

# DEN MAGISKE ISIS

- en komparativ studie av Isis i magiske tekster og litterære tekster fra Romerriket



SIRI MARGRETE KLEPPE

AHKR, RELIGIONSVITENSKAP

VÅR 2014



## DEN MAGISKE ISIS



## TAKK TIL

Jeg vil takke mine veiledere, Einar Thomassen og Ingvild Sælid Gilhus, for all hjelp til valg av tema og for dytt i rett retning. Jeg vil rette en spesiell stor takk til Ingvild for all hjelpen jeg har fått med avgrensning av tema, lesing av utkast etter utkast av kapitler og for å ha vært positiv til alle forandringer som har kommet gjennom masterprosessen. Takk til mastersymposiene ved religionsvitenskap og antikkseminarene ved historie for konstruktiv kritikk. En stor takk må jeg også gi til Trygve Svarstad, som gjennom utallige timer på lesesalen har svart på spørsmål og delt min frustrasjon over små og store ting. Takk til Silje Storviken Hansen, Kjersti Siem, Alise Kjerpeseth og Hildegunn Lone Eriksen for pauser når jeg trengte det, og for oppmuntring. En spesiell takk til Silje for å ha lest diverse utkast og for lån av pult når hun ikke var tilstede. Jeg vil til slutt takke min kjære, Bjørn, som gjennom to år har hørt på mitt mas og for å ha gitt meg et annet perspektiv på mitt prosjekt.



## Contents

ENGLISH ABSTRACT.....	1
KAP. 1 INNLEDNING.....	2
INNLEDNING.....	2
TEMA.....	2
PROBLEMSTILLING.....	3
METODE.....	3
KAP. 2 KILDER OG TIDLIGERE FORSKNING.....	4
INNLEDNING.....	4
KILDER.....	4
TIDLIGERE FORSKNING.....	5
Isis.....	6
Magi.....	7
KAP. 3 OM ISIS OG MAGI.....	9
INNLEDNING.....	9
ISIS I EGYPT.....	9
ISIS I MIDDELHAVSOMRÅDET.....	12
MAGI.....	14
Definisjon på magi.....	14
Materiale som ble brukt i magi.....	18
Oppsummering.....	19
KAP. 4 ISIS I POPYRI GRAECAE MAGICAE.....	21
INNLEDNING.....	21
Papyri Graecae Magicae (PGM).....	21
Utselgelse og systematisering.....	23
ANALYSE AV DE ENKELTE TEKSTENE.....	24
Kjærlighetsmagi.....	24
Helbredelse.....	29
Handel.....	32
Spådom.....	33
Ukjent formål.....	38
SAMMENLIGNING AV TEKSTENE.....	40
Guder.....	40
Begrep.....	42
Dyr.....	44
Utstyr og gjentakelser.....	45
KONKLUSJON.....	46
KAP. 5 DEN MAGISKE ISIS I DEN ANTIKKE LITTERATUREN.....	47
INNLEDNING.....	47
SKJØNNLITTERATUREN.....	48
Apuleius.....	48
Plutark.....	50
Oppsummering.....	51
ANDRE KILDER.....	51
Elegiediktere.....	51

Et gresk syn på Isis.....	54
De romerske kritikerne.....	55
Oppsummering.....	59
ARETALOGIER.....	59
SAMMENLIGNING AV DE TRE LITTERÆRE GRUPPENE.....	60
Magiaspektet.....	60
Begreper og fremstilling.....	61
Presteskap og kult.....	62
Andre guder.....	64
Dyr.....	65
KONKLUSJON.....	66
KAP. 6 SAMMENLIGNING AV DE MAGISKE TEKSTENE OG DE LITTERÆRE KILDENE.....	67
INNLEDNING.....	67
FORFATTERNE.....	68
ANDRE GUDER.....	70
Anubis.....	70
Horus.....	71
Osiris.....	72
Andre egyptiske guder.....	73
Andre greske og romerske guder.....	74
DYR.....	76
Dyr generelt.....	76
Hunden.....	77
Oksen.....	78
Slangen.....	79
Eselet.....	80
Oppsummering.....	80
BEGREPER OG FREMSTILLINGER.....	81
FORHOLD TIL EGYPT.....	82
MAGIASPEKTET.....	83
KONKLUSJON.....	84
AVSLUTNING.....	85
LITTERATURLISTE.....	86



## ENGLISH ABSTRACT

With this masters thesis I have tried to explore to what extent the Egyptian goddess Isis was associated with magic. By looking at magic formulas from *Papyri Graecae Magicae* (PGM) and other written sources I have conducted a comparison between them as to how they view Isis. I have limited the period of time to the 1<sup>st</sup> century BC to the 5<sup>th</sup> century AD for both the magic formulas and the other written sources. This is the period when emperor of Rome was also the emperor of Egypt, which means that the Roman way of life and their laws would have been in force in Egypt. One of the research questions I have tried to answer is to what extent the Roman view and the Egyptian view of Isis corresponds, and if magic is the most important aspect of her in this period.

The other written sources I have analyzed are Sextus Propertius, Ovid, Josephus, Plutarch, Juvenal, Lucian, Apuleius, and Firmicus Maternus. I have only used excerpts from them to narrow the thesis down. By looking at which words they use to describe Isis, I have tried to perceive their view of her and then compare their views with the words used to describe Isis in the magic formulas. In the third chapter, which is a background chapter, there is also a discussion about definitions of the concept magic and difficulties you may find when trying to define this concept. The fourth chapter is an analysis of the magical formulas and a comparison of them. The fifth chapter is the analysis of the other written sources, and the sixth chapter is the comparison between chapters four and five.

# KAP. 1 INNLEDNING

## ***INNLEDNING***

Gudinnen Isis er en av de guddommene som har spilt en stor rolle innenfor flere kulturer på samme tid. Gjennom sine roller innenfor familieliv og magi har hun vært en støtte for mange mennesker. Begynnelsen på historien om Isis starter i pyramidetekstene på slutten av Det Gamle Riket (2650-2152). I Egypt var hun spesielt dyrket sammen med sin ektemann Osiris som en fruktbarhetsgudinne og en stor magiker. Ved innførelsen til Hellas og Roma ble det lagt mer vekt på et personlig forhold til Isis, og hun fikk en mysteriekult knyttet til seg med hemmelige innvielser. Mye har blitt skrevet om Isis, både i antikken og i moderne tid, men det kildene har til felles er at de nesten alltid nevner det magiske aspektet hennes. I leksikon, innføringsbøker og artikler er magien et trekk ved Isis som blir lagt vekt på og gjerne fremhevet. Dette gjelder både i det tidlige Egypt og i Romerriket. Jeg har derfor ønsket med denne oppgaven å fokusere på hvor sentral Isis egentlig er i magiske tekster. Er hun den største innenfor magi som primær- og sekundærkilder gjentatte ganger har hevdet? Ved å se på magiske tekster fra romersk Egypt og andre litterære kilder i samme periode, har jeg forsøkt å se om det magiske aspektet fremheves så mye som det er hevdet. Siden de magiske tekstene og de litterære kildene er så forskjellige i både form og innhold, ønsket jeg også å sammenligne deres fremstillinger av Isis og andre guder assosiert med henne.

## ***TEMA***

Temaet for oppgaven er den egyptiske gudinnen Isis' rolle i magiske tekster og skjønnlitterære verk. For at oppgaven ikke skulle bli for stor, har jeg valgt å legge vekt på Isis i gresk-romersk tid, og da spesielt tidsperioden 1. århundre f.Kr til ca. 5. århundre e.Kr. Av kildemateriale har jeg brukt de greske magiske papyrene som er skrevet i denne perioden, og åtte forfattere fra Romerriket og deres verk fra samme tid, i tillegg til aretalogier. Dette har jeg gjort for å få et helhetlig bilde av den magiske rollen Isis skal ha hatt og for å sammenligne rollene hennes i de magiske tekstene og de litterære verkene. Jeg har valgt å bruke disse kildene fordi de er skrevet innenfor den tiden da Egypt lå under Romerriket. Det vil si at kildene er skrevet ut i fra en kontekst med de samme herskerne, men med forskjellig tradisjon.

## ***PROBLEMSTILLING***

Problemstillingen er «Var Isis i gresk-romersk tid viktig for magi, og kommer denne rollen frem i samtidige, skriftlige kilder?» Med skriftlige kilder mener jeg både magiske tekster og andre litterære verk. Gjennom mitt arbeid har jeg brukt noen gjennomgående spørsmål i de tre analysekapitlene mine. Disse spørsmålene er knyttet til hvilke andre guder som er nevnt, hvilke dyr som er nevnt, hvor ofte Isis står i sentrum av tekstene og hvilke roller og begreper som er knyttet til henne. I de to første analysekapitlene har jeg sett på de magiske tekstene og de andre litterære kildene. I det tredje kapitlet har jeg sammenlignet funnene i de to foregående kapitlene for å se hva som kjennetegner synet på Isis i denne tiden.

## ***METODE***

Av metoder har tekstanalyse og sammenligning vært de viktigste i mitt arbeid. Jørgen Podemann Sørensen sier at man kan se på tekstanalyse som en aktivitet som består i å løse opp i tråder i det sammenflettede (2006: 28). Det vil si at man må kunne se sammenhenger og få frem informasjon som er viktig for temaet. For mitt tema vil det si at jeg har prøvd å nøste opp i de magiske trådene som omringer Isis i de magiske tekstene. Noe av det viktigste med tekstanalysen er å kunne sette teksten inn i en kontekst og prøve å analysere den ut i fra det man selv vet om denne konteksten (Sørensen, 2006: 30). Den andre metoden jeg har brukt er sammenligning. Michael Stausberg sier at sammenligning er noe som skjer intuitivt, at når man leser en tekst vil man trekke linjer til noe annet som enten ligner eller er motsatt (2014: 21). Sammenligning har i senere tid blitt kritisert for å være overflatisk og ikke ta hensyn til kontekst (Stausberg, 2014: 29). Jeg har forsøkt å holde meg til det Jørgen Podemann Sørensen påpeker, at når man sammenligner må man ta hensyn til den kontekst kilden er skrevet ut fra (2006: 65). Jeg har også prøvd å lage sammenligningskategorier ut fra kildemateriale. Dette har ført til kategorier jeg selv føler er gode, og som er omfattende nok til å dekke de viktigste funnene i tekstene. Dette dreier seg om kategoriene guder, dyr og begreper. Kategoriene har jeg forsøkt å bruke konsekvent, men noen steder har det også vært nyttig å supplere med flere kategorier, som presteskap og kult og forholdet til Egypt.

## KAP. 2 KILDER OG TIDLIGERE FORSKNING

### **INNLEDNING**

I dette kapittelet vil jeg gå gjennom hvilke kilder jeg har brukt, og hvilke problemer man kan støte på med primærkilder. Jeg vil også se på tidligere forskning når det gjelder både Isis og magi. Svært få bøker er skrevet med bare Isis og magi som tema, og av de bøkene jeg har funnet, var det få som tok for seg Isis alene. Temaet magi og definisjon på magi er noe som har blitt diskutert i over 100 år. Jeg har valgt å legge vekt på noen av de viktigste forskerne innenfor denne diskusjonen. En nærmere drøfting av begrepet magi er i kapittel 3.

### **KILDER**

Den viktigste kilden i min oppgave er *Papyri Graecae Magicae* (heretter kalt PGM), som er en samling av greske og demotiske magiske formler. Jeg har brukt Hans Dieter Betz' utgave, fordi det er den seneste utgaven med nye oversettelser. PGM er satt sammen av greske og demotiske tekster, som jeg vil skille mellom ved å bruke begrepene «greske» og «demotiske» magiske tekster. PGM vil da referere til hele verket. Betz bygger videre på arbeidet begynt av Karl Preisendanz. Preisendanz var redaktør for den første utgaven av PGM som en samling, og var dermed den første som samlet de greske magiske papyrene i samarbeid med andre oversettere (Betz, 1992: xliv). I hans utgave var det 81 papyrer, mens Betz har lagt til blant annet de demotiske formlene og dermed utvidet samlingen til 131 papyrer (Betz, 1992: ix). Alt i alt er det ca. 528 formler, i tillegg til 14 supplerende formler på demotisk.

Formlene kommer fra Egypt, men de aller fleste er skrevet på gresk. De er datert til mellom 2. århundre f.Kr. og det 5. århundre e.Kr. Mange av formlene ble kjøpt av en svensk konsul ved navn Anastasi (Betz, 1992: xlii). Han solgte og/eller donerte de fleste til museer omkring i Europa, derfor har papyrene fått navn fra byene hvor de er oppbevart. Betz sier selv at disse tekstene bare er en liten del av alle dem man kan tenke seg fantes i hellenistisk tid (1992: xli). Man kan ikke se PGM under ett, siden dette ikke er én sammenhengende papyrus, men mange papyrer som er satt sammen av moderne forskere på grunnlag av likhet i innhold og tid. Jeg har valgt å bruke PGM fordi dette er en av de største samlingene av magiske tekster fra det gresk-romerske Egypt.

Andre primærkilder jeg har brukt, er verker av Apuleius<sup>1</sup>, Plutark<sup>2</sup>, Lucian<sup>3</sup>, Ovid<sup>4</sup>, Propertius<sup>5</sup>, Josefus<sup>6</sup>, Juvenal<sup>7</sup> og Firmicus Maternus<sup>8</sup>. Alle disse skrev innenfor samme tidsperiode som de magiske tekstene, og strekker seg fra Propertius i første århundret f.Kr til Firmicus Maternus på midten av 300-tallet e.Kr. Geografisk omfatter de Lucian fra Assyria, Josefus fra Judea, Apuleius fra Madauros, Plutark fra Hellas og de resterende fire fra Roma og områdene rundt. Forfatterne var alle høytstående medlemmer av samfunnet og levde av forfatterskapet sitt. De verkene jeg har brukt er oversatt. Jeg har forsøkt å bruke for det meste norske oversettelser, men i noen tilfeller var ikke dette mulig. Blant annet Josefus er ikke oversatt til norsk. Noen ganger har jeg benyttet meg av både oversettelser og gjendiktninger, dette gjelder Juvenal og Propertius. Dette har jeg gjort for å vise forskjeller i oppfattelse av tekstene. I tilfelle med Juvenal kunne jeg bare finne en norsk gjendiktning, samtidig som jeg fant en gammel, engelsk oversettelse. Jeg har også sett på Isisaretalogiene som en egen sjanger innenfor de litterære kildene, men disse er ikke vektlagt i sammenligningen, fordi de gir et ensrettet syn på Isis. I noen tilfeller er det meningen at gudinnen selv skal ha sagt det som står.

Det er selvfølgelig problematisk at jeg ikke har hatt mulighet til å oversette originaltekstene selv, fordi jeg ikke har tilstrekkelige kunnskaper innenfor gresk, latin og demotisk. I tilfeller hvor oversettelser på forskjellige språk, eller i forskjellige utgivelser, har variert, har jeg derimot brukt originalteksten og oversatt enkelte ord selv.

## **TIDLIGERE FORSKNING**

Dette er tidligere forskning på feltene Isis og magi. Her har jeg valgt å skille mellom forskning på Isis og den forskningen som er gjort på magi. Magiforskningen er svært omfattende, og jeg har sett meg nødt til å begrense den tidligere forskningen til magi i antikken.

### **Isis**

Av tidligere forskning på Isis, er det tre bøker som skiller seg ut. Disse er Jan Bergmans *Ich bin Isis* (1968), R. E. Witts *Isis in the Ancient World* (1971) og Sharon Kelly Heyob's *The cult of Isis*

---

<sup>1</sup> *Det Gyldne Esel*, i all hovedsak Bok 11. Oversatt av Henning Mørland, 1958. Utgitt i Jens Braarvig, *Verdens Hellige Skrifter*, 2013.

<sup>2</sup> «*Om Isis og Osiris*», fra den norske oversettelsen i *Verdens Hellige Skrifter*, 2001.

<sup>3</sup> *Philopseudes*, historie 11. Utgitt av Daniel Ogden, 2007.

<sup>4</sup> *Amores – Kjærlighetseventyr*. Gjendiktet av Thea Selliaas Thorsen, 2002.

<sup>5</sup> *Elegier*. Tolket og kommentert av Ingvar Björkeson, 2002.

<sup>6</sup> *Jødenes Eldste Historie*, Bok 18, kap. 3, §4. Oversatt av William Whiston i *The Works of Flavius Josephus*. Ukjent årstall

<sup>7</sup> *Satirer*. Gjendiktet av Torgeir Bygstad, 2012. Oversatt av G. G. Ramsay, 1928.

<sup>8</sup> *De errore profanarum religionum*. Oversatt av Clarence A. Forbes, 1970.

*among women in the Graeco-Roman world* (1975). Det er gitt ut få bøker som eksklusivt handler om Isis, da er det vanligere å se på henne i forbindelse med egyptisk religion eller mysteriekulter. Det er skrevet mye om Isis, men mye handler om det samme. Spesielt populært tema er Isis i Romerriket og den politiske situasjonen rundt hennes inntog i Roma. Isis i Egypt er blitt behandlet på samme måte som de andre gudene der. Det er laget mange leksikon og andre bøker som har et spesielt tema, men lite er skrevet om Isis spesielt i Egypt. I disse verkene er det også nevnt kort at Isis ble ansett som magisk, eller at hun hadde magiske evner. Ingen av bøkene eller artiklene jeg har lest har problematisert dette.

Jan Bergman var en av de første som satte søkelyset på den egyptiske opprinnelsen til Isis. Ved å undersøke en stele i Memfis og andre egyptiske religiøse tekster, klarte han å påvise at Isis ikke var en del av den gresk-romerske tradisjonen, men at hun hadde røtter lengre tilbake i et annet land (Sørensen, 1999: 155–156). I tillegg knyttet han Isis til kongeideologien og hennes rolle som beskytter av tronen og konge (Witt, 1972: 222). R. E. Witts bok er en innføringsbok hvor Isis er den sentrale gudinnen. Han tar for seg hennes forskjellige roller og forskjellige gudinner hun ble assosiert med. Boken viser både den egyptiske Isis og den hellenistiske Isis. Han forsøker å vise hvordan Isisdyrkelsen ble en utbredt kult, og hvordan man kan se spor etter denne dyrkelsen i kristendommen som oppstod på denne tiden (Wells, 1972: 223). Problemet med boken er, som Witt selv sier, at den er skrevet for et publikum som ikke har forkunnskaper om temaet (1971: 12). Den er dermed lite akademisk og legger ikke vekt på å vise forskjellige sider av tidligere forskning. Allikevel er det den mest utfyllende boken om Isis på engelsk. Et annet problem med Witts bok er at den er fra 70-tallet og siden den tid har forskningen på egyptiske kulter i Romerriket blitt mer omfattende. Blant annet har Martin Bommas i 2012 argumentert mot Witts syn på spredningen av Isiskulten til Hellas. Der Witt mente kulten ble spredt av egypterne, har Martin Bommas brukt ny arkeologiske funn som bevis for at det var grekere i Alexandria som tok kulten med seg hjem (2012: 422, 428). Sharon Kelly Heyobs bok er hennes doktorgradsprosjekt. Den tar for seg det meste av Isiskulten fra Hellas og Roma, til tross for at tittelen på boken viser til et snevrere tema. Heyobs hypotese er at kvinner ikke ble innviet i Isiskulten før på et senere tidspunkt, selv om mye av den tidligere forskningen har ment at kulten tiltrakk seg for det meste kvinner (1975: ix, 58, 129). Av nyere forskning kan man nevne Petra Pakkanen som i 1995 ga ut *Interpreting Early Hellenistic Religion. A study based on the cult of Isis and the mystery cult of Demeter*, Louis V. Žabkar som har skrevet om hymner fra tempelet til Isis på Philae (1988), og Sarolta A. Takács' *Isis and Sarapis in the Roman world* (1995). Det aller nyeste er Martin Bommas' artikkel i *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, «Isis, Osiris, and Serapis» (2012).

## Magi

Innenfor forskning på magi er James George Frazer (1854-1941) en av de største. Hans verk *The Golden Bough* la grunnlag for det meste av magiforskningen og satte fokuset på magiens plass i samfunnet. Frazer skapte og et skille mellom religion, magi og vitenskap. Forskjellen mellom magi og religion definerte han som at magi forsøkte å tvinge guddommer til å utføre magien (Frazer, 2009: 128), mens religion la vekt på å blidgjøre gudene (Frazer, 2009: 124–125). Han skilte og mellom likhetsmagi og kontaktmagi (Frazer, 2009: 36–37). Andre forskere som skrev om magi på samme tid som Frazer, er Edward B. Tylor, Marcel Mauss, Èmile Durkheim og Bronislaw Malinowski. Tylor mente at magi var noe som tilhørte de laveste stadiene av sivilisasjon, og brukte eksempler fra urbefolkning i forskjellige deler av verden. Mauss, sammen med Henri Hubert, prøvde å motbevise Frazer ved å si at det var omstendighetene rundt ritualer som skilte magi fra religion. Hvor religion var en organisert kult, var magi noe privat som ble gjort i hemmelighet (Otto & Stausberg, 2013: 97). Durkheims holdning til magi var at den ikke var rettet mot guder eller hellige ting slik som religion var. Han påpekte også at magi var noe privat, og at den ikke hadde noe som bandt individene sammen til et fellesskap (Otto & Stausberg, 2013: 111). Malinowski tilla magi en pragmatisk funksjon. Ved å videreføre det tredelte skillet til Frazer, mente Malinowski at magi var likt religion fordi den spilte på følelser, men magi var likt vitenskap fordi det kunne være en slags siste utvei når vitenskapen ikke kunne garantere suksess (Graf, 1997: 15–16). Litt senere kom også Stanley Tambiah, som fremhevet ordet, det han kalte «performativity». «Performativity» betyr at at man ikke bruker et verb til å beskrive en handling, men at handling og de uttalte ordene skjer samtidig (Graf, 1997: 207). I moderne tid er kanskje Fritz Graf den mest kjente forskeren. Hans bok *Magic in the Ancient World* (1997) tar for seg de fleste aspekter ved antikkens magi, blant annet hvem som kunne være magiker og hvilke materiale man brukte. H. S. Versnel og Hans Dieter Betz har også skrevet mye om magi. Versnel har særlig vært nyttig i denne oppgaven, og han blir derfor spesielt presentert i neste kapittel. Betz har arbeidet mye med gresk magi i tillegg til utgivelsen av de greske magiske papyrene som er den største delen av kildemateriale til min oppgave.

Det er gitt ut mange artikkelsamlinger om magi, blant annet av Paul Mirecki og Marvin Meyer (1995 og 2002), Christopher Faraone og Dirk Obbink (1997), og Bernd-Christian Otto og Michael Stausberg (2013). Sistnevnte er også den nyeste samlingen. Av de nyeste innslagene i diskusjonen av magi er Kimberly Stratton. I *Naming the Witch* ønsker hun å vise at magi eksisterte på forskjellige måter på forskjellige steder i antikken samtidig som hun mener at magidiskursen viser en kontinuitet i det den sprer seg fra Hellas til resten av Middelhavsrområdet (2007: xi). Stratton mener også at magi slik den ble oppfattet av menneskene i antikken, var konsistent

gjennom århundrene (2013: 254).

Forskning innen egyptisk magi er det derimot mindre av. Her igjen ser man problemet jeg hadde med å finne tidligere forskning om Isis. Egyptisk magi blir gjerne gjenstand for artikler i leksikon eller nevnt som ett av mange tema i en bok. I tillegg har ikke diskusjonen rundt definisjonen av magi i Egypt vært like stor som rundt magi generelt. Av forskere er Rosalie David, Robert K. Ritner og J. F. Borghouts de mest kjente. Borghouts (1978) har samlet mange egyptiske magiske tekster, mens Ritner (1993) har sett mer på det praktiske ved utførelsen av magi. Rosalie David har skrevet om forholdet mellom magi, religion og samfunn i Egypt (2002). Både Ritner og David er enig om at magi og religion var tett knyttet sammen i Egypt, og at magi ble personifisert gjennom Heka. Det vanskelige med Egypt er den lange tidsperioden. Forskning gjort på Det Gamle Riket vil ikke være mulig å bruke i min oppgave som handler om den romerske perioden i Egypt, fordi der skiller det mange tusen år.



## KAP. 3 OM ISIS OG MAGI

### ***INNLEDNING***

Gudinnen Isis stammer fra egyptisk mytologi som strekker seg mange tusen år tilbake i tid, samtidig ble hun en viktig gudinne for romerne. Hun hadde forskjellige roller og aspekter i Egypt og i Roma, men det er ingen tvil om at egypterne og romerne oppfattet dette som samme gudinne. Jeg ser det nødvendige i å ha med et kapittel for å sette henne inn i en egyptisk og en romersk kontekst, siden mitt materiale gjelder både egyptisk og romersk kultur. Jeg vil også se på forskjellige oppfatninger av magi. Det å definere magi er vanskelig, og det har vært mange diskusjoner rundt dette begrepet. Jeg har i dette kapittelet forsøkt å sette oppfatninger av magi inn i sine kulturelle sammenhenger for å vise forskjeller innenfor tekstmateriale mitt.

### ***ISIS I EGYPT***

Få gudinner har hatt like stor innflytelse på så mange over så lang tid som den egyptiske gudinnen Isis. Ikke bare var hun viktig for kongemakten i Egypt, hun var i tillegg viktig for familielivet, en helbreder av sykdommer og den som ga medisin til det egyptiske folket, i samarbeid med guden Thoth (Ions, 1968: 58). De eldste kildene er «pyramidetekstene». De forteller oss om den tidlige religionen til egypterne. Disse tekstene stammer fra slutten av det Gamle Riket (2650-2152 f.Kr.), og var viktige for kulten rundt den døde faraoen (Lurker, 1980: 99). Sentralt i tekstene står gudene fra den heliopolitanske skapelsesmyten, blant annet Osiris og Isis. Denne skapelsesmyten var knyttet til den egyptiske byen Heliopolis. Heliopolis er det greske navnet på byen Iunu, søylebyen (Steiner, 2013: x). Den forteller om verdens og gudenes skapelse. Begge deler ble satt i verk av guden Atum. I urvannet Nun skaper Atum alene Shu, luften, og Tefnut, fuktighet, og de får barna Geb og Nut (Naguib, 2000: 347–348). Geb og Nut er jorden og himmelen, de får sammen fem barn på de epagomenale dagene<sup>9</sup>, Osiris, Isis, Seth, Neftys og Horus den eldre, også kalt Horus To-øyne (Naguib, 2000: 349). Egypt hadde tre forskjellige skapelsesmyter. Disse var sentrale i forskjellige byer, og ble oppkalt etter byene og gudene som stod i sentrum, men de ble allikevel ansett som utfyllende for hverandre (Van Dijk, 1995: 1699). For eksempel dreier den

---

<sup>9</sup> Ifølge Plutark, som skrev fra et gresk perspektiv, var de epagomenale dagene et resultat av Rheas utroskap med Kronos. Disse er gitt greske navn fordi Plutark selv var greker, og han så det nødvendig å sette de egyptiske gudene inn i en gresk kontekst, dette kalles *interpretatio graeca* (Braarvig, 2001: 175). På grunn av utroskapen ble Rhea forbannet av Helios til å ikke kunne få barn på noen av årets dager. Hermes, den egyptiske Thoth, vant en syttiendedel av lyset til månegudinnen Selene, og på denne måten la han til de fem epagomenale dagene. Disse kommer mellom årets siste og første dag (Braarvig, 2001: 177). Dette ga egypterne en mytisk dimensjon til deres inndeling av året i tolv måneder med 30 dager i hver måned.

memfittiske skapelsesmyten seg om Ptah, den viktigste guden i byen Memfis (Van Dijk, 1995: 1701–1702).

Osiris og Isis er hovedpersonene i «Osirismyten» som legitimerte kongemakten i Egypt, og som forteller om dødsforestillingene til egypterne. Osirismyten ble for første gang samlet og skrevet ned av grekeren Plutark i hans verk «Om Isis og Osiris» på begynnelsen av det andre århundret (Van Dijk, 1995: 1697). Gjennom Osirismyten får man vite mye om samfunnet i Egypt, for egypterne brukte myter til å legitimere forskjellige aspekter ved livet. Egyptiske myter ble ikke skrevet ned før i senere tid (Van Dijk, 1995: 1698), og man har derfor ikke en fullstendig egyptisk versjon av Osirismyten. Myten er historien om hvordan Osiris, den første kongen i Egypt, ble hersker over Dødsriket, og om hans sønn Horus som tok over makten i Egypt. Gjennom kamper med sin onkel, Seth, viste Horus' seier at det var sønnen som skulle ta over kongemakten etter sin far. Myten knytter óg den levende kongen til Horus, mens den døde kongen blir identifisert med Osiris. Isis' rolle i denne myten er kanskje en av de viktigste siden det er hun som gjenoppliver Osiris, men allikevel ble den ikke eksplisitt lagt vekt på. Mytens hovedtema er kampene mellom Osiris og Seth, og Horus og Seth. På grunn av dette kommer Isis' søken etter Osiris i skyggen (se kap. 5). Seth dreper sin bror og kaster kisten med Osiris på Nilen (Braarvig, 2001: 179). Isis leter over hele Egypt etter sin ektemake, og finner ham i Byblos etter å ha snakket med noen barn som hadde sett kisten der. Da hun har fraktet Osiris tilbake til Egypt, finner Seth ham og deler Osiris' kropp i fjorten deler (Braarvig, 2001: 183). Isis leter igjen, og finner alle fjorten deler. Det er Isis, sammen med Anubis, som skaper den første mumien av Osiris' kroppsdel. Forskjellige steder i Egypt hevdet å ha Osiris' gravsted, noe som er mulig å legitimere gjennom denne myten.

«The name Isis appears securely for the first time in the fifth dynasty (2465-2325 BC) and in the Pyramid Texts at the end of the Old Kingdom (2650-2152 BC)» (Takács, 2005: 4557). Omtrent 1000 år senere ble hun framstilt med bilde for første gang (ibid.). Denne framstillingen viser henne med en trone på hodet, et symbol på hennes tilknytning til kongetronen i Egypt. Hennes egyptiske navn i hieroglyfer, Aset, skal og vise til tronen (Witt, 1971: 16). Siden denne tiden har Isis vært en av de mer populære gudinnene i egyptisk mytologi. Hun var en beskytter av familielivet og da spesielt barn. Hun var en sterk kvinneskikkelse, og mange av tekstene forteller oss at hun var den fremste når det gjaldt magi og helbredelse. En egyptisk magisk tekst forteller om når Isis og Horus kommer til en by for å søke ly for natten. En rik kvinne ser dem komme og lukker døren for dem, mens en fattig kvinne gir Isis ly. Etter at skorpionene hennes har stukket barnet, tenner Isis på huset til den rike kvinnen med barnet hennes inne i huset. Et regnskyll kommer og slukker brannen, men den rike kvinnen vet ikke om hennes barn lever eller ikke. Isis redder barnet, og kvinnen gir nesten

alt hun har til den fattige kvinnen som ga Isis ly (Borghouts, 1978: 59–62).<sup>10</sup> Det finnes flere slike historier som skal demonstrere en moral og en helbredelsesmåte. I denne historien, i motsetning til de fleste historiene som handler om en skadet eller syk Horus, er det gutten til den rike kvinnen som blir stukket av skorpioner. Måten Isis helbreder Horus på, i dette eksempelet den lille gutten, skal være en oppskrift på hvordan vanlige mennesker skal kunne helbrede sine egne barn (Hart, 2003: 103). Det viktige med slike magiske formler, er at man skal fortelle historien mens man tilbereder den magiske substansen som skal hjelpe med helbredelse. En slik historie kalles historiola, som betyr liten historie, og den skal gi en mytologisk kontekst og en styrke til den magiske formelen (Versnel, 2002: 122).

Isis hadde også andre roller. De fleste knyttet til dagliglivet, for eksempel blir det fortalt at Isis lærte egypterne kunsten å spinne og veve (Ions, 1968: 58). Hun viste dem også hvordan de skulle lage brød og øl (Witt, 1971: 16–17). I tillegg er det hun og hennes ektemake, Osiris, som er representert ved Nilens oversvømmelse (Ions, 1968: 110). Denne oversvømmelsen skapte jordbruk og livsgrunnlaget for nesten alle egypterne. To ganger i året gikk Nilen over sine bredder og ga vann til åkrene som lå rundt (Ions, 1968: 62). Som tidligere nevnt, spilte Isis en stor rolle i den første mumifiseringen. Fra tidlig av skulle man ha to sørgende kvinner med i gravfølge som representerte Isis og Neftys (Hvidtfeldt, 1991: 61). I gravkammere hadde man bilder av Isis og Neftys som sørgende kvinner, noen ganger stående bak Osiris (Lurker, 1980: 86). Hun og Neftys ble og framstilt på kister, med utstrakte vinger. Her var det viktig at en av dem var avbildet ved hodet, og en ved beina (Lurker, 1980: 72). Dette skulle være til beskyttelse for den døde. Alle skulle vite at Isis ville føre dem trygt til dødsriket, hvor Osiris ventet (Witt, 1971: 17). Isis var dessuten ansvarlig for å skape et godt miljø i graven for den døde (Assmann, 2005: 34–35). Hun var en beskytter for den levende kongen, som skulle være et representasjon av Horus.

Hennes popularitet kan vises tydelig gjennom templene hennes. Det viktigste tempelet i senere tid var på Philae, en øy i Nilen. Dette tempelet hadde presteskap og ritualer, og det ble ikke stengt før 537 e.Kr., som det siste av templene dedikert til de gamle gudene (Johnston, 2004: 417). Rundt i hele Egypt var det templer og kultsteder tilegnet Isis, de fleste av dem var i bruk lenge etter at romerne overtok makten i Egypt (Bommas, 2012: 426). Hun ble ofte tilbedt sammen med Osiris, og Abydos var en av de viktigste stedene knyttet til dem.

Siden Isis ble fremstilt som en kjærlig og snill familiekvinne, var det vanlig å avbilde henne med Horusbarnet. Ofte hadde hun enten en trone på hodet eller kuhorn med soldisken. Når hun ble fremstilt på sistnevnte måte, ble hun identifisert med Hathor, en annen egyptisk modergudinne (Burton, 1972: 66). Ofte holdt Isis en ankh i hånden sin, den egyptiske hieroglyfen for liv. Dette var

---

<sup>10</sup> Borghouts anslår at slike typer magiske tekster kommer fra Mellomriket, ca. 2000 f.Kr. (1978: VIII).

et spesielt populært motiv i gravkammere. Der skulle Isis kunne gi evig liv til de døde samtidig som hun fulgte dem trygt til Osiris i dødsriket. Osiris og Isis ble ofte fremstilt som det perfekte ekteparet i egyptisk religion, mye fordi hun skal ha nektet å gifte seg igjen etter Osiris' død (Heyob, 1975: 14). De var et ideal for gifte mennesker, spesielt Isis sin oppofrelse etter drapet på Osiris var forbilledlig. Sammen med Horus beskyttet Isis og Osiris menneskene gjennom alle faser av livet, og dette er en av grunnene til at dyrkelsen av dem var så utbredt.

### ***ISIS I MIDDELHAVSOMRÅDET***

Den tidlige dyrkelsen av Isis i Hellas bærer preg av egyptisk religion. På flere av øyene i Egeerhavet har man funnet templer og andre kultbygninger dedikert til Isis så tidlig som 600-tallet f.Kr (Bommas, 2012: 428). Den tidligste kultbygningen for Serapis utenfor Egypt, var i Halikarnassos, i dagens Tyrkia, på begynnelsen av 200-tallet f.Kr (ibid.). Isis ble, om mulig, enda mer populær i den hellenistiske verden da hun på 300-tallet f.Kr. ble ført til fastlandet til Hellas. Den mest utbredte teorien her er at hun ble brakt til Hellas med sjømenn, og R. E. Witt påpeker at både egyptiske handelsreisende på sjøen og egyptiske prester bidro til at hun ble så stor på den andre siden av Middelhavet (1971: 48). Her ble hun på et tidlig stadium tilbedt av egyptiske sjømenn og tillagt en beskyttelsesrolle for dem. Dette synet er støttet av Martin Bommas, men han mener, som nevnt, at det ikke var egyptiske, men greske sjømenn som spredte Isiskulten til øyene i Egeerhavet (2012: 428). Grekerne skilte mellom hva som var lovlig dyrkelse og ikke. For å kunne sette opp tempel og dyrke nye guder, måtte man søke bystaten (Pakkanen, 1995: 49). Men det var ikke så strengt, fordi nye guder kunne være med å skape nye handelsforbindelser og styrke gamle (Pakkanen, 1995: 50). I tillegg så grekerne viktigheten av at handelsmenn og immigranter skulle kunne opprettholde sine egne tradisjoner og kulturer (Pakkanen, 1995: 50–51).

På de greske øyene kan man se at den tidlige kulten dedikert til egyptiske guder bar preg av å være lokal og privat, uten tilknytning til den offisielle kulten i Hellas (Bommas, 2012: 428). Dette er med på å bygge opp under argumentet at det var greske sjømenn som brakte kulten til sine hjemsteder. Denne tidlige spredningen av kulten til Isis var mulig fordi hun ble dyrket i viktige havnebyer, for eksempel Alexandria (Bommas, 2012: 422). Kulten til Osiris ble ikke særlig utbredt i Hellas, mye fordi grekerne synes det var uvanlig å dyrke en død gud (Bommas, 2012: 427). Ptolemaios I Soter mente Egypt hadde behov for en synkretistisk gud som kunne samle den hellenistiske verden.<sup>11</sup> Ved å kombinere dyrkelsen av Apisoksen og dyrkelsen av Osiris stod man igjen med Osiris-Apis, eller Serapis som det ble forkortet til (David, 2002: 325). Serapis ble mer

---

<sup>11</sup> Synkretisme betyr bokstavelig «sammenblanding» og viser til når en religion tar opp i seg en eller flere aspekter ved annen religion. I dette tilfelle en sammenblanding av to guddommer (Kværne, n.d.)

populær i Hellas enn Osiris, fordi man der kunne gi ham et mannlig utseende. Grekerne likte ikke tanken på å skulle tilbe dyr, derfor gikk de bort fra okseaspektet ved Serapis (Gilhus 2006: 97). Både Osiris og Serapis er nevnt i litterære kilder fra Roma, og i Roma var det mer akseptert å tilbe en død gud, selv om dette ikke ble verdsatt av alle (Bommas, 2012: 430. Se kap. 5 og 6 denne oppgaven).

Romerne innførte Isis slik hun ble dyrket i Hellas. Der hadde hun blitt tillagt mysterier på samme måte som Demeter. Grekerne så på Isis som en egyptisk Demeter, en fruktbarhetsgudinne og gudinne for jordbruk (Dowden, 2007: 68). Mysteriekultene i Roma var dedikert til en gud eller gudinne, der hemmelige ritualer og et mer personlig forhold til guddommen stod i sentrum (Pyle, 1984: 223). Disse kultene stod på utsiden av den offisielle kulten i Roma, og med noen unntak ble ikke festivalene deres innlemmet i den offisielle kalenderen, men Isis' festivaler ble innlemmet i kalenderen under Caligula som var keiser 37-41 e.Kr. (Dowden, 2007: 41). I Ostia, havnebyen til Roma, hadde Isis og Serapis eget tempel. Her igjen ser man at hun ble ført videre av handelsmenn og sjømenn som ville ta med seg kultdyrkelsen sin. Hun ble og populær gjennom mysteriekulten sin, og noen romerske keisere lot seg innvie. De tidligste kildene til Isiskulten i Roma er mynter som ble laget i 80 f.Kr. Bildene på disse var ting som var knyttet til Isis, uten at man avbildet gudinnen selv. Mynter med bilder av Isis ble laget i 70 f.Kr (Heyob, 1975: 15).

Romerne var svært kritiske til mysteriekulter fordi ritualene her ofte var mer ekstravagante enn romernes. De så spesielt ned på oppførsel som brøt med det som var vanlig. Et eksempel er en av festivalene til ære for Kybele (Magna Mater) hvor presteskapet og andre innviede gikk rundt i Romas gater med flagrende gevanter og nærmest oppfordret menn til å kastrere seg i en slags lykkerus (Dowden, 2007: 40). En av festivalene til Isis ble like uglesett, på grunn av alle følelsene som ble vist. Dette var festivalen hvor man skulle finne Osiris, noe som henspiller på Osirismyten fra Egypt. Den første delen av festivalen gikk ut på at man skulle gå i gatene og sørge over den døde og forsvunne Osiris. Senere skulle man juble og feste fordi man hadde funnet ham (Dowden, 2007: 72). Satirikeren Juvenal skrev om de kvinnelige tilhengeren av Isiskulten og hvor hysterisk de oppførte seg til tider, blant annet ved å reise til Egypt for å hente vann i Nilen (Bygstad, 2013: 81). Nilvannet spilte en stor rolle i Isiskulten, og i Hellas ble alle Isistempler bygget i tilknytning til naturlige vannkilder (Bommas, 2012: 428). I Roma ville man ha det til at vann ble hentet fra Nilen ens ærend til bruk i Isisdyrkelsen. Romerne likte heller ikke prestene i Isistempelet, fordi de skulle være egyptiske. Prester ble hentet fra Egypt, for å tjene Isis. De måtte ha barbert hode og kunne bare gå med klær laget av lin (Beard, North & Price, 1998: 264).

Forholdet mellom Serapis og Isis ble framstilt på samme måte som forholdet mellom Osiris og Isis. Selv om de skulle framstå som et ektepar, ble de dyrket hver for seg. De hadde forskjellige

templer både i Hellas og Roma, men det kunne også være en liten nisje dedikert til Isis i et Serapeum (Hvidtfeldt, 1991: 86). Serapisdyrkelsen ble som sagt mer utbredt i Hellas enn Osirisdyrkelsen, dette ble og gjeldende i Roma. Osiris ble ikke dyrket i Roma som en guddom, men noen kilder viser til den egyptiske Isis og hennes ektemann Osiris (Mørland, 1958: 289). Osiris ble fortsatt tilbedt i Egypt, men der var ikke Serapisdyrkelsen like stor.

Den egyptiske religionen fortsatte under romerne. Tempelkulten til forskjellige guddommer ble mindre omfattende, men stort sett var det de samme gudene som ble dyrket. Den største forskjellen i romersk Egypt var at den offentlige kulten ble mindre, mens den lokale og private kulten ble mer omfattende (Frankfurter, 2012: 320). Byene la mer vekt på sine lokale guder, og andre templer fikk flere tilhengere. Isistempelet i Philae var et av de mest besøkte i Egypt, og fikk tilreisende fra det meste av Middelhavsområdet. Det at den egyptiske religionen ikke forandret seg nevneverdig under romerne er viktig å understreke, fordi kildematerialet i denne oppgaven er skrevet i ulike kontekster, men i samme tidsperiode. De magiske tekstene kan ikke sies å være påvirket av den romerske religionen, fordi romerne for det meste lot egypterne ha sin egen religion. Det er denne perioden jeg har lagt vekt på i mitt arbeid. Det eneste romerne gjorde med egyptisk religion var å forby magi. Fra slutten av det andre århundre utstedte romerne dekreter for å få slutt på bruken av orakler i Egypt (Gee, 2012: 212). De prøvde og å innføre straffer for utførelsen av magi, men det er ingenting som tyder på at egypterne selv tok hensyn til disse (Gee, 2012: 212).

## ***MAGI***

I antikken var religion en stor del av samfunnet og knyttet til de fleste sider av livet. Magi var derimot noe som enkeltindivid drev med på siden av den offisielle kulten, og ofte ble magi brukt for å skaffe seg en fordel over andre. Selve begrepet «magos», som senere utviklet seg til begrepet «magi», kommer fra Persia (Graf, 1997: 20). Senere ble begrepet overtatt av grekerne, før det i Roma fikk formen «magi» som vi kjenner i dag. «Magos» ble brukt som et skjellsord for kjente magikere, bl.a. Simon Magus som i Apostelgjerningene ble fremstilt som en omvandrende trollmann (8.9-24). Versnel påpeker at i antikken hadde begrepet «magos» to betydninger. Det kunne enten vise til en persisk prest eller til en trollmann. Det hadde også en negativ betydning i at det kunne vise til en fremmed, eller en sjarlatan (1991: 182).

### **Definisjon på magi**

Definisjon på magi er vanskelig fordi det er avhengig av hvem man spør og hvilken kultur man kommer fra. Egypterne, grekerne og romerne hadde forskjellige syn på magi, og det er ikke

fruktbart å bare anvende en oppfatning av magi og tolke tekster ut fra den. Jeg har benyttet meg av tekster fra mange forskjellige steder i Middelhavsområdet, og derfor ville jeg bruke forskjellige oppfatninger av magi. Klare skiller mellom magi og religion er et moderne, vestlig fenomen som ikke nødvendigvis gjenspeiles i de antikke samfunnene. Antikkens og vår moderne oppfatning av magi er adskilt, selv om Frazers og andres definisjon på magi er basert på meninger som har kommet frem i antikke tekster. I Egypt var ikke skillet mellom magi og religion like godt definert som for eksempel i Roma. Egypterne så på det som vi gjerne kaller magi, som en del av sin religion, og prester kunne ofte tilby hjelp til utførelse av magi (David, 2007: 115). Hvis man skiller mellom emisk og etisk syn vil det si at skillet mellom religion og magi i Egypt er etisk. Jeg vil så godt det lar seg gjøre bruke et emisk perspektiv på de tekstene jeg har analysert. Det vil si at jeg vil anvende antikkens synspunkter på magi, slik antikkens mennesker beskrev dette, men vil også bruke magi som et etisk begrep (se avsnitt om Versnel i dette kapitlet).

Prestskapet i Egypt var rullerende, og et tempel kunne ha mange prester i løpet av et år. Dette betydde at prestene hadde flere måneder hvert år hvor de ikke tjente i tempelet. I disse periodene kunne de for eksempel tilby magiske tjenester til privatpersoner (te Velde, 1995: 1734). I Egypt var det heller ikke et skille mellom religion og legekunst. Det vi oppfatter som magi, religion og legekunst kunne benyttes om hverandre for å finne en kur til en sykdom (Ghalioungui, 1973: 13–14). Det er derfor vanskelig å definere hva magi var for egypterne. De greske magiske papyrene, som legger grunnlag for min oppgave, blander religion, magi og legekunst. Her påkalles guder fra Egypt, Hellas og jødedom for å hjelpe mennesker i forskjellige livsfaser med ulike problemer. I tillegg brukes tekstene for å manipulere guder eller snu en situasjon til fordel for den som utfører magien. Noen av tekstene gjelder helbredelse, og iallefall én av tekstene er gitt til en annen person av en lege.

Det eneste som kan antyde et skille mellom religion og magi blant egypterne, var guddommen «Heka» som ble dyrket med en egen kult (Ritner, 1993: 26). Heka kunne vise til både guden, en tittel og konseptet, som Robert Ritner har oversatt til «magi/magiker» (1993: 15). I egyptiske skrifter er det sjelden at man har brukt determinativ på slutten av ordet «Heka» for å skille disse tre (Ritner, 1993: 16). Derfor kan det være vanskelig å vite om det dreier seg om guden, tittelen eller konseptet. Noen tekster sier at Heka skal ha vært den førstefødte av de forskjellige skapelsesgudene, og i denne rollen blir han kalt «den eldre» (Ritner, 1993: 18–19). Dette er for å skille ham fra Isis, og for å vise at Isis' magi skal ha kommet fra ham (Ritner, 1993: 19). Heka kunne både være en god og ond kraft (Ritner, 1995: 54). Ritner påpeker også at Heka ikke kan være motsetningen til egyptisk religion, fordi Heka er den kraften som gir liv til den egyptiske religionen (Ritner, 1995: 52).

Magiske tekster ble mest brukt til beskyttelse, helbredelse og andre uforutsette begivenheter (Borghouts, 1995: 1775–1776). I Egypt var det heller ikke et bestemt ord for religion, bortsett fra *sms (ntr)* som betyr «å tjene (gud)», hvor utførelsen også ville innebære å utføre handlinger kalt «heka» (Ritner, 1993: 217). «Heka» ble i romernes øyne ansett som magi (ibid.). Da romerne først tok makten i landet, fikk egypterne beholde sin religion og sine tradisjoner. Senere ble det utstedt dekreter mot magi, men den egyptiske tradisjonen holdt seg frem til koptisk tid da det egyptiske magisynet ble mer likt det romerske (Ritner, 1995: 59).

I Hellas og Roma var skillet mellom religion og magi mer fremtredende. Platon har sin egen definisjon i *Lovene* som skiller magi fra religion. Ifølge ham er magi noe som befaler gudene, mens religion overlater til gudene om de vil hjelpe eller ikke (Graf, 1997: 27). Det finnes ikke noe klart gresk syn på magi. De forskjellige bystatene hadde ulike lover og oppfatninger. For eksempel hadde ikke Athen noen lov mot «svart» magi, eller skademagi, mens det i andre greske byer i klassisk tid var mulig å straffe magikere (Graf, 1995: 34–35). I et verk av Platon sies det til Sokrates at hvis han hadde bodd et annet sted enn Athen, ville han blitt dømt og henrettet for magi (Graf, 1997: 25). På denne måten kan man ikke si noe enhetlig om det greske synet på magi, det forandret seg fra by til by og gjennom tidene. I arkaisk tid var magi noe som tilhørte gudene, mens senere ble det mer vanlig at også mennesker kunne bruke magi, blant annet forbannelsestavler til for eksempel rettssaker (Graf, 1997: 123). Fritz Graf påpeker at byene kunne motsette seg magi, men at det til sist var skaden som hadde skjedd, og ikke selve magien eller magikeren, man var i mot (1995: 40).

Skaden stod og i sentrum i det romerske magisynet, men i motsetning til i Hellas, er det i Roma bevart lover hvor magi er et tema. Disse lovene satte skillet mellom magi og religion ut i fra om handlingen gikk ut over en annen person. I Roma ble *lex Cornelia de sicariis et veneficis* vedtatt under Sulla i år 81 f.Kr (Graf, 1997: 46). De to begrepene *sicarii* og *venefici* viser til to typer av truende oppførsel. Den første viser til fysiske angrep, mens den andre viser til mindre synlige angrep. Med mindre synlige angrep mente Sulla drap ved gift og magi. Begrepene ble brukt for å kunne inkludere magi i denne loven. Hovedpoenget i *Lex Cornelia* var at det var selve handlingen som var straffbar, ikke bruken av magi (Graf, 1997: 46). Tidligere enn Sullas lov er Tolvtavleloven. Her står det «nobody shall, by spells, take away the harvest of a neighbor» (Graf, 1997: 41). Dette vil si at hvis man prøvde å stjele eller påvirke naboens avlinger, kunne man fort bli anklaget for magi. Plinius den Eldre nevner i sin Naturhistorie et eksempel han har funnet hos Lucius Calpurnius Piso Frugi om en frigjort slave som etter mange års hardt arbeid begynte å gjøre det bedre enn sine rike naboer. Slaven ble anklaget for magi, men ved å ta med sine redskaper i retten klarte han å overbevise om at hans avlinger ble dyrket fram av hardt arbeid og gode slaver (Graf, 1997: 62–



65).<sup>12</sup> I denne loven var det og viktig å påpeke at det ikke er magien selv som er straffbart, men at den går ut over andre og deres eiendom (Graf, 1997: 42). Det vil si at Sullas lov kan ha hentet inspirasjon fra Tolvtavleloven, siden de har samme grunnprinsipp. I keisertiden ble motstanden mot magi større, og man la mer vekt på *lex Cornelia* og det loven sa om *veneficium*. Dette kan oversettes til «forgiftning», og omfattet å forgifte noen eller ta livet av noen på lignende måter. Det var ofte fremmede og nye personer i et samfunn som ble anklaget for magi. De ble sett på med frykt, iallefall hvis de gjorde det svært bra på kort tid. Et eksempel på dette er rettssaken mot Apuleius, hvor man mente Apuleius hadde brukt magi for å lokke en rik enke inn i ekteskap (Hunink, 2001: 12). Synet på magi i Roma forandret seg over tid, men i bunnen lå alltid en skepsis fordi dette var noe fremmed.

I moderne tid har det vært store diskusjoner rundt definisjonen av begrepet «magi» og dens forhold til religion (se forrige kapittel). Det er, som nevnt, ikke fruktbart å se på egyptisk og antikk magi bare med et forskerskapt, altså etisk, syn på magi. For å kunne forstå de magiske tekstene og de andre primærkildene, vil jeg forsøke å sette meg mer inn i det synet hver av disse samfunnene hadde på magi. Det vil selvfølgelig ikke være mulig å kunne gjøre dette fullt og helt. Det meste man har av skriftlige kilder kommer dessuten fra overklassen, så man vil da mangle vanlige menneskers syn på magi.

Når det gjelder forholdet mellom religion og magi i forskningen, har jeg valgt å legge vekt på H. S. Versnel og hans artikkel «Some reflections on the relationship magic-religion» (Versnel, 1991). Versnel diskuterer magibegrepet, og bruker eksempler fra antikken. Han sier at hverken religion eller magi eksisterer, men det gjør derimot våre definisjoner av konseptene (1991: 177). I artikkelen har Versnel satt opp fire skiller mellom magi og religion: intensjon, holdning, handling og sosial/moralsk evaluering (se neste kapittel for nærmere beskrivelse). Mye av dette går igjen i de romerske lovene, hvor intensjonen er sentral. Versnel har og med en definisjon skrevet av antropologen Sir Edmund Leach i 1964:

The term magic denotes a complex of belief and action on the basis and by means of which persons and groups may attempt to control their environment in such a way as to achieve their ends, the efficacy of such control being untested and in some cases intestable by the methods of empirical science. The core of the magical act is that it rests on empirically untested belief and that it is an effort at control. The first aspect distinguishes it from science, the second from religion (Versnel, 1991: 179).

---

<sup>12</sup> Plin. HN 18.8(41)

Hos Leach er det sentrale ordet «kontroll», et ord som Versnel ikke legger vekt på. Platon derimot er inne på kontrollaspektet med sin definisjon hvor magi er å tvinge gudene. Ifølge Leach er kontroll det som skiller magi og religion. Som nevnt tidligere så er dette et skille egypterne ikke la stor vekt på. For dem var magi og religion to sider av samme sak. Dyrkelse av guder var noe man skulle gjøre, hvis ikke ville gudene forsvinne og ikke lenger hjelpe dem (te Velde, 1995: 1731). Det som i ettertiden har blitt kalt magi ble brukt til mer personlige sider av livet, for eksempel til kjærlighet og helbredelse. Ved at prestene kunne utføre dette, viskes nesten helt skillet mellom religion og magi ut i den gamle Egypt. Dette skillet var til å begynne ikke viktig hverken for romerne eller grekerne, men det ble mer gjeldende etter hvert. I Egypt ble magi etter hvert forbudt under romersk styre, på samme måte som magi var forbudt i Roma.

Romerne og grekerne oppfattet magi på tilnærmet samme måte og var opptatt av at magi var noe annerledes. Forskjellen er at romerne laget lover for å beskytte dem som ble utsatt for magi, blant annet *Lex Cornelia*. Det gjorde ikke athenerne, selv om dette ble gjort i andre greske byer. Platons «lov» mot magi var uoffisiell, og aldri satt ut i praksis, men han deler allikevel det romerske synet på magi. I tillegg kan man se likheter mellom det romerske synet på magi, samt Platons oppfatning av magi og James George Frazers definisjon. Frazer la blant annet vekt på at magi truet gudene og tvang dem til å gjennomføre handlinger, mens religion ga dem et valg (Graf, 1997: 14). Det synet som skiller seg fra de andre, er det egyptiske.

### **Materiale som ble brukt i magi**

Fritz Graf argumenterer for at bindeformler i antikken for det meste ble brukt for å sikre seg et heldig utfall i spesielle situasjoner, blant annet ved å binde mennesker fra å utføre en handling (Graf, 1997: 120). Eksempel på dette er veddeløpsmagi, hvor man prøvde å sikre seg at den hesten man selv hadde veddet på ville vinne (Gager, 1992: 44), og juridisk magi, som tok sikte på å binde eller skade motstanderen slik at denne ikke kunne legge frem sin side av saken i retten (Graf, 1997: 120).

Det ble brukt forskjellige materiale til forskjellige typer magi, og med materiale mener jeg fysiske gjenstander laget av for eksempel bly og papyrus. Materiale som ble brukt i magi varierte både ut i fra bruk og fra geografisk område. De mest brukte materialene var bly, papyrus og voks (Graf, 1997: 133). I dag har man arkeologiske bevis på at alle tre var utbredt, men det man har funnet mest av er bly. Den vanligste måten å bruke bly på, var å lage «defixiones», bindeformler på blytavler. Her var «jeg binder»<sup>13</sup>, den vanligste formelen (Graf, 1997: 124). Disse blytavlene ble og

---

<sup>13</sup> «I bind»

kalt forbannelsestavler<sup>14</sup>. Forbannelsestavlene varierte i form, størrelse og innhold, og mange hadde en klar forbindelse til papyrer. I mange av papyrene i PGM finner man lange historier om guder som har opplevd noe av det samme som det man skal bruke magien til, sammen med oppskrift på hvordan magien skal utføres. I noen tilfeller skal man legge forbannelsestavlene i nærheten av personen som skal bindes eller en bygning som har betydning for magien. I veddeløpsmagi var det svært vanlig å legge tavlene nær banen hvor utøverne skulle konkurrere (Gager, 1992: 44). I mitt arbeid er papyrer det viktigste materiale. Ingen av formlene jeg har analysert krever bruken av slike forbannelsestavler, men legger vekt på andre typer materiale.

I Hellas var bruken av blytavler svært utbredt, mens de la lite vekt på papyrus (Graf, 1997: 133). Romerne brukte lite fysisk materiale til utførelsen av magi, de la større vekt på ord (Graf, 1997: 42). I mange av lovene mot magi var det ordene man fremsa som kunne klassifiseres som magi eller ikke (ibid.). Egypterne anvendte forskjellige typer materiale, men det man i dag har mest av, er amuletter og papyrer. Klimaet i Egypt er ideelt for oppbevaring av papyrer, og det er derfor man i dag har bevart lange magiske formler (Graf, 1997: 133). Amulettene kunne lages av mange forskjellige typer materiale, og mange av dem ble brukt til beskyttelse eller til utførelse av magi.

## Oppsummering

Jeg vil benytte meg av fire forskjellige oppfatninger av magi, og se på magi fra et emisk perspektiv så godt det lar seg gjøre. De tre første oppfatningene er knyttet til henholdsvis Egypt, Roma og Hellas og det fjerde er et mer forskerbestemt syn på magi i antikken. Disse fire oppfatningene skiller seg fra hverandre, og det er derfor nødvendig å vise på hvilken måte de er forskjellige og hvordan de passer sammen med mine tekster. PGM er, som nevnt, magiske tekster skrevet på gresk og demotisk, men funnet i Egypt. Gudene som nevnes i de tekstene jeg har arbeidet med, er hovedsaklig egyptiske, med noen innslag av greske guder. Jeg vil derfor sette de magiske tekstene inn i en egyptisk kontekst. Tekstene er skrevet mellom 1. århundret f.Kr og det femte århundret e.Kr. På denne tiden var Egypt under Roma, men beholdt fortsatt sin gamle religion. Under Ptolemeerne hadde egypterne blitt oppfordret til å holde på sine skikker, og romerne forsøkte ikke å påtvinge sine guder i Egypt. Dette vil si at den religionen og de gudene man møter i PGM er nesten identiske med dem man finner i gamle egyptiske tekster. Jeg velger å si nesten identiske fordi noe vil forandres ved en religion og dens guder gjennom mange tusen år. For PGM vil det da være mest naturlig å bruke egypternes eget syn på magi. I kapittel 5 er vekten lagt på forfattere fra Middelhavsområdet. Disse skapte sine verk på samme tid som PGM ble skrevet ned. Forfatterne er

---

<sup>14</sup> «Curse tablets», egen oversetting

valgt ut fra temaene i deres bøker, jeg har konsentrert meg om dem som nevner Isis. Siden jeg bruker kilder fra andre steder enn Egypt, må jeg ha med magisynet som kommer fra disse stedene. Kildene er spredt rundt Middelhavet, men alle har på en eller annen måte tilknytning enten til Hellas eller Roma. I mange av disse tekstene kommer det frem et mer kritisk syn på magi, mens andre tekster er mer positive.

Isis var viktig for alle disse tre samfunnene, og en av de guddommene som ble mest spredt i Romerriket. Hun nøt stor respekt som beskytter for gravide, mødre og barn. I egyptiske magiske tekster ble hun påkalt som «Isis, den fremste innenfor magi», og sammen med Thoth ga hun medisin til menneskene. Den magiske Isis ser man igjen i PGM og i andre litterære kilder. Det er vanskelig å definere en gang for alle om PGM er magiske eller ikke, og det er dette jeg har forsøkt å få frem med diskusjonen i dette kapitlet. Innenfor en egyptisk ramme kan man si at disse tekstene både er magiske og en del av religionen til egypterne. Hvis en greker eller romer skulle vurdert dem, ville de med stor sannsynlighet sagt at de var magiske. Dette synet har også vært rådende i forskningen.

## KAP. 4 ISIS I *PAPYRI GRAECAE MAGICAE*

### **INNLEDNING**

Isis var som nevnt en meget populær gudinne som alle kunne henvende seg til. Men hvor stor plass er egentlig tilegnet Isis i de magiske tekstene? Fordi det finnes et stort antall magiske tekster, har jeg valgt å begrense meg til samlingen av de greske magiske papyrene (*Papyri Graecae Magicae*), og da utgivelsen til Hans Dieter Betz fra 1992 som også inneholder demotiske formler. PGM er et samleverk av papyrer, og ikke én sammenhengende papyrus. Tekstene i PGM er stort sett like i form. En del av tekstene er knyttet til guder med en historiola og en instruks for hva man må gjøre eller blande sammen før man sier selve den magiske formelen. Begrepet historiola betyr «liten historie». Den viser til en kort historie om guder som skal sette premisset for selve formelen. Et eksempel på en historiola er en formel mot hundebitt, hvor man sier at man har blitt bitt av en av Anubis' ti hunder. Jeg vil i dette kapittelet analysere de magiske tekstene.

### **Papyri Graecae Magicae (PGM)**

Betz' utgave av PGM er delt i to, PGM og PDM. PDM er demotiske magiske tekster, som er svært lik PGM, men skrevet på demotisk. PDM ble funnet i utkanten av det moderne Luxor, og er skrevet på demotisk som kom etter hieroglyfer. Tekstene inkludert her er oppbevart i London og Leiden. Forskere mener at de demotiske tekstene er skrevet av eller for samme person og derfor er like i form (Griffith & Thompson, 1921: 11). PGM, de greske magiske tekstene, er også funnet i Egypt, men er skrevet på gresk. De tidligste er fra det første århundre f.Kr (Betz, 1992: xxviii). Forskjeller på de greske og demotiske tekstene er først og fremst språket. I innhold er de svært like, men de demotiske tekstene fokuserer mer på egyptiske guder enn det de greske gjør. For å skille mellom dem, velger jeg å kalle dem greske og demotiske tekster, dette viser da bare til språket de er skrevet på. Dette gjør jeg også for å ikke måtte bruke PGM og PDM, siden PGM kan vise til hele utgivelsen av magiske tekster.

Det finnes også eldre egyptiske magiske formler som gir større plass til Isis, men disse er ofte bygget opp som myter og fortellinger istedenfor som magiske formler. De er på ingen måte lik de som er samlet i PGM, og kan derfor ikke vurderes på samme måte. Et eksempel på en slik egyptisk magisk tekst er myten om hvordan Isis lurte Ra til å avsløre sitt hemmelige navn, noe som ga henne makt over Ra (Borghouts, 1978: 54–55). Dette går igjen i de tekstene i PGM hvor man legger mer vekt på de egyptiske gudene. I mange av formlene står det «Jeg kan/kjenner ditt navn»,

og de henvender seg direkte til en guddom. Andre typer magiske tekster fra Egypt er for eksempel helbredelsestekster, hvor man blir presentert for en historie om Horus og at han er syk. Disse tekstene retter seg spesielt mot sykdom hos barn, og man skal gjøre det samme som Isis gjør for å sikre seg at barnet skal bli frisk. Tekstene er bygget opp på denne måten for å vise den endeløse kjærligheten Isis føler for Horus, og alt hun gjør for å sikre seg at han vokser opp og kan ta hevn på Seth.

Spørsmålet om PGM er magisk eller ikke i etisk forstand er vanskelig. Av de tekstene jeg har analysert er det ingen som eksplisitt skal brukes til å tvinge en guddom, slik som Platon og Frazer har lagt vekt på. Det er heller ikke noe skille mellom religion, magi og vitenskap siden disse ikke hadde noe skille i Egypt. Marcel Mauss' definisjon kan til en viss grad være gjeldende her, siden magi i Egypt gjerne var noe man drev med alene og privat. Mauss mente, som nevnt, at et privat og hemmelig ritual var det som skilte magi og religion. Unntaket her er tekstene som kommer under kategorien «spådom» hvor man skulle ha med seg en hjelper. Samtidig er det ikke snakk om at hjelperen er med fordi det er nødvendig å være flere, for meg virker det som poenget er at den unge gutten gjør at magien har større sjanse for suksess. Versnells fire kategorier kommer godt med i spørsmålet om tekstene er magiske eller ikke. Tekstene viser klart til intensjon, holdning, handling og sosial/moralsk evaluering (Versnel, 1991: 178–79). Intensjonen kommer tydelig frem i de fleste av tekstene, bortsett fra de som er satt i kategorien «ukjent». Man har en holdning hvor den som utfører magien er sikker på at dette virker og at han har kontroll. Handlingen er selve utførelsen, her ser man for eksempel på de noen ganger rigide utførelsene man kan støte på i magiske tekster. I den siste kategorien ser man at utførelsen er asosialt, noe som også stemmer for disse tekstene. Eneste stedet man finner bevis for at flere skal være med er i tekstene hvor man bruker en ung gutt. Problemet med denne siste kategorien, altså spådom, er at egyptisk magi ikke var stilt på sidelinjen som noe galt, den var en aktiv del av det religiøse livet til privatpersoner som hadde behov for det. Man kunne også betale ledige prester for å utføre magien for en selv, siden de fleste ikke kunne lese og skrive (Ritner, 1995: 52).

Det skjer sjelden at en definisjon passer til alle fenomen den prøver å omfatte. De fleste definisjonene jeg har nevnt i denne oppgaven vil på en eller annen måte passe til de magiske tekstene, mens andre deler av definisjonen ikke vil passe i det hele tatt. De magiske tekstene jeg har analysert virker å være tekster man kunne vende seg til hvis man for eksempel ville skille to personer som elsket hverandre eller påkalle guder for hjelp. Noen av dem nevner til og med det egyptiske begrepet *heka*, i demotisk form *hyk*. Det tyder på en videreførelse av den egyptiske magien, altså *heka*, i romersk tid.

## Utvelgelse og systematisering

Ved å se systematisk på de greske og de demotiske formlene har jeg funnet ut at Isis er nevnt i 60 av 528 formler. I 9 andre tekster er hun enten nevnt i vitenskapelige fotnoter eller som en del av noe annet. Eksempler på det siste er «Isisfotplanten», som er en plante man i dag ikke vet hva er. Et annet sted står det om en hvit purke, som er et symbol for Isis. I den formelen spiller ikke den hvite purken en spesiell stor rolle, og den er derfor irrelevant når jeg skal se på hvor stor plass Isis egentlig har i de magiske tekstene. Av de 60 formlene jeg satt igjen med, valgte jeg ut 15 som i større eller mindre grad nevner Isis. Av disse er det syv som har Isis i hovedrollen, og resten har gitt henne en betydelig plass. I de formlene jeg har utelatt, spiller Isis en mindre rolle, og ved å legge vekt på dem, hadde dette prosjektet blitt for omfattende. De 15 formlene som er valgt ut, er de som nevner Isis i størst grad, selv om det ikke alltid er hun som står i fokus. Det er syv tekster fra de demotiske tekstene og åtte fra de greske.

Det er tydelig i de tekstene jeg har analysert, at det er sjelden en enkelt guddom man henvender seg til. I historiolaene samhandler gjerne flere guder for å skaffe en grunn til å utføre akkurat denne formelen. Et eksempel er en kjærlighetsformel hvor Isis henvender seg til Thoth for å fortelle ham om Osiris' utroskap med Neftys, et forhold som endte med at Anubis ble født. I andre formler kan man henviser til gudene ved at man f.eks. ønsker at en kvinne skal elske en mann like høyt som Isis elsker Osiris. De stedene hvor man ikke har en historiola, ser det ut til at man ikke synes det var nok å henvende seg til én guddom, men at det kanskje var mer sannsynlig at formelen skulle lykkes hvis man henvendte seg til flere.

I arbeidet med å kategorisere tekstene har jeg tatt utgangspunkt i systemet som August Audollent opprettet for forbannelsestavler. Det har fem kategorier: kjærlighet, handel/økonomi, spill/veddeløp, mot tyver og juridiske tavler (Graf, 1997: 120–121). Disse fem kategoriene er videreført av John G. Gager i hans arbeid med forbannelsestavler. Blant tekstene jeg har analysert, viser det seg at én passer inn i kategorien handel/økonomi, mens fem går inn i kategorien kjærlighetsmagi. Dette betyr at de fleste ikke passer inn i noen av kategoriene, men med det forbehold at noen av tekstene ikke sier hva de er for eller hva de skal brukes til. Noen av dem er til bruk for helbredelse, som ikke er en del av systemet til Audollent. For å få en oversikt over tekstene, har jeg valgt å lage mine egne kategorier, men har også benyttet to av Audollents. Jeg valgte å ta utgangspunkt i Audollent fordi dette var et eksisterende system for kategorisering av magi, dette valget ble tatt etter at tekstene var valgt ut. Tekstene blir delt inn i fem kategorier: Kjærlighet, for å kalle noen til seg eller å skille noen fra hverandre. Helbredelse, for sykdommer og dyrebitt. Handel, for å bedre forretninger. Spådom, for å påkalle guder til hjelp, ofte ved bruk av en lampe. Den siste kategorien har jeg kalt Ukjente formål fordi formlene er ganske fragmenterte og

mangler delen som sier hva de skal brukes til. Bruken kommer heller ikke tydelig frem av selve formelen.

## ***ANALYSE AV DE ENKELTE TEKSTENE***

Av de 15 tekstene finnes det stor variasjon. Ni av formlene vil jeg definere som korte formuler. Med korte formuler tenker jeg først og fremst på formuler som er 50 linjer eller mindre. De lange, derimot, er over 50 linjer og kan være mer komplisert både i det som sies og i utførelsen. De fleste tekstene har lik oppbygging, med en historioladel og en formeldel. I formeldelen kommer selve utførelsen av den magiske formelen, mens historiolaen forteller en liten historie som skal sette magien i kontekst. Jeg vil benytte begrepene «tekst» om den enkelte magiske formelen, «formel» om det som skal uttales, og «magi» om det som utføres. Alle tekstene er det Betz har klassifisert som «fullstendige formuler», som vil si at de har en begynnelse og en avsluttende del.

Magi ble av grekerne og romerne sett på som noe motsatt av det vanlige. I formuler ble man forbundet med en familie gjennom moren. Hvis man skal forhekse en kvinne til å komme til en om natten, vil man da skrive NN, født av NN. I samfunnet ellers ble man forbundet med familien gjennom farsnavnet (Graf, 1997: 127). Det finnes forskjellige teorier om hvorfor man skal knytte en person til moren, en av dem sier at man vil uansett vite hvem som er moren fordi det er hun som har født denne personen, mens faren er mer usikker, dette kalles *pater semper incertus* (Graf, 1997: 128). Andre har påpekt at siden magi skulle være motsatt av det samfunnet anså som vanlig, så skulle man bli forbundet med sin mor. En siste teori rundt dette er at det var vanlig å forbindes med sin mor i Egypt, og siden magi hadde sin opprinnelse i Egypt er standarden å nevne moren (Graf, 1997: 128).

To av kategoriene er større enn de andre, dette er spådom og kjærlighet. Disse har fem formuler hver, men den ene kjærlighetsformelen er et sammensatt verk hvor man i tillegg har helbredelsesmagi. Hver kategori har en kort konklusjon hvor likheter og forskjeller i tekstene blir poengtert. Hovedspørsmålene i denne oppgaven er hvilken rolle hadde Isis i magiske tekster. I arbeidet med de enkelte tekstene i dette kapitlet har jeg særlig lagt vekt på spørsmålene «hvor sentral er Isis i disse tekstene» og «på hvilke måter er hun viktig for utførelsen av magien?».

### **Kjærlighetsmagi**

Denne kategorien er satt sammen av tekster som tar for seg kjærlighet og samhold. Tekstene benyttes både til å kalle til seg en kvinne man er forelsket i, men også til å skille to personer. Kategorien kunne også blitt kalt forholdsmagi, fordi det blir lagt vekt på forholdet mellom to



mennesker. Tekstene er veldig forskjellige i både oppbygging og innhold. Noen er lange og noen er svært korte. Dette er kanskje den kategorien hvor det er størst avstand mellom tekstene. Felles er at alle prøver å forhekse eller forbanne en annen person, enten for å kalle personen til seg eller for å skille to personer. Det er fem tekster i kategorien. En av dem hadde også passet inn i kategorien «helbredelse».

*PGM IV. 94-153* (Betz, 1992: 39–40)

«Isis is the one who comes from the mountain at midday in summer, the dusty maiden; her eyes are full of tears and her heart is full of sighs» (Betz, 1992: 39).<sup>15</sup> Slik starter PGM IV 94-153 som er en relativt lang tekst på 59 linjer. Denne kjærlighetsformelen omhandler Osiris' utroskap med Neftys, et sidesprang som ifølge Plutark endte med at Anubis ble født (Braarvig et al., 2001: 180). Anubis blir oppdratt av Isis fordi Neftys fryktet Seths sinne, og hun satte derfor barnet ut hvor Isis fant ham (Braarvig, 2001: 180). Historiolaen er den største delen av teksten og er viet til Isis som klager sin nød til Thoth, som her blir omtalt som hennes far (Betz, 1992: 39). Dette er spesielt fordi Geb i de fleste andre kilder har denne rollen. I tillegg sier hun at Osiris er hennes egen mors sønn, noe som tyder på at Isis og Osiris bare deler mor (ibid.). Men hvem som er deres mor blir ikke nevnt. Det er heller ikke nevnt at Neftys er søster til Isis og Osiris, men Isis kaller henne sin kvinnelige følgesvenn, som kan vise til deres felles rolle som beskytter for de døde (Lurker, 1980: 86). Thoth forteller Isis hva hun skal gjøre, men denne delen av teksten er fragmentert, så man vet ikke akkurat hva hun skal gjøre eller hvorfor (Betz, 1992: 39). Teksten går så over til en formel for hvordan man kan lokke en kvinne til seg. Her fortsetter historiolaen delvis, Thoth nevner en flamme som man ønsker skal brenne i kvinnen frem til hun kommer til den som utfører formelen (ibid.). Et guddommelig aspekt kommer også inn, fordi To sønn av To skal la flammen brenne (Betz, 1992: 40). To blir identifisert med Anubis, som ønsker at kvinnen skal komme til NN som utfører formelen. En kort del forteller om måter man kan tolke ønskene til kvinnen, blant annet ved at slev produseres (ibid.). Slev spilte en stor rolle i egyptisk magi (Ritner, 1993: 78), blant annet fordi slev var en del av skapelsen av verden ved at Atum spyttet ut Shu og Tefnut (Ritner, 1993: 75). Slev, sammen med ekskrement og oppkast ble i magiske tekster sett på som et dårlig tegn, og var en bærer av fordervelse og urenhet (Ritner, 1993: 82–83). Teksten ender med at den som utfører formelen forhekser kvinnen og alle hennes 365 kroppsdeler (Betz, 1992: 40). Historiolaen synes som den har svært lite med selve teksten å gjøre, siden utroskapsaspektet ikke går igjen. Samtidig blir det nevnt kort at man ønsker at Osiris igjen vil ha Isis. Denne historien er meget kjent, og er en

---

<sup>15</sup> Fordi jeg har benyttet en engelsk oversettelse av de greske og demotiske tekstene, gjengir jeg begreper og sitater på engelsk.

viktig del av Osirismyten siden den forteller om Anubis' rolle i både gudfamilien og balsameringsprosessen. Isis er offeret her, og siden hun setter rammen for resten av formelen, kan hun derfor sies å være den viktigste gudinnen i formelen.

*PGM XII. 365-75* (Betz, 1992: 166)

PGM XII. 365-75 er en svært kort tekst som er en «charm for causing separation» (Betz, 1992: 166). Forbannelse brukes ikke her, men hele teksten er ment å skape fiendtlighet og avsky mellom to menn, med en variant hvis man vil skille en kvinne og mann. Her er Osiris og Tyfon<sup>16</sup> eksemplene som er brukt på guder som er fiender, med Isis som den kvinnelige varianten (ibid.). Hele teksten er dedikert til Tyfon, og det får meg til å tro at dette er en negativ formel, fordi den setter fokus på den ødeleggende kraften i verden. Den største delen av teksten beskriver hva man skal bruke for å utføre magien, blant annet en potte til røkt fisk hvor man skal skrive ned en formel. Hva denne formelen består av, får man ikke vite, men man skal samtidig resitere en annen formel hvor man påkaller en guddom som er fryktelig, usynlig og stor, en guddom som elsker forstyrrelser (ibid.). Dette er mest sannsynlig Tyfon som kommer igjen senere i teksten. Her er Isis med i en parentes, for å vise en alternativ formel. Hun er ikke viktig for selve utførelsen av magien.

*PDM xiv. 428-50* (Betz, 1992: 220–221)

PDM xiv. 428-50 er en kort og detaljert tekst som fokuserer på kjærlighet. Teksten er en av få som krever at man lager et brygg som skal drikkes av den man vil ha. Man trenger blant annet litt hår fra en mann som ble myrdet og syv byggryn som er gravd ned i graven til en død mann (Betz, 1992: 220). Slik fortsetter oppskriften til brygget, fram til formelen som forteller hva som skal sies før man heller brygget i en kopp. Det viktigste i denne teksten er at man ønsker at kvinnen skal elske mannen like høyt som Isis elsker Osiris, «the love which Isis felt for Osiris, when she was seeking after him everywhere» (Betz, 1992: 221). Den sier og at Osiris skal ha laget et lignende brygg som han fikk Isis til å drikke (Betz, 1992: 220). Dette står i kontrast til Osirismyten og den heliopolitanske skapelsesmyten, som forteller oss at Isis og Osiris har elsket hverandre siden før de ble født (Braarvig, 2001: 178). Kjærligheten mellom Isis og Osiris står i sentrum som et eksempel på to som elsker hverandre høyt. Isis blir beskrevet som den som henter inn flammen og som er i Agathodaimons<sup>17</sup> nåde (Betz, 1992: 220). Den som utfører magien identifiserer seg med Horus og Osiris. Da er det naturlig at man ønsker den samme inderlige kjærligheten som eksisterer mellom

<sup>16</sup> Det greske navnet på kaosguden Seth.

<sup>17</sup> Kan også skrives som Agathos Daimon. Agathos Daimon, betydde opprinnelig den gode genius og er mer en gresk guddom enn en egyptisk. I de greske og demotiske papyrene er det en betegnelse på en gud, men det er ikke spesifisert hvilken. (Betz, 1992: 331).

Isis og Osiris. Man får til slutt enda et brygg man skal tilberede og gi til den kvinnen man ønsker. Isis' rolle er avgjørende. Det er få andre i egyptisk religion som har et så inderlig forhold som Isis og Osiris, så uten henne ville nok ikke magien hatt samme effekt.

*PGM XXXVI. 134-60* (Betz, 1992: 272–273)

Dette er en «marvelous love spell of attraction» som tar sikte på å lokke en kvinne til den som utfører magien (Betz, 1992: 272). Her blir det gjentatte ganger sagt at det er en kvinne man ønsker seg, så man kan gå ut i fra at det er en mann som utfører magien. Den begynner med en svært detaljert beskrivelse av forberedelsene til utførelsen. Deretter kommer en lang formel som skal ytres syv ganger. Teksten i seg selv er en av de korte, men det som skal ytres er ganske langt til å skulle bli sagt syv ganger. Den som utfører magien begynner med å påkalle daimones i mørket, dette er mindre ånder som kunne påkalles til hjelp i magiske formler (Betz, 1992: 334). Første delen av formelen er ganske intens og ender med «fire, fire, unlawfulness, unlawfulness» (Betz, 1992: 272). Deretter kommer en kort historie om Isis som ikke får sove, men heller kaster seg rundt i sengen og huler på grunn av den fiendtlige innstillingen og ugudeligheten til kvinnen som skal forhekses (ibid.). Personen påkaller Isis, Osiris og ktoniske daimones, altså fra underverdenen. Dette kan tyde på at teksten i seg selv ikke er en uskyldig kjærlighetsformel, men en slags hevn på denne kvinnen fordi hun kanskje ikke ville ha denne mannen. Han forbanner henne til å ikke finne ro, heller ikke å få mat og drikke, før hun kommer til ham i lidenskap (ibid.). Det sies og at hvis hun vil sove, skal man feste lærsvøper og torner rundt hodet hennes slik at hun nikker aksepterende til samleie (ibid.). I denne delen er det en del magiske ord, som f.eks. ABRASAX, som er en populær solgud i magiske tekster. Navnet Abrasax omgjort til tall blir til sammen 365, antall dager i året og bein i kroppen. Dette er et magisk tall (Betz, 1992: 331). Til slutt kommer en kort del som er mye roligere enn den forrige, hvor det er lagt mer vekt på at kvinnen skal forelske seg i den som utfører magien. Her prøver personen å sikre seg mot at forbannelsen blir hevet, «and may no barking dog release you, no braying ass, (...), no priest who removed magic spells» (Betz, 1992: 273). Isis står virkelig i sentrum i denne teksten. Her skal man sammenligne den rastløse Isis med kvinnen man lokker til seg. Ingen av dem skal få sove eller finne ro.

*PGM CXXII. 1-55* (Betz, 1992: 316–317)

Denne siste teksten er satt under kategorien kjærlighetsmagi, selv om den er en blanding av mange forskjellige tekster, inkludert en kort helbredelsesformel mot hodepine. Tittelen er «an excerpt of enchantments from the holy book called Hermes» (Betz, 1992: 316), som tyder på at det kan ha vært flere tekster i samlingen. Den Hermes det refereres til her, er Hermes Trismegistos, og

dette er den eldste av de greske papyrene som er funnet. Den første delen forteller oss òg at papyren er skrevet med egyptiske bokstaver og oversatt til gresk. Første tekst er for å lokke en kvinne til seg i vill kjærlighet, men her er det Afrodite, og ikke Isis, som påkalles for å hjelpe. For meg virker det som den første teksten er separat fra de andre, selv om tre av fem tekster ikke har en overskrift. Jeg velger å behandle dette som fem forskjellige tekster fordi de virker å ha avslutninger, f.eks. «carry out for me this perfect charm». I tre av tekstene blir Isis påkalt, to av dem til kjærlighet, og en til helbredelse. Den første er kort og kaller på Isis for at hun skal utføre magien. Det er usikkert om Isis egentlig er den som blir påkalt, fordi det står i teksten «Å Frue, gudinne, [Isis]» (Betz, 1992: 317). Klammene betyr at det er et hull i papyren (lakuner), men det at Isis er nevnt i lignende tekster gjør at hennes navn er satt inn. Rollen hennes går ikke utover det å skulle utføre selve magien, derfor velger jeg å ta den med.

Den andre teksten handler også om kjærlighet, men den er betydelig lenger enn den første. Denne begynner med hva man skal gjøre før selve ytringen av den magiske formelen. Her er det også deler av teksten som mangler, så man kan ikke være sikker på selve forberedelsen, men man vet at personen skulle smøre myrra i ansiktet mens vedkommende framsa formelen (ibid.). Her er det ingen historiola, men en identifisering av myrraen man selv har med den Isis fikk smurt på seg da hun skulle besøke Osiris (ibid.). Jeg tolker det dit hen at personen som utførte magien skulle vise til unnfangelsen av Horus, siden dette er en kjærlighetsformel. Isis blir også bedt om å vekke NN og utføre selve magien. Neste del er en hyllest til Helios som er svært fragmentert, men det jeg tyder ut fra delene, er at man nærmest truer Helios til å bringe en kvinne til den som utfører magien. Teksten avsluttes med at Afrodite blir påkalt for å utføre magien (ibid.).

Den siste teksten er kort og skal hjelpe mot hodepine. Den som utfører magien, forteller oss at Osiris, Ammon og Esenephthys har hodepine (ibid.). Esenephthys er Isis-Neftys, en sammentrekning av de to gudinnene. Navnet kan ha blitt slått sammen for å skape et magisk ord som kanskje ga mer kraft til formelen. Videre blir vi fortalt at disse ikke slipper unna hodepinen før hodepinen til den som utfører magien forsvinner (ibid.). Isis er her brukt som et eksempel og ikke som en helbredelsesgudinne. Til sammen i alle tre tekstene er det bare et sted hvor det refereres til hennes bakgrunn og roller, og det er i sammenheng med Osiris. Siden teksten består av tre separate deler, er det vanskelig å si hvilken guddom som er den sentrale. I de to tekstene hvor Isis er nevnt er hun den viktigste i en av dem. I den andre er hun nevnt sammen med andre egyptiske guder, men her er Osiris og Ammon mer sentrale.

### Oppsummering

I sentrum av tekstene hvor Isis er nevnt er forholdet mellom henne og Osiris. De fleste

tekstene tar sikte på å oppnå samme kjærlighet som var mellom Isis og Osiris, de blir framstilt som det perfekte par. Andre steder er det lagt liten eller ingen vekt på at Osiris var utro med sin søster Neftys. Anubis ble en viktig gud, men det er mye takket være Isis som tok han til seg som sin egen.

Tre tekster skal eksplisitt brukes for å lokke til seg en kvinne, noe som tyder på at denne magien ble utført av menn. Kritikere av magi har ofte sagt at det var kvinner som utførte magi, noe som og kommer fram i *Det Gylne Esel*, men i de magiske tekstene er det klart en mann (Graf, 1997: 185–186, 189–190). Det er lite som tyder på at kvinner drev med magi generelt, og de aller fleste typer kjærlighetsmagi er laget for å få en kvinne til å elske en mann. I teksten som har Seth i sentrum, er fokuset lagt på splittelse. Igjen bruker man Isis og Osiris som eksempler, men i litt uvante roller. Hvis man sammenligner med Plutarks Osirismyte, vil man se at Isis og Seth hadde et dårlig forhold, så da blir det spesielt å skulle bruke de to som eksempel på en mann og en kvinne man vil skille fra hverandre. I den siste teksten står Isis alene i kjærlighetsdelen av teksten, noe som også er spesielt. Der ber man bare om hjelp fra Isis, og bruker ikke hennes forhold som et eksempel.

Både greske og egyptiske guder blir brukt i disse formlene. Agathodaimon går igjen i mange av tekstene og er sentral for magi. Seth blir omtalt som Tyfon, hans greske navn, mens Osiris blir omtalt som seg selv, og ikke som Serapis, noe som hadde vært mer naturlig i en gresk kontekst. Afrodite er en gresk guddom, hun er ikke med i andre tekster som jeg har valgt ut. Samtidig er hun bare nevnt i første del av et større verk, hvor man i dag bare har fem tekster.

## **Helbredelse**

Under helbredelse finner man to tekster. De handler begge om ytre farer som man skal kunne behandle ved hjelp av magi. Begge tekstene er hentet fra de demotiske magiske tekstene.

*PDM xiv. 554-62* (Betz, 1992: 226)

Dette er en svært kort formel, bare åtte linjer lang, men den er veldig tydelig med tanke på bruksområde. Teksten begynner med at man skal resitere en formel over et hundebitt, og blir derfor satt i kategorien helbredelsesmagi. Formelen starter med at personen som utfører magien sier at munnen er full av blodet til en svart hund, som er en av Anubis' ti hunder (Betz, 1992: 226). Her settes et vanlig hundebitt inn i en gudommelig kontekst. Personen truer med å dra hunden eller Anubis til retten foran Osiris, som blir beskrevet som hans vakttårn (ibid.). Deretter mangler det en del av teksten, før personen nevner Isis som magikeren (*ste*) og herskerinne over magi (*nb ste*) (Griffith & Thompson, 1921: 124-125). Setningen som mangler er noe som skal skje eller bli sagt ifølge Isis (Betz, 1992: 226).

Ser man på den andre helbredelsesteksten hvor Isis er med, så ser man at hun blir påkalt for å helbrede selve såret. I denne formelen virker det som om hun blir påkalt for å true giften som kom fra hunden (ibid.). Istedenfor å bruke sine helbredende krefter skal hun altså bruke sine magiske krefter. Isis blir hyllet som en stor magiker som kan fortrylle alt i verden, dette for å skape godvilje hos Isis slik at hun vil hjelpe (ibid.). Helt til sist kommer en setning om at man skal knuse hvitløk, og deretter blande det med «gum» og legge på såret. Bruken av ordet «gum» er det knyttet usikkerhet til. Når dette er gjort skal man skal «snakke til det (såret) daglig til det er bra igjen» (ibid.).

Første delen av teksten er mer overnaturlig enn den andre delen, men samtidig kan man ikke si at det her er snakk om en historiola. Det er ingen klar historie som skal sette konteksten, bortsett fra Anubis' ti hunder og Osiris' tempel. Begynnelsen virker å være der for å skaffe en syndebukk, slik at man nesten kan true gudene til å hjelpe personen som har blitt bitt. Det virker også som om personen skal ha laget en slags avtale med Isis som kan hjelpe personen i kampen mot Anubis og hans ti hunder. Det er den delen som mangler, «I will do for you .../ according to the voice of Isis» (ibid.). Denne avtalen setter Isis i sentrum av teksten.

*PDM xiv. 594-620 (Betz, 1992: 228)*

Teksten er regnet som en av de korte tekstene, og er delt i tre. To av delene handler om hvilke guddommer man skal påkalle for å få hjelp, mens tre linjer dreier seg om hva man skal gjøre. Temaet er hvordan helbrede et stikk, og da mest sannsynlig et skorpionstikk. Den som er stukket identifiserer seg med Anubis, og kaller seg kongens sønn og sier at hans mor er Sekhmet-Isis (Betz, 1992: 228). Dette viser til Osirismyten som forteller, som tidligere nevnt, at Anubis ble født etter en affære mellom Osiris og Neftys. Av redsel for Seths vrede, satte Neftys barnet ut i sivet, hvor Isis fant ham og oppdro ham som sitt eget. Derfor blir Anubis her framstilt som Isis' sønn. Kongen i teksten er Osiris som hyller landet Egypt (ibid.). Historiolaen forteller at Sekhmet-Isis reiser til Syria for å hente Anubis hjem fordi Osiris har samlet landets guder for å overrekke dem kronen (ibid.). Etter dette blir Anubis stukket av en skorpion og blir trøstet av Isis fordi han mister kreftene sine. Isis forteller ham at han skal sleike giften fra såret og svelge den, fordi tungen hans er tungen til Agathosdaimon og Atum (ibid.). Både Agathosdaimon og Atum var store og mektige guder, og dette kan virke som en påkallelse av deres krefter. Deretter kommer den korte delen, som ikke er del av historiolaen, og som forteller hva man skal gjøre med skorpionstikket. Så følger en formel som man skal si til oljen man skal ha på stikket daglig (ibid.). Dette er en hyllest til oljen fra Isis, hvor hun nevner Agathosdaimon og planeten Jupiter, her med betydningen av Horus den røde eller Horus den mystiske (ibid.). Igjen blir den som har blitt stukket identifisert med Anubis, og hele teksten

avsluttes med at man skal fylle ut navnet på den som faktisk har blitt stukket (ibid.). I denne formelen er det først og fremst de egyptiske gudene man påkaller for hjelp. Planeten Jupiter og Agathosdaimon er unntak, men her nevnes ikke Jupiter i rollen som den romerske guden. Agathosdaimon er svært populær i magiske tekster, og var opprinnelig en gresk guddom man påkalte til fester. I motsetning til den forrige teksten, blir Isis påkalt som helbreder, og ikke som magiker. Ordet «helbreder» blir ikke benyttet i teksten, men ut i fra måten hun er påkalt på vil jeg si at hun er en helbreder mer enn en magiker i denne siste teksten.

### Oppsummering

Disse to tekstene hører til under kategorien helbredelse, men de er ikke skrevet for å hjelpe mot de samme tingene. Utførelsen av magien er annerledes, men begge krever fysisk gjenstander. Disse gjenstandene er forskjellige, noe som sikkert kommer av at det er to forskjellige typer dyrebitt. I begge tekstene er Isis sentral for at magien skal virke, men hun har to forskjellige roller. I den første teksten er hun påkalt som magiker, mens i den andre er hun helbreder. I den siste teksten er hun del av både historiolaen og formelen, og hun brukes for å snakke til oljen og hylle den og dens egenskaper. PDM xiv. 554-62 har bare en formeldel og en utførelsesdel, Isis blir nevnt på slutten av formelen og sammen med Osiris skal de helbrede dette bittet. Forholdet mellom magi og medisin i Egypt var nært, og en prest kunne også arbeide som lege og magiker. Til forskjellige sykdommer kunne man bruke både magi og medisin, mens til stikk og bitt brukte man som oftest kun magi fordi medisin ikke var effektivt mot dette (Borghouts, 1995: 1777). Magi og medisin kunne man bruke samtidig, og Borghouts argumenterer for at disse to, for egypterne, tilhørte en høyere form for kunnskap som utfylte hverandre, på samme måte som magi og religion (1995: 1777).

Isis i de egyptiske magiske formler er mye brukt til helbredelse av skorpionstikk hos barn. Egyptiske tekster forteller oss at Horus var svakelig og mye syk som barn. På grunn av dette ble Isis påkalt til helbredelse av barn, og man identifiserte sine egne barn med Horus for å sikre seg gudinnens hjelp. PDM xiv. 594-620 kan virke som en videreførelse av den egyptiske praksisen. Av de tekstene jeg har valgt er det bare to helbredelsestekster som påkaller Isis og hennes hjelp, av disse to er det bare en som bruker henne som en magiker. Det kan tyde på at helbredelsesaspektet ved henne ble mindre viktig i det romerske Egypt.

### **Handel**

Under kategorien handel er det en tekst. Den er tatt med fordi dette er en av tekstene hvor

Isis til dels står i sentrum, samtidig viser den en uvanlig side ved henne knyttet til handel.

*PGM VIII. 1-63* (Betz, 1992: 145–146)

Teksten har overskriften «Binding love spell of Astrapsoukos», og er en av de få tekstene man kunne ha satt inn i Audollent sitt skjema over forbannelsestavler, hvis det var nødvendig å bruke tavler til utførelsen. Ifølge Diogenes Laertius, en gresk filosofihistoriker som levde på 200-tallet e.Kr., var Astrampsychos navnet på en eller flere persiske magikere (Betz, 1992: 145). Navnelikheten mellom Astrapsoukos og Astrampsychos er for stor til at dette er en tilfeldighet. Teksten er ganske lang, litt over en side, og ut fra tittelen skal dette være en bindeformel som kommer inn under kategorien kjærlighetsmagi. Siste delen av teksten motsier derimot tittelen, og viser oss at dette egentlig er en tekst for å sikre seg kunder til bedriften sin, «give to the workshop business, favor, prosperity, elegance, both to NN himself and to his workshop, immediately, immediately; quickly quickly» (Betz, 1992: 146). Helt fram til den siste delen er det svært lite som indikerer om dette er kjærlighets- eller handelsmagi. Selve teksten er veldig generell, og det eneste som kan gi et hint om hvilken type magi dette er, er guden som står i fokus, Hermes.

Hermes var i gresk mytologi gud for svært mye, blant annet magi og handel (Price & Kearns, 2003: 255). Ingenting tyder på at dette ikke er den greske Hermes. Teksten får da et gresk preg over seg. Senere kommer det egyptiske aspektet mer fram, ved å trekke inn Anubis, Thoth og Uto og forbinde dem med himmelretninger og forskjellige dyr (Betz, 1992: 145). Anubis er knyttet til to av begge deler. Det er først i midten av teksten at Isis dukker opp, da som et eksempel på en som påkaller Hermes til å hjelpe seg, «whereas Isis, the greatest of all gods, invoked you in every crisis, in every district (...)» (Betz, 1992: 145–146). Isis spiller en mindre rolle enn det Hermes gjør, men hun blir fortsatt omtalt som «the greatest of gods». Denne teksten viser at til og med den største guden av alle trenger hjelp fra Hermes. Isis blir da satt ned på samme nivå som en vanlig person som også trenger hjelp til handel. Til og med hun, den største av alle, må noen ganger spørre om hjelp til ting hun ikke kan.

### Oppsummering

Isis virker ikke som en viktig handelsgudinne, og et slikt aspekt er heller ikke lagt vekt på i andre kilder. I denne teksten er hun et eksempel på hvordan en påkallelse kan gjøres, en måte å vise andre at selv den store Isis påkaller andre guder. Dette at hun vanligvis ikke er knyttet til handel, kan òg være en grunn til at akkurat hun er nevnt i en slik formel. Hennes senere rolle som sjøfartsgudinne kan selvsagt knyttes til handel, men det er allikevel ikke et utpreget trekk ved henne i Egypt. Hennes rolle her er minimal, og andre egyptiske guder er også nevnt. Formelen er fra en av



de greske papyrene, noe som kan forklare hvorfor akkurat Hermes står i sentrum.

### Spådom

Denne kategorien er litt uklar, mest fordi ingen av tekstene sier hva de egentlig hjelper for eller mot. Formlene tar sikte på å påkalle guder for at de skal hjelpe den som utfører magien eller svare på spørsmål. Mange av tekstene er like. To er svært korte og tre er lange, og de skal ikke bare hjelpe til å oppnå én bestemt ting. I denne kategorien er det fem tekster.

*PGM VII. 490-504* (Betz, 1992: 131)

PGM VII. 490-504 er en kort tekst. Den har ikke en adskilt historioladel, men begynner rett på utførelsen. Man skal ta svovel og siv fra Nilen mens man uttaler ordene «I call on you, Lady Isis, whom Agathos Daimon permitted to rule in the entire black [land]» (Betz, 1992: 131). Dette utdraget viser at Agathos Daimon har gitt Isis rollen som hersker over det svarte landet, som er Egypt. Nilen var, som nevnt over, en viktig del av hverdagslivet i Egypt. Uten Nilen var det svært lite som kunne gro i landet, og den årlige oversvømmelsen skapte grobunn for jordbruk og andre viktige industrier. Det svarte landet står og i kontrast til den røde ørkenen som ligger rundt landet. I mange tekster blir Osiris identifisert med Nilen, Isis med Egypts fruktbare land og Seth med ørkenen rundt (Ions, 1968: 62). I teksten følger så en rekke magiske ord, hvor man kan forstå Isis Sothis, Boubastis og OUIRI, sistnevnte er egyptiske *wr* som betyr «great one» (Betz, 1992: 131). Boubastis var en av stedene hvor Isis og Osiris ble dyrket, selv om byen for det meste ble knyttet til Bastet. Isis Sothis viser til Isis sin identifisering med hundestjernen Sothis, bedre kjent som Sirius (ibid.). Videre i teksten kan det se ut til at den som utfører magien identifiserer seg selv med Amon og søker beskyttelse, «protect me, great and marvelous names of the great god» (ibid.). Her påkaller man navnet og ikke selve guddommen, det å kunne navnet betydde at man hadde makt over guddommen (Graf, 1997: 95). Teksten avsluttes med en ny påkallelse av Isis, her for å herliggjøre personen. Dette er det eneste i teksten som kan gi oss en antydning om hva den skal brukes til, selv om det ikke er lett å forstå akkurat hva som er poenget med den. Isis blir identifisert sammen med Nemesis og Ahrasteia, i tillegg til å bli kalt Isis med mange navn og med mange former (Betz, 1992: 131). Dette kan tyde på gresk innflytelse på teksten, siden det var i Hellas og Roma hun for det meste ble fremstilt på denne måten. I Egypt hadde hun også mange navn og former, men der var dette normen for guder og det ble derfor ikke lagt vekt på. To steder dukker «legg til det vanlige» opp, som tyder på at noe er implisitt i formelen (ibid.). Denne termen går igjen i mange formler og er nok noe som var såpass velkjent at man ikke skulle trenge å skrive det ned i alle. Et poeng er at

det var prester som utførte det aller meste av magi i Egypt, siden størstedelen av befolkningen verken kunne lese eller skrive. Da blir det logisk å skrive «legg til det vanlige», fordi prestene mest sannsynlig hadde utført denne type magi tidligere. Thoth blir og nevnt, men hans rolle er uklar siden navnet er på slutten av en rekke med magiske ord. Isis står i sentrum, og er den man påkaller for å få hjelp. Uten henne vil ikke magien virke.

*PDM xiv. I-92* (Betz, 1992: 195–200)

Ut i fra den første setningen i teksten er dette en såkalt «vessel divination» som har blitt gitt av en lege fra Oxyrhynchus, og deretter skrevet ned (Betz, 1992: 195). En «vessel» kan oversettes direkte med «farkost», men i dette tilfellet dreier det seg om en slags bolle som man skal ha olje i. Det demotiske uttrykket som er brukt her er *sn-hne* som betyr bolleforespørsel eller å spå (Johnson, 2001: 169). *Hn* er i dette tilfelle selve bollen. En slik bolle var vanlig å bruke i egyptisk magi, da særlig med en veke i slik at dette ble en slags lampe. Dette skal visstnok være lampedivinasjonen som Isis utførte da hun søkte etter Osiris (Betz, 1992: 196).<sup>18</sup> I Osirismyten søker Isis over hele Egypt og i Byblos etter sin ektemake. Lege var et overklasseyrke, på linje med prest. I Egypt var det stort sett bare overklassen som kunne lese og skrive, og da virker det naturlig at det er en lege som har gitt fra seg teksten. Det kan og være at ordet lege skal være et hint til hva magien skal brukes til, nemlig helbredelse, men dette kommer ikke frem i resten av teksten. Personen som har skrevet ned teksten kan og ha ment en prest, selv om han har skrevet lege. Presteyrket var ikke en fast stilling, men det gikk på omgang (Ritner, 1995: 53). I tillegg til at de fleste ikke kunne lese og skrive, så måtte disse prestene ha noe å leve av den stunden de ikke jobbet som prester. Det er, som tidligere nevnt, en utbredt teori at mange av prestene solgte magiske tekster eller utførte dem for andre (Ritner, 1995: 52–53). Denne teksten kan støtte opp om denne teorien siden det blir sagt at en lege har gitt denne teksten videre. Den begynner med en formel som skal ytres syv ganger, tallet syv er noe som går igjen i de fleste tekstene. Rammen for utførelsen av formelen er en gudedefest hvor Anubis er den viktigste. Man skal ha en ung gutt som hjelper. Han skal være ren og uskyldig når det kommer til seksuelle erfaringer (Betz, 1992: 199). Allikevel kan det hende at den unge gutten ikke oppnår kontakt med gudene, noe som virker å være formålet med teksten. Dette er en svært lang tekst, og den påkaller mange forskjellige guder. Isis nevnes en del ganger, men ikke som en spesiell gudinne som skal hjelpe med noe, men heller som en av mange guder man ønsker å søke hjelp fra. I løpet av teksten skal personen som utfører magien uttale forskjellige formler til den unge gutten og så dømme ut fra reaksjonene om man kan fortsette eller ikke. Like etter linje 50 nevnes Isis for tredje gang, men her blir hun identifisert med den som utfører magien, «for I am Isis the Wise, the

<sup>18</sup> «For this vessel divination is the vessel divination of Isis when she was searching» (Betz, 1992: 196)

sayings of whose mouth come to pass» (Betz, 1992: 198) . Her slutter den tredje muntlige formelen som skal ytres syv ganger før man kan forvente en effekt. Etter å ha identifisert seg med Isis, skal man be den unge gutten om å snakke med Anubis og deretter kommer en lang del om hva man skal gjøre for å bringe den guddommen man vil snakke med inn i rommet (ibid.). Her avsluttes òg Isis' rolle. Hun er sentral bare i en liten del av teksten. Det virker som om hele den magiske teksten skal gjennomføres før man kan forvente resultater, og det gjelder også Isis' del. Samtidig identifiserer man seg med to andre guder, en av dem er Horus. Rollen til Isis blir på lik linje med alle andre guddommer man påkaller for at magien skal virke, hun er dermed ikke spesielt fremhevet.

*PDM xiv. 150-231* (Betz, 1992: 204–208)

Dette er en lampeforespørsel, som betyr at man skal bruke en ren lampe til utførelsen av magien. Her igjen skal man ha en ung gutt som hjelper, dette virker som en vanlig ting i denne type tekster. Denne teksten er svært lik den forrige, også her blir Isis først påkalt gjennom en muntlig formel. Forskjellen er at man skal ytre formelen før man involverer den unge gutten i utførelsen. I begynnelsen kommer tre forskjellige måter å utføre magien på ut i fra hvilket resultat man ønsker. Isis blir nevnt som en av to som har laget kappen til Osiris, den andre er Neftys (Betz, 1992: 204). I tillegg er Thoth og Anubis nevnt i samme avsnitt (ibid.). Nut og Opet nevnes helt på slutten av avsnittet, disse er egyptiske guddommer (Betz, 1992: 205). Etter dette kommer to andre formler man skal uttale hvis man ønsker at en gud skal vise seg for den unge gutten (ibid.). I den andre formelen blir Isis nevnt, igjen sammen med Neftys, i forbindelse med Osiris, denne gangen i en båt av papyrus og fajanse (ibid.). Deretter skifter fokuset i teksten fra Osiris til Isis, idet man skal be Isis om å tilkalle en annen gud. Lampen man krever i begynnelsen av teksten spiller her en stor rolle, Isis sier: «Let a god who is serious concerning the business which he will undertake be summoned to me so that I may send him and so that he may complete them» (Betz, 1992: 205–206). Lampen skal hentes inn og gis til henne. Den blir nesten truet av personen som utfører magien, fordi den ikke skal få lov til å brenne for Osiris og Isis før den har gitt svar på alt personen spør den om (Betz, 1992: 205). Videre blir gudene i underverden påkalt og så skal man vende oppmerksomheten mot den unge gutten, som videre spiller den største rollen i teksten. Isis og de egyptiske gudene assosiert med henne, er med i første halvdel av teksten. I den andre halvdel er det for det meste magiske navn som blir påkalt, men ingen spesielle guder. Dette er også den delen hvor den unge gutten er med. Mens man i forrige tekst skulle bruke denne unge gutten til å få kontakt med gudene, og da helst Anubis, vil man her påkalle alle gudene først for å sikre at de er med. Man skal også bruke en annen type lampe, en som ennå ikke er malt rød. Rødfargen viser til Seth og de ødeleggende kreftene som forbindes med ham (Betz, 1992: 336). Det er viktig at alt skal

være rent og uskyldig. Isis spiller en sentral rolle her fordi det er hun som skal ha lampen, og det er for henne, Anubis og Osiris lampen skal skinne hvis den skal være behjelpelig i resten av teksten.

*PDM xiv. 239-95* (Betz, 1992: 209–213)

Denne teksten er svært lik de forrige i at den er lang og at det er en generell påkallelse. Her er det Horus man først og fremst skal påkalle og identifisere seg med. Teksten begynner med det jeg tolker som en lang muntlig formel, men det står ikke eksplisitt at man skal uttale disse ordene. Den begynner med «[Hail] to you, Khonsu in Thebes Nefer-hotep, the noble child who came forth from the lotus» og fortsetter med å hylle månen og Horus, både som voksen og som barn (Betz, 1992: 209). Det er denne hyllingen jeg tolker som en muntlig formel. Først på den andre siden av formelen blir det nevnt flere egyptiske guder som det virker som man skal identifisere seg med, «I am Anubis, the youthful creation. I am Isis; I shall bind him» (Betz, 1992: 210). Dette viser til balsameringsprosessen, hvor man blant annet fikk hjelp av Anubis og Isis. Deretter ber personen om at gudene burde redde ham fra all lidelse og forvirring og heller gi ham ros, kjærlighet og respekt. Dette er det nærmeste man kommer en spesifikk forklaring på hva teksten skal brukes til. Teksten fortsetter med en påkallelse av Isis som magiens herskerinne (*nb hyq*) og den største magikeren av alle gudene (*wr hyq*) (Griffith & Thompson, 1921: 70–71). Denne korte setningen er alt som tyder på at hun skal påkalles som en magiker, videre i teksten går hun tilbake til den tradisjonelle rollen som kone og sørgende kvinne. Hun blir allikevel påkalt som magiker, en rolle man nesten ikke ser noe til i de andre tekstene i denne kategorien, i alle fall ikke eksplisitt. Den muntlige formelen går over nesten fire sider før man kommer til forberedelsene av utførelsen. Etter dette forsvinner nesten alle gudene, og Anubis er den som står igjen i resten av tekstene. Utførelsen er kortere enn de andre men allikevel like omfattende. Man skal fortsatt ha med en ung gutt. På slutten kommer en kort notis om hvordan man kan utføre magien uten hjelp fra en ung gutt, en kortversjon av den lange teksten (Betz, 1992: 212). Isis er med i den midterste delen, og selv om hun er med som en av mange guder, så er hun allikevel viktig. Uten hennes magiske evner ville nok ikke magien vært mulig å gjennomføre.

*PDM xiv. 750-71* (Betz, 1992: 235)

Denne teksten skiller seg ut i denne kategorien fordi den er kort, bare 21 linjer. Her igjen skal man bruke en lampe for å stille spørsmål til gudene, og man skal bruke en ung gutt som et slags medium for å oppnå denne kontakten (Betz, 1992: 235). Den muntlige formelen begynner med en rekke magiske ord, så identifiserer man seg med Harpokrates, for deretter å si «I am Isis the wise; the sayings of my mouth come to pass» (ibid.). Dette skal man ytre syv ganger. Ved å bruke

Harpokrates har man flyttet hele teksten inn i den hellenistiske dyrkelsen av de egyptiske gudene. Harpokrates er Horus som barn, en skikkelse som ble svært populær i Hellas og Roma. Formelen er kort, og det krever ikke mye å ytre den syv ganger. Utførelsen er mer komplisert og krever materiale som ikke kan ha vært lett å få tak i, blant annet en ren veke fra et tempel (ibid.). Den muntlige formelen skal resiteres ned i hodebunnen til den unge gutten mens man utfører resten (ibid.). Selv om denne teksten er linjemessig kortere enn de andre, så er den like omfattende og krevende. Den skiller seg og ut med at bare to guder blir påkalt, Harpokrates og Isis. Isis blir her sett på som en vis kvinne, som skal hjelpe med å utføre magien.

### Oppsummering

Nesten alle tekstene krever en ung gutt som hjelper, bortsett fra den første. Den unge guttens rolle blir nesten som et medium, han er med for å gi tilbakemelding fra gudene til den som utfører formelen. Det er lange og omfattende tekster som ikke hjelper mot en spesifikk ting, men dekker flere behov. Mange av dem er for å påkalle guddommer som skal svare på spørsmål. Det er heller ikke bare ett spørsmål, men gjerne alt de vil vite. Hver tekst sier at man kan spørre guddommen om det man aller helst vil vite. Det er avhengig av guddommene og av den unge gutten om man får svar. Den unge gutten skal i tillegg være en uskyldig hjelper, som aldri har vært med en kvinne før. Det virker som kravstore guddommer står bak. I tillegg kan lange, omfattende tekster være et tegn på at dette er til overklassen fordi det sannsynligvis bare er dem som kan ha hatt råd til å utføre denne magien.

Fire av fem tekster krever bruk av en lampe eller bolle. Til sammen er det funnet elleve tekster for lampemagi (Gee, 2012: 208). Disse ble brukt for å påkalle guder til å få svar på spørsmål eller hjelp til andre problemer. Forskjellen mellom lampemagi og bollemagi er utstyret man bruker. I den ene skal man bruke en ren lampe som ennå ikke er farget rødt. Dette fordi fargen rød ble forbundet med guden Seth, som stod for kaos. Når man brukte boller, kunne man bruke en lampe i tillegg, men da var det ikke denne som stod i sentrum. Et fellestrekk for lampemagi er at den bare er funnet i demotiske tekster (Gee, 2012: 207). De fleste tekstene ber om den samme utførelsen, en prest og en ung gutt skal sitte på murstein i et mørkt rom som vender øst (Gee, 2012: 208). Ikke alle mine tekster sier at man skal bruke en murstein, noen sier blant annet at man kan velge mellom murstein eller palmeblad (Betz, 1992: 199).<sup>19</sup> Bruken av en ung gutt og lamper til spådom, kalles lecanomancy (Borghouts, 1995: 1783). Denne typen spådom var vanlig fra det Nye Riket og utover, både til privat bruk og i offentlige prosesjoner (Ritner, 1995: 55–56). Disse tekstene inneholder rigide regler for utførelsen av magien. Rigid utførelse er et av kriteriene til Versnel, og dette vil jeg

---

<sup>19</sup> PDM xiv. 1-92.

si er det eneste som tyder på at disse tekstene er magiske, siden de ikke passer inn i andre definisjoner av magi. Det er ikke ett spesielt mål man vil oppnå med disse tekstene, og man skal ikke utføre dem alene.

Slike typer tekster virker risikable, fordi det er mye som kan gå galt uten at det nødvendigvis er utførerens feil. Ved å være så omfattende kan man tro at denne magien skal utføres i et tempel, men ingenting i selve tekstene tyder på dette. Den ene teksten sier til og med at man skal hente en ren veke fra et tempel (Betz, 1992: 235), altså kan man gå ut i fra at det foregår på et annet sted. Hvis det hadde vært i et tempel, hadde man kanskje ikke trengt å skrive i formelen hvor veken skal komme fra.

Tekstene legger vekt på å få svar fra mange forskjellige guder, så i selve utførelsen er det mange guder som nevnes. I tekstene varierer det hvilke guder man skal påkalle. Av de andre gudene er det for det meste guder knyttet til den egyptiske Isis som blir påkalt. I to av tekstene er Horus og Anubis sentrale, de to som regnes som Isis' barn. Osiris nevnes ganske ofte også, i tillegg til Agathosdaimon. Fire av tekstene er skrevet på demotisk, så dette kan være med å forklare hvorfor det for det meste er egyptiske guder man vil påkalle. Denne kategorien inneholder én av de to tekstene hvor Isis brukes som magiker.

### **Ukjent formål**

Den siste kategorien har jeg kalt ukjent fordi det ikke kommer eksplisitt fram hva disse tekstene ble benyttet til. Den ene av dem mangler deler hvor det antagelig har stått hvilken funksjon den hadde. Kategorien har mange likhetstrekk med den forrige, påkallelser. Forskjeller er at i noen av påkallelsestekstene er det skrevet ned noen bruksområder, mens i denne kategorien er det ikke nevnt hva man kan bruke tekstene til.

### *PGM VII. 993-1009* (Betz, 1992: 144)

PGM VII 993-1009 er en kort og fragmentert tekst. Den er fullstendig på den måten at den har en begynnelse og en slutt, men den ser ut til å være delt i tre deler som ikke virker å henge sammen med hverandre på en naturlig måte. Teksten begynner med at man skal se mot øst og uttale noen ord til en person eller guddom som ikke er nevnt. «You are the one who thunders, the one who rains and hurls lightning at the right time and dries in the same way; come to me, reveal» (Betz, 1992: 144). Deretter er det lagt til «legg til det vanlige» som er et tegn på at noe er implisitt i denne teksten, det er noe man kjenner til fra før. Det neste i teksten er en oppskrift på hvordan man skal lage en spesiell type blekk som man skal bruke senere. Den er veldig detaljert, men samtidig består

den av ingredienser som ikke skal være spesielt vanskelig å få tak i, som f.eks. fiken (ibid.). Deretter kommer den guddommelige delen av selve teksten, man skal skrive ned med blekket de samme ord som Isis skal ha ytret da hun satt sammen Osiris igjen (ibid.). Dette viser til Osirismyten, hvor Isis, ved hjelp av Anubis, balsamerer Osiris slik at han kan bli konge i underverden. Anubis er ikke nevnt i denne teksten. Asklepius er derimot nevnt, som en slags konkurrent til Isis. «Asklepios saw Osiris and admitted that he could not put together someone who was dead (...)» (ibid.). Asklepius var sønn av Apollo, og en gud for medisin og helbredelse (Price & Kearns, 2003; 62–63). Han og Isis hadde den samme rollen blant romerne, ved at begge kunne helbrede mennesker som bodde i templene deres ved å komme til dem i drømme. I denne teksten, derimot, innrømmer Asklepius hvem av dem som er den største helbredelsesguden. Han sier at han ikke kunne ha utført noe lignende, selv med hjelp fra Hebe. Gudinnen Hebe, som også kommer fra den greske gudeverden, var datter av Zeus og Hera, og skal ha gjort Iolaos ung igjen, ifølge Euripides (Betz, 1992: 144). Teksten blander gresk og egyptisk religion, men virker å være mest gresk, siden Asklepius henvender seg til Isis som en konkurrent, og ikke som en fremmed guddom. I siste del kommer formelen man skal skrive med blekket. I denne er det to såkalte «magiske ord»<sup>20</sup>, hvor i mange tilfeller meningen har forsvunnet med tiden. Helt til slutt kommer en påkallelse av «daimon of the dead» (Betz, 1992: 144). I magiske tekster viser daimon til en guddom eller en mindre ånd som man ønsker å ta kontroll over, slik at den kan hjelpe med å utføre magien (Betz, 1992: 334). Av gudene spiller Isis den største rollen fordi det er hun som satt sammen Osiris. Hun blir beundret av andre guder som en helbreder og magiker, men disse ordene er ikke brukt i teksten.

#### *PGM LVII. 1-37* (Betz, 1992: 284–285)

Denne teksten er 37 linjer lang og regnes som en av de korte. Den er fullstendig, men er fortsatt fragmentert. Blant annet mangler vi begynnelsen hvor det står hva denne teksten skal brukes til, noe man heller ikke kan finne ut av ved hjelp av selve teksten. Det som står om dette er «[accomplish] for him, NN, all that I have written on [this] for you», men det står ikke noe mer om hvor dette er eller hva som er skrevet (Betz, 1992: 284). I begynnelsen av teksten er det kun egyptiske guder som blir påkalt, noe som kan få en til å tro at dette er en ren egyptisk tekst. Senere kommer derimot både Tyche og Kronos, som er greske guder, og teksten selv er skrevet på gresk (Betz, 1992: 285). Første delen handler mest om hva denne personen ikke skal gjøre, f.eks. at han ikke skal påkalle dem som led en voldsom død eller spre kroppsdelene til Osiris (Betz, 1992: 284). Tyfon nevnes også. Teksten har mange lange magiske ord, hvorav noen er mulig å tyde som

---

<sup>20</sup> Voces magicae

egyptiske guder, blant annet Ptah og Nun<sup>21</sup>. Isis står i sentrum i den andre delen av teksten, man skal resitere hemmelighetene til Isis med mange navn (Betz, 1992: 285). Dette kan være et tegn på gresk innflytelse siden hun der var kjent som gudinnen med mange navn. Den første delen er selve magien som skal utføres, mens den neste delen skal brukes for å se resultatet av magien, om den virket eller ikke. Den begynner med at man skal ta syress og en bit papyrus og brenne det sammen mens man kaller på Isis (ibid.). Hun blir framstilt som en herskerinne over jord og himmel siden personen ber henne om vise hennes hellige slør og flytte stjernebildet Bjørnen (ibid.). Hvis magien har virket, så vil gudinnen, mest sannsynlig Isis, fjerne den ytterste delen av hånden fra brystet til den som ytret formelen. Etter dette kommer en del ting man skal gjøre for å sikre seg at gudinnen vil hjelpe dem videre. Isis blir på slutten identifisert med Pronoia, som også blir kalt Providence (ibid.).

### Oppsummering

Disse to tekstene har ukjente bruksområder, men har mye til felles med den forrige kategorien, spådom. Begge tekstene bruker både greske og egyptiske guder, og den ene nevner Asklepios, en gud som ikke blir nevnt i noen av de andre tekstene. De legger begge vekt på materiale man skal bruke, blant annet hvordan man skal blande sammen blekket eller planter til utførelsen. Isis er den sentrale guddommen i begge tekstene, noe som ikke forekommer i de andre kategoriene.

## ***SAMMENLIGNING AV TEKSTENE***

Etter å ha analysert de enkelte tekstene, ønsker jeg å se om det finnes noen likhetstrekk ved dem. Jeg vil sammenligne dem ved å se på guder nevnt, begreper som er brukt om Isis, dyr og utstyr og gjentakelser. Ved å sammenligne disse kategoriene vil jeg se om det gjennom tekstene er Isis som står i sentrum, og hvilke roller som er knyttet til henne. Denne sammenligningen vil legge grunnlag for sammenligningen mellom de magiske tekstene og de litterære verkene i det siste kapittelet.

### **Guder**

Det er et stort spenn mellom gudene som blir påkalt eller satt sammen med Isis i disse tekstene. Ikke overraskende er Osiris, Anubis og Horus mest nevnt. I tillegg kommer Neftys og

---

<sup>21</sup> Nun var urhavet som alt oppstod av ifølge den heliopolitanske skapelsesmyten



Thoth rett bak disse igjen. Forholdet mellom Isis og Thoth virker nært i den første teksten jeg har analysert (PGM IV. 94-153), men dette nære forholdet er ikke nevnt i de andre tekstene. I den første teksten jeg har analysert, står forholdet mellom dem i sentrum, selv om rammen for samtalen er Osiris' utroskap. I de tekstene hvor det er lagt vekt på de egyptiske gudene, er det gudene som er i samme krets eller familie som Isis, som er påkalt. Det er bare tre av disse tekstene som ikke nevner Osiris (PGM VII. 490-504, PDM xiv. 750-71, PGM VIII. 1-63), men i disse tekstene er Isis en av få egyptiske guder som er påkalt. I to av dem er Isis den eneste egyptiske guddommen, mens i PGM VII. 490-504 er også Horus og Amon med. Amon er mer implisitt, som «the one who is established in Pelusium» (Betz, 1992: 131). Lion-Lotus-Ram, som er med i PDM xiv. 1-92, er antagelig Re-Khepri-Atum, forskjellige aspekter ved solen (Betz, 1992: 196). I tillegg er mange av de egyptiske gudene kjent fra den heliopolitanske skapelsesmyten hvor Isis også er sentral. Av disse kan man nevne Nun, Amon, Geb og Nut. De fleste andre egyptiske guder blir nevnt i en tekst, men er ikke med i flere. Eksempel her er okseguddommene Hapi og Mnevis, samt Pshai, skjebnen. Slangen Apophis, som truer solen hver natt i underverden, er nevnt ved navnet Pessiwont, som identifiserer ham med sin mor (Betz, 1992: 211). Bortsett fra disse dukker også Sobek, Sakhmet, Hike, Mihos, Ptah og Wepwawet opp. I PDM xiv. 594-620 blir Isis og identifisert med Sakhmet, som Sekhmet-Isis, i tillegg til å bli nevnt som seg selv (Betz, 1992: 228). Seth er med i to tekster, hvor han blir nevnt med navnet Tyfon.

Andre guder som nevnes er stort sett greske, med unntak av Hermes Trismegistos, som ikke passer inn i kategoriene egyptisk eller gresk. Av de greske guddommene er det Agathos Daimon som er den mest påkalte. I de aller fleste tekstene blir han satt sammen med Isis, for eksempel ved at han har gitt henne noe, enten et fysisk objekt eller en rolle. Agathos Daimon dukker opp i fire av tekstene, to av disse er fra kategorien påkallelse, mens i helbredelse og kjærlighet dukker han opp i en formel hver. Daimones er de som er nevnt nest mest, tre tekster nevner disse greske daimones. I en er det daimones i mørket som påkalles (Betz, 1992: 272)<sup>22</sup>, i en annen er det daimones for de døde (Betz, 1992: 144)<sup>23</sup>, mens i den tredje er det noe som kalles «the Good Daimon», den gode Daimon (Betz, 1992: 146).<sup>24</sup> I den siste teksten er i tillegg ktoniske daimones påkalt. Disse er mindre guddommer eller ånder som man ønsker å kontrollere for å få hjelp. Tre greske guder blir brukt i tre forskjellige formler, disse er og de tre eneste helt greske gudene som er brukt. I handelsformelen er det Hermes som er lagt størst vekt på. Afrodite nevnes i en kort del av en kjærlighetsformel, mens Asklepios blir presentert som konkurrenten til Isis i helbredelse. De blir alle tre presentert med roller man kjenner igjen fra gresk mytologi. I tillegg til disse er det en Artemi

<sup>22</sup> PGM XXXVI. 134-60.

<sup>23</sup> PGM VII. 993-1009.

<sup>24</sup> PGM VIII. 1-63.

som blir brukt som et magisk ord, det er usikkert om dette skal være den greske gudinnen Artemis (Betz, 1992: 212).<sup>25</sup> Andre greske guder som nevnes er Nemesis, Adrasteia, Helios, Hebe, Tyche, Kronos og Pronoia. Abrasax er også en sentral guddom i en av tekstene. Det er usikkert hvem denne Abrasax var, men antagelig en solguddom som ble veldig populær gjennom magiske tekster (Betz, 1992: 331).

De guddommene som er nevnt mest i tekstene, er de som knyttes til den egyptiske Isis. Osiris, Horus og Anubis er viktige guddommer i både de magiske tekstene og i andre myter knyttet til Isis. Man kan se at de egyptiske guddommene er lagt mest vekt på i de demotiske tekstene, mens de greske tekstene åpner for en mer gresk tolkning av Isis og de rundt henne. Alle tekstene er skrevet og funnet i Egypt, noe som kan forklare hvorfor Osiris er nevnt som seg selv og ikke som Serapis. I Romerriket var Serapis den man knyttet til Isis, og han er en synkretisk guddom med trekk fra Osiris og Apisoksen.

### Begrep

Begrepene som brukes til å beskrive Isis er varierende, og i noen tilfeller svært generelle. De beskriver henne som opphøyet og bedre enn andre guder. For eksempel blir hun i PGM VIII. 1-63 omtalt som den største av alle gudene (Betz, 1992: 145).<sup>26</sup> I to av tekstene er hun omtalt med tittelen frue, eller «Lady» (Betz, 1992: 131, 317)<sup>27</sup>, mens i en annen er hun påkalt som fruen av magi, *nb.ste* (Betz, 1992: 226).<sup>28</sup> Fem ganger i de femten tekstene blir hun påkalt som en magiker. Disse ordene er fordelt på to av tekstene, hvor den ene er en spådomstekst (PDM xiv. 239-45) og den andre ble benyttet til helbredelse (PDM xiv. 554-62). To ganger i spådomsteksten, ble det brukt det samme ordet, magiker (*hyq*). I den andre er hun kalt «mistress» (*nb*), som også kan oversettes som fruen. I de demotiske tekstene hvor hun blir kalt «mistress» eller «lady» er dette to oversettelser av samme ord, *nb*. I Betz's oversettelse er både «mistress» og «lady» tatt i bruk, mens i en annen oversettelse fra 1921 er «mistress» brukt i begge tekstene (Griffith & Thompson, 1921: 70–71, 124–125). I påkallelsesteksten (PDM xiv. 239-95) er hun i tillegg kalt den store magikeren (*wr hyq*) av alle guder, men her er det oversatt til «sorceress», og ikke «magician» som i den andre teksten (PDM xiv. 554-62). I PDM xiv. 239-95 er uttrykket *hyq* brukt om magi, et uttrykk som viser til *heka*, det gamle egyptiske ordet for magi. Her er Isis nevnt som *nb hyq*, altså «mistress of magic». Videre benyttes *wr hyq* som direkte oversatt betyr «great of magic» (Johnson, 2001: 280). I begge

---

<sup>25</sup> PDM xiv. 239-95.

<sup>26</sup> PGM VIII. 1-63.

<sup>27</sup> I PGM VII. 490-504, *kuria* (Preisendanz, 1974: 22).

<sup>28</sup> PDM xiv. 554-62.

oversettelsene jeg har sett på blir dette oversatt til «the great sorceress of all the gods». De har altså valgt bort uttrykket «magician» og heller valgt «sorceress».

Det som er mer interessant ved disse oversettelsene kommer frem i PDM xiv 554-62. Dette er den andre teksten hvor Isis nevnes som magiker. I begge oversettelsene er ordet «magician» brukt, selv om originalteksten ikke nevner ordet *hyq* som betyr magi. I stedetfor brukes ordet *ste* som ifølge Chicago Demotic Dictionary oversettes til «to conjure, to enchant» (Johnson, 2001: 234). I dette spesielle tilfelle har denne ordboken oversatt den aktuelle linjen til «Isis is the enchantress» og ikke «magician». I ordboken påpekes det også at «enchantress» er et vanlig tilnavn på Isis, og ikke vanlig blant andre guddommer enn henne (Johnson, 2001: 234). Siden ordet *ste* går igjen i hele linjen, har ordboken valgt å bruke «enchant» gjennomgående, og ikke «bewitch» som de andre oversettelsene har brukt.<sup>29</sup> Begge disse tekstene er hentet fra PDM xiv. Det kan virke som at de demotiske tekstene legger mer vekt på de egyptiske gudene og de rollene de hadde i Egypt. Det ser man tydelig i måten de omtaler Isis på. I to andre formler fra PDM, begge for påkallelse, finner man ordrett samme setning som omtaler henne: «for I am Isis the wise; the sayings of my mouth come to pass» (Betz, 1992: 198, 235). I helbredelsesformelen blir det og påpekt at hun forhekser alt og kan aldri bli forhekset i sitt navn, magikeren Isis (Betz, 1992: 226). Det er også i denne *ste* blir brukt. Dette er roller som Isis er kjent for, en magiker som kan hjelpe med å utføre en formel. Hun blir også påkalt for å hjelpe med å binde en person. Dette kan vise til Osirismyten hvor hun er medhjelperen til Anubis i balsameringsprosessen, hvor binding av kroppen til den døde er en sentral del (Heyob, 1975: 38). Det kan og være med for at hun skal binde en person, noe som var vanlig i de greske bindeformlene. Siden dette er en demotisk formel, vil det være mest logisk at hun er satt i sin egyptiske kontekst sammen med Anubis.

Andre ord og uttrykk, som kanskje ikke er like kjent i forbindelse med Isis, er «the bringer of flame», som blir brukt i en demotisk kjærlighetsformel. Her er hun knyttet til Agathosdaimon, «she of the seat of mercy of the Agathodaimon» (Betz, 1992: 220). I de greske tekstene er hun omtalt som Lady, datter, og «maiden» som kan oversettes til ungpике eller jomfru. I disse tekstene er det lagt mer vekt på familieforhold og titler. Isis med mange navn og mange former går igjen her, noe som mer er en gresk side av henne. I aretalogier<sup>30</sup> sier Isis selv at hun har mange navn, noe man også finner igjen i *Det Gylne Esel*. Et sted skal man resitere hemmelighetene til Isis, gudinnen med mange navn. I en påkallelsestekst fra PGM er hun igjen satt i forbindelse med Agathosdaimon. Han skal ha gitt henne retten til å herske over hele det svarte land, som er det fruktbare landet rundt Nilen (Betz, 1992: 131). I samme tekst er hun påkalt som Isis Sothis, en egyptisk tittel som henviser

<sup>29</sup> «Isis is the enchantress, the mistress of enchantment who enchants everything, whom one does not enchant in her name of Isis the enchantress» (Johnson, 2001: 234).

<sup>30</sup> En tekst hvor guddommens dyder og gjerninger er ramset opp (se kapittel 5).

til hundestjernen Sothis. I den siste teksten om kjærlighet er hun påkalt som Esenephthys, en sammentrekning av navnene Isis og Neftys som kan være konstruert for å skape kraft til formelen.

Begrepene er varierte, og man kan finne små forskjeller på greske og demotiske tekster. I de demotiske er det magikeren Isis som virker å være den viktigste, mens i de greske tekstene la man vekt på den greske Isis med mange navn og mange former. I de demotiske tekstene påkalles hun ikke som Lady som en tittel, men heller som «lady of magic». I den ene greske formelen er hun kalt «O Lady, goddess [Isis]». PDM er de eneste tekstene hvor man bruker «I am Isis», som ble en populær måte å omtale henne på i aretalogier. I tre av tekstene (PGM XII. 365-75, PDM xiv. 594-620, PGM XXXVI. 134-60) er det ingen spesielle ord som skal beskrive Isis og hennes rolle. I to andre tekster (PGM VII. 993-1009, PDM xiv. 150-231) snakker eller utfører Isis en handling som kan beskrives som viktig, men her har hun ingen spesielle ord knyttet til seg.

## Dyr

Forskjellige dyr går igjen i de aller fleste tekstene og i noen tilfeller representerer de guddommer. I PGM spiller ikke dyr noen stor rolle, bortsett fra i helbredelsestekstene og i handelsteksten. I helbredelsestekstene forekommer bare de dyrene som skal ha bitt og stukket personen som utfører magien, en hund og en skorpion (Betz, 1992: 226, 228). I handelsteksten sies det at den som utfører magien kjenner Hermes sine dyr og himmelretninger. Disse er ibis i øst, en bavian med hundefjes i vest, slange i nord, og en ulv i sør. Ibis er knyttet til guden Thoth, slangen til Uto og de to andre er fremstillinger av Anubis (Betz, 1992: 145). Disse tre er egyptiske guder, selv om hovedpersonen i teksten, Hermes, er en gresk guddom. I en annen tekst fra PGM er apen nevnt, men da bare i forbindelse med Thoth. Her kaller Isis Thoth for «father Ape Thoth» (Betz, 1992: 39). I en tekst er det nevnt at et skrytende esel ikke kan heve forbannelsen, esel er, som nevnt, en representasjon av Seth, fienden til Isis (Betz, 1992: 273).

Den største delen av dyr som er nevnt, er i tre av de demotiske tekstene. Dette er også de tre lengste tekstene jeg har valgt. I PDM xiv. nevnes svært mange dyr, men jeg har valgt ut noen som er med i tekstene som et symbol. Det forekommer også dyreprodukter som deler av utførelsen av magien, for eksempel krokodilleavføring (Betz, 1992: 199). I PDM xiv. 1-92 er Thoth igjen nevnt som en ibis. Senere blir ibis også nevnt i forbindelse med en falk og en hauk (Betz, 1992: 199). Falken er et symbol på Horus, som ble fremstilt med et falkehodet. I forskjellige måter å utføre magien på er det lagt vekt på forskjellige dyr og deres avføring. En av de viktige er eselavføring, som blir nevnt sammen med en Neftysamulett (Betz, 1992: 200). Seth og Neftys var i følge egyptisk mytologi gift, og esel er som sagt knyttet til Seth. På slutten av denne teksten fortelles det

også hvordan man skal lage denne amuletten og at man skal feste den på en skarabé i dens posisjon til solen. Skarabé ble sett på som et hellig dyr fordi man mente den tilba solen, samtidig ble ballen den laget knyttet til solkulen (Lurker, 1980: 104–105). Skarabéen blir nevnt i en annen tekst, sammen med andre dyr. De utgjør sammen den hemmelige formen til guden man påkaller.

I PDM xiv. 150-231 er det færre dyr, men her er det lagt mer vekt på dyr som er knyttet til guddommer. Senere i teksten nevnes en hund som kalles Anubis, og en ku går igjen i store deler av teksten. Her og blir en falk nevnt, og det sies at øyet eller øynene til en falk våker over Osiris om natten (Betz, 1992: 205). Horus hadde bare ett øye etter striden med Seth om kongetronen. I den siste teksten, PDM xiv. 239-95, står en okse i sentrum i første delen av teksten (Betz, 1992: 209). Okseguddommer er nevnt i andre tekster også, men der med navnene Hapi og Mnevis. Her er det en guddom som bli kalt oksen og den store oksen. Den som utfører formelen forbinder guddommen med forskjellige dyr og sier blant annet at guddommens fisk er en svart «lebis», noe man tror er *Labeo Niloticus* (Betz, 1992: 210). Denne fisken skal ha spist penisen til Osiris etter at Seth delte ham i fjorten biter. Fisken ble ansett som uspiselig av egypterne på grunn av dette (Braarvig, 2001: 183). Her igjen blir det nevnt en falk, som skal ha våket over både Osiris og Isis.

Dyr og dyreprodukter ser ut til å ha vært viktige i de demotiske formlene, både som representasjoner av guddommer, men og for å brukes i utførelsen av formlene. Dyrene er med i noen av de greske tekstene, mens i andre er det bare nevnt guder og gjenstander man skal bruke til utførelsen. Man kan skille mellom symboldyr og vanlige dyr. Vanlige dyr ble brukt som gjenstander til utførelsen, mens symboldyr for å knytte hellige dyr og guddommer til formelen.

### **Utstyr og gjentakelser**

Noen ting er like i tekstene, til tross for hvor ulike tekstene er i seg selv. Noe går på utstyr man skal bruke, måter man skal oppføre seg på, men også tall. I mange av tekstene med lengre formler, står det at man skal resitere disse syv ganger. Det dreier seg ofte om flere formler i en tekst. Syv er ofte antallet gjenstander man skal ha, for eksempel syv brød og syv mursteiner. I bare en tekst er det nevnt at man skal resitere formelen fire ganger (Betz, 1992: 204). De andre skal resiteres syv ganger. Forskjellen der er at man skal si den fire ganger til lampen, mens man skal resitere syv ganger til den unge gutten. Tallet tre er det siste tallet som går igjen i tekstene. Dette er med i to tekster, hvor antallet av hver gjenstand er tre, for eksempel tre fikener og tre dadler (Betz, 1992: 144). Noe annet som også er til stede i de aller fleste tekstene, er bruken av «legg til det vanlige». Dette kan tyde på at det er implisitte deler av formelen som magikeren kjenner til, som det ikke er nødvendig å skrive fullt ut.

I spådomstekstene skal man bruke en ung gutt som hjelper eller et slags medium. Her står det at man skal resitere formlene ned i hodebunnen på ham, enten sittende på murstein, eller stående. I to av tekstene kreves det at man har et rent og mørkt rom som enten vender sør eller øst (Betz, 1992: 212). I en av tekstene er det skrevet at dette rommet ikke skal ha en kjeller. Renhet går igjen i mange av formlene, for eksempel en ren veke, en ren ung gutt, eller ren olje. Mange tekster krever murstein, og i en del av dem skal mursteinen være ubrukt og ren. Av annet utstyr som blir nevnt, er myrra og røkelse det mest vanlige, enten å blande med olje eller til å smøre seg inn med. I en kjærlighetsformel skal man bruke myrra til å smøre seg i ansiktet med på samme måte som Isis gjorde (Betz, 1992: 317). Eple eller eplefrø er nevnt i to av kjærlighetsformlene. I Hellas var eple symbol på kjærlighet og mye brukt til slike tekster (Betz, 1992: 316). PDM xiv. 428-50 er den eneste teksten som krever noe fra et menneske. Det er her snakk om hår fra en mann som døde voldelig, og blod fra den som brukte formelen (Betz, 1992: 220).

Utstyret og gjentakelsene hadde mye å si for om magien ble utført rett eller ikke. De lengste formlene er nøyaktige og detaljerte, og sier rett ut at det ikke er sikkert de virker. Renhet virker som det aller viktigste, spesielt når det gjelder den unge gutten.

## **KONKLUSJON**

Isis blir nevnt i forskjellige typer tekster. I syv av tekstene er Isis den viktigste guddommen, men i svært mange av dem er hun påkalt i rollen som Osiris' kone, og ikke som magiker. Bare i to tekster er magikeren Isis den sentrale guddommen, mens i de fem andre har hun andre roller. I en av tekstene spiller hun en sentral rolle, men den egentlig hovedpersonen er Anubis som blir bitt av en skorpion og henvender seg til sin mor Isis. Isis' roller viser også til et skille mellom de greske og de demotiske tekstene. Det er kun i de demotiske tekstene at Isis blir påkalt som magiker, mens i de greske er det lagt mer vekt på menneskelige aspekter ved henne. Det er også bare i de greske tekstene at hun kalles «henne med mange navn».

Av de andre gudene er det de som er knyttet til Isis gjennom Osirismyten som er mest påkalt. Da først og fremst Osiris, Anubis og Horus. Anubis er også den mest sentrale guddommen i en del av tekstene. Isis som magiker blir bare nevnt eksplisitt i to tekster, men hun er fortsatt viktig i mange av formlene for at de skal ha virkning.

## KAP. 5 DEN MAGISKE ISIS I DEN ANTIKKE LITTERATUREN

### *INNLEDNING*

Kildene i dette kapitlet er valgt ut fordi de er skrevet på samme tid som de fleste magiske formlene i PGM. Noen av dem er skrevet i århundrene før Kristus, mens de fleste er skrevet i århundrene etter Kristus. For meg var det viktig å kunne ha med kilder med nesten like stort spenn i tid som det de magiske formlene har. Kildene viser oss et annet bilde av Isis enn det man møter i de magiske formlene, selvfølgelig med unntak. Dette kapitlet er delt i tre, hvor den første delen ser på skjønnlitterære primærkilder og hvordan Isis er framstilt der. Kildene er greske og romerske. I andre del er vekten lagt på andre primærkilder, skrevet fra et annet perspektiv. Her kommer elegiedikterne inn, sammen med satirikere og historieskrivere. Mange av disse så mer kritisk på Isiskulten og dens popularitet. Til sist kommer en kort del hvor jeg har sett på aretalogier, og da spesielt Kymearetalogien. Et viktig poeng er at de fleste av disse kildene er påvirket av et mer romersk syn på magi og mysteriekulter.

Tidshorisonten er et problem som kommer igjen her. Tekstene jeg har valgt ut strekker seg fra siste halvdel av første århundret f.Kr til 300-tallet e.Kr. Det er altså snakk om 400 år mellom den eldste og yngste teksten. Dette er omtrent det samme spennet som man finner i PGM, hvor de siste tekstene ble nedskrevet eller samlet i det femte århundret e.Kr. (Stratton, 2013: 253). Et annet problem som er viktig å merke seg, er at en del av kildene i dette kapitlet er inspirert av hverandre eller av lignende verk, som for eksempel Apuleius, *Det Gyldne Esel*. Dette verket er nesten identisk med et annet verk som er tilskrevet Lucian. Lucians verk er ikke tatt med i dette kapitlet fordi det mangler den siste boken som Apuleius la til, hvor Isis er med. Jeg har derimot valgt et annet verk av Lucian.

Det siste problemet er geografien. Selv om Roma styrte over Egypt i denne tidsperioden, så var dyrkelsen av Isis annerledes i Roma enn i hennes hjemland (David, 2002: 325). Samtidig var hun en viktig del av samfunnet begge steder, selv om man hadde andre syn på henne i Roma. Dette er noen jeg har forsøkt å få tydelig frem i dette kapitlet. PGM er greske og demotiske tekster funnet i Egypt, så på en måte kan ikke disse sammenlignes fordi man i Egypt hadde et annerledes syn på Isis. På den andre siden er det disse forskjellene som gjør sammenligningen interessant. Dette er òg den tiden da Octavian og hans romerske hær slo Kleopatra og Markus Antonius i slaget ved Actium, 31 f.Kr. Dette slaget markerte slutten på Egypts storhetstid som en selvstendig stat. Samtidig fortsatte nedskrivningen av de magiske tekstene i et Egypt styrt av Roma.

Gjennom arbeidet med disse tekstene har jeg undersøkt hvordan Isis blir framstilt av den

enkelte forfatter, og om denne forfatteren er negativ eller positiv til henne og kulten hennes. I tillegg har jeg forsøkt å se på om det magiske aspektet ved henne kommer tydelig frem av tekstene, eller om dette ikke er noe forfatteren har fremhevet. I de verkene hvor Isis er nevnt har jeg også sett på dyr og andre guder. Jeg har valgt å ikke behandle verkene som en helhet fordi jeg da går utenfor mitt tema og problemstilling.

## **SKJØNNLITTERATUREN**

De to største verkene om Isis som er overlevert fra antikken, er Apuleius' *Det Gyldne Esel* og *Om Isis og Osiris*, som ble nedskrevet for første gang som en fullstendig tekst av grekeren Plutark. Jeg har satt disse to verkene under overskriften skjønnlitteratur fordi handlingen i fortellingene er myter eller diktning. Man har i dag ingen belegg for å si at *Osirismyten* er basert på den første kongen av Egypt, til det er de mytiske elementene for store. Apuleius har heller ikke i sitt verk lagt vekt på at historien til Lucius er sann, selv om mange i senere tid har trodd at selve innvielsen er hentet fra Apuleius' eget liv, blant annet ved at Lucius på slutten sier at han er fra Madauros, Apuleius' hjemby (Braarvig, 2012: XIV-XV, Mørland, 2012: 359).<sup>31</sup>

### **Apuleius**

I Apuleius' verk møter man Lucius, en ung mann på reise som er veldig interessert i magi, og på grunn av denne interessen havner i en situasjon hvor han blir forvandlet til et esel. *Det Gyldne Esel* forteller historien om Lucius' vandring og leting etter en rose som skal oppheve forbannelsen. Historien er svært lik en annen, gresk fortelling som er tilskrevet Lucian. Den handler om det samme, men avslutter med at Lucius får en rose av en tilfeldig person. Apuleius derimot har valgt å la Isis stå i sentrum for Lucius' frelse, og dermed skrevet en lengre historie. Gjennom sin historie har Apuleius satt et skille mellom god og ond magi, hvor Isis representerer den gode og reddende magien. Hun framstår som en «hvit magiker», i motsetning til Pamphile som her er en «sort magiker». Starten av boken forteller om Lucius som ankommer en by hvor han får advarsler mot en heks som bor der (Mørland, 1958: 33).<sup>32</sup> Han bor hos en venn av seg, men blir mer og mer nysgjerrig på denne heksen. Han blir venn med heksens lærejente, Fothis, som viser han hvordan hennes frue forvandler seg til en ugle for å besøke sin elsker (Mørland, 2012: 79).<sup>33</sup> Lucius vil selv prøve dette, men fordi Fothis ikke er en ferdig utlært heks blander hun sammen feil ingredienser og

---

<sup>31</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXVII.

<sup>32</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 2, sang V.

<sup>33</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 3, sang XXI.



Lucius blir forvandlet til et esel (Mørland, 2012: 82).<sup>34</sup> Gjennom sine vandringer på jakt etter en rose som kan heve forbannelsen møter Lucius mange forskjellige mennesker og hører historier om andres liv. Den mest fremtredende historien i boken er den om Amor og Psyche og deres kjærlighet. Lucians fortelling er delt inn i ti bøker, mens Apuleius har lagt til en ellefte bok, også kalt Isis-boken. Det er i denne siste boken i *Det Gyldne Esel* man møter en utmattet Lucius som sovner på en strand. Her vekkes han av en gudinne som stiger opp av vannet og introduserer seg med alle sine dyder og egenskaper. Til slutt avslører hun hvem hun egentlig er

(...) noen kaller meg Juno, andre Bellona, andre Hekate, atter andre Rhamnussia, og endelig blir jeg dyrket med den rette kultus og kalt med mitt sanne navn, dronning Isis, både av de to slag etioper – de som den oppgående og de som den nedgående sol sender sitt lys over - og av egypterne, som alltid har utmerket seg ved visdom (Mørland, 2012: 335).<sup>35</sup>

Neste morgen våkner Lucius brått, og blir oppmerksom på en prosesjon som skal feire en festival til ære for Isis, og her finner Lucius de etterlengtede rosene som skal forvandle ham til et menneske igjen (Mørland, 1958: 272, 276).<sup>36</sup> Apuleius har valgt å la Isis selv forklare hvem hun er og hva hun har gjort. Talen hennes til Lucius virker inspirert av aretalogiene som er svært like i form og hvor gudinnen taler i første person (se nedenfor). Isis framstår som en sterk og trygg gudinne som alle kan samle seg rundt. I tillegg blir hun identifisert med alle gudinner fra gresk og romersk religion, slik at hun på den måten allerede er en kjent gudinne, men bare egypterne og etiopierne har visst hennes egentlige navn i all tid. Denne talen er både en hyllest til Isis og til hennes hjemland. Samtidig fremstilles hun som en kravstor gudinne, som ikke bare vil at Lucius skal innvies i ett av templene hennes, men i flere. Hun kommer gjentatte ganger til ham i søvne og vil at han skal la seg innvie i hennes kult i Roma, i tillegg til i Osiriskulten (Mørland, 1958: 289).<sup>37</sup> Hvis han gjør dette, skal det gå godt med ham i livet. Hun holder dette løftet, og på denne måten blir *Det Gyldne Esel* en historie med en lykkelig slutt og gir et bilde av Isis som en rettferdig og god gudinne. Det magiske aspektet ved henne kommer ikke tydelig frem i den siste boken, men Apuleius har mest sannsynlig henvendt seg til Isis for at hun skal være representant for den gode magien. Isis var i den hellenistiske verden kjent for sine magiske egenskaper, og derfor er hun en passende redningsgudinne for Lucius.

<sup>34</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 3, sang XXV

<sup>35</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 22, sang V

<sup>36</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang VII og XII.

<sup>37</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXVI og XXVII.

## Plutark

Plutark var den første til å skrive ned den fulle versjonen av Osirismyten, som var en del av tekstene de døde fikk med seg i graven og på kister (Van Dijk, 1995: 1697). Hans versjon er det man kaller *interpretatio graeca*, som går ut på at man identifiserer utenlandske guder med sine egne, og gir dem greske navn for å gjøre dem mer gjenkjennelige (Braarvig et.al, 2001: IX). Myten er en del av et større verk, men jeg har lagt vekt på den deler som handler om Osiris' død og gjenoppstandelse. I myten er blant annet Seth gitt navnet Tyfon. Det er usikkert om Osirismyten noen gang har vært en sammenhengende fortelling, eller om Plutark har tatt enkelte deler og satt dem sammen til en helhet. Myten forteller om Osiris, den første kongen i Egypt, og om hans bror Seth, som gjerne vil være konge. Seth tar livet av Osiris ved å lukke ham inn i en kiste og kaster kisten på Nilen (Braarvig, 2001: 179). Isis, konen til Osiris, finner kisten og tar den med tilbake til Egypt, hvor den blir oppdaget av Seth. Seth deler kroppen til Osiris i 14 deler og sprer dem utover Egypt (Braarvig, 2001: 183). Isis finner dem igjen, og sammen med Anubis mumifiserer hun Osiris, og han blir deretter konge i underverden. I Plutarks Osirismyte er Horus allerede født når kroppen til Osiris blir delt, men han sier også senere at «Isis var sammen med Osiris også etter hans død, og hun fødte Harpokrates utenfor den rette tid for fødsel» (Braarvig, 2001: 184). I en annen versjon blir Isis gravid ved et lynnedslag i nærheten av Osiris' mumie (Lesko, 1999: 162). I denne myten er det Isis som driver historien framover, og hun er framstilt som en handlekraftig dronning og kone. Samtidig blir hun stilt i bakgrunnen, fordi dette er en myte om Osiris, om Egypts konge og hans nedstigning til dødsverden. Derfor ser man kanskje ikke først hvem som egentlig spiller den største rollen i myten. For uten Isis ville man ikke ha hatt en mumie av Osiris og ingen etterfølger til tronen av Egypt, representert ved Horus. Myten er basert på de egyptiske tekstene, hvor magi og religion var to sider av samme sak. Enkelte elementer av myten kunne kanskje ha blitt tolket som magiske, hvis man ikke la vekt på at Isis var en gudinne. Derfor hadde hun og mulighet til å for eksempel skape seg om til en fugl. Det magiske aspektet er ikke fremtredende, fordi Isis ikke utfører noen handlinger egypterne ville ha definert som magiske. Hun er heller vektlagt som en sørgende kone og en god mor. I fortsettelsen av myten, som handler om kampene mellom Horus og Seth, kommer moderaspektet tydelig frem. Det finnes magiske tekster fra Egypt som handler mer om det magiske aspektet ved Isis, og som i tillegg legger vekt på morsrollen hennes. Hvis man derimot hadde sett dette ut fra et moderne perspektiv, ville nok sammensettingen av Osiris' legeme og det at hun kan skape seg om til en fugl vært sett på som magi.

## Oppsummering

Både Apuleius og Plutark legger vekt på den egyptiske Isis. Dette ser man spesielt godt i hennes tale til Lucius, hvor hun sier at egypterne og etiopierne kjenner henne ved hennes rette navn, Isis. Apuleius legger og vekt på roller som Isis hadde i den hellenistiske verden, både i måter å dyrke henne på og ved attributtene hennes når hun viser seg for Lucius. Begge nevner Osiris i forbindelse med Isis, selv om det i Romerriket var mer vanlig å nevne Serapis. Det knytter henne enda mer til Egypt.

Eselet, som både er tittelen på historien og hovedpersonen til Apuleius, skal vise til Seth. Han var knyttet til eselet i egyptisk religion, og var den kaotiske kraften som ville ta over tronen i Egypt. Det er ikke eksplisitt skrevet i *Det Gyldne Esel*, men flere mener at eselet ble valgt for å være en motsetning til Isis (Martin, 1987: 24). Hun skal redde Lucius fra sin skjebne, på samme måte som hun reddet Horus og Osiris fra Seth i Osirismyten.

Plutarks Osirismyten og Apuleius' *Det Gyldne Esel* er to forskjellige typer tekster, selv om de er ganske like. Framstillingen av Isis er positiv hos begge, selv om Isis kan framstå som kravstor for Lucius når hun forlanger at han skal la seg innvie to ganger i hennes kult og én gang i Osiris'. Hun framstår som en slags mor, både for Horus og Lucius. Hun er også en reddende engel for Osiris og Lucius. Begge historiene handler om menn som havner i trøbbel, for deretter å bli reddet av Isis. En av forskjellene mellom verkene er konteksten de er skrevet i og kilder de har basert verkene sine på. Plutark benyttet tidlige egyptiske kilder, mens Apuleius, med unntak av inspirasjonen fra Lucian, har skrevet en vill historie om magi som går galt.

## ANDRE KILDER

I kontrast til de skjønnlitterære verkene, står andre typer verk som er minst like viktige. Det er et stort spenn i hvilke typer kilder det er. Det varierer også hvorledes de bruker gudinnen Isis til å fremme et poeng.

En stor del av verkene legger vekt på at Isis er en fremmed, en av «de andre», hun står utenfor den romerske konteksten verkene er skrevet i. Samtidig ville romerne vært «de andre» for Isis, siden det var disse som tok over makten i Egypt hvor hun i mange tusen år hadde hatt rollen som beskytter av tronen.

## Elegiediktere

Elegier utgjorde en stor del av den romerske litteraturen, men var samtidig stilt på sidelinjen sammenlignet med andre litterære sjangere fordi temaene var annerledes enn det mange i det

romerske samfunnet var vant til. De som skrev elegier, la vekt på kjærlighet og erotikk, noe som ikke alle så på som en del av den moralske standarden. Dette var en motsetning til keiser Augustus' forsøk på å gjenskape moralen slik den var i den romerske republikkens storhetstid (Slavitt, 2002: xxvi). Det viktigste kjennetegnet til elegier var måten de ble satt opp på, kalt elegiske versepar (Slavitt, 2002: xii). Elegiene skal ha annenhver linje med heksameter, mens annenhver linje er pentameter (Thorsen, 2002: 33). Dette finner vi også igjen i det første diktet til Ovid

Våpen og voldsomme slagscener hadde jeg planlagt i tunge  
rytmer til publikasjon, tilpasset temaets vers.  
Annenhver linje var likeså lang som den første, men Amor -  
sies det – skal visst ha ledd, så stjal han til seg en fot. (Thorsen, 2002:  
33).<sup>38</sup>

Andre kjennetegn ved denne type diktning er at forfatteren ser på seg selv som hovedpersonen, og bruker sitt eget navn (Slavitt, 2002: xiii). Det var og vanlig at diktene skulle omhandle denne hovedpersonens forhold til en kvinne. De fleste store elegiedikterne skrev kun om en kvinne de anså som sin muse. Denne kvinnen kunne være gift med en annen mann, være fraskilt eller være luksusprostituert, det viktigste var at kvinnen skapte problemer i hovedpersonens kjærlighetsliv (Slavitt, 2002: xiii–xiv). I de fleste tilfellene skal kvinnene ha vært virkelige personer, men kan ha blitt gitt et pseudonym (Thorsen, 2002: 21–22). Elegiene er en av de første litterære sjangerne som romerne hadde skapt selv, istedenfor å låne fra grekerne (Slavitt, 2002: xxi)

Sextus Propertius ble født mellom år 57 og 48 f.Kr. i Umbria, ikke langt fra Roma.<sup>39</sup> Gjennom tre av de fire diktene hans er det forholdet til Cynthia som står i fokus. På slutten av det fjerde diktet er Cynthia død, og Propertius priser seg over sin frihet. Den største rollen Isis har i dette fjerde diktet er i IV.5.33-34. Her sier Propertius omtrent midt i elegien at «Men när du lovat kärlek till sist och han köpt dina famntag, säg: `Nu har Isis befallt avhållsamhet för en tid´.» (Björkeson, 2002: 307).<sup>40</sup> Dette viser til innvielsesprosessen til Isiskulten, hvor man i en lengre periode skulle avstå fra seksuelle gleder, for å vise at man mente alvor med sitt ønske om innvielse (Hvidtfeldt, 1991: 99). Dette er bare en liten setning i et større verk av elegier, men det viser fortsatt

---

<sup>38</sup>Amores, I.1.1-5.

<sup>39</sup>Etter at familiegården ble konfiskert for å gis til krigsveteraner, flyttet han til Roma hvor han ble en del av kretsen rundt Maecenas, en romersk politiker (Vennberg, 2002: 13). Det man i dag vet om Propertius er at han ga ut fire diktsamlinger mellom 30 og ca. 16 f.Kr, deretter forsvinner alle spor etter ham fram til Ovid nevner han i en av sine verker (Vennberg, 2002: 13). I dette verket fra 2 f.Kr, nevner Ovid at Propertius er død (Vennberg, 2002: 13).

<sup>40</sup> Elegier, IV.5.33-34

at Isis var en viktig del av samfunnet siden Propertius ikke eksplisitt sier hva han mener med avholdenhet. Andre steder blir Isis nevnt i forbindelse med Io. I David Slavitt's engelske gjendiktning står det skrevet i II.28.63-66

(...)My darling, an all the more precise relict,  
will rise from her bed to remind us what woman can be  
and dance at Diana's shrine and offer her prayer of thanks  
to Io the driven heifer transformed to Isis,  
the powerful goddess (...) (2002: 113)

Dette skiller seg fra Ingvar Björkesons oversettelse, hvor hverken Io eller Isis er nevnt (2002: 166–167). Dette gjelder også for den latinske teksten. Her har Björkeson oversatt samme vers til «och vakor som gård åt den gudinna som förr var en ko» (2002: 167).<sup>41</sup> I II.33A støter man på det samme problemet. Slavitts gjendiktning identifiserer gudinnen som er nevnt med Isis, «the dismal rites of Isis» og «Io, having become the egyptian goddess Isis, comes to separate ardent Roman lovers» (2002: 124). Björkeson holder seg igjen til den latinske teksten og sier «Än en gång är den här, den dystra festen: i tio nätter har Cynthia fromt ägnat gudinnan sin kult» (2002: 183).<sup>42</sup> Den latinske teksten bruker ordet *dea*, som betyr gudinne. Denne setningen kan sees i sammenheng med mitt første eksempel fra Propertius, hvor man kan bruke Isis som en unnskyldning for avholdenhet fra samleie. Propertius fremhever mysteriekulten til Isis, hvor man gjennom innvielsesritualer skulle vise at man var verdig til å tre inn i gruppen av innvidde. Det er ikke lagt vekt på den magiske Isis, fordi det ikke er et tema i Propertius' dikt. Samtidig knytter man Isis til både gresk og romersk mytologi ved å si at Io og Isis er den samme. Io var datter av Inachus og skulle passes på av Argus. Etter å ha blitt voldtatt av Zevs, ble hun forvandlet til en ku av Zeus eller Hera (Price & Kearns, 2003: 282–285). Propertius bruker i dette tilfellet de latinske gudene, og skriver om Iovi og Iuno, altså Jupiter og Juno. Io skal deretter ha vandret til Egypt hvor hun ved å drikke vann fra Nilen ble skapt om til den egyptiske gudinnen Isis. Disse to ble identifisert med hverandre på grunn av kuhodet som Isis hadde tatt til seg fra Hathor (Price & Kearns, 2003: 285). Det at Io ble skapt om ved hjelp av Nilvannet kan sees på som magi, men dette aspektet spiller ingen stor rolle i selve diktene. Selv om hun ikke er nevnt med navn flere ganger enn én i den latinske teksten, så kan man se ut fra Slavitts gjendiktning at det er rom for å tolke teksten til å handle om Isis også andre steder. Der er heller ikke hennes magiske aspekter lagt vekt på, men heller Io og Isiskulten.

De fleste elegiedikterne nevnte Isis i en eller annen variant, men det blir for mye for dette

<sup>41</sup> *Elegier*, II.28 C, 61-62.

<sup>42</sup> *Elegier*, II.33 A, 1-2.

prosjektet å skulle legge vekt på alle, derfor falt valget på nevnte Propertius og på Ovid. Publius Ovidius Naso ble født i en by utenfor Roma som heter Sulmo. Han levde mellom 43 f.Kr. til 18 e.Kr, og den perioden han levde ble kalt den romerske gullalderen med tanke på litteratur (Thorsen, 2002: 12).<sup>43</sup> Verket jeg har valgt ut av Ovid er *Amores*, som gjerne blir oversatt til «kjærlighetseventyr».<sup>44</sup> Isis er eksplisitt nevnt tre ganger gjennom hele verket. To av gangene blir hun nevnt svært kort, som «nekt ham de nattlige gleder ofte, si 'hodet mitt verker', eller la Isis få gi unnskyldning for sølibat» (Thorsen, 2002: 54).<sup>45</sup> Den andre gangen hun er nevnt råder Ovid leseren til «still ikke spørsmål om hva som kan skje hos den linkledde Isis» (Thorsen, 2002: 80).<sup>46</sup> Den tredje gangen er i bok 2.13. Her er Corinna, Ovids elskede, blitt syk etter å ha tatt abort. Isis blir påkalt for å hjelpe den syke Corinna, og Ovid viser til at aldri «forsømte hun riten for deg» (Thorsen, 2002: 105).<sup>47</sup> Isis påkalles sammen med Anubis, Osiris og Apis, for å helbrede Corinna. Ovid beskriver detaljert det Egypt hvor Isis kommer fra, og ber om at hun vender sin oppmerksomhet mot Corinna og Roma. Verset er ganske kort, men Isis er viet stor plass for å kunne helbrede. Dette verset er på ingen måter lik de magiske tekstene, man kan ikke anta at Ovid mente dette skulle virke på samme måte. Verset er nok skrevet en god stund etter at Corinna har blitt frisk igjen. Ovid har tydeligvis blitt inspirert av historier om den helbredende Isis.

### Et gresk syn på Isis

Lucian var opprinnelig en assyrer som skrev på gresk, derfor har jeg valgt å gi han en egen overskrift. Han levde ca. mellom 125 og 180 e.Kr, og man tror *Philopseudes* er skrevet på slutten av 160-årene (Ogden, 2007: 3). Lucian sier selv at han avsluttet sin karriere i Egypt mellom 170 og 180 (Ogden, 2007: 245). Rammen for *Philopseudes* er et symposium i huset til Eucrates (Ogden, 2007: 1). Hovedpersonen, Tychiades, har kommet på besøk til Eucrates, som har vært syk, for å se til vennen sin. Her havner han i en samtale hvor det fortelles historier om døde mennesker og

---

<sup>43</sup>Som ung flyttet han til Roma sammen med sin far og bror for å bli advokat, men skjønnte ganske tidlig at han egentlig skulle bli dikter (Thorsen, 2002: 14-15). Ovid ble sendt i eksil til Svartehavet av keiser Augustus, og han mente selv at verket hans *Ars amandi* var grunnen til dette (Thorsen, 2002: 15). Under Augustus ble det laget lover mot ekteskapsbrudd og det ble forsøkt å heve moralen blant byens borgere, noe Ovid sine verker ikke var en del av. Den egentlig grunnen er ukjent, men som en elegiedikter er det ingen tvil om at Ovid sine verk er langt fra så moralske som Augustus gjerne ville hatt dem.

<sup>44</sup>Man vet i dag ikke når dette verket ble skrevet, men det kommer tydelig fram av forordet til Ovid at det har kommet i iallefall to utgaver, «vi som forleden var fem små elegiske bøker av Naso, vi er nå tre, vår poet foretrakk tre framfor fem». Dette viser oss at Ovid selv har redigert *Amores*.

<sup>45</sup> *Amores*, I.8.74.

<sup>46</sup> *Amores*, II.2.25.

<sup>47</sup> *Amores*, II.13.17.

spøkelses som symposiumgjestene har møtt. Tychiades er skeptisk til disse historiene og forlater festen etter å ha hørt ti av dem (Ogden, 2007: 46–7). Den historien som er relevant her, er den siste som blir kalt «Trollmannslærlingen», hvor Eucrates forteller om sitt møte med en egyptisk magiker. Magikeren forteller at han har bodd 23 år under jorden for å tjene Isis (Ogden, 2007: 60).<sup>48</sup> Der skal han også ha mottatt sine magiske evner, som Eucrates selv gjerne vil lære. Det går ikke helt etter planen når Eucrates, etter å ha observert magikeren, forsøker å fortrylle en støter<sup>49</sup> til å hente vann. Det ender med at magikeren kommer tilbake, rydder opp etter Eucrates for deretter å forlate han. Eucrates selv sier at han aldri har møtt magikeren etter dette (Ogden, 2007: 60–61).<sup>50</sup> Denne historien er den eneste som nevner Isis i hele verket, men det forteller oss allikevel noe viktig. Slik som grekerne og romerne så det, var det ikke lett å bli magiker. Man måtte dedikere både tid og krefter, nesten hele livet, på å kunne bli dyktig. I tillegg forteller det oss at Isis var den guddommen i Egypt man vendte seg til for å oppnå dette. Det magiske aspektet er tydelig gjennom hele verket, men det er først i denne siste historien man får vite akkurat hvor magi kommer fra og hvordan man oppnår et liv som trollmannskyndig. Isis spiller den viktigste rollen for den som vil bli magiker, man skal henvende seg til henne. I tillegg, som man også ser hos Apuleius og elegiedikterne, skal man dedikere tid og gi slipp på sitt vanlige liv. Pancrates, den egyptiske magikeren, blir beskrevet som

a holy man, shaven, linen-clad, always thoughtful, speaking his Greek with a heavy accent, long and thin, snub-nosed, with protruding lips and rather skinny legs (Ogden, 2007: 60)<sup>51</sup>

Dette samsvarer med beskrivelser av Isisprestene i Roma. De skulle også være barbert på hodet og kledd i lin fra Egypt. Slik har Isis mest sannsynlig også spilt en mer implisitt rolle ved å befale hvordan prestene hennes skal se ut, i tillegg til hennes lærlinger.

### **De romerske kritikerne**

Juvenal var en romersk satiriker, kjent for å skrive skarpe tekster om samfunnet og dets moral. I dag vet man ikke sikkert når Juvenal levde, men noen kilder mener han ble født under Nero, ca. år 62 e.Kr (Bygstad, 2013: 11). Et av de temaene han tok opp i sine satirer, var det moralske forfallet i Roma, men han sa selv at han foretrakk å skrive om de døde, fordi han da ikke

<sup>48</sup> *Philopseudes*, historie 10, 36-37.

<sup>49</sup> Brukes i mortar

<sup>50</sup> *Philopseudes*, historie 10, 33-37.

<sup>51</sup> *Philopseudes*, historie 10, 34.

stod i fare for å fornærme noen, noe som kunne ende med dødsstraff (Bygstad, 2013: 13). I den sjette satiren skriver han om kvinner, og hvor moralsk forfalt de er. Bakteppet for satiren er at en venn, Postumus, skal gifte seg. Juvenal tar på seg ansvar for å advare ham mot disse kvinnene. Det ene stedet han nevner Isis, er for å vise hvilke tullete kvinner som lot seg innvie til Isiskulten. Disse kvinnene skal, ifølge Juvenal, ha vært så opptatt av å tilfredsstille gudinnen at de ville ha reist til Egypt for å hente vann fra Nilen. «Og dersom den kvite Io gjev henne påbod, kryssar ho radt det vidstrakte Egypt for å hente heilagt vatn frå det heite Meroe som ho skvettar her og der i Isis' tempel» (Bygstad, 2013: 81). Som nevnt i et tidligere kapittel, var Nilvannet svært viktig for dyrkelsen av Isis både i Egypt og i Roma, men det er ikke sannsynlig at den egyptiske kulten faktisk hentet vann fra Nilen til Roma. Det mest trolige i denne situasjonen var at de hentet vann fra andre kilder og sa det var fra Nilen. Juvenal påpeker at det er kvinnene som er de tåpelige i denne historien, «så her ser du kva slags folk gudane talar med om nettene» (Bygstad, 2013: 81). Et annet sted i samme satiren kommer fortellingen om en kvinne som skal arrangere et hemmelig møte. På en nedsettende måte sier Juvenal at hun «attpåtil har hastverk for dei ventar henne i eit hageselskap, eller snarere i Isis' horetempel» (Bygstad, 2013: 78). I den engelske oversettelsen brukes uttrykket «wanton» om Isis, et uttrykk som betyr «lettferdig» (Ramsay, 1920: 123). Dette er et negativt uttrykk, men ikke like negativ som «horetempel» som Bygstad har valgt å bruke i den nynorske gjendiktningen. Begge disse oversettelsene kommer fra det latinske ordet *lenae*, flertallsformen av *lena*. Dette oversettes til «bordellvertinne» ifølge Norsk-Latin ordbok. Det kan også oversettes til «bakkisk», som har samme undertone som bordellvertinne, i tillegg til «prostituert» og «rufferske». Det siste eksempelet fra Juvenal, er fra satire IX. Her har han møtt på en venn som ser sliten og gammel ut. Juvenal mimrer tilbake til den tiden hans venn ikke var fullt så tynget av alvor, men ofte var i tempelet til Isis og andre guder, hvor det var lett å finne kvinner. Han sier

Not long ago, as I remember, you were a gallant more notorious than Aufidius;  
you used to frequent the Temple of Isis and that of Peace with its Ganymede,  
and the secret courts of the Foreign Mother – for in what temple are there not  
frail fair ones to be found? (Ramsay, 1920: 183)<sup>52</sup>

Her trekkes Isis igjen inn som et eksempel på lettferdig oppførsel, og hennes tempel som et sted man gikk for å utføre umoralske handlinger. I tillegg nevner han «den fremmede mor» som mest sannsynlig er Kybele, også kalt Magna Mater, den store mor. Juvenal viser tydelig hva han mener om kultene til disse fremmede gudene, at de er en plass hvor løslupne folk går. Det magiske

---

<sup>52</sup> *Satires IX, 20-25.*



aspektet av Isis kommer ikke tydelig frem i disse satirene. Slik jeg tolker det, virker ikke Juvenal opptatt av hvilke egenskaper Isis har, men mer opptatt av kvinnene som tilber henne og den umoralen kulten til Isis står for i hans øyne.

En forfatter fra senere tid er Firmicus Maternus. Han var i sin samtid opprinnelig mest kjent for sitt verk om astrologi, *Mathesis*, men etter å ha konvertert til kristendommen, skrev han verket *On the Error of Pagan Religions* (Forbes, 1979: 9).<sup>53</sup> Her går han hardt ut mot de kjente mysteriekultene og vil vise hvor disse tar feil, istedenfor å vise at kristendommen har rett. Det er i dag lite man vet om personen Firmicus Maternus, man vet han var fra Sicilia, men ikke når han ble født eller når han døde (Forbes, 1979: 1). Det eneste som kan tidsfeste hans liv er de to bøkene hans, som ble skrevet mellom 334 og 350 e.Kr (Forbes, 1970: 8–9). Disse årstallene er basert på dedikasjoner i bøkene til personer som man vet levde på denne tiden. Fire sider fra *De errore* oppsummerer kort alt Firmicus Maternus synes er galt med dyrkelsen av de egyptiske guder (Forbes, 1970: 44–47). Her forteller han at Egypts innbyggere dyrker vannet på mange måter, og at den viktigste begrunnelsen for dyrkelsen er en historie om incest og drap, med henvisning til Osirismyten. Han tar ikke feil når han kommer med denne analysen, siden Osirismyten i korte trekk handler om incest og drap, men når han greier ut om selve myten, er det klart at han enten støtter seg til ukjente versjoner eller sladder som han har hørt fra andre. Den versjonen han forteller handler om Isis og Tyfon som er gift og styrer Egypt sammen (Forbes, 1970: 44).<sup>54</sup> Firmicus Maternus reagerer mest på at Isis skal ha vært utro med Osiris, som er hennes bror. At de er søsken stemmer med Plutarks versjon, men det var ikke vanlig å se på Isis og Tyfon som et ektepar. Tyfon blir så opprørt av dette at han dreper Osiris og river lemmene hans fra hverandre. Isis skiller seg fra Tyfon, og ved hjelp av Neftys og Anubis gir hun Osiris en verdig begravelse (Forbes, 1970: 44).<sup>55</sup> Maternus skiller mellom Osiris og Tyfon ved å si at Osiris gjorde en feil, mens Tyfon var en gal, hensynsløs konge, og det er dette som gjør at Osiris fortsatte å bli tilbedt (Forbes, 1970: 44–45).<sup>56</sup> Denne korte historien setter bakteppet for den videre analysen hans av Isiskulten i Roma. Her går han hardt ut mot prestene og deres utseende<sup>57</sup>, i tillegg til festene til ære for Isis og Osiris (Forbes, 1970: 45).<sup>58</sup> Det er interessant at Maternus konsekvent bruker navnet Osiris, og ikke Serapis, som var mer vanlig i Roma. I samme avsnitt skriver han om Tyfon, som ville blitt kalt Seth hvis Maternus skrev fra en egyptisk kontekst. Etter en lang digresjon om Osiris og Isis som representasjoner for frø og jord, kommer han med et retorisk spørsmål:

---

<sup>53</sup> *De errore profanarum religionum*. Fra nå kalt *De errore*.

<sup>54</sup> *De errore*, kapittel 2.1.

<sup>55</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>56</sup> *De errore*, kapittel 2.3.

<sup>57</sup> Barbert hode og linklær

<sup>58</sup> *De errore*, kapittel 2.3.

Suppose this is the true explanation of that cult, suppose it is because of growing things that vows are paid to those divinities: why add incest, why adultery, why death by dreadful punishment? Why do you provide a bad example from your cult for human beings who go astray and are prone to sin anyway in their simplemindedness (Forbes, 1970: 46).<sup>59</sup>

Den siste delen av kapittelet om de egyptiske gudene er igjen viet dyrkelsen av Osiris' døde kropp, og at man ikke burde dyrke den, men heller tenke på sin egen død. Maternus mener at man ved å delta i denne dyrkelsen mister en del av sjelen sin. Helt på slutten sier han at man heller burde søke frelse hos den høyeste guddommen, som ikke kan tolkes som noe annet enn den kristne Gud (Forbes, 1970: 47).<sup>60</sup>

Den siste primærkilden jeg vil ha med i dette kapittelet, er Josefus. Han var en historiker som blant annet skrev om jødernes historie i Roma. Det er i det som blir kalt *Jødernes Gamle Historie* at vi møter Isiskulten, og implisitt Josefus' syn på denne. I dette ganske store verket er historien om Isis kort, men blir allikevel tillagt en stor rolle fordi det forteller om en hendelse som fant sted like før jødene ble forvist fra Roma. Historien er velkjent og handler om Decius Mundus, en soldat som er håpløst forelsket i en gift kvinne, Paulina. Ved hjelp av prestene i Isitempelet og en frigitt slave ved navn Ide klarer han å lokke denne fruen til tempelet i den tro at hun skal tilbringe kvelden og natten med guden Anubis (Whiston, n.d.: 475). Decius Mundus later som han er Anubis, og i et stummende mørkt rom får han endelig levet ut sine lyster. Han begår senere den store tabben at han skryter til kvinnen selv at det var han, og ikke Anubis, som var i rommet den kvelden. Historien avsluttes med at Isisprestene blir korsfestet, mens Mundus blir landsforvist. I tillegg blir tempelet til Isis revet og statuen kastet på elven (Whiston, n.d.: 475). I denne historien er ikke Isis selv til stede, men prestene hennes er med som et symbol på hvordan man så på kulten. Ved å hjelpe Mundus viste de hvor lav deres moral var. Josefus skriver også at prestene ikke trengte særlig mye overtalelse før de gikk med på planen. I tillegg godtok de at hele skuespillet foregikk i selve tempelet. Det magiske aspektet er ikke lagt vekt på her, fordi Isis ikke selv opptrer i historien. Det eneste som kan virke magisk i denne historien er Anubis og hans rolle. Det at Mundus kunne lure denne kvinnen sier litt om hva innvidde i Isiskulten trodde kunne skje. Det er tydelig at Paulina forventet at Anubis faktisk kom til å være i rommet sammen med henne. Dette kan tolkes som magi, men da er det i så fall magi i forbindelse med Anubis og ikke med Isis.

---

<sup>59</sup> *De errore*, kapittel 2.7.

<sup>60</sup> *De errore*, kapittel 2.9.

## Oppsummering

Både Juvenal og Maternus legger vekt på vann og hvordan det passer inn i dyrkelsen av Isis. De påpeker begge at man skal ha vann fra Nilen. Som nevnt i kapittel 3, var vann fra Nilen spesielt knyttet til Osiris og Isis. Denne forbindelsen har tydeligvis blitt med til Roma, der kritikere har brukt dette som et poeng mot dyrkelse av fremmede guder. Juvenal gjør blant annet et stort poeng av at vannet skal komme fra Nilen, og ikke den lokale elven Tiberen. De to er og opptatt av hvor tåpelig folk oppfører seg når de dyrker Isis. Her går nok Maternus litt lengre i sin kritikk enn det Juvenal gjør. Maternus skrev senere enn de andre forfatterne, i et Roma som var mer preget av kristendom enn av den gamle romerske kulten. Derfor var det kanskje lettere for ham å kritisere kulten for deres vranglære enn for f.eks. Juvenal. Det sies at Juvenal var bekymret for hvem han kunne støte med sine satirer, så han lot være å kritisere f.eks. samtidige keisere, men skrev heller om de umoralske keiserne som levde før hans tid (Bygstad, 2013: 13). Isisdyrkelsen opphørte, stort sett, på begynnelsen av 400-tallet (Heyob, 1975: 36). Sannsynligvis var ikke dyrkelsen av henne like utbredt under Maternus' tid, og det var derfor lettere for ham å komme med sin kritikk. Juvenal går heller ikke til angrep på den egyptiske troen, som Maternus gjør, men nøyer seg med å komme med små stikk til Isistempelet og hennes tilhengere.

Ovid og Propertius har mye til felles, men det har mye å gjøre med den sjangeren de skrev innenfor. De legger begge vekt på Isiskulten, og ikke selve gudinnen. Ovid har ett vers hvor han går utenfor deres felles syn, hvor Isis er med som helbreder (Thorsen, 2002: 104–105).<sup>61</sup> Igjen er dette for å redde hans elskede Corinna, så temaet er det samme, kjærlighet.

Det er stor forskjell på elegiedikterne og Juvenal, Maternus og Josefus. Elegiedikterne bruker Isis som noe vakkert, mens de tre andre ser på kulten hennes som noe umoralsk og uromersk. Lucian derimot passer ikke inn blant de første og de siste, fordi han legger vekt på den egyptiske og magiske Isis. Samtidig er han og Ovid de eneste som er inne på de rollene man vanligvis forbinder med Isis, helbredelse og magi.

## **ARETALOGIER**

En siste gruppe primærkilder er aretalogiene. Disse skulle ramse opp dydene til gudene, helst i førsteperson. Det fantes også aretalogier som ble skrevet i andreperson. De ble reist på steinblokker mange steder rundt Middelhavet, og den mest kjente er nok Kymearetalogien som handler om Isis. I dag tror man at denne, og mange lignende aretalogier, stammer fra samme kilde, en stele fra Memfis i Egypt (Hvidtfeldt, 1991: 89). Til sammen er det funnet syv aretalogier dedikert til Isis og tidsmessig strekker de seg fra sent i det andre århundret f.Kr. til tredje århundret e.Kr.

<sup>61</sup> *Amores*, II.13.

(Martzavou, 2012: 269). Ifølge Paraskevi Martzavou kan disse deles inn i to forskjellige typer: «I-Am-Isis» og «You-Are-Isis» som viser til hvilken person de er skrevet i. Skaperne av Kymearetalogen har laget en ren hyllest til det de regner som den største gudinnen, Isis. Her fortelles det at Isis gjorde det slik at mann og kvinne elsket hverandre og at kvinner skulle få barn. Hun har gitt lover og medisin til menneskene, og hun har bygget murer for dem. I tillegg er det hun som skapte språket, både det hellige (hieroglyfer) og det hverdagslige (demotisk). Aretalogen er ikke så veldig lang, men den viser at Isis stod bak alle aspekter av livet. Det er Isis selv som sier dette, og sier «I am Isis, the absolute ruler of every land» (Dowden, 2001: 71). Et eksempel på en aretalogi skrevet i andreperson er Maroneiaaretalogen som er den tidligste aretalogen man vet om. Her skriver den som har laget aretalogen «For you since you came when called for my salvation, how would you not come for your own honor?» (Martzavou, 2012: 290). Her vises det til en person som Isis ga sin hjelp i nød. Det er ingenting i resten av aretalogen som antyder en magisk Isis. Magiaspektet er ikke vektlagt i Kyme-aretalogen, Isis nevner ikke med et ord hennes magiske aspekt.

### ***SAMMENLIGNING AV DE TRE LITTERÆRE GRUPPENE***

Som sagt i innledningen er dette ganske forskjellige litterære verk, men allikevel er det fellestrekk mellom dem. Fem er skrevet av forfattere fra selve Roma eller områdene rundt, mens tre er skrevet av forfattere fra andre steder i Romerriket. Fordi disse verkene er så forskjellige, har jeg valgt ut noen deler hvor man kan se likheter og forskjeller. Blant annet har jeg valgt å bare se på bok 11 i *Det Gyldne Esel*, fordi Isis ikke nevnes i tidligere deler av boken. Aretalogier er ikke trukket inn i denne sammenligningen, fordi de er så forskjellig fra de andre sjangrene. Jeg har i denne avsluttende sammenligningen valgt å benytte de samme kategoriene som i forrige kapittel, men jeg har lagt til en kategori som handler om presteskap og kult. Kategoriene blir da magiaspektet, begreper og fremstilling, presteskap og kult, andre guder og dyr.

#### **Magiaspektet**

I de aller fleste verkene kommer ikke magiaspektet tydelig frem. Dette ser man spesielt i de romerske verkene, hvor andre aspekter er lagt vekt på, noe jeg kommer tilbake til under de andre kategoriene. Det er to verk som viser til magi, det ene er *Det Gyldne Esel* hvor Isis får rollen som den gode magiker. Dette står i kontrast til Pamphile som er den sorte magikeren, og det er hennes lærejente som får skylden for Lucius' skjebne (Mørland, 2012: 58).<sup>62</sup> I *Det Gyldne Esel* er det ikke

---

<sup>62</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 3, sang XXV.

eksplisitt forklart at det er den magiske Isis man møter, men heller en modergudinne som vil ta seg av Lucius og redde ham fra det fryktelige eselskinnet. Ovid legger vekt på den helbredende Isis, ikke den magiske, selv om dette kan knyttes til et slags magiaspekt. For egyptere hadde magi og medisin mye til felles, romerne derimot så det som to separate ting. Det siste verket som trekker frem dette aspektet er Lucian og hans *Philopseudes*, hvor magikeren Isis er den eneste Isis man møter der. Hun er ikke nevnt noe mer i dette verket, så det er bare det magiske aspektet som står i sentrum. Det magiske aspektet er derfor ikke noe som var svært viktig for de romerske forfatterne. Både hos Apuleius og Lucian representerer Isis den gode magien. I begge fortellingene er magi hovedgrunnen til at det går galt med hovedpersonene, mens det er Isis som rydder opp. Hos Lucian skjer denne opprydningen gjennom magikeren som er lært opp av Isis, mens for Lucius er det Isis selv.

### Begreper og fremstilling

De fleste romerske forfatterne bruker noen av de samme begrepene og fremstiller Isis ganske likt. Dette er spesielt tydelig hos Ovid og Propertius, som vektlegger at hun er en gudinne hvis kult holder deres elskede borte fra dem. Propertius fremstiller henne også som et middel for kvinner til å avslå seksuelle tilbud for å lokke til seg menn (Björkeson, 2002: 307).<sup>63</sup> I den engelske gjendiktningen til Slavitt blir hun fremstilt som en «powerful goddess» (2002: 113), men dette har ikke hold i den latinske teksten. Ovid nevner henne én gang som helbreder, og fremstiller henne som den gudinnen man henvender seg til i slike stunder, mest på grunn av hennes bakgrunn fra Egypt (Thorsen, 2002: 104–105).<sup>64</sup> Lucian framstiller henne bare som en magiker, og er dermed den eneste som eksplisitt sier at hun er gudinne for magi (Ogden, 2007: 60).<sup>65</sup> Maternus legger vekt på at dette er en umoralsk kult, som ikke hører hjemme i det kristne Romerriket (Forbes, 1970: 44).<sup>66</sup> Juvenal er litt kvassere i sin begrepbruk, og omtaler henne som bordellvertinne (*lenae*) (Ramsay, 1928: 122–123).<sup>67</sup> I oversettelser er hun omtalt som den lettferdige Isis og hennes tempel er et horetempel.

De som vier mest plass til fremstillingen av Isis, er Apuleius og Plutark. Dette er naturlig når man tenker på temaet for disse to verkene og konteksten de er skrevet ut fra. Plutark fremhever den egyptiske Isis og hennes hengivenhet til sin ektemake, Osiris. Han sier blant annet at «mens Osiris var borte, prøvde ikke Tyfon seg på noe opprørsk, fordi Isis passet vel på alt, og hun var

---

<sup>63</sup> *Elegier*, IV.5.33-34.

<sup>64</sup> *Amores*, 2.13.

<sup>65</sup> *Philopseudes*, historie 10, 36-37.

<sup>66</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>67</sup> *Satires*, VI, 489.

oppmerksom og passet på å holde kontrollen» (Braarvig, 2001: 178). Hun blir beskrevet å ha den «vidunderligste duft» (Braarvig, 2001: 181), og at krokodillene æret henne når hun reiser på Nilen i sivbåten for å finne delene av Osiris (Braarvig, 2001: 183). Apuleius' fremstilling er mer poetisk, og Isis blir beskrevet som at «håret var rikt og langt og fløt i lett bølgende lokker nedover alle sider av den guddommelige hals» (Mørland, 2012: 333).<sup>68</sup> Hun var en vakker skikkelse som skal ha holdt gjenstander det var vanlig å tilskrive henne på denne tiden, en rangle (*sistrum*) og en båtformet lampe (Mørland, 2012: 334).<sup>69</sup>

Under denne kategorien kommer det store spennet i litterære sjangere tydelig frem. Hvor Josefus ikke har noen begreper han bruker om Isis, er dette helt motsatt hos for eksempel Apuleius og Plutark. Det er ingen begreper som går igjen i alle verkene, bortsett fra gudinne. I tillegg viser de fleste verkene til den egyptiske Isis, at hun kom fra Egypt og ikke var en romersk gudinne. Verkene legger vekt på forskjellige aspekter ved dyrkelsen av Isis, men bare to viser henne som en gudinne for magi.

### **Presteskap og kult**

Presteskap og kult er noe som forfatterne i dette kapittelet er mer opptatt av, enn de er av selve gudinnen Isis. I de fleste av verkene får prestskapet mer eller mindre hånlige beskrivelser, og kulten er omtalt i negative termer. Unntakene er Apuleius, Plutark og Lucian som er positive til Isis og til prestskapet hennes. Lucian nevner at magikeren i «Trollmanslærlingen» har barbert hode og går med linklær, likt med den romerske kulten (Ogden, 2007: 60).<sup>70</sup> Dette ser man og i Apuleius, hvor Lucius på slutten av fortellingen, på oppfordring fra Osiris, velger å barbere alt håret på hodet og bære det nakne hodet med stolthet (Mørland, 2012: 362).<sup>71</sup> Plutark nevner ikke prestskapet, men dette er naturlig siden han legger vekt på myten som legger grunnlag for det meste av dyrkelsen av Isis. Elegiedikterne Ovid og Propertius er ikke opptatt av prestskapet, men nevner selve kulten. Hos disse blir kulten sett på med negative øyne fordi den holder deres kjære borte fra dem i ti dager til ære for Isis. Bortsett fra dette er ikke kulten nevnt.

De tre som er mest negative er Juvenal, Maternus og Josefus. Juvenal håner de egyptiske prestene og mener kulten oppfordrer kvinner til å oppføre seg tåpelig. Her legger han vekt på at kvinnene selv velger å utføre handlinger pålagt av gudinnen. Dette gjør han blant annet ved å si «ho trur at gudinne sjølv, med eiga røyst, har bode henne gjera dette» (Bygstad, 2013: 81), og at «så her ser du kva slags folk gudane talar med om nettene!» (Bygstad, 2013: 81). Isis har selv snakket med

<sup>68</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang III.

<sup>69</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang IV.

<sup>70</sup> *Philopseudes*, historie 10, 34.

<sup>71</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXX.

disse kvinnene, men det er ikke ensbetydende med at kvinnene skal utføre det som blir sagt uten forbehold. I mine øyne er det dette Juvenal ser på som det verste ved Isiskulten. Han gjør og narr av prestene, og da spesielt den presten som kler seg ut som Anubis under festivaler, «sjølv sitter han og ler bak maska av at hopen trur på dette vrøvlet!» (Bygstad, 2013: 81). Bak Anubis-personen skal det også gå et følge med «linkledde og skalla prestefølgje» (Bygstad, 2013: 81). Det at prestene til Isis skulle være egyptiske menn var et stort problem for de tre nevnte forfatterne. De var eksotiske mennesker som ikke hadde noe å gjøre i Roma, iallefall ikke for å tjene en fremmed gudinne som oppfordret til umoral.

Maternus er opptatt av at det er følgere av Isiskulten som barberer hodet sitt, og ikke bare prestene, og at dette er et tegn på sorg over Osiris. «Buried in their shrines they keep an image of Osiris, over which they mourn in anniversary lamentations, wherein they shave their heads so that the ugliness of their disfigured polls may show their grief for the pitiful lot of their king» (Forbes, 1970: 45).<sup>72</sup> Det å tilbe en død gud og sørge over hans død var for Maternus noe fremmed, som ikke sømmet seg i Roma. Han mente at man istedenfor skulle tenke på sitt eget liv og sin egen død (Forbes, 1970: 47).<sup>73</sup>

Josefus er enig med både Juvenal og Maternus i at kulten var umoralsk. Prestene som hjalp Decius Mundus med å lure en fornem kvinne, oppførte seg umoralsk. Her igjen ser man forskjellen på de ulike litterære sjangrene og måten de framstiller prestene og kulten dedikert til Isis på, fra Apuleius, og hans Lucius som blir en av prestene til Isis, og fram til Josefus og Juvenal som mener Isiskulten skaper problemer for de fleste rundt seg.

Et aspekt ved Isiskulten, som fem av forfatterne peker på, er Nilen. Nilen spilte som sagt en stor rolle både for den egyptiske og den hellenistiske Isis. I Plutarks verk er Nilen sentral fordi det er på denne Isis reiser for å finne alle bitene av Osiris. Propertius nevner Nilen implisitt, ved å vise til Io. Hun ble forvandlet til Isis ved å drikke av en elv som er identifisert som Nilen. Den skaper liv og en menneskelig skikkelse til en ku som er jaget fra sitt hjemland. Hos disse to er Nilens rolle positiv. Hos Juvenal og Maternus kommer derimot det negative frem. Juvenal er som sagt skeptisk til disse kvinnene som uten å blunke ville reist til Egypt for å hente hellig vann fra Nilen. Maternus mener dyrkelsen av elven har gått for langt, «vain is your supposition that this water which you worship is at times to benefit you» (Forbes, 1970: 45).<sup>74</sup> Dette vannet spilte en stor rolle for Isiskulten, i Hellas ble templer dedikert til gudinnen lagt ved naturlige vannkilder (Bommas, 2012: 428). Det er belegg for å tro at dette var viktig i Roma også, siden disse to romerske forfatterne skriver om vann og Nilen. Ovid nevner Nilen i en påkallelse av den helbredende Isis, «der hvor den

---

<sup>72</sup> *De errore*, kapittel 2.3.

<sup>73</sup> *De errore*, kapittel 2.8.

<sup>74</sup> *De errore*, kapittel 2.5.

hurtige Nilen glir ned i sitt vidstrakte delta» (Thorsen, 2002: 104).<sup>75</sup> Dette er bare en liten detalj i en større påkallelse, men viser oss allikevel at Nilen var sentral for Isis og den som søkte hennes hjelp.

### Andre guder

De gudene som nevnes sammen med Isis, er for det meste egyptiske guder. Lucian er den eneste som kun skriver om Isis, det er også en av de korteste tekstene og en av to som baserer seg på en bestemt hendelse. Fire av de andre seks forfatterne nevner Osiris som Isis' ektemake. Hos Ovid blir Osiris, Apis og Anubis nevnt som hjelpere til å helbrede den syke Corinna. Maternus legger vekt på i sin versjon av Osirismyten at Osiris var umoralsk som valgte å ha et forhold til sin gifte søster, men samtidig var han ikke gal som Tyfon, og på denne måten gjør han seg fortjent til å bli dyrket (Forbes, 1970: 44–45).<sup>76</sup> Apuleius og Plutark baserer sine historier på den samme Osiris, men Apuleius legger mer vekt på den romerske Osiris- og Isisdyrkelsen. Dette skiller seg fra den egyptiske Osiris som Plutark bruker. Ingen andre enn Plutark nevner at Osiris var konge i Egypt, Maternus beveger seg inn på temaet, men mente at det var Tyfon som var konge. Det som er interessant å se her, er at ingen av forfatterne har brukt navnet Serapis om Osiris, selv om mange i dag mener at Isis var forbundet med den synkretistiske guden Serapis i Romerriket (Heyob, 1975: 9–10).

Anubis går igjen i mange av tekstene. Han er nevnt hos Plutark, Ovid, Josefus, Juvenal og Maternus. Igjen ser man et skille mellom de som er positive til kulten, og de som er negative. Alle forfatterne viser til Anubis som en hjelper for Isis, en rolle han hadde i Egypt også. Hos Plutark og Maternus er det overraskende stort samsvar mellom fremstillingene av Anubis. Begge forteller at han er sønn av Neftys, og at han var med i begravelseriten til Osiris. Maternus virker ikke negativ til hverken Anubis eller det at han fremstilles som en hund. Han skriver «(...) the reason why Anubis is assigned a dog's head is that he displayed the skill of a hunting hound in finding the parts of the dismembered body» (Forbes, 1970: 44).<sup>77</sup> Plutark har en annen forklaring på sammenligningen mellom Anubis og en hund, «og han omtales som den som beskytter gudene slik hundene beskytter menneskene» (Braarvig, 2001: 180). Ovid framstiller også Anubis som en hjelper, men her med «ærværdige ansiktstrekk» (Thorsen, 2002: 104).<sup>78</sup> Dette skiller seg fra den vanlige fremstillingen med hundehodet. Den eneste som er klart negativ til Anubis er Juvenal, men dette er knyttet til Isiskulten og presteskaper. Han forteller at fremst i prosesjoner for Isis, står Anubis og håner de som dyrker gudinnen. Her er Anubis en mann med en maske, og ikke den gudommelige Anubis som de

<sup>75</sup> *Amores*, II.13.9.

<sup>76</sup> *De errore*, kapittel 2.3.

<sup>77</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>78</sup> *Amores*, 3.13.11.



andre forfatterne legger vekt på (Bygstad, 2012: 81). Hos Josefus er også Anubis en person med hundemaske, men slik som Josefus forteller historien kan man tro at det å kunne møte guder var et utbredt oppfatning blant Isisdyrkerne. Paulina takker ja til møtet med Anubis, hun er beæret over å skulle møte en guddom i tempelet.

De fire siste gudene som blir nevnt i disse verkene, er Seth, Apis, Horus og Io. Apisoksen blir nevnt én gang av Ovid, men ikke av flere. Hos Ovid opptrer Apis som en hjelper i helbredelsen av Corinna, «måtte òg Apis med horn følge i din prosesjon» (Thorsen, 2002: 104).<sup>79</sup> Io er nevnt av Juvenal og Propertius. Begge gangene i samme kontekst, nemlig som den greske gudinnen som ble skapt om til en okse og jaget til Egypt. Her drakk hun vann av Nilen og ble forvandlet til gudinnen Isis (Price & Kearns, 2003: 285). Den siste gudommen, Seth, er nevnt eksplisitt av Plutark og Maternus, og implisitt av Apuleius. Plutark og Maternus viser til en Seth med nesten den samme rollen som han hadde i egyptisk religion. Hos Plutark er dette naturlig, siden det er den egyptiske Seth han forteller om. Maternus derimot forteller oss at Seth var konge i Egypt, og at han var en gal og nådeløs hersker (Forbes, 1970: 44–45).<sup>80</sup> Begge verkene har valgt å bruke det greske navnet Tyfon. Hos Apuleius er han kun nevnt gjennom dyret han ble forbundet med, eselet. Dette skal stå i kontrast til den reddende Isis og hennes kamp med Seth. Horus er lagt lite vekt på, i likhet med Harpokrates, barnet Horus. Horus er bare nevnt hos Plutark, og da som sønn av Isis.

## Dyr

I de litterære verkene er det ikke lagt så stor vekt på dyr. Dette er fordi dyr ikke hadde sammen status i Roma og Hellas som de hadde i Egypt. Grekerne mente at dyr var mindre verdt enn mennesker (Gilhus, 2006: 97), mens romerne ikke syntes at dyr skulle dyrkes på samme måte som guder selv om dyr kunne brukes som symbol innenfor en kult (Gilhus, 2006: 106). Det er fire dyr som går igjen i verkene jeg har presentert i dette kapittelet og fem av forfatterne har brukt dyr i sine verk. De fire dyrene er ku, okse, hund og esel. Disse fire er alle knyttet til hver sin guddom, og på denne måten representerer de et guddommelig innslag. Kuen er knyttet til Io, som skal ha blitt forvandlet til Isis. Hun blir nevnt hos Juvenal og Propertius, men hos Propertius er dette implisitt. Apisoksen er kun nevnt av Ovid som en hjelper til helbredelsen av Corinna. Hunden er knyttet til Anubis og hans rolle i Osirismyten. Anubis er nevnt av alle fem forfattere. Rollen hans er stort sett den samme hos alle. Anubis blir fremstilt som en gud med hundehode og en hjelper for Isis. Maternus og Plutark fremhever hans rolle i Osirismyten, men der Maternus sier at Anubis var med å

---

<sup>79</sup> *Amores*, 3.13.14.

<sup>80</sup> *De errore*, kapittel 2.2-3.

finne Osiris (Forbes, 1970: 44)<sup>81</sup>, som en hund, sier Plutark at Anubis sin største rolle er som vokter for gudene (Braarvig, 2001: 180). Ovid påkaller Anubis til hjelp i helbredelsen av Corinna. Juvenal bruker presten som er forkledd som Anubis med hundehode, Anubis blir derfor ikke sett på som et dyr i denne sammenhengen, selv om Juvenal er negativ til utkleddingen og presten i seg selv. Den siste som nevner hunden Anubis, er Apuleius, men da i en kort setning som én av dem som er med i opptoget til ære for Isis. Her igjen er det en mann utkledd som Anubis, men Apuleius legger større vekt på selve dyret og sier «og hevet stolt sin hundetakke» (Mørland, 2012: 341).<sup>82</sup> Eselet derimot er kun nevnt hos Apuleius, men skal knyttes til Seth som en motstander til Isis. Alle fire dyrene er forbundet med Isis gjennom myter og fortellinger, og spiller en stor rolle for henne og leserne av verkene. Et siste dyr, som bare nevnes av to av forfatterne, er slangen. Både Ovid og Apuleius behandler slangen som et symbol på Isis.

## **KONKLUSJON**

Isis spilte en rolle i mange verk fra denne tiden. Mange forfattere fra den gresk-romerske perioden fremhevet det negative ved Isis og hennes kult, innbefattet det magiske aspektet. Magiaspektet er ikke noe disse forfatterne har lagt så stor vekt på, fordi mange andre temaer knyttet til kulten var viktigere for dem. Det er heller kulten og presteskapet de har vært opptatt av, med alt dette tilførte den konservative romerske verdenen. Ut fra Ovids tekst vil jeg tolke det som at helbrederen Isis var viktig for enkelte i Roma. Det var også kjærlighetsgudinnen Isis. Ovid, Propertius, Josefus, Apuleius, Plutark og Firmicus Maternus har på en eller annen måte pekt på den kjærligheten Isis enten viser til Osiris, til sine innvidde eller skaper mellom mennesker. Dette står i kontrast til den ene kilden, nemlig Lucian, som viser Isis eksplisitt som en magiker.

Jeg har i dette kapittelet sammenlignet både innenfor hver tekstgruppe, mens også på tvers av gruppene. Dette har jeg gjort fordi jeg ønsket å vise likheter og forskjeller i oppfatningene av Isis som jeg kan ta med meg til sammenligningen i neste kapittel og der gi et samlet bilde av gudinnen.

---

<sup>81</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>82</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XI.

## KAP. 6 SAMMENLIGNING AV DE MAGISKE TEKSTENE OG DE LITTERÆRE KILDENE

### *INNLEDNING*

Dette siste kapittelet er en sammenligning av tekstene i de to forrige kapitlene. Disse er vanskelig å sette opp mot hverandre fordi de er så forskjellig i form og tema, allikevel er de skrevet på den samme tiden og jeg vil derfor se om det er noen likhetstrekk mellom den Isis man møter i magiske tekster og det synet samtidige forfattere hadde på henne. Det vil selvfølgelig være store forskjeller på egyptiske og romerske framstillinger av Isis, fordi romerne hadde et annet forhold til henne enn det egypterne hadde (se kapittel 3). Det er og et poeng at dyrkelsen av Isis tok forskjellig form. I Roma ble dyrkelsen sett på som en mysteriekult, med hemmelige innvielsesriter, noe som skapte et større samhold mellom de innvidde og et annerledes forhold til guddommen (Pyle, 1984: 223). Litt av motviljen mot egyptiske guder handlet om politikk. Fordi ritene var hemmelige visste ikke de fleste hva som egentlig foregikk i tempelet til Isis. I tillegg var Egypt underlagt Roma, men holdt fremdeles på mange av sine tradisjonelle skikker. I Egypt hadde Isis flere kultsteder, hvor det viktigste på denne tiden var på øyen Philae.

Det er viktig å merke seg at tekstene i PGM er like i form og innhold, og har holdt seg like gjennom århundrene, som Kimberly Stratton sier: «In all of these cases, (...), the practice of magic, as understood and defined by the ancients, was amazingly consistent across the Mediterranean world through the Graeco-Roman period» (2013: 254). De litterære kildene er ikke like i form og innhold, selv om noen av dem har likhetstrekk. Dette er noe av grunnen til at jeg ønsket å sammenligne dem. Ved å se på Isis i PGM og i litterære kilder får man et helhetlig bilde av synet på Isis i den tidsperioden jeg har lagt vekt på. Dette er en lang tidsperiode, men som Stratton sier over var utførelsen av magi konsekvent.

Noen av de samme sammenligningskategoriene som i de to forrige kapitlene har jeg brukt i dette kapittelet også, blant annet dyr og andre guder. Jeg har valgt å bruke begrepene «magiske tekster» om tekstene i det første analysekapittelet og «litterære kilder» om tekstene i andre analysekapittel. Aretalogiene er ikke lagt vekt på i dette kapittelet. Fordi fokuset er annerledes i de magiske tekstene enn i de litterære tekstene, har jeg også laget noen nye kategorier ut i fra funn gjort i kapitlene og benyttet dem i tillegg til de etablerte kategoriene. Kategorien «forhold til Egypt» er en videreføring av det jeg kalte «presteskap og kult» i forrige kapittel. Jeg har også tatt med «magiaspektet» som en egen kategori i dette kapittelet, og skilt det fra «begreper og framstillinger». Dette har jeg gjort for å skille mellom den magiske Isis og Isis' andre roller. Dette kapittelet er for

det meste basert på sammenligningene gjort i de to foregående kapitlene. Før jeg foretar sammenligningen av tekstene, vil jeg gjøre en kort sammenlignende analyse av forfatterne.

## **FORFATTERNE**

Fem av forfatterne fra forrige kapittel skrev mens de bodde i Roma. Av dem er fire født i dagens Italia, nemlig Ovid, Propertius, Juvenal og Firmicus Maternus. Josephus skrev *Jødenes Gamle Historie* da han bodde i Roma, men han var opprinnelig fra Judea (Whiston, n.d.: 1). Utenom disse strekker de andre forfatterne seg over nesten hele middelhavsområdet. Apuleius var fra Madauros i dagens Algerie. Plutark var fra Khaironeia i Hellas, og derfor nær egypternes land. Lucian var fra Assyria, i antikkens Mesopotamia. Fordi disse forfatterne er fra så forskjellige plasser, vil også verkene deres være forskjellige, siden geografisk og politisk tilhørighet har noe å si for synet på Egypt. De magiske tekstene er mest sannsynlig skrevet ned av prester eller andre lærde. Man vet i dag ikke hvem som står bak PGM, men i noen av tekstene står det at de er gitt av leger og prester (Betz, 1992: 195).<sup>83</sup> PGM er i tillegg skrevet ned i løpet av en lang tidsperiode, og av mange forskjellige mennesker. Alt i alt er det 131 papyrer i Hans Dieter Betz' utgave av PGM, og det kan være nærliggende å tro at det er nesten like mange forfattere av disse.

Det som skiller de to kildetyper mest er konteksten de er skrevet i. For de romerske forfatterne var magien noe fremmed som perserne og andre utlendinger drev med. Det er tydelig å se at Apuleius har skrevet ut fra en annen kontekst, siden hans tekst handler om magi som slår feil. På den tiden Apuleius skrev *Det Gyldne Esel* var Madauros en del av Romerriket, og skal derfor ha hatt samme lover som resten av riket. Dette kommer tydelig frem i et annet verk av Apuleius, *Apologia*, hvor han holder en forsvarstale etter å ha blitt anklaget for magi (Braarvig, 2012: XV–XVI). Denne nysgjerrigheten på magi kan tolkes til å være en forskjell i kultur. Samtidig skrev Apuleius senere enn en av de største kritikerne av magi og av Isiskulten, Juvenal, men allikevel nesten to hundre år tidligere enn Firmicus Maternus.

Kontekst og kultur kan også slå ut andre veien, som med Lucian. Hans *Philopseudes* er et verk som nærmest gjør narr av mennesker som tror på spøkelses, ånder og magi. Det er riktig nok bare hovedpersonen og hans samtalepartner som ytrer denne skepsisen (Ogden, 2007: 62–63). De andre personene i fortellingen er de som forteller historiene, og som nyter andres lignende historier. Assyria lå nærmere Persia, hvor begrepet «magos» opprinnelig kom fra, og derfor kan det kanskje tenkes at assyrerne så mer positivt på magi enn det de gjorde i Roma. Et annet eksempel på at kontekst og kultur kan virke motsatt er Ovid og Propertius som ikke eksplisitt er negative til kulten

---

<sup>83</sup> PDM xiv. 1-92.

fordi den er fremmed. Propertius gir råd om hvordan man kan bruke Isis for å lokke til seg en mann, og Ovid henvender seg til den helbredende Isis.

Et viktig poeng her er innenfra/utenfra-perspektivene. PGM er skrevet fra et innenfra-perspektiv, det vil si at det er skrevet av mennesker som er innenfor den religion det er snakk om. De er utøvere og meget sannsynlig lærde innenfor egyptisk religion. Dette skiller seg fra en god del av forfatterne i forrige kapittel som skriver fra et utenfra-perspektiv. Det vil si at de skildrer religionen uten å selv være en del av den. Utenfra-perspektiv ser man spesielt godt hos Juvenal og Firmicus Maternus. Disse to er kritiske til den egyptiske religionen og dens kult i Roma. Dette kommer tydelig frem i for eksempel Juvenals skildring av opptog til ære for Isis, og av kvinnene som dyrker gudinnen (Bygstad, 2013: 81). Samtidig er det noen av forfatterne i forrige kapittel som kan passe inn sammen med PGM i et innenfra-perspektiv. Mange forskere i dag tror at Apuleius selv var innviet i Isiskulten (Braarvig, 2012: XX). Apuleius beskriver ganske detaljert de deler av kulten som ikke var hemmelig, og sier at han ikke kan røpe mer fordi det er de innviddes hemmelighet (Mørland, 2012: 354).<sup>84</sup> Derfor vil da spesielt bok 11 være skrevet fra et innenfra-perspektiv. Plutark er vanskelig å sette inn i disse perspektivene, fordi han er innenfor, men samtidig utenfor. Myten han skriver er egyptisk, og han virker å ha omfattende kjennskap til den egyptiske religionen. Samtidig har han oversatt alle navn til gresk, og har nærmest satt dem inn i en gresk kontekst, selv om myten utspiller seg i Egypt. Siste avsnittet kan vise at han er kjent med den hellenistiske mysteriekulten:

For nettopp slik som matematikerne sier at regnbuen er en refleksjon av solen som blir mangefarget idet man løfter blikket mot fuktig luft, på samme måte er vår fortelling her en refleksjon av en særlig sannhet, som får vårt tankeliv på deltagende vis til å vende seg mot andre ting. (...). På den ene siden strekker templene seg ut i vinger og søyleganger under åpen himmel i all sin åpne renhet, mens de på den andre siden også inneholder hemmelige og mørke rom under jorden, lik celler og kapeller, der den mystiske investitur foregår (Braarvig, 2001: 185).

Fordi Plutark var fra Hellas, og dermed en del av gresk kultur og tradisjon, så vil man sette ham i et utenfra-perspektiv. Allikevel kan man tolke det siste sitatet til at Plutark henter til en innvielse i den hellenistiske mysteriekulten, spesielt siden han sier «en refleksjon av en særlig sannhet». Hvilket kan tyde på at Plutark ser på dette som mer sant enn noe annet. Dette gjør det vanskelig å sette

---

<sup>84</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXIV.

Plutark klart og tydelig inn i en av kategoriene.

Plutark hadde et mer positivt syn på Egypt enn det romerne hadde. Dette virker gjennomgående, at forfattere utenfor Roma og den italiske halvøy ser mer positivt på Isis. Unntaket her er Ovid, som påkaller både Isis og andre egyptiske guder for å helbrede Corinna (Thorsen, 2002: 104–105).<sup>85</sup> Et annet unntak er Josefus, som flyttet fra Judea til Roma. Ut fra *Jødenes Gamle Historie*, kan det virke som om Josefus har overtatt det negative synet til andre romerske forfattere, men dette kan og bare være knyttet til den ene enkelte handlingen, altså at prestene tillot utukt i tempelet. Utroskap ble under keiser Augustus straffbart (Thorsen, 2002: 15), men for Plutark virket dette å ikke spille noen rolle når han gjengir elementene i Osirismyten, hvor han blant annet forteller om Osiris' utroskap med Neftys. Motsetningen til Plutark er Maternus. I *de errore* er utroskapshistorien det sentrale elementet. I PGM er det utelukkende et positivt syn på egyptisk religion og kult. Dette henger sammen med deres innenfra-perspektiv.

## **ANDRE GUDER**

Mange av de samme gudene går igjen i alle tekstene. Blant disse er Anubis og Osiris de viktigste. Det jeg har sett gjennom dette arbeidet er at de egyptiske gudene knyttet til Isis er med i begge typer skriftlige kilder, og da spesielt gudene knyttet til Osirismyten. Anubis og Osiris er sentrale i alle de skriftlige kildene. I de magiske tekstene jeg har valgt ut er Osiris og Anubis de mest brukte guddommene, utenom Isis. Nesten alle de litterære kildene i forrige kapittel nevner Anubis og Osiris, med unntak av Propertius og Lucian. Lucian blir ikke lagt vekt på i dette underkapittelet, fordi han ikke nevner andre guder enn Isis i den historien jeg har valgt ut. I dette underkapittelet vil jeg forsøke å vise på hvilke måter guder knyttet til Isis ble brukt av de forskjellige kildene.

### **Anubis**

Anubis nevnes i seks av de magiske tekstene i tillegg til hos Plutark, Ovid, Josefus, Juvenal og Firmicus Maternus. I de magiske tekstene er han nevnt i tre tekster for spådom. En av tekstene nevner ham som «den gode oksehyrde» og ikke ved navn (Betz, 1992: 196).<sup>86</sup> Han er også nevnt i én kjærlighetsformel og i begge helbredelsestekstene. Hos alle, både de magiske tekstene og de litterære kildene, er det ingen tvil om at det er den egyptiske guden Anubis. Han hadde ingen egen kult i Roma, men ble gjerne dyrket sammen med Isis. Et eksempel på det er å finne hos Juvenal,

---

<sup>85</sup> *Amores*, 2.13.

<sup>86</sup> PDM xiv. 1-92.

hvor Anubis er den høyeste presten i prosesjonen til ære for Isis (Bygstad, 2013: 81). Hos Josefus finner man guddommen Anubis som ifølge Isisprestene ønsker å tilbringe en natt sammen med Paulina (Whiston, n.d.: 475). Firmicus Maternus og Plutark bruker den samme Anubis og hans rolle i Osirismyten. Ovid påkaller Anubis sammen med andre egyptiske guder for å helbrede Corinna, en rolle som samsvarer med den man finner i de magiske tekstene (Thorsen, 2002: 104–105).<sup>87</sup> I påkallelsestekstene har ikke Anubis noen klar rolle, bortsett fra å kunne svare på spørsmål eller hente hjelp fra andre guder. I kjærlighetsteksten er han identifisert med den som utfører magien. Anubis har altså ingen rolle som er lik i de magiske tekstene og de litterære kildene, bortsett fra innenfor helbredelse. Helbredelse nevnes tre ganger til sammen i de kildene jeg har brukt.

## **Horus**

En viktig gud for Isis og i Osirismyten er Horus. Det er interessant at han ikke er så mye nevnt, hverken i de magiske tekstene eller i de litterære kildene. Av de åtte litterære kildene er det bare Plutark som nevner ham. Hos Plutark er han sønn av Isis og Osiris, i tillegg til at Horus den eldre skal ha vært sønn av Rhea (Braarvig, 2001: 177).<sup>88</sup> Plutark forteller oss at Horus den eldre skal ha blitt født på den andre av de epagomenale dagene, og han identifiseres også med Apollon og Aroueris (ibid.). Senere i myten skriver Plutark at Harpokrates, sønn av Isis og Osiris, var dårlig til beins og svakelig (Braarvig, 2001: 184). Dermed skaper Plutark et skille mellom Horus den eldre, født av Rhea, Horus som skal hevne Osiris, og Harpokrates, Horusbarnet. Harpokrates ble dyrket i den hellenistiske verden som Isis' barn, altså det barnlige aspektet ved Horus (Heyob, 1975: 75–76). I de magiske tekstene nevnes han fire ganger som Horus. I en tekst er han implisitt nevnt som Hor-Amoun, en sammensetning av Horus og Amon (Betz, 1992: 196).<sup>89</sup> I PDM xiv. 750-71 er han nevnt som Harpokrates. Dette er en påkallelse av Isis hvor den som utfører magien identifiserer seg med Harpokrates (Betz, 1992: 235). Denne magiske teksten er fra 200-tallet e.Kr, da det var mer vanlig i områdene rundt Middelhavet å dyrke Harpokrates i forbindelse med Isis. Harpokrates blir nevnt bare denne ene gangen i de magiske tekstene. I andre samtidige tekster, både på gresk og demotisk, er det derimot Horus som er nevnt. Horus nevnes flest ganger i de demotiske tekstene og i spådomstekstene. Fordi Horus ikke er vektlagt av de andre litterære kildene, kan man tenke seg at dyrkelsen av Horus ikke var like utbredt som Isisdyrkelsen. I den ene litterære kilden han er nevnt, er det som Isis' sønn i en egyptisk kontekst. I de magiske tekstene er rollene hans som sønn og konge de viktigste. Han blir blant annet i PDM xiv. 239-95 omtalt som «herre over tiden» (Betz,

---

<sup>87</sup> *Amores*, 2.13.

<sup>88</sup> Geb og Nut i den heliopolitanske skapelsesmyten.

<sup>89</sup> PDM xiv. 1-92.

## Osiris

Osiris er nevnt i tolv av de femten magiske tekstene. Dette gjør at han er den guddommen som er nevnt i flest tekster, etter Isis. I nesten alle disse tekstene omtales han som Isis' ektemann, og dette viser til Osirismyten. Fire av de åtte litterære kildene nevner Osiris og forteller oss at han har samme rollen hos de andre folkene rundt Middelhavet, nemlig som Isis' ektemann. De fire litterære kildene er Apuleius, Plutark, Ovid og Firmicus Maternus. Igjen kan man se at Plutark og Maternus er like i sin historie, samtidig som de skiller seg på ett viktig punkt. Hos Maternus er Osiris Isis' bror og elsker, ikke bror og ektemann som han er hos Plutark (Forbes, 1970: 44, Braarvig, 2001: 178).<sup>91</sup> Osiris hos Apuleius viser seg ikke før på slutten av boken, når Osiris åpenbarer seg for Lucius i drømme og ber ham innvies i Osiriskulten i Roma (Mørland, 2012: 357).<sup>92</sup> Ovid derimot påkaller Osiris til å hjelpe Isis med helbredelsen av Corinna. Osiris har hos Ovid samme rollen som Anubis og Apis, altså ikke en fremtredende rolle slik som Isis har. Plutarks fremstilling og PGM IV. 94-153 er kanskje de tekstene som her har mest til felles. Begge forteller om unnfangelsen av Anubis. Dette skjedde ved at Osiris trodde Neftys var Isis. Plutark forteller dette mer detaljert for å gi et nyansert bilde av utroskapen. Den magiske teksten viser oss historien fra Isis' perspektiv. Hos Maternus er utroskapen mellom Osiris og Isis, og han forteller ikke hvordan Anubis ble unnfanget, bare at han var sønn av Neftys.

Det første spørsmålet jeg stilte meg da jeg begynte med denne sammenligningen var: hvorfor er det Osiris de velger å legge vekt på? I senere tid har mange ment at Serapis-dyrkelsen var mer utbredt i den hellenistiske verden enn Osirisdyrkelsen (Cotterell, 1986: 47). Dette har man blant annet bevist ved hjelp av arkeologiske funn fra Halikarnassos hvor man har funnet spor etter Serapisdyrkelse så tidlig som 300-tallet f.Kr (Heyob, 1975: 6, Bommas, 2012: 428). Serapis var et forsøk av Ptolemaios I Soter på å forene den hellenistiske verdenen i dyrkelsen av én gud, en synkretistisk gud satt sammen av Osiris og Apisoksen (Witt, 1971: 53). Samtidig har andre forskere påpekt at folk rundt Middelhavet ikke hadde glemt hvor både Isis og Serapis kom fra, og Serapis' egyptiske opphav som guden Osiris (Martin, 1987: 73). Isisdyrkelsen fortsatte med henne som en egyptisk gudinne, men for grekere og romere var det mer vanlig å dyrke henne sammen med Serapis som ektemann (Heyob, 1975: 9–10). Hvorfor har da primærkilder lagt vekt på Osiris når arkeologisk materiale viser til Serapis? En hypotese kan være at forfatterne av de litterære kildene

---

<sup>90</sup> «Lord of time».

<sup>91</sup> *De errore*, kapittel 2.1-2.

<sup>92</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXVII.



ville vise mer til den egyptiske Isis og dermed skape et større skille mellom de romerske gudene og «de andre».

Utbredelsen av Serapisdyrkelsen kan henge sammen med at grekerne ikke likte å dyrke døde guder (Bommas, 2012: 427), derfor var Serapis-dyrkelsen større blant dem. I Roma la man ikke så stor vekt på om en gud var død eller ikke (Bommas, 2012: 430). Unntaket er Firmicus Maternus. Han nærmest refser Osirisdyrkerne fordi de bruker tid på å gråte over en død guddom istedenfor å tenke på sitt eget liv og sin egen død (Forbes, 1970: 47).<sup>93</sup> Det er også interessant med Maternus at han er en av to forfattere som har nevnt Serapis i sitt verk. I et kapittel i *De errore*, hevder han at Serapis egentlig er den bibelske Josef. Her skriver Maternus at Josef ble gitt navnet «Sarras Pais» etter sin død, Sarahs gutt (Forbes, 1970: 73).<sup>94</sup> Han mener også at egypterne overtok navnet «Sarras Pais» og skapte det om til Serapis og lagde en offerkult (Forbes, 1970: 72–73),<sup>95</sup> noe som ikke passet seg for en kristen. Den andre litterære kilden som nevner Serapis er Apuleius. Hos Apuleius er Serapis en del av prosesjonen til ære for Isis, «her gikk også fløytespillere som stod i den store Sarapis' tjeneste» (Mørland, 2012: 339).<sup>96</sup> Det er altså svært få av de litterære kildene som nevner Serapis, og dobbelt så mange av dem som nevner Osiris. Det er interessant å se at de to som nevner Serapis, Apuleius og Maternus, også nevner Osiris og ser ut til å skille disse to gudene. I de magiske tekstene er ikke Serapis nevnt, selv om tekstene er skrevet i den tiden der Serapis-dyrkelsen skal ha vært på topp. Dette er nok fordi tekstene er skrevet i Egypt hvor den tradisjonelle kulten til Isis og Osiris fortsatte selv under Ptolemeerne (David, 2002: 318). Det man kan konkludere med her, er at Osiris var den viktigste guden i Isisdyrkelsen, og at de stedene han er nevnt, blir Serapis sett på som en helt annen gud enn Osiris. Det er dessverre ikke mulig å si noe om hvorfor Serapis ikke er mer fremtredende i de litterære kildene.

### **Andre egyptiske guder**

Blant andre egyptiske guder som nevnes både i de magiske tekstene og de litterære kildene, er Neftys, Seth og Apis de viktigste. Det som er interessant er at tekstene, selv de magiske tekstene, bruker Tyfon, det greske navnet til Seth. Dette gjør de selv om hans roller i tekstene er svært lik dem man kjenner fra Osirismyten. Seth var en kaosgud og ansvarlig for drapet på Osiris. Han er nevnt hos to av de litterære kildene, Plutark og Firmicus Maternus. I tillegg er han nevnt i to av de magiske tekstene. Plutark og Maternus har samme syn på Seth, som en grådig og voldelig mann, selv om hans rolle er forskjellig. Hos Plutark er Seth den som vil bli konge, mens hos Maternus er

<sup>93</sup> *De errore*, kapittel 2.3 og 6.

<sup>94</sup> *De errore*, kapittel 13.2.

<sup>95</sup> *De errore*, kapittel 13.3-4.

<sup>96</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang IX.

han konge. I de to magiske tekstene har Seth også motstridende roller. I den ene er han nevnt bundet, og det sies at den som utfører magien ikke skal bryte båndene brukt til å binde Seth (Betz, 1992: 284–285),<sup>97</sup> mens i den andre opptrer han sammen med Osiris i en formel for å skille to mennesker. I denne teksten (Betz, 1992: 166)<sup>98</sup> blir det fremhevet at Osiris og Seth har et nært forhold som man ønsker å bryte. Et alternativ til formelen er Seth og Isis hvis man ønsker å skille en mann og en kvinne. I to andre tekster er Seth implisitt nevnt. Dette er hos Apuleius, gjennom Lucius' forvandling til et esel fordi dette eselet kan knyttes til Seth (Mørland, 2012: 376), og i PDM xiv. 1-92 ved eselavføringen (Betz, 1992: 200). Eselet var Seths dyr, og han ble ofte framstilt som et esel (Mørland, 2012: 376).

Neftys er nevnt eksplisitt i fire av de magiske tekstene, og én gang gjennom navnet «Esenephthys» som er en sammensetning av Isis og Neftys (Betz, 1992: 317).<sup>99</sup> I de magiske tekstene er hun brukt som en hjelper, en av mange guder man påkaller for at magien skal utføres. I de litterære kildene er det igjen Plutark og Firmicus Maternus som nevner Neftys. I disse verkene har hun nesten helt identisk rolle. Eneste skillet er at Maternus ikke nevner at Neftys var gift med Seth. Hun har altså ikke en fremtredende rolle i noen av kildene. Apis-oksen er bare nevnt av Ovid, og ikke i noen av de magiske tekstene. I PGM er flere egyptiske guder nevnt, for eksempel Amon, Thoth, Geb, Nut, Ptah og Sakhmet, men disse er ikke nevnt i de litterære kildene. De som er innenfor en kult har flere guder å spille på, og derfor er det nok benyttet flere guder fra den egyptiske religionen i de magiske tekstene. For de forfatterne som skriver i et utenfra-perspektiv, vil dette bli mer overflattisk fordi de og deres publikum ikke er like godt kjent med alle de forskjellige gudene.

### **Andre greske og romerske guder**

Det man ikke har gjort i mange av de litterære kildene, er å knytte Isis til greske guder. Unntakene er Plutark, Apuleius og Juvenal. Her blir Plutark problematisk fordi han skriver en egyptisk historie, men med greske navn. Derfor blir blant annet begynnelsen av myten preget av greske guder som ikke uten videre blir overført til den egyptiske religionen. Han nevner blant annet Rhea, Kronos, Helios, Selene og Hermes (Braarvig, 2001: 177). Disse har alle sine egyptiske motstykker, men skiller seg fra den heliopolitanske skapelsesmyten som forteller om familieforholdet til Isis og Osiris. På denne måten knytter Plutark Isis til greske guder, men de er allikevel egyptiske. Både Apuleius og Juvenal nevner Ganymedes, en trojansk prins som ble

---

<sup>97</sup> PGM LVII. 1-37.

<sup>98</sup> PGM XII. 365-75.

<sup>99</sup> PGM CXXII. 1-55.

bortført av Zeus (Price & Kearns, 2003: 226). Apuleius nevner i tillegg Pegasus, Bellerofon og Fortuna som eksempler på utkleddede mennesker Lucius så i prosesjonen:

(...) og en ape som ved sin frygiske lue, sin safrangule kledning og ved gullbegeret i sin hånd fikk utseendet av å være hyrden Ganymedes, og også et esel som med pålimte vinger travet av sted ved siden av en skrøpelig olding – man skjønnte nok at dette skulle være Bellerofon og Pegasus, men begge to var bare til å le av (Mørland, 2012: 338).<sup>100</sup>

Io er den siste greske guddommen som nevnes av de litterære kildene, nemlig hos Propertius og Juvenal. Begge steder er hun den greske kugudinnen som ble forvandlet til Isis. I de magiske tekstene er nesten ingen av disse greske gudene nevnt. Unntakene er Helios, Hermes og Kronos som nevnes i hver sin tekst (Betz, 1992: 145, 285, 317).<sup>101</sup> De magiske tekstene legger vekt på andre greske guddommer, som for eksempel Agathos Daimon og andre daimones, som var ånder man kunne bruke i magi for å oppnå det man ville (Betz, 1992: 331, 334). De fleste andre greske guddommer nevnes bare i én magisk tekst, for eksempel Afrodite, Tyche, Hebe og Abrasax. Selv om få av de litterære kildene nevner greske guddommer, er det til gjengjeld et stort spenn i de som blir nevnt. Dette ser man også i de magiske tekstene. Det er derimot få av disse gudene som knyttes til Isis og brukes sammen med henne. De er gjerne bare nevnt eller, som hos Apuleius, en del av noe større. Hos Plutark brukes de greske gudene til å forklare hvordan Isis og søsknene ble født.

Isis er derimot ikke satt sammen med romerske guder, ikke en gang for å sammenligne dem. Det nærmeste man kommer en ikke-egyptisk guddom er Ganymedes og Kybele. Juvenal nevner Isis, Ganymedes og Kybele i samme setning, men dette er eksempler på templer hvor man tillater det Juvenal mener er umoral (Ramsay, 1928: 183).<sup>102</sup> Romerske guder er heller ikke nevnt i de magiske tekstene. De aller fleste av de magiske tekstene er skrevet under romersk styre, så derfor kunne man tenke seg at de påkalte romerske guder for å få hjelp av dem, på samme måte som de påkalte greske guder. Dette er ikke tilfelle, i de magiske tekstene finner man utelukkende egyptiske og greske guder. I de litterære kildene er dette mer naturlig, siden en del av dem er skrevet for å vise til «de andre» og hvor fryktelig deres guder er. Isis er for det meste nevnt sammen med guder fra Osirismyten, både i de magiske tekstene og i de litterære kildene.

<sup>100</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang VIII.

<sup>101</sup> Helios: PGM CXXII. 1-55, Hermes: PGM VIII. 1-63, Kronos: PGM LVII. 1-37.

<sup>102</sup> *Satires*, IX, 22-23.

## **DYR**

Dyr var svært viktig for egypterne, både i kult og dagligliv. For egypterne var det ikke klare skiller mellom f.eks dagligliv og religiøst liv, religion og magi, og dyr brukt i kult og dyr man møtte i dagliglivet. Dette ser man for eksempel når det kommer til fisken Labeo Niloticus, som var forbudt å spise fordi det var den som hadde slukt penisen til Osiris (Braarvig, 2001: 183, Betz, 1992: 210). Egypterne mente også at krokodiller ville holde seg borte fra sivbåter, fordi det var en slik båt Isis brukte i sin leting etter de fjorten delene av Osiris (Braarvig, 2001: 183). Forskjellige guddommer var knyttet til forskjellige dyr, blant annet ibisen til Thoth, falcken til Horus og sjakalen eller hunden til Anubis. I tillegg dyrket de dyr som guddommer, blant annet Mnevis og Apis-oksene. Dette synet på dyr delte ikke egypterne med sine nabofolk. Mange romerske forfattere syntes dyrkelsen av dyr i Egypt var merkelig, og hos grekerne var dette fordi dyr ikke ble ansett som likeverdig mennesket mens egypterne hadde et mer nyansert syn (Gilhus, 2006: 97). Av de forfatterne jeg har sett på i denne oppgaven er det bare fem som nevner dyr i forbindelse med Isisdyrkelsen. De fem er Ovid, Plutark, Juvenal, Apuleius og Firmicus Maternus. I PGM nevner ni av tekstene dyr. Jeg har her valgt ut dyr som er assosiert Isis, eller til guddommer knyttet til henne.

### **Dyr generelt**

Det går et skille i antikken mellom bruk av symboldyr og vanlige dyr. For egypterne tenderte dette til å smelte sammen, siden hellige dyr var hellige uansett om de var Horus med falkehode eller en katt. For romerne var det viktigere å skille mellom de to kategoriene. Dyr skulle ikke dyrkes på samme måte som guder, selv om dyr brukt som symbol kunne være en del av kulten til en guddom. For eksempel kunne løven knyttes til Kybele og framstilles sammen med henne. Et annet eksempel er ulvens stilling i Romerriket. Ulven tok seg av Romulus og Remus, og det var vanlig å ha statuer av ulven med disse to, men de dyrket den ikke på samme måte som man dyrket ibiser i Egypt (Gilhus, 2006: 106). Dette skillet ser man i verkene jeg har brukt, inkludert de magiske tekstene. I de magiske tekstene går det et skille mellom dyr som knyttes direkte til guddommer og dyr som brukes til utførelsen av magi. Eksempel på det første finner man blant annet i PGM VIII. 1-63, hvor man får vite at den som utfører formelen kjenner til alle dyrene knyttet til Hermes. Disse er en bavian med hundefjes, en ulv, en slange og en ibis. I en av fotnotene til denne teksten sies det at Anubis er bavianen med hundefjes og ulven, Uto er slangen, og Thoth er ibisen (Betz, 1992: 145). Disse dyrene knyttes vanligvis til disse guddommene. I andre formler står det at man skal ta for eksempel krokodilleavføring eller krokodilleegg for å bruke til utførelsen av magien. Dette er eksempler på hvordan man brukte deler av dyr i magi, og dette er vanlige dyr fordi

de ikke nevnes sammen med en guddom. I de litterære kildene finner man et lignende skille. Propertius og Juvenal omtaler en kugudinne, Io, som forvandles til Isis når hun drikker av Nilen (Björkeson, 2002: 163,<sup>103</sup> Bygstad, 2013: 81). Plutark og Apuleius legger mer vekt på vanlige dyr som har en betydning for Isis. Blant annet sier Plutark at «det er derfor krokodillene ikke gjør noe vondt mot dem som seiler i båter av siv, så på sin måte ærer og frykter de gudinnen» (Braarvig, 2001: 183).

Få av de dyrene som nevnes er direkte knyttet til Isis. Plutark nevner at hun forvandler seg til en svale (Braarvig, 2001: 181), mens Apuleius forteller om Lucius som ville forvandle seg til en ugle (Mørland, 2012: 80–81).<sup>104</sup> Det å kunne forvandle seg til en fugl er et fellestrekk i disse to verkene, men hos Apuleius er en slik forvandling et tegn på en magiker. Plutark nevner ikke noe om at det å skape seg om til en fugl kan oppfattes som magi, samtidig skriver disse to fra forskjellige kontekster. Det at Plutark ikke nevner magi, kan være fordi han skrev ned en egyptisk myte, hvor magi og religion ikke var skilt fra hverandre. I PDM xiv. 150-231 nevnes «øynene til en falk som våker over Osiris om natten» (Betz, 1992: 205).<sup>105</sup> Dette kan vise til Horus, som ble framstilt med et falkehode. I en annen tekst, PDM xiv. 239-95, våker to falke over Isis og Osiris (Betz, 1992: 211). Av andre dyr knyttet til Isis i de litterære verkene, er Io den mest fremtredende. Hun blir beskrevet av Propertius og Juvenal, begge steder som kugudinnen som drikker av Nilen. I gjendiktningen til David Slavitt står det eksplisitt at Io forvandles til Isis, men i andre oversettelser av Propertius og av Juvenal er dette implisitt. Io nevnes ikke i de magiske tekstene, men i PDM xiv. 150-231 nevnes en svart ku (Betz, 1992: 209–213). Dette står i parentes i teksten og kan tolkes til å være et alternativ til teksten som står. Apuleius nevner også en ku, i prosesjonen til ære for Isis skal det ha gått en ku som var «symbolet på den altfødende gudinnens fruktbarhet» (Mørland, 2012: 341). I PDM xiv. 1-92 nevnes også at man skal bruke melken fra en svart ku (Betz, 1992: 195–200). Denne bruken skiller seg fra de andre kildene som har nevnt en ku, fordi det er selve melken fra kuen som skal brukes til utførelsen av magien, den brukes ikke som et symbol.

## Hunden

Den viktigste guddommen som er knyttet til et dyr, er Anubis. Både Maternus og Plutark påpeker at Anubis oppfører seg som en hund, og Maternus sier at dette er grunnen til at han framstilles med hundehode (Forbes, 1970: 44). Fire av de litterære kildene nevner Anubis, og alle viser til at han har hundehode. Juvenal forteller om et opptog til ære for Isis, hvor presten utkledd

---

<sup>103</sup> *Elegier*, II.28A.

<sup>104</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 3, sang XXIII.

<sup>105</sup> «eye(s) of a falcon watching over Osiris by night».

som Anubis står i en vogn og ler av de andre prestene (Bygstad, 2013: 81). Maternus knytter Anubis til Osirismyten og sier at «the reason why Anubis is assigned a dog's head is that he displayed the skill of a hunting hound» (Forbes, 1970: 44).<sup>106</sup> Det var viktig for romerne å kunne forklare hvorfor dyr var en del av den egyptiske religionen. Dette var fremmed for romerne, og derfor hadde de et behov for å forklare hvorfor Anubis hadde hundehode. Plutark forteller oss at Anubis er barn av Osiris og Neftys, og at «han omtales som den som beskytter gudene slik hundene beskytter menneskene» (Braarvig, 2001: 180). Her er det ikke eksplisitt uttalt at Anubis hadde hundehode, men at en av hans egenskaper var å passe på gudene. Apuleius nevner kort at Anubis er med i prosesjonen til Isis, og at «han rager høyt i været med sitt halvt sorte, halvt gyldne ansikt og hevet stolt sin steile hundenakke» (Mørland, 2012: 341).<sup>107</sup> I de tekstene jeg har valgt fra PGM er Anubis en av de mest populære guddommene, han er nevnt i seks av tekstene. I to av tekstene, PGM VIII. 1-63 og PDM xiv. 150-231, er han omtalt som «dog-faced baboon» og «O dog who is called Anubis by name» (Betz, 1992: 145, 206). Man kan ut i fra dette si at Anubis virker å være mer knyttet til hundehodet blant de litterære kildene, mens man i Egypt ikke la vekt på dette. Det kan også være fordi Anubis alltid ble framstilt med hodet til en hund eller en sjakal i Egypt, derfor kan det ha vært unødvendig å påpeke dette hver gang han ble nevnt. De stedene hvor han derimot er nevnt i forbindelse med dyr, kan det være fordi dette var viktig for utførelsen av magien.

## Oksen

Oksen var viktig for den egyptiske dyrkelsen av guden Apis. Denne kulten skal ha vært en av komponentene som sammen med Osiris skapte den synkretistiske guden Serapis. Oksen går også igjen i tre av de magiske tekstene, PGM IV. 94-153, PDM xiv. 150-231, PDM xiv. 239-95. Den eneste litterære kilden som nevner oksen, er Ovid i forbindelse med helbredelsen av Corinna. Der nevnes eksplisitt oksen Apis. I de magiske tekstene er oksen bare en gang nevnt ved navn, og da som Hapi og Mnevis. Hapi var nilguden og en fruktbarhetsgud, mens Mnevis var en oksegud identifisert med Ra og hans sjel (Cotterell, 1986: 29, Lurker, 1980: 81). Disse er forskjellig fra Apis, og hadde ingen plass i dyrkelsen av Apisoksen. I de to andre tekstene er det generelt en okse det er snakk om. Ingen navn på oksen nevnes, men den er til gjengjeld nevnt fire ganger i samme magiske formel. Fordi oksen ikke nevnes hos flere litterære kilder, kan man si at den ikke spilte en nevneverdig rolle, bortsett fra som en hjelper til Isis (Thorsen, 2002: 104).<sup>108</sup> Blant de magiske tekstene er det selve dyret oksen som er beskrevet uten navn, med ett unntak som er nevnt over. En

<sup>106</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>107</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XI.

<sup>108</sup> *Amores*, 2.13.

av gangene står det at man skal bruke blodet til en okse (PDM xiv. 150-231), mens i den andre teksten (PDM xiv. 239-95) er det lagt vekt på egenskapene til oxen, «the vigorous bull» (Betz, 1992: 209), «the great bull» (ibid.) og «For I am the [great] bull» (Betz, 1992: 210). Her skiller det mellom egenskapene til oxen som man ønsker for seg selv, eller som man tillegger guddommene man påkaller, og den fysiske oxen. Når man skal bruke blodet til oxen, er det ikke spesifisert om hele oxen skal ofres eller om det holder med en liten del av blodet. Det er derfor ikke mulig å si om den magiske teksten var en del av en offerseremoni eller ikke.

## Slangen

Slangen er nevnt i to av de litterære kildene og i to magiske tekster. Hos Apuleius står det at ormen er et symbol på gudinnen (Mørland, 2012: 341),<sup>109</sup> mens Ovid viser til «måtte de døsiges slanger snirkle seg rundt på ditt alter» (Thorsen, 2002: 104).<sup>110</sup> I de magiske tekstene er det nevnt «your [serpent is a serpent] of eternity» (Betz, 1992: 210)<sup>111</sup> og «an obscene cat whose testicles are like a rearing uraeus» (Betz, 1992: 195).<sup>112</sup> Uraeus, aspiskobra og serpent er alle egyptiske kobraslanger som var knyttet til makt, og var gjerne å se på kronen til kongen (Lurker, 1980: 108). Disse er knyttet til Isis ved at de symboliserer makt, spesielt forbundet med tronen. Isis var den gudinnen av alle som var nærmest knyttet til tronen gjennom sin rolle som mor til den levende kongen (Horus) og kone og beskytter av den døde (Osiris). Apuleius viser jo og til at ormen var hennes symbol, siden det mest sannsynlig er Isis som skal identifiseres med «gudinnen» Lucius nevner. Første stedet slangen, uraeus, er nevnt i de magiske tekstene er i forbindelse med Pelusium, Amons by (Betz, 1992: 195).<sup>113</sup> Dessverre er teksten fragmentert, og man vet ikke hva som stod før og etter setningen. Allikevel virker konteksten å skulle vise til guddommer og dyr knyttet til dem. Det andre stedet forbindes slangen enda mer med den guddommen man påkaller. PDM xiv. 239-95 kommer under kategorien jeg har kalt spådom, og knytter mange dyr til guddommen, blant annet oxen nevnt i forrige avsnitt, og et dyr satt sammen av en skarabé, en vær, og en falk som bærer to panterskinn (Betz, 1992: 210). Dermed er slangen ett av mange dyr man skal identifisere med guddommen for å utføre magien. Slangen spiller altså ikke en utpreget stor rolle i hverken de magiske tekstene eller de litterære kildene. De stedene den er nevnt i de litterære kildene er det for å bruke dens forbindelse til Isis. I de magiske tekstene virker det ikke viktig å knytte slangen til Isis, men til andre guddommer.

<sup>109</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XI.

<sup>110</sup> *Amores*, 2.13.13.

<sup>111</sup> PDM xiv. 239-95.

<sup>112</sup> PDM xiv. 1-92.

<sup>113</sup> PDM xiv. 1-92.

## Eselet

Det siste dyret jeg vil fremheve her, er eselet. Eselet er alt i alt nevnt tre steder, av Apuleius og i to av de magiske tekstene. Hos Apuleius er det naturligvis eselet som står i sentrum, mens i de magiske tekstene kommer eselet litt i bakgrunnen. I PDM xiv. 1-92 er det nevnt på slutten av formelen, der står det at man skal bruke eselavføring til utførelsen av magien (Betz, 1992: 200). Der nevnes også en Neftysamulett i sammenheng med eselet. Eselet var forbundet med Seth, som var gift med Neftys og bror til Isis og Osiris. Det er mest sannsynlig derfor akkurat eselavføring er nevnt med Neftysamulett, og ikke et annet dyr. I PGM XXXVI. 134-60 står det at magien skal virke til evig tid, og at ingen, ikke en gang et skrytende esel, skal være i stand til å oppheve den (Betz, 1992: 273). Dette kan også referere til Seth, at ikke en gang Isis' store fiende skal kunne oppheve magien. I denne formelen er det også Isis som står i sentrum, og hun er tydelig den viktigste gudinnen for akkurat denne magien. I en fotnote til Mørlands oversettelse av *Det Gyldne Esel*, påpeker han at eselet ble ansett som urent i Egypt, nettopp fordi Seth ble fremstilt som et esel (Mørland, 2012: 376). Dette ser man igjen i historien til Apuleius. Lucius, hovedpersonen, er misfornøyd med sin forvandling til et esel, fordi han egentlig ville bli forvandlet til en fugl. Det å bli forvandlet til et esel skaper stor misnøye hos Lucius, fordi han nå er et klumpete og lavtstående vesen. Han uttrykker hvor mye han misliker denne kroppen, og da spesielt halen, når Apuleius forteller om tilbakeforvandlingen: «og – hva som før hadde vært min største skjensel, halen – den var ikke til å se!» (Mørland, 2012: 343).<sup>114</sup> Ved å gi Isis rollen som frelser for Lucius, knytter Apuleius historien tettere til Egypt og gudenes roller der. Isis redder altså Lucius fra sin skjebne som Seths dyr.

## Oppsummering

Antall dyr nevnt er høyest i PGM. Det ville bli for stort prosjekt å skulle se på alle dyrene som nevnes der i dette kapitlet. De demotiske tekstene har det høyeste antallet dyr, og alle er dyr man finner i Egypt. Bare to steder i de magiske tekstene støter man på hybriddyr eller fabeldyr. Det ene er griffen, og den andre er dyret som er satt sammen av en skarabé, en vær og en falk med to panterskinn. Slike dyr forekommer ikke i de litterære kildene. De andre forfatterne har lagt mindre vekt på dyr, med unntak av Apuleius og Plutark. Dette kan og være fordi hverken Apuleius eller Plutark var fra Roma og kanskje ikke delte synet til romerne på bruk av dyr i religion. Samtidig er det seks av femten tekster fra PGM som ikke nevner dyr i det hele tatt. I de litterære kildene er det

---

<sup>114</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XII.



bare to av åtte som ikke har lagt noe vekt på dyr. De stedene det er nevnt dyr i de litterære kildene, er det ikke mange av dem. Maternus bruker bare hunden Anubis, mens Propertius viser bare til kuen Io. Juvenal nevner begge disse dyrene. Ovid nevner også Apis med horn, samt Anubis, som Isis' hjelpere i helbredelsen. Apuleius og Plutark nevner flere dyr, men for det meste i forbindelse med en prosesjon til ære for Isis eller dyr som levde i Egypt. Ikke alle dyrene i PGM og de litterære kildene kan man knytte til Isis, som f.eks «en tam bjørn som i fruedrakt førtes av sted på en bærestol» (Mørland, 2012: 338)<sup>115</sup> og «Lotus Lion Ram» (Betz, 1992: 196), som stod for tre av aspektene ved solguden i Egypt.

## **BEGREPER OG FREMSTILLINGER**

Isis var viktig for kjærlighet. Hennes rolle på dette området blir framstilt på to forskjellige måter, den ene i forbindelse med hennes kjærlighet til Osiris, mens hun i den andre benyttes som en unnskyldning til ikke å ha sex med en mann. Kjærlighetsaspektet finnes i både de litterære kildene og i de magiske tekstene. Hos elegiedikterne finner man det andre motivet, både Propertius og Ovid forteller om avholdenhet i forbindelse med innvielse i mysteriekulten. I de magiske tekstene er det fem tekster om kjærlighet hvor Isis er sentral. Spesielt sentral er hun i PGM XXXVI. 134-60 der Isis står alene i historiolaen og nevnes bare sammen med Osiris, daimones og Abrasax (Betz, 1992: 272-3). Plutark nevner indirekte kjærlighet ved å samle Osirismyten. Hoveddelen i myten er Isis' søken etter sin ektemann og kjærligheten mellom dem som driver Isis og myten framover. Maternus har også indirekte vektlagt kjærlighet, men ifølge ham er det feil type kjærlighet siden forholdet mellom Isis og Seth leder til hennes utroskap med Osiris og til incest (Forbes, 1970: 44).<sup>116</sup>

Av begreper som er brukt i de litterære kildene og i de magiske tekstene, er få like. Dette er fordi forskjellige syn på Isis kommer fram i tekstene. Juvenal for eksempel bruker uttrykkene bordellvertinne og lettferdig, og tempelet hennes blir omtalt som et horetempel (Bygstad, 2013: 78). Hos Apuleius kommer et annet syn fram, her blir Isis beskrevet som vakker med langt hår (Mørland, 2012: 333).<sup>117</sup> Dette synet finner man også hos Plutark, hvor spesielt duften hennes er lagt vekt på (Braarvig, 2001: 181). I de fleste litterære kildene er det ikke spesielle ord og uttrykk som brukes om Isis, for eksempel hos Josefus som skriver negativt om Isisprestene, men ikke nevner gudinnen. Maternus er negativ til dyrkelsen av de egyptiske gudene, men bruker ingen spesielle begreper om Isis. I de magiske tekstene blir Isis beskrevet med flere ord. Der legges det blant annet vekt på at hun hadde mange navn og mange former. Hun blir også beskrevet som vis og

<sup>115</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang VIII.

<sup>116</sup> *De errore*, kapittel 2.2.

<sup>117</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang III.

den fremste av alle gudene. I flere av de magiske tekstene sier hun også «Jeg er», som var en vanlig måte å starte aretalogier på.

I de litterære kildene har jeg tatt utgangspunkt i deler av tekster, og ikke hele verk. Derfor vil Isis selvfølgelig være sentral i de tekstene jeg har funnet. Hos Juvenal er hun for eksempel en viktig del av Satire IX, men spiller ingen større rolle i satirene utover dette. Hun brukes for å få frem et poeng. Hos elegiedikterne brukes hun også i små deler, gjerne bare en setning eller to. Hos Ovid er hun i tillegg dedikert nesten et helt kapittel, for å hjelpe til med helbredelse. Maternus legger mer vekt på Osiris i *De errore*, men nevner Isis i forbindelse med Osirisdyrkelsen. Hos Plutark og Apuleius derimot er det Isis som virkelig står i sentrum. Uten Isis ville hverken *Det Gyldne Esel* eller Osirismyten blitt til. Hun er den viktigste gudinnen i syv av de femten magiske tekstene jeg har analysert. Dette er under halvparten av tekstene, og selv om hun nevnes i alle femten, så er hun ikke like viktig. Isis kan derfor sies å være en sentral gudinne, men mest for de magiske tekstene og for Apuleius og Plutark. For de romerske forfatterne virker hun ikke å være en særlig stor del av deres hverdag, da hadde de nok viet større plass i sine verk til Isis.

## **FORHOLD TIL EGYPT**

Selv om hun ble dyrket i Roma, var forholdet til Egypt viktig. Prestene skulle være egyptiske og kle seg som egyptiske prester. Hos de egyptiske prestene stod renhet i sentrum. Herodot mente at prestene barberte kroppen sin hver tredje dag, og at de skulle være omskåret (Witt, 1971: 91). Denne renheten tok prestene med seg til Roma. Beskrivelsen av den egyptiske presten hos Lucian støtter opp om dette synet (Ogden, 2007: 60).<sup>118</sup> Presteskapet i Roma er beskrevet på samme måte som de egyptiske prestene. Dette er nok fordi Isisprestene skulle være fra Egypt. Prestene er ikke nevnt i de magiske tekstene, derimot er de nevnt i noen av de litterære kildene. Isisprestene hos Josefus var med på å narre Paulina, men han skriver også at ikke alle prestene visste hva som hadde hendt. Han sier «and when he was gone away, which was before those priests who knew nothing of this stratagem were stirring» (Whiston, n.d.: 475). Dette tyder på at det bare var noen prester som visste hva som hendte, og at det var disse som tok imot pengene fra Ida. Apuleius nevner også Isisprestene, men legger vekt på den ene, Mithras. Det er han som skal innvie Lucius i Isiskulten (Mørland, 2012: 356).<sup>119</sup> Apuleius forteller oss at prestene hadde en skinnende hvit linkledning (Mørland, 2012: 340),<sup>120</sup> det samme som presten hos Lucian hadde. I de magiske tekstene er ingen prester beskrevet, men det er lagt vekt på renhet i en del av tekstene.

<sup>118</sup> *Philopseudes*, Historie 10, 34.

<sup>119</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang XXV.

<sup>120</sup> *Det Gyldne Esel*, bok 11, sang X.

Dette gjelder spesielt innenfor kategorien spådom/påkallelse, hvor den unge gutten skulle være ren og aldri ha vært med en kvinne før. Fordi tekstene er skrevet med et innenfra-perspektiv, forsvinner prestene mer inn i teksten. Tekster skrevet med et utenfra-perspektiv legger mer vekt på beskrivelse, enn det innenfra-perspektivet gjør.

Nilen var en sentral del i den hellenistiske mysteriekulten til Isis. I templene hennes i Roma skulle man ha vannkilder eller basseng som skulle representere Nilen (Bommas, 2012: 428). I Egypt var Isis knyttet til Nilen ved å personifisere den årlige floden. I de magiske tekstene er derimot ikke Nilen vektlagt. Der nevnes ikke vann fra Nilen spesielt, men det gjør det hos Juvenal. Han forteller om kvinner som reiser til Egypt for å hente vann fra Nilen til dyrkelsen av Isis (Bygstad, 2013: 81). Maternus nevner også vannet, og Nilen implisitt. I likhet med dyrkelsen av den døde Osiris synes han ikke noe om at man skal dyrke vannet (Forbes, 1970: 45).<sup>121</sup> Det er tre andre litterære kilder som også nevner Nilen. Dette er Ovid, Propertius og Plutark. Hos Ovid handler det om helbredelse, og viser til det Egypt Isis kommer fra. Propertius nevner Io, og det er der Nilen kommer inn hos ham. Plutark derimot legger større vekt på Nilen, både ved at Isis seiler på den for å finne Osiris og på grunn av det som lever i elven. Blant annet nevner han nilfisken og krokodiller (Braarvig, 2001: 183).

## ***MAGIASPEKTET***

Isis spiller ikke en særdeles stor rolle i magiske tekster, men det gjør hun heller ikke i andre primærkilder, med noen unntak. I de magiske tekstene står hun i sentrum syv ganger, men i bare to av tekstene er det den magiske Isis som påkalles. De spesifikke rollene som magiker og helbreder kommer lite til syne både i magiske tekster og ellers.

Ovid bruker henne som en helbreder, men sier ikke eksplisitt at han vil hun skal helbrede Corinna. Han sier «vend din oppmerksomhet hit og ta vare på to i den ene»<sup>122</sup> og «Du, som er kjent for din medynk med kvinnen som er blitt besvangret» (Thorsen, 2002: 104–105).<sup>123</sup> Bare to av de magiske formlene jeg har analysert er spesifikt til bruk ved helbredelse. En annen tekst har en liten formel til bruk ved hodepine, men dette er på slutten av en blandingsformel som vier størstedelen til kjærlighet. I tillegg er ikke Isis der den guddommen som er mest lagt vekt på. I den ene kommer Isis med gode råd til Anubis som er bitt av en skorpion (Betz, 1991: 228).<sup>124</sup> Den andre helbredelsesteksten (Betz, 1992: 226)<sup>125</sup> legger større vekt på Isis og nevner spesielle ord som

---

<sup>121</sup> *De errore*, kapittel 2.5.

<sup>122</sup> *Amores*, 2.13.15.

<sup>123</sup> *Amores*, 2.13.19.

<sup>124</sup> PDM xiv. 594-620.

<sup>125</sup> PDM xiv. 554-62.

brukes om henne. Blant disse er «magikeren» og «herskerinnen over magi». Teksten følger opp med å si «who bewitches everything, who is never bewitched in her name of Isis, the magician» (Betz, 1992: 226).

Lucian bruker henne som en magiker, men der er det som selve magikeren i historien om trollmannlærlingen. Isis selv opptrer ikke i denne historien. Lucian bruker *mageuein* i originalteksten, som oversettes til «to be a Magus». I de magiske tekstene brukes både «magiker» og «trollkvinne» om Isis. Det er bare to magiske tekster som nevner Isis som magiker, PDM xiv. 239-95 og PDM xiv. 554-62 (Betz, 1992: 210–11, 226). Den første er innenfor kategorien spådom og den andre ble brukt til helbredelse. I de andre magiske tekstene er hun sentral, men da ikke som en magiker. I de litterære kildene er hun bare nevnt eksplisitt som magiker hos Lucian, men både Apuleius og Plutark viser til denne rollen ved Isis. Isis viser seg i drømme for både Lucius og ypperstepresten sin, men er ikke den som står bak selve forvandlingen av Lucius. Det er det rosen som gjør. Hos Plutark fortelles det at Isis kunne skape seg om til en fugl, men dette er ikke lagt vekt på som en magisk handling. Siden magi og religion var knyttet sammen i Egypt er de fleste handlingene i Osirismyten ikke beskrevet som magiske.

## **KONKLUSJON**

De litterære tekstene er forskjellige i form, tid og sted. De magiske tekstene er svært like i form, selv om de er skrevet i løpet av en ganske stor tidsperiode. Hverken de magiske tekstene eller de litterære kildene har lagt vekt på magikeren Isis. Bare to av de magiske tekstene gir Isis denne rollen, mens én litterær kilde sier eksplisitt at hun var magiker. Apuleius er opptatt av magi, men Isis utfører ingen magisk handling når Lucius forvandles til et menneske igjen. Hun legger forholdene til rette for ham og viser seg for ham i drømme, men er mer en modergudinne enn en magiker. Det er ikke Isis selv som forvandler Lucius tilbake, men hun gir ham mulighet til å spise en rose, motgiften til magien. Isis har en plass i både egyptisk og romersk litteratur, men det magiske aspektet er såpass lite vektlagt, at man ikke kan si at hun var spesielt viktig som magiker.

## AVSLUTNING

Gjennom arbeidet med mitt masterprosjekt har jeg sett på gudinnen Isis' rolle i magiske tekster og andre litterære kilder fra Egypt og Romerriket. Jeg har begrenset tidsperioden til 1. århundre f.Kr til 5. århundre e.Kr. Jeg har brukt magiske tekster og andre litterære kilder fra denne tiden for å se om Isis spilte en så stor rolle innenfor magi som det er vanlig å hevde. I mitt første analysekapittel så jeg på de magiske tekstene og analyserte dem. Der fant jeg ut at Isis ikke spilte en særlig stor rolle, bare innenfor to av tekstene ble hun eksplisitt nevnt som magiker. I det andre analysekapittelet så jeg nærmere på de litterære kildene for å se om de hadde skrevet noe om Isis og magi. Her var det bare én kilde som nevnte Isis som magiker, mens én annen kilde implisitt viste til magiske sider ved henne. I det siste analysekapittelet satt jeg disse to skriftlige kildene opp mot hverandre for å vise forskjeller og ulikheter ved dem.

Det jeg har funnet ut gjennom mitt arbeid, er at Isis i denne perioden ikke ble særlig knyttet til magi. Av 181 tekster var det bare 60 som eksplisitt nevner Isis. Av disse har jeg brukt de 15 tekstene hvor hun nevnes mest. Her var det bare 7 hvor Isis var den sentrale guddommen som skulle få magien til å bli utført. Av de åtte litterære kildene var det bare to som la vekt på magiaspektet, hvor kun Lucian nevnte Isis som magiker. Dette funnet står i motsetning til det meste av forskningslitteraturen jeg har benyttet meg av i arbeidet. I forskning blir hun omtalt som magiker og bruken av henne i gamle egyptiske magiske tekster virker å spille en stor rolle her. Jeg vil si at i de tekstene jeg har analysert er ikke den magiske rollen den mest vektlagte.

Det viste seg at den helbredende Isis var like viktig som den magiske Isis. I de magiske tekstene ble hun brukt to ganger som helbreder. I de litterære kildene er hun nevnt eksplisitt én gang som helbreder, hvor hun blir påkalt av Ovid. Dette viser at Isis kan ha blitt brukt like mye som helbreder, og at det magiske aspektet ikke var særlig fremtredende. Det aspektet det er lagt mest vekt på gjennom alle tekstene jeg har analysert, er kjærlighet. Fem av de magiske tekstene gjaldt kjærlighetsmagi, mens i de litterære kildene var kjærlighetsaspektet fremhevet i fem av tekstene. I de aller fleste tilfellene er det forholdet mellom Osiris og Isis som er det sentrale. Jeg vil derfor konkludere med at Isis, slik hun fremstår i kildematerialet til denne oppgaven, ikke var spesielt viktig for magi, men at kjærlighetsaspektet ved henne var mer fremtredende.

## LITTERATURLISTE

Assmann, Jan (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, Cornell University Press.

Beard, Mary, John North & Simon Price (1998) *Religions of Rome, volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press.

Betz, Hans Dieter (1992) *The Greek Magical Papyri in translation, including the demotic spells. Second Edition*. Chicago, Chicago University Press.

Björkeson, Ingvar (2002) *Sextus Propertius, Elegier*. Stockholm, Natur og Kultur.

Bommas, Martin (2012) *Isis, Osiris, and Serapis*. I: Riggs, Christina, red. *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. United Kingdom, Oxford University Press, ss. 419–435.

Borghouts, J. F. (1978) «Ancient Egyptian Magical Texts.» *Religious Texts Translations Series*. E. J. Brill, Leiden.

Borghouts, J. F. (1995) *Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Egypt*. I: Sasson, Jack M. ed. *Civilizations of the Ancient Near East, B. 3.*. London/New York, Charles Scribner's Sons, ss.1775–1785.

Braarvig, Jens (2001) *Om Isis og Osiris*. Av Plutark. I: Naguib, Saphinaz-Amal, red. *Den Egyptiske Dødeboken og tekster om livets vei*. I serien Verden hellige Skrifter. De Norske Bokklubbene, ss. 175–185.

Burton, Anne (1972) *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*. Leiden, E. J. Brill.

Bygstad, Torgeir (2012) *Juvenal, Satirar*. Oslo, Samlaget.

Cotterell, Arthur (1986) *Oxford Dictionary of World Mythology*. England, Oxford University Press.

David, Rosalie (2002) *Religion and Magic in Ancient Egypt*. England, Penguin Books.

Durkheim, Émile (2013) *The Elementary Forms of Religious Life*. I: Otto, Bernd-Christian & Stausberg, Michael *Defining Magic. A reader*. Sheffield/Bristol, Equinox Publishing, ss. 111–123.

Dowden, Ken (2007) *Religion and the Romans*. Bristol Classical Press.

Forbes, Clarence A. (1970) *The error of the Pagan Religions, Firmicus Maternus*. New York, Newman Press.

Frankfurter, David (2012) Religious Practice and Piety. I: Riggs, Christina, red. *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. United Kingdom, Oxford University Press, ss. 319–336.

Frazer, James George (2009) *The Golden Bough. A study of Magic and Religion*. First published 1890. Auckland, The Floating Press.

Gager, John G. ed. (1992) *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. New York, Oxford University Press.

Ghalioungui, Paul (1973) *The House of Life, Per Ankh. Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. 2<sup>nd</sup> ed. Amsterdam, B. M. Israël.

Gilhus, Ingvild Sælid (2006) *Animals, Gods and Humans. Changing attitudes to animals in Greek, Roman and early Christian ideas*. London/New York, Routledge.

Graf, Fritz (1995) *Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic*. I: Meyer, Marvin & Mirecki, Paul *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden, E. J. Brill, ss. 29–42.

Graf, Fritz (1997) *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.

Griffith, F. L. & Herbert Thompson (1921) *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. London, H. Grevel & co.

Hart, George (2003) *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London, Routledge & Kegan

Paul Inc.

Heyob, Sharon Kelly (1975) *The Cult of Isis among women in the Graeco-Roman world*. Leiden, Brill.

Harrison, Stephen, Hilton, John and Hunink, Vincent (2001) *Apuleius. Rhetorical Works*. Oxford, Oxford University Press

Hvidfeldt, Arild (1991) *Hellenistiske Religioner*. København, Politikens Forlag.

International Conference of Demotic Studies, Seventh. 1999. Copenhagen, (2002). *The Structure of Lamp Divination*, John Gee. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.

Ions, Veronica (1968) *Egyptian Mythology*. Middlesex, The Hamlyn Publishing Group Ltd.

Johnson, Janet H., ed. (2001) *The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. [Internett] Tilgjengelig fra: <http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cdd/> [Sist nedlastet 13.05.14].

Johnston, Sarah Iles (2005) *Religions of the Ancient World*. Cambridge & London, The Belknap Press of Harvard University Press.

Kværne, Per (n.d.) *Synkretisme* [Internett] Tilgjengelig fra: <http://snl.no/synkretisme%2Freligion> [Lest 15.05.14].

Lesko, Barbara S. (1999) *The Great Goddesses of Egypt*, Norman, University of Oklahoma Press.

Lurker, Manfred (1980) *The gods and symbols of ancient Egypt*. London, Thames and Hudson Ltd.

Martin, Luther H. (1987) *Hellenistic Religions. An Introduction*. New York, Oxford University Press.

Martzavou, Paraskevi (2012) *Isis Aretalogies, Initiations and Emotions: the Isis Aretalogies as a*



source for the study of emotions. I: A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, ss. 267–291.

Mauss, Marcel & Hubert, Henri (2013) «*A General Theory of Magic*». I: Otto, Bernd-Christian & Stausberg, Michael *Defining Magic. A reader*. Sheffield/Bristol, Equinox Publishing, ss. 97–110.

Mørland, Henning (1958) *Apuleius. Det Gyldne Esel*. Oslo, Dreyers Kulturbibliotek.

Mørland, Henning (2012) *Det Gyldne Esel. Apuleius*. I: Braarvig, Jens, red. *Verdens Hellige Skrifter*. Bokklubben.

Naguib, Saphinaz-Amal (2000) Da verden ble til i Egypt. I: Bringsværd, Tor-Åge & Braarvig, Jens I *Begynnelsen. Skapelsesmyter fra hele verden*. I serien Verdens Hellige Skrifter. De Norske Bokklubbene.

Ogden, Daniel (2007) *In search of the Sorcerer's Apprentice. The traditional tales of Lucian's Lover of Lies*. Swansea, The Classical Press of Wales.

Otto, Bernd-Christian & Stausberg, Michael, ed. (2013) *Defining Magic. A Reader*. Sheffield, Equinox.

Pakkanen, Petra (1995) *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Cult of Isis and the Mystery Cult of Demeter*. Athen.

Preisendanz, Karl (1974) *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, Bind II*. Stuttgart, Verlag B. G. Teubner.

Price, Simon & Emily Kearns (2003) *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, New York, Oxford University Press.

Pyle, E. H. (1984) Mystery-Cults. I: Hinnels, John R (Editor) (1984) *The Penguin Dictionary of Religions*, London, Penguin Books. S. 223–224.

Ramsay, G. G. (1928) *Juvenal and Persius*. London, William Heinemann.

Ritner, Robert K. (1993) *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago, The University of Chicago.

Ritner, Robert K. (1995) *The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic*. I: Meyer, Marvin & Mirecki, Paul *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden, E. J. Brill, ss. 43–60.

Slavitt, David R. (2002) *Propertius in love: the elegies*. Berkeley, University of California Press.

Stausberg, Michael (2006) *Sammenligning*. I: Kraft, Siv Ellen & Natvig, Richard J. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S, ss. 29–50.

Stausberg, Michael (2014) *Comparison*. I: Engler, Steven & Stausberg, Michael *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London & New York, Routledge, ss. 21–39.

Steiner, Pål (2013) *Det Gamle Egypt: myter og rituelle skrifter*, i serien Verdens Hellige Skrifter. Oversatt av Pål Steiner.

Stratton, Kimberly B. (2007) *Naming the Witch. Magic, ideology & stereotype in the ancient world*. New York, Columbia University Press.

Stratton, Kimberly B. (2013) *Magic Discourse in the Ancient World*. I: Otto, Bernd-Christian & Stausberg, Michael *Defining Magic. A reader*. Sheffield/Bristol, Equinox Publishing, ss. 243–254.

Sørensen, Jørgen Podemann (1999) Jan Bergman 1933-1999. *Chaos*, 32, ss. 155–157.

Sørensen, Jørgen Podemann (2006) *Religionshistoriens kilder. En lille metodelære*. København, Books on Demand GmbH.

Takács, Sarolta A (2005) Isis. I: Jones, Lindsay (Editor In Chief) (2005) *Encyclopedia of Religion. Second Edition*. Thomson Gale. S. 4557–4560.

- Te Velde, Herman (1995) Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. I: Sasson, Jack M. ed. *Civilizations of the Ancient Near East, B. 3.* London/New York, Charles Scribner's Sons, ss. 1731–1749.
- Thorsen, Thea Selliaas (2002) *Ovid. Amores – Kjærlighetseventyr*. Trondheim, Gyldendal.
- Tylor, Edward B. (2013) *Primitive Culture*. I: Otto, Bernd-Christian & Stausberg, Michael *Defining Magic. A reader*. Sheffield/Bristol, Equinox Publishing, ss. 71–80.
- Van Dijk, Jacobus (1995) Myth and Mythmaking in Ancient Egypt. I: Sasson, Jack M. ed. *Civilizations of the Ancient Near East, B. 3.* London/New York, Charles Scribner's Sons, ss. 1697–1785.
- Versnel, H. S. (1991) Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen*, 38 (Fasc. 2, Dec.), ss. 177–197.
- Versnel, H. S. (2002) The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words. I: Mirecki, Paul & Meyer, Marvin (ed.) *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, Brill, ss. 105–158.
- Wells, G. A. (1972) Isis in the Graeco-Roman world (aspects of Greek and Roman life) by R. E. Witt. *The Journal of Hellenic Studies*, 92, ss. 223.
- Witt, R. E. (1971) *Isis in the Ancient World*. Baltimore, Johns Hopkins University Press
- Witt, R. E. (1972) Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien by J. Bergman. *The Journal of Hellenic Studies*, 92, ss. 222–223.
- Whiston, William (n.d) *The Works of Flavius Josephus*. London, Ward, Lock & Co., Limited.