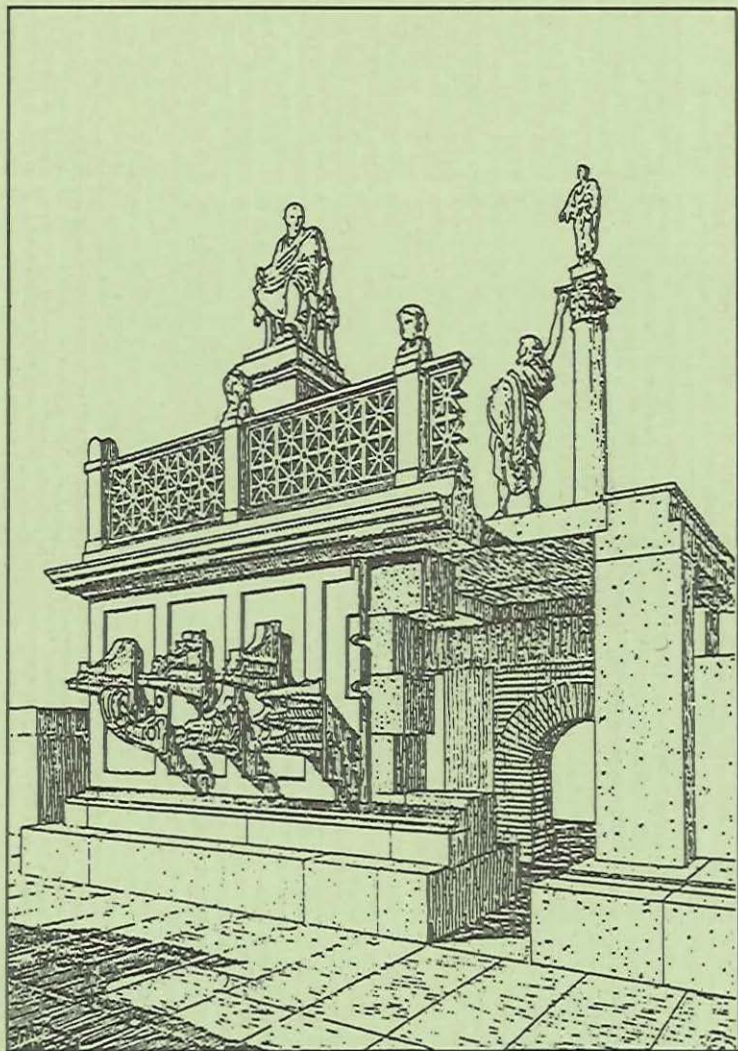


KLASSISK FORUM



2001 : 1

REGLER for manuskriptskrivning til Klassisk Forum

Hvis manuskriptet ikke leveres digitalt (som vi foretrekker), så må "innmatingen" av teksten gå via en scanner som leser inn arkene maskinelt. Deretter må det innscannede bildet av arket "oversettes" til tegn som maskinen kan oppfatte som bokstaver og andre tegn. Det sier seg selv at "støy" i teksten gjør slik tolking vanskelig.

Manuskript kan leveres på disse måtene:

- 1) Helst levert digitalt i et utvekslingsformat, f.eks. RTF-fil
- 2) eller skrevet ut med *laserskriver* eller annen bra skriver
- 3) eller skrevet på *skrivemaskin*

Regler for hvordan manus som ikke leveres digitalt bør se ut:

- 1) VIKTIG: Ingen flekker, håndskrevne rettelser, deling av ord på slutten av linjer eller understrekninger av ord! Bruk heller **fetere skrift** eller **kursivert skrift** for utheving av tekst. Har man ikke mulighet til dette, kan man:

a) Skrive inn hele teksten uten understrekninger.

Ta en ekstra kopi av manuskriptet og markér uthevelsene der med understrekninger.

Da scanner vi inn den første kopien, og bruker den andre som mal for uthevelser av tekst.

b) Sette et markeringstegn (f.eks. tegnet understrek «_» foran det første tegnet som skal understrekkes, og sett samme markeringstegn etter det siste tegnet som skal utheves.

Eksempel:

«... man ikke _tilfeldigvis_ har samme ordbehandler.»

- 2) Helst vil vi ha manus uten rettelser. Men har du et skrivemaskinskrevet manus og ingen rettetast, så sett en tynn strek over ordet/ordene som skal rettes. Skriv korrekturen ute i margin (godt unna tekstbildet!)

Vi håper disse reglene vil gjøre manuskript-skrivningen enklere for dere, og også enklere for oss ved innlesing til databehandling.

Følgende utstyr/programvarer blir nå brukt ved produksjon av Klassisk Forum:

Maskin PC Dell Dimension

Programvare For gjenkjenning av innscannet tekstbilde: *Omnipage*
For layout- arbeid: *PageMaker*

KLASSISK FORUM

2001:1

Klassisk Forum er medlemsorgan for *Norsk Klassisk Forbund* og utkommer 2 ganger årlig.

Forbundet er en landsomfattende organisasjon som har til formål å fremme forståelsen for antikken og den antikkpåvirkede tradisjon i europeisk og nasjonal kultursammenheng.

Medlemskontingenten er kr. 150,- pr år og inkluderer abonnement på *Klassisk Forum*.

Medlem blir du ved å sende navn og adresse til redaksjonen (se nedenfor). Innbetalingsblankett blir da tilsendt.

Styremedlemmer:

Hugo Montgomery (leder), Oslo
Bjergulv Rian (kasserer), Oslo
Inge Alver, Bergen
Eirik Welo, Oslo
Tone Steen, Drammen
Bjerg Tosterud, Oslo
Gunhild Vidén, Trondheim

Varamedlemmer:

Dag Haug, Oslo
Hilde Hauland, Oslo
Bjerg Helge Sandvei, Oslo

Redaktør: Gunn Haaland

Lay-out: Alice Sunneback

Redaksjonens adresse:

Klassisk avdeling,
Klassisk og romansk institutt,
Pb 1007, Blindern
0315 OSLO

Innhold

<i>Hugo Montgomery</i> : Från styret	5
Program for Jan H. Nordbøs minneforelesninger 2001	7
<i>Siri Sande</i> : En Tanit-figurin (?)	8
<i>Hugo Montgomery</i> : Kristna, hedningar och upproriska slavar	24
<i>Knut Ødegård</i> : Det arkadiske landskap	31
<i>Vibeke Roggen</i> : Latin i norske skoler 2000–2001	43
<i>Einar Berle</i> : Forum medicorum	44
<i>Eirik Welo</i> : Hippokrates' pasienter	54
<i>Egil Kraggerud</i> : Latinnøtter 1458 og 1577	61
<i>Ellen Lerberg</i> : Med spinnaker på amforaen	66
<i>Olaf Steen</i> : Villaeieren som keiser i senantikken	73
<i>Berit Gundersen</i> : Gresk bronsealder- og tidlig jernalderreligion.....	83
Bokanmeldelser	101
<i>Inger Marie Molland Stang</i> : Res coquinaria	107

Från styret

Resultat och resultatorientering har i dagens universitet och högskolor blivit modeord, som visar på ett starkt inflytande från samhällets ekonomiska sektor. Vår leder Nils Berg gillade inte ett sådant affärsmässigt sätt att se på verksamheten på det kulturella området, marknaden får inte bestämma allt.

Det senaste året har också visat att en okontrollerad ekonomisk tillväxt är en illusion, vilket var Aristoteles' poäng redan för ca. tvåtusenfemhundra år sedan. Under innevarande år är ju inte framgång och överskott det som man i första hand kommit att förbinda med affärsvärlden, där felsatsningarna inte bara i it-branschen har fått aktiekurser att dala och finansmoguler att söka sig annan verksamhet. Likväl kan det vara bra också för en liten förening som vår att två gånger om året stanna till och fundera över vilka mål vi uppnått och vilka chanser vi missat. Dessa rader leder lyckligtvis inte till något börsras, men kanske till en stund av eftertanke och koncentration. För vi bör då av och till fundera över vad vi egentligen vill med vår förening.

Vår start efter årsmötet i september 2000 var tveksam och sökande på grund av den stora förlust vi gjorde genom vår leder Nils Bergs bortgång. Styret hade egentligen tänkt komma

sammans i december, men krafterna och entusiasmen räckte egentligen inte till. Dock har vi genom e-posten hela tiden haft kontakt med varandra. Däremot samlade vi oss i mitten av mars till en kraftsamling i Oslo genom seminaret "De unges förbund" med den dynamiska undertiteln "Antikk kultur og filosofi i ny vekst". Forskningen i de klassiska ämnena har nämligen inte stagnerat under de senaste åren utan flera unga forskningsstipendiater och post docstipendiater har berikat våra antikmiljöer. Detta har också väckt förhoppningar om att vi får goda norska rekryter till de tjänster, som förhoppningsvis kan bli ledigförklarade i en inte alltför avlägsen framtid. Tre unga forskare talade under detta seminar om sina projekt på ett inspirerande och intresseväckande sätt. Hallvard Fossheim från Filosofisk institutt inledde genom att ge en sant peripatetisk och levande genomgång av några grundtankar från Aristoteles i "Væren og det gode hos Ari-

stoteles", medan Mathilde Skoie på ett dramatiskt sätt gav liv åt receptionen av några elegier från Tibullus i "Sulpicias verden". Efter en kort paus avslutade nyblivne cand. philol.-en i gresk Eirik Welø med att tala om "Hippokrates pasienter". Dessa tre inlägg gav upphov till livliga diskussioner som visade att de ca 30 åhörarna ryckts med och gärna ville veta mer. Welø's inlägg publiceras i detta nummer, Fosshøims i nästa nummer av *Klassisk Forum*.

Vid det efterföljande styremøtet hemma hos vår redaktør dryftade vi gemensamma problem ved universitetet och videregående skoler. Bjørgulv Rian orienterte om foreningens etterutdanningskurs med ekskursjon till Provence, som locket mange deltagere, fler än vi ens i våra djærvaste tankar hadde vågat rækna med. Vi beslöt vidare att förlägga årsmøtet för 2001 till Oslo lørdagen den 22 september. Vi møts också då i Georg Sverdrups Hus, alias Universitetsbiblioteket, kl. 10.15. Efter förhandlingarna med val och revisionsberættelser med mera skall post doc-stipendiat Kyrre Vatsend tala om "Takktaler i antikken", som utgør hans spesielle forskningsområde. Om möjligt skall vi avsluta årsmøtet med en miniekskursjon till ruinerna av St Hallvard-katedralen.

Under våren har NKF.s leder haft informelle förhandlingar med Sverre Y. Lerdahl om ett nærmere samarbeide med "Jan H. Nordbøs fond til fremme av antikk numismatisk forskning". Jan Nordbø var fram till sin alltför tidiga død 1988 en dynamisk och inspirerende medlem av vårt sty-

re, vilket gør det naturligt att vi försøker samarbeide med den växande grupp forskere och interesserte som arbeider med antikk numismatik. Dette är ett område dær Oslo genom f.d. Myntkabinettet, numera Avdeling for numismatikk, fått en viktig plass i den internationale forskningen, inte minst gjennom professor Kolbjørn Skaares flitige verksamhet. Jan H. Nordbøs fond anordner og bekoster gæstförelæsninger av kända numismatikere. I år skall dr Andrew Burnett från The British Museum ge två förelæsninger 30 og 31 oktober. För ämnen og praktiske detaljer henviser jeg till den annons som følger efter denna inledning.

Så vill Styret gratulere Vibeke Roggen med hennes avhandling "Intellectual Play – Word and Picture. A Study of Nils Thomasson's Book *Cestus Sapphicus*", som hon skall försvara ved Universitetet i Oslo i början av maj. Det är också glædjende att de klassiske avdelningarna i Bergen og Oslo haft flere duktige hovedfagskandidater i latin og greskiske under høsten 2000 og våren 2001.

Positivt är det också att det fra høsten 2001 blir möjligt att ta mellomfag i latin og gresk ved NTNU i Trondheim.

Till slut vill Styret också frambræ sine gratulationer till de frejdige antikkprofessorerna Axel Seeberg og Kolbjørn Skaare, som rundet de sjuttio denna vår. Vi ser fram till att de i framtiden får tid att skriva gode populærvetenskaplige bidrag till *Klassisk Forum*.

Oslo 27.4 2001
Hugo Montgomery
(fortfarande interrex)

PROGRAM FOR JAN H. NORDBØS MINNEFORELESNINGER 2001

Gjesteforeleser er **Dr. Andrew Burnett**, leder av Department of Coins & Medals, The British Museum, London. Han besøkte også Norge i 1991.

Tirsdag 30. oktober 2001 kl. 18.00

Universitetet i Oslo, Historisk Museum, foredragssalen 3. etasje,
Fredriksgt. 2, 0164 Oslo:
"Roman Coinage and Greek Culture in the 3rd century BC."

Onsdag 31. oktober 2001 kl. 19.00

Norsk Numismatisk Forening, Handelsrepresentantenes Forening,
Pilestredet 17, 0164 Oslo:
"Roman Imperial Mint Buildings: palaces, factories or backyards?"

Med forebehold om endringer.

Fjerdingby i april 2001

Sverre Y. Lerdahl
Sekretær
Jan H. Nordbøs Fond



En Tanit-figurin (?)

SIRI SANDE

Terrakottafigurinen på Fig. 1 ble i november 1999 solgt hos Blomquist i Oslo på auksjonen over Renée og Bredo Grimsgaards samling av kunst, antikviteter og bøker. Inntektene skulle gå til Røde Kors, noe som gjorde at mange av kjøperne nok satset noen flere hundre- og tusenlapper enn de ellers ville gjort. Prisene var i hvert fall jevnt over gode, ble det sagt.

Blant gjenstandene var det også et lite utvalg mediterrane oldsaker. Ekteparet Grimsgaard var blant de relativt fåtallige nordmenn som også interesserte seg for slike. Prisene på disse antikvitetene ble av varierende størrelse. Best gikk noen greske terrakottafiguriner av pene damer og andre tiltrekkende vesener. Tanagra-statuetter, som de ofte kalles etter et av de stedene hvor de ble funnet i store mengder, appellerer til de fleste, og de er derfor gode kort innen kunst- og antikvitetsbransjen.

Det var imidlertid ikke figurinen på Fig. 1, som gikk ubemerket i en gruppe bestående av flere mindre gjenstander fra middelhavsområdet. Den er ganske liten med en høyde på litt i underkant av 7 cm (6,9 for å være helt nøyaktig), bredden er 3,7 og tykkelsen bare 1,7 cm. Man kunne tro at figurinen var stanset ut av en kompakt leirskive, men den er faktisk hul i sin nedre del. Godset har en tykkelse på 3 millimeter.

Innvendig er overflaten dekket av en kompakt inkrusterings som minner om kalk. En glassflaske fra samme auksjon er dekket av et tilsvarende lag kalk, så det er rimelig å tro at den og terrakottafigurinen er funnet på samme sted. På figurinens utside har finneren eller selgeren skrapet bort mesteparten av kalken slik at man kan se den opprinnelige overflaten. Takket være god belysning under fotograferingen er detaljene på Fig. 1 bedre synlige enn i virkeligheten.

Av den lange drakten som vider seg ut nederst og gjør at figurinen kan stå, ser vi at den skal forestille en kvinne. Siden toppen av hodet er satt av fra resten, er det mulig at hun bærer en såkalt *polos*, et sylindrisk hodeplagg som antyder at hun er en gudinne. En *polos* bæres særlig hyppig av greske terrakottafigurer fra arkaisk og tidlig klassisk tid, men den sprer seg også til ikke-greske områder.

Drakten er dekorert med to serier på fire innrissede horisontale linjer

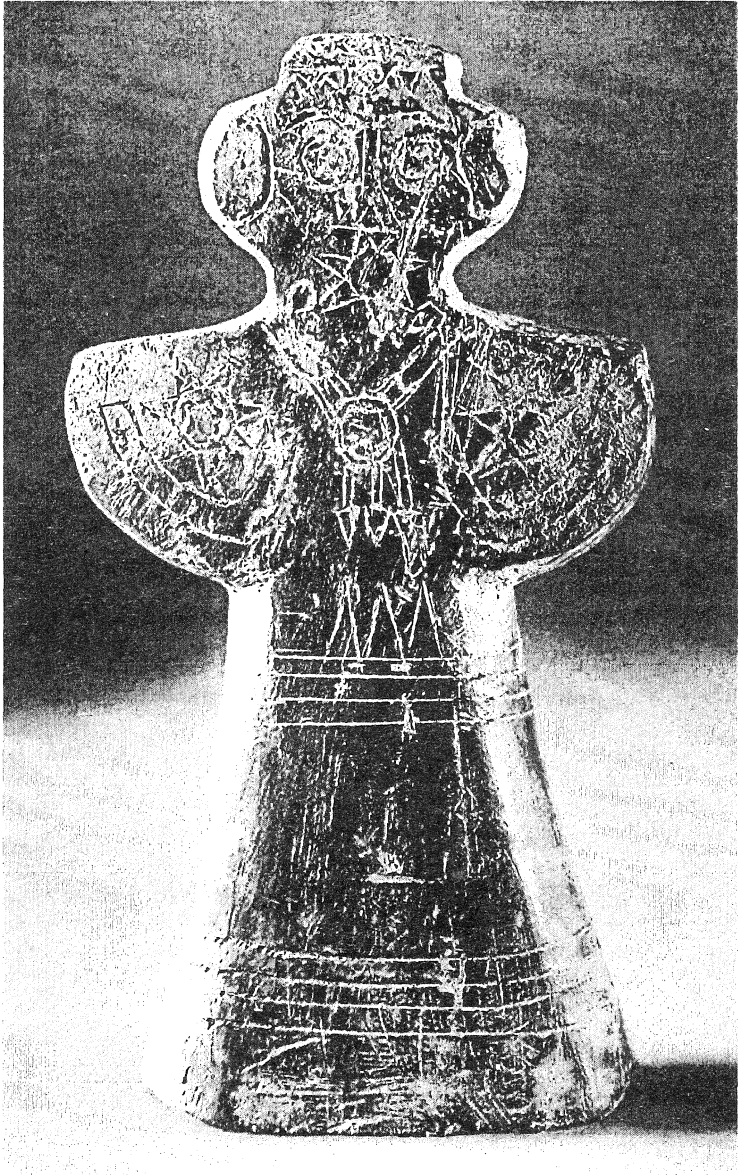


Fig. 1) Terrakottafigurin i norsk privateie. Foto: Arthur Sand.

som går rundt hele figurinen, den ene i beltehode og den andre nærmere ankelhode. Over den øverste er tre triangler innrisset på fronten. Øyne og ører er markert som på en barne-tegning, og hver av de to små armstumpene er forsynt med en innrisset stjerne. En slik sitter også midt på halsen og skjuler munnen. Kvinnen (eller gudinnen) bærer et halskjede med en stor skive som ender i tre pendenter. Baksiden er mindre dekorert og mindre godt rensket, men vi kan i tillegg til de horisontale linjene skimte innrissede sikk-sakk-linjer på skuldrene og rester av en sirkel (en del av en stjerne?) under nakken.

Godset i figurinen, som har en kraftig, mursteinsrød farge, er blitt polert med en modellerpinne etterat leiren er tørket såpass at den kan dekoreres med forsiktighet. Etter poleringen er linjene blitt innrisset, og så har brenningen funnet sted. Siden antikk skulptur var malt, også små figuriner som denne, er det rimelig å formode at den har hatt en viss polykromi. Alle spor av farge er imidlertid blitt ødelagt av kalken og den senere rensingen.

Hvem er denne lille damen, og hvor kommer hun fra? På det siste spørsmålet er det umulig å gi noe svar, for ekteparet Grimsgaard kjøpte etter sigende sine middelhavsantikviteter hos franske kunsthandlere. Når det gjelder identiteten, kan imidlertid figurinens form gi en pekepinn. Det utskrånede gevantet, de små utstrakte armstumpene og det runde hodet gir den likhet med en Å med tverrstang øverst. Dette er en form vi kjenner godt fra én bestemt kontekst:

det er tegnet for den fønikiske (eller puniske) gudinnen Tanit. Jeg vil derfor foreslå at det er hun som er fremstilt i vår figurin.

Hva er forskjellen på punere og fønikere? Egentlig dreier det seg om det samme folket, for "punere" (*puni*) var romernes navn på fønikerne. I arkeologisk litteratur bruker man imidlertid ofte "punere" for å betegne de fønikerne som hadde slått seg ned i det vestlige middelhavsområdet, hvor Karthago var deres viktigste by.

Mens "punere" er det latinske navn på fønikerne, er "føniker" gresk. Det henger sammen med *phoinix*, som ble brukt om en purpurrød farge. Navnet er betegnende, for det viser at grekerne forbandt fønikerne med purpurneglen, som i store mengder fantes utenfor kysten av det fønikiske kjerneområdet, kyststripen til det nåværende Libanon. Produksjon og eksport av fargestoffet fra denne sneglen var noe av det fønikerne var mest kjent for.

Byblos, Beirut, Tyrus og Sidon er alle fønikiske byer. Bortsett fra den første er de i dag viktige sentra – Beirut er sågar Libanons hovedstad. Tyrus hører vi nå til dags mest om i forbindelse med kamper mellom muslimske fundamentalister og israelske styrker. Byen kalles da gjerne i norsk radio og TV for "Tir" med fransk uttale av folk som ikke vet bedre. Men navnet Tyrus har gamle tradisjoner i Norge, for byen nevnes i Bibelen, ofte sammen med nabo-byen Sidon.

Av de omtalte byene er Byblos den som har bevart sin fønikiske fortid best, nettopp fordi den ikke lenger er

et større urbant senter og derfor har unngått å bli overbygget. Alt i 5. år-tusen f. Kr. var stedet en betydningsfull bosetning, den største i området, og med den såkalte urbane revolusjonen i det 3. årtusen f. Kr. ble den en regulær by. Den hadde nære kommersielle kontakter med syriske byer som Ebla og spesielt med Egypt. Det er ikke tilfeldig at den sørgende Isis dro nettopp til Byblos på leting etter Osiris' lik. Man har til og med funnet rester av et egyptisk tempel i Byblos. Særlig under det mellomste riket, mellom det 12. og 18. egyptiske dynasti, var båndene mellom Egypt og Byblos tette. Gravfunn i Byblos omfatter både egyptiske importvarer og lokale gjenstander med klar egyptisk inspirasjon. Byblos på sin side eksporterte stoffer (farget med purpur, får vi tro) og sedertre til Egypt. Dette treet, som blant annet var brukt i Salomos tempel, ifølge Bibelen (1. Kongebok, 6), var berømt for sin styrke og holdbarhet.

Byblos var, som de andre byene langs kysten, en separat bystat. Om innbyggerne i det hele tatt følte seg som fönikere i de eldste tider, er tvilsomt. Det er et spørsmål når man kan begynne å snakke om fönikerne som sådanne. Etter de fleste moderne forskeres mening var det nokså sent at kyststripens befolkning begynte å se på seg selv som noe separat. Antagelig skjedde det først omkring 1200 f. Kr., i overgangen mellom bronsealder og tidlig jernalder. Denne perioden var i store deler av det østlige middelhavsområdet preget av turbulens og folkevandringer. Mens kystbefolkningen før hadde vært en del av

den større syrisk-palestinske kulturen, førte innvandring i innlandet (blant annet av jøder) til større kontraster mellom dette området og kysten. Samtidig begynte fönikerne å vende seg vestover, hvilket vil si at de tok sjøveiene i bruk. Det har vært mye diskutert om de alt i sen bronsealder til tidlig jernalder hadde regulær kolonisering, eller om de i likhet med de samtidige mykenerne nøyde seg med å anlegge handelsstasjoner. De utviklet seg til glimrende sjøfolk og ble viktige kulturformidlere gjennom sine kontakter med det syrisk-palestinske området på den ene siden og Egypt på den andre siden. Den såkalte orientalisering kulturen som preger både grekere og etruskere i det 8. og særlig i det 7. årh. f. Kr., ble i stor grad formidlet av fönikerne.

Det er symptomatisk at fönikerne fremstår som et eget folk først når de sees i relieff mot andre folkeslag. Akkurat som de navn som vi bruker om dem, er laget av andre, så er også deres historie skrevet av andre, hovedsakelig deres fiender som jødene og romerne. Fönikerne har derfor svært dårlig presse. I jødernes øyne var de avgudsdyrkere som lett kunne lokke svake sjeler bort fra den mono-teistiske vei. Ettersom folkene i Syria-Palestina-området ofte omtales i mer generelle vendinger som "kanaanitter" i Bibelen, er det forresten ikke alltid lett å se om det er fönikere eller et annet folk det dreier seg om.

Romerne var naturlig nok mest opptatt av de fönikerne som hadde etablert seg i det vestlige middelhavsområdet, med Karthago som arve-

fienden. Ifølge tradisjonen ble denne byen grunnlagt så tidlig som 814/813 f. Kr., altså før Roma. Grunnleggeren var Elissa, også kalt Dido, som etter sigende stammet fra Tyrus. Hun var gift med sin morbror, den velstående Acherbas, men hennes bror Pygmalion lot svogeren drepe for å få hånd om hans rikdommer. Elissa klarte imidlertid å flykte med skattene, og fulgt av en flokk tilhengere dro hun ut på havet. Skipene kom først til Kypros, hvor de blant annet røvet åtti piker som skulle tjene som hustruer for de unge mennene i Elissas følge (andre kilder sier at de skulle benyttes i såkalt sakral prostitusjon).

Kypros var bare en mellomstasjon, og først da Elissa og hennes følge kom til Nord-Afrikas kyst, bestemte de seg for å slå seg ned for godt. Elissa kjøpte av lokalbefolkningen så mye jord som en oksehud kunne dekke, og ved å skjære huden i tynne strimler, klarte hun å omslutte et temmelig stort jordstykke. På dette ble Karthago bygget, og byen utviklet seg raskt til et blomstrende sentrum for sjøfart og handel. Bakgrunnen for historien om oksehuden er antagelig at navnet på Karthagos akropolis, *Byrsa*, på gresk betyr "oksehud".

Den lokale kongen Iarbas ble tiltrukket av Elissa og hennes velstand, og erklærte at hvis hun ikke ble hans hustru, ville han gå til krig mot karthagerne. Elissa bad om tre måneders betenkningstid, og forberedte et stort bål som skulle ta i mot sonoferet til hennes avdøde mann Archerbas. Etter å ha ofret en mengde dyr, besteg hun selv bålet og drepte seg med et sverd. Slik kunne hun forbli

univira, én manns hustru, noe som for romerne var en dyd. Andre sider ved Elissa, som hennes narring av Pygmalion da hun flyktet med sin manns skatter og hennes list da hun skar opp oksehuden, stiller henne i et mer tvilsomt lys og lar henne fremstå som en person som oppnår sine mål ved bedrageri. I antikken mente man at dette var karakteristisk for fønikerne. Andre trekk ved historien, som Elissas ekteskap med sin onkel (hvilket ifølge romersk lov var incest) og hennes rituelle selvmord, ble også regnet som typisk fønikiske. Det er derfor mulig at Elissa-myten har en føniskisk kjerne, men i den formen den er overlevert til oss, må den representere en gresk-romersk redaksjon av det opprinnelige stoffet.

Den versjonen av myten som virkelig ble uødelig, er naturligvis Vergils geniale gjengivelse hvor dronningen heter Dido, og hvor hennes selvmord skyldes sorg over å være blitt sviktet av sin elskede, den trojanske helt Aeneas. Vergil-versjonens popularitet kan blant annet måles av de mange billedfremstillingene av Dido og Aeneas som er bevart fra antikken.

Senere gjenopptagelser av historien i billedkunsten fra renessansen og utover og ikke minst Henry Purcells opera fra 1689 har bidratt til å holde den i live til denne dag.

Det ble åpenbart ikke oppfattet som forstyrrende at Karthagos tradisjonelle grunnleggelsesår er 814/813 f. Kr., mens Trojas fall fant sted flere hundre år tidligere. I antikken mente man at de fønikiske koloniene ble grunnlagt svært tidlig. Gades i det

nåværende Spania ble ifølge tradisjonen grunnlagt i året 1110 f. Kr., og Utica (nord for Karthago) i 1101. Som nevnt ovenfor er det vanskelig å si om disse tidlige grunnleggelsene refererer seg til kolonier eller handelsstasjoner. Det arkeologiske materialet tyder på at selv om fønikerne var aktive i det vestlige middelhavsområdet i overgangen mellom bronsealder og jernalder, så fant kolonisering i større stil sted først fra det 8. årh. f. Kr. og fremover, altså omtrent samtidig med den greske.

Dette førte selvsagt til en viss rivalisering mellom de to kolonimaktene, den fønikiske og den greske. Fønikerne forsøkte f. eks. å hindre grekerne i å grunnlegge Marseille, men måtte gi opp. Likevel ble gnisningene ikke så store som man kunne tro, for stort sett opererte de to folkene i forskjellige områder. Mens grekerne koloniserte Lilleasia-kysten og Syd-Italia, holdt fønikerne seg til kysten av Nord-Afrika, den iberiske halvøy og enkelte store øyer som Kypros, Sardinia og Malta.

På én øy, nemlig Sicilia, kom fønikerne og grekerne likevel nokså tett oppi hverandre. Fønikerne dominerte den vestlige delen av øya, grekerne den østlige og sydlige med Selinunt som den vestligste utpost. Lokale sicilianske folkeslag som elymerne ble trukket inn i maktkampen. Fønikerne anstrengte seg for å få dem over på sin egen side. Den opprinnelige elymiske byen Eryx (nå Erice) var f. eks. sterkt fønikisk påvirket, noe byens berømte Astarte-tempel vitnet om. Fønikerne sluttet også allianser med etruskerne og likeledes med den unge og lovende

romerske staten, som senere skulle bli deres dødsfiende.

I 535 slo en kombinert karthagisk og etruskisk flåte grekerne ved Alalia på østkysten av Korsika. Synlige tegn på den etruskisk-fønikiske alliansen har man funnet i Pyrgi (det moderne Sta. Severa), Cerveteris havneby, i form av gulltavler med innskrifter på etruskisk og fønikisk. De stammer fra 5. årh. f. Kr. og var viet til gudinnen Ishtar. Hun ble åpenbart dyrket i Pyrgi, og det har sågar vært spekulert på om man der hadde såkalt sakral prostitusjon til gudinnens ære etter fønikisk mønster.

I 480 kunne grekerne hevne nederlaget ved Alalia gjennom å slå den karthagiske flåte utenfor Himera på Sicilias nordkyst. Seieren, som fant sted i samme år som slaget ved Salamis (noen sa til og med på samme dag), ble av vest-grekerne feiret som et verdig motstykke til seieren over de persiske barbarene i moderlandet. Men karthagerne kom tilbake. I 409 og 406 inntok de Himera, Gela, Agrigent og Selinunt. Grekerne på sin side ødela den karthagiske kolonien på øya Mozia (utenfor Marsala) i 397. Kampene mellom grekerne og karthagerne ble gjenopptatt i annen halvdel av det 4. årh., men det vil gå for langt å følge dem opp her.

Etter nederlaget i 480 ser det ut til at karthagerne fikk en friere stilling overfor moderbyen Tyrus. Man ser det blant annet innen religionen, hvor et nytt gudepar, Baal Hammon og Tanit, seiler opp som hovedguder. Som guddommer var de riktignok ikke nye, men tidligere hadde de hatt en mer perifer rolle. Hvis vår lille

figurin forestiller Tanit, vil jeg tro den er så sen som det 5. årh. f. Kr., for det var da gudinnen takket være Karthagos posisjon ble viktig og hennes kult utbredte seg.

Den fønikiske religionen er ikke lett å studere. Mytologien var ikke folkeei som i Hellas, men var etter alt å dømme nedskrevet av presteskapet, som lagret skriftene i templenes arkiver. Disse er naturligvis forlenget ødelagt. Filon fra Byblos, som levde i det 1. eller 2. årh. e. Kr., utgav riktignok en "Fønikernes historie", som han hevdet å ha oversatt fra et fønikisk manuskript som stammet fra trojanerkrigens tid. Verket kjennes bare i noen få fragmenter som er sitert av biskop Eusebios av Caesarea – ingen fønikervenn, akkurat. Diverse greske og romerske historikere har kommet med forskjellige opplysninger om fønikernes guder, men ifølge antikk tradisjon har de gjerne gitt dem navnet til den greske eller romerske guddom de ble assimilert til. Det kan derfor være vanskelig å vite hvilke guder som egentlig er ment.

Baal var en av fønikernes viktigste guder. Han var himmel- og fruktbarhetsgud, og navnet hans betyr "herre" eller "hersker". Baal har mange tilnavn, som ofte betegner en geografisk lokalitet. Det er vanskelig å si om kulten ble utbredt til disse stedene eller om det er tale om lokale guder som på et senere tidspunkt fikk navnet Baal. Fønikerne var ikke alene om å dyrke Baal, hvis kult var utbredt i hele det syrisk-palestinske området. Heller ikke jødene unngikk å bli påvirket da de slo seg ned i Kanaan. Det gamle testamente inneholder diverse

reprimander mot jøder som slo seg på Baal-dyrkelse.

Den mest berømte episoden i den forbindelse finner vi i 1. Kongebok 18, hvor profeten Elias tok et oppgjør med Baal. Den daværende hersker, kong Akhab, hadde ikke mindre enn 450 Baal-prester knyttet til seg (i Bibelen omtales de som "profeter"). Elias og Baal-prestene bygget hvert sitt alter på Karmel-fjellet, og den guden som kunne antenne veden på altret, skulle vinne kappestriden. Det var ikke tilfeldig at mannjevningen foregikk på Karmel, for Baal var ofte knyttet til fjelltopper. Som himmelgud burde han ha kunnet frembringe tordenvær og regn, men det klarte han ikke, og Elias gikk med Jahves hjelp seirende ut av kampen. Han fikk både lynild til sitt bål og et forfriskende regn som gav landet etterlengtet fuktighet etter langvarig tørke. I kjølvannet av sin suksess sørget han for at Baal-prestene ble drept.

Med fønikernes ekspansjon i midelhavsområdet spredte Baals kult seg, og han ble dyrket under en rekke tilnavn. En annen populær gud var Melkart, "Byens Herre". Han ble Tyrus' hovedgud i tidlig jernalder, og hans helligdommer er funnet overalt hvor fønikerne hadde kolonier: Kypros, Sicilia, Sardinia, Malta, Spania og selvsagt Karthago, selv om han der aldri oppnådde den betydningen han hadde i moderbyen Tyrus. Noen fremstillinger av Melkart viser ham med Herakles' attributter, så han må ha hatt visse trekk til felles med sistnevnte.

De viktigste fønikiske gudinnene var Baalat, Ishtar og Tanit. I likhet

med gudene virker de nokså vage og ofte preget av lokale kulturer. De har lett for å gå over i hverandre på den måten at de opptar hverandres egenskaper. Alle ble av grekerne og romerne identifisert med Hera/Juno eller Afrodite/Venus. Om man la vekten på kjærlighetsgudinnen eller himmeldronningen, synes å ha variert med kulten i den enkelte lokalitet.

Ishtar (Astarte) er den mest kjente av disse gudinnene. I likhet med Baal er hun ikke spesifikt fønikisk, men ble dyrket som krigs- og kjærlighetsgudinne i hele den nære Orient. Et karakteristisk trekk ved hennes kult var den såkalte sakrale prostitusjon som var knyttet til hennes templer. Berømt i så måte var Ishtar-templet i Paphos på Kypros, som også hadde et meget besøkt orakel. På Kypos, Afrodites øy, var det naturlig å identifisere henne med denne gudinnen. Et annet kjent Ishtar-tempel lå som nevnt i Eryx på Sicilia, og her fortsatte den sakrale prostitusjonen også etterat romerne hadde erobret byen.

Det er vanskeligere å danne seg et bilde av Baalat, for navnet hennes betyr bare "Herskerinnen". Hun er altså et kvinnelig motstykke til Baal. I flere fønikiske byer heter den viktigste gudinnen Baalat uten at det sier noe nærmere om hennes egenskaper.

Tanit er den mest obskure av de tre. I tidlig tid kjennes hennes navn bare fra Sidon, Tyrus' naboby, og hva som fikk karthagerne til å importere en gudinne derfra og ikke fra moderbyen, er ukjent. Tanit ble imidlertid en viktig gudinne fra og med det 5. årh. f. Kr., og hennes kult overlevde Karthagos fall og fortsatte inn i

romersk tid. Da ble hun dyrket som Juno Caelestis, en stjernegudinne. Siden man har valgt å assimilere henne til nettopp denne gudinnen, må hun ha vært en stjernegudinne også i sin fønikiske skikkelse. Stjernene på vår lille figurin styrker dermed antagelsen om at den er en Tanit-fremstilling.

På grunn av Karthagos betydning spredte Tanits kult seg raskt og fikk nedslag på Sardinia, Sicilia og i Spania. Hun opptrådte som regel i par med Baal Hammon, men noen steder ble de dyrket enkeltvis. På akropolisen i Selinunt, som ble erobret av karthagerne i 409 f. Kr., finner vi hennes karakteristiske tegn sammen med en heroldstav, et *kerykeion*. Denne kombinasjonen forekommer ikke så sjelden, og man ser den også på relieffer fra Karthago selv (Fig. 2). En annen

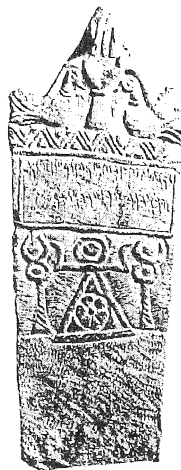


Fig. 2) Stele i kalkstein fra Karthagos tofet med Tanit-tegnet flankert av to heroldstaver. Sent 3. årh. f. Kr. Tunis, Bardo-museet.

måte å fremstille Tanit på, er i form av en flaske- eller krukke-lignende gjenstand. Et interessant eksempel er funnet i Karthago: krukken (eller flasken) er her risset inn på en stele som har form av "Tanit-tegnet" (Fig. 3).

De fønikiske gudene var i høy grad statsguder som ble dyrket i offentlige sammenhenger. I liten grad synes de å ha appellert til menigmann. Det er symptomatisk at de amulettene som er funnet i fønikiske graver og altså vitner om privat fromhet, viser egyptiske guder. Særlig populær var Bes med sine korte, dvergaktige armer og ben og sitt groteske, maskelignende ansikt. Hjelpende og helbredende guddommer som Demeter og Asklepios ble importert fra den greske verden. I 396 f. Kr. fikk Demeter og Kore sin offisielle kult i Karthago med eget presteskap. Disse gudinnene fylte åpenbart et visst religiøst behov som ikke ble dekket av fønikernes egne guder. Tanit og Baal Hammon var ikke av den sort guddommer som små barn rettet sine aftnebønner til. Tvert imot ser det ut til at de kunne være meget farlige for barn, for de såkalte barne-ofringene var rettet nettopp til disse to.



Fig. 3) Stele i kalkstein fra Karthagos tofet utformet som Tanit-tegnet. Øverst er en krukke- eller flaskelignende gjenstand innriset, et annet symbol for gudinnen. 4. årh. f. Kr. Tunis, Bardo-museet.

Meget har vært skrevet om akkurat dette aspektet ved fønikisk religion. Kildene er stort sett ikke-fønikiske, for fønikerne selv har ikke etterlatt mange vitnesbyrd. Et av de

mest kjente er en stele fra Karthago med en mannsskikkelse iført lang drakt og et polos-lignende hodeplagg. På armen bærer han et barn. Denne rudimentært innrissede figuren, som stammer fra det sene 4. eller det tidlige 3. årh. f. Kr., er gjengitt i strektegning på Fig. 4. Scenen tolkes i alminnelighet som en prest som bærer et barn til offerhandlingen.

Diodorus Siculus (*Bibliotheca historica* XX,14) gir en drastisk skildring av føniskernes offerhandlinger. Han forteller at karthagerne i sin by hadde en bronsestatue av Kronos (d.v.s. Baal) som var slik utformet at den stod med skrått fremstrakte

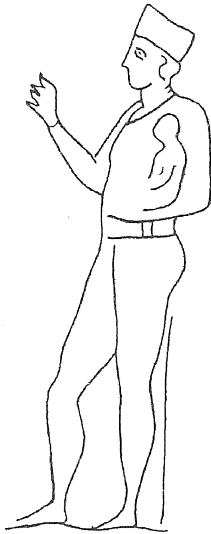


Fig. 4) Tegning av motivet på en stele fra Karthagos tofet. Det tolkes som en prest som bærer et barn som skal ofres. Sent 4. eller tidlig 3. årh. f. Kr. Stelen er i Tunis, Bardo-museet.

armer og håndflatene opp. Når barna ble lagt på statuens armer, rullet de ned og havnet i en sjakt full av ild. Diodorus sier videre at i gammel tid hadde karthagerne pleid å ofre blomsten av sine unge til Baal, men etterhvert begynte de å kjøpe opp barn som de utgav for sine egne for så å ofre dem. I forbindelse med at de ble beleiret av grekerne i 310 f. Kr., ble karthagerne så forskrekket at de offentlig ofret to hundre barn av de beste familier til Baal fordi de mente at guden hadde følt seg snytt over å være blitt avspist med "falske" slavebarn og derfor hadde vendt seg mot dem.

Da Karthago falt i 146 f. Kr., overgav byens øverstkommanderende Hasdrubal seg til den romerske hærføreren Scipio. Hans hustru, derimot, nektet å overgi seg, og som et siste offer drepte hun sine to barn og kastet seg sammen med deres lik inn i flammene fra det brennende Byrsa. Episoden er fortalt av flere historikere. Den best bevarte versjonen står i Appianos' bok om punerkrigene, kap. 131.

Også Det gamle testamente nevner barne-ofringer til Molok, d.v.s. Baal. I 3. Mosebok 18, 21 heter det:

"Du skal ikke gi noen av dine barn fra deg til ildoffer for Molok; du skal ikke vanhellige din Guds navn; jeg er Herren".

Slik står det i min Bibel-versjon fra 1930. Kanskje er den endret i nyere versjoner, for i oversettelser til andre språk heter det at man ikke skal la sine barn "gå gjennom ilden", hvilket er en mer presis gjengivelse av den opprinnelige meningen.

I 2. Kongebok 21, 6 fortelles det om kong Manasse, som var Baal-dyrker, at "han lot sin sønn gå gjennom ilden". Manasses sønnesønn Josias, derimot, vendte tilbake til den rette tro etter at profetinnen Hulda hadde fortalt ham at han måtte omvende seg (2. Kongebok 22, 14-20). I forbindelse med en opprydning hvor han fjernet alle spor etter Baal og Ishtar sies det:

"Han gjorde også Tofet i Himmons barns dal urent, så ikke noen skulle la sin sønn eller datter gå gjennom ilden for Molok" (2. Kongebok 23, 10).

Etter det bibelske uttrykket har man brukt ordet "tofet" om de barne- nekropoler man har funnet under utgravinger av fønikiske byer og bosetninger. De ligger som regel utenfor bymurene og omfatter i tillegg til kremasjonsgraver for små barn steler med innskrifter. Mange av disse er rettet til Baal og/eller Tanit og nevner en seremoni kalt *molok*. Roten til ordet er antagelig den samme som i Bibelens Molok. De fleste forskere har satt disse tofet'er i forbindelse med fønikernes barne-ofringer.

Nå var det å kvitte seg med barn ingenlunde begrenset til fønikerne. Grekerne og romerne gjorde det samme, men der skjedde det ikke i forbindelse med en religiøs seremoni, barna ble simpelthen satt ut. Det som vakte forbauselse og forargelse hos andre antikke folk, var øyensynlig ikke at fønikerne tok livet av sine barn, men at det skjedde på en rituell måte og at det etter sigende var de førstefødte som ble ofret. Dette er høyst uvanlig, for i de fleste kulturer er det første-

fødte barnet det som blir gjort mest stas på, særlig hvis det er en gutt. Senere barns ankomst blir betraktet med større likegyldighet, for ikke å si misnøye, hvis man har mange munn-ner å mette fra før. Derfor var det gjerne de sist ankomne barn som ble satt ut mens de førstefødte fikk leve, så sant de da ikke var syke eller vanføre.

Fønikernes ofring av de førstefødte barna kan derfor tolkes som en særdeles kostbar gave til gudene. Men man kan også anlegge et mer kynisk syn og si at den førstefødte er den som har størst sjanse til å stryke med uansett. Moren er gjerne ung og uerfaren, og det gjaldt særlig i de antikke samfunn, hvor jentene ble giftet bort så snart de var kjønnsmodne. Ofte hadde de ikke sterk nok fysikk til å gjennomføre et vellykket svangerskap, og resultatet ble aborter og tidlige fødsler med fatale følger ikke bare for barnet, men også for moren.

En del av de likene som er funnet i fønikiske tofet'er, er tydelig resultater av slike kalamiteter. Noen er aborterte fostre, mens andre nok er blitt født, men så tidlig at de ikke har kunnet overleve. Hvis disse små noen ganger har rullet ned Baal-statuens armer, har det ikke vært nødvendig å drepe dem først. I tillegg til barna har tofet'ene gitt fra seg bena til fugler og små dyr, noen ganger (spesielt i tidlige graver) blandet med barnas ben, andre ganger plassert separat. Man får vel tro at det dreier seg om ofre, antagelig i tilknytning til *molok*-riten.

At barna ble begravet adskilt fra de voksne, er i og for seg i ikke

uvanlig. Det ble de også som regel hos grekerne og romerne. Det som derimot er uvant, er at barna er kremert. Antagelig er det dette som ligger bak uttrykket "å gå gjennom ilden", skjønt enkelte forskere har hevdet at det dreier seg om en purifikasjonsritus som skal tolkes rent symbolsk.

Som bisettelse betraktet er kremasjon dyrere enn vanlig begravelse fordi man trengte ved. Spesielt i eldre jernalder ser det ut til at kremasjon var forbeholdt de mer fremtredende medlemmer av samfunnet. Mange forskere mener derfor at kremasjon var en heroiserende seremoni, og noen steder ser vi at bare voksne menn ble kremert. De ble lagt i jorden utenfor gravplassene til den øvrige befolkning. Også etterat det ble vanlig å kremere begge kjønn, var denne type bisettelse forbeholdt de voksne. Barn, som ikke var fullverdige medlemmer av samfunnet, ble fortsatt begravet.

Hos fønikerne ble barn altså kremert, noe som kan tyde på at de hadde spesiell verdi. Siden både fostre og for tidlig fødte barn ble lagt i jorden i tofet'en, ser det ut til at døde barn generelt tilfalt Baal og/eller Tanit og "gikk gjennom ilden". Så høy som spebarnsdødeligheten var i antikken, er det rimelig å tro at en stor del av barna som ble begravet i tofet'ene døde en naturlig død.

Ble alle døde småbarn kremert og lagt i tofet'en, eller var det bare de førstefødte? For å fastslå dette burde man finne motstykker til kremasjonsgravene i form av gravplasser med ikke-kremerte barn. Om slike er blitt

lokalisert, er meg ukjent, men jeg er da heller ingen føniker-ekspert. Man leser i hvert fall ikke om denslags graver, men grunnen er kanskje at tofet'ene har tiltrukket seg all oppmerksomheten. Når man finner restene av disse barna som "er gått gjennom ilden", ligger det nær å sette dem i forbindelse med de skriftlige kildene, selv om disse som regel er skrevet av ikke-fønikere, ofte av folk som var fønikernes fiender.

Eksistensen av tofet'er tyder klart på at døde fostre og småbarn gjennomgikk en religiøs seremoni i forbindelse med at de ble kremert, og at deres død ble oppfattet som et offer til Baal og Tanit. Hvor mange av disse barna guddommene "tok til seg" ved at de døde en naturlig død og hvor mange som ble regelrett ofret, er imidlertid et åpent spørsmål. Noen mener at ofringene skjedde nærmest rutinemessig, mens mer føniker-vennlige forskere hevder at barn ble ofret bare i ekstraordinære tilfelle, hvis en stor fare truet, f. eks. Oppførselen til Hasdrubals hustru, som drepte sine barn før hun kastet dem i ilden, viser at barna døde før de ble brent, og at de ikke ble kastet levende inn i ildmørja slik man ofte kan få inntrykk av (også offerdyr ble jo drept først og så brent).

Det bildet mange av oss har av illskrikende barn som triller nedover armene til Baal-statuen, er influert av nyere litteratur og filmer. Den som satte fønikerne på dagsordenen, var faktisk Gustave Flaubert, forfatteren av *Madame Bovary*. På grunn av dette mesterverket fra 1857 regnes han som skaperen av den natura-

listiske franske roman. I 1862 utgav han imidlertid noe helt annet, romanen *Salammô* med handling fra det gamle Karthago.

Samme år som *Madame Bovary* var ferdig, startet de første arkeologiske undersøkelsene av Karthago. Det er derfor neppe tilfeldig at Flaubert valgte fœnikerne som emne for sin nye roman. Han følte, som han skrev i et brev til sin beundrerinne mademoiselle Leroyer de Chantepie, "en trang til å forlate den moderne verden". Flaubert leste *Revue Archéologique* og andre arkeologiske tidskrifter, så han holdt seg oppdatert på det man visste om det gamle Karthago. Først etter 1877 ble det virkelig sving på utgravningene der, da den franske biskop Lavigerie kjøpte opp ni hektar jord som omfattet mesteparten av det gamle Byrsa, Karthagos akropol. Han overlot området til sin assistent, fader Delatte, som var både prest og arkeolog. De to geistliges mål var å grave ut så mye som mulig av Tunisias kristne fortid i form av basilikaer og kirkegårder, men kjøpet av Byrsa reddet området for senere forskning.

Flaubert var litt for tidlig ute til å få med seg viktige forskningsresultater, men han drev allikevel ivrig *research* (som vi ville sagt i dag) i de fem årene som lå mellom *Madame Bovary* og *Salammô*. Akkurat som han i førstnevnte roman beskrev samtidens franske småbyer detaljert, utpenslet han i sistnevnte det tunisiske landskap. Bare synd at det var 1800-talls-landskapet han levendegjorde, for han tenkte ikke på at forholdene kunne ha endret seg siden antikken.

Handlingen i *Salammô* bygger i store trekk på slutten av første bok i Plutarks romerske historie, som omtaler den såkalte leiesoldatenes krig. Under den første puniske krig, som endte i 241 f. Kr., hadde karthagerne i stor grad støttet seg på utenlandske leiesoldater. Disse gjorde opprør da de ikke fikk sin lovede lønn. Det endte med en krig som varte i tre år og fire måneder, og som kom til å omfatte store punisk-kontrollerte områder i Nord-Afrika. Opprøret nådde også Sardinia, og det endte med at Karthago mistet kontrollen over øya. I Nord-Afrika klarte karthagerne til slutt å nedkjempe opprørerne, ikke minst takket være energisk innsats fra den militære lederen Hamilkar Barka, Hannibals far. Den senere så berømte feltherre er for ung til å spille noen rolle i romanen. Det gjør derimot hans storesøster. Hun nevnes bare i en bisetning hos Plutark, som sier at hennes far lovet sin datter bort til en numidisk høvding. Denne navnløse datter har Flaubert gitt navnet *Salammô*. Hun er sterkt etterstrebet, ikke bare av sin numidiske forlovede, men også av Matho, en av lederne for de opprørske leiesoldatene. Flaubert overtok navnene på de fleste av hovedpersonene fra Plutark, men i noen tilfelle "semittifiserte" han dem så de skulle få en (i hans ører) mer autentisk klang.

Bibelen var en annen viktig kilde for Flaubert, selv om de fœnikerne som der skildres, levde på et annet sted og i en annen tid enn personene i hans roman. Flaubert benyttet Bibelen uten smålige hensyn: mangel han f. eks. navn på fœnikiske

penge- eller vektenheter, overtok han gladelig jødiske.

Forskjellige antikke historikere ved siden av Plutark ble også brukt. Det før omtalte avsnittet hos Diodorus Siculus tjente som grunnlag for Flauberts skildring av barneofringer til Molok, for Plutark nevner ikke noe slikt. Med utgangspunkt i Diodorus Siculus skaper Flaubert et skrekkinngående bilde av den kjempestore Molok-statuen, som til slutt står til kne i forkullede barnelik. Den lille Hannibal unngår såvidt å bli ofret ved at hans far i siste øyeblikk klarer å skifte ham ut med et slavebarn.

Flaubert brukte også nyere litteratur. Den merkelige figuren på Fig. 5, en illustrasjon i Creuzers bok *Les Religions dans l'antiquité* fra 1825, har øyensynlig tjent som utgangspunkt for hans beskrivelse av en Tanit-statue i gudinnens helligdom i Karthago. Forfatterens eklektiske tilnæringsmåte innbød til kritikk, og den uteble ikke. Den kjente arkeologen G. Fræhner påpekte i en artikkel i *la Revue contemporaine* at Flauberts "arkeologiske roman" ikke var basert på lærdom, men på pseudo-lærdom siden forfatteren hadde oppfunnet en hel del av de ting og begreper han skrev om. Leserne kunne imidlertid forledes til å tro at de var ekte fordi de var plassert sammen med historiske fakta og arkeologiske forskningsresultater.

Akkurat dette aspektet er mindre sjenerende i dag, simpelthen fordi mange av de oppfatninger samtidens historikere og arkeologer hadde, er blitt foreldet og virker like falske som Flauberts egne fantasibeskrivelser.

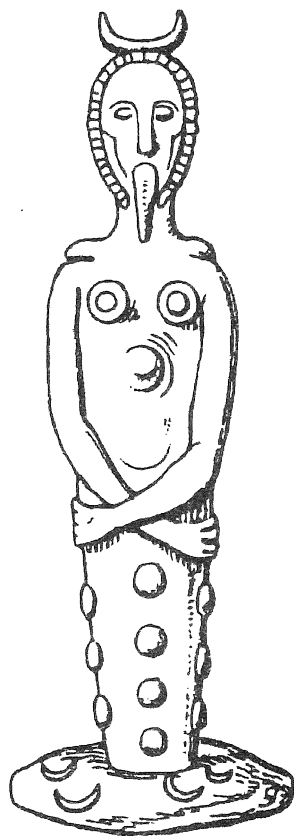


Fig. 5) Illustrasjon i Creuzers bok *Les Religions dans l'antiquité* fra 1825. Den har antagelig inspirert Gustave Flaubert til hans beskrivelse av en Tanit-statue i romanen *Salammbô*.

At vårt syn på fortiden endrer seg, er en kjent sak, og forfattere av historiske romaner bør derfor være forsiktige med å inkludere for mange detaljer. Dessverre klarer de færreste å holde seg fra det.

Flaubert er intet unntak, og man må vel si at det viktigste ankepunkt mot hans roman i våre dager er at den er sterkt preget av at forfatteren hele tiden er opptatt av å vise hvor flink han er og hvor mye han vet. *Salammbô* er full av sterke scener: her er barneofringer, krig og kamp, tortur og endog kannibalisme, men handlingen flyter allikevel tregt fordi resultatene av forfatterens *research* hele tiden skal vises frem. Ingen griper et beger eller våpen uten at det er nøyaktig beskrevet først. Verst er det med bygninger, for Flauberts fønike-re lider sterkt av *horror vacui*. Ikke en flekk på gulv, tak eller vegger er uten dekorasjon. Når en av romanpersonene går inn i et tempel eller et palass, kommer vedkommende sjelden ut før ti sider senere. Leseren får inntrykk av å bevege seg i et museum, eller snarere et av de raritetskabinettene som var så populære på 1700- og 1800-tallet.

Flauberts roman minner om et historiemaleri, et av disse digre skilderiene med motiv fra fortiden som nød stor popularitet på utstillinger i samtidens pariser-salong. Genren var utbredt i flere land, og malerne spilte ofte på nasjonalistiske strenger ved å gjenoppvekke fornstora da'r. Flaubert beskriver imidlertid et "eksotisk" område. I så måte kan han sammenlignes med de såkalte orientalistene, som malte motiver fra Nord-Afrika og Midt-Østen. Disse malerne var hovedsakelig engelskmenn og franskmenn, naturlig nok siden deres virksomhet i stor grad var betinget av Englands og Frankrikes økende maktposisjon i de nevnte

områder. Formelt var de riktignok underlagt det ottomanske imperium, men dette ble sterkt svekket på 1800-tallet, noe de europeiske statene visste å utnytte.

Franskmennene hadde tradisjoner tilbake til korsfartertiden og Ludvig den hellige, men den som i nyere tid forsøkte å utvide landets innflytelse, var Napoleon. Han ønsket som en ny Aleksander den store å erobre Orienten og nå India – på engelskmennenes bekostning. Sistnevnte likte selvsagt ikke disse planene, og støttet derfor den ottomanske sultanen da han erklærte krig mot franskmennene etter at Napoleon i 1798 var gått i land i Egypt. Trusselen fra den britiske flåten kombinert med pest gjorde at Napoleon måtte gi opp.

Franskmennene var heldigere da de i 1830 besatte Algerie. Offisielt gjorde de dette for å bli kvitt piratvirksomheten og slavehandelen som fremdeles florerte der, men det ble snart klart at de ønsket å forbli permanent i området. Som kjent klarte de å holde på Algerie like til 1962.

Tunisia ble fransk protektorat i 1881, men lenge før hadde franskmennene sterke interesser der. Flere europeiske stater kjempet for å øke sin innflytelse gjennom å låne de lokale herskerne penger og etablere egne konsulater. Det var nemlig slik at de utenlandske konsulene hadde full juridisk makt over sine landsmenn i Tunisia, hvilket gjorde at de sterkt oppmuntret folk til å slå seg ned der. Den største gruppen av disse "krypto-kolonistene", som hovedsakelig dyrket jorden på landsbygda, var faktisk italienerne, men de kunne

ikke gjøre noe større politisk siden Italia ble samlet først i 1870.

Støttet av sine hjemlands ekspan- sjonstrang kunne orientalistene utfol- de seg i Nord-Afrika og Midt-Østen, og de var påvirket av det gjengse synet på Orienten som noe fargespra- kende, overdådig og samtidig gru- somt. Sjeiken på sin hvite ganger kan når som helst finne på å kappe hodet av en underordnet, og i krokene av haremet, hvor fete odalisker velter seg, lurer skumle evnukker rede til å kvele dem med strikken om sultanen skulle befale det. Kolonimakter har alltid bruk for å rettferdiggjøre seg selv, og da er det greit å kunne påvise at de koloniserte områdene siden den grå oldtid hadde vært bebodd av perfide og brutale mennesker som kunne ha godt av et ferniss med euro- peisk kultur. Også Flaubert har dette ambivalente synet på sitt materiale, uten at man dermed kan påstå at han eller orientalistene bevisst gikk kolo- nimaktens ærend.

Et meget bevisst politisk syn kom- mer imidlertid frem i den italienske filmen *Cabiria* fra 1914, hvis hand- ling er lagt til Karthago. Giovanni Pastrone var regissør, og blant med- arbeiderne var ingen ringere enn Gabriele d'Annunzio, hvis nasjona- listiske sympatier var vel kjent. Cabi- ria er en stakkars liten pike som blir kidnappet av de grumme fønikerne og som stadig risikerer å rulle ned armene til en meget effektfullt rekon-

struert Molok-statue. Hun blir hel- digvis reddet av romerne, som konse- kvent fremstilles som edle helter mens fønikerne er onde og grusom- me. Filmen er tydelig ment å skulle understøtte italienernes "imperie- bygging" i Nord-Afrika. De kom for sent på banen til å få Tunisia, og måtte nøye seg med Libya, som ble italiensk koloni i 1912.

Cabiria, med sin spilletid på opp- rinnelig fire timer, er et av disse svulmende epos som det ble laget en del av i filmens barndom, og som ble gjenopptatt etter annen verdenskrig. Bortsett fra den amerikanske *Hanni- bal og vestalinnen* (med svømme- stjernen Esther Williams som vesta- linne) er det smått med fønikere, såvidt jeg kan se. De ble danket ut av andre oldtidsfolk som de gamle egypt- erner og jødene. Fønikerne manglet sikre publikumsvinnere som profeter, mumier og pyramider. Ettersom ro- merne jevnet Karthago fullstendig med jorden i 146 f. Kr., har det tross inngående arkeologiske undersøkel- ser vært vanskelig å danne seg et bilde av byen, noe som gjør det min- dre innbydende å forsøke å gjenskape den på film. Heldigere har man vært i forbindelse med utgravninger av fø- nikernes handelsstasjoner og kolo- nier på Kypros, i Spania og Italia. De har brakt nytt materiale for dagen og sørget for at vi har fått et mer nyan- sert bilde av dette misforståtte, men fascinerende folket.



Kristna, hedningar och upproriska slavar

Kring ett kyrkligt möte från Konstantins tid

HUGO MONTGOMERY

Som antikforskare vill man gärna blåsa nytt liv i en avlägsen och på många sätt gåtfull värld. Därvid måste man fråga sig om det går att skaffa sig pålitlig kunskap om antik kultur och historia, som dock ligger så långt tillbaka i tiden. Arkeologer kan rekonstruera en hel kruka med hjälp av en liten skärva som de hittat i en åker. Farligare är det att teckna upp ett komplicerat historisk förlopp genom att bygga på några få korta textstycken. När en antikhistoriker gör sig skyldig till sådana intellektuella förbrytelser, kan man alltid skylla på källäget. Viktiga begivenheter har nämligen inträffat utan att lämna många konkreta spår, om ens några.

I den här artikeln skall jag tala om några få korta texter som kanske säger något om ett stort problem, som mött oss som arbetat med en antikvetenskapligt projekt, *Theatrum Roma*, bekostat med anslag från Forskningsrådets antiksatsning. Det som stått i centrum för vårt intresse är de stora förändringar som inträffade i den romerska världen i väst under senantiken, från ca. 200 e. Kr. fram ungefär till den arabiska expansionen på 600-talet. Som framgår av namnet har staden Rom fått stor plats i projektet. Vidare har vi varit intresserade av nedgångens problematik under den ofta dramatiska period när hela samhällslivet, med ekonomi,

kultur och religion, var på väg att förändras från antik till medeltida livsstil.

Också förhållandena på landsbygden under senantiken har upptagit vår tid, trots att det egentligen är romarrikets städer vi vet något om. Den största delen av befolkningen har bott eller arbetat på landsbygden, kanske upp till 90 procent, men om levnadsvillkoren för denna tysta majoritet vet vi litet. Antika författare kunde nog idealisera landslivet men gav få konkreta upplysningar om bönders och lantarbetares villkor. Arkeologin kan emellertid ge oss vinkar om själva ramen för livet på landet. Under kejsartiden anlades

landsvillor, *villae rusticae*, runt om i riket. Slavar och koloner, en slags halvfria husmän, utgjorde arbetskraften. Jordägarna bodde ända fram till 200-talet e.Kr. för det mesta i närmaste stad, där nöjesliv och religiösa fester utgjorde välkomna avbrott i livet både för fria och slavar. Även folk från landsbygden kunde söka sig till närmaste stad, om de hade möjlighet till det. Jordbruks-slavar och även koloner hade inte alltid friheten att göra så, utan många av denna stora kategori inne-vånare i det romerska riket stod utan-för stadskulturen. Det är en vanlig uppfattning att den arbetande delen av landsbefolkningen var konservativ när det gällde religion och sent kom att omfatta kristendomen, som under Konstantin blev allt starkare i riket. Det är ju inte en slump som gjort att det engelska ordet för hedning, *pagan*, kommer från "paganus", landbo. Den kristna missionen under de första århundradena gällde i första hand städerna, något som framgår om man ser på en karta över Paulus' resor. Men varför hade kristendomen så svårt att penetrera landsbygden? För att få svar på den frågan har det varit frestande för mig att hänvisa till några få och korta kyrkliga texter från Konstantins tid, även om risken är att då koka soppa på en spik.

Som utgångspunkt får tjäna några *canones*, regler eller bestämmelser, från en omdiskuterad text, *Concilium Iliberitanum* som har bevarats eftersom den är en tidig källa för den kanoniska rätten, den kristna kyrkans egen lagsamling. Denna text

omfattar en stor mängd beslut, 81 stycken, från ett koncilium, ett kyrkligt möte, i Iliberis/Elvira, det nuvarande Grenada i Sydspanien. Datering är omtvistad, för det framgår bara av texten att 19 biskopar tillsammans med 24 presbyterer från de spanska provinserna kom samman den 15 maj (Idibus Maiis) för att ge lösningen på tidens problem. Några upplysningar om vilket år detta skedde letar man dock förgäves efter i texten. En av biskoparna känner man från kyrkohistorien, Hosius från Cordoba, som var en av kejsar Konstantins kristna rådgivare. Några av de 81 bestämmelserna påminner om beslut från konciliet i Arles 314, och många forskare förlägger detta provinskoncilium i Iliberis till början av Konstantins regering i västriket. Andra forskare menar att den stora mängden bestämmelser visar att denna samling snarast var ett kyrkligt arkiv, där man samlat beslut som fattats under en längre tid, ända ned i 200-talet. Det var under det århundradet som koncilier, sammankomster med biskoparna i en provins, blev den kyrkliga formen för problemlösning. Brott mot menighetsreglerna bestraffades på olika sätt, från utvisning från kyrkan på livstid till utestängning under kortare eller längre tid. Som i all annan romersk rätt var straffen, som påbjöds i Iliberiskonciliet's regelsamling, graderade efter förbrytelsens art men också efter brottslingens sociala status. En förnäm kvinna (*domina*) som slagit ihjäl sin slavinna skulle uteslutas från nattvardsgemenskapen under sju år, om hon dräpt sin tjänarinna bara av

misstag och inte med avsikt. Blev denna kvinna svårt sjuk under botgöringsperioden, kunde hon dock komma in i värmen igen.

Hur man än daterar detta koncilium i det moderna Grenada, är det säkert, att några av statuterna bara kan ha formulerats i samhällen, där hedendomen var fast rotad och spelade en viktig roll i det sociala livet. Det finns också hänvisningar till *lapsi*, människor som avfallit från kristendomen under förföljelser, något som visar att den diokletianska förföljelsen inte tillhörde en avlägsen forntid. Redan *canon* nr 1 visar att stränga straff hotade de kristna, som

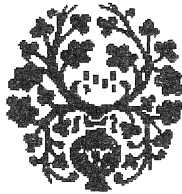
”efter det frälsande dopets bad i mogen ålder beger sig till ett avgudatempel för att offra och därvid utför sådant som är en döds synd. En sådan skall, eftersom det han gjort är den värsta tänkbara ogärning, inte ens på dödsbädden få ta emot kommunionen.”

Blev man utestängd från nattvarden på livstid, väntade givetvis fördömelse och eviga straff också i det tillkommande livet. Denna straffutmätning väntade också på andra förbrytelser, som när döpta kvinnor gjorde sig skyldiga till barnamord eller prästen och hans fru bedrev hor. Också ett mord utfört genom magi straffades på det sättet. Gifte en kristen bort sin dotter med en hednisk präst, ledde även detta till en sådan definitiv uteslutning från gemenskapen både i denna och den tillkommande tiden. Det understrykes också att bara det att bege sig till stadens tempelplats och bevittna ett offer innebär att man deltar i offret. Om man dock varit troende, är det möj-

ligt att upptas i gemenskapen efter tio års botgöring. Det brott som utförts av hedniska präster, som offrat trots att de var döpta, var enligt den andra bestämmelsen också oförlåtligt, ”eftersom de fördubblat ogärningen genom mord eller tredubblat det genom otukt”. Kampen mot hedendomen fick dock inte ta några alltför utmanande former. Kristna som döddats i samband med att de bröt ned gudabilder skulle, betonas i *canon* 60, ”inte räknas till martyrerna, eftersom sådant inte är påbudet i evangeliet och inte heller har skett på apostlarnas tid”. De kristna var dock tvungna att respektera hedendomen, kristendomen var än så länge bara en av flera möjliga religioner. Också med sina judiska grannar levde spanska kristna i alltför stor fördragsamhet menade Iliberissynodens fäder, som därför lade in förbud mot måltidsgemenskap och andra kontakter.

Märkligt nog är det en kategori kristna som kan upprätthålla förbindelser med den hedniska omvärlden utan att sätta sin själs frälsning helt på spel. Straffsatserna är nämligen betydligt mildare för hednapräster som ”inte offrat utan blott utfört en liturgi”. En sådan person, som varit sponsor för en hednisk fest, kunde upptas i gemenskapen på dödsbädden. Hedniska präster som inte offrat eller betalat något till ceremonierna utan endast burit kransar kunde bli med i nattvardsgemenskapen redan efter två år. Om ett kristet par skänkt kläder för att pryda avgudaprocessioner, fick de vara utestängda från kommunionen i tre år. En kommunal ämbetsman (*magistratus*) fick inte

visa sig i kyrkan under det år då han var i tjänst. Underförstått är att han under denna tid inte kunde undgå att komma i kontakt med hednisk kult. Sedan kunde han återupptaga förbindelserna med kyrkan.



Det förvånande med denna kyrkliga lagsamling är således att kampen mot hedendomen inte var oförsonlig. En vanlig kristen var tvungen att hålla sig utanför alla offerritualer, medan de som var ansvariga för ceremonierna kunde återupptagas i kyrkan efter några år. Sådana människor tillhörde den rådsadel, som utgjorde den ekonomiska och sociala ryggraden i alla antika städerna. Handel eller gruvsdrift kunde vara inkomstkällor för denna lokala överklass, vars medlemmar gärna kallades dekurioner. I allmänhet var det dock jordäggande som gav status och makt i romarrikets städer. Förutsättningen för att upptas i denna grupp var nämligen att man kunde lämna säkerhet för de skatter, som de lokala råden skulle driva in. Detta var nämligen baksidan av det anseende dekurionerna åtnjöt, för kejsaren krävde säkerhet för de ekonomiska förpliktelser som de hade mot staten. Medlemmarna av denna kommunala aristokrati hade sina villor med ett

avancerat jordbruk runt om i de landområden, som var administrativt knutna till en antik stad. De satt i stadens råd och beklädde ämbeten, varvid välgörenhet (*euergesi*) var något som förväntades präglade deras livsstil. Med deras värdighet hängde samman utförandet av liturgier, offentliga tjänster, som att bekosta gladiatorkamper, att uppföra eller reparera tempel eller vattenledningar, att ansvara för offerfester. På det sättet bidrog de med sina gåvor till stadslivets välsignelser. Kyrkor ingick givetvis inte i stadslivets officiella rum. Kristendomen var ju före Konstantin åtminstone formellt en *religio illicita*, en av statsmakterna inte godkänd religion, så de kristna kunde inte vara alltför synliga i den hedniska miljön.

Huskyrkor är benämningen på de äldsta kristna församlingslokalerna i städerna, men ytterst få är bevarade från tiden före Diocletianus' förföljelser, som stort sett avslutades 311. Under Konstantins tid uppfördes kyrkor i romarrikets större städer, men däremot inte på landsbygden. Kristendomen var fortfarande en stadsreligion. Detta framgår också av en bestämmelse från Iliberissynoden, där det slås fast att: "Om någon stadsbo uteblir från kyrkan under tre söndagar, bör han avstängas från gemenskapen för en kort tid, så att han får en synbar reprimand." Man kan fråga sig varför detta inte gällde en kristen som bodde på landet. Kristna jordägare uppehöll sig ofta i sina stadshus, där de säkerligen utan större risker kunde låta sina husslavar dela den nya religion till vilken de själva gått över. Man kan fråga sig

om de drog någon försorg om religionsutövningen på sitt gods? Detta verkar inte ha varit fallet om man går till Iberiskonsiliets bestämmelse nr 41. En uppmärksam läsare kan ana av texten att klasskampslignande förhållanden kunde råda på den spanska landsbygden. Det talas ju om slavägarnas fruktan för sina slavar, och denna fruktan var motiverad av religiösa skäl:

"(Man beslöt) att de kristna skulle förmanas att med all kraft motarbeta att det skulle finnas avgudabilder på sina gods. Men om de fruktar övergrepp från slavernas sida, skall de i varje fall bevara sig själva rena. Om de inte gör så skall de betraktas som stående utanför kyrkan."

(Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant: si vero vim metuunt servorum, vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.)

I denna märkliga bestämmelse, som är unik i den romerska världen, är ordet *domus* i "domibus" översatt med "gods", men det skulle i och för sig kunna innefatta också villor i staden. Att bestämmelsen gäller landsvillor, *villae rusticae*, framgår dock av föregående *canon* (40), som visar att de religiösa problemen på landsbygden var speciellt svåra att överblicka för de kyrkliga myndigheterna):

"Man beslöt att följande skall bli förbjudet: När jordägarna (*possesores*) tar emot sina arrenden (*rationes*), får de inte uppföra det som mottaget (*acceptum ferre* i st.f. handskrifternas *accepto ferre*) som offrats åt en avgud. Om de fortsätter att göra så, skall de under en femårsperiod vara avstängda från nattvarden."

Kristna jordägare fick således inte räkna utgifter för offer till avgudar som del av produktionskostnaderna för sina koloner, eller husmän. Dessa två små obetydliga bestämmelser kan visa att hedendomen fortfarande under början av Konstantins tid var en självklarhet ute på spanska landsbygden, och att kulten av de gamla gudarna var så viktig att den inte ostraffat kunde störas. Och de som skulle pådra sig stora förluster, om oro uppstod ute på landet, var just *possesores*, jordägarna, som också hade en stark social och lokalpolitisk ställning i sina städer. Även om de var kristna i sin *civitas* eller sitt *municipium*, tycks detta inte ha medfört att deras jordbruksslavar eller koloner/husmän, gick över till den nya religionen. Om de lät gudabilderna vara kvar på gården utan att själva offra, vilket ingick i husfaders vanliga rutin, såg kyrkan mellan fingrarna på det. Däremot fick de inte kalkylera med att utgifter till offer skulle räknas med i hushållsräkenskaperna.



Då är det dags att komma tillbaka till frågan varför den municipala överklassen i de spanska provinserna tilläts vara såpass aktiva i den hedniska kulten, åtminstone organisationsmässigt, utan att få samma stränga straff som vanliga kristna, *fideles*, som ju inte ens fick se på ett

hedniskt offer. I början av 200-talet hade Tertullianus, den kristna apologeten i Nordafrika, fört en oförsonlig kamp mot de hedniska gudarna och deras kult. I hans skrifter letar man förgäves efter några undantagsbestämmelser för samhällets överskikt i den frågan. Tvärtom skulle de kristna leva i total isolation från den hedniska ogudaktigheten. De skulle egentligen utgöra ett eget folk, avskilt från hedningarnas religion, trots att den grep in nästan på livets alla områden.

Också en annan nordafrikan, biskop Cyprianus (martyr 258), kände en innerlig avsky för hedningarnas livsstil, och för överklassens slöseri på meningslösa hedniska ceremonier. Trots det odlade han relativt vänliga kontakter med municipaladeln i Karthago, som till och med förberett en räddningsaktion för honom under kejsar Valerianus' förföljelser. Med en annan förståelse såg biskoparna, och presbytererna, som samlats i Iiberis på denna lokala aristokrati och deras religiösa problem. De var inte utestängda för gott från kyrkan, såvida de inte direkt lett en offerceremoni. Huvudsaken var att de höll sig passiva och även godtog landsbefolkningens gammaldags, hedniska religiositet. De skulle inte tvångsomvända sina slavar, för det skulle kunna leda till farliga konflikter inte bara för dem men säkert också för den samhällsklass de tillhörde. Vad berodde detta hänsynstagande till dekurionernas religiösa men också ekonomiska problem på? En trolig förklaring är att denna samhällsgrupp blivit en viktig rekryte-

ringskälla för kyrkan och kyrkans ledarskikt. Vi vet att Konstantin först med stor varsamhet och sympati behandlade *clerus*, det kristna prästerskapet, som kom från detta sociala skikt. De blev sålunda först befriade från de tunga statliga uppgifter, *munera*, för vilka dekurionerna sedan Augustus' tid haft ansvar. För många av kyrkans ledande män var dekurionernas ansvarsfulla men statusfyllda värv inte längre en okänd värld. Det tog tid innan den ytterst lilla kretsen romerska senatorer blev kristnad. Missionen hade större framgång på lokalplanet, i romarrikets många städer, där den lokala eliten tydligen var emottaglig för det kristna budskapet.

Kan man då dra sådana konklusioner från några få korta normativa källor? Lagar och bestämmelser/regler förväntas enligt läroböcker i historisk metod endast ge upplysningar om laggivarnas intentioner men beskriver inte direkt vad som hände i samhället. Trots denna metodiska regel måste man nog konstatera att alla bestämmelserna i Iiberiskonciliet visar hur kyrkans män försökte ge ett svar på den tidens problem och att de 81 *canones* säger en hel del om situationen i samhället på tröskeln till en ny tid, religionshistoriskt åtminstone. Osedlighet rasade sålunda fortfarande bland de kristna, alldeles som på Paulus' tid. Andra problem blev mer aktuella när kristendomen under Konstantin kommit att ingå i den hedniska världen som en jämnläk samarbetspartner, och det med ett betydande stöd från kejsarmakten. Hur långt skulle kristna medlemmar

av den välbärgade överklassen i städerna kunna gå i samlevnaden med hedningarna och deras fester? Vissa körregler måste komma till för att rädda dem för kyrkan och inte stöta ut dem för gott. Att förrätta offer var en avskryvård sak och ledde till uteslutning. Om man däremot tillhörde bakmännen till hedniska kulter utan att direkt besudla sig med offerhandlingarna, stod porten öppen till kyrkan efter en tidsbegränsad utestängning. Om de fruktade för sina landsslavars hedniska religionsutövning, var detta begripligt, för dessa hade ju inga kyrkor att gå till utan fick hålla sig till de gamla kulturen. Gudabilder och mindre hedniska kapell fanns det gott om ute i bygderna.

Under 300-talets senare del kom landsbygdsbefolkningen stort sett att följa den kristna tillhörighet som deras godsägare valt. Det fanns speciella landsbiskopar, *Chorbiskopar*, men de hade lägre rang än sina kolleger i städerna, så kristnandet av landsbygden var inte någon prioriterad uppgift för kyrkans män. Fortfarande på 500-talet utgjorde också den lätt maskerade hedendomen utanför städerna ett stort problem för den frankiska kyrkan. Johannes Chrysostomos höll vidare i slutet av 300-talet en botpredikan för överklassen i Konstantinopel, varvid han ondgjorde sig över att de uppförde handelsbodar, matställen och badanläggningar på sina egendomar men inte kyrkor (*Act.hom.* 18.4, Migne PG 60, 147-148). Hedendomen levde länge kvar, och på landet var den extra svår att utrota. Inte ens Ilberissynoden kunde

lägga fram en strategisk plan över möjliga vägar att omvända alltför hedniska slavar till kristendomen!

Några litteraturhänvisningar

Artikelförfattarens översättning av de flesta *canones* från Ilberiskonciliet finner man i *Svenskt patristiskt bibliotek*, del I, (S. Rubenson & P. Beskow, *Gudstjänst och kyrkoliv*), Artos 1998, 154-160. Cyprianus' förakt för de rika, som föredrog att bekosta gudafester och lyx stället för att skaffa sig rikedomar i himlen genom allmosor, kommer starkt fram i traktaten *De opere et eleemosynis*, senast utgiven, översatt och kommenterad av M. Poirier, *Le bien-faisance et les aumônes*, (Sources chrétiennes 440), Paris 1999. Om hedendomens kvarlevnad i det gamla romarrikets västra provinser handlar flera av de artiklar som Peter Brown har gett ut i *The Rise of Western Christendom - Triumph and Diversity*, Blackwell 1996. Johannes Chrysostomos' polemik mot giriga kristna jordägare utgör ett tema i J.N.D. Kelly, *The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*, Cornell University Press 1995. Sociala och ekonomiska förhållanden i romarriket, också relationerna mellan stad och land, behandlas elegant i P. Ørstedes läsvärda bok, *Romerne - Dagligliv i det romerske imperium*, 4. uppl., (Dansk) Gyldendal 1999 (1989). Om dekurionerna och kyrkan se förf.s "Old Wine in New Bottles? Some Views of the Economy of the Early Church", *Symbolae Osloenses* 66, 1991, 187-201.

Det arkadiske landskap

KNUT ØDEGÅRD

Det har vært lite stoff om Tegea i Klassisk Forums spalter siden den siste utgravningssesongen i helligdommen for Athena Alea ble avsluttet i 1994. Men norsk engasjement i Arkadia er ikke dødt, faktisk er det flere nordmenn som driver arkeologisk feltarbeid midt på Peloponnes nå enn noensinne tidligere.

Men det er ikke lenger utgravning som er metoden. Hakke og graveskje er byttet ut med solide støvler, telleapparater og borerigg, for nå er målet å kartlegge området rundt helligdommen med landskapsarkeologiske metoder.

Helligdommen og området rundt

Utgravningene 1990-94 i helligdommen ga oppsiktsvekkende resultater og skapte blest om norsk arkeologi i Hellas. Men på mange måter var situasjonen i 1994 typisk for arkeologi i Middelhavsområdet: Vi kjente relativt godt en viktig monumental helligdom, men vi hadde så godt som ingen informasjon om byen Tegea eller bosetningsmønsteret i territoriet til byen. Vi hadde faktisk heller ikke noen klare indikasjoner på når byen oppstod og hvordan helligdommen lå i forhold til bymuren. Vi trengte kort og godt mer informasjon av regional

karakter; hvor folk har bodd i forskjellige perioder, hva har de levd av, hvordan har de organisert seg? Tradisjonell utgravningsarkeologi er lite egnet til å besvare slike spørsmål, rett og slett fordi en utgravning gir mye informasjon om en enkelt bosetning eller helligdom, men lite generell informasjon om bosetning, økonomi og landskap. For å få svar på våre spørsmål måtte vi bruke andre teknikker, og vi var avhengige av et bredere faglig samarbeid enn det tilfellet var under utgravningen. Det vi nå er igang med er et tre-årig tverrfaglig feltarbeide som omfatter registrering av arkeologisk materiale som ligger i overflaten, pollenanalyse basert på jordprøver tatt ut med kjernebor, og geologiske undersøkelser, særlig basert på georadarprofiler.

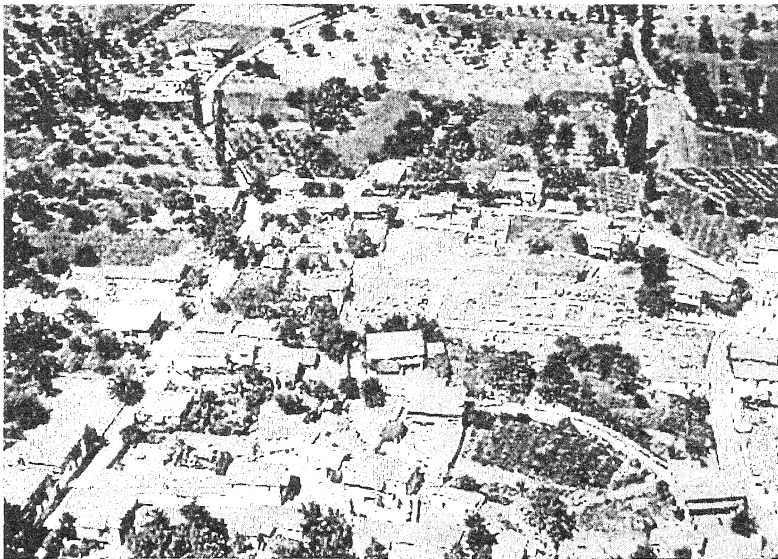
Prosjekthistorikk

Allerede i 1993 begynte Knut Krzywinski ved Botanisk institutt i Bergen og artikkelforfatteren, da stipendiat

ved Det norske institutt i Roma, å snakke om en tverrfaglig undersøkelse som fokuserte på landskapets historie. Men det var egentlig først i 1997/98 at ideene begynte å konkretisere seg. I mellomtiden hadde Knut K. konstatert at det var oppsiktsvekkende gode muligheter til å gjøre pollenanalyse i Tegea, og Knut Ø. hadde slått seg til på Historisk institutt i Oslo.

Somrene 1997-98 var en liten gruppe samlet i Tegea for å planlegge et prosjekt som etterhvert fikk navnet The Norwegian Arcadia Survey (NAS) eller på norsk Kulturlandskapsprosjektet i Arkadia. Vi utnyttet grovt enhver støtte som daværende bestyrer Erik Østby bestandig viste

overfor gamle tegeater, men vi fikk også klarsignal fra styret for Athen-instituttet om at dette var et prosjekt å satse på. Fra starten av var tanken å velge ut et område på ca. 50 km² og undersøke dette fra flere faglige synsvinkler. Den historisk-arkeologiske komponenten var åpenbar, det var denne som dannet rammen for hele prosjektet. Like selvfølgelig var den vegetasjonshistoriske komponenten, for allerede under utgravningene i helligdommen hadde det vist seg at pollenanalyse ga muligheter til å rekonstruere et så sentralt element i landskapet som vegetasjonen. Det var også åpenbart at vi ville trenge geologisk assistanse, for vi ble tidlig klar over at dette er et dynamisk



*Tegea, flyfoto av templet Athena Alea.
Foto: Raymond V. Schoder, S.J., ©Bolchazy-Carducci Publishers.*

landskap som har endret seg betraktelig i løpet av de siste 5000 år. I løpet av 1998 begynte brikkene å falle på plass, og sommeren 1998 ble nærmest en prøvesesong med få folk og lite tid, men likevel svært nyttig. Det viste seg at denne prøvesesongen var helt nødvendig, for høsten 1998 forandret økonomien seg brått. Først fattet Norsk Hydro interesse og lovte støtte til prosjektet i 1999, deretter gikk en søknad til Norges Forskningsråd (Kultur og samfunn) igjen og bidro til at prosjektet er oppe og går i perioden 1999-2002. Prosjektet administreres fra Historisk institutt ved Universitetet i Oslo, mens vi under feltarbeidet i Hellas opererer under Det norske institutt i Athen.

Metodene

Etter denne korte prosjekthistorikken er det på tide å si noe om hva vi har oppnådd så langt, og med hvilke metoder.

Den felles målsetningen for de forskjellige faglige komponentene er å rekonstruere historiske landskap, men metodene for å nå dit er forskjellige. Arkeologene jobber først og fremst med å registrere så konsekvent og nøyaktig som mulig hva som finnes av arkeologisk materiale i plogfurene på åkeren. For å kunne utføre pollenanalyse er imidlertid botanikerne avhengige av jord fra stratifiserte sammenhenger, de må ha jordlag som har ligget urørt og som kan dateres. Derfor må de i aksjon med spesielle kjernebor, som tar ut en jordkjerne som kan bli veiviseren tilbake til fortidens vegetasjonsfor-

mer. Under feltarbeidet er det imidlertid kun innsamling og grundig merking av jordprøvene som blir gjort. Den nitide analyseprosessen kommer først igang når jordprøvene er transportert hjem til Botanisk institutt i Bergen. Det vil ikke si at botanikerne har noe lett arbeid under feltarbeidet. Den av leserne som tror det, er hjertelig velkommen som assistent på boretteamet, med hardt fysisk arbeid i 40 støvete varmegrader på den arkadiske høysletta!

Også geologene må forsøke å se under bakken i sitt arbeid. For å kunne rekonstruere hvilke prosesser som har skapt dagens landskap, må de kunne se omfanget og karakteren av forskjellige geologiske lag under dagens bakkenivå. I området rundt Tegea er det særlig forholdene omkring grunnvannsnivået og elver med sterkt fluktuerende løp som ser ut til å ha preget landskapet og menneskene som har bodd her. Høysletten som omfattet de to antikke byene Mantinea i nord og Tegea i sør er nemlig uten naturlige utløp. I den laveste delen av sletten er det fortsatt i dag en innsjø med våtmarker rundt. I vinterhalvåret kan store områder bli oversvømmet, og vi har grunn til å tro at denne situasjonen var enda mer alvorlig tidligere. Nå er riktignok oversvømmelser ikke bare av det vonde. Faktisk er det slik at der vann blir stående over en viss tid, sørger blågrønne alger for en naturlig gjødslingsprosess. Dette tror vi er en av de viktigste grunnene til at denne sletten var så viktig som jordbruksområde både i antikken og senere tid. Geologen er i hvert fall nødvendig for å

forstå hvilke geologiske prosesser som kan ha hatt betydning for historien i området. Geologer er glade i veiskjæringer og dype grøfter som blottlegger den geologiske stratigrafien, men for å kartlegge den geologiske lagdannelsen over større områder er de avhengige av å kunne følge lagene og sette dem inn i en sammenheng. Til dette er georadar, eller Ground Penetrating Radar (GPR) et godt hjelpemiddel. Med to antenner, en sender og en mottager, kan man registrere og fortolke hvordan signalene ledes av forskjellige jordmasser i profiler som kan strekke seg over flere hundre meter. Vår geolog, førstemanuensis Harald Klempe ved Høgskolen i Telemark, har riktignok også fattet interesse for hva vi arkeologer holder på med, og lar gjerne sitt høyteknologiske verktøy hjelpe oss til å oppdage arkeologiske strukturer under bakkenivå også. I Tegea-området har vi fått gode refleksjoner ned til 6-7 meter dybde, men under dette skaper grunnvannspeilet problemer.

Informasjonen som samles har svært forskjellig karakter, men ved hjelp av moderne datateknikk er det fullt mulig å integrere dataene. Gjennom GIS (Geographic Information Systems) er det mulig å lagre informasjonen lagvis og etter geografisk posisjon. Det er også mulig å foreta avansert statistikk med bakgrunn i all informasjon i basen og relatere dette til luftfotografier og kartverk. Arbeidet med å bruke dette nyttige verktøyet er for oss riktignok helt i startfasen, men allerede nå ser vi hvilke muligheter som vil åpne seg så snart basen er mer komplett.

Den arkeologiske undersøkelsen

For Klassisk Forums lesere er det vel særlig den historisk-arkeologiske delen av prosjektet som er mest interessant, og derfor vil søkelyset rettes mot denne komponenten her. Poenget med landskapsarkeologi er å dokumentere og analysere arkeologiske gjenstander og strukturer uten å foreta utgravninger. Hensikten er først og fremst å oppnå et overblikk som kan sette det enkelte utgravningsfelt inn i en sammenheng. I utgangspunktet er vi interessert i alle trekk ved dagens landskap som er historiske, men det meste av feltarbeidet består i å registrere og samle inn arkeologiske gjenstander på overflaten. Enhver fotgjenger på klassisk grunn vet at småbiter av potteskår dukker opp nær sagt overalt. Slik er det også i Tegea, men for en landskapsarkeolog er det enkelte potteskår av begrenset interesse. Hovedpoenget er å finne mønstre i distribusjonen av arkeologiske gjenstander. Om noen av gjenstandene kan klart dateres, er dette selvfølgelig en stor fordel, for på denne måten kan man få et innblikk i hvilke kronologiske horisonter man har foran seg. Landskapsarkeologi har tradisjonelt vært særlig opptatt av å dokumentere felt der funntettheten har vært uvanlig høy. Slike konsentrasjoner er et sikkert tegn på en utpløyd bosetning, grav eller annet fornminne. Men det er slett ikke like lett bestandig å definere hva som er en slik konsentrasjon når man står i felten og forsøker å danne seg et bilde. Dessuten kan rester av en bosetning som er pløyd ut over en

lang tidsperiode være spredt over svært store områder. Blant annet av disse grunner har vi i Tegea valgt å registrere alle funn, ikke bare de som tilhører en konsentrasjon. På denne måten får vi et funndistribusjonskart som varierer fra null til flere hundre gjenstander pr. 100 m². Denne måten å registrere på kan lettere ta hensyn til forskjellige topografiske forhold. En bosetning på en steinete åskam kan for eksempel være fullstendig erodert bort og gjenstandene som stammer fra bosetningen finner man ikke lenger på åskammen, men ved foten av åsen. Gjennom vår måte å registrere funn på, håper vi å kunne korrigere for slike faktorer.

I praksis gjennomfører vi registreringen på følgende måte: Et feltteam på 5 personer tar oppstilling ved kanten av et jorde. De står med ca. 5 meters mellomrom. I hver hånd har hver feltarbeider telleapparater. Når feltlederen gir ordren, starter mann-garden å gå og på sin vei teller de potteskår og taktegl, de to vanligste funngruppene. Finner de noe som muligens kan si noe mer ved et nærmere studium, en hank eller en munningsrand for eksempel, plukkes den opp og legges i en plastpose. For hver 20. meter sier feltlederen holdt, og noterer hvor mange funn hver feltarbeider har registrert. Når man har gått hele jordet, tar man en kikk på



Et av de arkeologiske teamene i arbeid på en åsrygg vest for Tegea.

det materialet som er plukket med. Feltlederen, som har solid erfaring i å vurdere keramikk, vurderer i samråd med de andre hva som fortjener å bli vasket og nærmere studert. Det er nemlig et poeng å begrense funnmengden, for ethvert potteskår som tas fra plogfuren og bringes til funnbehandling må tildeles et nummer, studeres og lagres. Totalt intetsigende funn er derfor kun en byrde for funnbehandlingen. Destatistiske funndataene, altså hvor mange funn hver feltarbeider registrerte pr. 20 meter, blir senere lagt inn i GIS-basen og på dataskjermen får hvert jorde som er undersøkt en "punktsky", der hvert punkt står for de funn hver feltarbeider har registrert for hvert stopp. Disse punktene er grunnelementet i funndistribusjonskartene.

Funnene som har blitt veid og funnet tunge nok (oftest i overført betydning) til videre studium, blir tatt hånd om av funnbehandlingsavdelingen. Der vaskes hvert skår, blir tildelt et nummer og får en foreløpig klassifisering både når det gjelder funksjon (for eksempel drikkekopp, fraktamfora, kokekar) og datering (for eksempel arkaisk, klassisk, middelalder). Denne informasjon skal også kobles til GIS-basen, slik at det skal være mulig å koble distribusjonskart med funnenes dateringer og funksjoner i analysearbeidet.

Resultater; Omgivelsene til helligdommen

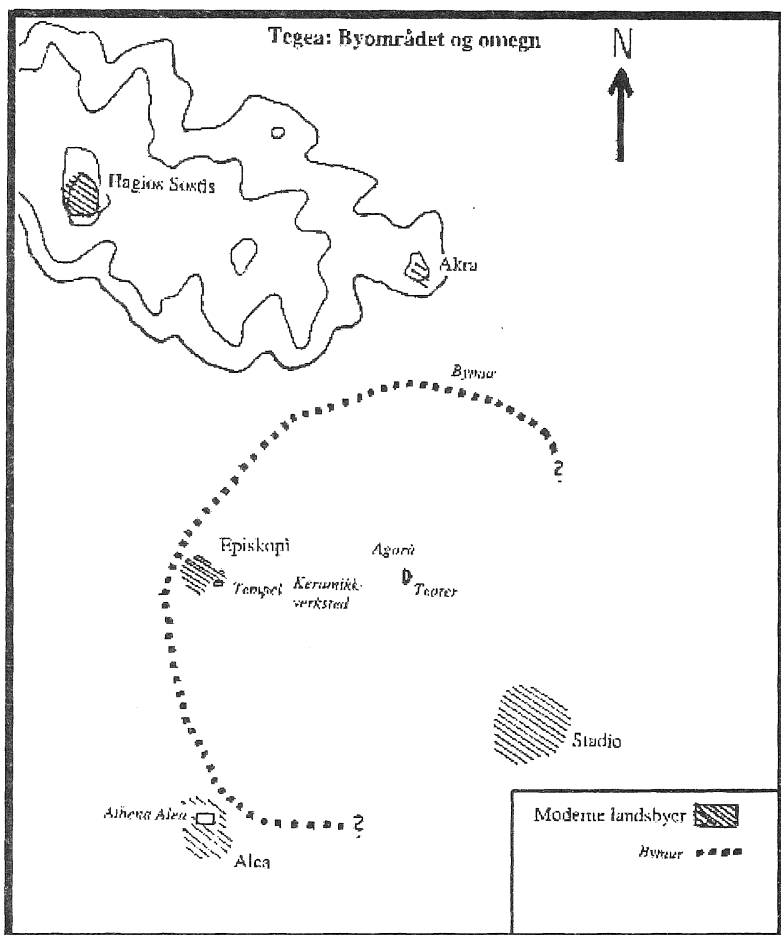
Hva er det så vi har funnet ut siden den spede starten i 1998? Ganske mye, synes vi, selv om det som pre-

senteres her nødvendigvis er svært foreløpige resultater, for fortsatt står mye av analysen igjen.

Man har tidligere regnet med at helligdommen for Athena Alea lå i utkanten av den antikke byen Tegea, og at bymurene gikk like på vest- og sørsiden av helligdommens *temenos*. Bymurene har riktignok aldri vært påvist i dette området, men franske forskere aktive i området på slutten av 1800-tallet fant rester av dem ved tre prøvesjakter andre steder, noe som var tilstrekkelig for å anta en hypotetisk elliptisk linje for bymurene. Men bymurene i Tegea er fortsatt et problem, for de har en egen evne til å lure seg unna selv våre moderne detektivmetoder. Når man tenker på de godt bevarte bymurene i Mantineia, er det virkelig å forundre seg over at naboen Tegeas murer skal ha forsvunnet så totalt. Men slik er det altså, etter all sannsynlighet ligger bymurene flere steder begravet av flere meter flomsedimenter avsatt i moderne tid.

Man har også lenge vært klar over hvor byens agorá lå, hvor greske arkeologer for få tiår siden gjorde større utgravninger som dessverre ikke er publisert.

Helligdommen for Athena Alea er utvilsomt eldre enn byen Tegea. Mens kulten på stedet kan føres tilbake til i hvert fall det 9. årh. f.Kr., om ikke enda tidligere, har man trodd at byen oppstod en eller annen gang mellom det 6. og det tidlige 4. årh. Helligdommen kan meget vel ha vært den viktigste årsaken til at byen Tegea ble anlagt nettopp her, og må sikkert ha virket som en sammensvei-



Kartskisse over byen Tegea og umiddelbare omegn.

sende og identitetsskapende faktor i lokalmiljøet.

Utgravningene i helligdommen 1990-94 sannsynliggjorde at det hellige området strakk seg nordover omtrent så langt som utgravningsfeltet rakk, d.v.s. ca. 35 m. fra tempelets

nordlige langside. Våre undersøkelser på overflaten, boreprøver og georadar begynte derfor rett nord for der utgravningene stoppet. I dag er det bare umerkelige høydeforskjeller fra helligdommen og nordover, og hele det antikke byområdet later til å være

en slette. På overflaten var det forbausende lite materiale rett nord for helligdommen, særlig når man tenker på det rike funnmaterialet fra utgravningene få meter unna. Forklaringen på dette fenomenet kom da vi begynte å granske boreprøver og georadarprofiler. Rett nord for helligdommen kom det nemlig fram en profil av en dyp grøft eller forsinking i øst-vestlig retning. Denne forsinkingen var omtrent 30 meter bred fra nord til sør, og alt tyder på at den gradvis er fylt igjen på naturlig vis etter 12-1300-tallet e.Kr. I boreprøvene fant vi nemlig romerske funn fra mer enn 11 meters dyp. I antikken må dermed helligdommens nordside ha vært avgrenset av denne dype forsinkingen som tidvis må ha vært fylt med vann. Det er ingenting som tyder på at dette er menneskeskapt, men det er på den annen side ingenting i veien for at denne forsinkingen kan ha vært utnyttet for å skape bedre forsvarsverker. Det er i hvert fall sannsynlig ut fra både georadarprofiler og analyse av luftfotografier at bymurene gikk umiddelbart nord for forsinkingen og dermed utnyttet denne som en form for vollgrav. Disse funnene er oppsiktsvekkende av flere grunner. For det første tyder altså alt på at topografien på dette stedet har gjennomgått store forandringer siden antikken. For det andre kaster informasjonen lys over helligdommens umiddelbare omgivelser. At helligdommen lå på et høyere nivå i forhold til området rundt i antikken, var sannsynlig allerede etter utgravningene 1990-94. At det faktisk store deler av året må ha vært sumpland-

skap og stående vann rundt helligdommen er imidlertid noe ganske annet. Dette gir også en forklaring på de flomsedimenter som er påvist i utgravningsfeltet. Det er dessuten overveiende sannsynlig at helligdommen ikke lå innenfor bymurene, men utenfor.

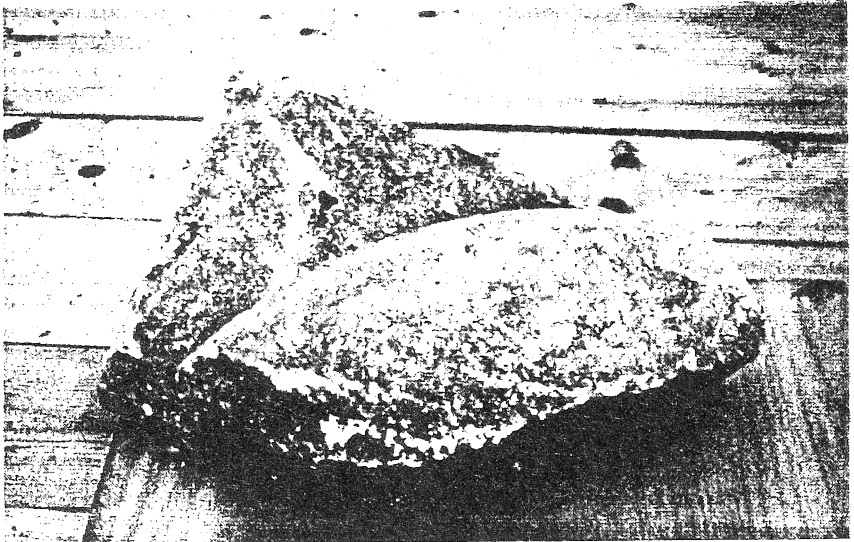
Byområdet

Men om ikke byen strakk seg så langt sør som helligdommen, traff vi på klare rester av byen etter hvert som vi beveget oss lenger nordover i retning av agora. Funntettheten viste seg å være ekstremt høy i det som sannsynligvis var den nordlige halvdel av det elliptiske området som var omkranset av murene, mens funnene ble langt sjeldnere med en gang vi krysset den hypotetiske linjen for bymurene, noe som i hvert fall gir ytterligere indikasjoner på bymurenes plassering. Men utstrekningen av byen er bare ett viktig resultat. Vel så viktig er hva gjenstandene kan fortelle om hva som foregikk i forskjellige deler av byen. Det mest oppsiktsvekkende funnet var lokaliseringen av en ny helligdom, ca. 500 meter nord for Athena Alea, i utkanten av den moderne landsbyen Episkopi. Vår mistanke ble først vakt av en mengde store bygningsblokker dels i marmor, dels i grå kalkstein, som lå spredt rundt landsbyen og som også var brukt som bygningsmateriale i landsbyhusene. En av blokkene kunne vi identifisere som en blokk fra en rampe av samme type som vi vet eksisterte på nordsiden av tempelet for Athena Alea. Men ved nærmere un-

dersøkelser kunne vi også konstatere en form for plattformaktig forhøyning i landskapet som var så lovende at vår geolog tok en georadarprofil. Dette bekreftet vår mistanke, for refleksjonene viste et fundament på ca. 17x26 meter. Kun en begrenset utgraving vil vise om dette faktisk er et nytt tempel, men sannsynligheten er stor. Vår begeistring ble ikke akkurat mindre ved funnet av et dorisk kapitel fra midten av det 6. århundre noen hundre meter lenger nord-øst. Selv om kapitelet ikke nødvendigvis er fra vårt nye tempel, viser det i hvert fall definitivt at det eksisterte templer innenfor byområdet i arkaisk tid.

Et annet spennende resultat er påvisningen av et keramikkverksted vest for agora. Feilbrent keramikk, rester av keramikkovner og terrakottaringer til bruk under brenningen av keramikk (såkalte "stacking rings") vitner om dette. Foreløpig har vi indikasjoner på keramikkproduksjon på dette stedet fra det 5.-2. årh. f.Kr., men både tidligere og senere faser er også en mulighet.

Helligdommer, produksjonssentra og det politiske sentrum er altså så langt dokumentert i byen Tegea, og vi begynner å ane konturene av en byhistorie. De svært foreløpige dateringene av den store massen av funn i overflaten fra byområdet tyder på en



Dorisk kapitel fra annen halvdel av 500-tallet f.Kr., funnet nordvest for agora.

første urbaniseringsfase i annen halvdel av det 6. århundre. Dette er betydelig tidligere enn hva man ofte har antatt i tidligere forskning. Kanskje har Tegeas motstand mot spartanerne vært et insentiv til urbanisering. I kamp mot den mektige naboen i sør var tegeatene avhengige av å organisere seg bedre og utvikle felles politiske organer og et felles politisk sentrum. Selv om Tegea i lengden ikke klarte å stå utenfor Spartas hegemoni, var tegeatenes motstand tydeligvis sterk nok til at Sparta ikke lyktes i noen direkte erobring. I stedet slo spartanerne inn på en alliansepolitikk, som bl.a. fikk Det peloponnesiske forbund som resultat, et forbund der Tegea gikk inn som selvstendig polis. Normalt daterer man dette forbundet til rundt midten av det 6. århundre, altså omtrent samtidig med våre eldste funn fra byområdet.

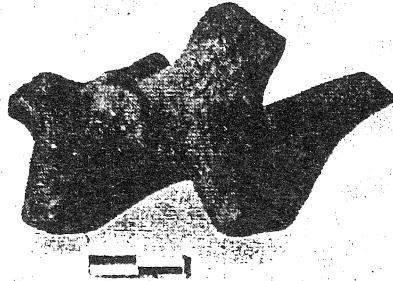
Uansett når og hvordan Tegea ble en by, viser den foreløpige kronologiske klassifiseringen av våre funn at byens blomstring må ha vært fra det 4. århundre og fram til omtrent det siste århundre f.Kr. Vi har riktignok også materiale fra tidlig romersk tid, men i langt mindre omfang enn den tidligere perioden. I senromersk tid var byen tydeligvis fortsatt av en viss størrelse etter overflatematerialet å dømme.

Nord for byen

I 1999 og i 2000 undersøkte vi et stort område nord for byen. Sentralt her stod undersøkelsen av to høydedrag, Akra og Hagios Sostis, som på grunn av nærheten til byen begge er kandidater til tittelen Tegeas akropolis.

Siden små landsbyer finnes på det høyeste punktet av begge høydedragene, var det umulig å undersøke selve toppene. Men funnmaterialet rundt toppene var egentlig temmelig skuffende. Riktignok fikk vi et spektakulært funn av mer enn 20 fragmenter av terrakottafiguriner og store mengder finkeramikk på noen få kvadratmeter rett nord for Hagios Sostis. Funnene kan dateres fra det 6.-2. årh. f.Kr., og må settes i forbindelse med et votivdepot fra en sannsynlig helligdom for Demeter som også tidligere har vært dokumentert på denne høyden. Men bortsett fra dette, var det to store konsentrasjoner av gjenstander, først og fremst fra romersk tid, som er verdt å nevne. Den ene lå rett vest for Hagios Sostis, sannsynligvis langs et antikt veiløp nordover i retning Mantinea. Funnene fra dette området var først og fremst fra senromersk tid og omfattet matriser for produksjon av terrakottaskulpturer og høyst sannsynligvis også materiale fra graver, bl.a. et fragment av et marmorrelieff fra senromersk eller tidlig bysantinsk tid. Men det fantes også tidligere materiale, bl.a. en steinøks fra neolithisk tid, som faktisk er vårt tidligste funn så langt. Vi har forsøksvis identifisert denne konsentrasjonen med restene av en romersk villa.

En annen konsentrasjon av materiale fra overflaten kom for dagen nord for Akra, på en lav høyde med glimrende utsyn nordover mot Mantinea. Også her var det romerske materiale i overvekt, og muligens er dette også rester av en villa, i hvert fall må det være snakk om en stor bosetning.



Figurin i terrakotta funnet nordvest for Hagios Sostis, fra 500-tallet f.Kr.

Nærmere analyse vil vise hvorvidt disse villaer kan ha tatt over noen av de byfunksjoner som Tegea tidligere hadde utført, eller om det rett og slett er snakk om suburbane villaer eid av eliten i en fortsatt velfungerende by.

Planlagte oppgaver

Denne sommeren skal vi etter planen undersøke områder som ligger lenger unna den antikke byen enn det jeg har skrevet om her. Særlig vil vi konsentrere oss om områdene sør for byen, der terrenget stiger opp mot fjellovergangene i retning Sparta. Hovedhensikten med denne under-

søkelsen er å se hvordan bosetningsmønsteret fortøner seg i et høyere-liggende område, i god avstand til flomområdene på sletta og byens tiltrekningskraft.

Vel så viktig er det imidlertid å jobbe sammen med våre kolleger botanikerne og geologene for å forsøke å finne ut mer om årsakene til at landskapet har forandret seg så mye enkelte steder på sletta i løpet av de siste 2500 år. Vi må forsøke å finne ut om erosjon og flomsekvensene har et mønster, og om dette kan settes i forbindelse med perioder med intens jordbruksaktivitet eller andre faktorer. Vi må, kort sagt, forsøke å finne ut hvordan menneskene har

omskapt landskapet gjennom jordbruksaktivitet i århundrer og årtusener. Dette er virkelig det den geniale franske historikeren Fernand Braudel kalte *la longue durée*, historiens mektige tidevann, som han også poetisk uttrykte det.

Fremtidsvyer

Mye av det arbeidet som her er skissert, har egentlig vært en form for kompetanseoppbygging fra grunnen av. Dette er nemlig det første norske landskapsarkeologiske prosjekt i Middelhavsområdet, og det fantes derfor ikke noe miljø på forhånd der metoder var utprøvd og erfarne fagfolk fantes. Heldigvis har vi hatt gode utenlandske kolleger, men til syvende og sist har både metodene og gjennomføringen vært vårt ansvar. Det er flere grunner til å glede seg over at dette i sannhet temmelig eksperimentelle prosjektet har gitt så gode resultater. For det første har det gitt norsk arkeologi i Middelhavsområdet flere bein å stå på, i og med at også landskapsarkeologi nå inngår i norske arkeologers redskapskasse. Dernest har vi lyktes i å videreføre det norske engasjementet i Tegea, en oppgave som er viktig for Atheninstituttets renommé i Hellas og en fantastisk utfordring for norsk fagmiljø. I forhold til utgravningsprosjektet 1990-94, har også Kulturlandskapsprosjektet i Arkadia en langt klarere norsk profil. Sommeren 2000 var det i alt 26 deltagere på prosjektet, av disse var 20 norske. Langt de fleste ledere i prosjektet er også norske, selv om vi har vært avhengige av

hjelp fra svenske og italienske kolleger for noen av oppgavene. Norsk arkeologi i Hellas er altså ikke lenger bare enkeltpersoner. Vi er iferd med å bygge opp et fagmiljø. Når Kulturlandskapsprosjektet i Arkadia gir seg etter den neste feltsesongen, er utfordringen å kombinere den kompetansen som hittil er bygget opp gjennom ti års norsk forskning i Tegea.

Nye utgravninger i helligdommen er en naturlig oppgave, men vårt arbeid de siste årene har vist at tradisjonelle, tverrfaglige metoder kan gi helt nye innfallsvinkler til gammel historie. Et fortsatt engasjement i Tegea bør derfor forsøke å anvende nye metoder på tradisjonell grunn, eller sagt på en annen måte, se utgravningsfeltet som en del av en større helhet. På denne måten kan vi både bringe videre det beste i de to Tegeaprojektene og samtidig åpne for et fruktbart samarbeid mellom de to arkeologitradisjoner som nå nylig er gått sammen i ett arkeologifag både i Bergen og Oslo. For egen del må jeg også si at antikkens historie har en naturlig plass i dette bildet. Klassisk arkeologi er et typisk historisk arkeologifag, mens den antropologiske retningen har vært sterkere innen nordisk arkeologi. Antikkens historie kan på mange måter være en naturlig bro mellom disse i utgangspunktet så forskjellige arkeologiske fagtradisjonene. For en som i utgangspunktet er klassisk arkeolog, som undertegnede, men som har konvertert til antikkhistorie, er i hvert fall dette både et håp og et ønske for fremtidig norsk forskning i Arkadia.

Latin i norske skoler

2000–2001

VIBEKE ROGGEN

Fylke	Skole	Klasstrinn	Timetall	Elevtall
Oslo	Grefsen	VK 2	4	4 ¹
	KG	VK 2	4	8
	Oslo katedralskole	Grunnkurs	4	16
	Oslo katedralskole	VK 1	5 (4 + 1)	10
	Oslo katedralskole	VK 2	5 (4 + 1)	4
Rogaland	Stavanger katedralskole	valgfag	2	13
Hordaland	Bergen katedralskole	VK 1/VK 2	4	15
	Sandsli videregående	VK 1/VK 2	3	15
Sør-Trøndelag	Trondheim katedralskole	VK 1/VK 2	3	11
	Trondheim katedralskole	VK 2	5	5
Hedmark	Hamar katedralskole	VK 1/VK 2	3	10
sum				111

Noen flere tall

Antall latinelever: 111 (i fjor: 145)

Antall lærere som underviser i latin dette skoleåret: 10 (i fjor: 11)

Forklaringer til tabellen

Grunnkurs: første år på videregående

VK 1: Videregående kurs 1; andre året på videregående

VK 2: Videregående kurs 2; tredje året på videregående

Grupper kan settes sammen av elever fra samme eller fra forskjellige klasstrinn.

1) I fjorårets oversikt var dessverre ikke Grefsen kommet med. Der hadde da 8 elever 4 timer latin pr. uke.

Forum medicorum

EINAR BERLE

Innen mange felt, så også in casu byplanlegging, hadde man allerede under den romerske republikk skjønt nødvendigheten av å sentralisere visse samfunnstjenester. Den virksomhet man kan kalle medisin og hospitalsvesen, var lagt til sentrale deler av Roma, nærmere bestemt Isola Tiberina og Forum Romanum. Dette til tross for at helsevesenet i antikken var for en ubetydelig bagatell å regne, sammenlignet med rettsforhandlinger og retoriske utlegninger.

Det er også typisk for romersk byplanlegging og følelse for tradisjon, at man fortsatt har sykehusvirksomhet sentralt i Roma. På Isola Tiberina har det vært drevet hospital i over 2000 år. På Forum Romanum er betydelige rester av fordums helbredelses- og helsekultsteder bevart. Kirkene SS Cosmas og Damianus og S. Maria antica fungerte initialt delvis som sykestuer. Maria-kirken er riktignok i en noe ruinøs forfatning, mens Cosmas og Damianuskirken, en viktig institusjon for mirakuløse helbredelser gjennom hele middelalderen, står fortsatt og besøkes ennu i beste kirkegiengertradisjon. Det ligger ikke for Roma å rive tradisjonsrike byggverk, flytte hospitaler ut i uberørt natur og bygge nytt så snart sentrale institusjoner fyller uvelkomne år. Man beholder sine tradisjonsrike lokaler, og driver modernisert medisin eller mytisk helbredelse i lokaler med et tradisjons-

rikt ytre og mer eller mindre modernisert indre.

Legegod på elvepadling

Legekunsten i antikken sto under legeguden Asklepios' (latin: Aesculap) ægide. Asklepios var sønn av Apollon. Han fikk sin utdannelse i Tessalia hvor kentauren Cheiron utdannet ham i medisin og farmasi. Som kultfigur er Asklepios knyttet til orakelvirksomhet og helsevesen. I egenskap av guddom for den antikke sunnhetsomsorg, er han er ofte avbildet med stav og slange. Til tider ledsages han også av en behendig liten hjelpersvenn, Telesphoros. Enkelte av Asklepios' attributter er fortsatt i bruk som logo for ulike institusjoner. Spesielt populær er slangen, flittig brukt som vignet av flere medisinske organisasjoner og foretak. Den norske Lægeforening anvender sågar selveste Asklepios som sitt

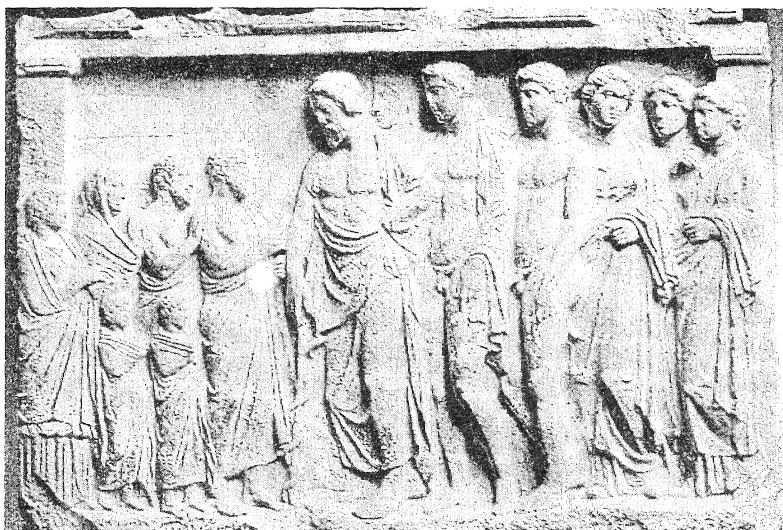


Fig. 1) Asklepios og hans familie.

offisielle symbol. I tillegg til de nevnte attributter, har Asklepios også ulike tilnavn. Han kalles for eksempel iatros (lege) eller soter (frelser), sistnevnte i betydningen frelser fra sykdom. Disse tilnavnene ble senere overtatt av kristendommen, og begrepene skulle få en svært viktig propagandafunksjon i markedsføringen av den nye kult.

Asklepios og hans legendariske familie (fig. 1) var ansvarlige for ulike aspekter av antikkens medisinske virksomhet, slik som sunnheitsvesen, kurativ medisin og farmasi. Hos Homer innehar legegudens to sønner, Podaleirios og Machaon, en fremtredende plass. Under den trojanske krig sørger de for en slags antikkens førstehjelpstjeneste og fungerer til dels som et medisinsk utrykningsteam. Senere hen blir de "spesialister" for ulike

grener av medisinen, den ene med ansvarsområde indremedisin, den andre med kirurgi som spesialie. De blir også ikonografiske forbilder for det antikke helsevesens øvrige tvillinghelbredere. En av døtrene, Hygieia, er stadig aktuell som inspirasjonskilde til apoteknomenklatur, og har gitt sitt navn til disiplinen av samme navn.

Asklepios og hans familie stammet opprinnelig fra Tessalia. Det eldste av Asklepios' kultsteder finnes i dette området, men hovedsetet ble senere lagt til Epidauros. Herfra bredte kult og tradisjon seg til det øvrige Hellas og til Middelhavsområdet. I Roma ble den mytiske og til dels medisinsk vinklede kult introdusert på et relativt tidlig tidspunkt, nemlig i det 3. årh. f. Kr. Dette skjedde i forbindelse med en pestepidemi. Mens man

i våre dager ved katastrofer av denne art roper på Røde Kors og lignende hjelpeorganisasjoner, henvendte man seg i antikken til det guddommelige helseministeriums hovedsete i Epidaurus.

Ifølge Strabo, Plutarch og Ovid berettes det at der under en pest i Roma (292 – 291 f. Kr.) ble sendt ut en invitasjon til Epidaurus i den hensikt å få assistanse av selveste Asklepios, for på denne måten å få slutt på epidemien. Legeguden ble invitert til Roma etter et senatsvedtak, og en ambassade på hele 10 mann dro av gårde for å hente ekspertise og råd. Men den greske legeguddom fant ingen grunn til å forlate sitt epidauriske hjemsted. En av kultstedets slanger derimot, en legegudens personifisering, hadde intet imot en båt tur til Roma og krøp ombord i skipet som hadde brakt den romerske delegasjon til Hellas. Slangen forble skjult under hele sjøreisens retur. Først på Isola Tiberina krøp den i land og forsvant (fig. 2). Med slangens forsvinnen,



Fig. 2) Slangen kryper i land på Isola Tiberina. Antoninsk medaljong (140-143). Paris. Cabinet des Médailles.



Fig. 3) Kirken San Bartolomeo all'Isola.

forsvant også pestepidemien. Varsler fra fugler og dyr ble på den tid tatt høytidelig, og slangens landgang ble straks tatt som tegn på at sandbanken i Tiberen nok var Asklepios' foretrukne landingssted. Valget hadde også en praktisk vri. Asklepios var en fremmed gud, og helligdommer for utenlandske kultfigurer måtte i henhold til romersk lov legges til området utenfor byens avgrensning, pomerium. På øya i Tiberen ble det så, under megen festlighet, bygget et tempel til ære for den fremmede og helbredende greske guddom. Selve templet er forsvunnet, men restene befinner seg under kirken San Bartolomeo all'Isola (fig. 3). Asklepios' festdag ble markert og behørig feiret den første januar. Etter at den asklepianske helbredelsestradisjon var blitt inkorporert i den kristne kult, ble dagen byttet ut med Kristi navnedag.

I det første årh. e. Kr. ble den fremre del av Tiberoya omarbeidet og utsmykket. Blokker av travertin ble meislet ut til å fremstille et gam-

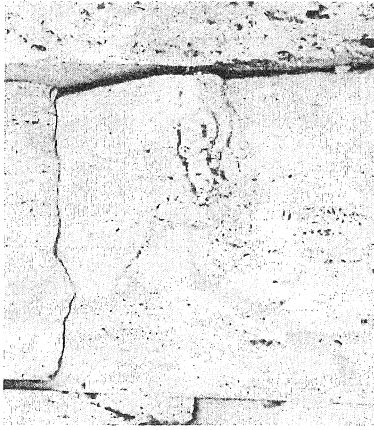


Fig. 4) Asklepios-hodet på Isola Tiberina.

melt gresk skip, en trireme. I baugen hugget man til et portrett av Asklepios, flankert av slangen. Man kan fortsatt beundre Asklepios' hode (fig. 4). Skjønt dette er de eneste synbare vitnesbyrd om tidligere tiders helbredelseskult på Tiberøya, er den greske legegud ikke den første som er blitt beåret med en helligdom på sandbanken. Opprinnelig fantes det her et kultsted viet elveguden Tiberinus, også han med sanitære egenskaper og interesse for helse-spørsmål. Helbredende kulter var kløktig isolert på en isola, fra tidlig republikk til våre dager.

Asklepios-tempelet i Roma ble ansett som en filial av det i Epidauros. I valget av kultsted hadde man ikke bare tatt hensyn til den isolerte (isola=øy) beliggenhet, men også tenkt ut beliggenheten i forhold til bygrensen. Man hadde også lagt vekt på tilgang på friskt vann, et spesielt viktig poeng i den greske kult, idet

vannets rensende egenskaper hadde en sentral plass i det tempelmedisinske ritualet. Så fantes det da også fra gammelt av en kilde på Tiberøya. Spor av kilden finnes fortsatt, idet den sannsynligvis har foret brønnen i kirken S. Bartolomeo all'Isola.

Behandlingen ved Asklepios' kultsteder foregikk etter et nøye fastlagt ritual. Den syke ankom helligdommen og gjennomgikk et renselsesbad. Allerede denne renselsesprosess kunne i seg selv virke helbredende. Etter badet ble klienten kledd i hvitt og plassert i sovehaller, såkalte inkubatorier. Søvn ble trolig fremskyndet av ulike droger, og den syke ble forventet å ha en drøm. En hypnotiske åpenbaring, helst av den helbredende guddom, ga drømmeren et hint om hvordan sykdommen kunne helbredes. Den guddommelige epifani var et nøkkelpunkt i helbredelsen, og behandlingen kan derfor best betegnes som suggestiv og hypnotiserende. Trolig inngikk også ulike droger og placebomidler i terapien. Men behandlingen ble møtt med skepsis i rommerikets øvre samfunnslag. De sverget til mer rasjonell medisin. Dessuten var Asklepios en fremmed gud som nok var gjenstand for atskillig xenofobi. Denne overklassens indifferens avspeiles i det faktum at det skriftlige kildematerial som omhandler asklepianske mirakelkurer, er ytterst sparsomt. Det er derfor sannsynlig at Tiberøyas helligdom fortrinnsvis har vært et behandlingssted for utlendinger, slaver og frigitte. At slaver og frigitte ofte var av ikke-romersk opprinnelse, fremgår også av inskripsjoner på gaver skjenket til

kultstedet. Helligdommens betydning som isolat ble forsterket under keisertiden da udugelige og syke slaver ble tvangsplassert på øya. Mens kulten hadde vært litt uglesett under republikken, fikk den en slags renesanse under de antoninske og severiske keisere (138-192/193-235). Rikets øvre sjikt unngikk allikevel fortsatt den greske kultmedisin, og oppsøkte isteden utøvere av mer rasjonell medisin, basert på den hippokratiske lære, en konsultasjonsform som var meget dyrere enn tempelmedisinen. Ironisk nok var disse mer skolemedisinske utdannede leger (iatroi) også av gresk herkomst. Den romerske skepsis til utenlandsk kult og arbeidskraft gjorde allikevel sitt til at legestanden da som nu ikke nød særlig stor anseelse. Nei, det var jordeier med romersk stamtavle man skulle være, skjønt selv ikke i antikken måtte legestanden holde ciceronianske forsvartaler mot pressepamflettet legehets.

Under kristendommen fikk tempelmedisinen et fantastisk oppsving og Asklepioskultens forgrunnsfigurer ble overtatt av Kristus og hans nye hjelpere. Også for denne nye kultretning var mirakler og mytisk helbredelse viktigere enn skolemedisinen. In casu Isola Tiberina ble Asklepios' rolle som medisinsk regissør av tempelmedisinen overtatt av San Bartolomeus, en kristen helgen med ansvar for sunnhet og helbredelse. Hospitalsvirksomhet foregår fortsatt på samme sted i våre dager. I byen for øvrig og spesielt på Forum trådte andre helgener inn som kristne overtagere av antikkens legekunst. Enkel-

te av disse helgendrevne kultsteder fungerer fortsatt som kirkelokaler.

Forum for hydroterapi

Eftersom romerne, lenge før nissene på Nordsjøens oljefat, nød fritt sykehusvalg, kunne den som ikke hadde lyst til å dra til akuttmottaket på Tiberøya ta seg en tur på Forum. Det var ikke langt fra elvens brus til byens sus. Også her kunne man rense seg sunn og frisk ved en av byens viktigste kilder, den som var viet til Iuturna (fig. 5). Dette var en av Romas viktigste ferskvannskilder og



Fig. 5) Iuturnas kilde, rekonstruksjon.

den hadde sitt navn etter nymfen Iuturna, legendarisk Janusviv, nymfelig delansvarlig for både helse og sunnhet. Det iuturnske vann skulle ha både helbredende og rensende virkning. Det var ikke alltid man hadde behov for hele innsovningsritualet. En lett dynking med friskt kildevann kunne gjøre underverker for lidelser av det lettere slag. Og vannet fra forumsilden var så fortreffelig at det utover sin helbredende anvendelse også var ingrediens i rikets statsofferhandlinger.

I kildens nærhet befant seg et basseng, Lacus Iuturnae, ved hvilket ridderstandens helter og kultfigurer Castor og Pollux etter slaget ved Regillussjøen (499 f. Kr) skal ha åpenbart seg og vasket sine hester. Den lille innsjøen inngikk, i likhet med Iuturnas kilde, i ulike helbredelsesritualer. Under Hadrian (117-138) ble det sågar bygget benker rundt bassenget. Så kunne man riktig benke seg etter renselsesvasken og det rituelle bad. Tvillingparet Castor og Pollux, som hadde kjempet ved romernes side under slaget ved Regillussjøen, inngikk også i en mytisk, helbredingssøkende kultsammenheng. Det som senere skulle bli Oratoriet for de 40 martyrer, ble nemlig i førkristen tid til dels brukt som inkubatorium. Ritualene i forbindelse med den magiske helbredelse som ble praktisert der, var identiske med dem som fant sted i Asklepios-helligdomene. Den Asklepiosbetonte epifani ble på Forum orkestret av Castor og Pollux. Dette var igjen en helbredelsesinstitusjon hvor man i drømme hadde en guddommelig åpenbaring.

Den som hadde behov for slik heltepreget epifani, led sikkert ikke av banal snue og maveonde, men var snarere krigsinvalid eller offer for skader og sår. Kjempende, krigersk klientell, eller soldater som ville få opp motet før forestående felttog, la seg ned på dyreskinn i inkubatoriet og ventet spent på guddommelig tvillingsepifani. Det er sannsynlig at inspirasjonen til disse legekunstens tvillinghelter er hentet fra gresk mytologi, idet de to inkorporerer den funksjon Asklepios' sønner Podaleirios og Machaon hadde under trojanerkrigen. Guddommelig, ridderlig tvillingpar erstatter den greske legeguds sønners medisinske praksis. Det er videre sannsynlig at visse elementer av selve Asklepioskulten kan ha vært praktisert i det samme området av Forum. Like ved Iuturnas kilde er det nemlig funnet en Asklepios-skulptur. Det er litt usikkert hvorvidt skulpturen hadde sitt opprinnelige tilholdssted akkurat der, men uansett er det vel dokumentert at det i området omkring Castor og Pollux-tempelet ble praktisert greskinspirert helbredelseskult til langt inn i middelalderen.

Kirken Santa Maria antica, i nærheten av Castor og Pollux-tempelet, var på Domitians tid (81-96) en Minervahelligdom. Den ble i tidlig middelalder bygget om til en Maria-kirke, hvis oppgave bl. a. var å underkue eller rettere inkorporere antikke helbredelseskulter, som paddehattelig fantes rundt om i byen, spesielt i dette området. At man her har med legevirkosomhet å gjøre, fremgår av enkelte veggmalier fra

det 8. århundre som viser legehelgener fra Asklepios til kristne sådanne.

Kirken fungerte opprinnelig som et nosokomion, en slags sykestue. Kult-ritualet som ble praktisert antas å ha vært det samme som ble praktisert i Asklepios- og den nærliggende Castor/Pollux-kulten, med inkubasjon, åpenbaring og helbredelse. Istedenfor å legge seg på tempelgulv og dyrefell, la man seg nu til å sove på hellig grunn, var viet til den nye lege og frelser, Kristus iatros og soter (lege og frelser). På samme måte som på Tiberøya, hvor Asklepios-kulten blir erstattet av kirkebygg og katolsk sykehusregi, blir de antikke helbredelses-tradisjoner på denne delen av Forum erstattet med kristne kultsteder. Den antikke helbredelsespraksis fortsetter i oratorium og Mariakirke. Og virksomheten metastaserer til virginell grunn da også vestalinnenenes hus blir omgjort til hospital. Først greske, så romerske kulter inkorporeres smertefritt og uten bedøvelse i kristen helbredelsesregi.

For(d)ums transplantasjon og drogeri

Den kristne helbredelses- og mirakelkult skulle imidlertid få sitt fornemste lokale litt øst for Castor og Pollux-tempelet, ved det såkalte Romulus' tempel og Vespasians forum. Her ble det i det femte århundre bygget en kirke viet legehelgenene Cosmas og Damianus (fig. 6). Kulten er en direkte videreføring av den antikke Asklepios-kulten med to legehelgener fra Kilikia som overtar rollen etter de greske legesønnene Podaleirios og



Fig. 6) Kirken Cosmas og Damianus.

Machaon, og Romas legendariske ridderhelter Castor og Pollux. Behandlingen er den samme som i antikkens Asklepios-helligdom. Den syke kommer inn i kirken og drømmer at de to helgenene åpenbarer seg. Behandlingen eller oppskrift på denne foregår i det foreskrevne drømmekultet, og pasienten våkner ofte opp kurert. Mens helbredelsen under antikken kun til dels var spektakulær, overtar nu, i ny regi, rene mirakelkurer. Den mest spektakulære av disse kan i eventyrlighet måle seg med Kristi oppvekkelse av Lazarus. Ifølge legenden led stedets kirketjener, en viss Justinianus, av koldbrann. Dette var en dødelig tilstand, og det eneste som kunne redde ham var et nytt ben. Lenge før vår tids transplantasjonsoperasjoner, utførte Cosmas og Damianus en utrolig operasjon, idet de hentet et ben fra en avdød neger, nylig begravet i kirken S. Pietro in Vincoli, ikke så langt unna. Benet med koldbrann ble fjernet og det avskårne, helgenfraktede ben fra nabokirken ble brukt som transplantat. Og kirketjeneren overlevde, med sort ben, et glimrende reklametriks eftersom ingen ville lagt merke til miraklet dersom kirketjenerens nye ben var hvitt. Kirken er i våre dager fortrinnsvis bryllupskirke, men oppsøkes fort-



Fig. 7) *Cosmas og Damianus. Figuren til høyre holder legeveske med hvitt kors.*

satt av klientell som søker helbredelse fra sykdom og lidelser. Og kirkens apsismosaikk som viser den ene av helgenene med legeveske (fig. 7), minner om at dette opprinnelig var en helbredelseanstalt.

I likhet med sykehuset på Isola Tiberina og inkubatoriet i nærheten av Iuturnas kilde, er også området omkring denne helligdommen svært interessant ut fra et medisinhistorisk synspunkt. Kirken Cosmas og Damianus er nemlig til dels bygget over

Vespasians (69-79) forum og dels over "Romulus" tempel. Den flaviske keisers forum rommet blant annet forsamlingslokaler og et rikholdig bibliotek, et av de beste i Roma. I det 3. århundre ble disse institusjoner flittig besøkt av Marcus Aurelius' (161-180) livlege Galen fra Pergamon (129-216). Galen er en av den antikke medisins nestores.

Hans bøker og skrifter ble stadig lest og referert til. Som medisinsk kapasitet og læremester, var han ene-

rådende i 1700 år. Hans medisinske teorier bygget til dels på Hippokrates, med sterkt islett av egne kliniske og vitenskapelige observasjoner. Sin karriere hadde han startet som lege for gladiatorene i Pergamon. Han dro til Roma i 162 og i 169, da som keiserlig livlege. I Vespasians hellige haller møttes vitenskapsmenn og Galen leverte her sine promulgationes. Det som skulle bli de ledende medi-

sinske ideer og tanker gjennom flere hundre år, ble for første gang trolig forkynt i substruksjonene av helbredelseskirken Cosmas og Damianus – kristen mirakelkult på ruinene av antikkens medisinske vitenskap. Etter sigende skulle det også være et apotek i nærheten. Dette har antagelig befunnet seg i nærheten av kirken San Lorenzo in Miranda, vis-à-vis helgenkirken Cosmas og Damianus.

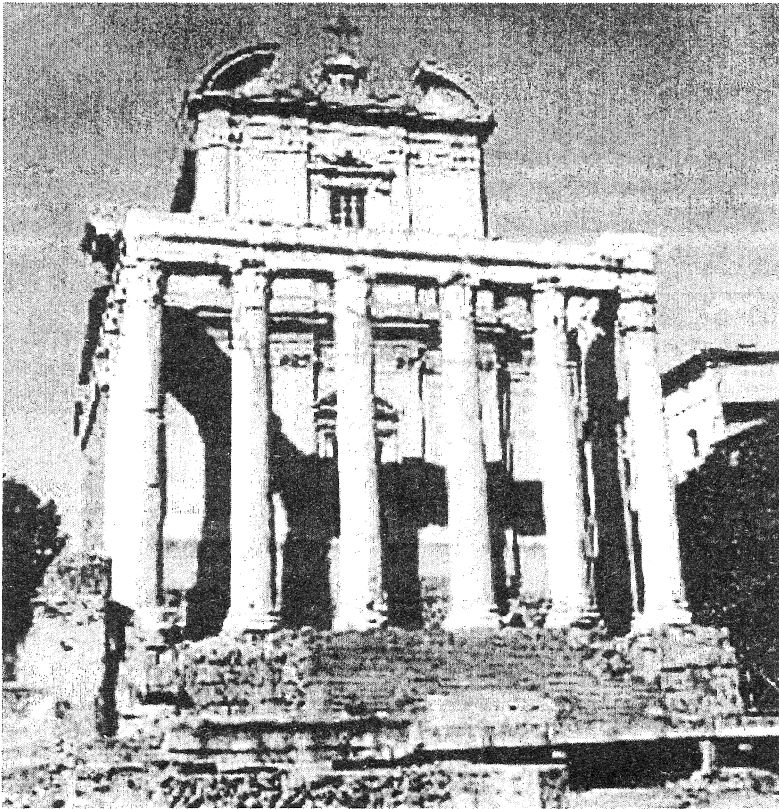


Fig. 8) Antoninus Pius tempel.



Fig. 9) Farmasikollegiets plakett, S. Lorenzo in Miranda.

På dette apoteket eller drogeriutsalget, skal Galen etter sigende har kjøpt sine droger og samlet inn medisinske urter.

S. Lorenzo in Miranda er bygget over Antoninus og Faustinas tempel, (fig. 8) som ble bygget om til kirke i det 7-8 århundre. Kirken ble i 1430 under pave Martin V gitt til far-

masøytenes kollegium (fig. 9). Det kan ikke være noen tilfeldighet at man her også i våre dager fortsatt finner medisinsk-farmasøytisk virksomhet med farmasøyt-eiet kirke over Galens urtehage og drogeri.

Her rives ikke ned eller jordutjevnes. Dagens medisinske tradisjon i den evige stad bygger på antikkens

kultoverlappende helbredelsespraksis. En oppkvikkende tur fra Isola Tiberina til Forum er en medisinsk pilegrimsvandring i antikkens helbredelsesfotspor. Og skulle man ikke føle seg frisk etter dette, kan man jo alltid ta inn på sykehuset på Tiberøya (fig. 10) med dens over 2000-årige tradisjon.

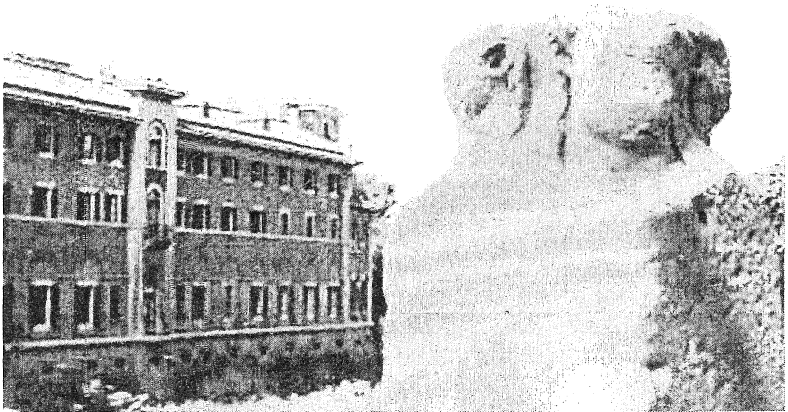


Fig.10) Dagens sykehus på Isola Tiberina.

Hippokrates' pasienter

EIRIK WELO

"Jeg sverger ved legeguden Apollon, ved Asklepios, Hygieia, Panakeia og alle guder og gudinner, og tar dem til vitne på at jeg skal overholde denne eden og kontrakten etter egen evne og vurdering. Jeg skal ære ham som lærte meg denne kunsten som mine egne foreldre, og gi ham del i mine midler og hjelpe ham når han trenger det. Jeg skal regne hans avkom som mine egne brødre og lære dem denne kunsten hvis de ønsker å lære den, uten betaling og kontrakt. Jeg skal gi mine egne sønner, min lærers sønner og de elever som har underskrevet kontrakten og sverget i tråd med skikken blant leger, del i forskriftene, forelesningene og resten av undervisningen, men ingen andre. Jeg skal bruke diett til de sykes beste etter egen evne og vurdering og avstå fra å skade eller gjøre urett. Jeg skal ikke gi noe dødelig legemiddel til noen eller gi råd om noe slikt. På samme måte skal jeg heller ikke gi noen kvinne fosterfordrivende middel. Jeg skal leve og utøve min kunst rent og fromt. Jeg skal ikke operere, ikke engang dem som lider av stein, men overlate det til dem som utfører slike handlinger. I de hus jeg kommer skal jeg komme til de sykes beste, og enhver bevisst urett eller skade skal ligge meg fjernt, og særlig seksuelt samvær med mann eller kvinne, fri eller slave. Det jeg måtte se eller høre under behandlingen eller også utenfor behandlingen ute blant folk, som ikke bør bringes videre, skal jeg tie om og regne som hellige hemmeligheter. Hvis jeg overholder denne eden og ikke bryter den, la meg bli æret for min livsførsel og min kunst av alle mennesker for alltid. Men hvis jeg bryter eden og sverger falskt, la det motsatte av dette skje." (*Iusurandum*)

Denne teksten, som vi gjenkjenner som den hippokratiske eden, er det mest kjente tekststykke fra det såkalte *Corpus Hippocraticum*, samlingen av medisinske skrifter som fra antikken av ble tilskrevet Hippokrates. Eden inneholder forskrifter som beskriver for-

holdet mellom lege og pasient direkte: legen må overholde visse krav til oppførsel overfor pasienten, men forbeholder seg også retten til å la være å behandle enkelte tilfeller.

Men de hippokratiske skriftene inneholder også mange andre eksempler på forholdet mellom lege og pasient,

og det er disse vi vil rette oppmerksomheten mot her. Først er det imidlertid påkrevet å si litt om selve grunnlaget for undersøkelsen, altså *Corpus Hippocraticum* selv.

Corpus Hippocraticum består av omkring 60 skrifter. Av disse er flesteparten skrevet i hundreåret mellom 430 og 330 f. Kr. Tekstene er antakelig samlet ved biblioteket i Aleksandria i hellenistisk tid (men dette, som mye annet i Hippokrates-forskningen, er ikke mer enn en hypotese). Tekstene behandler mange ulike områder av medisinsk praksis og teori og tilhører også forskjellige sjangre: samlingen inneholder alt fra notater og journalaktige skriftstykker, via lærebøker i kirurgi, til sofistiske og filosofiske essays beregnet på lekmen.



Forholdet mellom *Corpus Hippocraticum* og Hippokrates selv er komplisert og omstridt. Om Hippokrates vet vi ingenting sikkert, bortsett fra at han allerede på Platons tid hadde ry som en spesielt dyktig lege. Han ble i senere gresk biografisk tradisjon knyttet sammen med andre kjente personer fra perioden, som filosofen Demokrit og kong Perdikkas av Makedonia, samt tilkjent en viktig rolle i bekjempelsen av pesten

i Athen i begynnelsen av den peloponnesiske krigen. Men denne typen myteskaping er en skjebne som i senantikken tilfalt de fleste kjente personer man på det tidspunktet ikke visste særlig mye om. På grunn av Hippokrates' legendariske posisjon som legen *par excellence*, ble altså svært ulike tekster tilskrevet ham, og mye av den moderne Hippokrates-forskningen har gått ut på å forsøke å få klarhet i hvilke skrifter i samlingen Hippokrates selv er forfatter til. Dette har imidlertid vist seg vanskeligere enn antatt: på den ene siden er det opplagt at Hippokrates *kan* ha skrevet enkelte av tekstene i samlingen. Men på den andre siden *må* han ikke ha skrevet noen av dem; hans ry kan i seg selv ha vært nok til å tiltrekke seg medisinske tekster på leting etter et kjent navn å presentere seg under. Forskningen har dessuten lidd under det faktum at forskerne har tendert mot å tilkjenne Hippokrates de tekstene de selv har syntes passet best med den teori om hippokratisk medisin de selv stod for, og på tilsvarende vis avskrevet ham som forfatter til skrifter som ikke passet inn i egne teorier. Kort sagt, sirkelargumentasjon, og som sådan lite tillitvekkende. Men det at vi stort sett ikke vet (og i de fleste tilfeller ikke *kan* vite) hvem som har skrevet de enkelte skriftene i *Corpus Hippocraticum*, gjør ikke tekstene i seg selv mindre interessante som kildekrifter til den greske medisins utvikling, og samlingen gir oss en unik mulighet til å undersøke forholdet mellom lege og pasient i teori og praksis fra slutten av det femte århundret og utover i det fjerde.

For nå å gå over til legene og deres pasienter, er det i utgangspunktet viktig å ha én ting klart for seg: det fantes i det gamle Hellas ingen institusjonalisert legeutdanning eller legegodkjennelse. Den som ønsket å virke som lege, måtte gå i lære hos en eldre, respektert utøver av kunsten så lenge som denne mente var nødvendig, men siden var han overlatt til sin egen evne til å oppnå suksess og unngå fiasko. Legen reiste rundt og tilbød sine tjenester, og var på denne måten avhengig av at hans ry reiste med ham eller helst litt foran. Vi kjenner riktignok til at bystater betalte leger for deres tjenester, men akkurat hva de betalte for, er uklart, og det dreidde seg neppe om gratis helsetilbud av moderne type. Mangelen på institusjonalisert godkjenning av leger førte selvfølgelig til problemer med å skille kvakksalvere fra seriøse utøvere. Dette kommer tydelig frem i skriftet 'Loven':

"Legekunsten er den mest fremragende av alle kunster. Men på grunn av uvitenheten hos dem som utøver den og hos dem som på tilfeldig grunnlag vurderer slike mennesker, ligger den langt bak alle andre kunster. Etter min mening har denne feiltakelsen følgende årsak: Statene har ikke vedtatt noen annen straff for legekunsten enn dårlig rykte, og det skader ikke dem som formelig består av det. Slike folk ligner nemlig statistene i tragediene på en prikk: For liksom de har en skuespillers fremtreden, drakt og maske, men ikke er skuespillere, slik er det også mange som hevder at de er leger, men svært få som er det i virkeligheten." (*Lex I*)

Dårlig rykte er altså den eneste sanksjonen det greske samfunnet kunne ta i bruk overfor kvakksalvere,

men som forfatteren av 'Loven' sier, er det lite nytte i å appellere til skamfølelsen hos mennesker som ikke eier skam. At legene reiste fra sted til sted, har selvfølgelig også bidratt til at kvakksalvere i mange tilfeller kunne nå frem til nye grupper av pasienter før hans dårlige rykte tok ham igjen.



Et annet aspekt ved den manglende offentlige godkjenningen av leger finner vi i skriftet 'Om den hellige sykdommen'. Forfatteren bruker, særlig i begynnelsen, stor plass på å kritisere 'trollmenn, helbredere, omflakkende prester og kvakksalvere' og deres behandlingsmetoder. Slike folk har ikke skjønt hva som er den virkelige årsaken til sykdom og kan følgelig ikke være i stand til å behandle den skikkelig. At denne formen for kritikk har til hensikt å stille kritikeren selv i et heldig lys overfor mulige pasienter, er hevet over tvil. Den antikke lege hadde en todelt oppgave i forholdet til omverdenen: på den ene siden måtte han kunne overbevise mulige pasienter om sin dyktighet, på den andre måtte han til enhver tid stille spørsmål ved konkurrerende legers metoder og innsikt, samt forsvare sine egne veivalg overfor like hatske angrep fra kolleger. Det faktum at legekunsten var i sin første ungdom i denne perioden, førte også til at legen måtte være beredt til

å forsvare seg mot anklager om at det han drev med slett ikke var noen kunst. Skriftet 'Om kunsten' retter seg mot slike anklager:

"Utgangspunktet for min tale er det som alle vil være enige om: At noen av dem som behandles med legekunst blir friske, er det enighet om. At ikke alle blir friske, dette lastes legekunsten for, og de som taler nedsettende, hevder utfra dem som sykdommen beseirer, at også de som overlever, gjør det på grunn av hell, ikke ved hjelp av legekunsten. Jeg skal ikke frata tilfeldigheten enhver innvirkning, men jeg vil hevde at uhell for det meste følger de sykdommer som behandles på en dårlig måte, hell dem som behandles godt. Men hvordan er det så mulig for dem som er blitt friske å legge årsaken på noe annet enn legekunsten hvis de ved å bruke og tjene den har blitt friske?" (*De arte IV*)

Som vi ser av utdraget måtte den greske lege dyrke talekunsten i like stor grad som legekunsten om han skulle klare seg.

Denne retorikken var i sin helhet rettet mot pasienten, som jo utgjør livsgrunnlaget for enhver lege. Angrepene på andre leger var så å si den indirekte måte å vinne pasientens tillit. Men *Corpus Hippocraticum* inneholder også beskrivelser av det direkte utslaget av denne tillitens retorikk (*captatio benevolentiae*). For eksempel leser vi i skriftet 'Om legen':

"Legen må for sin verdighets skyld se frisk ut og være så velbygd som det er naturlig for ham. For mange mener at de som ikke holder kroppen i god stand, heller ikke er i stand til å behandle andre på en god måte. Videre må han holde seg ren, være skikkelig kledd og bruke velduftende salve uten påtrengende lukt.

For det er bra at de syke føler behag ved alt dette, og det må legen passe på. Med hensyn til sjelen må legen være forstandig, ikke bare når det gjelder å tie, men han må også leve et fullstendig plettfritt liv. For dette er av største betydning for omdømmet. Han må ha en edel og god karakter og i tråd med dette opptre verdig og menneskevennlig overfor alle. For folk ser ned på den framfusende og pågående, selv om slik oppførsel kan være nyttig. Legen må også ta hensyn til sin egen makt: For folk setter pris på at det samme ikke gjentas for ofte av samme person. Ansiktsuttrykket bør være tankefullt, men ikke hardt. Da vil han nemlig virke selvtilfreds og uvennlig. Men den som brister i latter og er altfor munter, blir oppfattet som vulgær, og dette skal man ikke minst passe seg for. Han må være rettskaffen i enhver sosial sammenheng. For rettskaffenhet er nødvendigvis til stor hjelp, og de syke har svært nær omgang med legen. De overlater seg jo i legens vold, og til enhver tid møter han kvinner, jenter og svært verdifulle gjenstander. Legen må ha selvkontroll overfor alt dette. Slik må legen være i kropp og sjel." (*De medico I*)

Noen av de samme formaningene har vi allerede møtt i den hippokratiske eden ovenfor, og det som slår leseren av tekster som dette er nettopp betoningen av den praktiske nytten av de høyverdige forskriftene. Legen må leve et plettfritt liv, ikke bare fordi det er moralsk riktig i seg selv, men fordi det er 'av største betydning for omdømmet'. Ettersom den greske leges karriere i så stor grad er avhengig av hans evne til å bevare et godt omdømme, er det naturlig å fortolke mange av de legeetiske forskriftene i *Corpus Hippocraticum* som utslag nettopp av dette behovet.

De samme tankebanene kan observeres i skriftet 'Om forutsigelse':

"Etter min mening er det svært bra at legen driver med forutsigelse. For når han i forveien oppdager og forutsier de sykes tilstand i øyeblikket, det som har skjedd tidligere og det som kommer til å skje, og dessuten beskriver i detalj alle de ting pasientene har unnlatt å gjøre, vil de i større grad stole på at han kjenner forholdene med syke, slik at de vil våge selv å henvende seg til legen. Når han på forhånd vet hva som vil utvikle seg fra lidelsene i øyeblikket, vil han også kunne utføre behandlingen best mulig. For å gjøre alle pasienter friske er umulig: Dette ville selvsagt vært bedre enn til og med å vite hva som kommer til å skje. Men faktum er at mennesker dør, noen før de får tilkalt legen på grunn av sykdommens styrke, andre straks etter at de har tilkalt ham, noen etter en dag, andre litt senere, men før legen ved sin kunst kan bekjempe hver sykdom. Man må altså kjenne slike sykdommers natur, i hvor stor grad de overgår kroppens styrke og samtidig om det er noe guddommelig ved sykdommen, samt lære hvordan man forutsier deres gang. På denne måten vil man med rette bli beundret og være en god lege. For du vil bedre være i stand til å ta vare på dem som har kraft til å overleve når du kan planlegge hver ting lang tid i forveien. Og hvis du på forhånd kan vite og forutsi hvem som kommer til å dø og hvem som vil bli reddet, vil du ikke kunne trekkes til ansvar." (*Prognosticon I*)

Forutsigelsen har selvfølgelig sin praktiske betydning i behandlingen av pasienten, men er vel så viktig fordi den skaper beundring for legen hos pasienten og muligvis hos dem han anbefaler legen til etter at han er blitt frisk. Skulle pasienten derimot dø, har legen, som vi ser, sitt på det

tørre. Problemet med håpløse tilfeller opptar flere av forfatterne i *Corpus Hippocraticum* nettopp av denne grunnen, som for eksempel denne tilbakevisningen av kritikk fra skriftet 'Om kunsten':

"Det finnes også de som laster legekunsten fordi noen ikke vil ta på seg å behandle dem som er helt overmannet av sykdommene. De sier at de tilfelle legene tar på seg å behandle ville leget seg selv, men at de ikke behandler de tilfellene der det trengs kraftig hjelp, og at hvis legekunsten eksisterte, måtte man i samme grad helbrede alle tilfeller. De som sier dette, ville kritisere legene på mer rimelig grunnlag om de bebreidet dem for ikke å bry seg om dem som bruker slike nærmest vanvittige argumenter, enn når de kritiserer dem for det foregående. For hvis noen krevde at kunsten skulle ha makt over det som den ikke har innflytelse over, eller naturen der naturen ikke har innflytelse, så ville hans uvitenhet stå galskapen nærmere enn kunnskapsløsheten. For de ting som vi er herre over, enten ved naturens eller kunstens instrumenter, dem er vi liksom håndverkere i forhold til, i forhold til de øvrige ikke." (*De arte VIII*)

Når det gjelder det konkrete møtet med pasientene, betones det flere steder i *Corpus Hippocraticum* at man skal høre pasientens versjon av sykdomsforløpet (e.g. 'Om hodeskader' (*De vulneribus capitis*), kapittel X), men dette kobles også til grundig undersøkelse av pasienten. Legen holder seg heller ikke tilbake fra å legge skylden for uheldige utviklinger på pasienten, og at man ikke kan eller må stole fullt og helt på pasienters egne oppfatninger, kommer særlig frem i forhold til kvinner og graviditet. Forfatteren av skriftet 'Om

konsten' sier kategorisk: 'For hvis de [pasientene] forstod sine sykdommer, ville de ikke ha fått dem' (*De arte XI*).

På denne måten kan vi sanke opplysninger her og der i *Corpus Hippocraticum* om greske legers forhold til sine pasienter, men pasientene selv forblir uklare: som mål for legens behandling omtales de sjelden mer presist enn med den nøytrale betegnelsen 'pasienten', de gis ulike typer legemidler eller bes gå lange turer etter middag eller sove på ryggen. Men hvem var de? Faktisk er vi så heldige at *Corpus Hippocraticum* gir oss delvise svar også på dette spørsmålet. Svarene finnes i verket 'Epidemiene' (tittelen betyr egentlig 'Besøk', men om det er legene eller sykdommene som kommer på besøk, er ikke helt klart). De syv bøkene som dette verket består av, inneholder beskrivelser av sykdomshistoriene til omkring 300 pasienter, i mange tilfeller med detaljerte opplysninger om deres alder, bosted og yrke. Pasientene er bosatt forskjellige steder i det nordlige Hellas, enten på øyer nord i Egeerhavet eller på kysten av Trakia. En del historier fortelles også om pasienter fra andre steder i Hellas, men det nordlige Hellas er overrepresentert. Den eller de legene som skrev historiene og behandlet pasientene må altså ha holdt til der. Bøkene er skrevet på forskjellige tidspunkter, bok en og tre er eldst, deretter følger andre, fjerde og sjette bok, mens bok fem og syv er skrevet til slutt. Den tyske forskeren Karl Deichgräber har sammenlignet navnene i 'Epidemiene' med navnene funnet i innskrifter

fra blant annet Thasos, og mener på dette grunnlaget å kunne datere første og tredje bok til omkring 410 f. Kr., andre, fjerde og sjette til omkring 370, mens femte og syvende skal være skrevet på begynnelsen av 350-tallet. Dette kan godt stemme, men ofte er navnematerialet såpass lite at man ikke kan regne konklusjonene som definitive. Deichgräber mener også å ha funnet ut at mange av personene i sykdomshistoriene tilhørte samme husholdning, at disse husholdningene omfattet personer fra overklassen på for eksempel øya Thasos, og han konkluderer derfor med at 'Hippokrates' fungerte som en slags huslege for visse rike familier der. Dette kan godt stemme for første og tredje bok av 'Epidemiene', men i de øvrige bøkene finner vi et slikt mangfold av yrkesbetegnelser at det er mulig å tenke seg at legerollen har vært mer variert enn Deichgräber tenker seg, eller at den har utviklet seg over tid. I andre, fjerde, femte, sjette og syvende bok finner vi for eksempel en bokser, en bronsesmed, en slakter, en snekker, en valker, kona til en gartner, en skomaker, en massør, en selger, en repmaker, en ullkarder og en brytelærer. I de senere bøkene finner vi også krigsskadder, noe som leder tanken til skriftet 'Om legen' der den som vil bli lege anbefales å følge leiesoldater på krigstog til utlandet.

En typisk sykdomshistorie kan se slik ut:

"Kleanaktides, som lå syk ovenfor Heraklestemplet, fikk irregulær feber. Fra begynnelsen av hadde han vondt i hodet og venstre side, samt smerter i andre

kroppsdelene liksom folk som er utmattet. Feberen ble verre nå og da, uten orden. Svettetokter av og til, av og til ikke. For det meste kom forverringene på de kritiske dagene. Omkring den fireogtyvende dagen hadde han vondt ytterst i hendene; kastet opp galleholdig, gult, ganske mye oppkast, og litt etter også irrgønt. Han ble lettet på alle måter. Omkring den tredevte dagen begynte han å blø fra begge nesebor, planløst, litt ad gangen inntil krisen. Han manglet ikke på noe tidspunkt matlyst og var heller ikke tørst eller søvnløs. Tynn urin, ikke misfarget. Omkring den førtiende dagen var urinen rødlig med mye rødt bunnfall. Han ble lettet. Senere var urinen forskjellig, noen ganger med bunnfall, andre ganger ikke. På den sekstiende dagen var det mye hvitt og glatt bunnfall i urinen. Alle tegnene ble mildere; feberens forsvant; urinen ble igjen tynn og med god farge. På den syttiende dagen feber; opphold på ti dager; på den åttiende dagen kuldegysninger; akutt feberangrep. Mye svette. Rødt, glatt bunnfall i urinen. Endelig krise." (Ep. I, historie 6)

Beskrivelsen følger det sett av symptomer den greske legen var lært opp til å undersøke (jf. for eksempel 'Om forutsigelse'). 'Epidemiene' setter også de enkelte sykdomshistoriene inn i en større sammenheng, nemlig den såkalte 'meteorologiske' medisinen og dens teorier om hvordan sykdommer og klima var knyttet tett sammen.

Sykdomshistoriene i første og tredje bok av 'Epidemiene' behandler til sammen toogførti tilfeller, av disse er femogtyve menn, sytten kvinner. Av disse dør igjen femogtyve, fjorten menn og elleve kvinner. Sytten av pasientene overlever, elleve menn og seks kvinner. I tillegg til å legge

merke til urin, avføring, oppkast og de andre tegnene som ble nevnt ovenfor, noterer legen for kvinnes del hvordan menstruasjonen var, og hos unge jenter nevnes flere ganger at de fikk menstruasjon for første gang under sykdommen. Også aborter noteres.

For å oppsummere kan vi si at forholdet mellom pasient og lege slik det fremstilles i *Corpus Hippocraticum* var basert på en åpnere tillitsretorikk enn i dag. Legens autoritet var kort sagt mer usikker og måtte forsvares både i forhold til pasienten og i forhold til andre leger. For det andre, at grekernes legeetikk ligner vår egen, men de medisinske skrifterne gir grunn til mistanke om at begrunnelsen var en annen. Forbudet mot abort og kirurgiske inngrep, slik det kommer til uttrykk i den hippokratiske eden, kan for eksempel godt ha blitt begrunnet i risikoen for at legen ville mislykkes og dermed skade sitt omdømme. For det tredje gir verket 'Epidemiene' oss et enestående innblikk i de greske legenes praksis i møte med pasienter fra forskjellige samfunnslag, menn, kvinner og barn.

Referanse

Deichgräber, K. 1982 *Die Patienten des Hippokrates. Historisch-prosographische Beiträge zu den Epidemien des Corpus Hippocraticum*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1982, Nr. 9. Mainz/Wiesbaden.

Latinnøtter 1458 og 1577

Itur in antiquam silvam nuceam

EGIL KRAGGERUD

Når jeg tenker på *Diplomatarium Norvegicum*, *DN* blant kjennere, ser jeg for meg en nøtteskog. Derfor mottoet etter *Aen.* 6.179.

En av de første store oppgaver etter 1814 var å skaffe nasjonen en hukommelse i form av et bindsterkt verk med middelalderens dokumentasjon om vår historie. To av de første diplomheltene var Lange og Unger. 150 år etter kan vi beundre deres og andres arbeide, men samtidig unngår vi ikke å bli minnet om hvor lite tidsmessig det hele fremstår idag. Jeg tenker ikke minst på de latinske dokumentene. Vi har riktignok en helt ny Regest-samling (*Regesta Norvegica* 7 b. hittil), som følger primærmaterialet år for år og gir rask orientering om hva det inneholder, om hvor originalen finnes, om hvem som har publisert det etc. Men problemet er der når f. eks. en hovedfagsstudent i historie trenger å fingranske et visst materiale. I heldige fall kan han/hun finne vei ved hjelp av en oversettelse annetsteds; eventu-

elle kommentarer til dokumentet kan også påtreffes på de forskjelligste steder. Men med rudimentære språkkunnskaper havner man fort på dypt vann. Det gjør ikke saken bedre at man ofte las i stikken av selve teksten som kan være forvansket eller mindre gjennomarbeidet fra utgivers hånd. Sett fra min, riktignok forvente, klassiske synsvinkel er det lett å se og si at man trenger en fornyelse av *DN*, ja faktisk et helt nytt konsept for det hele. Vandvik ledet for så vidt godt an med sin (posthume) utgave "Latinske dokument til norsk historie." Rette vedkommende burde initiere et nytt tiltak hvor både historikere og filologer kunne gå sammen om fornyelsen til beste for kommende generasjoner – med diplommet trykt på én side og med oversettelse til engelsk på den motstående fulgt av de nødvendige kommentarer.

I. Nåde går for kanonisk rett (1458)

Jeg begynner med den nye fascinerende tilvekst til *DN*, omtalt i forrige Klassisk Forum: *Brev til paven. Norske forbindelser med Den hellige stol i senmiddelalderen* ved Torstein Jørgensen og Gastone Saletnich, Mijonshøgskolens Forlag 1999. Fil. dr. Espen Karlsen holder på å anmelde boken for *Collegium Medievale* på eget initiativ. Vi sørger vel begge over at en høyst interessant bok er blitt skjermmet av mye dårlig filologi. Her skal det imidlertid ikke dreie seg om refs, men om – ja nettopp nøtter.

Den første teksten som presenteres hang ikke sammen for meg ved første gangs lesning. Dokumentet skriver seg fra pønitensarkivets kontor myn- tet på dets arkiv. Det er m.a.o. en samtidig kopi av den original som sendtes til Stavanger bispedømme for 543 år siden og som (naturligvis) er tapt. Skrivet er i grunnen bare på én periode:

Asgotus Johannis scholaris Stavuangrensis diocesis qui sicut asserit milicie clericali defectu natalium quem patitur non obstante ut ad omnes sacros ordines promoveri et beneficium ecclesiasticum etiam si curam habeat animarum retinere possit et valeat cum eodem super defectu predicto dispensari misericorditer mandare dignetur de gratia speciali. Fiat de speciali, Dominicus Sanctae Crucis.

Oversettelsen er denne (s. 69):

"Asgaut Johannesson, en student fra Stavanger bispedømme, uttrykker ønske om at han på tross av sin uekte fødsel de gratia speciali kan få dispensasjon til å

utnevnes til alle vigselfrader og til å inneha et beneficium med eller uten sjelesorg. Innvilget de speciali, Dominicus, Santa Croce, Roma 15. juni 1458."

Men merk: Det finnes noe imellom en regest og en oversettelse, og det er hva dette er: Som man ser er dette ikke en oversettelse, men en parafra- se som gjengir det meste av det grunn- teksten har.

"Den særskilte nåde" (*gratia specialis*) er, som det gjøres oppmerk- som på, pavens nåde; den utløses i de tilfellene kontoret selv ikke tar an- svaret på sin kappe. Mannen som undertegnet svaret fra Roma, var kardinal Dominicus Calandrini som samtidig var titulærbiskop av *Santa Croce in Gerusalemme* i Roma.

Så til den latinske teksten. Den begynner regelmessig med søkers navn, rang og hjemstavn, men ellip- tisk. Det verb vi underforstår, er "bønnfaller om" (*supplicat*). Så følger ofte, men ikke alltid, et *quod* som refererer bønnens innhold med de nødvendige innskutte setninger. Rent språklig har vi et interessant feno- men, *quod* for *ut*, et fenomen som brer seg utover i middelalderlatin. Es- pen Karlsen har noen nyttige henvis- ninger om slik bruk av et finalt *quod* med konjunktiv etter *verba voluntatis* i sin dr.-avh. (*The Accusativus cum infinitivo and Quod Clauses in the Revelaciones of St. Bridget of Sweden*, Uppsala Univ. 1998 [utkom- mer i løpet av 2001 i revidert utgave på Peter Langs forlag], s. 124, fotn. 3). Det lar seg ikke lett skille mellom søkers bønn og pønitenskontorets vedtak; det ser man klart nok i et

tilfelle som dette. Nå er problemet at vår tekst har *qui*. Det gir ikke for meg noen mening; jeg venter *quod* som i tilsvarende dokumenter på tilsvarende sted, men siden utgaven ikke har noen kommentar til vanskeligheten, er mulighetene flere: at utgiver har feillest eller at kopisten har gjort feil; lett nok siden abbreviaturpraksisen la sammenblanding nær. Siden det dreier seg om et standardsvar, stammer feilen neppe fra kardinalen selv.



Hvor er så fortsettelsen av *quod*? Vi støter på de faste vendinger på slutten av diplomtet: *dignetur*, men vi leter forgjeves etter subjektet. I andre tilsvarende dokumenter står gjerne 2. p. pl., realiteten er derimot den samme. Subjektet i vårt dokument forstår seg utfra konteksten, nemlig paven: at *han* finner det riktig i særskilt nåde å bestemme. Etter *mandare* venter vi klassikere *ut*, men akk. m. inf. brer seg i senlatinene (cf. *iubere*), her med en upersonlig konstruksjon (*dispensari*). Dette er fortsatt formelaktig for denne typen svar: *dispensare* konstrueres med *cum*: dvs. frita *noen* (nemlig fra de gjeldende kanoniske regler). Uttrykksmåten er den strake landevei slik det fremgår av et mye eldre eksempel fra *Svenskt Diplomatarium* (anno 1266): *ut preter ... beneficia ecclesiastica que nunc obtines alia beneficia ... cum*

cura vel sine cura recipere ac una cum iam obtentis beneficiis, si tibi canonice offerantur, retinere non obstante sacri constitutione concilii valeas, tecum misericorditer dispensamus (etter *Glossarium Mediae Latinitatis Sueciae s.v. dispensio*). Vi ser at vi hele veien har med en fast terminologi å gjøre: *retinere beneficia, non obstante, misericorditer cum alio dispensare*.

For å få et bedre tak på vårt skriv, er det ikke av veien å rulle opp perioden bakfra til noe som ser ut som den naturlige tanke- og leddfølge for oss: ... *quod de gratia speciali dignetur mandare dispensari misericorditer cum eodem* [sc. *Asgoto*] *super* ['når det gjelder'] *defectu predicto* [nå altså: 'nedenstående'] *ut ad omnes sacros ordines promoveri et beneficium ecclesiasticum, etiam si curam habeat animarum, retinere possit et valeat defectu natalium quem patitur non obstante milicie clericali sicut asserit*. Oversettelse: "Asgaut ... ber om at <Paven> ved særskilt nåde finner å kunne bestemme at søker får en barmhjertig dispensasjon når det gjelder hans mangelfulle fødsel slik at han kan og formår å bli fremmet til alle hellige grader og å inneha et kirkelig beneficium også om det innebærer sjelesorg, idet, slik han gjør krav på, den mangelfulle fødsel som han lider av, ikke er til hinder for preste-tjeneste." Vi ser da hvor logisk skrivets leddfølge er med først 1) presentasjonen av premisset: kravet om dispensasjon (*sicut asserit ... obstante*), 2) så den final-konsekutive del (*ut ad omnes ... valeat*) i midten; det er sikkert ikke tilfeldig at denne

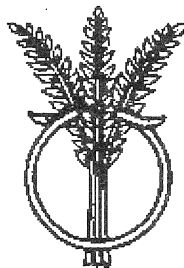
del lar seg forstå også til det foregående, som søkerens hensikt, altså ikke bare til det etterfølgende. Og tilslutt 3) vedtaksformelen som hverken underslår unntaket eller nåden.

II. Hva ligner Jens' komet (1577)?

Norsk nylatin begynner 10. nov. 1577. I kveldingen denne dagen har den 39 år gamle biskop Jens Nilssøn vært ute og kikket på stjernehimlen. Ifølge vår meteorologiske nabo kan man ikke regne med så mange slike kvelder i november. Det forstår seg at Jens var ute for å betrakte de kjente bilder. Stor må hans forskrekkelse ha blitt da han oppdaget en lyssterk komet. To timer tilbragte han ute, og han merket seg nøye kometens posisjon. Da han kom inn igjen, fylte kometen hans sinn, og han bestemte seg for å skrive et dikt om saken og så snart som mulig få utgitt det på trykk – på egen bekostning. Mens han i dagene siden er opptatt av denne komposisjonen, fortsetter han å holde øye med dens bane. Han fletter inn opplysninger om dette i sitt dikt. 108 vers ble det i alt – en passende størrelse for en pamflett. Diktet byr ikke på uoverstigelige fortolkningsproblemer, men ett sted har kostet meg en del hodebry, omtrent så meget, skulle jeg tro, som det kostet Jens å skrive hele diktet. Her er så mine lucubrations:

I vers 12 beskriver komethalen med uttrykket *rubeæ velut agmina virgæ*, dvs. i form av en lignelse (eller simile som man ynder å si idag). Men hva er betydningen av de tre ord som utgjør selve lignelsen? Vi må faktisk

stave oss frem. Ordet *velut* 'likesom' er det eneste som ikke trenger noen nærmere kommentar; de øvrige ordene bokfører jeg i denne spalten som like mange nøtter.



1. Substantivet *virga* 'ris' er ved nærmere ettertanke et passende ord om en komethale; smign. *Riksmålsordboken* (s.v. I. ris 3.d.), med bl.a. Ibsens *Catilina* (1875-utg.) 'vandre-stjernens ris' som innførsel; en tilsvarende kollektivt bruk av sg. *virga* ('risknippe') er i og for seg kjent i klassisk latin (cf. Ovid, *Fasti* 4.736), men ikke brukt om en komethale (som gjerne betegnes med *crinis* eller *coma* 'hår', jf. Seneca *Naturales Quaestiones* 7.20.4). *Crinis* og *coma* er jo betegnelser som sikter til termen *kometes* på gresk (egentlig betydning 'langhåret'). Dette ordet ga Aristoteles en vitenskapelig sanksjon i sitt verk *Meteorologica*. Det spørsmål jeg foreløpig ikke har løst er: Hvem har lært Jens denne bruken av ordet *virga*? Jeg etterlyser paralleller. Alt så gjør jeg ikke krav på mer enn en halv nøttekjerne som min del av utbyttet.

2. Adjektivet *rubeus* ville det i og for seg være naturlig å tolke som 'rød' (= *robeus*); det er bare den haken ved denne tolkningen at *robeus* har lang o, og brukes omtrent bare om farve på husdyr (se *OLD*). Men det finnes et adj. *rubeus* (til *rubus* 'bjørnebær') som kjennes bl.a. fra Vergils *Georgica* 1.266 nettopp i forbindelsen *rubea virga* 'bjørnebærris' (som ble brukt til kurver): *nunc facilis rubea texatur fiscina virga* ("Da er det best å flette seg kurver av bjørnebærkvister", for å sitere den norske oversettelsen fra 1994). Vi må imidlertid regne med muligheten av at Jens kan ha gitt *rubeus* en gal betydning, at han tok det i betydningen *ruber*. Vi har andre kilder om kometen fra 1577 som beskriver dens hale som rødlig. Min oppfatning er nok til syvende og sist at Jens ville beskrive ris av den fine typen som han kjente fra Vergil-

stedet. Vel, usikkerheten tatt i betraktning bokfører jeg også dette bare som en haiv nøtt på min kredittkonto.

3. Hva så med *agmina*? Jeg tror at det er rådeligst å ta det som en poetisk plural; *agmen* synes her å ha betydningen 'knippe' (ellers er jo *fascis* det vanlige begrep), men paralleller er vanskelige å finne; Ovid bruker ordet om en stjernehop (*Fasti* 5.600), men det hjelper oss ikke meget; derimot har vi et sted i Statius' *Silvae* 3.1.34 som, såvidt jeg kan skjønne, må gi løsningen på vårt problem: *pone truces arcus agmenque immite pharetrae* 'legg vekk din skremmende bue og ditt koggers nådeløse knippe (dvs. knippet av piler)'.

Det hele skulle da bli å oversette med: "som et knippe morbærris".



Med spinnaker på amforaen

Fem nordmenn på reise i Tripolitania ved en av dem

ELLEN LERBERG

I slutten av september satte fem nysgjerrige nordmenn kursen sørover. Via Tunisia skulle ferden gå til Libya, vel, egentlig til Tripolitania. Med noe klassisk dannelse som ballast, var alle spente på møtet med Septimius Severus' hjemtrakter.

Dagens styresett i Libya har i flere tiår ikke gjort det mulig for oppdagelsesreisende fra den vestlige verden å ferdes i landet, men i 2000 ble det hele enklere. Vel, helt enkelt er det fremdeles ikke, det fikk vi erfare allerede før vi forlot Tunisia. Det er ikke mulig å veksle til seg libysk valuta andre steder enn utenfor landets grenser, det vil si i siste landsby før grensa i Tunisia. Og her krydde det av innpåslitne pengevekslere som underbød hverandre i kurs. Neste påminning om at hele verden ikke er like tilgjengelig var ved grensa. Navn, fødselsnummer, bosted, mors og fars navn og fødested og så bortetter, var sendt av gårde på forhånd. Det spilte ingen rolle. Det hele tok likevel nesten fire timer, selv med bestiklinger i form av brød og iskaldt vann. Men vi fikk de vakreste visa man kan tenke seg innklistret i våre pass. Så gikk ferden videre, sammen med en representant for sik-

kerhetspolitiet og en lokalguide, til Tripoli/Oea hvor vi ble innlosjert på et meget vestlig hotell (dog med tomme minibarer).

Neste dag skulle tilbringes i Septimius Severus' fødeby, og spenningen var stor. Dette var et av turens forventede høydepunkt. Noen regntunge skyer lettet seg over oss i det vi kom inn i byen, men dette bidro bare til at Leptis Magna framsto fotogen som noen. Hvilken fantastisk opplevelse! Det første monumentet vi så var Severusbuen, reist i 203 e.Kr. for å hylle Septimius Severus under hans besøk i Afrika. Buen er likesidet og over fire pilastre velves en innvendig kuppel. Relieffene som i dag pryder buen er kopier, originalene finnes i museet i Tripoli. Hadrians termer ble anlagt 126-127 e.Kr. og restaurert under Commodus. Foran badene ligger *palaestra*. Badene er orientert omkring en hovedakse, og *caldariet* ligger lengst inn i anlegget. Aldri har vi

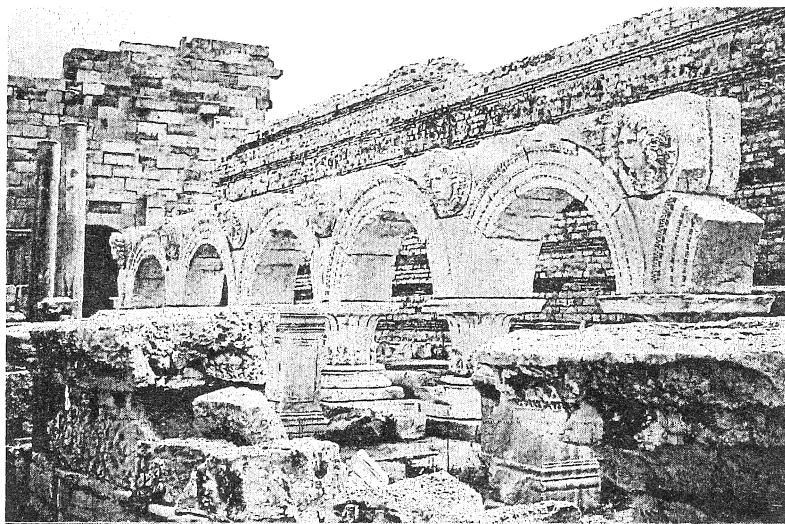
sett en så nydelig *hypocaust*. I tilslutning til badene ligger både et stort nymfeum og en latrine med plass til mer enn 30 personer. Via Colonnata fører oss til det severiske forum, "vegg i vegg" med basilikaen. På forumet var et stort tempel viet Gens Septimia, i dag finnes kun en stor steinhaus der podiet hadde vært, og vi kunne ane trappene. De vakkert skulpturerte arkadene var delvis forsvunnet, men noe var heldigvis igjen. Praktfulle Medusa-hoder pryder sviklene mellom hver bu. Neste stopp var i basilikaen. Den er bygget etter modell av basilika Ulpia på Trajans forum i Roma, apsidalt avsluttet i begge ender. På hver side av apsidene finnes rikt dekorerte pilastre i hvit marmor. Motivene er rankeverk med scener fra Herakles' bedrifter.

Markedsområdet domineres av to *tholoi* i en oktogonal portikus. Interessante detaljer her er spannmål og tavle med ulike lengdemål (original i museet i Tripoli). Teatret, som markedet, er påkostet av Annobal Rufus, og er av de tidligste og største bygget i stein.

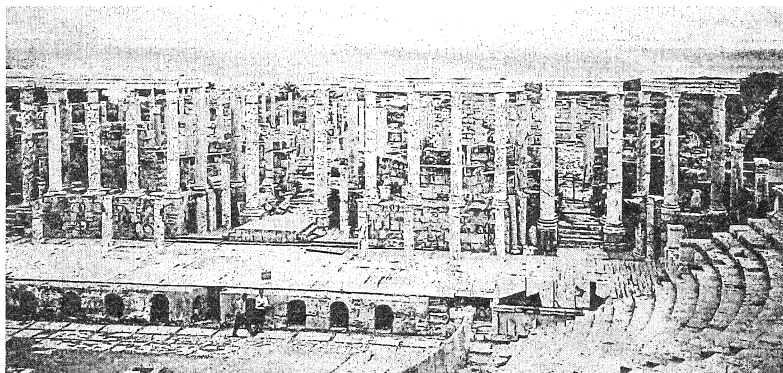
Området er stort, og vi rakk dessverre ikke over alt. Vi måtte utelate både jaktbadene og amfiteateret. Mye er ikke gravet ut, og det kunne være arbeid for flere arkeologer i mange år her i Leptis.

Lunsjen ble inntatt i områdets restaurant, og det var den etter hvert så sedvanlige grillete kyllingen med banan (importert fra USA!) til dessert.

Dagen ble avsluttet med en spasertur i Tripolis medina før aftenens middag, som besto av blant annet



Fra Det severiske forum, Leptis Magna.



Teateret i Leptis Magna.

vaktler og rosenvannparfymert melkepudding, ble inntatt på en av byens bedre restauranter.

Mange av gjenstandene i Tripolis museum er fra Leptis Magna. Her er nydelige mosaikker, skulpturer av de keiserlige familier, og ikke minst relieffene fra Septimius Severus-buen. Mosaikkfragmenter fra villa Dar Buc

Ammera i Zliten var laget i bittesmå *opus vermiculatum*, og motivet var blant annet planteranker med fugler og småkryp innimellom. Museet har også mange andre fine mosaikker – den vi ble mest begeistret for og som overskriften henspiller på, viser små amoriner som er ute i uvær og må søke havn.



*Med spinnaker på amforaen. Mosaikk med amoriner. Museet i Tripoli.
Foto: Bodil Sørensen.*

I annen etasje finnes en sal med relieffene fra Septimius Severus-buen. I propagandistisk stil er keiserfamiliens bedrifter framstilt, heriblant Septimius sammen med sine to sønner Geta og Caracalla. All skiltingen i museet var kun på arabisk, så det var enkelte ganger nærmest en test av våre kunnskaper å finne ut hva vi så. Flere grupper med lokale tenåringsgutter såes stadig, og vi var imponert over dere kulturinteresse – helt til vi avslørte deres egentlige hensikt med besøket: antakelig er museet det eneste sted de kan se en naken kvinnekropp.

Varmen slo oss nesten i asfalten da vi kom ut av museet. Nå skulle vi reise sørover i landet, første stopp var lunsj i Nalut (kylling). Naluts gamle bydel hadde et spennende anlegg av forråds-kammere som vi tok i nærme-re øyesyn. Innhylllet i fløyelsmørke nådde vi oasebyen Ghadames hvor hotell med høylytt TV-stue sto til vår disposisjon. Morgenen etter skulle vi besøke det lokale museet og den gamle delen av byen. Men først en oppfriskende dusj etter ei varm natt – trodde vi. Det var vann, men ingenting kom ut av dusjen. Morgenbadet ble derfor foretatt som den knidiske Afrodite, under kran med kaldt vann.

Det lokale museet hadde fire avdelinger, folkløse, arkeologi, tuareg og naturhistorie. Den innfødte omviseren var mektig stolt da han kunne vise oss sko, tepper, slanger på syltetøyglass og tørkede skorpioner. Men vi lot oss ikke imponere! Før vi kom til gamlebyen. Gadaffi hadde i 1983 bestemt at innbyggerne ikke lenger kunne bo i en slik gammelmodig by,

det ble bygget en ny bydel og alle ble tvangsflyttet dit. Men den gamle byen, som besto av 7 "avdelinger" innelukket i et labyrintisk system, ble fremdeles holdt ved like av de tidligere beboerne. Det var en hvitkalket by hvor menn og kvinner hadde levd atskilt. Kvinner og barn hadde sin region på takene, mens mennene holdt til nede på bakken. Sjakter var plassert for å slippe ned lys og gi muligheter for kommunikasjon.

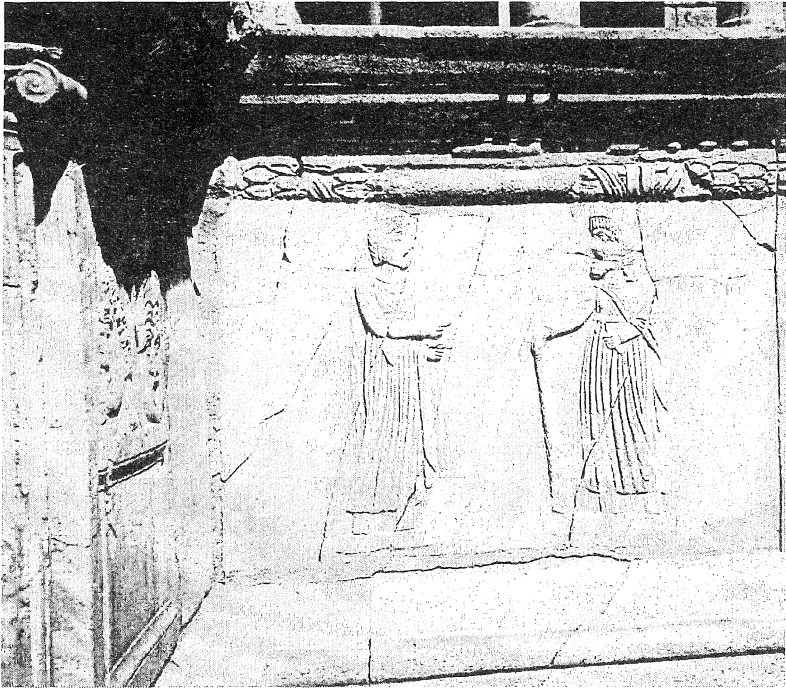
Om kvelden reiste vi i firehjuls-trekkere ut i ørkenen. Solen gikk ned til ære for oss, og etter noen vindkuler hadde vi sand overalt. Middagen ble laget i stand, og deilig grillet lam ble inntatt i sanddynene i den mørke saharakvelden. Det var avgjort turens beste og mest stemningsfulle måltid!

Det meste av neste dag gikk med til reisen tilbake til Tripoli. Ørkenlandskapet omkring oss var øde og nokså monotont, kun avbrutt av noen spankulerende kameler.

Så sto Sabratha for tur. Den viste seg fra sin beste side. Nesten ingen andre turister, et fantastisk sollys, og teateret er helt utrolig. Riktignok nokså restaurert, men likevel så imponerende. Teateret ble bygget under keiser Commodus og er det største i Afrika. Restaureringen ble foretatt av italienske arkeologer fra 1927 og framover i 1930-åra. Vegger og golv har vært dekket av flerfarget marmor, og søylene har også vært av ulike steinsorter. Detaljer som er verdt å merke seg er de vakre delfinene for enden av brystningen mellom *proedria* og *cavea*. Dessuten er *scaenae frons* dekorert med relieffer, blant



Teateret i Sabratha.



Fra scaenae frons, teateret i Sabratha. Scenen kan være fra Sofokles' Trachiniai og viser Herakles og hans sønn Hyllos.

annet et som forestiller en dialog mellom to tragiske skuespillere. Scenen kan være hentet fra Sofokles' stykke *Trachiniai* og vise Herakles (med klubbe) og hans sønn Hyllos. Ved inngangen til Forum står en fontene med en mannsskulptur. Sannsynligvis forestiller det Flavius Tullus, som anla en akvedukt til byen, eller hans sønn Gaius Flavius Pudens. Sabratha inneholder også puniske minnesmerker, best synlig er et restaurert gravmonument, *Mausoleum B*, som

rager 23 meter over bakken. I årene 138-211 e.Kr. gjennomgikk byen en stor forvandling da den gamle bystrukturen ble fortrent til fordel for keiserens monumentale byggverk. Byens beliggenhet som havn var eminent, og blant annet ble ville dyr eksportert herfra til sirkus i Roma. I den nåværende sjøkanten ligger et Isis-tempel, østvendt og med nordvendt inngang i underetasjen. I likhet med Leptis Magna er Sabratha et stort område, og også her er det monumen-

ter og bygninger som må tas i nærme-
re øyesyn ved en annen anledning.

Reisen nærmet seg nå slutten, vi skulle tilbake til Tunisia og så nordover. Møtet med den slitsomt kapitalistiske Sousse fikk oss faktisk til å føle et savn etter Libya, hvor det ikke var noe å bruke penger på, og ingen pågående kremmere. All opp-
mersomhet ble rettet mot kunsten

og selve opplevelsen av å være der.
Det kan anbefales!

Litteratur

Antonino Di Vita, Ginette Di Vita-Evrard
og Lidiano Bacchielli: *Libya : the lost
cities of the Roman Empire*, Köln 1999.

Oriana Dal Bosco og Maria Teresa Grassi:
Libia mediterranea e romana, Firenze
2000.



Isis-tempelet i Sabratha.

Villaeieren som keiser i senantikken

Oldtidsslottet på Sicilia *

OLAF STEEN

Ved byen Piazza Armerina, omtrent midt på Sicilia, ble det tidlig på 1950-tallet gravet frem ruiner av en imponerende senantikk villa. Funnet ble fort berømt, og har gjennom årenes løp blitt en av Sicilias største turistattraksjoner.

Lite er bevart av villaens arkitektur, men til gjengjeld byr ruinene på nærmere 40 ulike gulvmosaikker, som totalt dekker et areal på omlag tre og et halvt tusen kvadratmeter. De aller fleste av mosaikkene har figurmotiver som viser ville dyr, jakt, fiske, havliv, mytologi og selvfølgelig også de mer berømte bikini-damene. Det er ikke rart at dette monumentet fascinerer de besøkende, og leder tankene mot spørsmålene: Hvem har så bygget villaen, og med hvilket formål?

De samme spørsmålene har naturlig nok stått sentralt for den skare av forskere som har arbeidet med mosaikkene. En som på et tidlig tidspunkt grep fatt i spørsmålene omkring Piazza Armerina-villaen, var vår egen professor Hans Peter L'Orange. Alt i 1955 presenterte han sine forskningsresultater for det norske publikum gjennom boken *Oldtidsslottet på Sicilia: blad av min italienske skissebok*. Når jeg er i villaen, har jeg derfor alltid denne boken for hånden og lar L'Orange slippe til med egne

* Artikkelen er tidligere presentert som foredrag under seminaret "Fra Cicero til Røkke – Utviklingen av landvillalivets idé fra det antikke Roma til det moderne Norge", arrangert av Det norske institutt i Roma den 9. desember 2000, Georg Sverdrups hus (Universitetet i Oslo).

ord. Jeg gjør dette selv om jeg vet at hans teorier ikke lenger siteres blant forskere og at svært få i det hele tatt tror at dette har vært et keiserlig oldtidsslott. Når jeg likevel bruker L'Orange, er det fordi hans tilnærming til villaen er spennende for alle, og ikke minst fordi hans teorier står sentralt i monumentets forskningshistorie.

L'Orange så fotografier av gulvmosaikkene første gang sommeren 1951. Mosaikkene var da nylig frigjort av den italienske arkeologen Gino Vinicio Gentili. L'Orange gjenkjente umiddelbart stiltrekk som var karakteristiske for den tiden da Romerriket ble styrt av to overkeisere og to underkeisere, altså under keiser

Diokletians tetrarki eller firekeiserdømme. Dette ga villaen og mosaikkene en datering til tiden omkring år 300 e.Kr. Hva er det som kjennetegner mosaikkenes stil og karakter? Jeg siterer L'Orange: «Det er et eiendommelig preg av krise, av febril forløsning, av undergangens angst og kramper og oppbruddets nye horisonter. Vi befinner oss i en verden av kjempende militær-diktaturer, i "Soldatkeiserens århundre" .» Det febrile og krampaktige kommer klart til uttrykk i mosaikkene som fremstiller giganter som såres av Herkules' piler (fig. 1). Den brutale herskertype som oppstår i denne oppbruddsperioden gjenkjenner L'Orange i en eldre mann som trer frem i en imponerende



Fig. 1. Giganter som såres av Herkules' piler.



Fig. 2. Den store jaktmosaikken.

jaktmosaikk (fig. 2). Denne personen bærer også en lav sylindrisk lue, som ifølge L'Orange var typisk for de tetrarkiske keiserne.

Fra denne stilistiske dateringen går L'Orange over til funksjonsspørsmålet. Like etter at han fikk anledning til å studere fotografier av mosaikkene, fikk han også se en grunnplan over villaen. Spenningen var stor, og han gjenkjente straks deler av grunnplanen som et keiserlig seremonipalass, et *palatium sacrum* (fig. 3). Han ble simpelthen overbevist om at denne villaen i virkeligheten var et keiserpalass. I sin grunnform består *palatium sacrum* av to hovedelementer: en forgård eller *atrium*, hvor hoffet og gjester samlet seg. I forgårdens akse ligger *triklinium* eller den keiserlige audienssal. I et slikt *palatium*

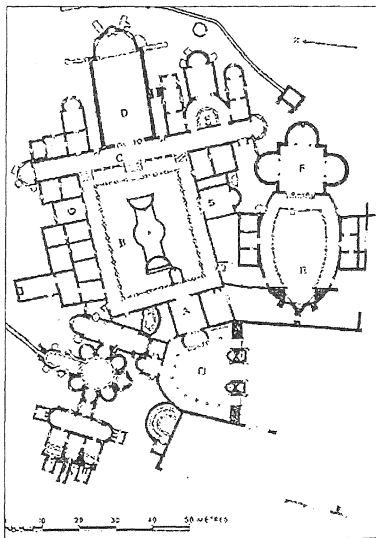


Fig. 3. Grunnplan over Piazza Armerina-villaen.

sacrum kunne keiseren fremtre som den guddommelige *Dominus noster*, Vår Herre. I tetrarkisk tid var Diokletian den nye Jupiter på jorden og hans medkeiser Maximian den nye Herkules på jorden. I Piazza Armerina-villaen gjenkjente L'Orange hele to slike keiserlige seremonianlegg. L'Orange retter sin oppmerksomhet mot Diokletians medkeiser, Maximian, og fremholdt at dette måtte være Maximians retrettpalass, tilsvarende Diokletians retrettpalass i Spalato på Kroatia-kysten. Villaens plassering, langt fra den politiske arena, måtte være det perfekte stedet for Maximian etter at han sammen med keiser Diokletian la ned sitt purpur den 1. mai 305. Her i villaen kunne Maximian nyte sitt *otium*.

L'Orange fikk umiddelbart støtte for sin keiser teori av villaens utgraver, den italienske arkeologen Gino Vini- cio Gentili. Dette gledet L'Orange, en glede han ikke la skjul på.

Selv om stilanalyser av mosaikkene og studier av villaens grunnplan stod sentralt i L'Oranges hypotese, var mosaikkens motiver hans viktigste holdepunkter for å identifisere villa- eieren som keiser Maxi- mian Herkules. I vesti- bylen som leder inn til atrium i det første av

de to keiserlige seremonianleggene (fig. 3, A), fant L'Orange en gulvmo- saikk som han tolket som *adventus augusti*, dvs. keiserens ankomst. Mo- saikken viser festkledde menn med løvkranser. De holder frem laurbærgrener og flammende kandelabre (fig. 4). Ved hjelp av hodestilling, blick og gester viser disse vei inn i villaen. Med L'Oranges egne ord: «Men denne velkomst-hilsen hever sig her til slike høye former, ja løfter sig til en jubel som ikke blir vanlige dødelige til del. Bare keiseren er



Fig. 4. Vestibylens fremstilling av *adventus augusti*.

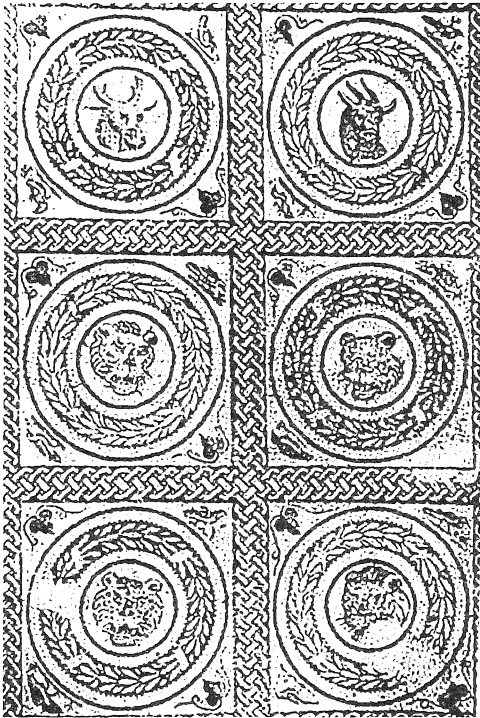


Fig. 5. Atriets dyremedaljonger.

ubique victor, "seierherre overalt", og har alltid krav på laurbærets seierstegn; bare keiseren hilses med lovsanger og akklamasjoner; og bare keiseren har krav på kandelaberlyset og er ifølge et strengt seremoniell alltid – dag og natt – omgitt av fakkellys.»

Fra vestibylen blir man brakt inn i atrium hvor søylegangenes gulvmosaikker er sammensatt av medaljonger (fig. 3, B). I hver medaljong er en laurbærkrans og i hver laurbærkrans hodet av et dyr (fig. 5). Vi ser her i gjentakelse en rekke ville dyr. I slike

dyrefremstillinger gjenkjente det antikke mennesket, ifølge L'Orange, det romerske amfiteaterets brølende og bløtende dyreinferno. Med dette danner disse dyrefremstillingene opptakten til det store jaktgalleriet, som brer seg foran tronsalen (fig. 3, C). Jaktgalleriet måler 60 x 5 meter, og viser jakt på ulike dyreslag (fig. 2). Målet for denne jakten er ikke å drepe dyrene, men å fange dem til amfiteaterets forestillinger. Dyreinnsamlingen overvåkes av en eldre mann, flankert av soldater. Denne personen måtte være keiseren selv, Maximian. Han demonstrerer sin keiserlige generøsitet som giver av ville dyr til amfiteateret. Dette bringer L'Orange inn på at jakt var en kei-

serlig beskjeftigelse. Keiseren som dyredreper var den nye Herkules. Allerede Nero viste sin Herkulesnatur ved å drepe en løve. Den store Herkules-keiser Commodus ble drøye 100 år senere titulert med Herkules' navn og deltok selv i blodbad blant vilddyr i det romerske amfiteater.

L'Orange hadde nok håpet å finne en fremstilling av keiser Maximian eller Herkules selv i det påfølgende triklinium (fig. 3, D). Men det gjorde han ikke. For å gi denne salen en tilknytning til Herkules eller keiseren, søkte L'Orange til funn av et

marmorhode, som han mener har tilhørt en Herkules-statue, med en plassering bak keisertronen i salens apside.

For å finne Herkules må vi over til den andre tronsalen. Her geleides vi gjennom et eliptisk atrium (fig. 3, E) før vi trer inn i et kvadratisk triklinium (fig. 3, F) med tre apsider. Hele det kvadratiske midtrommet er viet Herkules' bedrifter (fig. 6). Apsiden i hallens hovedakse viser giganter som bryter sammen i kampen med Olympens guder, en kamp gudene vant med hjelp av Herkules' piler (fig. 1). De to øvrige apsidene viser Herkules' opptagning til gudene, og den andre viser Dionysos' avstraffelse av kong Lykurgos. Ifølge L'Orange når seremonipalassets mosaikkutsmykninger sitt mål i denne salen. Dyrefrem-

stillingene og den store jaktmosaikken danner opptakten til amfiteaterets blodkamp og bringer oss frem til Herkules' kamper. Herkules' triumfer over de ville dyr, altså dyremordet, ble til et bilde på kampen mot de onde makter. I denne tronsalen trer Herkules frem selv, her synliggjøres også den keiserlige ideologi. Og for igjen å sitere L'Orange: «Mosaikkene synger lovsangen til Diokletian, den store Jovius, og til Maximian, den store Herculeus som slår ned alle onde kaotiske makter. Gigantomakien er de to keiserdynastiets, det joviske og det herculiske dynastis, samlende symbol: den nye Jupiter på jorden nedkjemper ved den nye Hercules' hjelp alle jordens dunkle opprørsmakter.»

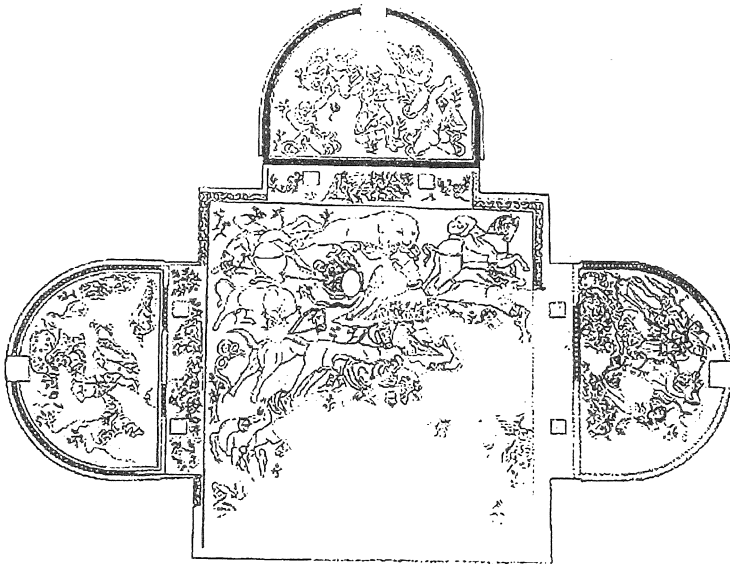


Fig. 6. Herkules' bedrifter.

L'Oranges lille bok fra 1955, hvor alt dette er beskrevet og presentert for et norsk publikum, er basert på hans første internasjonale artikkel om Piazza Armerina-villaen fra 1952. I alt publiserte L'Orange seks internasjonale artikler hvor han forsvarte og utdypet sin teori om at villaen var et keiserpalass, med Maximian som villaens sannsynlige herre og innehaver. I hovedartikkelen fra 1965 er L'Orange like sikker i sitt syn som han var 13 år tidligere.

På 1970-tallet fikk L'Orange støtte for sin keiserteori også av tyske og italienske forskere. Riktignok var disse uenige i identifiseringen av villaeieren som keiser Maximian, og mente at villaen hadde tilhørt Maximians sønn, Maxentius. Det var imidlertid ett stort problem som alle forskere strevde med på denne tiden, nemlig at det ikke eksisterte noen grundig teknisk monumentpublikasjon over de funn som var gjort av villaen. Materialet var rett og slett ikke ordentlig tilgjengelig. En slik publikasjon kom først i 1982, og i den ble L'Oranges keiserteori totalt tilbakevist. Publikasjonens forfatter, Andrea Carandini, foreslår Proculus Populonius som mannen bak villaen, han hadde en rekke høye politiske og administrative verv og var guvernør på Sicilia i perioden 327 til 331. For Carandini var det en helt absurd tanke å identifisere villaeieren som keiser. Og det er påfallende at han i de avsnittene som tar opp spørsmålet om villaeierens identitet ikke nevner L'Oranges forskning, men henviser til annen litteratur med oppsummerende forskningshistorikk omkring

dette spørsmålet. Den engelske forskeren Roger John Anthony Wilson støttet Carandini i synet på at villaen neppe hadde tilhørt en keiser, og han uttalte i en kommentar til monumentpublikasjonen: «... og man får inderlig håpe at spøkelsen til en keiserlig byggherre endelig er blitt gravlagt.» Wilson var imidlertid ikke så sikker på Carandinis forslag til en konkret villaeier, og han mente at det var nok av navn å velge mellom blant de guvernører som hadde sitt embete på Sicilia i perioden mellom 300 og 350.

L'Oranges keiserteori er altså død og begravet, og som Wilson påpekte i sin bok om Piazza Armerina fra 1983, er det betydelige svakheter i L'Oranges keiserteori fordi villaens grunnplan og mosaikkens motiver ikke er tilstrekkelige bevis for å konkludere at villaen har vært keiserlig. Selv om villaen ved Piazza Armerina er storslått og byr på et fantastisk skue av mosaikker, er den langt fra unik. Senantikke villaer som i størrelse kan måle seg med Piazza Armerina-villaen, er funnet over hele det tidligere romerske riket, og også andre steder på Sicilia. På 1970-tallet ble det funnet to slike villaer på Sicilia som bekrefter påstanden om at Piazza Armerina-villaen ikke er noe enestående fenomen på øyen. Disse villaene har tilhørt et aristokratisk samfunnssjikt med store rikdommer. Wilson mente at innehaveren av villaen vil være anonym inntil nye funn blir gjort. Han foreslo likevel at villaens innehaver har tilhørt senatorstanden, muligens fra Sicilia, men mer sannsynlig tilhørte han en av de store aristokratiske familiene i

Roma. Sannsynligvis har innehaveren tjent formuer på handel med ville dyr for amfiteatrenes forestillinger, noe som bekreftes av mosaikkens dyrefremstillinger og fremstillingen av fangst av ville dyr. Naturligvis har han også hatt inntekter på utleie av landeiendommer og jordbruk.

Jeg vil påstå at L'Orange på en måte hadde rett i sin keiserteori. Han tok utgangspunkt i villaens motivverden og brukte den som basis for å identifisere og tolke eierens status og selvbilde. Det er motivene i seg selv som forteller oss mest om villaeieren og dette selvbildet. I vestibylen blir han mottatt som en herre, lik keiseren med flammende fakler og laurbærgrener. Han omgir seg med imperiets ville dyr, slik keiseren lot vise rikets utbredelse med å fylle amfiteaterets

arena med eksotiske dyr fra et enormt rike. Jaktscener dukker opp flere steder i villaen. Først og fremst i den store jaktmosaikken, men også i den lille jaktmosaikken. I sentrum av denne mosaikken ser vi jaktlaget som ofrer til skogsgudinnen Diana, scenen tilsvarer den keiserlige jaktofring som vi kjenner fra keiserlige monumenter (fig. 7). Jakt var nøye forbundet med den keiserlige *virtus*, mannsmot. Kirkefaderen Gregor fra Nazianz nevnte jakt som ett av favorittmotivene i hoffkunsten. Villaeieren har også trukket veksler på mytiske heroiske skikkelser som Herkules, den aller fremste av disse. I villaen finner vi også en fremstilling av sirkus, som var nøye forbundet med keiserkult. Både i Roma og i Konstantinopel ligger sirkus og keiserpalass i nær

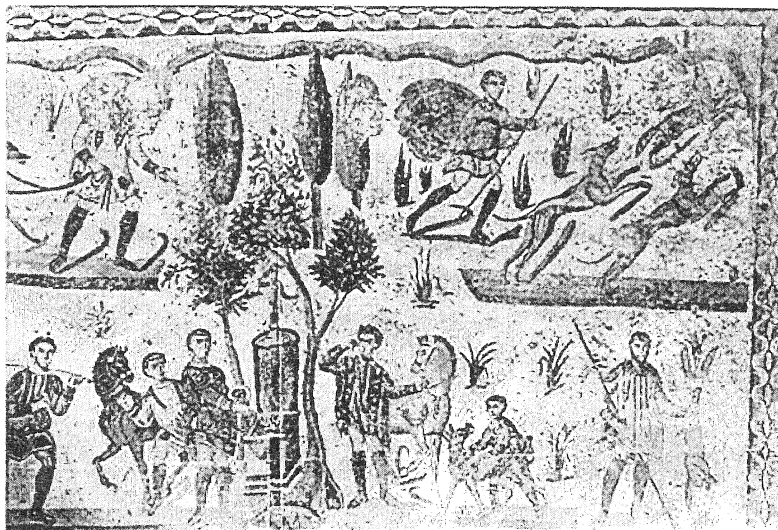


Fig. 7. Jaktofring i den lille jaktmosaikken.

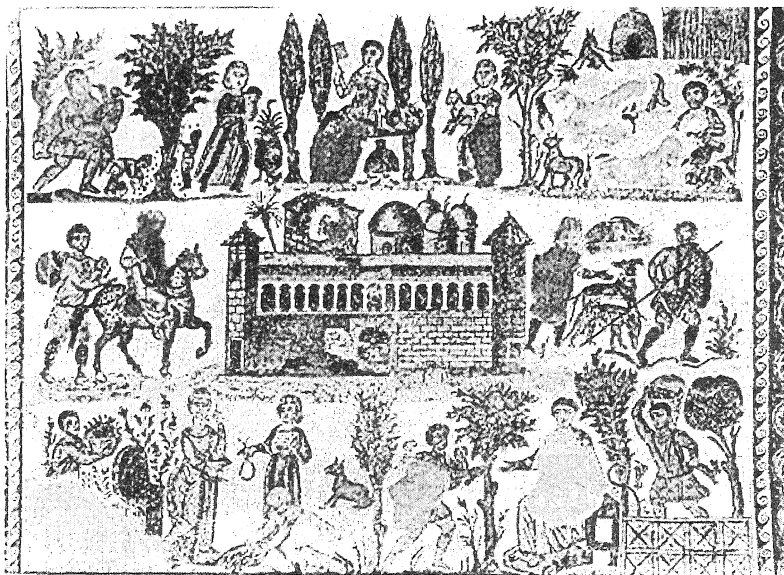


Fig. 8. «Domnus Julius-mosaikken» fra Kartago.

tilknytning til hverandre. Sirkus var i seg selv et bilde på kosmos, en ramme der keiseren iscenesatte seg selv.

Vi vet gjennom skriftlige kilder at villa-aristokratiets ambisjonsnivå var meget høyt. Denne klassen hadde gjerne forankring i sitt lokale miljø, og kunne derfor opptre som småkonger på sine eiendommer. De veltet seg i en luksus som ikke har ligget langt tilbake for det keiserlige hoffliv, ifølge beskrivelser av samtidige kronister som Ammianus Marcellinus og Symmachus. Yndlingsbeskjeftigelser var jakt, mat og underholdning. De fikk selvfølgelig kritikk av kirkefedrene for sitt personlige overforbruk. For eksempel advarte Augustin i en preken overklassen mot å opptre som konger i sine hjem.

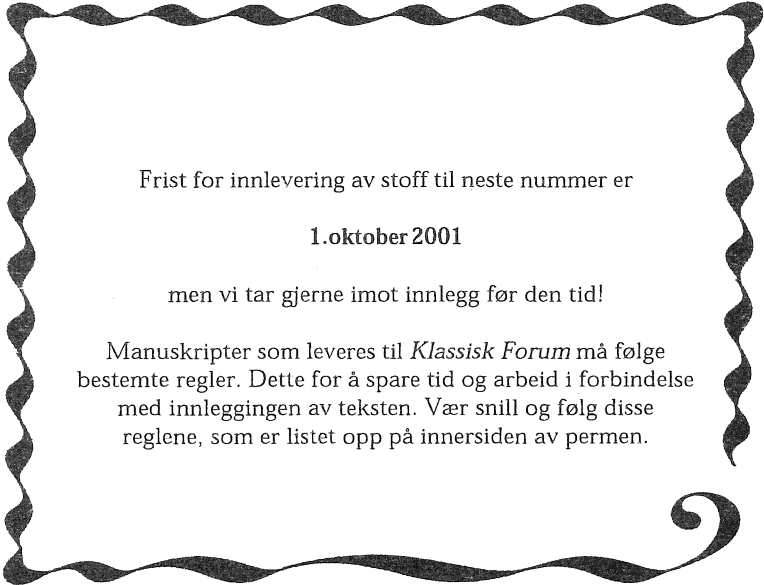
Denne oppfatningen av overklassen i senantikken svarer i noen grad til det bildet vi finner av villaeieren og hans hustru i den såkalte «Domnus Julius-mosaikken» som er funnet i en privatbolig i Kartago i Nord-Afrika, fra slutten av 300-tallet (fig. 8). Mosaikkfeltet har villaen i sentrum. Villaens herre og frue er kostbart kledd og mottar gaver fra sine undersåtter og tjenere. Øverst ser vi husets frue somgis ender, oliven og et lam. Nederst i mosaikken mottar den samme fruen roser og fisk. Villaens herre sitter i vingården og bringes druer, en hare og fugler. I det midterste register ser vi igjen herren som ankommer sin villa til hest. Til høyre er et jaktlag som legger ut fra villaen. Alt i bildet sirkler omkring

herren og hans frue og deres opphøyde status.

I Piazza Armerina-villaen er det gulvmosaikkene som forteller oss tydeligst om villaeiernes selvbilde. Motivene vi finner i villaen er på ingen måte unike, vi kjenner dem fra en rekke andre gulvmosaikker fra hele det romerske riket. Som herrer i eget hus er det derfor rimelig å anta at rike menn har vært mye friere i sine egne hjem enn andre steder til å presentere sine høye ambisjoner og sin ønskede status. Hva var vel mer naturlig enn å velge motiver som keiseren også ville ha benyttet i sitt palass? Når vår villaeier velger Herkulesmotiver nettopp i den salen, tri-

klinium, hvor han tok imot sine aller fornemste gjester, så gir det oss en klar beskjed om at han ønsket å fremstå som en halvguddommelig skikkelse, slik som keiseren selv.

Med mindre nye funn dukker opp, vil vi aldri kunne identifisere Piazza Armerina-villaens byggherre. Men en ting er sikkert: vedkommende har gjort bruk av en motivverden som var en keiser verdig. L'Orange var en av de første forskere som forsøkte å tolke villaens billedverden og knytte denne til villaeierens eget selvbilde. Om ikke villaen har tilhørt en keiser, så har vedkommende tenkt som en keiser og ønsket å fremstå som en keiser i sin egen villa og på sitt eget gods.



Frist for innlevering av stoff til neste nummer er

1.oktober 2001

men vi tar gjerne imot innlegg før den tid!

Manuskripter som leveres til *Klassisk Forum* må følge bestemte regler. Dette for å spare tid og arbeid i forbindelse med innleggingen av teksten. Vær snill og følg disse reglene, som er listet opp på innersiden av permen.

Gresk bronsealder- og tidlig jernalderreligion

belyst gjennom Pausanias' beretninger fra Arkadia

BERIT GUNDERSEN

Denne artikkelen er en bearbeidelse av en forelesning jeg holdt på høstkurset til Det norske institutt i Athen i 1999, og er del av en større avhandling jeg arbeider med. Temaet er hva man kan utlede om tidlige religioner gjennom rester av symbolsystemer i senere religioner. Mitt hovedinteresseområde er tidlige *guddommer*, og utgangspunktet er at de fleste "olympiske" guddommene fins i opptegnelsene på Linear B-tavlene fra mykensk tid. Dette gjelder både mannlige og kvinnelige guddommer, og her er det en diskrepans i forhold til minoisk og mykensk ikonografi, der bare kvinnelige guddommer er identifisert – noe som har ført til teorier om "morgudinnesamfunn" i tidligere tider på Kreta. Jeg er opptatt av hva symboler kan fortelle om tidlige kvinnelige og mannlige guddommers natur og muligvis om forståelsen av forholdet mellom kjønnene.

I denne artikkelen bruker jeg Pausanias som kilde. Han reiste rundt i Hellas et par hundre år inn i vår tidsregning og har overlatt oss en fyldig beskrivelse av Arkadia. Min antakelse er at det kan være en stor grad av kontinuitet i religionen hvis man ser på gudekult, som Pausanias forteller mye om.

Hvorfor Arkadia?

Grunnen til at jeg har søkelyset på Arkadia, er at arkadisk religion ser ut

til å ha vært spesielt konservativ. Mange "rariteter", som for eksempel kjønnslig forening av olympiske guddommer som Poseidon og Demeter i hesteform, stammer derifra.

Grunnene til at arkaderne tok vare på tilsynelatende gammel kult, kan være flere – kanskje først og fremst naturen: et ganske vanskelig tilgjengelig fjellandskap midt inne i Peloponnes. Vi kan altså anta at trekk i arkadisk religion kan gå tilbake til den middelhelladiske og mykenske bronsealderen.

Det er enighet om at arkadisk, sammen med kypriotisk, er den dialekten som ligner mest på mykensk språk slik det står fram i opptegnelser på Linear B-tavlene. De tavlene som vi har til rådighet er de som tilfeldigvis ble "bakt" ved de store ødeleggelsene ved palassenes fall i løpet av 1200-tallet, samtidig med den såkalte doriske innvandringen. Det er uenighet om hvor forskjellige dorerne var fra dem som bodde der fra før, men de hadde ihvertfall en annen språkform, den doriske dialekten. Dorerne vant etterhvert makten i viktige mykenske sentra på Peloponnes, som Argos og den senere bystaten Sparta. Samtidig herjet "havfolket" i det østlige Middelhav, og mye tyder på at det var da kolonier av mykenere kom til Kypros. Pausanias sier at arkadierne kom til Kypros fordi Agapenor og hans flåte havnet der da stormen tok dem på vei hjem fra Troja. Agapenor grunnla Pafos og Afroditetempelet der, og senere sendte Laodike, en etterkommer av Agapenor, en kjøle som gave til Athene Alea i Tegea – "sitt vide fedreland" (8.5.1-3).

Nå er det ikke noen automatikk i at om språket overlever, så overlever alle andre deler av kulturen, men det fins tilsynelatende flere alderdommelige trekk i religionen i Arkadia enn i andre landskaper. Men også fenomener som *synoikisme* (sammenslåing av flere småbyer til en større *polis*), noe som i Athen foregikk i førhistorisk tid og som bare mytene forteller om, kommer senere her. Sammenslåingen av flere små byer til det arkadiske Megalopolis foregikk deri-

mot i historisk tid, så det er mye å lære her om hvordan synoikismen kan ha foregått for de mer framskredne delene av Hellas.

En arkadisk varulvmyte?

Den arkadiske religionen som Pausanias skildrer i sin 8. bok, gir i høy grad assosiasjoner til fruktbarhetsmagi, innvielse og døds kult, dyrking av fellesgreske guddommer i dyreform – varulver og hester – og dermed til alderdommelighet.

Pausanias forteller (8.1.4-6) at den første kongen som kom til landet var Pelasgos, og det var han som lærte arkaderne å spise eikenøtter istedenfor giftig gras og planter, og de blir omtalt som konglespisere også av den pythiske prestinne da hun ba lakedaimonerne om å la arkadernes land være i fred. Hans sønn Lykaon gikk videre i kulturbygging; han stiftet byen Lykosoura på Lykaionfjellet og ga Zevs tilnavnet *Lykaion* (8.2.1). Ifølge Pausanias var Lykosoura den første byen som sola skinte på, og den ble mønster for all bygging i ettertid (8.38.1). Pausanias mener Lykaon var samtidig med Kekrops, Athens urkonge, men at denne var litt visere enn Lykaon. For han mottok ikke blodoffer, og han var den første til å kalle Zevs den øverste guden. Lykaon derimot brakte et nyfødt barn til alteret for Zevs Lykaion, ofret det og smurte blodet over alteret. Ifølge legenden ble kongen selv omgjort fra mann til ulv (lykos). Det er et godt vitnesbyrd på grekernes forhold til egne myter når Pausanias erklærer at han for sin del tror på historien, den

virker sannsynlig fordi den har levd så lenge blant arkadierne og fordi menneskene i gamle dager spiste sammen med gudene (8.2.2-4). "Det er for eksempel også sagt at helt siden Lykaons tid har en mann blitt omgjort til ulv ved hvert offer for Zevs Lykaion, men ikke for hele livet; hvis han som ulv avstår fra menneskekjøtt, blir han menneske igjen etter 9 år, men hvis han ikke avstår fra menneskekjøtt vil han være ulv hele livet." (8.2.6)

Dette er en viktig del av Zevskulten i Arkadia, og Zevs Lykaion ble nasjonalguden da Arkadia fikk felles mynt som symbol på enhet.

De 9 år metamorfosen varer, kan være et betydningsfullt element siden deler av forskningen også behandler Homers epos som til dels myter over innvielse for unge gutter og "gjeninnsettelse av kongen" i Odyssevs' tilfelle, begge med en grense på 9 år.

Fødsel, seksualitet og død; arkadiske fødsels- og innvielsesmyter

Lykaon hadde mange sønner, like mange som det er byer i Arkadia, for de er alle bystiftere. Han hadde én datter, *Kallisto* (Pausanias 8.3.6), "den vakreste", som er Artemis' jaktvenninne. Hun ble ifølge den fellesgreske versjonen som Pausanias refererer, gjort om til ei binne av Hera som oppdaget at Kallisto hadde vært sammen med Zevs. Artemis skjød bjørnen for å tilfredsstille Hera. Zevs sendte Hermes for å redde barnet som Kallisto bar, og gjør på denne måte guden til *kourotrofos*, barneoppfost-

rer, en rolle han også har i andre myter, i likhet med andre guddommer. Kallisto selv ble gjort om til det stjernetegn som nå kalles "store bjørn" og som er nevnt av Homer i forbindelse med Odyssevs' reise fra Kalypso (Od. 5.272). Pausanias tror stjernetegnet bare er oppkalt etter Kallisto for å ære henne, ettersom arkaderne kan påvise hennes grav (8.3.7). Kallisto har altså i likhet med andre helter og heltinner en fødsel og en grav. Hennes sønn *Arkas* (Paus. 8.4.1) blir den neste kulturheros etter Lykaon og lærer arkaderne å dyrke jorda, og etter ham ble landet kalt Arkadia og ikke lenger Pelasgia.

Kallistos navn, "den vakreste", bærer vitnesbyrd om at skjønnhetstevling var en viktig bestanddel ved innvielsesritualene for unge jenter. Man kjenner til opptog der den vakreste i aldersgruppen gikk fremst og Artemis og Apollon var symboler for "den fremste danseren" ved ringdansen ved slike ritualer.

Her har vi allerede truffet på guddommer som er viktige for Arkadia: Zevs og den innfødte Hermes, som i likhet med Poseidon og Pan har fødselsmyter bare i Arkadia. Asklepios, en annen viktig guddom her, har i tillegg fødselsmyte i Epidavros.

Kallistomyten er blitt en av de mest kjente innenfor det fenomenet som Walter Burkert kaller "jentas tragedie": myte over noe som kanskje ikke alltid trenger å være en rite, men biologi – jentas overgang til kvinne og mor. Kallistos partner er Artemis, beskytter for denne aldersgruppen, og Kallisto får barn med guden. I slike myter spiller Zevs ofte

rollen som den som stjeler jentas jomfrudom. Sønnen blir en *eponym* heros, og en guddommelig barneoppfostrer eller amme hører med. *Metamorfose* – i Kallistos tilfelle til bjørn – kjenner vi også fra Brauronfestene utenfor Athen, der småjenter i aldersdelte grupper danset og illuderte små binner, kanskje for å sone for den binna som i myten blir drept av en far eller bror. Man kan tenke seg at man for å forsonse Artemis skulle illudere at jentene ble ofret. Lignende erstatningsoffer fins også i greske drama som *Orestien*, der kong Agamemnon blir bedt om å ofre sin datter Ifigeneia. Hun blir reddet av Artemis og gjort til hennes prestinne ved at en hind ble plassert i barnets sted i offerøyeblikket. Alt dette er typiske ingredienser i en innvielsesmyte for unge jenter.

Zeus har en av sine to viktige *fødselsmyter* i Arkadia. Den andre er på Kreta, der han også har en grav. På sin vandring i Arkadia allierte den svangre Rhea seg både med et fjell og med giganter mot Kronos som ville sluke barnet, før hun fødte Zeus på Lykaionfjellet. På toppen av fjellet er Rheas hule, "der bare kvinner som er hellige for gudinnen kan tre inn" (Paus. 8.36.2-3): altså en hulekult for kvinner på en del av Lykaionfjellet, mens "mannsforbundet" hadde sine varulvmåltider og leker et annet sted der. Zeus ble også oppfostret her på fjellet, på et sted som kalles Kretea (8.37.2) – nok et likhetstrekk med den kretiske kulten. Han ble oppfostret av tre nymfer som alle har navn etter *kilder og rennende vann*, viktige ingredienser i arkadiske myter som i all

khthonisk kult, det vil si i kulter for jordtilknyttete guddommer og he-roer. I deler av feministisk teori er disse blitt tolket som motsetning til de olympiske, men de kan heller ses på som del av samme kult. En annen ting som er felles for Kreta og Arkadia, er at Rhea hadde våpenbrødre med seg: I Arkadia hadde hun giganten Hoplodamos ("våpenfolk") med seg, og i Kallimakos' hymne for Diktefjellets Zeusbarn på Kréta spiller koureter og korybanter – også kjent som beskyttere av orientalske gudinner som Kybele – en viktig rolle. På Kreta er det bestemor Gaia som er den guddommelige amme.

Olympiske guddommer som dyr i arkadisk religion

Et spesielt aspekt ved arkadisk kult er *theriomorfisme*, en forvandling til dyr, eller guder som blir dyrket i dyreform. Den nevnte ulvemyten fra Arkadia har selvsagt gjennom forskningshistorien ført til spekulasjoner om varulvtro og kannibalisme, trekk i religionen som kan gå langt tilbake. Metamorfosen som varer i 9 år, kan også lede tankene hen på innvielse av unge gutter. Det fins også en annen lignende myte fra Arkadia som kan underbygge dette: *Hva bokseren Damarchus, en arkadier fra Parrhasia, angår, så kan jeg ikke tro det som skrives om ham (unntatt selvfølgelig hans olympiske seier) om hvordan han ble forvandlet til ulv ved ofring for Zeus Lykaion, og hvordan han etter 9 år ble mann igjen.* (Pausanias 6.8.2)

Dette er selvsagt blitt analysert som innvielsesrituale for menn, og

ritualet har sine paralleller hos indo-europeerne opp til i dag. Ulven er sett på som menneskets verste fiende, og gjennom å bli til ulv vinner man over den. Vi vet også hvor vanlig "ulv" er som mannsnavn, stamnavn osv. i mange indoeuropeiske språk. Ulvens måte å opptre på kan også minne om det spesielle ved denne aldersgruppen av unge menn – kalt *efeber* i det klassiske Athen og enda mer kjent i Sparta; krigerens motsetning som angriper om natten – en slags gerilja i motsetning til regelrett krigføring. Denne gruppen har sitt oppholdssted i naturen og ikke i byen. Ungguttene befinner seg med andre ord i et grenseområde – også aldersmessig – de er hverken barn eller voksne, og er byborgerens motsetning fram til de selv blir opptatt som byborgere. Det er svært sannsynlig at menneskeetingsmyten på Lykaion var myte over et innvielsesrituale for unge menn, som går langt tilbake og holdt seg i lang tid.

Fellesgreske guddommer i arkadisk myte: Poseidon og Demeter

På Linear B-tavlene mottar Zevs offer sammen med Hera og et guttebarn, men den som er best representert er Poseidon. Det har fått mange til å tro at han tidligere var den viktigste guddommen på hele Peloponnes – noe vi også kan få inntrykk av gjennom Homer – og ikke mindre i Arkadia.

Poseidon har sitt arkadiske kjerneområde i Mantinea, litt nord for Tegea, der han også har sin fødsels-

myte. Men han opptrer også der det trengs en partner for en kvinnelig guddom.

Rhea vandret mot Tegea og der fant Pausanias (8.10.1-2) en hule for Demeter og en helligdom for Poseidon *Hippios* ("hest"). Da Rhea hadde født ham, la hun ham ned ved en kilde sammen med lammene, mens hun selv gikk og gav Kronos et føll som erstatning. Igjen forteller Pausanias om hvordan han etterhvert begynte å tro på disse historiene, "fordi grekerne før talte i gåter", og derfor vil han ta imot visdommen om gudene (8.8.3). I en annen utgave av myten er det en nymfe, hans amme, som nekter å gi barnet fra seg til Kronos. Poseidons fødsel som hest har fått mange forskere til å tro at grekerne en gang dyrket en hestegud. Hesten fins også på offerlistene i Linear B-innskrifter, som *i-qu*.

Fra det sørvestlige "indre" Arkadia har vi legender der Poseidon som hest feirer "hellig bryllup" med Demeter *Erinys* som hoppe. Dette navnet er et selvstendig navn på Linear B-tavlene fra Pylos. I Thelpusa roser folk seg av å være de første som kalte Poseidon "Hippios". Der får Poseidon Hippios og Demeter Erinys et føll sammen, Arion, og en datter som thelpuserne ikke vil si navnet på. Pausanias som selv er innvidd i Elevismysteriene, har taushetsplikt og omtaler henne derfor ved epitetet *Despoina*, herskerinnen, som er det navnet hun er kjent under. Navnet til datteren minner ikke så lite om epiteter som *potnia*, "herskerinne", kjent både fra mykenske innskrifter og som ærestittel på mektige kvinner hos

Homer. Historien Pausanias forteller (8.25.4-7) er at hun fikk navnet da hun på leting etter datteren Kore/Persefone ble utsatt for Poseidons begjær. Hun omskapte seg til hoppe og gresset med de andre hoppene til en sønn av Apollon, for å unngå ham. Poseidon skjønnte dette, og omskapte seg til en hingst og tok henne. Først ble hun sint, men etterpå ville hun bade i Ladon – rense seg – og ble da også dyrket under navnet *Lousia* "renset", på samme sted, og i tempelet hennes ser Pausanias trestatuene av begge. *Vrede og forsoning* er ikke ukjent i gudekult.

I nabobyen Figalia heter hun *Melaina*, "den sorte", og har ingen sønn, bare datteren Despoina. Pausanias beretter at figaleserne godtar thelpusernes historie om tildragelsen mellom Poseidon og Demeter. De har selv en hellig hule for den Sorte Demeter (8.42.1-6):

Sint på Poseidon og i sorg etter voldtekten av Persefone, tok hun på seg en sort kjole og lukket seg inn i en hule i lang tid. Men da alle jordens frukter holdt på å tørke inn og menneskerasen døde ut, kunne ingen gud, så det ut til, finne ut hvor Demeter gjemte seg, helt til Pan, sier de, besøkte Arkadia. Han fløy fra fjell til fjell og jaktet, og kom til slutt til Elaiosfjellet og så Demeter og tilstanden hun var i og klærne hun hadde på seg. Så fikk Zevs vite dette av Pan og sendte skjebnegudinnene til Demeter, som hørte på dem og la til side sitt sinne og stilnet sorgen. På grunn av dette forstod figaleserne at hulen var hellig for Demeter, og satte opp en trestatue der. Den var laget

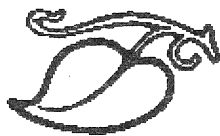
slik, sier de: Hun satt på en stein, som en kvinne på alle måter, bortsett fra hodet. Hun hadde hode og hår som en hest, og det vokste slanger og andre dyr ut av hodet hennes. Hennes kjole rakk ned til føttene, i én hånd hadde hun en delfin og i den andre en due. Hvorfor de laget henne på denne måten er klart for alle intelligente mennesker som er lærde i disse tradisjonene. De sa de kalte henne Sort fordi hun syntes sort. De kan ikke gjøre rede for hvem som laget bildet eller hvordan det brant opp. Men det gamle gudebildet ble ødelagt og figaleserne ga henne ikke noe nytt bilde, mens de forsømt størstedelen av hennes fester og offer helt til tørke kom over landet.

Da gikk de til den pythiske prestinnen og kongleeterne fikk vite hva de skulle gjøre.

Fra en mer kjent myte vet vi at Poseidon også ble far til hesten Pegasus med Medusa, Gorgons søster, og det er mange likhetstrekk mellom "den Sorte" og Gorgon og hennes søstre. Medusamyten er fra Boiotia, og det er ikke den eneste likheten Arkadia har med dette landskapet, enten på grunn av fellesgresk arv før doriske og jonske vandringer, eller på grunn av vandringsretning. Den sorte fargen er knyttet til dyrking av khthoniske guddommer. Demeter *Melaina* ble dyrket i huler og ved kilder, noe som også har prokreativ betydning. Nær Mantinea var det også et tempel for "Den sorte Afrodite". Pausanias' (8.4.5) forklaring på dette navnet er at "menneskene elsker om natten". En annen løsning kan være at også denne gudinnen tidli-

gere kan ha hatt en allfruktbarhetsfunksjon.

Poseidon ble assosiert med rennende vann i hele den greske verden, mest kjent som partner til Danaiden Amymone, det eneste unntaket fra de 50 søstrene som drepte sin brudgom. Hans tilknytning til fødsel kan ha ført til hans senere rolle som bybeskytter (selv om han tapte mot Athene i Athen) gjennom hans rolle som beskytter av stammen i indo-europeisk religion. En utvikling fra prokreativ kraft til beskytter av byens ve og vel er rimelig.



Strukturalisten Jean-Pierre Vernant, som ser på den greske gudeverden som et system og ikke leter etter gudenes "opprinnelse", mener allikevel at den opprinnelige Poseidon Hippios er å finne på mykenske gravsteler som framstiller kamp med hest og vogn, noe mykenerne overtok fra mitanni, hurrittene, en forbindelse som går tilbake til ca. 1300 f.Kr.

Siden Poseidon er den oftest nevnte guden på Pylos-tavlene, og også mottar et offer som kan tolkes som ingredienser til et dyroffer eller offermåltid, har det vært fristende for noen forskere å gjøre ham til wanax "konge", og siden han har en fødsel i Arkadia også til morgudinnens sønn, som dør og gjenoppstår etter orientalsk mønster. Det er ennå ikke enig-

het om wanax og hans kvinnelige motstykke "wanassa" og potnia er menneskelig eller guddommelig.

Demeter og innfødte fruktbarhetsgudinner

Som vi har sett, er Demeter i arkadisk kult ofte nært knyttet til Poseidon i hellig bryllupsammenheng, og som selvstendig guddom kommer hun kanskje i andre rekke etter de "innfødte", *Despoina* og *Alea*. Hun blir også i liten grad dyrket sammen med sin datter, som i fellesgresk religion. Mye tyder på at en tidligere gudinne i noen arkadiske landskaper kan ha blitt lignet med Demeter, og med Athene eller Artemis i andre. Den enestående Demeterkulten i Feneos i indre Arkadia tyder nettopp på at hun er assosiert med en tidligere "innfødt" guddom. Pausanias er eneste kilde (8.15.1-2):

Folket i Feneos har også en helligdom for Demeter med tilnavnet den elevsiske, og de feirer et innvielsesrituale for gudinnen, og sier seremoniene ved Elevisis er de samme som de som er etablert hos dem selv. De forsikrer at Naos, barnebarn av Eumolpos, ble sendt til dem av oraklet i Delfi. Ved siden av tempelet ble det satt opp Petroma, som de kalles, som består av to store steiner som passer inn i hverandre. Disse åpnet de annenhvert år når de feiret de store ritene. De leser opp det som angår ritene for de innviede og legger dem tilbake om natten.

De fleste feneatene, vet jeg, avlegger ed om viktige saker ved steinene. På toppen er det en sfære med en

maske inni av Demeter Kidaria. Denne masken tar presten på seg ved de større ritene, og av en eller annen grunn banker han de underjordiske folkene.

Både maske og banking av underjordiske, kombinert med en dans, er betydningsfullt. Ritualet kan sammenlignes med maskefunnene fra Artemis Orthiatempelet i Sparta der det er godt belegg for innvielsesritualer for unge dorere. Pisking av jord får en til å tenke på døds kult som ikke er fjernt fra fruktbarhetsmagi, livet som oppstår fra døden – eller framkalling av den khthoniske guddommen, som Kores *anodos* fra jorda. Selv tilnavnet til Demeter i Feneos, *Kidaria*, kan være betydningsfullt, det kan være et ord for gitar, men mest sannsynlig for en dans som ble brukt i kordans, som var en viktig bestanddel av innvielsesritualet for unge gutter og jenter.

Masker fins også i høy grad på Despoinas kappe (Nasjonalmuseet i Athen) fra kultgruppen fra Despoinas tempel i Lykosoura (beskrevet av Pausanias, 8.38): *Demeter bærer en fakkeli sin høyre hånd. Hennes andre hånd har hun lagt på Despoinas kne. Despoina har mellom sine knær et scepter og det som er kalt kisten, som hun holder i sin høyre hånd. På begge sider av tronen står det gudebilder. Ved siden av Demeter står Artemis innhyllt i et hjorteskin. Hun bærer et pilekogger på skuldrene, mens hun holder en fakkeli en hånd og to slanger i den andre. Ved siden av henne ligger en tise til jaktbruk. Ved Despoinastatuen står Anytos, representert som en væpnet mann. De som*

bor rundt helligdommen sier at Despoina ble oppfostret av Anytos, en av titanene, som de er kalt. Pausanias forteller videre at Artemis her ikke var datter av Leto, men av Demeter, som i egyptisk beretning. På sokkelen og på kappen er det koureter og korybanter (8.38.4-7) Korybantene er de som i hymnen fra Kreta kaller Zevsbarnet til å være den "fremste danser", noe som siden Jane Harrisons tolkning (*Themis*, 1917) også av moderne forskere er blitt sett på som en "andre fødsel", eller innvielse av den unge gutten til mennenes verden. Som vi så, var en annen "væpner", Hoplodamos, beskytter for Rhea i forbindelse med Poseidons fødsel.

På Despoinas kappe har forskerne funnet ti skikkelser med dyrecoverdel og menneskeklær. Noen spiller, andre danser, flere andre menneske- og dyreskikkelser danner muligvis et opptog. Ritualet ved tempelet, beskrevet av Pausanias (8.37.8), var ulikt andre: Hver deltaker dreper sitt dyr, noe som minner om orgiastiske og især dionysiske ritualer. Sammen med gudinneres dyreattributter vitner dette om et sterkt samband mellom guddom og dyr, noe som tyder på at vi kan ha med en "allnaturgudinne" å gjøre, eller en beskytterinne av all fruktbarhet. Artemis hadde et hjorteskin over skuldrene, og Despoina en hellig hind ved sitt tempel (Pausanias 8.10.9). Jeg vil anta at disse trekkene går tilbake til en tidlig "allnaturgudinne".

Despoina er altså "herskerinnen" og med scepteret har hun samme rollen som Demeter i fellesgresk religion. Det ser ut til at Despoina i

arkadiske landskaper har vært den fremste. Det har vært spekulert på om navnet hennes kan være en vokativ, brukt på samme måte som mange mener Potnia kan ha vært brukt: for å påkalle guddommen. Alle mykenske palasser hadde sin potnia, og *potnia atanas* "herskerinnen av Athana", er en akseptert tolkning gjort av Arne Furumark fra de ennå utolkede Linear A-tavlene fra Knossos.

Artemismyter i Arkadia

Som vi så hadde Artemis slangen som attributt på kultstatuen fra Lykosoura, noe som er forbundet med den store gudinnen fra minoisk og mykensk tid. Hun var knyttet til en hind og var nært forbundet med den arkadiske gudinnen Despoina. Dette setter henne i en allnaturesammenheng. Hun ble dyrket overalt i Arkadia, især i udyrket land – vann, skog, trær og fuktighet. Navnet *atimiti/atimito* fins to ganger i Linear B-innskriftene i Pylos. Den mest utbredte antakelsen om kontinuitet i Artemisskikkelsen ligger i bruken av *potnia theon* i Iliaden, som man antar går tilbake til den minoiske "dyrenes herskerinne", som også kan gjenkjennes på vasemalerier fra 700-tallet.

I et av de 12 arbeidene til Herakles, "de stymfalske fuglene", er Artemis fra byen Stymfalia nordøst i Arkadia trukket inn. Denne byen skal ha hatt bosetning tilbake til mykensk periode. Så sent som på Pausanias' tid (8.22.4) fins det en historie i om-løp som sier at fuglene var menneske-etende og at Herakles skal ha skutt

dem. Pausanias viser imidlertid til Peisander av Kamira, som sier at Herakles jaget fuglene ved å skramle med klapptre. Det er urjegeren på jakt, og jentene er byttet. Fuglene blir også kalt *Stymfalidene*, et patronym lik andre mytiske jenters. I Burkerts skole er urjakten utgangspunktet for all mannlig innvielse, og ofte blir den forbundet med kvinnelig innvielse i myten og kanskje i kult, der gruppebryllup kan være resultatet av fanging av jenta. Dette er kanskje noe av svaret på hvorfor jentene i myten blir transformert til bjørn, kyr og andre dyr. Pausanias forteller videre (8.22.7) at den gamle helligdommen for den stymfalske Artemis har en trestatue av gudinnen, og bak helligdommen står det noen marmorstatuer av jenter med fuglebein. Pausanias vandrer videre fra Stymfalia mot Alea til Kafya. Derfra forteller han om noen barn som lekte med å binde et tau rundt halsen på Artemisstatuen. (8.23.6-8) Da foreldrene fikk vite det, steinet de barna til døde. Artemis straffet dem ved at alle barna deretter ble dødfødte – helt til de ble pålagt av den pythiske prestinnen å begrave de steinete barna og ofre til gravene deres som til herosgraver. Etter det ble hun kalt "Artemis den kvalte". Her viser hun seg som hun er i gresk mytologi: beskytter for all vekst, og spesielt for barns oppvekst fram til gifteferdig alder. Ellers er det flere "hengemyter" om Artemis i Arkadia; et eksempel er *Cedertrefruen*, som hun ble kalt fordi et tre bilde av henne var plassert i et sedertre nær Orkhomenos (Pausanias 8.13.2). Dette kan minne om kvinnefigurine-

ne av typene *psi*, *fi* og "ammen" fra mykensk tid, gjennomhullet til å henge i trær og funnet ved åpne helligdommer: huler, kilder, fjelltopper – som alle er sett på som folkelige kultsteder. I gresk religion fins det en myte om ei jente som henger seg i forbindelse med Dionysos' innføring av vindyrking. Til myten knytter det seg avbildninger av jenter som husker i trær og som er tillagt seksuelle konnotasjoner. Guden har sterk affinitet til Artemis i kult, og i Arkadia ser det ut til at hun rår til Dionysos' fortregelse. Det fins ett unntak, i Alea, dit Pausanias kommer etter Stymfalia (8.23.1):

Helligdommene her tilhører den efesiske Artemis og Athene Alea, og det er et tempel for Dionysos med et bilde av ham her. Til ære for Dionysos feirer de annenhvert år en fest de kaller Skiereia, og ved denne festen blir kvinner, lydige mot et svar fra Delfi, pisket, slik som de spartanske efebene blir pisket ved bildet av gudinnen Orthia.

I Arkadia som i Lakonia har Artemis også tilnavnet "krokus" (*Knakeatis*), som er den planten man trekker safranfarge ut av, den samme fargen som ble brukt til de korte kjolene til "de små binnene" ved innvielsesfesten til de unge atenerinnene i Brauron. På Knakalosfjellet ved Kafya i Arkadia ble det også hvert år feiret *telete*, mysterier (Pausanias 8.23.4), noe som er sjelden i Artemiskulten. I *Lousoi*, som vi skal høre mer om senere, ser det ut til at hun holder krokusen i hånden.

I en annen jentemyte blir *Proitidene*, døtrene til urkongen Proitos fra

det mykenske Tiryns, drevet til galenskap fordi de hadde hånet en Herastatue. De mistet hår og hud og vandret hvileløst omkring helt til seeren Melampus brakte dem til Artemis i Lousoi, der de ble helbredet. Derfor blir hun kalt *Hemerasia* av folket i hele Kleitorområdet (8.18.7-8). Dette er en allmenngresk myte der Arkadia har fått sin plass, kanskje som den ville natur i motsetning til byen. Dette spiller en stor rolle både i myte og rite rundt innvielsens andre fase: *avsondrethet*, som ofte er knyttet til landlige helligdommer. Disse kultstedene eies gjerne av guddommer som Artemis, Athene, Apollon eller Hera, som alle er viktige i forskjellige faser av unge menneskers innvielse. Artemis er beskytter av unge jenter fram til ekteskapet, da de i hovedsak blir overtatt av Hera og Demeter. Som i fellesgresk religion er Artemis i Proitidemyten også knyttet til renselse av det vanskelige sinn, slik hun rensset Orestes etter moderdrapet. Dette igjen knytter henne til hennes bror.

På samme sted, Lousoi, er det funnet mange rytterstatuer som er satt i forbindelse med Artemis og som ligner på de mykenske *psi*-statuettene, eller "gudinnen med de oppløftede armer". Dette knyttes til myten om Artemis som *Heurhippa* (Pausanias 8.14.5-6), fordi hun hjalp Odyssevs med å finne hestene hans i Feneos like ved.

Vi har altså sett at Artemis med sitt navn på Linear B-tavlene også kan knyttes til den minoisk-mykenske *potnia theria*, også kjent hos Homer og 700-talls vasemalerier, samt kvin-

nestatuetter knyttet til folkelig mykensk kult gjennom hengemyter og statuetter med oppløftede armer. Hun er også i høy grad forbundet med en allfruktbarhet gjennom tilknytning til fuktige områder og dyreattributter, og kanskje til *potnia hippia* gjennom rytterskestatuetter og den spesielle hestemyten.

Athene som fruktbarhetsgudinne?

I motsetning til *Athene* er *Hera* ikke særlig viktig i arkadisk kult. Et unntak kan være Stymfalia, der myten sier at hun vokste opp hos Pelasgos' sønn Temenos, som bygde tre helligdommer for henne, som "Pike", "Voksen" og "Enke" (Pausanias 8.22.1). Helligdommene kan representere tre faser i kvinnelivet, og kan være betydningsfulle i sammenheng med en gudinne som i gresk religion er beskytterinne for ekteskapet og dermed spiller en rolle i overgangen fra barn til voksen. Dette trenger ikke å bety at Hera var eller overtok etter en gammel fruktbarhetsguddom, men med tanke på Arkadias beliggenhet – og spesielt Stymfalias i nordøst – kan dette være resultat av kult i den innflytelsesrike nabo Argolis og Argos. Som viser hos Homer, beskytter Hera spesielt argiviske helter, mens Athene er beskytterinne for alle *efeber*, eller ungdom i innvielsesalderen, for gutter gjennom sitt krigs- og beskytteraspekt, og for jenter som veversker. I Homers diktning har hun sine yndlinger, uavhengig av herkomst. Fra den svenske forskeren Martin P. Nilsson av – fra

begynnelsen av det 20. århundre – har dette blitt sett på som en arv etter hennes funksjon som beskytterinne for det minoiske og mykenske palasset, og dermed for kongen og prinsen som bodde der. Hun har helligdommer overalt, også i byer som ligger i krig med hverandre: Troja, Argos, Athen. Hun hadde olivenen som sitt spesielle tre, og ble nok også derfor dyrket i hele "olivenområdet". Også i Arkadia var Athene til stede overalt, bortsett fra i Lousoi der Artemis rådde grunnen og likedan i Thelpousa der Demeter hadde samme rolle.

Også hennes epitet *Pallas* fins det en forklaring på fra fjellet ovenfor Tegea. Pausanias refererer kort (8.44.5) at det er en steinstatue av henne i Pallantion (ovenfor Tegea), og en annen myte sier at hun ble oppfostret der hos fosterfar Pallas, sammen med *Nike*.

Mens den gamle statuen av *Athene Alea* var forbundet med rester fra det kaledonske villsvinet, ei støttann (Pausanias 8.46.1), var tilnavnet til den senere statuen, *Hippia* blant tegeatene, et minne etter gigantkampene. Pausanias (8.47.1) nevner at også den siste ble kalt "Alea" blant grekere generelt og spesielt på Peloponnes. Denne "krigerske" gudinnen delte området i Tegea med den allgreske Athene *Poliatis*, bybeskytterinnen. Forskere har gjennom kildene funnet en utvikling i bruken av navnet fra *Alea* gjennom *Alea Athene* til *Athene Alea*. Det er all grunn til å tro at Alea var en "innfødt" gudinne som senere ble assosiert med Athene, og at "de to Athenene" til sammen dekket alle funksjonene til en hovedguddom.

Navnet *Alea* kan ha betydning både av 'varme' og 'beskyttelse', og tempelet ble også brukt til asyl.

Historien om kongsdatteren *Auge*, datter av kong *Aleos*, hører til stifelsesperioden. Pausanias forteller (8.47.4): *Nord for tempelet springer det fram en kilde, og ved denne kilden sier de at Auge ble voldtatt av Herakles.*

Han viser til Hekateus (8.4.9), som sa at *Auge* brukte å ha samleie med *Herakles* når han kom til byen. Da det ble oppdaget at hun hadde født en sønn, puttet *Aleos* både mor og barn i en kiste og sendte dem til sjøs. De havnet i Lilleasia, i Pergamus, der hun ble gift, og sønnen *Telefos* ble siden en av heltene i den kaledonske villsvinjakten. I en sen tekst av Seneca blir *Auge* voldtatt mens hun deltar i kordans. Det samme skjedde med en annen prototypisk jente: *Helene*, da hun ble tatt av *Tesevs*. Stedet for helligdommen i *Tegea* (der Det norske institutt har drevet utgravninger) er ved en kilde. Området er forøvrig svært fuktig, siden det i perioder oversvømmes av en innsjø. Mange funn viser hvor religiøst viktig vann er: "Vannbærersken" og en kvinne med hendene på brystet er begge tegn på fruktbarhet. Statuene kan gå helt tilbake til 1100 f.Kr. Også funn av "gudinnen med de oppløftede armer" tyder på fruktbarhetskult som går langt tilbake, og tildragelsen med *Auge* knytter gudinnen og helligdommen til innvielse for unge jenter.

Det er også funn av en bronsefigur med kvinne til hest, som i *Lousoi* ble knyttet til *Artemisdyrkelsen*. Dette kan vise eksistensen av en stor gud-

inne for området, som i senere tider blir identifisert med en fellesgresk gudinne som hun får navnet til. Samtidig knytter det den arkadiske gudinnen til den mykenske *potnia*, som den øverste kvinneguddommen i mange landskaper ser ut til å ha blitt kalt, og som kan ha forskjellige geografiske tilnavn. Et stort antall funn av granatepler ved *Tegeahelligdommen* styrker antakelsen om en allmenn fruktbarhetskult.

Athene *Poliatas* har spor av Athenes magiske kraft, idet hun gir en lokk av *Medusas* hår til kongen som vokter for byen, og forsikrer at byen aldri skal bli erobret (Paus.8.47.5). Beskyttelselementet er ikke i strid med tidligere fruktbarhetskult. Beskyttelse av byens velstand og framgang kan heller være en naturlig utvikling av beskyttelse av fruktbarhet i alt som vokser og gror. Det spesielle beskytteraspektet som utviklet seg hos denne bestemte gudinnen ble assosiert med den fellesgreske *Athene*, og kan forklare hvorfor det var hun og ikke *Demeter* som ble hovedgudinne i *Tegea*. Gjennom assosiasjonene til hesten kan *Athene Alea* føres tilbake til *Potnia iqueia* på Linear B-innskriften fra *Pylos*, og gjennom myten om *Pallas* til en freske i megaronen i *Mykene* (Nasjonal-museet i Athen), der armer og bein (hvite, og blant annet derfor antatt kvinnelige) stikker ut på sidene av et "8-tallsskjold".

Fresken tilhørte det indre rommet med tronstolen plassert mellom fire søyler og arnestedet i midten, noe som styrker Nilssons teori om *Athene* som palassgudinne helt fra mykensk

tid, der kongen var offerprest og kanskje guddommelig, samt arne- og palassgudinnens gemal.

Kongen selv kan ha vært et symbol på det mannlige i tidlig religion, noe som kan forklare mangelen på det mannlige element i ikonografien. Det var kongen som stod for ofringen av oxen, som også de viktige olympiske guddommene Zevs, Poseidon og Dionysos er identifisert med.

Det mannlige element i gammel religion: Hermes?

Ingen fruktbarhetsgudinne uten gemal, er det blitt sagt. Fra den gamle lilleasiatiske kulturen i Catal Huyuk er det en statue som viser morgudinnen som føder oxen. I andre orientalske kulturer snakker man om morgudinnens sønn/gemal, eller vegetasjonsguden som dør og gjenoppstår.

Både Dionysos, Zevs og Poseidon blir i fellesgresk religion ofte assosiert med oxen, det viktigste offerdyret, som hos Burkert symboliser urjakten. *Hermes* er imidlertid den første oksedreper blant guddommene, da han drepte den eponyme helten Argos – han som vokter jenta Io for Hera, fordi Zevs ville ha henne. Io blir selv omskapt til en hvit kvige. Det første Hermes gjorde før han var en dag gammel var jo også å stjele broren Apollons kyr! Begge episodene kan ha innvielsessammenheng. Kvegtyveri har for øvrig helt opp til i dag vært en manndomsprøve på Kreta.

Hermes' fødsel er lagt til Arkadia også i fellesgresk religion. Han står

sterkt i Arkadia på samme måte som Pan, som også er født her og i noen tilfeller er hans sønn. Disse to kan til en viss grad ha ivaretatt den funksjonen Apollon og Dionysos hadde i fellesgresk religion.

I den homeriske hymnen for Hermes (1.1-8) er han født i en hule i fjellet Kyllene i Arkadia av mor Maia og far Zevs. Det kan altså være hulekult knyttet til ham, og hulekult tilhørte også i mykensk tid den folkelige kulten. Pausanias (8.16.1) nevner ikke Kyllene, bare at legenden sier Hermes ble vasket i Trikrene i grensefjellet Geronteion mellom Feneos og Stymfalia etter fødselen. Dette området ligger ikke langt fra Kyllene, og Pausanias' utsagn viser at legenden om Hermes' fødsel der var levende ennå på hans tid. Men Pausanias refererer også til hans oppvekst (8.36.10) i Akakesia ved Megalopolis, der Lykaons sønn Akakus ifølge arkaderne skulle vært hans fosterfar. Dette kan imidlertid være en myte skapt i forbindelse med *synoikismen*, for å innlemme Hermes i maktsentrum.

Hermes kan kjennes igjen i gjeterstatuer av bronse- og terrakotta. En slik er beskrevet av Pausanias (5.27.2) og var en gave fra feneatene til Olympia, men den er gått tapt. Navnet hans er blant de som er hyppigst nevnt på Linear-B-listene fra Pylos. Det er fortsatt uenighet om det har sammenheng med *herme*, de falliske støttene som vokter husene i Athen i klassisk tid, men myten forteller at de greske gudene bygde en herme av de steinene de brukte til å steine ham med etter drapet på oxen

Argos. Pausanias sier (6.26.5) at folket i Kyllene i Elis framfor noe annet dyrker en statue med et erigert mannslem, men her er det Herakles det dreier seg om. Ifølge Herodot (2.51.1) stammer hans karakteristika (ityfalliske hermer) fra "pelasgisk" tid.

Hermes blir også assosiert med steinhauger, som den minoiske "herskeren over ville dyr" *potnios therion* ofte er avbildet oppå. Som vi så, kunne Artemis knyttes til hans motstykke, *potnia therion*. Den samme typen steinhauger kan bygges oppå graver, og guden er også sjelefølge i gresk religion fra 600-tallet f.Kr. av, slik han også er følge for de levende blant annet hos Homer. Hans tilknytning til dødsriket gir ham også ofte tilnavnet *khthonios*. Han er i tillegg grensenes gud, og grensene er ofte markert med stein. Han er en typisk utendørs gud, i par med arnestedets gudinne Hestia som ifølge Vernants analyse representerer inneområdet. Han beskytter altså både hjorden og hyrden samt de reisende, og han står ved terskelen og skremmer tyvene fordi han selv er tyv. Ved utgravningene fra mykensk tid især i Tiryns, er det funnet små figuriner, mest kvinnelige, både ved arnested og terskel. Kvinne- og oksefiguriner utgjør generelt de hyppigste funnene, men det ser ut til at mannlige guddommer i senere faser kan ha overtatt funksjoner fra de kvinnelige.

Et symbol på en slik utvikling kan være at Zevsstatuetter fra tidlig jernalder fra Olympia er karakterisert med de tidligere kvinnelige "oppløftede armer", så guddommens

"kjønn" bør ikke gis for stor betydning og ikke overføres til menneskeverdenen.

I par med Afrodite, både på Kreta og Kypros, er Hermes også sett på som arvtaker etter morgudinnens gemal, sønn/elsker som dør og gjenoppstår, eller vegetasjonsguden. Som en utvikling av dette aspektet ble fruktbarhetsguddommene voktere over metallindustrien, som hadde stor betydning for samfunnets velferd. Morgudinnens forhold til våpenraslende koureter og korybanter kan også være del av dette aspektet.



I likhet med de store mannlige guddommene var Hermes knyttet til oksene, og dermed kanskje til urofferet og urjakten. I Arkadia er han først og fremst beskytter for mindre kveg, og kanskje blir han som fjellgjeter dyrket ved veiskiller og fjelltopper. Han har fødsel og oppvekst i Arkadia, og representerer dermed aldersgruppen for innvielseskandidater. Hans forhold til innvielse ellers er at han i Arkadia blir gjort til fosterfar for Kallistos sønn og eponyme heros, Arkas.

Noen mindre mannlige guddommer og innvielseskandidater

Den prototypiske innvielseskandidaten *Apollon*, hyppig kalt *anax* hos

Homer, står ikke sterkt i arkadisk kult – kanskje med unntak av et myte/ritekompleks rundt Apollon *Agyeos* fra Tegea som handler om brødre drap straffet av Artemis (Paus. 8.43.1-4). Riten ser ut til å dreie seg om forfølgelse av en ung gutt med maske, noe som kan minne om Artemis *Orthia* festen i Sparta. Myten og riten, samt navnet på drapsmannen, *Leimon* (kan ha betydning av noe glatt, fuktig), er gitt fruktbarhetsbetydning av Madeleine Jost. Feiringen i Tegea kan like gjerne være del av Artemiskult, men M.P. Nilsson forbinder "Gatenes Herre" med "hornguden" Apollon *Kereatas*, som hadde et tempel nær Megalopolis (Paus. 8.34.5). I forskningen er denne hornguden forbundet med den kypriotiske, kjent fra 1100-tallet, og kan vise en affinitet mellom Arkadia, Kypros og det mykenske grunnlaget. Det kan imidlertid tenkes at navnet Apollon er av dorisk avstamning, og på Linear B-tavlene fins kun gudens tilnavn *Paian*. I Arkadia får han under tilnavnet *Epikur* "Hjelper" et årlig offer ved Lykaiosfjellet. Dette knytter ham til hans sønn, legeguden *Asklepios*, som har en fødselsmyte i Arkadia og er dyrket over hele landskapet. Far/sønn-forholdet har en interessant parallell i Epidavros, der helligdommen for Apollon *Maleatas* fra mykensk tid ble etterfulgt av det kjente tempelet for Asklepios. Også i Arkadia ser det ut til at Asklepios sammen med Artemis ivaretok noen funksjoner som Apollon hadde i fellesgresk religion. Asklepios hadde også en grav i Arkadia, noe som gjør ham til en heros, en av de få i Arka-

dia, og det er blitt sagt at arkadisk religion var så konservativ at heltemyter hadde vanskelig for å utvikle seg av gude- og kultmytene der. Heroskult er ifølge dette synet en del av khthonisk kult eller utviklet fra denne. Med fødsel og død er han også den evige ynglingen, innvielseskandidaten, islekt med heroen. Gudens fødsel – og utsettelse – er lagt til helligdommen for Asklepios Gutt i Thelpousa, nær Demeter Erinys' helligdom, der også graven til hans fosterfar Trygon ligger (Paus. 8.25.11). Utsettelse er utbredt i konge- og heltemyter, og *fostring* har paralleller også i norrøn tradisjon. Asklepios har også fødselsmyter fra Thessalia og Epidavros, der en guds (Apollon) befruktning av en kongsdatter og utsettelse er ingredienser, likedan oppfostring hos geit; mytene er dermed prototypiske. Legeaspektet han har til felles med sin far og med helter som Akhilles, er sett på som senere utvikling av guden, men har også interessante likheter med tredjegruppen innenfor Dumezils tredeling innenfor indoeuropeisk religion.

Pan, den "mest arkadiske" av alle guder, har også geit som et aspekt i sin mytologi. Han har tilsammen 14 fødselslegender der både Kronos og Zevs er innblandet (og i en av dem en geitebukk), og han har forskjellige nymfemødre. I noen tilfelle blir han da bror til den arkadiske urkongen Arkas og dyrkes med sin far Zevs Lykaion på Lykaionfjellet (Paus. 9.30.2), der han ble fostret av nymfer. Bl.a. hos Herodot er han sønn av Hermes og Penelope, som også har sin grav i Arkadia ifølge Pausanias

8.12.5-6. Pausanias finner et tempel for ham i Heraia etter Thelpusa "fordi han er født i Arkadia" (8.26.2). At arkaderne regnet Apollon og Pan blant de eldste gudene, får vi et vitnesbyrd på gjennom Pausanias 8.31.3.

Pan er gjeter med fløyte i fjellet og guden for småvilt og fisk. Som vi så tidligere var han også mekler mellom Demeter Sort og Zevs, sannsynligvis fordi hun oppholdt seg i en grotte, som er hans domene. Men kulten hans er mest vanlig på steder der Demeter står sterkt, samt i Kyllene der Hermes rår. Dette er ikke grunn nok til å si at han kan være morgudinens gemal, men er vel heller et aspekt av Hermes med ansvaret for noen dyr. I Hermeshymnen gir Apollon Hermes ansvaret for alt kveg og fugler, i bytte mot lyren. Både Apollon, Hermes og Pan blir i noen sammenhenger kalt *Nomios*, "gjeter". Med fødsel, tilknytning til okse eller andre offerdyr, og i noen tilfeller til gudinnen, virker det som om kulten av både Hermes, Asklepios og Pan i arkadisk sammenheng kan gå langt tilbake i tid.

I det gamle, uspesialiserte samfunnet var det vel knapt noe som betydde så mye for stammens opprettholdelse som at det kom tilsig av stadig nye voksne mennesker, slik at det kunne bli født flere barn. Som vi så har de fleste mannlige guddommene i Arkadia en fødselsmyte knyttet til seg. Innvielsesritualene i samfunnet setter ikke spor, men en innflytelsesrik forsker som Burkert fører alle *myter* tilbake til ritualer, enten til "urjakten" eller til "jentas tragedie" og ofte

er de to aspektene knyttet sammen i rite/myte-materialet.

I likhet med heroer har de fleste mannlige guddommene i Arkadia noe felles: De har en stedsspesifikk fødsel og oppvekst, og noen av dem en grav. Det gjaldt også for de to kongsdøtrene, Kallisto og Auge.

Felles for alle innvielsesritualer er separasjonsriten, som kan minne om renselse. I segregasjonen kommer det skjulte og det spesielle inn – spesielle steder, klær eller nakenhet, forvandling til dyr, motsatt kjønn, avvikende hårfrisyrer og kutting av hår. Vi så at dette kunne gjelde både for "ulvemytene", Kallisto og Proitidene.

Prøvelser kommer også inn. Det vil si at man går gjennom annerledeshet for å oppnå det normale. Forvandlingen kan ofte være så komplett at man taler om den andre fødsel. Det er årsaken til at noen helter som Paris/Alexander kan ha to navn. Det samme kan være tilfelle for den prototypiske innvielseskandidaten, Demeters datter Kore/Persefone.

Ritene har ofte magiske elementer: masker, orgier, dans, sex. Disse elementene var som vi så tilstede ved ritene ved Despoinatempelen i Lykoura og framstilt på kappen hennes, likedan ved den maskerte prestens pisking av jorda ved Demeter-helligdommen i Feneos.

På mykenske tavleoppteignelser finner vi også en innvielsesprest, *tere-ta*, som minner om det greske ordet for mysterier, *telete*, som i gresk religion er spesielt knyttet til Demeter. Men mysterier ble også feiret for Artemis i Arkadia, og det forsterker antakelsen av at alle gudinner ble

identifisert med en tidligere "allnaturguddom". Det er forståelig nok vanskelig å skille *fruktbarhets-* fra *innvielsesaspektet* hos guddommer, siden fruktbarhet er viktig for ekteskapet, og mennesket er avhengig av alt som vokser og gror.

I det avsidesliggende landskapet Arkadia ser det ut til at mange fenomener har overlevd lenger, og at endringene kom senere. Polybios (100-tallet e.Kr.), selv arkader, beskriver hvordan teving i sang og dans overlevde i Arkadia. Det var obligatorisk for menn opp til 30 år å dyrke sangtradisjonen. Nesten bare hos arkaderne lærte guttene fra barnsben av å syngne hymner og *pai- aner* i takt der de lovpriser egne heroer og guder. Siden lærte de sangene av fellesgreske komponister, og kappsang i teatrene hvert år. De ble delt opp i aldersgrupper, trente dans under offentlig kontroll og optrådte i teatrene. Ifølge opphavsmannen er det det barske klimaet som gjør at de trenger dette, og for å mildne dem har de vennet både menn og kvinner til hyppige sammenkomster, ofringer og kordans av piker og gutter.

Dette kan være nok et vitnesbyrd om at tradisjoner holdt seg lenger i Arkadia enn i mer sentrale landskaper i Hellas. Tevlinger og oppføringer minner sterkt om tidligere tiders Sparta, hvor det rikeste materiale er.

Konklusjon

Ved en gjennomgang av arkadisk gudekult på grunnlag av myter og riter har jeg først og fremst prøvd å gi et lite innblikk i hvordan aspekter av

den folkelige religionen kan overleve i et avsides fjellandskap. Utgangspunktet var gudenavn i Linear B-innskrifter fra Pylos og Knossos fra ca. 1200 f.Kr., der de aller fleste av de senere greske guddommene er representert, også i familier. Siden mannlige og kvinnelige guddommer er like godt representert på mykenske tavler som i arkadisk kult, er det ingen grunn til å anta at det kvinnelige element skal ha hatt en særstilling over det mannlige i tidlig religion. Religion er ikke samfunn, og selv om det kvinnelige er mest framtrødende i eldre ikonografi, er det ingen grunn til å tro at dette betydde et samfunn der kvinnen hadde større makt enn i andre samfunnstyper vi kjenner. Det mannlige aspektet kan ha vært tilstede i seremoniene på andre vis enn i veggmalier.

Det manglende mannlige i den antropomorfe framstillingen bør heller letes etter i symboler som *dobbel-tøksa* i en kvinnes hånd, *oksen* eller deler av dyret (eksempelvis hornene), som ble plassert på alteret ved kult i minoisk og mykensk framstilling – eller i det vi kan utlede om *kongens* rolle på grunnlag av de mektige mykenske gravene, og gjennom sammenligning med tidligere og samtidige høykulturer, rester i senere gresk religion og i andre beslektede samfunn.

Videre kan denne gjennomgangen av arkaiske elementer ved de religiøse riter i landskapet Arkadia tyde på en sterk kontinuitet mellom mykensk og senere gresk religion. Denne religionen tar vare på rituelle forestillinger om kjønnsroller som muligvis

gjenspeiler stor stabilitet i forståelsen av forholdet mellom kjønnene, også i forhold til enda eldre samfunn.

(Sitatene fra Pausanias er i min egenspråkdrakt)

Forslag til lesning

Gresk religion

Når det gjelder det grunnleggende om gresk religion og kontinuitet i religionen, er M.P. Nilssons verker fremdeles sentrale. Det samme kan sies om Jane Harrisons *Themis* når det gjelder utviklingen innenfor gresk religion. Hun har også et uttalt syn på et brudd i historien mellom et matrilineært og et patriarkalsk samfunn på grunnlag av religionen. Walter Burkert er sentral når det gjelder å føre trekk i religionen, og især ritene, tilbake til steinalderen. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (1983) er sentral når det gjelder de emnene som er tatt opp her. Det samme gjelder *Structure and history in Greek Mythology and Ritual*. (1979).

Fra strukturalistenes leir vil jeg trekke fram den som først analyserte greske myter i et slikt perspektiv, J.-P. Vernant, og i denne sammenhengen dessuten *Mortals and Immortals* (Zeitlin, F. (red.) 1991).

Siden jeg har vært inne på Pausanias' holdning til det han blir fortalt, vil jeg nevne Paul Veyne: *Did the Greeks believe in their myths? An Essay on the constitutive Imagination*. 1988.

Greske innvielsesrit og myter

Når det gjelder innvielse spesielt er Angelo Brelich med *Paides e Parthenoi. Un problema storico/religioso* (1989) viktig når det gjelder å vise overlevelse av stammeinnvielse til polis, mens Francois de Polignac har analysert innvielse gjennom anleggelsen av landlige templer, i *La Naisance de la cité grecque* (1984).

Mens Claude Calame med *Les Choeurs de jeunes filles en Grece archaïque* (1977, engelsk utgave 1997) og Ken Dowden *The Death and the Maiden* (1984) har analysert jenteinnvielse spesielt, har P. Vidal-Naquet gjort det samme når det gjelder gutter, med *The Black Hunter*.

Arkadisk religion og samfunn

Grunnverket på dette området er Madeleine Jost's *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (1985), mens Mary Voyatzis har skrevet spesielt om Tegea, *The early Sanctuary of Athena Alea at Tegea* (1991).

Thomas Heine-Nielsen har skrevet om Arkadia som landskap i *Arkadien. Region og identitet* (1996).

Det mykenske grunnlaget

Premissene for dette studiet er John Chadwicks og Michael Ventris' tolkning av Linear B-innskriftene, bl.a. i *Documents in Mycenaean Greek* (1973). Når det gjelder periodene etter, "den mørke tidsalder" og "den greske renessanse", vil jeg trekke fram J.N. Coldstreams arbeider, *Geometric Greece* (1977) og mindre arbeider, da denne forskeren nettopp legger vekt på kontinuitet i religionen.

Bokanmeldelser

Marcus Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter*, lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. Sammlung Tusculum, Artemis & Winkler Verlag, Zürich/Düsseldorf 1996. 608 s.

Da jeg var student, leste jeg Ciceros *De natura deorum* i utgaven til Arthur Stanley Pease. Sidene besto av én til to linjer med tekst, resten var anmerkninger til de enkelte ord og uttrykk i teksten, med liten skrift. Enkelte sider besto bare av anmerkninger. Jeg hadde følelsen av ikke å komme av flekken. Dagens studenter er heldigere stilt takket være utgaven til nylig avdøde Olof Gigon (Olof fordi moren var svensk) og hans medarbeider Laila Straume-Zimmermann (Straume fordi mannen er norsk). Kommentaren er formet som en løpende forelesning over Ciceros tekst. En tysk oversettelse hjelper en over de verste kneikene i latinen. Kommentatorenes kunnskaper er formidable, minst like store som hos Pease (med ett unntak, som jeg straks kommer til). De formulerer seg dessuten klart og elegant. Det er en fornøyelse å lese. Til orientering kan nevnes at de har skrevet en tilsvarende kommentar til Ciceros *De finibus*. Gignons kommentar til Xenophons *Memorabilia* har vært viden berømt i mange år.

I *Sammlung Tusculum* behandles ikke grammatikk og tekstkritikk, så der må vi fortsatt søke hjelp hos Pease. Men når det gjelder Ciceros fremstilling av gresk filosofi i romersk setting, finner vi knapt bedre veiledere enn Gigon og Straume. Ciceros emne i *De natura deorum* er den epikureiske og stoiske teologi (de hedske forløpere for den kristne teologi) som han prøver å bryte ned med akademisk skepsis. Cicero vil gjerne gi utseende av at han er hevet over enhver overtro (noe som er enda tydeligere i *De divinatione*). Men i virkeligheten klarte hverken han eller den romerske overklasse generelt å befri seg helt fra sin fedrene religion, tross all drahjelp fra de greske skeptikere. Dette demonstreres tydelig i Filodems *Om gudene* og *Om døden* og ikke minst hos Lukrets. I sin bok om Cicero gir Plutark en dramatisk skildring av Cicero på flukt fra Antonius' bødler og forteller at Cicero tok varsler av en flokk skrikende kråker som kom flaksende mot ham. Opplysningen får perspektiv når vi tenker på at Cicero selv var *augur*.

Gigons og Straumes behandling av den epikureiske teologi kunne blitt enda mere spennende og to the point hvis de hadde tatt seg bryet med å lese Filodems *Om fromheten* (antakelig en av Ciceros kilder). Men de kjenner bare Filodems *Om gudene* i Diels unøyaktige utgave. Derfor vil jeg anbefale leserne å spe på med Dirk Obbinks nye *Philodemus On Piety*. Obbinks engelske oversettelse gjør tilegnelsen lett. Gigon og Straume er ikke alene med sin likegyldige hold-

ning til papyrene fra Herculaneum. Ja, de er fragmentariske, og utgavene har ikke vært de mest leservennlige. Bailey f.eks. har prestert å kommentere både Epikur og Lukrets uten så mye som en henvisning til papyrene. Men de er faktisk en av våre ytterst få sjanser til å få ny kunnskap om oldtidens litteratur og filosofi. Og nu er utgavene blitt mye bedre. Det finnes ingen unnskyldning lenger.

Knut Kleveland

Latinslurv for dagliglivet

Veni vidi.

Latin for dagliglivet

Pantagruel Forlag AS, Oslo 2000.

96 sider, illustrert.

Dette er en bok som retter seg mot et potensielt marked av folk som vil ha det gøy med latin; bruke latin i dagliglivet, som undertittelen antyder. Dette gjenspeiles i innholdsfortegnelsen, med kapiteltitler som "I badene", "Shopping" og "På tur med barna". Nå er det ikke så aktuelt i Norge for tiden å bruke latin i dagliglivet i de nevnte situasjonene, og innholdet kan snarere ses som en form for vitser. I sistnevnte kapittel er det en røff form for barneoppdragelse som tilpasses. Man kan lære seg å si på latin "Oppfør deg pent, ellers selger jeg deg!", "Jeg skal sende deg til gladiatoriskolen akkurat som broren din, og er jeg heldig så slipper jeg å se deg igjen!", og "Spåmannen sa at jeg skulle la deg være

igjen hjemme!". Her finner man også latinske oversettelser av ytringer som er dagligdagse også i vår tid, av typen "Ja, du må gå på skolen" og "Leggetid", eller en dagligdags ytring i 'gammelromersk versjon': "La noe kake være igjen til husgudene!"

Jeg finner humoren barnslig: øyner jeg spor av engelsk pensjonat-skolehumor? Oppkast er for eksempel veldig morsomt: "Gå til vomitoriet hvis du skal gjøre det!"; "Du klarte alle ti rettene uten å gå på vomitoriet – godt gjort, Claudius!" (Glossen *vomitorium* er forresten stavet forskjellig de to stedene den forekommer, og galt begge stedene: vomitorium, vonitorium.) Kjønnsinnretningen i boka er ensidig: man lærer å si "Å, du er forferdelig!", "Jeg er

invalid" og "Er du full igjen?" – i hankjønn. Kvinnene har andre roller, som i eksemplet fra kapitlet "I badene": "Det er tydelig at kvinnene var her i morges." (har de etterlatt seg søl, rot, parfymeduft?), eller brukes for å betegne noe man (som mann) ikke vil ha: "Nei takk, ikke geitemelk – det er for kjerringer." (*mulieribus*). En annen kvinne vi møter, er danserinne, med mannlign tilskuere: "Cupio saltatricem quietam esse. Vertiginosum me facit." ("Jeg skulle ønske at den danseren kunne holde seg i ro. Hun gjør meg svimmel.").

Men først og fremst må latinen påtales. Uttrykket "Ja, du må gå på skolen" som ble nevnt ovenfor, oversettes slik: "Vere ed ludum incessurus es." Dette *ed* er nok trykkfeil for *ad*, og når "Leggetid." er oversatt med "Tempest est dormiendi.", er nok også *tempest* en trykkfeil. Trykkfeil er det mange av: "Uc pater, sic fili-us", istedenfor "Ut ...". Bedre er det ikke stelt i kapitlet "På reisen", der man finner formene *totam aliam* for *rotam aliam* (det skal bety reservehjul), *hoc hobdomade* for *hac hebdomade*, *navigaobo* for *navigabo*, *madicamentum* for *medicamentum*, *naturlia* for *naturalia*, *occuram* for *occurram*, *includitur* for *includitur*, *eset* for *est*, *amago* for *imago* og *duke* (!) for *dulce*. Det ser ut til at korrekturlesning helt har manglet – i hvert fall korrekturlesning av en latinkyndig person. I andre tilfeller er det syntaksen og ordstillingen man stusser på, f.eks. i setningen "Sunt non cauponae in illo oppido.", på norsk "Det er ingen hotellplasser igjen i byen." Og hva med samsvarsbøy-

ningen i setningen "Da mihi illam papilla, vis." ("Send meg den spenen, er du snill.")?

Oversettelsene vekker noen steder mistanke om at latinen ikke er forstått, som når setningen "Refer epistulam hanc Romam mihi." – som vel skal bety "Bring dette brevet til Roma for meg.", er oversatt med "Vi har mye bedre butikker enn dette i Rom.". Spørsmålet "Quando venit ultima navis?", som vel burde hatt futurum, *veniet*, og betyr Når kommer den siste båten?, er oversatt med "Når legger båtene til kai?"

Alt i alt vil jeg karakterisere dette som slurv. Men hvem er ansvarlig for dette? I boka står det ikke navn på noen ansvarlig person – bare navnet på et forlag. Noen må ha skrevet dette, men man får en mistanke om at dette ikke er laget som en norsk bok opprinnelig. For meg ser det ut til at mange feil er kommet inn i den norske versjonen, mens de fleste setningene opprinnelig er laget av noen som kan latin. En gjetning er at de norske oversettelsene er oversatt fra f.eks. engelsk; så er latinen skrevet av av noen som ikke kan latin.

Det beste i boka er illustrasjonene, synes jeg – strektegninger der menneskene er framstilt som antikke statuer. (Boka opplyser forresten ikke om hvem som har laget disse tegningene.) Og noen av vitsene er morsomme, det kan selv jeg forstå. Men alt i alt vil jeg si at det er synd hvis noen som er interessert i latin, skal bli budt en bok som dette. Om det fins et marked i Norge for slike bøker, bør det fylles av andre!

Vibeke Roggen

Om hippokratisk legekunst

Hippokrates. Om legekunsten, oversatt av Eirik Welo, med et innledende essay av Trond Berg Eriksen. Oslo, Den norske Bokklubbens kulturbibliotek, 2000.

Var medisinenes far Hippokrates den første representant for en defensiv, ryggen-fri-medisin? Ble den hippokratiske prognostikk først og fremst utviklet for at legen skulle «kunne snike seg vekk i tide» og slippe å bli sittende «igjen med ansvaret for et håpløst tilfelle»? Oger de etiske avsnittene i den hippokratiske samling like meget å betrakte som strategiske hjelpemidler i legers profilering utad – «for å fremstå som seriøse, ansvarlige, omsorgsfulle og rettenkende» -som normative redskaper i reguleringen av profesjonell atferd? Dette er spørsmål det er rimelig å stille etter å ha lest Trond Berg Eriksens *innføringsessay* om Hippokrates og legekunsten i en nylig utkommet tekstutgave på norsk av utvalgte skrifter fra den hippokratiske samling. I alt 17 av 'bøkene' fra denne samling er – helt eller delvis – tatt med i kulturbibliotekets utgave. Det utgjør i underkant av en tredjedel av de skrifter som tradisjonen opp gjennom århundrene har tilskrevet Hippokrates. Oversettelsen til et sobert norsk er ved Eirik Welo, i hovedsak basert på Émile Littré's monumentale gresk-franske utgave i 10 bind, utgitt i perioden 1839-61.

Alle de viktigste skrifterne fra den hippokratiske samling er representert i det norske tekstutvalget, heriblant aforismene og eden, 'boken' om forutsigelse (prognostikken), 'boken' om den hellige sykdommen, tre 'bøker' om epidemiene, og sist, men ikke minst, to sentrale forsvarsskrifter om medisinenes status som kunst: *Om den gamle legekunsten* og *Om kunsten*.

Med uttrykket 'viktig' menes i denne sammenheng ikke at de øvrige skrifter i *Corpus Hippocraticum* er uten relevans, men at den foreliggende tekstsamling gir et representativt bilde av *mangfoldet* av skoler og retninger som navnet Hippokrates og uttrykket 'hippokratisk medisin' favner. I tillegg gis leseren på denne måten selv muligheten til å avgjøre hvorvidt Berg Eriksens innføringsessay også egner seg som veiviser inn i det mangfoldige og spenningsfylte landskap som *Corpus Hippocraticum* representerer.

Berg Eriksen innleder med åpningsordene i Hippokrates' Aforismer: «Livet er kort, kunsten er lang», og berømmer den innsikt om «vitenskapens uendelige korrigierbarhet» som her tematiseres for første gang.

Tar man seg tid til å lese fortsettelsen av disse åpningsord, synliggjøres i tillegg andre sider av den hippokratiske medisins selvbilde, bl.a. pasientens og de ytre omstendigheters rolle i det terapeutiske bilde:

«Livet er kort, kunsten lang, det rette øyeblikk flyktig, eksperimentet usikkert, bedømmingen vanskelig. Men ikke bare må legen selv gjøre det som er nødvendig, også den syke, de tilstedeværende og omstendighetene ellers må gjøre sitt».

På denne måten fremstår altså både legekunsten og dens kunstner som begrenset og i behov av konstant korreksjon, forbedring og medhjelp – dels fra naturens side, dels fra den syke selv. Det er i sin fremstilling av dette uhyre sentrale element i hippokratisk selvforståelse at Berg Eriksen synes å gå vill. Dette blir ikke minst tydelig når han skriver om grunnen til at vi i dag bør lese Hippokrates:

«Når vi presenterer Hippokrates i dag, kan det ikke være for å gi næring til den utbredte medisinske nostalgien som fantaserer om 'alternativer til skolemedisinen', men tvert imot for å vise hvor hjelpeløs og prøvende den første medisinen var da den startet ut kursen for videre utvikling».

Den grunnløse grunn som her angis for å lese Hippokrates overser nemlig at det nettopp er den hippokratiske medisins teoretisk velbegrunnede selvinnsikt i egen 'hjelpeløshet' som utgjør dens styrke – og forklarer hvorfor moderne medisin stadig kan ha noe å lære av å vende tilbake til Hippokrates. Ikke i bokstavelig forstand, men i teorien. For på

det teoretiske plan fortøner hippokratisk medisin seg alt annet enn hjelpeløs, ikke minst når det gjelder forståelsen av medisinenes mulighetsbetingelser som sann og ekte legekunst. Dette blir ikke minst tydelig dersom man – i motsetning til Berg Eriksen – også tar inn over seg budskapet i de to sentrale skrifter om legekunsten nevnt ovenfor. Karakteristisk for begge skrifter er polemikken mot en ukjent adressat som aviser at medisinen er en ekte *techne*, dvs. kunst. Den kritiker som forfatteren av *Om kunsten* forsvarer seg mot, avviser medisinenes *techne*-status av følgende tre grunner:

1. Medisinenes resultater er ikke helt og holdent til å stole på: f.eks blir noen pasienter som behandles ikke friske, og når noen pasienter blir friske skyldes det ikke behandlingen, men tilfeldigheter (*tyche*)
2. Mange mennesker som blir syke blir bedre uten hjelp av legen, og
3. Medisinen vegrer seg for å behandle desperate tilfeller, dvs. tilfeller hvor behovet for hjelp er helt nødvendig.

I sitt forsvar mot denne kritikk benytter den hippokratiske forfatter seg av en todelt strategi. For det første forsøker han å svare direkte på kritikken. For det andre innrømmer han at medisinen ikke tilfredsstillter alle de krav til en *techne* som hans motstander opererer med. Denne innrømmelse kommer imidlertid ikke alene, men samtidig med en avvisning av kritikerens rigorøse – for ikke å si

ufeilbarlige – techne-modell som den eneste mulige!

Denne strategi preger også forsvaret av medisinsens techne-status i skriftet ' *Om den gamle legekunsten*'. Det interessante med denne motkritikk er imidlertid at den ikke bare rammer de hippokratiske forfatternes antikke debattmotstandere; den kaster også lys inn over Berg Eriksens (post)moderne legekunst-kritikk. Det gjør den bl.a ved å insistere på medisinsens *stokastiske* kunstnatur, forskjellig fra de matematiske og abstrakte kunsters renhet, rigiditet og ufeilbarlighet. Denne stokastisk betingede urenhet er imidlertid ikke bare et hjelpeløst og feilbarlig trekk ved antikkens hippokratiske medisin,

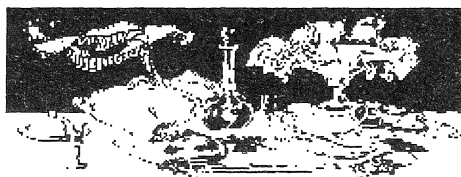
slik Berg Eriksen synes å gi inntrykk av. Den er et karakteristisk trekk ved all ekte legekunst. For så lenge legekunsten velger å holde fast ved sitt opprinnelige saksområde (*pragma*), vil den også måtte forholde seg til et alt annet enn abstrakt, passivt og formbart objekt, nemlig til et levende, viljesstyrt, ekstremt komplekst og uforutsigbart menneske.

At denne alt annet enn hjelpeløse dimensjon ved hippokratisk medisin glimrer med sitt fravær i Berg Eriksens formfullendte fremstilling, gjør den dessverre til en lite egnet veiviser i den hippokratiske tankeverden.

Jan Helge Solbakk



HA EN RIKTIG GOD SOMMER!



M E N U

Res coquinaria

INGER MARIE MOLLAND STANG

To småretter denne gang, den ene mild – den andre vill.

I. Honningmelon med honning

Vi kjenner melon som forrett, f.eks. servert med skinke. Her følger en original antikk variant.

Pepones et melones (Apicius 3.VII)

Like deler vannmelon og honningmelon skjæres i biter og kokes lett i hvitvin tilsatt litt honning. Serveres avkjølt med litt eddik, liquamen/salt og persilledryss over.

II. Moretum – hvitløkost med urter

Den franske hvitløkosten – en gjenganger på mangt et ostefat – har antikke aner. Også i antikken ble hvitløkens fortreffelighet fremhevet.

"Våre forfedre oste av løk og hvitløk – men sterke hjerter, det hadde de," sier Varro et sted.

Det er betegnende at Apicius knapt nevner *alium*, hvitløken tilhører det folkelige kjøkken. Vi gamle latinstudenter husker kanskje Horats' Epode III,3 der han i de voldsomste ordelag liksom klandrer Maecenas for at han serverte sin gjest en sterk hvitløksaus for å sette hans rustikke smak på prøve.

Vår oppskrift på *moretum* finner vi i Appendix Vergiliana i diktet av samme navn (*Moretum* 88-120). Til tross for navnet er det lite trolig at opphavsmannen er Vergil.

Ta så mange hvitløkkløfter som du tør, bland med ost, koriander og/eller selleriblader og persille (alt finhakket). Tilsett så litt liquamen/salt, hvitvineddik og olivenolje.

Nytes avkjølt med nystekt brød og oliven til.

Til oppskriften kan anbefales den italienske Pecorino romano – en saueost med lange tradisjoner. Lett å bearbeide er f.eks. like deler fransk chevre-ost og cottage-cheese presset gjennom en sikt.



Sendt av:

Klassisk avdeling,
Klassisk og romansk institutt,
Postboks 1007 Blindern
0315 OSLO

TEMPO TRYKK