sup>169</sup> *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. "Strabo".  
*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Strabo"

myter for å inspirere dem, og fryktingytende myter for å avskrekke dem. For eksempel, Lamia er en myte [...], og Mormoluke [mormo-ulven].<sup>170</sup>

Strabon sier at myter er fortellinger man kan bruke i oppdragelsen av barn, og påpeker at Lamia og Mormo er fryktingytende vesener man kan bruke for å avskrekke barn, og bruke fortellingene for å utøve kontroll.<sup>171</sup> Videre sier Strabon:

Når en filosof skal forholde seg til en gruppe med kvinner, eller en usivilisert folkemengde, kan han ikke influere dem med fornuft eller oppfordre dem til ærbødighet, fromhet og tro. Nei, det er også behov for religiøs frykt, og slik frykt kan ikke bli vekket uten myter og mirakler. [...]Men de som bygget opp statene gav deres godkjennelse til at disse elementene [mytene] om busemenn [μορμολύκας] skulle brukes til å skremme de mer naive.<sup>172</sup>

Strabon sier rett ut at troen på og fortellinger om mormo-ulven kan brukes for å kontrollere «vanlige folk», og at dette er noe som til og med var sanksjonert av staten. Rettere sagt, Strabon sier at en blanding av frykt og fornuft var det som skulle til for å belære folket. Det man kan lese ut i fra denne kilden er at, selv om Strabon tydelig ikke trodde på slike vesener, så viste han at andre mennesker trodde på dem.<sup>173</sup> Via Strabon får man innsikt i folkereligiositet om kvinnelige skadevoldende vesener.

### 3.5 Lamia: To versjoner av en myte, og en kommentar

Jeg har i kapittel 2 gjenfortalt myten og utdraget om Lamia slik de blir presentert hos Diodoros fra Sicilia og Duris fra Samos. Man er usikker på når Diodoros fra Sicilia levde, men man er sikker på at han var aktiv i perioden år 60 til år 30 f.v.t. (det var da hans verk var ferdig skrevet). Diodoros kan i prinsippet omtales som en historiker, siden hans store verk kalles *Bibliotheca Historica*. Dette verket omhandler historie fra mytologiske tider frem til år 60 f.v.t. Verket skulle omhandle all kjent historie, men Diodoros konsentrerte seg mest om Hellas, Sicilia og Roma.<sup>174</sup> Duris fra Samos var kjent som både historiker og tyrann av byen

---

<sup>170</sup> Min oversettelse basert på T. E. Page (ed.), *The Geography of Strabo: In eight volumes: Volume I*, translated by Horace Leonard Jones, (London: William Heinemann LTD, 1949), s. 68-69.

<sup>171</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 169.

<sup>172</sup> Min oversettelse og innskytelse basert på Page (ed.), *The Geography of Strabo: Volume I*, trans. by Jones, s. 70-71.

<sup>173</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 169.

<sup>174</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Diodorus (3)".

og øya Samos i Egeerhavet. Duris levde i perioden ca. år 340 til ca. år 260 f.v.t. Kun få fragmenter finnes av hans tekster, og de er derfor vanskelig å sette disse inn i en historietradisjon.<sup>175</sup>

Grunnen til at jeg benytter meg av disse to kildene sammen er at de, som både Johnston og Russel M. Geer påpeker, sannsynligvis baserer seg på samme kilde. Det vil si at Diodoros baserer seg på Duris sin versjon av myten.<sup>176</sup> Diodoros nevner ikke eksplisitt at gudinnen Hera er grunn til at Lamia sine barn døde, men Geer hevder at Hera er årsaken til at Lamias barn dør, og det er på grunn av at Hera er sjalu fordi Zevs er barnas far.<sup>177</sup> Hos Duris fra Samos dreper ikke Hera selv barna, men påvirker Lamia til å gjøre det selv.<sup>178</sup> Uansett hvem som egentlig stod bak at Lamia sine barn døde, så forandrer det henne. Hennes sorg gjør henne stygg og bestialsk, og på grunn av hennes sorg blir hun misunnelig på andre kvinner som har barn. Denne misunnelsen fører til at Lamia, som hos Diodoros er en dronning, krever at nyfødte barn skal fjernes fra sine mødre og drepes. Diodoros sier videre at dette er en historie som har blitt videreført til hans dager, og at hennes navn setter frykt i alle barn som hører det.<sup>179</sup> Man kan derav anta at Lamia hadde en betydelig posisjon innenfor folkereligiositeten, spesielt blant barn.

Videre i Diodoros' myte blir Lamia omtalt som en meget umoralsk kvinne, med stygge uvaner i forhold til alkohol:

Men når hun drakk, kunne menneskene gjøre hva de ville uten at de trengte å være redd for å bli sett. Siden hun ikke brydde seg om hva som foregikk under slike perioder, så fikk det folk til å tro at hun ikke kunne se. Derfor blir det fortalt i noen myter at hun kastet øynene sine i en flaske, noe som kan være en metafor på at alkohol kan få en til bli uforsiktig, og det var denne uforsiktigheten som fjernet hennes syn.<sup>180</sup>

---

<sup>175</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Duris" og "Samos".

<sup>176</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X trans. Geer, s. 252-253, footnote 1. Johnston, *Restless Dead*, s. 173-174.

<sup>177</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253, footnote 2. Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 25.

<sup>178</sup> Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, bind 2, s. 143. Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 25.

<sup>179</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253.

<sup>180</sup> Min oversettelse basert på Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253.

Her blir Lamia beskrevet som en drukkenbolt som mister all kontroll over seg selv når hun drikker, og som en umoralsk kvinne. Det er tydelig at Lamia lever isolert fra resten av samfunnet. Samtidig kan denne detaljen fungere som en forklaring på når og hvem hun angriper, og hvorfor hun ikke alltid er en fare for mennesker.

Dette kan man også lese i Plutarks *Geskjeftighet 2* (kildens greske navn er *Περὶ Πολυπραγμοσύνης*). Plutark var en gresk filosof og biograf som levde i perioden ca. 50-120 e.v.t. Plutark skrev en rekke verk, deriblant om en rekke temaer om moralsk populærfilosofi. *Geskjeftighet 2* omhandler problemet med nysgjerrige mennesker i en negativ forstand.<sup>181</sup> Plutark sier at i myten blir det sagt at Lamia er blind når hun sover i sitt hjem, og at øynene da legges i en krukke. Når hun går ut, tar hun dem på, og hun kan igjen holde øye med alle utenfor hjemmet.<sup>182</sup> Lamia blir brukt som et eksempel og symbol på en nysgjerrig person. Plutark sier at en geskjeftig person er blind for sine egne feil og mangler, men kan se og liker å påpeke feil hos andre. Plutark bruker Lamia sin blindhet for å vise til at hun bruker sine øyne bare til å se utover, men ikke til å se innover i seg selv, og se sine egne mangler. Plutark bruker Lamia for å påpeke et moralsk poeng i sin filosofiske tekst om geskjeftige mennesker, siden Lamia er en som blander seg i andre sine liv.<sup>183</sup>

### **3.6 Lamiai: En moralsk fortelling fra Libya**

Dio Khrysostomos var en gresk taler og populærfilosof som levde ca. år 40/50 til etter 110 e.v.t. Han reiste mye rundt i Hellas, Balkan og Lilleasia etter at han ble forvist fra Roma. Han skrev over 80 taler, og temaene varierte fra mytologi til litteraturkritikk, moralrettede taler, retoriske beskrivelser og begravelsetaler.<sup>184</sup>

*Tale nr. 5: Om en myte fra Libya* omhandler folkereligiøsitet i sammenheng med folkloristiske fortellinger, samtidig som han bruker fortellingene til å snakke om moral. Han forteller om skrekkelige kvinnelige monstre som finnes i Libya. Det er viktig å påpeke at Dio aldri navngir vesenene han omtaler, men flere forskere mener at det er lamiai han beskriver.<sup>185</sup> Johnston sier at Lamia er et vesen som ofte ble sett på som en fremmed, og at grekerne ønsket å plassere henne utenfor normale og siviliserte samfunn. Det var også vanlig å tro at Lamia

---

<sup>181</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Plutarch"

<sup>182</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

<sup>183</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

<sup>184</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Dio Cocceianus (Chrysostom)".

<sup>185</sup> Min oversettelse basert på Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 235.



kom fra Libya, siden Libya og andre afrikanske land ofte ble beskrevet som barbariske steder i greske myter.<sup>186</sup>

Man kan anta at denne myten var ment for et mannlig publikum siden det er menns manglende moral og deres tøylesløse begjær som er et gjennomgående tema i denne talen. De kvinnelige skikkelsene som er nevnt, blir brukt for å eksemplifisere menns behov for nytelse og umoral. Dette er noe jeg vil komme nærmere inn på neste kapittel, og jeg vil også der se på hva Dio implisitt sier om kvinner, og gå i dybden på hva som sagt om menn.

Dio Khrysostomos begynner sin tekst med å beklage at han gjengir en slik fortelling, og sier implisitt at dette er en type folkløse som ofte blir fortalt av folk flest, og ikke en fortelling en filosof burde benytte seg av. Men han sier videre at slike fortellinger er nyttige for å opplyse om temaer relatert til moral.<sup>187</sup> Dio begynner selve fortellingen på følgende måte:

Det var en gang [...] et farlig og barbarisk dyr som jaktet mest i de øde områdene av Libya. [...] Det hadde en kropp, som var sammensetning av uforenlige deler, som var en monstrøsitet, og det kunne streife så langt som til middelhavsområdet og Syrtis for å finne mat. Det jaktet rovdyr [...], men likte best å fange mennesker. Og det er grunnen til at det kom så nær hvor folk bodde [...].<sup>188</sup>

Videre beskriver Dio nøyaktig hvordan monstrene så ut, og forklarer hvorfor de var spesielt farlige for menn:

Ansiktet var som en kvinnes, en vakker kvinne. Brystene, også nakken, var ekstremt vakre, og ingen menneskelig jomfru eller ungdommelig brud kunne måle seg, og ingen skulptør eller maler kunne gjengi det. Huden hadde et blendende skinn, og øynene hisset opp og ga attrå dypt inn i sjelen til alle som skuet henne. Resten av kroppen var hard og beskyttet av skall, og den nedre del av kroppen var som en slanges som endte i

---

<sup>186</sup> Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 379-380.

<sup>187</sup> Karin Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom: A study in Dio's moral thought, with a particular focus on his attitudes towards women*, (Sweden: Lund, 1989), s. 171.

Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-237.

<sup>188</sup> Min oversettelse basert på Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 238-239.

et truende slangehode. [...] de var de raskeste av alle landdyr, slik at ingen kunne flykte fra dem.<sup>189</sup>

Man begynner allerede nå å forstå hva som gjør disse kvinneskikkelsene til å være en fare for menn: de er ekstremt vakre, ingen menneskelige kvinner kan måle seg med dem, og det er tydelig at de benytter seg av sin tiltrekningskraft ovenfor menn. Dio gjør det klart at disse vesenene skiller seg fra menneskelige kvinner, og sier implisitt at de er «umenneskelige». Det er også klart at de er farlige på grunn av sin hastighet, og at ingen kan løpe fra dem. Videre forteller Dio om hvordan vesenene går frem for å tiltrekke og angripe menn:

Og mens de overvinner andre dyr ved bruk av kraft, så lokker de menn til seg ved å gi dem et glimt av sine bryster, samtidig som de bedårer sine ofrer med å rette sitt blikk mot dem. Noe som fyller dem [menn] med et lidenskapelig ønske om samleie. Mennene nærmer seg dem slik som menn ofte gjør i forhold til kvinner, mens de [lamiai] står stille, og ofte senker de blikket slik som en anstendig kvinne bør gjøre. Men så snart mannen er innenfor rekkevidde, så griper de tak i han; for de har også klørlignende hender, noe som de ved første øyekast holder skjult. Deretter biter slangen han og dreper han med giften, og kroppen blir fortært av slangen og resten av beistet.<sup>190</sup>

Dio sier rett ut at menn har problemer med å motstå vakre kvinner som viser seg frem på denne måten. På mange måter blir disse kvinnelige monstrene nesten omtalt som prostituerte, og gir inntrykk av at menn kan få sin vilje med dem, et poeng som kommer tydeligere frem i siste del av talen. Dette setter både mennene og kvinnene i et dårlig lys. Mennene er svake for vakre kvinner, og lar begjæret styre over fornuften. For om de hadde brukt fornuften, så ville de ha oppdaget at disse kvinnene ikke var ærbare, men frivole kvinner som utnyttet sin seksualitet for å lokke menn. Dio antyder at mennene trodde at disse lamiai var ærbare kvinner, fordi de senker blikkene sine som anstendige kvinner bør gjøre, og mennene blir da lurt i en felle. Det fremstår tydelig hos Dio at kvinner som spiller på sensualitet og seksuell kontroll av menn er farlige, og han anser seksualitet som noe negativt.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Min oversettelse basert på Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-241.

<sup>190</sup> Min oversettelse og innskytelse basert på Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-243.

<sup>191</sup> Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom*, s. 176-177.

Dio er ikke nådig ovenfor hverken de kvinnelige monstrene eller mennene, noe som kommer tydelig frem videre i talen. Dio sier klart at fortellingen ikke er ment som en barnefortelling, men at den omtaler moral, og hvordan de med svak moral kan ende opp i farlige situasjoner. Hans fokus er rettet mot menn med sterk lidenskap, og sier at slike menn er irrasjonelle og uoppdragne, og at de blir vunnet over ved list, noe som ofte ender dårlig. Dio sier at mennesker som lar lidenskapen styre, ofte vil få sine liv ødelagt.<sup>192</sup> Dio bruker i prinsippet myten for å vise til at lamiai er mest farlige for menn som lar seg bli drevet av lyst og begjær, og at slike lyster gjør menn dumme. Samtidig kan man tolke det slik at menn med selvkontroll bør vite at om man ser en kvinne som blottet sine bryst i en ørken, og prøver å være forlokkende, så bør man som mann vite at slike kvinner ikke er ærbare, men kan være manipulerende og farlige.

Videre forteller Dio om en konge i Libya som prøvde å utrydde disse vesenene, men mislyktes. Senere dukket Herakles opp, på sin ferd for å utrydde ville beist og tyranner i verden, og han klarte å utrydde vesenene på egen hånd. Dio mener at denne delen av fortellingen kan være en metafor på at kongen prøvde å rense sitt rike for umoralske menn som var drevet av begjær. Det var først når Herakles selv rensket sitt hjerte og sin sjel, og forsterket sin selvkontroll, at han kunne bli et forbilde for rikets menn, og han motiverte dem til å oppnå kontroll over seg selv og sitt begjær. Dio leser myten om Herakles sin reise i verden for å temme verdens beist og tyranner som en metafor for menneskers (spesielt menns) kamp for å oppnå selvkontroll.<sup>193</sup> Dio sier implisitt at de fleste menn ikke har styrken til å oppnå selvkontroll og styre sine lyster, men at de kan få det til om de blir motivert av en mann slik som helten Herakles, som har en sterk og ren sjel. Dio sier dermed at denne fortellingen kan brukes som en moralsk oppvekker og motivasjon.

Dio avslutter sin tale med å henvende seg til de yngre tilskuerne, og sier at disse kvinnelige vesenene også har blitt sett i senere tid, og viser til enda en historie. En gruppe med grekere var på vei til orakelet i Ammon, da de i ørkenen så en kvinne som lå på en sanddyne. Hun var kledd som en kvinne fra Libya, men hun viste sine bare bryster. Mennene trodde at hun var en prostituert, og to unge menn gikk mot henne. Den ene ble angrepet av kvinnen og hun trakk han ned i et hull og fortærte han. Den andre mannen ropte ut for å advare de andre i følget, og like etterpå kastet kvinnen seg over han og drepte han med slange-delen av kroppen sin.

---

<sup>192</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 242-243.

<sup>193</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 242-247.

Kvinnen forsvant like etterpå, og kroppen til mannen ble funnet rått. Guidene fra Libya forbød de andre å berøre kroppen, ellers ville det gå ille med dem alle.<sup>194</sup> Denne avsluttende fortellingen omtaler også moral, og da spesielt at unge menn kan ha en svakere moral enn eldre, og at de lettere blir påvirket av lyst og begjær, og handler ut fra det. Det er en advarende fortelling for unge menn om hvordan de skal oppføre seg rundt frivole kvinner. Igjen får man inntrykk av at disse vesenene kan sammenlignes med prostituerte, og blir i denne sammenhengen sett på som noe negativt. Dio opplyser også at troen på slike vesener fremdeles eksisterer, og gir inntrykk av at disse mytene og fortellingene levde i lang tid.

Som en oppsummering kan man si at Dios tale både er en moralsk fortelling som omhandler menns problem med begjær, og et eksempel på folkereligiøsitet. Det kommer frem at fortellinger om disse vesenene fantes det flere av, og at fortellingene var utbredte. Dio gir ikke inntrykk av at disse vesenene er ekte, han ser på dem som en representasjon av menns svakhet, og gir menn et håp om at det finnes en måte å oppnå selvkontroll.<sup>195</sup> Man kan ikke se bort i fra at Dio benytter seg av kjent folkløse i sin moralfilosofi, og at myten han omtaler var et populært folkereligøst syn på lamiai.<sup>196</sup> Dios tale kan også tolkes både som en advarsel for menn, om at de kunne bli ofre for slike faretruende kvinnevesener, og en advarsel mot frivole kvinner som kan bruke sin seksualitet til å lokke, manipulere og utnytte menn. Det at disse kvinnene bruker sitt utseende og seksualitet blir beskrevet som en destruktiv kraft.<sup>197</sup> Talen kan derav gi oss indirekte kunnskap om normer og roller knyttet til kvinner, noe jeg vil komme inn på i neste kapittel.

### **3.7 Empousa, Lamia og Mormo-ulven: Det biografiske bidrag**

Den neste kilden jeg skal se på er den greske sofisten og populærfilosofen Lucius Flavius Philostratos' biografi *Livet til Apollonios fra Tyana*. Philostratos ble født år 170 e.v.t. på øya Lemnos, og døde under styret av Filip Araberen i perioden 244-249 e.v.t. Biografien om Apollonios er Philostratos mest kjente verk og ble skrevet som et bestillingsverk. Han skal ha basert seg på nedskrevne tekster fra en følgesvenn av Apollonios ved navn Damis, et historisk verk skrevet av Maximus (beundrer av Apollonios), og brev skrevet av Apollonios selv. Det har blitt stilt tvil ved flere av kildene av ulike forskere, og da spesielt kildene fra Damis, som noen forskere mener ikke har eksistert. Andre forskere mener at kildene har eksistert, men at

---

<sup>194</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 246-247.

<sup>195</sup> Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom*, s. 176.

<sup>196</sup> Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 27.

<sup>197</sup> Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom*, s. 176-177.

Philostratos kan ha pyntet på dem med litterære grep.<sup>198</sup> Hvorvidt man kan omtale Philostratos' tekst som biografi eller ei er ikke av stor betydning for denne analysen. Det er mer betydningsfullt for meg å se på hva slags elementer av folkereligiøsitet man kan finne i denne biografien, og informasjon om skadevoldende vesener.

Apollonios ble omtalt som en asketisk vismann og/eller magiker som levde i det første århundre e.v.t., og fulgte den filosofiske retningen til Pytagoras. Han var en mann med sterk selvkontroll og holdt seg borte fra mye av livets goder. Han var kjent for en rekke mirakler, slik som helbredelse, og reiste mye. Apollonios ble anerkjent av mange, men også sett ned på av andre. Han kan bli beskrevet som en vismann og en hellig mann, men også som en magiker og svindler. Hos Philostratos blir Apollonios svært positivt beskrevet.<sup>199</sup>

Jeg benytter meg av to utdrag fra *Livet til Apollonios fra Tyana*. Det første utdraget er hentet fra bok 2.4 og er en liten fortelling om Apollonios og hans medreisende som kommer ut for en empousa (omtalt som en skikkelse eller kategori, og ikke med et egennavn):

For de reiste om natten under sterkt månelys, da figuren av en empousa dukket opp foran dem. Flere ganger forandret den sin form, og noen ganger forsvant den i intet. Apollonios forstod hva det var, han overøste den med fornærmelser, og instruerte sine medreisende til å følge hans eksempel, og sa at det var korrekt botemiddel for å håndtere en slik hjem søkelse. Og spøkelse [φύσμα] flyktet skrikende vekk slik som gjenferd ofte gjør.<sup>200</sup>

Dette utdraget har selvsagt som mål å sette Apollonios i et godt lys, og vise hans kunnskap. Empousa slik som hun blir forklart her passer godt med hvordan hun ble beskrevet i kapittel 2. Empousa blir her omtalt som en type spøkelse, en skikkelse man møter om natten, og som kan være spesielt farlig for reisende. Beskrivelsen av vesenet i denne teksten, indikerer at Empousa var en godt kjent skikkelse, og en figur folk kjente til. Denne teksten kan i dette tilfelle da leses som et eksempel på folkereligiøsitet. I tillegg får man vite hvordan man kan

---

<sup>198</sup> Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana, volume 1*, trans. Conybeare, s. v-viii. *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000*, 1.s.v. "Philostratos, Flavius".

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Apollonius (12) of Tyana"

<sup>199</sup> Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. viii-xiii.

*The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Apollonius (12) of Tyana"

<sup>200</sup> Min oversettelse basert på Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 124-125.

beskytte seg mot slike vesener, ved å overøse vesenet med skjellsord. Hvorvidt dette var vanlig er usikkert, men man kan anta at det var et botemiddel som kan ha vært kjent blant noen.

Den neste teksten er fra bok 4.25, som jeg alt har gjenfortalt i kapittel 2.4.1. I korte trekk omhandler fortellingen en episode fra Korint, hvor en ung og vakker mann blir forelsket i en vakker og rik kvinne, og i løpet av kort tid bestemmer han seg for å gifte seg med henne. Apollonios er skeptisk til denne kvinnen på grunn av at den unge mannen møtte henne på en vei, og Apollonios mener at hun har fortryllet den unge mannen. Apollonios advarer den unge mannen mot å gifte seg med henne: «Du er en fremstående ungdom og du er ettertraktet av pene kvinner, men i denne sammenhengen er du forelsket i en slange, og en slange er forelsket i deg.»<sup>201</sup> Den unge mannen tar ikke til seg advarselen og vil gå videre med bryllupet. Apollonios ankommer bryllupsfrokosten, og kommer til et sted med mye luksus, velstand og tjenere. Han får vite at alt tilhører den unge bruden, siden brudgommen kun eier det han står og går i. Han blir introdusert for bruden og forteller de at alt de ser er bare illusjon, og informerer bruden at han vet hvem hun er:

Og du må innse sannheten i det jeg sier, for denne vakre bruden er en empousa, det vil si et av de vesenene som mange omtaler som lamiai og busemenn [μορμολυκίας].

Disse vesenene forelsker seg, og de henriver seg til nytelsene til Afrodite, men spesielt til menneskers kjøtt, og de bruker nytelse til å lokke til seg de som de vil fortære ved sine fester.<sup>202</sup>

Bruden later som hun blir fornærmet av disse ordene, men Apollonios sine ord har hatt en effekt, og alle gjenstandene og tjenerne forsvinner i løse luften. Kvinnen prøver å be om nåde, og ber om å slippe tortur og slippe å innrømme hva hun er. Apollonios er standhaftig, men til slutt «innrømmer hun at hun er en empousa, og at hun hadde hatt stor glede av å fete opp Menippus [brudgommen] før hun skulle fortære hans kropp, for det er i hennes natur å leve av unge og vakre kropper, fordi deres blod er rent og sterkt.»<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Min oversettelse basert på Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 402-405.

<sup>202</sup> Min oversettelse basert på Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 404-407.

<sup>203</sup> Min oversettelse basert på Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 406-409.

Denne fortellingen fungerer også som et godt eksempel på folkereligiøsitet, og Philostratos sier selv at dette er en av de mest kjente fortellingene om Apollonios, men at det er få som kjenner til detaljene om Lamia og hva som skulle til for redde den unge mannen. Jeg mener at Philostratos implisitt sier at han her bidrar til å opplyse folk om et faktisk problem og fare, og gir folk mulighet til å kunne kjenne igjen et slikt vesen. Det bidrar til å tro at lamia (også empousa og mormo) var vesener man faktisk trodde på, og som man anså som en fare. I tillegg blir det omtalt at det kvinnelige vesenet går under betegnelsene lamia, empousa og mormo-ulven, noe som betyr at Philostratos mener at det samme vesenet går under ulike navn, og på den måten viser til mulige lokale variasjoner. Grunnen til at han nevner alle tre navnene er nok for å forsikre seg om at leserne til en hver tid vet hva slags vesen som blir omtalt. Samtidig ble navnene skrevet med små bokstaver, noe som kan indikere at vesenene går under kategorier, og ikke er spesifikke personer (noe jeg var inne på i kapittel 2). Denne teksten kan også leses som et syn på kvinner og deres roller, noe jeg vil komme inn på i neste kapittel.

### 3.8 Empousa, Lamia og Mormo: Det komiske innspill

Den greske komedieforfatteren Aristofanes er den vi kjenner mest til fra antikkens Hellas, og han levde i perioden år 460/450 til ca. år 386 f.v.t.<sup>204</sup> Tekstene som jeg benytter meg av er *Froskene*, *Kvinnene i folkeforsamlingen*, *Akharnerne*, *Vepsene*, og *Freden*. *Froskene* handler i korte trekk om guden Dionysos (forkledd som helten Herakles) og hans frekke tjener Xanthias som drar til Hades sitt rike for å hente tilbake sin favoritt-tragedieforfatter Euripides.<sup>205</sup> *Kvinnene i folkeforsamlingen* handler om hvordan kvinnene i Athen kler seg ut som menn for å få makt i folkeforsamlingen for å oppnå fred, og mer rettferdige lover og regler for kvinnene.<sup>206</sup> *Akharnerne* handler om å avslutte unødvendig og ødeleggende krig, og få fred i landet. Men selv om stykket har et slikt alvorlig tema, så er det en komedie.<sup>207</sup> *Vepsene* satiriserer juryene i Athen og hvordan de alltid ser ut til støtte og foretrekke demagogiske politikere (de som hisser opp mobben), og hvordan slike politikere manipulerer juryene.<sup>208</sup> Det siste stykket er *Freden* og omhandler, som *Akharnerne*, en etterlengtet fred.<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Aristophanes (1)"

<sup>205</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 7.

<sup>206</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 238-242.

<sup>207</sup> Aristophanes, *Lysistrata – The Acharnians – The Clouds*, translated by Alan H. Sommerstein (England: Penguin Books Ltd, 1977), s. 41-45.

<sup>208</sup> Aristophanes, *Clouds – Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 215-218.

<sup>209</sup> Aristophanes, *Clouds – Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 419-423.

Kvinnelige skadevoldende vesener dukker ofte opp som små roller eller blir nevnt som eksempler eller kommentarer i Aristofanes komedier. Det som ofte går igjen, er at det gis små beskrivelser eller det nevnes karaktertrekk ved disse skikkelsene, eller så blir de brukt som assosiasjoner. Jeg har valgt å dele komediene opp i to kategorier, de som går mest på karakterbeskrivelse og utseende, og de komediene hvor navnene på vesenene blir brukt som sammenligning.

Beskrivelser av kvinnelige skadevoldende vesener finner man i *Froskene*, *Vepsene* og *Freden*. I *Froskene* linje 285-295 møter fruktbarhetsguden Dionysos og tjeneren hans Empousa mens de reiser gjennom Hades sitt rike. Hun prøver å forhindre deres reise, og blir beskrevet som et vesen som forandrer sin form fra ulike dyr (ku, esel og hund) til det å bli en meget vakker kvinne. Hennes ansikt står i flammer, og hun har et ben laget av bronse og den andre er laget av møkk.<sup>210</sup> Dette er en beskrivelse av Empousa som går igjen i flere kilder, deriblant hos Philostratos som nevnt ovenfor. Selv om scenen med Empousa er en komisk episode (siden det er tydelig at Dionysos blir redd henne), har hun blitt beskrevet slik at tilskuerne skulle kunne kjenne igjen figuren, og man kan da anta at det er slik hun også blir beskrevet innenfor folkereligjøsiteten. Empousa blir også omtalt som en hindring, noe som også passer med hennes rolle. I kapittel 2 fortalte jeg at Empousa ble sett på som en skikkelse som kunne hindre mennesker; hun var en fare for reisende, og ble ansett som en del av Hekates følge.<sup>211</sup>

*Vepsene* og *Freden* omtaler begge små detaljer ved Lamia sitt utseende og karaktertrekk. I *Vepsene* linje 1035 får vi høre en kommentar om at Lamia har skitne eller uvaskede testikler: «[...] Λαμίας δ' ὄρχεις ἀπλότους [...]»<sup>212</sup> Denne bemerkningen dukker også opp i *Freden* linje 758.<sup>213</sup> I linje 1177 av *Vepsene* får vi vite et karaktertrekk ved Lamia: «[...] , hvordan Lamia fjertet når hun ble fanget.»<sup>214</sup> Disse sitatene er komiske innslag, men det gir enn et inntrykk av at man anså Lamia som noe usivilisert og ukvinnelig.<sup>215</sup> Det kan da vise til hvordan Lamia ble ansett som noe som stod utenfor samfunnet, som et monster. Dette er noe jeg vil komme tilbake til i neste kapittel.

---

<sup>210</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 62-65.

<sup>211</sup> *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*, 1s.v. "Empousa".

Johnston, *Restless Dead* s. 133-134.

<sup>212</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 354-355.

<sup>213</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 524-525.

<sup>214</sup> Min oversettelse basert på Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 372-373.

<sup>215</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 177-179.



Kvinnelige skadevoldende vesener brukt som sammenligning dukker opp i *Freden*, *Akharnerne* og *Kvinnene i folkeforsamlingen*. I *Freden* og *Akharnerne* er det en henvisning til Lamakhos (general fra Athen), og hvor hans skjold og rustning blir beskrevet som like fryktingytende som Mormo. En lignende kommentar finne man i linje 599-603 i *Akharnerne*: «[...]Det er den rustningen din, den gjør meg nervøs. Vær så snill og ta vekk den busemannen [μωρμόνα!]<sup>216</sup> I *Freden* står det i linje 473-474: «Lamakhos, du har ingen rett til å stå i veien for oss! Vi vil ikke ha noe av ditt buse-skjold [μωρμόνος], herre!»<sup>217</sup> Her blir rustingen og skjoldet sett på som noe skremmende, og sammenlignet med Mormo for å gi en assosiasjon til hvor fryktingytende det er. Samtidig kan man her se en kobling mellom Mormo og Empousa, for i *Freden* får man inntrykk av at noen blir hindret. Empousa er kjent som den som hindrer, og dette sitat kan da forstås som en sammenligning mellom Empousa og Mormo.

I *Kvinnene i folkeforsamlingen* linje 1057-1058 blir en gammel kvinne sammenlignet med, eller omtalt som en Empousa: «Nei, det er en type empousa som er dekket av en stor blodblemme.»<sup>218</sup> Her møter vi flere eldre damer som prøver å forføre og tvinge en ung mann til samleie. Den unge mannen ønsker ikke det, og ser på hele situasjonen som både truende og skremmende. Den unge mannen omtaler den ene gamle damen som Empousa, og da på grunn av hennes skrekkelige utseende. Han bruker nesten Empousa som et skjellsord. Man får ellers ikke noe informasjon om Empousa, noe som må bety at Aristofanes gikk ut i fra at tilskuerne allerede var kjent med hvem Empousa var og hva hun kunne gjøre, og at det ikke var uvanlig at hun gikk til angrep på unge menn. Man kan anta at Aristofanes spilte på folkereligiøsitet og folkløse relatert til Empousa.

En annen komisk kilde til Lamia finner man hos komedieforfatteren Krates. Krates var en komedieforfatter fra Athen som levde ca. i det femte århundre. Man vet ikke mye om Krates, og bare få fragmenter fra hans verker har overlevd.<sup>219</sup> Kilden finnes i et scholion (margkommentar) til Aristofanes' *Kvinnene i folkeforsamlingen* (*Ekklesiazousai*), og Krates

---

<sup>216</sup> Min oversettelse basert på Aristophanes, *Lysistrata – The Acharnians – The Clouds*, trans. by Sommerstein, s. 74, og Perseus Digital Library, "Aristophanes, *Acharnians*, line 575-590"  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0023%3Acard%3D572>  
(nedlastet 29.03.2012)

<sup>217</sup> Min oversettelse basert på Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 488-489.

<sup>218</sup> Min oversettelse basert på Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, trans. by Henderson, s. 394-395.

<sup>219</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, 3 s.v. "Crates (1)".

beskriver at Lamia har en «stav» (σκυτάλη).<sup>220</sup> Johnston sier at «stav» var et uttrykk som var vanlig å bruke i greske komedier for å omtale en «fallos».<sup>221</sup> Det betyr at Lamia ble ofte beskrevet med et mannlig kjønnsorgan.

### 3.9 Den visuelle Lamia

En lekythos fra den såkalte *Beldam Painter* (ca. 5 århundre f.v.t.) kan være en visuell representasjon av Lamia. Det er mye uenighet og usikkerhet rundt hva vasemaleriet faktisk viser. C. H. Emilie Haspels viser til at M. Meyer var den første som påviste at vasemaleriet var Lamia som ble torturert av satyrer, og han viser til at kvinnen har afrikanske trekk. Haspels er noe uenig i at den kvinnelige figuren har afrikanske trekk. Hun sier det er få hentydninger til at hun er afrikansk, siden håret ikke er krusete, øyebrynene er ikke bustete, munnen er vanskelig å kommentere siden den ikke er normal, og den tynne halsen er det eneste trekket som kan være afrikansk. Haspels sier at det er en meget stygg kvinne som er malt, men det gjør henne ikke afrikansk.<sup>222</sup> Johnston har motsatt oppfatning: hun sier at kvinnen bærer klare afrikanske trekk (på grunn av håret og at ansiktet og kroppen er mørk), noe som følger konvensjonene som ble brukt i antikken for å representere afrikanere. Siden kvinnen er bundet til det som kan se ut som en palme, så bidrar det til å plassere motivet i afrikanske omgivelser. Johnston mener at dette bidrar til at vasen representerer Lamia og hennes hjem som ofte ble ansett å være Libya.<sup>223</sup> Selv om det er en avbildning av en palme, så trenger ikke det nødvendigvis være en referanse til Afrika, siden palmer ikke er et uvanlig syn rundt Middelhavet.

Haspels mener at om man bare betrakter vasen slik som den er, kan den vise et opprør blant tjenere, hvor tjenerne straffer en streng husfrue. Hun sier at dette muligens var tema for et satyrspill.<sup>224</sup> Jeg synes det er en litt for enkel forklaring på hva vasemaleriet kan vise og bety.

Jeg vil selv prøve å forklare hva vasemaleriet viser og hvordan motivet kan tolkes. Jeg kan ikke uttale meg om hvorvidt kvinnen har afrikanske trekk eller ei, eller om palmen var en

---

<sup>220</sup> Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>221</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>222</sup> Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, s. 170.

<sup>223</sup> Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 373.

Johnston, *Restless Dead*, s. 178-179.

<sup>224</sup> Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, s. 170.



Figur 1: Malt av Beldam Painter i femte århundre f.v.t. i Athen. Lekythos fra Nasjonal Museum i Athen, inv. 1129.<sup>225</sup>

teknikk for å henvise til Afrika, siden jeg ikke er godt nok kjent med slike konvensjoner fra antikken. Det vil være et bedre formål å påpeke de synlige elementene, og sette vasemaleriet i en sammenheng med de andre kildene jeg har benyttet meg av.

Det man ser på bildet er en kvinne som er bundet fast til et palmetre. Hun er omringet av fem menn som bærer trekkene til satyrer. Mennene ser ut til å torturere kvinnen med ulike slagvåpen, pisker, pinner og fakler. Mennene er nakne, og de har alle hale. Den ene mannen (figur 1c) har også noe som ser ut som horn. Disse mennene forestiller satyrer, siden satyrer ofte blir fremstilt som maskuline menn, med horn og hale (hest- eller bukkehale).<sup>226</sup>

<sup>225</sup> Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 49.

<sup>226</sup> Anderson, *Greek and Roman Folklore*, s. 121.





Figur 2: Malt av Beldam Painter. *Lekythos* fra Nasjonal Museum i Athen, inv. 1129.<sup>227</sup>

<sup>227</sup> Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 49.

Kvinnen som er bundet opp har en noe deformert munn, med noe som ser ut som hoggtenner. Munnen kan minne om et dyrs, og da spesielt snuten til en hund eller ulv. Hun har lange, hengende bryster, og en stor og oppsvulmet mage. I tillegg har kvinnen det som ser ut som en penis. Penis er vanskelig å se, noe som kan komme av skade på vasen, men man kan se den like ovenfor fakkelen som den knelende satyren holder (figur 1b og figur 2). Hennes utseende er både fryktinngytende og frastøtende.

Scenarioet er ganske tydelig og enkelt å se: kvinnen er bundet opp og blir torturert og plaget av de fem satyrene. Satyrer var vanlige motiver på greske vaser, og ofte ble de avbildet hvor de «seksuelt plaget eller trakasserte kvinner». Denne «seksuelle trakasseringen» ble ofte visualisert av at satyrer snek seg innpå sovende kvinner, eller ved å jage dem. Noen forskere mener at denne «trakasseringen» henviser til erotisk forspill, og at kvinnene ofte representerer nymfer som var satyrenes kvinnelige motstykker.<sup>228</sup> Dette er ikke teorier som virker logisk i forhold til *Beldam Painter* sitt vasemaleri. Det er få hentydninger til at satyrene ønsker å ha sex med kvinnen, det virker mer som at de straffer henne. Grunnen til hvorfor de plager henne er vanskelig å si. Det kan være så enkelt at de straffer henne for at hun er unormal, siden hun har en penis og har dyriske trekk. En annen mulig forklaring er at vasemaleriet representerer en fortelling om når Lamia ble fanget. Hos Aristofanes sin *Vepsene* er det skrevet at Lamia fjertet når hun ble fanget.<sup>229</sup> Det gir inntrykket av at på et eller annet tidspunkt ble Lamia fanget, men hvem som fanget henne er uklart. Bildet kan muligens være en visuell representasjon om hvordan Lamia ble fanget og torturert, og man kan tolke det som at satyrene var de som fanget henne, eller hjalp til med å holde henne under kontroll.

Grunnen til at jeg tror at kvinnen som blir fremstilt er Lamia, er at hun blir vist med et skrekkelig og frastøtende utseende, og at hun har en penis. Jeg har allerede vært inne på at Lamia blir beskrevet som hverken en mann eller en kvinne; hun er noe som står i mellom. I myten hos Diodoros blir Lamia beskrevet som en heslig kvinneskikkelse med et bestialsk utseende.<sup>230</sup> Hos Aristofanes blir det nevnt i *Vepsene* og *Freden* at Lamia har skitne testikler.<sup>231</sup> Når Aristofanes påpeker at Lamia har testikler, så er det ikke urimelig å anta at hun også kan ha en penis. Dette er noe man får mer bekreftet hos Krates som omtaler at

---

<sup>228</sup> Anna Lindblom, "Public, private or mythological identities? On the identity of females sexually "harassed" by satyrs on red-figure vases", i *Public roles and personal status: Men and women in Antiquity*, ed. Lena Larsson Lovén & Agneta Stömberg, (Sävedalen: Paul Åströms Förlag, 2007), s. 231-254.

<sup>229</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 372-373.

<sup>230</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

<sup>231</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 354-355, 524-525.

Lamia har en «stav».<sup>232</sup> Med det som et utgangspunkt mener jeg at kvinnen vi ser vassen kan tolkes som Lamia, siden kildene knyttet til Aristofanes, Krates og *Beldam Painter* alle er fra det femte eller begynnelsen av det fjerde århundre. Det betyr at forfatterne og maleren kan ha vært kjent med de samme fortellingene om Lamia, noe som forklarer de like beskrivelsene av skikkelsene.

### 3.10 Fellestrekk

I kapittel 2 nevnte jeg i oppsummeringen noen fellestrekk mellom Lamia, Mormo, Empousa og Gello. Fellestrekke jeg skal presentere nå baserer seg på hva kildene påpeker. Alle de fire skadevoldende vesenene kunne anses som trusler, men hvem de angrep kunne være forskjellig. I følge kildene var Lamia kjent for å angripe barn og menn. Man kan tolke myten fra Diodoros som at Lamia også kunne angripe gravide kvinner.<sup>233</sup> Empousa angrep menn, men det blir også sagt at hun kunne angripe eller hindre reisende, som kan tolkes som hvilke som helst mennesker hun kom over.<sup>234</sup> Det kommer ikke tydelig frem i kildene om hun spesifikt angriper barn og kvinner. Mormo sitt spesialfelt virker å være barn, og hun var en vanlig frykt for mange barn. Hun blir i Aristofanes komedier sammenlignet med våpen, og i *Freden* blir Mormo sammenlignet med et skjold som hindrer noen å gjøre noe.<sup>235</sup> Det kan tolkes som at Mormo var et hinder lik Empousa. Gello sitt spesialfelt, i følge Zenobios og *Kyranides*, var barn, unge mennesker og gravide kvinner.<sup>236</sup> Det at Gello ble klandret for de som døde før sin tid, kan være en referanse til både menn og kvinner.

Det å kunne skifte form er klare fellestrekk hos Mormo og Empousa. Mormo ble beskrevet både som hest og ulv, og hos Aristides ser det ut til at hun også kan ta form som en nattfugl.<sup>237</sup> Dikteren Erinna sier at Mormo har et ansikt som konstant skifter.<sup>238</sup> Empousa virker også å ha denne egenskapen. Hos Philostratos kan hun skifte mellom flere former (det

---

<sup>232</sup> Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>233</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

<sup>234</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 215-218.

Aristophanes, *Frogs - Assemblywomen - Wealth*, trans. by Henderson, s. 394-395.

Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 124-125.

<sup>235</sup> Aristophanes, *Lysistrata - The Acharnians - The Clouds*, trans. by Sommerstein, s. 74.

Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 488-489.

<sup>236</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

<sup>237</sup> Frommel, ed., *Scholia in Aelii Aristidis Sophistæ*, s. 18.

Johnston, *Restless Dead*, s. 174, 180.

<sup>238</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

finnes ingen beskrivelser over hvilke former) og bli usynlig.<sup>239</sup> I Aristofanes' *Froskene* og *Kvinnene i folkeforsamlingen* kan Empousa bli en vakker kvinne, en gammel kvinne, en ku, en hund og et esel.<sup>240</sup> Hverken Lamia eller Gello skifter form på lignende måte. Det kommer frem i kildene at de gjennomgår en forandring når de tar på seg rollene som skrekkelige skikkelser. Lamia, hos Diodoros, får et bestialsk utseende etter at barna hennes dør, hos Aristofanes har hun negative mannlige trekk slik som det å ha skitne testikler, og hos Krates har hun en fallos.<sup>241</sup> Dette er trekk man kan se igjen i vasemaleriet til *Beldam Painter*, hvor Lamia har en penis, og lite flatterende trekk.<sup>242</sup> Hos Dio Khrysostomos er Lamia halvt kvinne og halvt slange, men til gjengjeld blir lamiai hos Dio beskrevet som ekstremt vakre.<sup>243</sup> Gello har ingen av disse egenskapene, hun er faktisk den eneste av de skadevoldende vesenene som ikke blir gitt en visuell beskrivelse. Det eneste vi vet, er at Zenobios beskriver henne som et spøkelse, og i *Kyranides* blir hun omtalt som noe skrekkelig som beveger seg i natten.<sup>244</sup> Det kommer implisitt frem i kildene at vesenene har utseender som stiller dem utenfor det som regnes som normalt i det greske samfunnet. Alle står ut på en eller annen måte, enten ved å ha trekk fra dyr, ved å være unaturlig vakre, ved å være ekstremt stygge, det å bestå av kroppsdeler som kommer fra det motsatte kjønn eller som Empousa som har en fot av bronse og en laget av møkk, eller ved å være en del av de dødes verden i form av spøkelser.

De fire monstrene kan behandles som individer, men de kan også sees på som en og samme skikkelse eller kategori. Dette er noe som kommer tydelig frem hos Philostratos, som i bok 4.25 bruker ulike navn når han forteller om hvordan Apollonios redder en ung mann fra å bli et offer for et kvinnelig vesen. Philostratos benytter seg av mormo-ulven (mormoluke), lamia og empousa når han omtaler vesenet.<sup>245</sup> Dette kan, som jeg alt har vært inne på, vise til at det er snakk om samme type vesen, men at vesenet kan ha ulike navn på forskjellige steder.

<sup>239</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 124-125.

<sup>240</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 62-65, 394-395.

<sup>241</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 354-355, 524-525.

Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazuzas; Ranas; Ecclesiazuzas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

<sup>242</sup> Se figur 1 og 2, Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 49.

<sup>243</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-241.

<sup>244</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

<sup>245</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 406-409.

### **3.11 Oppsummering**

Kildene som har blitt analysert i denne delen viser klare tegn på at Lamia, Gello, Empousa og Mormo har hatt en klar tilstedeværelse i gresk folkereligiøsitet, spesielt blant barn. Man kan også finne klare likhetstrekk mellom de fire vesenene i kildene, slik som hvem de angrep, visuelle trekk og deres manglende tilhørighet i det greske samfunnet. Videre vil kildene bli analysert med utgangspunkt i greske kjønnsnormer, med en fordypning i kvinnesyn og kvinneroller.



## Kapittel 4: Del 2 av analyse: Kjønnsnormer i kildene

### 4.1 Introduksjon

Analysen i forrige kapittel har fokusert på hvordan de fire skadevoldende vesenene ble fremstilt, hvilke kjennetegn de hadde, og likheten mellom dem. I tillegg har analysen fokusert på vesenenes tilstedeværelse innenfor greske folkereligiøsitet. I dette kapitlet vil jeg fortsette på analysen, men denne gang se på kjønnsnormer og kjønnsroller i det greske samfunnet og religionen, med et fokus på normer og roller knyttet til kvinner. Jeg ønsker å presentere kjønnsnormer og sosial status knyttet til ulike temaer, og trekke inn kildene for å undersøke hva de kan opplyse om de ulike emnene.

### 4.2 Kjønnroller og sosial status innenfor gresk religion

Som i mange andre religioner, kan man i gresk religion se klare kjønnroller i forhold til menn og kvinner, roller knyttet til status, og forventinger man hadde til slike roller. Selv om slike rollefordelinger fantes i antikkens Hellas, så betydde ikke det at man fulgte dem slavisk, men de var en norm som man ønsket skulle bli fulgt. Informasjon om slike kjønnroller er lettest å få fra, og om, eliten, siden det er fra denne gruppen man har mest overlevert informasjon, men slike kilder kan også inneholde kunnskap som kan være dekkende for andre lag i samfunnet. Kjønnrollene forandret seg, og kunne til tider være sterkere og andre ganger være svakere.<sup>246</sup> Selv om jeg her skal presentere de ulike kjønnrollene, så vil fokuset være på kvinnelige kjønnroller.

### 4.3 Mannlige og kvinnelige sfærer

Kjønnroller for kvinner og menn i antikkens Hellas ble ideelt delt opp mellom den offentlige delen og den private delen av samfunnet, gjerne betegnet som *polis* (det offentlige rom, by) og *oikos* (det private rom, hjemmet). Det var menn som ideelt oppholdt seg i det offentlige rom, og var de som var synlige og arbeidet utenfor hjemmet. Hjemmet var også delt opp i en mannlig del og en kvinnelig del. Den mannlige avdelingen var nærmest inngangen, og var derav en del av det offentlige, siden det var her besøk ble tatt i mot. Kvinnenes plass var i hjemmet og de skulle helst holde seg der, med hjemlige oppgaver som barneoppdragelse, og kontroll over husholdet og slaver. Denne oppdelingen er selvsagt noe generell, og avhengig av status og klasser. En kvinne i et relativt rikt hushold med slaver var forventet å oppholde seg i

---

<sup>246</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s.7-8.

hjemmet. En kvinne fra et mer fattig hushold og som ikke hadde slaver, måtte selv forlate huset for å bringe inn mat og vann ved brønner, eller for å bidra til husholdets økonomi. Ofte var kvinners arbeidsplass rett utenfor eller i nærheten av hjemmet. Hvordan en kvinne ble sett på i samfunnet, var ofte avhengig av hvorvidt hun var synlig i byen, i det som i prinsippet ble ansett som en mannlig sfære.<sup>247</sup> Selvsagt var det forståelig at noen kvinner måtte arbeide, men deres arbeid ble ikke anerkjent på lik linje med menns arbeid. Et mulig unntak her er yrket jordmor, som var mest vanlig blant kvinner. En jordmor ble ofte respektert, ettersom jordmoren var til stede under fødsel, og kunne bidra til å sørge for at både mor og barn overlevde fødselen. En jordmor kunne ha en utdanning innenfor medisin, men hennes erfaring kunne også være basert på praktisk erfaring.<sup>248</sup> Det var ofte en relasjon mellom prostituerte og slaver og det offentlige rom, eller de delene av byene som var mest i bruk av menn. Det vil si: om en kvinne ble observert mye i det mannlige domene, kunne det bli konkludert med at hun var en slave, en prostituert eller en fremmed kvinne (ikke gresk kvinne) som var ukjent med samfunnets roller og normer.<sup>249</sup>

#### **4.3.1 Mannlige og kvinnelige sfærer i kildene**

Noen av kildene som ble analysert i forrige kapittel omtaler klare kjønnsroller, spesielt for kvinner, men i mange av kildene er kjønnsrollene mer implisitt til stede. Grunnen til at kvinneroller bare er implisitt i kildene, kan være at kildene ikke var tilgjengelige for kvinner, og at kildene var skrevet og formidlet til et mannlige publikum. Årsaker til at kvinners roller bare blir implisitt omtalt i noen av kildene kan være at det mannlige publikum var kjent med de ulike kjønnsnormene i sitt samfunn, og det var ikke behov for de ulike forfatterne å være eksplisitt. En kilde hvor dette kommer meget tydelig frem i er Dio Khrysoستomos sin *Tale nr. 5: Om en myte fra Libya*. Det er, som nevnt i forrige kapittel, en moralsk og filosofisk fortelling, hvor Dio benytter seg av kvinnelige monstre i Libya til å reflektere og påpeke menns svakheter i forhold til begjær. Valget av tema gjør det mulig å anta at dette var en tale som ble holdt for menn, og Karin Blomqvist påpeker at talen ble holdt for et utrent publikum. Det vil si at mennene som lyttet ikke var filosofer eller lærde, men vanlige mennesker. Blomqvist sier at dette kommer til syne ved at språket er klart og tydelig, og at alle poeng blir

---

<sup>247</sup> Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 135-138.

Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 59-60.

Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 71-73.

<sup>248</sup> Garland, *Religion and the Greeks*, s. 35.

Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 33.

<sup>249</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 60.

presisert slik at det skal nå frem til tilskuerne.<sup>250</sup> Siden det er menn denne fortellingen er ment for, er det også mennene som får gjennomgå, noe som jeg har vært inne på i kapittel 3. Dio sitt syn på kvinner og hans omtale av lamiai som representasjon av kvinner kommer bare frem implisitt. Det mest fremtredende i kilden som omtaler kvinner er kvinner som benytter seg av seksualitet for å lure og manipulere menn.<sup>251</sup> Dette vil jeg komme nærmere inn på under temaet om seksualitet og kvinneroller.

Oppdelingen i en mannlig og kvinnelig sfære kommer også til syne i Philostratos sin biografi om Apollonios. Bok 2.4 forteller, som nevnt i kapittel 3, om Apollonios og hans reisefølge som en natt møter en empousa.<sup>252</sup> Formålet med å fortelle denne historien er å demonstrere Apollonios' kunnskap, og historien kan leses som folketro knyttet til empousa, og viser til hva man skal gjøre ved et slikt nattlig møte. En annen måte å tolke denne fortellingen på er å vise at dette kvinnelige vesenet ikke opprettholder normen for mannlige og kvinnelige sfærer. En kvinne skulle helst holde seg i sitt hjem, i hvert fall om natten. Det at empousa, som blir beskrevet med kvinnelige trekk, er alene ute om natten betyr at hun fjerner seg fra normen om kvinnelige sfærer. Dette finner man igjen i den andre fortellingen fra Philostratos i bok 4.25. Apollonios sin unge venn og elev møter en vakker kvinne på veien, som erklærer sin kjærlighet til ham, og den unge mannen bestemmer seg for å gifte seg med den vakre kvinnen.<sup>253</sup> Det at en vakker kvinne går alene på veien, antyder at hun ikke er en ærbar kvinne. Jeg har omtalt ovenfor at hvordan en kvinne blir sett på i samfunnet kunne være avhengig av hennes synlighet og tilstedeværelse i den mannlige sfæren. Det å ikke være synlig tilstede i den mannlige sfæren var noe som var lettest for kvinner av en høyere økonomisk status, noe denne lamia sa at hun var. Det at hun hadde en sterk økonomi tilsier at det var en av hennes slaver som burde gått ute, ikke hun selv. Det at hun gikk alene kan også tolkes som noe negativt og avvikende fra normen. Denne fortellingen kan da hentyde til faren for unge menn å komme i kontakt med prostituerte, og bli manipulert av vakre kvinner.

#### **4.4 Utdannelse og rettigheter**

Utdannelse var forbeholdt gutter og menn, og utdannelsen ble ofte gitt av private lærere, så lenge foreldrene hadde den økonomiske kapasiteten til å skolere guttene. Dette tilsier at familier med dårlig økonomi sjelden hadde råd til å utdanne sønnene sine. Utdannelsen bestod

---

<sup>250</sup> Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom*, s. 187.

<sup>251</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-243.

<sup>252</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 124-125.

<sup>253</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 402-405.

som oftest av å lære å lese og skrive, gymnastikk, og musikk. Utdannelse for jenter og kvinner var mangelfull. De fleste jenter fikk en generell trening fra sine mødre i å drive et hushold, og noen kunne bli lært opp til å lese og skrive av sine mødre.<sup>254</sup> Man kan ikke se bort i fra at kvinner kunne få utdanning i antikken, men det var nok noe som var mer tilgjengelig for kvinner med høyere status og bedre økonomi. Slaver kunne også ha utdanning, spesielt statlige slaver, som jobbet som offentlige skrivere (notarer) og juryfunksjonærer. Slavene ble enten lært opp i disse yrkene, eller hadde allerede utdannelsen før de ble slaver. Disse var også blant de mest privilegerte av slavene.<sup>255</sup>

Kvinner hadde få rettigheter, og disse rettighetene var ofte knyttet til status. En gresk kvinne kunne ikke delta, tale eller stemme ved politiske samlinger. Hvorvidt en kvinne kunne påvirke sin mann ved politiske sammenhenger er en annen sak. Kvinner som bodde i Athen, hadde større rettigheter om hun hadde borgerskap i byen. Borgerskap legitimerte ekteskap og barn, noe som ga en forsikring i forhold til arv. En kvinne kunne ikke kjøpe eller selge land uten tillatelse fra sin mannlige formynder, som enten var kvinnens ektemann eller den mannlige overhodet i familien. En kvinne var alltid underlagt en manns kontroll, uansett status og alder.<sup>256</sup> En slave hadde ingen rettigheter, og det var likt for både kvinner og menn. Slaver var en eiendom som eieren hadde fullstendig kontroll over, og kunne bruke etter eget ønske. Noen steder, slik som i Athen, var slaver beskyttet av lover som forbød voldelig misbruk av slaver. Hvorvidt slike lover ble etterlevd er usikkert, siden slaver hadde få muligheter til fremme klager mot sine eiere.<sup>257</sup>

#### **4.4.1 Barneoppdragelse og utdanning i kildene**

Flere av kildene som har blitt omtalt i kapittel 3 kan leses som forestillinger om barneoppdragelse og utdanning. Flere av kildene fokuserer på barneoppdragelse både for jenter og gutter. Noen av kildene kan leses i forhold til oppdragelse for ungdommer eller unge voksne. Videre vil det bli delt opp i to kategorier ut i fra om kildene omtaler barneoppdragelse, eller utdanning for unge mennesker.

---

<sup>254</sup> Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 132-134.

Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 102-103.

Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 74.

<sup>255</sup> Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 72.

<sup>256</sup> Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 114, 128-129

Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 54-55.

Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 65.

<sup>257</sup> Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 69-73.

#### 4.4.1.1 Frykt som del av barneoppdragelse

Bruken av frykt og skrekkfortellinger for å oppdra barn, eller for å kontrollere ulydige barn er kjente teknikker både i moderne tid og i antikken. Busemannen er, som allerede nevnt i kapittel 3, et vesen man bruker for å skremme barn med. I antikkens Hellas var det ikke uvanlig at mødre og barnepassere brukte skadevoldende vesener for å oppnå kontroll over barn, lære de å være lydige, og som advarsler.<sup>258</sup>

De mest fremtredende kildene her er Aristides' sagn om Mormo, og tilstedeværelsen av Mormo i Erinna og Teokrit sine dikt. Hos Aristides får vi høre at mødre påkaller Mormo hver gang de ønsker å skremme barna sine.<sup>259</sup> Dette ser vi igjen i Teokrits *Idyll* 15 hvor en mor irettesetter barnet sitt: ««[...]Nei jeg kommer ikke til å ta deg med barn. Heste-busen [*Μορμω*] biter små gutter. [...]»<sup>260</sup> Disse to kildene uttrykker klart at Mormo var et vesen mødre kunne bruke for å skremme barna med, noe som kan tyde på at Mormo kunne brukes i oppdragelse av ens barn. Hos Teokrit blir Mormo omtalt som et hestevesen, og det er da mulig å tolke at fortellinger om Mormo var en måte å lære barn å være varsomme i nærheten av hester, siden de kan bite. En annen tolkningsmulighet er at fortellingen lærte barn å være varsomme når de lekte ute i gatene i byene og være observant på tilstedeværelsen av hester. Hester var nok et vanlig syn i byene, og det hendte sannsynligvis ofte ulykker mellom hester og mennesker, slik som det å bli løpt ned, sparket eller bitt av hester. Med utgangspunkt i Teokrits *Idyll* 15 kan dette være en logisk tolkning, med tanke på at moren ikke ønsket å ta med barnet på festivalen, hvor det sikkert var store folkemengder og hester tilstede. Det er også mulig at moren bare ønsket å få litt tid alene med sin venninne uten å måtte trekke på et barn, og brukte heste-busen bare som en trussel og for å sette det gråtende barnet på plass.

Hos Strabon får vi høre at fortellinger om skadevoldende vesener som Lamia og Mormo kunne være nyttige redskaper for å utdanne barn og som en del av deres oppdragelse. I tillegg sier Strabon at slike fortellinger også kunne være hjelpemidler for å belære og kontrollere mennesker med lavere utdannelse. Han sier rett ut at frykt er en av de få metodene man kan ta i bruk når man taler til en gruppe kvinner eller en mobb.<sup>261</sup> Strabon, *Geografi* 1.2.8, sier lite om kvinneroller og syn på kvinner, bortsett fra en liten detalj: Strabon skiller mellom kvinner

---

<sup>258</sup> Anderson, *Greek and Roman Folklore*, s. 126.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 22-23.

<sup>259</sup> Frommel, ed., *Scholia in Ælii Aristidis Sophistæ*, s. 18, og Johnston, *Restless Dead*, s. 174.

<sup>260</sup> Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183.

<sup>261</sup> Page (ed.), *The Geography of Strabo: Volume I*, trans. by Jones, s. 66-71.

og «usivilisert folkemengde». Utrykket «usivilisert folkemengde» kan i denne sammenheng leses som en gruppe mennesker med manglende utdanning, og man kan gå så langt som å tolke at dette er en folkemengde som består av menn, siden kvinner blir omtalt for seg selv. Man kan anta at Strabon indirekte opplyser leseren om at kvinner ikke fikk utdanning, og derfor ikke kunne behandles på lik linje med utdannede menn. Teksten kan da leses som en kilde til hvem som fikk utdanning i det greske samfunn, og utdannede menn og kvinner ville lettere lære av frykt enn fornuft.

I Platons filosofiske tekster *Kriton* og *Faidon* blir vi opplyst om at Mormo var et vesen brukt for å skremme barn. I tillegg får vi høre fra Sokrates i *Faidon* at man kunne synge beroligende besvergelses hvor å fjerne frykten for Mormo-ulven fra barnas sinn.<sup>262</sup> I Platons *Staten* fordømmer han mødres bruk av skrekkfortellinger om skadevoldende vesener i oppdragelsen. Han mener at den type oppdragelse bidrar til å gjøre barna redde og nervøse, og vanærer gudene. I en perfekt stat burde slike fortellinger være forbudt.<sup>263</sup> Det kommer tydelig frem hos Platon at bruken av frykten for skadevoldende vesener ved oppdragelse var normalt i det greske samfunn, og han klandrer samtidig mødrene og diktere for denne utbredelsen.

Mødre var ofte de som stod bak oppdragelsen, og det var ofte de som utdannet døtrene. Dette er noe vi får høre om i diktet *Håndteinen* av den kvinnelige dikteren Erinna. I forrige kapittel fokuserte jeg på den delen av diktet som fortalte om barndomsfrykten om Mormo, og det kommer implisitt frem i diktet at det var mødre som fortalte skrekkhistorier om Mormo. Man kan anta at kvinner kanskje bidro til å sørge for at slike fortellinger ble fortalt gjennom generasjoner, og gjorde det til en levende tradisjon. Resten av diktet formidler også kunnskap om en jentes utdanning. I diktet blir det omtalt at Erinna og hennes avdøde venninne hjalp til med dagligdagse sysler som det å fordele ull og ta del i matlagingen.<sup>264</sup> D. L. Page (oversetteren) påpeker i en fotnote at Erinna og hennes venninne ikke hjalp til i husholdet, men at det var en lek de utførte.<sup>265</sup> Om dette henviser til en lek så kan det være en måte for de unge jentene å bruke sin kunnskap og utdanning i lek, som en trening til det som var forventet av dem i fremtiden. Diktets navn, *Håndteinen*, gir en indikasjon om hva unger jenter

---

<sup>262</sup> Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, s. 43 (*Faidon* linje 77e overs. av Kraggerud).

Platon, *Samlede verker: Bind I: Protagoras, Euthyfron, Forsvarstalen, Kriton*, s. 235 (*Kriton* linje 46c overs. av Andersen).

<sup>263</sup> Plato, *The Republic*, trans. by Tschemplik, s. 86.

<sup>264</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

<sup>265</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 487, footnote b.

ble trent i, siden håndteinen var et vanlig redskap som kvinner brukte når de vevde. Erinna sier videre i diktet at kunnskapen gitt av mødre ble raskt glemt når man ble gift.<sup>266</sup> Det kan tolkes som at Erinna mente at man som jente fikk for lite utdanning og forberedelse på hva som ventet en når en ble gift.

Bruken av slike vesener i barneoppdragelse kunne bidra til å opplyse og lære barn om *ytre* farer i livet.

#### 4.4.1.2 Unge menn og kvinners moralske utdanning

Tre av kildene omtaler skadevoldende vesener som en metafor for moral, og er da mulig å lese som moralsk oppdragelse. Plutarks *Geskjeftighet 2* er den ene kilden. Som nevnt i forrige kapittel blir Lamia brukt som et eksempel på en geskjeftig eller nysgjerrig person. En slik person, i følge Plutark, er mer opptatt av feil og mangler hos andre mennesker, og er blind for sine egne feil. Lamia blir brukt som eksempel fordi hun kan ta ut sine egne øyne, og blir dermed blind for alt som omhandler henne selv.<sup>267</sup> Han sier at en geskjeftig person er mer til hjelp for sine fiender enn for seg selv, fordi han påpeker fiendenes feil og forteller hva de bør endre på, men glemmer å tenke over hvilke feil som finnes i hos han selv.<sup>268</sup> Denne moralske kommentaren er muligens ment både for kvinner og menn, siden Plutark ikke gjør et nummer av å bemerke hvem fortellingen er ment for. Kommentaren kan da henviser til både menn og kvinner som er bedrevitere, men også sladre kjerringer som er mer opptatt av å se på andres feil enn å ha innsikt i sine egne mangler, og som bruker mye av tiden på å sladre med andre kvinner. *Geskjeftighet* kan slik ha vært brukt som moralsk oppdragelse for unge mennesker.

Den andre kilden som kan brukes som moralsk utdanning er Dio Chrysostomos' *Tale nr. 5: Om en myte fra Libya*. Myten blir brukt, som tidligere nevnt, som en fortelling for menn om menns begjær og umoral.<sup>269</sup> Man kan ikke se bort i fra at Dio ønsket å belære unge menn i farene ved å leve umoralsk, og farene ved å la begjær styre ens handlinger. Lamia som blir omtalt kan være et symbol på farer knyttet til seksualitet og kvinner som bruker seksualitet for å styre og kontrollere menn. Dio påpeker også implisitt at unge menn er i en større risiko enn eldre menn.<sup>270</sup> Grunnen til at unge menn er i større fare er ikke at det er større sjanse for at

---

<sup>266</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

<sup>267</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

<sup>268</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

<sup>269</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

<sup>270</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 246-247.

unge menn møter slike kvinner enn eldre menn, men at unge menn har mindre selvkontroll enn de eldre, og derav kan lystene lettere ta overhånd. Samtidig bidrar Dio sin tale til å advare menn om sterkt seksualiserte kvinner og farene ved slike kvinner.

Den tredje kilden hvor Lamia sine handlinger blir brukt som et umoralsk eksempel er hos Diodoros fra Sicilia. Diodoros nevner i sin myte Lamia sitt mulige alkoholproblem, og det blir brukt som et eksempel på farene ved inntagelse av for mye alkohol, og hvor farlig man kan bli ovenfor andre. Det moralske stikkordet her er måtehold, og hvor viktig selvkontroll er, og denne moralske delen av myten er myntet på både kvinner og menn.<sup>271</sup>

Disse tre kildene kunne være en del av utdanning om *indre* farer. Mens man som barn lærte om de ytre farene i livet, fikk man når en ble eldre lærdom om de indre farene, som vil si farer hos seg selv, og betydningen av selvkontroll, måtehold og moral

#### **4.5 Seksualitet, ekteskap og kvinners roller**

Når det kommer til det seksuelle var det igjen store forskjeller mellom menn og kvinner: idealet var at begge parter skulle gifte seg og være trofaste mot sine ektefeller, men i hovedsak var dette noe som gjaldt kvinner. Kvinner skulle være jomfruer når de ble gift og de skulle være trofaste mot sine menn. Menn hadde en mye friere seksualitet: de kunne benytte seg av prostituerte og slaver, men det ble sett ned på om en mann innledet et forhold til en kvinne uten å gifte seg, eller enda verre om det var en allerede gift kvinne. Dette kunne føre til illegitime barn, og de barna hadde ingen rettigheter i forhold til arv. Om en gift kvinne ble tatt for utroskap, så var det grunn for skilsmisse, også om kvinnen ble voldtatt. En kvinne som mistet sin jomfrudom uten å bli gift, ble sett kraftig ned på, og kunne bli solgt som slave som straff.<sup>272</sup>

Kvinnelige prostituerte var ikke et uvanlig syn, spesielt i de store byene. Ofte var det slaver som ble prostituerte, men prostituerte, lik slaver, kunne bli frie, og mange vedlikeholdt sine yrker. Prostituerte kvinner, spesielt de frie, var blant de kvinner som hadde kontroll på sin egen økonomi, og de kunne inneha en mye høyere utdanning enn hva som var vanlig blant

---

<sup>271</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253.

<sup>272</sup> Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 113-114.  
Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 86-88.



kvinner. Menn kunne, som sagt, benytte seg fritt av prostituerte, og det var noe som oftest ble sett på som vanlig.<sup>273</sup>

Ideelt ble en kvinne giftet bort når hun var rundt 13-14 år, og hennes ektemann var gjerne over 30 år. Den unge bruden ble overført fra sin fars (eller en annen mannlig slektning) hus til ektemannens hus, og det skjedde et skifte i hvem som var den unge brudens formynder. Ofte var ekteskap av en praktisk art, slik som i Athen hvor det kun var via ekteskap man kunne oppdra legitime barn og arvinger. Dette betyr ikke at det ikke fantes ekteskap basert på kjærlighet hvor både mann og kvinne ønsket å bli gift, men ofte var ekteskapene arrangerte. Det var ikke uvanlig at kvinnene tidlig ble enker på grunn av at mennene var så mye eldre, og en kvinne kunne gifte seg flere ganger. Skilsmisse var mulig for begge parter, men det var enklere for menn å ta ut skilsmisse enn kvinner. Ekteparet kunne være enige i skilsmisse og gå fra hverandre, eller mannen kunne forvise sin kone fra huset. Om en kvinne ønsket skilsmisse måtte hun få sin far (eller en annen mannlig slektning) til å bringe saken ovenfor en offentlig embetsmann (*arkhon*).<sup>274</sup>

Alt i alt var det mannen, enten som ektemann eller far, som var overhodet til kvinnene, og den greske kvinnens rolle var som oftest ganske enkel: hun skulle gifte seg og få barn.<sup>275</sup>

#### **4.5.1 Seksualitet og kvinners roller i kildene**

Seksualitet og kvinneveroller er tilstedeværende både implisitt og eksplisitt i flere av kildene, og er temaer som ofte blir omtalt samtidig. Ovenfor har jeg skrevet om at kvinners rolle i livet var å være en god mor og hustru. Dette var selvsagt det greske samfunnets ideal, og ikke nødvendigvis virkeligheten. I de ulike kildene får vi høre om en rekke roller (både direkte og indirekte) som kvinner kunne ha, eller roller som var fare for at kvinner kunne få om de ikke passet seg. Jeg vil her fremstille de ulike kvinnelige rollene som dukker opp i de ulike kildene.

---

<sup>273</sup> Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 88-92.

<sup>274</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 60-62.

Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 62-65.

<sup>275</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 26  
Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 100.

#### 4.5.1.1 *Den farlige, ugifte kvinnen*

«Den farlige, ugifte kvinnen» kan ha vært en vanlig, men uakseptabel (i forhold til samfunnets ideal) rolle for flere kvinner i antikkens Hellas. Kvinnene som passer best under en slik beskrivelse er prostituerte og frivole kvinner. Prostituerte var, som sagt, kvinner som levde av å selge seksuelle tjenester, og disse kvinnene kunne være blant de mest fristilte kvinnene i forhold til økonomi, siden frie prostituerte kunne være selvstendige, pengesterke, og utdannende.<sup>276</sup> Frivole kvinner er i prinsippet kvinner som gjennom samfunnets standarder og normer blir omtalt som løsaktige og ikke-ærbare kvinner, gjerne kvinner som ikke fryktet sin egen seksualitet, og viste hvordan bruke seksualiteten til sin fordel. Man kan gå ut i fra at slike kvinner fantes det i det greske samfunn og de ble ofte omtalt som konkubiner og elskerinner. Elskerinnen var ofte en nytelsesfull forlystelse, mens konkubinen var som en hustru, bare uten arverettigheter for sine barn eller økonomisk sikkerhet. Et klassisk eksempel på en kjent konkubine er Medea og hennes forhold til helten Jason, og deres illegitime barn.<sup>277</sup> Man kan anta at slike kvinner til tider ble sett ned på av både andre kvinner og av menn.

I flere av kildene møter vi kvinneskikkelser som kan bli beskrevet som «farlige, ugifte kvinner». Hos Dio Khryostomos blir lamiai beskrevet som ekstremt vakre kvinner med slanges underkropp. Vesenene blir omtalt som vakre kvinner, men nesten som umenneskelig vakre, siden «ingen menneskelig jomfru eller ungdommelig brud kunne måle seg, og ingen skulptør eller maler kunne gjengi det».<sup>278</sup> Dette kan tolkes som at Dio skiller mellom kvinnelighet hos disse vesenene, og kvinnelighet hos «vanlige» kvinner.

Videre forteller Dio at disse lamiai kunne, selv om de blottet sine bryst, etterligne ærbare kvinner ved at lamiai senker blikket slik som anstendige kvinner ofte gjør i selskap av menn.<sup>279</sup> Man kan tolke denne delen som at lamiai kan sammenlignes med uanstendige kvinner (muligens prostituerte kvinner). I hvert fall kommer det frem at disse vesenene spiller på seksualitet, noe Dio omtaler som farefullt, og menns begjær etter det seksuelle er det som lokker dem i fellene til lamiai. Det at disse kvinneskikkelsene blir fremstilt som ikke-ærbare hos Dio, kan tolkes som at dette var kvinner som skilte seg ut fra hva som var normen for kvinner i det greske samfunn. Dette er noe man bare kan lese implisitt i teksten. Kvinnene ble fremstilt som frie, da det er ingen som bestemmer over dem, og de har ingen mannlige

---

<sup>276</sup> Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, s. 88-92.

<sup>277</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 61, 65-67.

<sup>278</sup> Dio Chryostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-241.

<sup>279</sup> Dio Chryostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 240-243.

overhoder. Det at det ikke blir nevnt om de hadde barn eller var gifte, kan tolkes som at skikkelsene skiller seg fra forventede roller for kvinner i Hellas. Det er nevnt ovenfor at en kvinne hadde to hovedfunksjoner i livet, å gifte seg og få barn.

Det at disse vesenene kan bli sammenlignet med prostituerte, kommer tydeligere frem i siste del av talen, hvor et reisefølge ser en kvinne i ørkenen som har sine bryst blottet. To unge menn nærmer seg henne siden de tror at hun er en prostituert, og det ender opp med at kvinneskikkelsen, som viser seg å være en lamia, angriper og dreper mennene.<sup>280</sup> Det kommer tydelig frem at kvinnen i ørkenen ble tolket som en prostituert av de unge mennene fordi hun blottet brystene, og fordi hun lå alene på ørkendynen. Det kommer frem i fortellingen at beskrivelsen av den kvinnelige skikkelsen ga mennene øyeblikkelig inntrykk av at hun var en ikke-ærbar kvinne. Dette gjenspeiler betydningen av mannlig og kvinnelig sfære, og viser at en kvinnes status og rykte kan være avhengig av hennes tilstedeværelse (eller mangel på tilstedeværelse) i den mannlige sfæren.

En annen kilde som fremstiller den «farlige, ugifte kvinnen» er i bok 4.25 hos Philostratos. Her blir lamia/empousa fremstilt med farlige seksuelle egenskapet. Apollonios opplyser at den unge mannen er i fare, og at slike vesener er kjent for å lett forelske seg og leve i nytelse, og at de bruker denne nytelsen til å lokke til seg unge og vakre menn for å fortære deres kjøtt.<sup>281</sup> Her blir seksualitet omtalt som noe farlig, og som ble brukt for å lokke til seg menn. Også her kan kvinnen bli tolket som en prostituert som ønsket å manipulere og bruke menn etter fritt ønske. Samtidig kan man lese fortellingen som en moralsk fortelling ment å være belærende og en advarsel for unge menn om hvor lett det kan være å falle inn i en vakker kvinnes nett av illusjoner.

En annen måte å forstå betegnelsen «den farlige, ugifte kvinnen» er ikke å se på den seksuelle siden av kvinner, men faren en ugift kvinne kan utgjøre om hun dør før hun blir gift. Med andre ord, om en kvinne døde før hun ble gift, var det en fare for at hun kunne bli et bittert og farlig spøkelse. Gello er et eksempel på dette. I Zenobios sitt *Ordspråk 3.3* blir Gello ikke bare omtalt som en spesifikk skikkelse, men man kan også tolke henne som en rolle enhver kvinne kunne få om man døde før sin tid. Det kommer klart frem i Zenobios sin tekst at dette

---

<sup>280</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 246-247.

<sup>281</sup> Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume I*, trans. Conybeare, s. 408-409.

er en rolle forbeholdt kvinner.<sup>282</sup> Fortellingen kan da ha en funksjon som en rettesnor og advarsel for kvinner som ikke gifter seg og får barn. Dermed sier den også noe om kvinners rolle i samfunnet.

#### 4.5.1.2 Den dårlige mor

«Den dårlige mor» er en mor som ikke klarer å fostre opp sine barn, eller med vilje skader eller ødelegger sine barn. Moren kan da bli et skadevoldende vesen som kan angripe andre barn. Tre skikkelser og kilder som eksemplifiserer dette Gello, Lamia og Mormo. Gello kan også passe under kategorien som «den dårlige mor». Ikke fordi hun var en mor, men det at hun aldri fikk barn kan representere henne som en dårlig mor og kvinne. Det blir også sagt hos Zenobios at ordtaket «Gladere i barn enn Gello», kunne relatere til mødre som forsømt sine barn, og kan ha fungert som en advarsel for mødre om hva de kunne bli etter døden.<sup>283</sup> Aristides' sagn om Mormo kan tolkes som en advarsel om hva som skjer med en kvinne om hun er en dårlig mor: hun kan bli en mormo. Det betyr, som Johnston påpeker, at om en kvinne feiler med å bringe frem eller oppdra barn, så kan man som kvinne bli sammenlignet med et monster, som Mormo.<sup>284</sup>

Det å ikke oppfylle sin rolle som kvinne ved å gifte seg og få barn kunne være en farlig affære, noe myten om Lamia, slik den blir fremstilt hos Diodoros fra Sicilia, viser. Lamia mistet sine barn (enten ved at Hera drepte dem, eller Lamia drepte dem selv), og det førte til at hun ble et sjalu beist som misunnte andre kvinner som hadde barn, og fikk dem drept. Lamia sin rolle som en fullverdig kvinne, det å få og oppdra barn (ut i fra greske kjønnsnormer), ble fratatt henne. Lamia ble da et skadevoldende vesen og en umoralsk og sjalu kvinne, i følge Diodoros.<sup>285</sup> Denne myten kan leses som en påminnelse om konsekvensen av å feile som mor, hva slags rolle en kvinne kan få, og som en advarsel for kvinner om hva som kan vente dem om de feiler (som mor), enten ved at barna dør, eller at man ikke tar godt nok vare på barna sine. Myten kan også være en moralsk fortelling som bruker Lamias sjalusi til å opplyse om farene ved å la sjalusi, spesielt blant kvinner, styre ens liv og handlinger.

---

<sup>282</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 166, 173.

Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

<sup>283</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

<sup>284</sup> Johnston, *Restless Dead*, s. 183.

<sup>285</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253.

#### 4.5.1.3 Den fremmede kvinnen

«Den fremmede kvinnen» henviser til kvinner som ikke opprinnelig var gresk, men innflyttere. Dette er kvinner som ikke alltid har kunnskap om, eller følger, et samfunns normer knyttet til kvinner. Man kan anta at fremmede kvinner ble sett ned på, eller mistenkeliggjort. En grunn til at kvinner kunne bli mistenkeliggjort var at det ikke var uvanlig at fremmede kvinner kunne være hekser. Et vanlig kjennetegn ved hekser var at de ofte var fremmede, enten ved å ikke komme fra Hellas, eller fordi de holdt seg på utkanten av det greske samfunn. Også her er Medea et godt eksempel på en fremmed kvinne; hun var ikke fra Hellas (bosatte seg i Korint), og hun ble beskrevet som en heks.<sup>286</sup> Det var ikke uvanlig at man trodde at hekser kunne ta form av dyr og fugler, noe henvisningen til *Det Gylne Esel* i forrige kapittel eksemplifiserer. Om det var vanlig at hekser kunne skifte form, kan det bety at Mormo også kan ha blitt omtalt som en heks, og da en skikkelse som forholdt seg på utkanten av samfunnet. Lamia passer også beskrivelsen som «en fremmed kvinne» (men ikke nødvendigvis som heks), siden Diodoros fra Sicilia sier at Lamia ble født i Libya, og Dio Khrystostomos plasserer myten om slangekvinnene lamiai i Libya.<sup>287</sup> Med bakgrunn i disse kildene og vasmaleriet til *Beldam Painter*, så mener jeg at det viser at Lamia ble sett på som en fremmed og farlig kvinneskikkelse hos grekerne.

#### 4.5.1.4 Ugifte gamle kjerringer

«Ugifte gamle kjerringer» er beskrivelse som er noe satt på spissen, og viser til gamle ugifte kvinner eller enker. I seg selv er det lite å si om en slik rolle, men det var ikke uvanlig at mennesker (ofte menn) mislikte eller var nervøse rundt slike kvinner. En grunn til det var at gamle kvinner ( gjerne ugifte eller enker) ofte kunne praktisere magi, eller være en form for viskvinner, og disse gamle kvinnene kunne bli sett på som hekser. Denne frykten knyttet til gamle kvinner som hekser blir hos Matthew W. Dickie forklart med at menn plasserte gamle ugifte kvinner i samme kategori som gamle fryktinngytende kjerringer slik som Empousa, Mormo og Lamia. Dickie mener at grunnen til at menn sammenlignet gamle kvinner med slike skrekkelige vesener er at gamle kvinner hadde fullført sin rolle i livet, og hadde derfor ingen skikkelig rolle å leve etter. En annen forklaring til at menn fant gamle kvinner

---

<sup>286</sup> Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 85, 96.

<sup>287</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-255.  
Dio Chrystostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-237.

skremmende kunne vær fordi de gamle kvinnene minte menn om de skrekkelige vesenene som var en del av deres barndom.<sup>288</sup>

Å praktisere magi var selvsagt ikke et yrke forbeholdt for gamle kvinner, men skulle man som gammel bli fattig, så var det få jobber tilgjengelig for gamle kvinner, og en utvei kunne da være å bli en trollkvinne eller en vis kone. En kvinne kunne inneha ulike typer magisk praksis, slik som det å være en trollkvinne (φαρμακίς/pharmakis), eller være en som kjenner og behandler medisiner, urter eller gift (φαρμακευτρία/pharmakeutria).<sup>289</sup>

En annen grunn til at gamle ugifte kvinner kunne bli sett på som farlig eller truende var om de kunne være empousai. En empousa kunne inneha flere former, deriblant kunne hun se ut som en gammel kvinne. Et eksempel på dette finner man i linje 1056 i Aristofanes' *Kvinnene i folkeforsamlingen* hvor en gammel stygg kvinne blir kalt for en empousa.<sup>290</sup> Årsaken til at den gamle kvinnen ble kalt for empousa kan være på grunn av at kvinnen var ikke spesielt tiltrekkende, noe som kunne også være karaktertrekk for en empousa. En annen grunn kan være fordi den gamle kvinnen hadde et sterkt ønske om å tvinge en ung mann til å dele seng med henne, og Empousa kan da ha vært kjent for å være en skikkelse som lokket unge menn til sungs.

#### 4.5.1.5 Den ukvinnelige kvinnen

«Den ukvinnelige kvinnen» kan best forstås som en kvinne som oppfører seg udannet og som har attributter og karaktertrekk som ikke kan beskrives som kvinnelig. De fleste skadevoldende vesenene kan omtales som «ukvinnelige» i forhold til deres utseende: de ulike dyretrekkene, og deres mulighet til å skifte form. Det beste eksempelet på en «ukvinnelig kvinne» er Lamia slik hun blir beskrevet hos Diodoros, Aristofanes og Krates. Hos Diodoros blir hun fremstilt som et beist, mens i Aristofanes' *Vepsene* og *Freden* blir hun beskrevet med uhygieniske mannlige trekk, slik som at hun har skitne testikler, og hos Krates har hun en fallos.<sup>291</sup> Lamia blir her fratatt fra sin rolle som kvinne og mor, og er nå et vesen som hverken

---

<sup>288</sup> Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, (London & New York: Routledge, 2001), s. 10.

<sup>289</sup> Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, s. 11-15.

Scobie, *Apuleius and Folklore*, bind 17, s. 91-93.

<sup>290</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, ed. and trans. by Henderson, s. 394-395.

<sup>291</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252.

Aristophanes, *Clouds - Wasps – Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 354-355, 524-525.

Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazuzas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

er mann eller kvinne; hun er noe som ikke passer inn med samfunnets kjønnsnormer. Dette kan man også se som en visuell representasjon i vasemaleriet til *Beldam Painter* som ble analysert i forrige kapittel. Lamia på vasemaleriet passer med beskrivelsen man finner i Aristofanes sine komedier, siden den visuelle Lamia har et mannlig kjønnsorgan, noe som samsvarer med Aristofanes beskrivelse av Lamias mannlige trekk.

## 4.6 Dødelighet

Dødelighet i antikkens Hellas var høy hos kvinner, menn og barn. Menn kunne dø av sykdom, ulykker, eller under krig. En av de største grunnene til høy dødelighet blant kvinner var fødsel. Det å føde var risikofylt både for mor og barn, kvinner kunne dø under fødselen, eller etter fødselen på grunn av komplikasjoner og sykdommer.<sup>292</sup> Barn kunne dø under fødselen, eller de kunne også bli satt ut til å dø. Grunner til å sette ut barn kunne være at barna virket svake eller deformerte, eller at familien ikke hadde økonomi til å fø opp barnet.<sup>293</sup> Selv om et barn ble født friskt, var dødeligheten blant barn de første leveårene høy.<sup>294</sup>

Sykdom, ulykker og død var normale omstendigheter i antikkens Hellas, og en stor del av menneskers liv. Selv om de fleste ulykker, sykdommer og dødsfall var knyttet til naturlige årsaker, var det ikke uvanlig å klandre «andre» for slike hendelser. Dette er noe jeg var inne på i kapittel 2, og der viste jeg til at kvinnelige skadevoldende vesener kunne bli klandret for en rekke dødsfall.

### 4.6.1 Dødelighet i kildene

Dødelighet er noe som kommer klart frem i mange av kildene, og ofte blir Lamia, Mormo, Gello og Empousa klandret for dødsfall. Zenobios sier tydelig i *Ordspråk* 3.3 at folk på øya Lesbos trodde at Gello hjemsøker små barn, og at hun blir klandret for dem som dør før sin tid.<sup>295</sup> Dette hører man igjen i *Kyranides*, som omtaler hvordan man kan beskytte seg mot Gello, og Gello blir her omtalt som et nattlig vesen som kveler barn og hjemsøker kvinner under fødsel.<sup>296</sup> I sagnet om Mormo sier Aristides at Mormo ble brukt for å skremme barn, siden hun selv hadde drept sine egne barn. Man kan da anta at det fantes fortellinger hvor

---

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

<sup>292</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 11-12

<sup>293</sup> Gilhus, Seim, og Vidén, *Farsmakt og moderskap i antikken*, s. 16-18.

<sup>294</sup> Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, s. 59-65.

<sup>295</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58.

Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

<sup>296</sup> Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

Johnston, «Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon», s. 383, 385.

Mormo ble klandret for dødsfall på barn. Lignende tolkninger kan man gjøre ut i fra Teokrits *Idyll* 15, hvor Mormo kunne angripe barn ved å bite, og det kan bety at hun også kunne bli klandret for at barn døde.

Både hos Diodoros og Duris fra Samos blir det omtalt at Lamia var kjent for drepe barn<sup>297</sup>, og med tanke på hennes sjalusi overfor mødre, kan det tolkes som at hun ble klandret for dødsfall hos kvinner i barsel. Hos Dio Khrysostomos er lamiai en fare for alle mennesker, men spesielt en trussel for menn.<sup>298</sup> Hos Philostratos blir Lamia også nevnt som en skikkelse som dreper og fortærer unge menn.<sup>299</sup> Empousa er en av de få skikkelsene hvor det ikke blir sagt eksplisitt at hun kan stå bak dødsfall. Et muligens unntak finner man hos Philostratos hvor både Lamia og Empousa blir brukt som navn om samme skikkelse.<sup>300</sup> Hun blir omtalt som en farlig skikkelse som reisende kan møte på, men ingen sier klart at hun kan stå bak dødsfall. Med tanke på hennes rolle som en del av det nattlige følget til Hekate, og at hun blir omtalt som en farefull skikkelse hos Philostratos, kan man anta at også Empousa ble klandret for dødsfall.<sup>301</sup>

#### 4.7 Oppsummering

Det kommer både implisitt og eksplisitt frem i de ulike kildene at de skadevoldende vesenene kan gi innsikt til kjønnsnormer og kvinneroller i antikkens Hellas. Mye av den kunnskapen som ligger til rette i kildene er vanskelig å finne om man ikke har en god innsikt om greske kjønnsnormer fra før av. Derfor ble det i dette kapittelet først gitt en kort introduksjon til temaene, kjønnsfærer, utdanning og rettigheter, seksualitet og ekteskap, ulike kvinneroller man kan finne i kildene, og dødelighet, før eksempler fra kildene ble tatt inn for å belyse temaene. De fleste av kildene kan opplyse om kjønnsnormer, men de kan være noe vanskelig å tolke på grunn av at informasjonen ligger ofte implisitt i tekstene. Neste kapittel er det avsluttende kapittelet, hvor jeg vil trekke linjer gjennom oppgaven, og gi en konklusjon av de to analysedelene, og besvare problemstillingen.

---

<sup>297</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252-253

Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, bind 2, s. 143.

<sup>298</sup> Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

<sup>299</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 406-409.

<sup>300</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 406-409.

<sup>301</sup> Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 124-125, 406-409.



## Kapittel 5: Sammendrag med konkluderende bemerkninger

I løpet av denne oppgaven har det blitt presentert en rekke analytiske begreper og termer, slik som folkereligiøsitet, folkløse, daimones, spøkelses og skadevoldende vesener, som har vært av betydning for prosjektet og for å kunne sette temaet om kvinnelige skadevoldende vesener innenfor en moderne forskningstradisjon. De utvalgte kildene har blitt analysert i forhold til temaer slik som folkereligiøsitet, de konkrete kvinneskikkelsene, og i forbindelse med kjønnsnormer med et hovedfokus på kvinner i antikkens Hellas.

### 5.1 Konklusjon og besvarelse av problemstillingene

Kildene som har blitt analysert i kapittel 3 og 4 tilhører ulike litterære sjangrer, fra ulike forfattere og en vasemaler, og de er fra ulike tidsperioder. Noen av kildene er fra scholia, og er margkommentarer fra andre forfattere, og er ikke i prinsippet originaler. Utvelgelsen av kildene ble gjort med bakgrunn i at de nevner ved navn de fire kvinnelige skadevoldende vesenene, eller ved at de indirekte kommenterer slike skadevoldende vesener. Prosjektets problemstilling og fokus er basert på tre spørsmål:

*1) Kan kvinnelige skadevoldende vesener være eksempler på folkereligiøsiteten i antikkens Hellas?*

*2) Hvordan ble slike vesener fremstilt og hvordan forholdt mennesker seg til dem?*

*3) Kan beretninger om kvinnelige skadevoldende vesener gi informasjon om kjønnsnormer og kjønnsidealene (med fokus på kvinner) i antikkens Hellas?*

Formålet ved analysen har vært å besvare disse spørsmålene, hvor del 1 av analysen har fokusert de to første spørsmålene, fremstillingen av vesenene og deres tilstedeværelse i folkereligiøsiteten. Mens del 2 har forholdt seg til det tredje spørsmålet, om fortellinger om kvinnelige skadevoldende vesener kan opplyse om greske kjønnsnormer og idealer.

*Del 1* (kapittel 3) av analysen fokuserer som sagt på hvorvidt Lamia, Empousa, Mormo og Gello var et eksempel på folkereligiøsitet i det greske samfunnet, og hvordan kildene omtaler og beskriver disse fire kvinneskikkelsene. Jeg vil gjenta at (tradisjonell) folkereligiøsitet er

hva som faktisk blir trodd på blant religiøse mennesker og hvordan religionen faktisk blir praktisert. De fleste av kildene viser tegn på vesenenes tilstedeværelse i gresk folkereligiøsitet. De mest klare kildene om dette er Zenobios sitt *Ordspråk* 3.3, den magiske samlingen *Kyranides*, Teokrits *Idyll* 15, Erinna sitt dikt *Håndteinen*, sagnet om Mormo slik som det blir fremstilt hos scholia til Aristides, tekstene *Kriton*, *Faidon* og *Staten* til Platon, Strabons *Geografi* 1.2.8, Xenofon sin *Hellenika* 4.4.17, myten om Lamia slik den blir formidlet av Diodoros fra Sicilia, Dio Khryostomos sin moralske tale om en myte fra Libya, og i to fortellinger fra Philostratos sin biografi om Apollonios fra Tyana. Alle disse kildene tolkes som at de fire monstrene hadde en plass i folkereligiøsiteten i antikkens Hellas. Noen konkrete eksempler på hva kildene sier finner man deriblant hos Platon som sier rett ut i *Staten* 381e at mødre forteller historier om skadevoldende vesener til sine barn, og at diktere er med å spre slike fortellinger.<sup>302</sup> Platon er negativ til bruken av slike fortellinger, men det kommer klart frem at siden han ser på det som problematisk, så kan det bety at var vanlig å fortelle skrekkfortellinger. Dette blir støttet opp av Strabon, som sier at fortellinger om vesener som Lamia og Mormo er nyttige for å utøve kontroll på utdannede menn, kvinner og barn, og implisitt sier at «vanlige folk» tror på slike fortellinger.<sup>303</sup> Zenobios mener at fortellinger om og troen på Gello var vanlig blant øyboerne på Lesbos, og *Kyranides* formidler to ulike måter å beskytte seg mot Gello, som kan da være eksempler på folkereligiøsitet.<sup>304</sup> I Platons filosofiske tekst *Faidon* sier Sokrates at man kan synges besvergelser til barn for å fjerne frykten for Mormo<sup>305</sup>, noe som også kan være et eksempel på folkereligiøsitet. Erinna beskriver i *Håndteinen* hennes egen barndomsfrykt for Mormo, og Teokrit beskriver en mor som bruker mormo-hesten til å skremme sitt barn til lydighet.<sup>306</sup> Både Plutark og Dio Khryostomos bruker Lamia og lamiai til å omtale moralske temaer, og siden de bruker slike vesener, kan det tolkes til å bety at slike vesener var kjente figurer innenfor gresk folkereligiøsitet.<sup>307</sup> Tilstedeværelsen av skadevoldende vesener i Philostratos sin biografi kan også henvise til kjent folkereligiøsitet, og han sier implisitt i bok 2.4 at fortellingen er en av de mest kjente knyttet til Apollonios, men at ikke alle er klar over hvilket

<sup>302</sup> Plato, *The Republic*, trans. by Tschemplik, s. 86.

<sup>303</sup> Page (ed.), *The Geography of Strabo: Volume I*, trans. by Jones, s. 68-71.

<sup>304</sup> Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58  
Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

<sup>305</sup> Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, s. 43 (*Faidon* linje 77e overs. av Kraggerud).

<sup>306</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183.

<sup>307</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

Dio Chryostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

vesen han bekjempet, og det er da Philostratos sin oppgave å skrive om det med flere detaljer.<sup>308</sup> Jeg mener at Philostratos implisitt advarer og opplyser leserne mot en reell fare, og bidrar til at folk skal kunne kjenne igjen vesenene. Man kan si at Philostratos bidrar til å forsterke troen knyttet til disse vesenene.

Resten av kildene opplyser også om folkereligjøstet, men flere av kildene er av en mer beskrivende karakter, og opplyser om vesenenes karaktertrekk, egenskaper og fremstillinger. Dette finne man spesielt i komediestykkene til Aristofanes og Krates, i Diodoros sin myte om Lamia, i Dio sin moralske tale, og i vasemaleriet av *Beldam Painter*. Jeg støtter opp under teoriene om at vasemaleriet kan forestille Lamia, på grunn av hvordan kvinnen på vassen har blitt fremstilt med dyriske trekk, hengende mage og bryst, og hun har et mannlig kjønnsorgan. Denne fremstillingen blir støttet opp av hvordan Aristofanes omtaler at Lamia har testikler, hos Krates blir hun fremstilt med en fallos, og Diodoros beskriver henne som et beist.<sup>309</sup> Komediestykkene til både Aristofanes og Krates kommer fra enten samme eller nesten det samme århundre som da vassen ble malt, i det femte århundre f.v.t., noe som kan bety at alle tre kildene har basert seg på samme kontekst. Alle de fire vesenene blir fremstilt med negative egenskaper, og de står utenfor det som ble ansett som normen i det greske samfunnet.

*Del 2* av analysen (kapittel 4) fokuserte på hva kildene, med utgangspunkt i de fire monstrene, kan opplyse om kjønnsroller, normer og idealer i det greske samfunnet, og hovedfokus var på normer og roller knyttet til kvinner. De fleste av kildene omtaler bare implisitt om kjønnsroller, og det er avhengig at den som tolker allerede har en god forkunnskap om kjønnsroller og kvinneroller. Jeg valgte å gi en kort innføring på en rekke temaer knyttet til kjønnsroller, før jeg gikk inn på de konkrete kildene. Temaene som ble presentert var: mannlige og kvinnelige sfærer, utdanning, barneoppdragelse og rettigheter, seksualitet, ekteskap og kvinners ulike roller, og tilslutt dødelighet i det greske samfunnet.

---

<sup>308</sup> Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 402-409.

<sup>309</sup> Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson, s. 354-355, 524-525.

Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazuzas; Ranas; Ecclesiazuzas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

To av kildene, Dio Khrysostratos og Philostratos, kan leses i forhold til mannlige og kvinnelige sfærer<sup>310</sup>, og da spesielt i forhold til hvordan kvinner kunne bli oppfattet om de var synlige i den mannlige sfæren. En kvinne som oppholdt seg og tok bevisst i bruk den mannlige sfære, kunne bli oppfattet som en prostituert, en slave, en fremmed kvinne, eller som en kvinne som brøt med samfunnets kjønnsnormer. De kvinnelige skadevoldende vesenene man møter hos Dio og Philostratos kan leses som kvinner som bryter med samfunnets oppdeling.

De fire kvinneskikkelsene som man møter i kildene kan opplyse om utdanning, og da spesielt i forhold til barneoppdragelse og moralsk utdanning blant unge mennesker. To skikkelser som utpeker seg i forhold til barneoppdragelse er Mormo og Lamia. Ovenfor har det blitt nevnt at i Platons *Staten* og i Strabons *Geografi* blir skadevoldende vesener brukt eller nevnt som en del av oppdragelse for barn, men også hos mennesker med manglende utdanning.<sup>311</sup> I diktene *Håndteinen* og *Idyll* 15, og i Platons *Faidon* og *Kriton* blir Mormo nevnt som et vesen brukt for å skremme barn, og kan da tolkes som at Mormo var en del av barneoppdragelse for å skremme dem til lydighet eller for å opplyse om *ytre farer*.<sup>312</sup> Utdanning og informasjon om *indre farer* finner man hos Plutark, Dio Khrysostratos og Diodoros fra Sicilia som omtaler moral i forhold til geskjeftighet, farene knyttet til begjær ved bruk av Lamia og slangevesenene lamiai, og farene ved stort alkoholinntak. Dio taler til unge menn, og påpeker hvordan begjær kan være en drivende faktor hos dem, og det er noe de bør være forsiktig med, ellers kan det gå dem galt. Han bruker slangemonstre lamiai i Libya for å eksemplifisere farene ved seksualitet og nytelse.<sup>313</sup> Plutark bruker Lamia som en metafor for å eksemplifisere det at mangel på selvinnsikt og det å blande seg i andres liv kan være farlig og ødeleggende for mennesker.<sup>314</sup> Diodoros bruker Lamia sitt alkoholinntak til å omtale farene ved alkoholmisbruk både ovenfor seg selv og andre.<sup>315</sup>

---

<sup>310</sup> Dio Chrysostratos, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume I*, trans. Conybeare, s. 122-125, 402-409.

<sup>311</sup> Plato, *The Republic*, trans. by Tschemplik, s. 86.

Page (ed.), *The Geography of Strabo: Volume I*, trans. by Jones, s. 68-71.

<sup>312</sup> Page, *Select Papyri in four volumes, volume 3*, s. 486-489.

Edmonds, trans. *The Greek Bucolic Poets*, s. 182-183.

Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, s. 43 (*Faidon* linje 77e overs. av Kraggerud).

Platon, *Samlede verker: Bind I: Protagoras, Euthyfron, Forsvarstalen, Kriton*, s. 235 (*Kriton* linje 46c overs. av Andersen).

<sup>313</sup> Dio Chrysostratos, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

<sup>314</sup> Helmbold, trans., *Plutarch's Moralia, volume VI*, s. 476-477.

<sup>315</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

En gresk kvinnes rolle var å gifte seg og bli en god mor. De fire skadevoldende vesenene er skrekkeksampler på hva som kan skje med en kvinne om hun bryter med kjønnsnormene og ikke følger de forventningene som har blitt lagt på henne. Jeg mener at kildene presenterer fem negative kvinneroller: 1) *Den farlige ugifte kvinnen* som representerer den prostituerte, den frivole, konkubinen eller en kvinne som dør uten å være gift. Dette er ofte kvinner som bryter med samfunnets ideal av kvinnerollen. Både Lamia, Empousa, lamiai og Gello slik som vi møter dem hos Philostratos, Zenobios og hos Dio Khrysostomos passer under denne rollen.<sup>316</sup> 2) *Den dårlige mor* er en henvisning til mødre som ikke klarer å fostre opp sine barn, eller som vilje skader eller oppdrar barna dårlig. Slike mødre kan bli et skadevoldende vesen, noe som flere av kildene henviser til. Det er spesielt Lamia og Mormo som er eksempler på «den dårlige mor». 3) *Den fremmede kvinnen* er kvinner som ikke blir omtalt som gresk, eller som lever på kanten av samfunnet. Fremmede kvinner var ofte kjent for å ikke kjenne til det greske samfunnet sine normer knyttet til kvinner, og som gjerne brøt normene bevisst. Fremmede kvinner kunne bli sett på som farlige deriblant fordi de kunne være hekser. Det klareste eksempelet på en fremmed kvinne er Lamia slik hun blir omtalt hos både Diodoros fra Sicilia og hos Dio Khrysostomos. Mytene tilsier at Lamia og lamiai var fra Libya, men siden de var en del av gresk folkereligøsitet må det ha vært vanlig å tro at disse vesenene var en del av det greske samfunnet, men da som fremmede og farefulle kvinneskikkelser.<sup>317</sup> 4) *Ugifte gamle kjerringer* er en rolle som er noe satt på spissen, men det var ikke uvanlig at gamle damer ble sett ned på fordi de kunne praktisere magi, de kunne minne om Lamia, Empousa eller Mormo, eller de kunne være en empousa i forkledning. Et eksempel på dette finner man i Aristofanes' *Kvinnene i folkeforsamlingen* hvor en mann blir seksuelt trakassert av en gammel kvinne, og mannen beskriver henne som en empousa.<sup>318</sup> 5) *Den ukvinnelige kvinnen* er den siste rollefiguren og kan best beskrives som kvinner som ikke oppfører seg etter normen, og som har et utseende eller karaktertrekk som er ukvinnelige. De fleste av de fire skadevoldende vesenene kan gå under denne kategorien, men det beste eksempelet er hvordan Lamia blir beskrevet, omtalt og visualisert hos komedieforfatterne Aristofanes og Krates, hos Diodoros og hos *Beldam Painter*. Sammenfattende blir hun beskrevet som en kvinne med dårlige

<sup>316</sup> Philostratos, *The Life of Apollonius of Tyana: volume 1*, trans. Conybeare, s. 402-409.

Leutsch & Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, s. 58

Johnston, *Restless Dead*, s. 173.

Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

<sup>317</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica, volume X*, trans. Geer, s. 252-253.

Dio Chrysostom, *In five volumes: volume I* trans. Cohoon, s. 236-247.

<sup>318</sup> Aristophanes, *Frogs – Assemblywomen – Wealth*, trans. by Henderson, s. 394-395.

uvaner, har uhyrlige og dyriske trekk, og at hun har mannlige kjønnsorganer.<sup>319</sup> Lamia er her et vesen som ikke passer inn, hun er hverken mannlig eller kvinnelig, og hun bryter med alt som kan omtales som «normalt».

Det siste temaet jeg er inne på i analysen er vesenenes relasjon til dødelighet. Alle fire vesenene kunne bli klandret enten direkte eller indirekte for dødsfall. Lamia var kjent for å bli klandret for dødsfall både hos barn, gravide kvinner og menn. Empousa sine ofre var helst menn, men hun kunne også bli omtalt som et hinder. Mormo var mest forbeholdt dødsfall blant barn, og var en størst fare for dem, mens Gello kunne bli klandret for de som døde før sin tid, og da spesielt barn og gravide kvinner.

I henhold til problemstillingene mener jeg at analysen viser at de fire kvinnelige skadevoldende vesenene kan være eksempler på gresk folkereligiøsitet, at fortellinger om disse vesenene var godt kjent og at de var figurer folk kjente til. Vesenene har flere kjennetegn og likheter, og beskrivelsene av dem er gjennomgående innenfor kildene og de ulike periodene. I hvilke grad mennesker virkelig trodde på dem er vanskelig å besvare, men vesenene ser ut til å ha vært en levende del av folkereligiøsiteten, og det finnes eksempler (*Kyranides* og Platons *Faidon*<sup>320</sup>) på hvordan man kan beskytte seg mot slike vesener, noe som henviser til folkereligiøsitet. Tesen om hvorvidt slike fortellinger om kvinnelige monstre kan gjenspeile kjønnsnormer i det greske samfunn mener jeg kan være korrekt. Del 2 av analysen viser klare tegn på dette, men man må vite hva man ser etter, siden mange av kildene bare implisitt opplyser om kjønnsnormer.

## 5.2 Avsluttende bemerkninger og en videreføring av prosjektet

Jeg har i oppgaven gjort et klart valg om hvilke vesener som har blitt fokusert på. En av hovedgrunnene til denne utvelgelsen er at det er disse spesifikke skikkelsene som er mest synlig i flere av kildene fra antikken. En mulig videreføring av prosjektet kunne vært å undersøke om det fantes flere lignende kvinnelige skikkelser i det greske samfunn, og

---

<sup>319</sup> Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica*, volume X, trans. Geer, s. 252.

Aristophanes, *Clouds - Wasps - Peace*, ed. and trans. by Henderson s. 354-355, 524-525.

Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3*, s. 81 (77c.).

Johnston, *Restless Dead*, s. 178.

Se figure 1 og 2 i kapittel 3.9, Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 49.

<sup>320</sup> Kaimakis, *Die Kyraniden*, s. 164, 178.

Platon, *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*, s. 43 (*Faidon* linje 77e overs. av Kraggerud).

undersøkt om det kan finnes mannlige vesener som kunne hatt lignende egenskaper og kvaliteter. En annen mulighet kan være å forske på om det fantes lignende figurer innenfor andre kulturer og religioner i antikken og utført en sammenligning. En tredje mulig videreføring av temaet kunne vært å se på om disse vesenene sin tilstedeværelse innenfor en moderne kontekst. Jeg har tidligere i oppgaven vært inne på at flere av vesenene kan man finne igjen i folkereligiositeten i Hellas på 1900-tallet.<sup>321</sup> Det kunne da vært interessant å undersøke hvordan disse skadevoldende vesenene har utviklet seg og overlevd (om de har overlevd) fra antikkens dager til i dag, og sett på hvordan skifte i offisiell religion (fra gresk religion til kristendom) har påvirket disse figurene, og om de fremdeles har en viktig rolle innenfor folketroen.

Kvinnelige skadevoldende vesener er et viktig fenomen å studere fordi det kan gi innsikt og informasjon om gresk folkereligiositet i henhold til hva mennesker i det greske samfunnet trodde på. Hvordan de forholdt seg til skadevoldende vesener og hvordan de kunne beskytte seg mot slike vesener. Skadevoldende vesener kan da gi kjennskap til religiøs praksis og tro blant vanlige mennesker. I tillegg kan fenomenet gi kunnskap om kjønnsnormer, kjønnsideal og sosiale anliggende i forhold til både kvinner og menn.

---

<sup>321</sup> Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 171-179.  
Megas, *Folktale of Greece*, trans. by Colaclides, s. 254-255.





## Abstract

The main focus of this thesis is *malicious female creatures* in Ancient Greece. The main research questions concerns whether or not these creatures can be viewed as examples of Greek folk-religiosity, how they were perceived by common people in the Antiquity, and how narratives about four specific creatures can provide knowledge regarding the gender norms and ideals in the Greek society. These research questions are examined in relation to four prominent *malicious female creatures* in the Antiquity, namely Lamia, Mormo, Empousa and Gello.

The term folk-religiosity, as used in this study, points to traditional folk-religiosity. This can be explained as belief and religious practice less organized and dogmatic than official religion. In this context folk-religiosity can be referred to as everyday-religious practice. Traditional folk-religiosity is difficult to separate from official religion, because they often overlap.

The *malicious creatures* are nonhuman beings, with nonhuman qualities. They were believed to have the ability to become invisible, to be shapeshifters, to behave in bestial manners, and bring harm, sickness, accidents and death upon people.

This thesis is an in-depth analysis of primary sources which derives from a range of different writers and one pottery decoration. The sources are from different genres and eras, but they all mention one or several of the four creatures, in relations to Greek folk-religiosity, and the role of women in the Greek society.



## Bibliografi

### Litteratur

Andersen, Øivind. «Muntlighet, skriftlighet, retorikk». I *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*. Red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*. Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000, s. 7-36.

Anderson, Graham. *Greek and Roman Folklore: A Handbook*. Westport Connecticut & London: Greenwood Press, 2006, s. 1-26, 121-128.

Blomqvist, Karin. *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom: A study in Dio's moral thought, with a particular focus on his attitudes towards women*. Sweden: Lund, 1989, s. 171, 169-179, 187.

Blundell, Sue. *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press, 1995, s. 100, 112, 114, 128-129, 132-138, 163-169.

Boardman, John. *Athenian Black Figure Vases*. Singapore: Thames and Hudson, 1980 (reprinted), s. 9-13, 149-150.

Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London & New York: Routledge, 2001, s. 10-15.

Dietrich, B. C. *Death, Fate and the Gods: Development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*. London: The Athlone Press, 1965, s. 18-20.

Dundes, Alan, red. *The Study of Folklore*. Berkeley, California: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1965, s. 1-3.

Flint, Valerie, Richard Gordon, Georg Luck and Daniel Ogden, red. *Witchcraft and Magic in Europe: Volume 2. Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999, s. 279-292.

Garland, Robert. *The Greek Way of Death*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001 (second edition), s. 110-115.

Garland, Robert. *Religion and the Greeks*. London: Bristol Classical Press, 2005 (reprinted), s. ix-xi, 11-18, 28-30, 33-36

Garland, Robert. *Daily Life of the Ancient Greeks*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2008 (second edition), s. 54-55, 59-65, 69-73, 102-105, 113-114, 140-141

Gilhus, Ingvild Sælid, Turid Karlsen Seim og Gunhild Vidén. *Farsmakt og moderskap i antikken*. Oslo: Scandinavian Academic Press/Spartacus Forlag AS, 2009, s. 7-38, 58-77.

Grepstad, Ottar. *Det litterære skattkammer: Sakprosaens teori og retorikk*. Oslo: Det Norske Samlaget, 1997, s. 47-52, 163-164.

Haspels, C. H. Emilie. *Attic Black-Figured Lekythoi*. Paris: E. De Boccard, editeur, 1936, s. 170.

Hjortsø, Leo. *Græske Guder og Helte*. København: Politikens Forlag A/S, 1992 (2 utgave, 4 opplag), s. 19-20, 96.

Hultkrantz, Åke. *Metodevägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet P. A. Norstedt & Söner, 1973, s. 26-30.

Iddeng, Jon W. «Antikk litteratur: Tekst og kontekst». I *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*. Red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*. Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000, s. 59-78.

Johnston, Sarah Iles. "Defining the dreadful: Remarks on the Greek child-killing demon". In *Ancient Magic and Ritual Power*, red. Marvin Meyer & Paul Mirecki. Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, 1995, s. 361-387.

Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1999, s. 28, 38, 40, 46, 132-135, 148, 158-199, 226, 251.

Lawson, John Cuthbert. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910, s. 171-179.

Lindblom, Anna. "Public, private or mythological identities? On the Identity of females sexually "harassed" by satyrs on red-figure vases". In *Public roles and personal status: Men and women in Antiquity*. Editor Lena Larsson Lovén & Agneta Stömberg. Sävedalen: Paul Åströms Förlag, 2007, s. 231-254.

Lloyd, G. E. R. *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*. New York: Oxford University Press, 2003. s.71-73

Luck, Georg. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006 (second edition), s. 207-210, 218-220.

Martin, Dale B. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2004, s. 10-20, 37-38

Megas, Georgios A. *Folktales of Greece*. Translated by Helen Colaclides. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970, s. 254-255.

Mikalson, Jon D. *Athenian Popular Religion*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1983, s. 3-12, 46-49.

Nilsson, Martin P. *Greek Folk Religion*. New York: Harper Torchbooks, 1961, s. 3-21, 90-91, 111.

Ogden, Daniel, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, Inc., 2009 (second edition), s. 146-147.

Ogden, Daniel, *Greek and Roman necromancy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004 (second printing), s. 219.

Ogden, Daniel, *Night's Black Agents: Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*. London & New York: Hambledon Continuum, 2008, s. 161-163.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1975, s. 62-65, 71-78, 80, 86-92

Powell, Barry B. *A Short Introduction to Classical Myth*. New Jersey: Prentice Hall, Pearson Education, Inc. 2002, s. 60-64, 142-144.

Scobie, Alex. *Apuleius and Folklore*, bind 17, *Mistletoe Series*. London: The Folklore Society, 1983, s. 22-30, 85, 91-93, 96

Selberg, Torunn. *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv*. Oslo: Scandinavian Academic Press/Spartacus Forlag AS, 2011, s. 9-28.

Skei, Hans H. *Å lese litteratur*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2006 (andre utgave), s. 13, 44-45, 90-91, 138-139.

Sørensen, J. Podeman. *Religionshistoriens kilder: En lille metodelære*. København: Books on Demand GmbH, 2006, s. 28-34, 54-55.

Vernant, Jean-Pierre. *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Ed. Froma I. Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991. s. 128-129.

Vidén, Gunhild. «Vad skrev forfattaren egentligen? Om texttratering och textkritik». I *Ad fontes: Antikkvitenskap, kildebehandling og metode*. Red. Jon W. Iddeng, 1, *Klassisk Skriftserie*. Oslo: Norsk Klassisk Forbund, 2000, s.79-89.

Zaidman, Louise Bruit and Pauline Schmitt Pantel. *Religion in the Ancient Greek City*. Translated by Paul Cartledge. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (reprinted), s. 46-54.

## **Oppslagsverk**

Bell, Robert E. 1991. *Women of Classical Mythology: A Biographical Dictionary*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO Inc.

Eliade, Mircea, red. 1987. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company.

Grant, Michael. 1980. *Greek and Latin Authors 800 B.C. – A.D. 1000: A volume in the Wilson Authors Series*. New York: The H. W. Wilson Company.

Hornblower, Simon & Antony Spawforth, ed. 2003. *The Oxford Classical Dictionary: The ultimate reference work on the Classical world*. Oxford: Oxford University Press.

Johnston, Sarah Iles, red. 2004. *Religions of the Ancient World: a guide*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Jørgensen, Erling Magnar. 1999. *Jørgensens lille kunstordbok*. Norge: Forsythia Forlag.

## **Internettkilder**

OrdNett, s.v. «Beldam», <http://www.ordnett.no/search?search=beldam&lang=en>  
(nedlastet 21.03.2012).

OrdNett, s.v. «busemann» <http://www.ordnett.no/search?search=busemann&lang=no>  
(nedlastet 01.05.2012).

Store Norske Leksikon, s.v. «Folkereligiøsitet», <http://www.snl.no/folkereligi%C3%B8sitet>  
(nedlastet 17.01.2012).

Store Norske Leksikon, s.v. «Overtro», <http://snl.no/overtro> (nedlastet 30.01.2012).

Store Norske Leksikon, s.v. «Sagn», <http://snl.no/sagn> (nedlastet 14.03.2012)

## Visuelle kilder

Lekythos fra Nasjonal Museum i Athen, inv. 1129

Haspels, C. H. Emilie. *Attic Black-Figured Lekythoi*. Paris: E. De Boccard, editeur, 1936, pl. 49.

## Primær kilder

### Apuleius' *Det Gylne Esel*, bok 3.21:

Apuleius. *The Golden Ass*. Translated by P. G. Walsh. Oxford & New York: Oxford University Press, 1995, s. 51-52.

### Aristides:

Frommel, Guilielmus, ed. *Scholia in Ælii Aristidis Sophistæ: Orationes: Panathenaicam et Platonicas*. Francofurti ad Mænum: Henr. Lud. Brænneri, 1826, s. 18.

### Aristofanes:

Aristophanes, *Lysistrata – The Acharnians – The Clouds*. Translated by Alan H. Sommerstein. England: Penguin Books Ltd, 1977, s. 41-45, 74 (*Akharnerne* line 599-603)

Perseus Digital Library, “Aristophanes, *Acharnians*, line 575-590”

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0023%3Acard%3D572> (nedlastet 29.03.2012).

Aristofanes. *Al magt til kvinden (Ekklesiázusai)*. Oversatt av Kai Møller Nielsen. København: Hans Reitzels Forlag, 1982, s. 56.

Aristophanes. *Clouds – Wasps – Peace*. Edited and translated by Jeffrey Henderson. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1998, s. 215-218 (*Wasps*), 354-355 (*Wasps* line 1035), s. 372-373 (*Wasps* line 1177), s. 419-423 (*Peace*), s. 488-489 (*Peace* line 473-474), s. 524-525 (*Peace* line 758).

Aristophanes. *Frogs – Assemblywomen – Wealth*. Edited and translated by Jeffrey Henderson. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2002, s. 3-9



(*Frogs*), s. 62-65 (*Frogs* line 285-295), s. 238-242 (*Assemblywomen*), s. 394-395 (*Assemblywomen* line 1057-1058).

**Dio Khryssostomos' Tale nr. 5: Om en myte fra Libya:**

Dio Chryssostom. *In five volume: volume I*. Translated by J. W. Cohoon. London: William Heinemann LTD, 1949, s. 236-247.

**Diodoros fra Sicilia, bok 20.41:**

Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica: In twelve volumes: Volume X, books XIX. 66-110 and XX*. Translated by Russel M. Geer. London: William Heinemann LTD, 1954, s. 250-255.

**Duris fra Samos, fragment 17:**

Jacoby, Felix von. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Bind 2. Berlin: Weidemannsche Buchhandlung, 1926, s. 143.

**Erinnas Håndteinen:**

Page, D. L. In *Select Papyri in four volumes: Literary Papyri Poetry*. Volume 3. London: William Heinemann LTD, 1970, s. 486-489.

**Hesykhios s.v. "Gello":**

Hesyhii Alexandrini, *Lexicon: ΑΛΛΙΟΥ ΔΙΟΓΕΝΕΙΑΝΟΥ ΠΕΡΙΕΡΓΟΠΙΕΝΗΤΕΣ*, ed. Mauricius Schmidt, (Jeane: Sumptibus Hermanni Dufftii, MDCCCLXVII), s. 339.

**Homers Iliaden sang 23, linje 62-107:**

Homer. *Iliaden*. Overs. P. Østbye. Oslo: H. Aschenhoug & Co, 1991, s. 390.

**Krates:**

Regtuit, R. F. (ed.). *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazuzas et Plutum. Pars III. Fasciculus 2/3. Continens: Scholia in Aristophanis Thesmophoriazusas et Ecclesiazusas*. Groningen: Egbert Forsten, 2007, s. 81 (77c.).

**Kyraniden, bok 2.31.20 og bok 2.40.35:**

Kaimakis, Dimitris. *Die Kyraniden*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1976, s. 164, 178.

**Philostratos' Livet til Apollonios fra Tyana, bok 2.4 og bok 4.25:**

Philostratus. *The life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius: In two volumes: Volume I*. Translated by F. C. Conybeare. London: William Heinemann LTD, 1948, s. v-xiii, 122-125, 402-409.

**Pindar:**

Perseus Digital Library, s.v. «Pindar»,

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

(nedlastet 25.01.2012).

**Platon:**

**Staten 381e:** Plato. *The Republic: The Comprehensive Student Edition*. Translated by Andrea Tschemplik. USA: Rowman & Littlefield Publishers INC., 2005, s. 10-13, 86.

**Symposion 202E-203A:** Platon, *Symposion*. Oversatt av Egil A. Wyller. Norge: Bokklubben, 2007, s. 66.

**Kriton linje 46c:** Platon. *Samlede verker: Bind I: Protagoras, Euthyfron, Forsvarstalen, Kriton*. Oslo: Vidarforlaget A/S, 1999, s. 227-230, 253 (*Kriton* oversatt av Øivind Andersen).

Perseus Digital Library, «Plato *Crito* 46c (Greek)»

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DCrito%3Asection%3D46c> (nedlastet 07.03.2012).

**Faidon linje 77e:** Platon. *Samlede verker: Bind IV: Faidon, Symposion (Drikkegildet i Athen), Faidros*. Oslo: Vidarforlaget A/S, 2001, s. 9-14, 43 (*Faidon* oversatt av Egil Kraggerud).

Perseus Digital Library, «Plato *Phaedo* 77e Greek»

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D77e> (nedlastet 07.03.2012)

**Plutarks Geskjeftighet 2 og Isis og Osiris del 2:**

Helmbold, W. C. (trans.). *Plutarch's Moralia: In fifteen volumes, volume VI*. London: William Heinemann LTD, 1957, s. 476-479.

LacusCurtius: Into the Roman World, "Plutarch, Isis and Osiris (part 2)",

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/B.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/B.html) (nedlastet 25.01.2012).

**Sapfo, fragment 47:**

Peitho's Web: Classic Rhetoric & Persuasion, "Sappho Fr. 47, trans. H. T. Wharton",

<http://classicpersuasion.org/pw/sappho/sape05.htm> (nedlastet 07.03.2012).

**Strabons, Geografi 1.2.8:**

Page, T. E. (ed.). *The Geography of Strabo: In eight volumes: Volume I*. Translated by Horace Leonard Jones. London: William Heinemann LTD, 1949, s. 66-71.

**Teokrits Idyll 15:**

Edmonds, J. M. (ed.). *The Greek Bucolic Poets*. London: William Heinemann LTD, 1950, s. 175-195.

**Xenofons, Hellenika 4.4.17:**

Xenofon. *Hellensk Historie*. Oversatt av Henning Mørland. Oslo: H. Aschehoug & Co, 1966, s. 119.

Perseus Digital Library, «Xenophon, *Hellenica* 4.4.17, Greek»

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=7BF259C623298D2368691D7360B46523?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0205%3Abook%3D4%3Achapter%3D4%3Asection%3D17> (nedlastet 23.03.2012).

**Zenobios' Ordspråk 3.3:**

Leutsch, E. L. & F. G Schneidenwin, ed. *Corpus Paroemiographorum Graecorum: Tomus I: Zenobius, Diogenianus, Plutarchus, Gregorius Cyprius Cum Appendice Proverbiorum*.

Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1958, s. 58.

