



Mellom barken og huden

Myter om forvandling og voldtekt

In-Between Skin

Myths on Metamorphosis and Rape

Hege Dypedokk Johnsen

Førsteamanuensis, Fakultet for lærerutdanning, og kunst og kulturfag, Nord Universitet

hege.dypedokk-johnsen@nord.no

Sammendrag

I gresk-romersk mytologi, og spesielt i mytene gjengitt i Ovids *Metamorfoser*, er det mange historier om forvandling. Det fortelles om guder og nymfer som omskaper seg til dyr, planter og naturelementer, og om dødelige som forvandles av guder. Forvandlingene har mange ulike årsaker – det kan være straff, belønning eller ramme vilkårlig. Her undersøker jeg myter hvor forvandlingens primære funksjon er som strategisk middel i en voldtekts-situasjon: Myter hvor mannlige guder bruker forvandling som voldtektsstrategi, mens de som forsøkes voldtas bruker forvandling som strategi for å unngå å bli voldtatt.

Nøkkelord

Myte, voldtekt, forvandling, Ovid, guder

Abstract

In Greco-Roman mythology, and in the myths told in Ovid's *Metamorphoses* in particular, there are several stories about transformation. We are told about Gods and nymphs who are transformed into animals, plants, and natural elements, as well as about mortals who are transformed by Gods. The transformations are given many different explanations – they may be punishments, rewards, or rather random. In this article, I focus on myths in which the transformation's primary function is as a strategic means: Briefly put, myths in which male gods use transformation as a rape-strategy, and myths in which victims use transformation as a strategy to avoid their would-be rapist.

Keywords

Myth, rape, metamorphosis, Ovid, Gods

Innledning

I Villa Borghese i Roma står en fortryllende skulptur i marmor.¹ Den foreviger nymfen Dafne, som er i ferd med å transformerer til et laurbærtre. Hvorfor? Ifølge Ovids skildring blir Apollon og Dafne truffet av Eros' piler, men pilene har motsatt effekt: Apollon blir vilt forelsket i Dafne, mens Dafne, på sin side, får et sterkt ønske om å forbli jomfru.² Apollon oppsøker Dafne, men hun rømmer. Apollon forfølger henne. Akkurat idet han er i ferd med å nå henne igjen ber Dafne sin far om hjelp til å redde henne fra Apollon. Det er liten tvil om hva som vil skje hvis Apollon lykkes med å ta henne igjen: Da vil hun bli tatt mot sin vilje,

hun vil ufrivillig miste sin jomfrudom. Dafnes far, elveguden Peneios, har lovet henne at hun skal få lov til å forbli jomfru. Han kommer sin datter til unnsetning i siste liten, og med ett begynner forvandlingen – føttene slår rot, hodet blir til en trekrone og huden forvandles til bark.

Dette er bare en av de mange finurlige mytene om forvandling i forbindelse med forførelse, bortføring, voldtekt og voldtektsforsøk i gresk-romersk mytologi. Det finnes solid forskning på bruk av forvandling i mytologi. En velkjent studie som tar for seg metaformose og bedrageri i gresk mytologi er Detienne og Vernant (1991). Det finnes også mange studier som tar for seg kjønn, makt og sex i klassisk gresk og romersk mytologi, blant annet «klasikeren» *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (1975) av Sarah Pomeroy. Likevel finnes det få studier som fokuserer spesifikt på hvordan voldtekter og voldtektsforsøk i en rekke myter settes i sammenheng med forvandling.³ Spørsmålet er: Hva vinnes på å forvandle seg til et dyr, plante eller naturelement? I det følgende vil jeg argumentere for at forvandlingenes primære funksjon i enkelte myter er som strategisk middel i en voldtektsituasjon. Nærmere bestemt vil jeg vise at i flere av mytene som sammenfører forvandling med forføring, bortføring, voldtekt og voldtektsforsøk, bruker de mannlige gudene forvandling som strategi for å kunne utføre et overgrep, mens ofrene bruker forvandlingen som strategi for å unngå å bli tatt.

De greske mytene er fortellinger fra antikkens Hellas som omhandler guder og gudinner, samt helter og heltinner, som gjerne er «halvguder» (barn av gudene og dødelige mennesker). I antikken ble mytene ansett for å være stamfedrenes historie. I mytene gis det forklaringer på alt fra verdens opprinnelse til ulike værphenomener. Gjennom mytene lærte man om de ulike gudene, deres opphav, evner, temperament og historie – dette var nyttig informasjon, ettersom grekerne ba til gudene for hjelp og fryktet gudenes straff. Gjennom mytene kan vi i dag lære mye om bakgrunnen for ulike ritualer og tradisjoner. Videre kan vi få en bedre forståelse av datidens grekeres virkelighetsoppfatning, deres syn på moral og hvordan de tenkte omkring kjønn og seksualitet. Mytene avskrekker, inspirerer, samt påminner om livets skjørhet og skjebne. I tillegg hadde (og har) mytene underholdningsverdi.

Vi finner mytene gjenfortalt av en rekke ulike forfattere fra antikken. Som vi skal se finner vi flere – og noen ganger motstridende – versjoner av én og samme myte. Videre blir vi kjent med mytene gjennom ulike kunstneriske og litterære uttrykk. Mytene finnes med andre ord ikke i «rene former», men kan endres når de gjenfortelles og gjenskapes av ulike forfattere og kunstnere gjennom tidene. Når det gjelder mytene i Ovids *Metamorfoser* må det også nevnes at han noen ganger endret på mytene. I tillegg inkluderte han myter som han hadde funnet opp selv, deriblant den kjente myten om Narkissos og Ekho, hvor sistnevnte forvandles til sin egen stemme.⁴

De første skriftlige kildene vi har til disse mytene er Homers *Iliaden* og *Odyseen*, fra omkring år 700 f.Kr., skrevet på gresk. Jeg vil imidlertid særlig benytte Ovids *Metamorfoser*, fra ca. år 8 e.Kr. Det som gjør Ovids *Metamorfoser* spesielt relevant i vår kontekst, er ikke bare det at Ovid fokuserer spesifikt på myter hvor forvandling inngår, men at han i tillegg er særlig opptatt av temaer som kjærlighet og seksualitet. Videre skifter han hyppig mellom ulike personers perspektiv, hvilket gjør at vi får innblikk i sjelslivet – altså tankene og følelsene – til de omtalte, kvinner som menn. Dette trekket gjør Ovids tekster spesielt egnet til å studere ut fra et kjønnsperspektiv, noe som også understrekes av blant annet Allison Sharrock: «the Ovidian corpus provides a particularly rich site for gendered study (...) the fluidity of identity clearly provokes a gendered reading» (Sharrock 2006:95). Hva slags verk er så Ovids *Metamorfoser*? Det er et dramatisk epos skrevet på latin, på vers (nærmere bestemt heksameter, slik som *Iliaden* og *Odyseen*). Verket består av totalt femten bøker, og skildrer

omlag 250 myter fra gresk-romersk mytologi. I det følgende vil jeg bruke norske versjoner av oversettelser, navn og titler, så fremt det er mulig. Ovids *Metamorfoser* finnes på norsk kun i utvalg, ved Trond Svåna (1973), under tittelen *Forvandlingene*, ellers benyttes den danske oversettelsen *Forvandlinger*, ved Otto Steen Due (1989).⁵

Hva betyr det egentlig når Ovid i åpningslinjene av *Metamorfoser* bruker betegnelsen *nova (...) corpora*, som kan oversettes med «nye kropper» eller «nye former», eller alternativt «merkelige kropper/former»?⁶ Hva slags forvandling er det egentlig snakk om, i hvilken grad, eller på hvilken måte, er det «nye kropper»? Noen argumenterer for at forvandlingene kun er ment som metaforer, at for eksempel Zevs (kongen over de greske gudene på Olympos, omtalt ved navnet Jupiter på latin) blir *som* et dyr, eller alternativt *kler seg ut* som et dyr.⁷ Jeg tolker det derimot som at det i mytene er snakk om fysisk transformasjon: at Zevs forvandler seg på den måten at han for eksempel *blir til* et dyr. En grunn til dette er at han beskrives som å inneha egenskaper spesifikke for det dyret, eller det fenomenet, han forvandler seg til. En annen grunn er at han beskrives som svært overbevisende i sin fremtoning overfor sine ofre, hvilket taler for at det er snakk om en fysisk transformasjon.

I det følgende vil jeg diskutere hvordan spesielt Zevs systematisk benytter forvandling som voldtektsstrategi. Deretter skal vi se på tilfeller hvor nymfer bruker forvandling som *exit*-strategi. I gresk mytologi er nymfene vakre, kvinnelige vesener som levde i naturen. De refereres også til som gudinner av lavere rang, eller halv-gudinner. Som vi skal se argumenterer Susan Deacy, som er en av de fremste bidragsyterne innen forskning på kjønn og seksualitet i klassisk gresk litteratur, for at enkelte forvandlingsmyter om voldtekt og voldtektsforsøk kan tolkes som uttrykk for feminint begjær og kvinnelig aktørskap. Denne tolkningen vil jeg her undersøke og argumentere imot. Tilnærmingen vil være tverrfaglig (idéhistorisk, filosofisk og kjønnteoretisk), med fokus på det tematiske: forvandling og voldtekt i gresk-romersk mytologi og hvordan disse forvandlingene kan tolkes ut fra et kjønnteoretisk perspektiv. Artikkelen bygger også på et premiss: at mytene jeg diskuterer skildrer voldtektsituasjoner. Hva definerer en voldtektsituasjon og hva slags begreper om voldtekt finnes på gammelgresk og latin? Før vi går videre skal vi se nærmere på ulike definisjoner og begreper om voldtekt, samt noen utfordringer knyttet til det å forske på seksualisert vold i antikken generelt og i gresk-romersk mytologi spesielt.

Begreper for voldtekt

Grunnen til at jeg her bruker begrepene «voldtekt» og «voldtektsforsøk» er at jeg – når alt kommer til alt – anser disse begrepene for å være de mest dekkende beskrivelsene av hva som skjer i de aktuelle mytene. Dette til tross for at det i mytene som analyseres her ikke skildres direkte fysisk vold: Mens Ovid gir inngående beskrivninger av forvandlingene, forføringene (gjennom bedrageri) og forfølgelsen av jomfruene, utelater han detaljer om fullbyrdelsen av samleiene. Den definisjonen av voldtekt som jeg legger til grunn i det følgende, når jeg snakker om myter som skildrer det jeg omtaler som «voldtektsituasjoner», avviker dermed noe fra den definisjonen av voldtekt som vi finner i den norske straffeloven (§ 291). Der defineres begrepet «voldtekt» som «seksuell omgang» ved «vold eller truende atferd», eller «med noen som er bevisstløs eller ute av stand til å motsette seg handlingen». Uten å gå nærmere inn på nyansene i straffelovens bestemmelser når det gjelder seksuelle lovbrudd, kan jeg kort si at den definisjonen jeg legger til grunn her, når jeg omtaler noe som en «voldtektsituasjon», først og fremst er knyttet til *manglende samtykke*.⁸ I mitt materiale vil manglende samtykke kunne handle om: at offeret enten (a) er ute av stand til å samtykke til seksuell omgang, eller (b) at overgriperen utgir seg for å være noe/noen han ikke egentlig er, og at samtykke

dermed gis på feil grunnlag, eller (c) at situasjon som skildres i myten levner liten tvil om at dersom ikke offeret hadde gått til det drastiske steget å forvandle seg permanent, ville offeret blitt utsatt for et seksuelt overgrep.

I enkelte tilfeller skriver Ovid at kvinnen kjempet imot «i den grad en kvinne kan» (*quantum modo femina posset*).⁹ Noen ganger skriver han også om kvinnens opplevelse av frykt i en seksuell situasjon. Likevel er det i svært mange av disse mytene noe uklart om kvinnene blir forført (gjennom at de blir lurt), om de blir overtalt eller om de blir overfalt. Som nevnt, det er ofte flere – og på spørsmålet om samtykke, motstridende – versjoner av samme myte. Et godt eksempel på dette er myten om Io, som Zevs omfavner i form av en tordensky når hun forsøker å løpe fra ham, og som han forvandler til ei ku etter han har hatt sex med henne. Om denne myten skriver for eksempel grekeren Aiskhylos at «Zevs lengter etter å forenes med henne i kjærlighet», mens Ovid, på sin side, bruker ord som tilsier at det var snakk om tvang – han skriver blant annet at Zevs «ødelene hennes verdighet».¹⁰

Begrepet «voldtekt» er også utfordrende både på latin og gammelgresk. En av grunnene er at det ikke finnes ett bestemt begrep for voldtekt på verken gammelgresk eller latin. I stedet finnes flere begreper og begrepssammensetninger som brukes for å signalisere voldtekt og seksuelle overgrep, samt utenomekteskapelige seksuelle forbindelser (som i visse tilfeller var ulovlig, spesielt hvis det involverte en «ærbar» fri kvinne). Avhengig av kontekst kan disse begrepene og begrepssammensetningene oversettes med nettopp «voldtekt». På gammelgresk inkluderer spesielt relevante begreper (inkludert avledede ord) *bia*, som kan oversettes «vold»; *hybris*, som i kontekster hvor det dreier seg om seksuelle overgrep kan oversettes med «krenkelse»; og *moikheia*, som kan forstås som «utenomekteskapelige forbindelser». Andre begreper som brukes er for eksempel *damazesthai*, som betyr «å undertrykke» og *aiskunein*, som betyr «å gjøre til skamme». Det kan videre være vanskelig å avgjøre ut fra begrepene og konteksten hvorvidt det er snakk om forføring, bortføring eller overgrep, men i visse tilfeller er dette nokså klart: Hvis det for eksempel står skrevet at en kvinne ble med barn som følge av vold (*biasmos*), er den mest nærliggende tolkningen at hun ble gravid som følge av voldtekt. Videre – og dette er sentralt – hvis det står i en tekst fra antikken at ei jente ble «bortført», ville lesere regne med at hun ble voldtatt. Dette har å gjøre med at bruderov, altså at jenter/kvinner ble tatt mot familiens vilje for å bli noens kone, ikke var et ukjent fenomen. Som vi skal se fortelles det i mytene om Zevs ikke sjelden om en bortføring av offeret – i sin samtid ble dette uten tvil tolket i retning bruderov.

På grunn av blant annet mangelen for et enkelt begrep for «voldtekt» er det omdiskutert hvorvidt «voldtekt» som klassifiserende begrep er av verdi når man undersøker seksualitet i antikken og i klassiske tekster. En av de grundigste studiene på temaet er *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens* (2002), av Rosanna Omitowoju.¹¹ På latin finner vi det komplekse begrepet *stuprum*, som i visse tilfeller kan oversettes «voldtekt». Det betegner som oftest utenomekteskapelig sex med en «ærbar», fri kvinne, men kan også brukes om unge menn, og om «seksuell verdighet» mer generelt. Som Rebecca Langelands påpeker i studien *Sexual Morality in Ancient Rome* (2006:114), er det i moderne vestlig ideologi et skille mellom «forføring» og «voldtekt», som ikke er like klart på latin, etter som *stuprum* kan referere til begge deler:

The phenomenon of *stuprum* emerges from these tales as one that presents a challenge to our own categories of sexual ethics. It embraces phenomena that modern eyes would often see as distinct (though related, and with the distinctions problematic): seduction, persuasion, coercion, exploitation, violent rape.

De fleste av oss vil nok være enige i at disse kategoriene (forføring, overtalelse, tvang, utnyttelse og voldtekt) er ulike, selv om grensene ofte diskuteres. For eksempel tenker vi at opplevelsene ved «forføring» versus «voldtekt» er svært ulike – for minst én, men som regel begge involverte parter. Et annet sentralt begrep i denne konteksten er det latinske *pudicitia*, som grovt kan oversettes med «seksuell dygd». Kort sagt: Ettersom begrepsapparatet som brukes når det er snakk om forføring og voldtekt i klassisk litteratur skrevet på gammelgresk og latin skiller seg vesentlig fra moderne språkbruk, er skillene mellom forføring og overgrep ofte uklare, og en eventuell tolkning om hvorvidt det er snakk om forføring eller voldtekt må gjøres på bakgrunn av både begreper, begreps sammensetninger og kontekst. I tillegg bør det her nevnes at det finnes kilder fra for eksempel antikkens Athen som tilsier at forføring faktisk ble ansett som verre, i betydningen mer skadelig, enn voldtekt. Hovedpersonen Eufiletos i Lysias' *Drapet på Eratosthenes* [1]. 32. (datert til ca. 400 f.Kr.), oppgir to grunner for hvorfor forføring/overgrep er verre enn seksuelle overgrep: (i) Overgriperen besudler «bare» offerets kropp – den som overtaler ødelegger (også) offerets sinn, ved å (også) trenge seg inn i hennes tanker; (ii) Ulovlige seksuelle forbindelser hvor det har vært forføring/overgrep gjør det vanskelig å avgjøre farskapet til *samtlig*e av kvinnens barn, ikke eventuelt det ene som kan følge av en voldtekt.¹²

En annen utfordring er at det som regel sies lite om hvorvidt kvinnene (og noen unge menn) i mytene *gjengjeldte* begjæret. Allerede den feministiske teoretikeren Susan Brownmiller, skriver i sin banebrytende studie *Against Our Will: Men, Women, and Rape* fra 1975 at disse møtene (som hun refererer til under samlebetegnelsen *heroic rapes*, altså «heroiske voldtekter») ikke viser påvirkningen møtene hadde på kvinnene, utover at de ble med barn (Brownmiller 1975:283). Dette bemerkes også av Jennifer Larson, som skriver at: «nothing is said about the female partner's will or desire; she is a simple vehicle for the god's pleasure» (Larson 2001:65). Vi skal se noen eksempler på myter hvor kvinnene definitivt *ikke* samtykket – og det så sterkt at de oppgav sin menneskelige form for å unnsnippe gudenes voldtektsforsøk, slik som myten om den tidligere omtalte nymfen Dafne. Når det gjelder den mektige gudens Zevs, som feministen og klassisisten Eva Keuls i sin studie *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens* (1985) refererer til som «voldtektens mester» (Keuls 1985:51), skal vi se at han bruker bedrageri fremfor fysisk vold som metode, ettersom han forvandler seg og dermed utgir seg for å være noe/noen han ikke er. Dermed er det i visse myter slik at kvinnene samtykker til sex med den/det han *utgir* seg for være, men de kan ikke sies å samtykke til å ha sex med den han *er*.

Forvandling som voldtektstrategi

Som resultat av hans mange og berømte erotiske eskapader er Zevs far til en rekke guder, helter, heltinner og berømte personer. Blant disse er for eksempel Helena, som skulle få skylden for den trojanske krigen. Hun er et resultat av den kanskje aller mest kjente myten om Zevs' forvandlinger og voldtekter: Myten om da Zevs som en svane voldtok Spartas dronning Leda. Ifølge myten ble derfor Helena og hennes bror født fra et par hvite egg.¹³

En annen kreativ forvandling finner vi i historien om prinsessen Danaë. Hun er låst inne på et rom av sin far, og for å nå inn til henne omskaper Zevs seg til gullregn – regnet lekker så gjennom taket og finner veien helt frem til Danaës' livmor.¹⁴ Slik unnfanges helten Perseus, som skulle klare å kappe av Medusas hode fullt av slanger. I historien om Alkmene, og unnfangelsen av Herakles, er Zevs også kreativ på sitt vis – her tar han form av Alkmenes ekte-mann, før han forfører Alkmene (som er hans oldebarn).¹⁵ I myten om Antiope fremstår han som en satyr, det vil si, en slags naturgud, ofte fremstilt med spisse ører, hestehale og

hesteben.¹⁶ Zevs gikk også etter menn mens han var forvandlet: I form av en ørn skal Zevs ha flydd den vakre unge mannen Ganymedes opp til Olympos, gjort ham til sin vinskjenker og delt seng med ham.¹⁷ Ganymedes fikk riktignok noe i gjengjeld som ingen av Zevs' andre ofre fikk, nemlig udødelighet.

En annen som fikk flere imponerende gaver etter å ha blitt bortført og voldtatt av Zevs var den dødelige prinsessen Europa, som vårt kontinent er oppkalt etter. Ifølge visse versjoner av myten var Europa kroneksemplet på kvinnelig skjønnhet på jorda. I myten slik den er gjengitt av Ovid kan man lese at Zevs omskapte seg til en tam, hvit okse, og blandet seg med kyrne til Europas far.¹⁸ Da hun kom nære nok pustet han krydderet safran på henne gjennom neseborene. Safran ble regnet som afrodisiakum, altså som et middel man tenkte økte kjønnsdriften – det sies at Zevs selv hadde en seng av safran, og rike romere skal ha drysset safran over sengene sine for å vekke begjæret (jevnfør for eksempel Toussaint-Samat 1992:518-19). Denne bruken av i dette tilfellet krydderet safran kan kanskje sammenlignes med voldtekter hvor overgriperen lurer sitt offer til å innta et narkotisk stoff. Da hun etter hvert satte seg på ham bortførte han henne; han tok henne med over havet, til øya Kreta. Bildet av flukten er å finne på en rekke keramikkgenstander. På enkelte avbildninger, slik som den nedenfor, kan vi se at Europa stryker på oksens horn. Denne avbildningen er fra omtrent 400 år f.Kr.:



Figur 1: «Europa på oksen», signert Assteas (370-360 f. Kr.). Museum of Sannio (Montesarchio / Benevento). Utstilling «Amori Divini», Arkeologisk museum i Napoli.

Det er lett å være enig med Keuls (1985:51) i at denne kjælingen har falliske undertoner. Keuls refererer riktignok til en annen avbildning, men poenget vedstår. På engelsk brukes gjerne det språklige bildet «deflowering», bokstavelig oversatt «avblomstring» på norsk, for å beskrive det å «ta jomfrudommen». På svensk finnes begrepene «deflorera» og «defloration», men de er svært lite brukt. Dette bildet som knytter sammen blomster og jomfruelighet alluderes det til i Ovids beskrivelse på latin, som fremhever at «hornet» skal «dekkes med nyplukkede blomster» (på latin: *paulatimque metu dempto modo pectora praebet iurginea plaudenda manu, modo cornua sertis impedienda nouis*).¹⁹ At det her er snakk om spesifikt «nyplukkede», (alternativt «friske») «blomster» – som ut fra konteksten kan tolkes i retning av «jomfruelige» – som altså skal dekke «hornet», fremgår ikke av Otto Steen Dues gjendiktning på danske vers:

Agenors datter forundres –
 hvor er den dog dejlig, og så ser den slet ikke ud til at stange!
 Skønt den er rar, så tør hun dog først ikke klappe dens side,
 men snart går hun hen til dens snehvide mule med blomster i hånden
 Forføreren fylles af fryd, og i håb om de kommende glæder
 kysser han hånden – og *kan* næsten ikke vente med resten.
 Snart er han kåd og leger og danser på strandengens grønsvær,
 lægger sig snart i den gyldne sand på sin snehvide side.
 Han gør dem trygge og lader sig klappe af piger på brystet,
 finder sig i, at de kranser hans horn med blomstrende ranker.
 Kongedatteren vover endda at ride på ryggen
 af tyren uden at ane, på hvem hun egentlig sidder.
 (...)
 Skælvende skuer den bortførte pige tilbage mod kysten,
 griber om hornet med én hånd, støtter den anden på tyrens
 kraftige ryg. Hendes klæder og lokker flagrer i vinden.²⁰

Mytene om Danaë, Europa, Leda, Alkmene, og Antiope – og også Ganymedes, selv om han altså var en ung mann – har slående likheter. Ikke minst viser mytene at Zevs systematisk bruker forvandling som voldtektsstrategi: Han forvandler seg, så forfører han og voldtar dem. Også den tidligere nevnte myten om Io kan kanskje medregnes, ettersom Ovid skriver at Zevs omfavnet henne i form av en tordensky. I noen av historiene har han sex med dem mens han fortsatt er forvandlet, i andre forvandler han seg tilbake først. Det er imidlertid også voldtektsmyter om Zevs som ikke passer inn i denne modellen. Zevs kunne også finne på å forvandle andre: Etter at han har voldtatt henne forvandler han for eksempel Io til ei ku.²¹ Også gudinnen Hera, som var gift med Zevs, kunne forvandle kvinner som hun ble sjalu på. Hun forvandlet for eksempel Kallisto, som Zevs hadde voldtatt og gjort gravid, om til en bjørn.²²

Selv om jeg her har fokusert på Zevs er det flere guder enn ham som i gresk-romersk mytologi forvandler seg til dyr, planter og elementer for å få tilfredsstilt sitt begjær. For eksempel forvandler Poseidon seg i en myte til en vær for å ha sex med den vakre Theofane, som han like så godt forvandler til ei søye, for å få ha henne i fred.²³ Han tar henne også med til ei øy hvor han forvandler alle øyboerne til andre typer dyr (sånn for sikkerhets skyld, er det vel rimelig å anta). Det er imidlertid ikke alltid gudene lykkes med å få tilfredsstilt sitt begjær. I det følgende skal vi se eksempler på myter hvor nymfer forvandler seg for å unngå å bli voldtatt av mannlige guder.

Nymfenes nødløsning

Den mest utbredte oppfatningen om de «heroiske voldtektene» er den som John J. Winkler uttrykker når han skriver det følgende om hva guder gjør når de begjærer dødelige kvinner: «Male deities come down and consummate their desire on the spot, then leave the maiden behind» (Winkler 1990:203). Denne oppfatningen gjenfinner vi i for eksempel Evripides' tragedie *Ion*, datert til cirka 413 f.Kr. Her irettesetter Ion guden Apollon, som her omtales ved sitt tilnavn Foibos, som betyr «den lysende»:

Og Foibos må jeg irettesette – hva er det med ham? Med vold gjør han seg til jomfruers elsker, for så å late dem i stikken? Han lager barn i skjul, for så å ikke bry seg når de dør? Du kan ikke holde på sånn! Når du nå har makt, jag etter den edle handling! Gudene straffer nemlig den blant dødelige som er av slett natur, så hvordan er det rett at dere skriver lover for de dødelige og selv gjør dere skyldige i lovløs handling? Hvis – det vil ikke skje, men jeg vil utsi tanken – dere skulle gjøre bot til menneskene for deres voldelige elskov, du og Poseidon og Zevs som har makt i himmelen, ville dere tømme templene i betaling for den urett dere har begått.²⁴

Med andre ord, at gudene Apollon, Poseidon og Zevs hadde måttet fjerne alt av verdi fra templene og gitt denne rikdommen (tilbake) til menneskene, dersom de skulle gjort opp for alle unge kvinner de har voldtatt og så etterlatt. Men enkelte slapp unna. Det finnes myter om nymfer som forvandler seg selv for å unnsnippe – slik som myten om Dafne, som til slutt forvandles til et laurbærtre. Det kan her legges til at selv om Apollon er i ferd med å voldta Dafne, er også Apollon selv et slags offer i historien, ettersom han jo er truffet av pilene til Eros. Det er Eros' pil som gjør Apollon besatt av Dafne. Eros er kjent som Amor og Cupido på latin.



Figur 2: Gian Lorenzo Bernini, *Apollo og Dafne*, (1622-1625). Marmor. Italia, Roma: Villa Borghese.

En lignende myte omhandler nymfen Syrinx. Som andre nymfer i gresk-romersk mytologi beskrives både Dafne og Syrinx som svært vakre, noe som gjorde at guder og satyrer var svært tiltrukket av dem. På samme måte som Apollon jaget Dafne, følger Pan etter Syrinx, men begge rekker å forvandle seg. Ifølge myten som gjenfortelles i Ovid jages Syrinx av Pan ned til en elv, men akkurat før han når henne forvandles hun til et bambuslignende siv som vokser i klynger ved elvebredder.²⁵

I sin artikkel «From 'Flowery Tales' to 'Heroic Rapes': Virginal Subjectivity in the Mythological Meadow» (2013) undersøker Deacy kritisk hvorvidt tidligere omtalte Keuls og andre feministiske forskere som var aktive på spesielt åttitallet, overdrev undertrykkelsen av kvinnene som møter guder i gresk-romersk mytologi og ikke i tilstrekkelig grad undersøkte mytene som uttrykk for kvinnelig aktørskap og feminint begjær. Som nevnt fremkommer det lite om nettopp kvinnenens begjær i forvandlingsmytene. Deacys artikkel, som undersøker nettopp disse kvinnenens begjær, er derfor både original og interessant. Ifølge Deacy utviser mytene om Dafne og Syrinx (og en rekke andre) feminint begjær (*feminine desire*) og kvinnelig aktørskap (*female agency*), fordi Dafne og Syrinx *velger* å forvandle seg og slik tar kontroll over situasjonen. Dafne og Syrinx beskrives som *handlende*, som kvinnelige subjekter med egen vilje og handlekraft, hvilket gjør at disse nymfene også påminner om heltinner. Det nymfene gjør, skriver Deacy, er å forbli i sine landskap når en «would-be rapist gets too close to them and they auto-metamorphose into a tree or some other feature of the surroundings» (Deacy 2013:401). Slik oppnår de å ikke løsrives fra det *de* begjærer. Hva begjærer nymfene? Ifølge Deacy begjærer de «the meadow», som vi kan forstå som en blomstereng, eller et grønt landskap (Deacy 2013:398):

What young women desire is the meadow and what takes place in the meadow. They desire its sensory delights and the activities performed by its inhabitants. The mythological meadow is a place of sexual allure, whose sensual pleasures emanate from the visual appeal of the flowers combined with the heady scent generated by their profusion.

Jovisst kan nymfene sies å begjære sine respektive grønne landskap, og det til og med på en erotisk måte. Deacy trekker blant annet på Sapfo, som er en av de mest kjente poetene fra antikken, og som skrev erotiske dikt. Ifølge Deacy beskriver Sapfo «the meadow as a location for *ta aphrodisia* («the works of Aphrodite», or even «sexuality») among women» (Deacy 2013:398). Men uansett om de begjærer sine landskap aldri så mye, er det ikke slik at disse nymfene våkner opp en dag, og plutselig bestemmer seg for å bli til trær. De har valget mellom voldtekt eller permanent forvandling. Forvandlingen er derfor snarere et valg mellom to onder – en *nødløsning*.

Deacy skriver som nevnt at hun vil undersøke tidligere studier som hun argumenterer for at overdrev undertrykkelsen av kvinner i gresk mytologi: Jeg mener at Deacy ved å fremheve denne nødløsningen som et uttrykk for feminint begjær til landskapet de er del av og uttrykk for kvinnelig aktørskap, sterkt underspiller at nymfene ikke forvandlet seg fordi de hadde *lyst*, men fordi de ble presset til det. Videre kan det her nevnes at selv om Dafne og Syrinx utviser en viss grad av aktørskap, og lykkes i å unnsnippe voldtektsforsøkene, unngår de ikke mannlig dominans. Som sagt, Dafne forvandles til et laurbærtre, og en krans av laurbærblader er nettopp Apollons symbol. Ovid forteller videre at Apollon – eller Foibos, som Apollon som nevnt også kalles – omfavner Dafne i sin nye form:

Selv i den form som hun nu hadde fått, var hun elsket av Foibos.
 Gudene la hånden på barken, og kjente det bankende hjerte,
 Omfavnet grenene slik som han før ville omfavne Dafne,
 Trykket sin munn imot treet, som unnvek hans kyss, og han talte:
 «Siden du ikke kan være min brud, så vær i det minste
 Alltid mitt utvalgte tre! Å, du laurbærtre, dine grener
 Tar jeg til pryd for min lyre, mitt hår og mitt koger med piler.
 Roms generaler skal bære en krans av ditt løv på sitt hode,
 Når prosesjonene skrider forbi de jublende skarer
 (...)
 Slik som mitt hode er ungt og alltid har utskårne lokker,
 Skal dine skinnende blad for evig beholde sin skjønnhet!»
 Sådeles talte Apollo, og laurbærtreet beveget
 Sakte sin løvrige topp lik et hode som nikker sitt bifall.²⁶

Slik blir Dafne i Ovids versjon av myten både Apollons og romernes symbol. Når det gjelder Syrinx, tar Pan Syrinx forvandlede kropp – noen elsesiv han synes ligner henne – og av disse lager han sitt symbol: blåseinstrumentet Panfløyten. Som Sharrock (2006:100) skriver:

the changed woman is made to acknowledge her domination, by an act of para-speech that accentuates her loss of voice. The laurel tree nods assent to becoming a symbol for triumphs (...) the panpipes have music made through them by their player/lover.

Slik unnslipper verken Dafne eller Syrinx fullstendig; de blir til Apollons og Pans symboler som de bærer med seg hvor enn de går.

Avslutning

Myter fra gresk-romersk mytologi, og spesielt mytene som beskriver forvandling, har vært grenseløst populære blant et vidt spektrum av kunstnere, forfattere og forskere.²⁷ Fra antikken til i dag, og spesielt under den italienske renessansen, har de gresk-romerske mytene blitt gjengitt og gjenskapt igjen og igjen: I nye fortellinger, på gjenstander av keramikk, på vegger, friser og gulv, på lerret og treplater, og som skulpturer – slik som den tidligere omtalte Bernini-skulpturen av Dafne.²⁸ Noen av kunsthistoriens aller største kunstnere fant inspirasjon i disse mytene, og noen av kunsthistoriens aller mest kjente malerier avbilder nettopp gudinner, slik som for eksempel *Venus' fødsel* (1484-86), av Sandro Botticelli.²⁹ Det er ikke uten grunn at Ovids *Metamorfoser* har blitt referert til som intet mindre enn «malerens bibel».³⁰

Det er likevel noe svært spesielt med representasjonen i kunsten når det gjelder enkelte av de forvandlingsmytene jeg har omtalt her. Jeg tenker særlig på myten om Leda: Hvis du noen gang ser et bilde av en kvinne og en svane, er det høyst trolig Leda du ser. Som nevnt forvandler Zevs seg til en svane da han har sex med Leda. Denne myten har blitt avbildet av storheter som både da Vinci og Michelangelo, som begge skildret en naken Leda omsvøpt av en svane.³¹ Mest eksplisitt er imidlertid kanskje maleriet av Francois Boucher (1740, figur 3). Om enn ikke like eksplisitt, er også Michelangelos motiv svært seksuelt: Her er svanen mellom benene på en liggende, naken Leda. Maleriet av Leda er såpass seksuelt ladet at man kan undres hvordan de kunne «passere» normene for sedelighet i renessansen. Det hersker uansett liten tvil om at avbildninger av en kvinne som har sex med en svane ble ansett som mer akseptabelt enn avbildninger av sex mellom kvinner og menn.³²



Figur 3 Francois Boucher «Leda and Swan», 1740. (Privat samling). Kilde/fotograf: <https://www.studiointernational.com>

Hva tilfører man lesningen og forståelsen av tekstene som skildrer disse forvandlingsmytene, ved å introdusere voldtekts-begrepet? Når man leser mytologiske fortellinger er det lett at det brutale reduseres til bisarr underholdning. At det i disse grenseløst populære mytene systematisk skildres voldtekter og voldtektsforsøk, blir ofte oversett. Ved å introdusere voldtekt-begrepet når vi snakker om disse forvandlingsmytene fremhever og synliggjør vi deres alvorlige karakter. Forvandlingsmytene som inneholder forfølgelse, bortføring, voldtekt og voldtektsforsøk kan videre knyttes til debatten om *voldtekt som underholdning*. Med jevne mellomrom dukker denne diskusjonen opp. For eksempel ble en voldtektscene i den populære serien *Game of Thrones* svært omdiskutert (serien er basert på en bokserie, og det ble blant annet hevdet at det ikke var tekstuel belegg i bøkene for å fremstille sexscenen som en voldtektscene). I hvilken grad (om noen) er det akseptabelt å benytte voldtekt som underholdning – er det greit å «piffe opp» en tv-serie med en voldtektscene? Videre, hvordan bør publikum møte dette, finnes det moralske grenser for hva man bør/ ikke-bør la seg underholde av? Og hvordan påvirkes vi av at voldtekt blir brukt som underholdning? I tillegg til underholdningsverdi, har mytene flere ulike funksjoner: De avskrekker, inspirerer, samt påminner om livets skjørhet og skjebne – og om tilsynelatende uskyldige tilfeldigheters enorme og iblant grusomme konsekvenser.³³

Som diskutert ovenfor kan det være vanskelig å avgjøre ut fra begrepene og konteksten hvorvidt det i mytene er snakk om forføring, bortføring eller overgrep. I visse tilfeller er det imidlertid nokså klart at det ikke er snakk om en situasjon med gjensidig begjær. Vi bør her

huske at hvis det står i en tekst fra antikken at ei jente ble bortført, ville leserne regne med at hun ble voldtatt. Det er riktig at Ovid ikke skildrer direkte fysisk vold i mytene jeg har diskutert her, og at detaljer om samleier utelates. Likevel mener jeg at jakten, forfølgelsen og bortførelsen av ofrene beskrives på en slik måte at begrepene «voldtekt» og «voldtektsforsk» bør anses for å være relevante begreper for hva som skjer i de forvandlingsmytene jeg har diskutert ovenfor.

Kort sagt, bildet som etterhvert tar form viser tydelig at forvandlingen i enkelte myter fremstår enten som middel for å kunne forføre, bortføre og voldta, eller som middel for å komme seg ut av en det som må kategoriseres som voldtektsituasjoner. Her ser vi også en vesentlig kjønnsforskjell. De mannlige gudene, deriblant for eksempel Zevs, forvandler seg til ulike fenomener for å bedra, forføre og bortføre sine ofre, og dermed bruker forvandling som voldtektsstrategi. På den andre siden bruker de kvinnelige nymfene, slik som Dafne og Syrinx, forvandling som strategi for å unngå å bli «tatt». Ut fra hvordan forfølgelsen av disse to beskrives, levnes det liten tvil om at hvis de hadde blitt tatt igjen av Apollon og Pan, ville de blitt tatt med makt – voldtatt, med andre ord. Deres forvandlinger må derfor anses for å være *nødløsninger*. De hadde ingen andre muligheter enn å oppgi sine menneskelige kropp, bokstavelig talt, for å unnslipe.

Noter

- 1 Se figur 2. Dafnes forvandling beskrives i Ovids *Metamorfoser*, 2.451 og i Hyginus' *Fabulae*, 203.
- 2 Dafnes forvandling beskrives i Ovids *Metamorfoser*, 2.451.
- 3 En av de få nyere studiene som spesifikt omhandler voldtekt og forvandling i gresk-romersk mytologi er Laura Kennellys (nå gift Jarman) (2015), en svært velskrevet 50-siders masteroppgave veiledet av professor Susan Deacy. Deacy utga sammen med Karen Pierce i 1997 en antologi med tittelen *Rape in Antiquity*. I denne antologien er det spesielt et bidrag som diskuterer voldtekt og forvandling i gresk mytologi: «Bestiality and bestial rape in Greek myth», av J. E. Robson og «The vulnerability of Athena: parthenoi and rape in Greek myth», skrevet av Deacy selv. En annen nevneverdig studie er Curran (1978).
- 4 Ovid, *Metamorfoser*, 3.339–358.
- 5 Ved direkte sitat opplyser jeg om hvilken gjendiktning jeg benytter. Ovids *Metamorfoser* finnes også på svensk, ved Harry Armini (1969). Foruten Homer inkluderer de tekstuelle kildene på gammelgresk som jeg benytter her tekster av Hesiod, Aiskhylos, Evripides og Apollodoros. Av kilder på latin vil jeg også referere til Hyginus' *Fabulae*. Med unntak av Svåna finnes det ikke utdrag på norsk fra *Metamorfoser*, men Thea Selliaas Thorsen har oversatt flere av Ovids verk: (2001), (2002), (2006), og (2009).
- 6 Ovid, *Metamorfoser*, 1.1–2.
- 7 For mer hvordan vi skal tolke metaforer i Ovids *Metamorfoser*, se for eksempel Feldherr (2006), som blant annet referer til Galinsky (1975) og Solodow (1988) som «[t]wo more general book-length studies of the *Metamorphoses* presenting highly contrasting views of metamorphosis» (Feldherr 2006:178).
- 8 I den norske straffeloven har vi siden 2000 hatt en paragraf om *grov uaktsom voldtekt* som muliggjør å straffe personer som *burde* forstått at offeret ikke samtykket til seksuell omgang. Likevel er det mange som argumenterer for at loven slik den er utformet i dag i for stor grad vektlegger *fysisk vold*: De siste to årene spesielt har det derfor vært mye diskusjon omkring hvorvidt det bør opprettes en *samtykkelov*, hvor det kreves et oppriktig og virksomt samtykke til seksuell omgang. Forslaget ble diskutert i Stortinget i fjor og hadde bred og tverrpolitisk støtte. Samtykkelov var også hovedtema arrangementet til Kvinnegruppa Ottar under Arendalsuka i år. For mer om hvordan hva som regnes som voldtekt har variert historisk i norsk kontekst, se for eksempel Tove Stang Dahl, *Pene piker haiker ikke* (1994).
- 9 Ovid, *Metamorfoser*, 2.433.
- 10 Aeschylus, *Prometheus Bound* (640); Ovid *Metamorfoser* 1.600.
- 11 Se også Cantarella, «Gender, Sexuality, and Law Gender, Sexuality, and Law», i *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (2005); Glazebrook, «Prostitutes, Women and Gender in Ancient Greece», i *Women in Antiquity* (2016); og Harris, «Did Rape Exist in Classical Athens?», *Dike* (2004).
- 12 Dette diskuterer jeg mer inngående i Johnsen (2019).

- 13 Apollodorus presenterer en litt annen versjon av samme myte, hvor Helena er datter av Nemesis og Zevs. I et forsøk på å unnsnippe Zevs forvandler Nemesis seg til ei gås; men Zevs forvandler seg da til en svane og har sex med henne likevel, hvorpå Nemesis legger et egg som hun så gir i gave til Leda. Da Helena «klekker» oppfoster Leda henne som sin egen datter; se for eksempel Apollodorus, *Bibliotheca* (3.10.7) og Evripides' *Helena* (255).
- 14 Det refereres til denne myten i Ovid, *Metamorfoser*, 4.610–11.
- 15 Jevnfør Apollodorus, *Bibliotheca*, 2.4.8. Denne myten er også gjengitt/nevnt hos blant annet Hesiod, Homer, Pausanias, Plutark, og selvsagt hos Ovids *Metamorfoser*, 6. 112 og 9.273–323.
- 16 Ovid, *Metamorfoser*, 6.111.
- 17 I Evripides' *Orestes* (1390) beskrives han som «Zevs' sengekamerat». Myten er også gjengitt i Homer, *Iliaden*, 20.233–23, og nevnt i Ovid, *Metamorfoser*, 10.152.
- 18 Ovid, *Metamorfoser*, 2.840–75.
- 19 Fra utgaven utgitt av *Metamorphoses* på latin, trykt av Oxford University Press, 2.865–9.
- 20 *Ovids Forvandlinger II* (852–875), gjendiktet av Otto Steen Due (på dansk). Myten inngår dessverre ikke i de oversatte norske utdragene ved Trond Svånå (1973).
- 21 Ovid, *Metamorfoser*, 1.650–730.
- 22 Ovid, *Metamorfoser*, 2.405–531.
- 23 Jevnfør Hyginus, *Fabler*, 188.
- 24 Evripides, *Ion*, 436–57. Oversatt av Pål Rykkja Gilbert. Dette sitatet omtaler jeg også i Johnsen (2019).
- 25 Begynner ved Ovids *Metamorfoser*, 1.689.
- 26 Sitat fra Ovid (1973:36). (Gjendiktningen er uten linje-referanser). Opprinnelig står det i hans gjendiktning «Phoebus» og «Daphne» – jeg har endret skrivemåten av navnene i henhold til *Store norske leksikon* (til «Foibos» og «Dafne»).
- 27 Rubens, Picasso, Kafka, Proust, Shakespeare, Mary Zimmerman – og mange, mange flere. Da Galileo Galilei i 1609–1610 oppdaget fire måner rundt planeten Jupiter (det romerske navnet for Zevs), ble disse av den samtidige astronomen Simon Marius oppkalt etter fire av Zevs' ofre – Europa, Kallisto, Ganymedes og Io.
- 28 For en ny studie av skulpturer og seksualitet, se Funke og Grove (2019).
- 29 Venus motsvarer til Afrodite i gresk mytologi.
- 30 Se for eksempel Allen (2006:336); med referanse til Svetlana Alpers (1971:151).
- 31 Da Vinci skal ha lagd to komposisjoner. Det er ikke bevart originale malerier av dem, men det skal finnes originale tegninger av komposisjonene. I tillegg finnes flere kopier av komposisjonene, malt av andre kunstnere på 1500-tallet. En kopi av en av da Vincis komposisjoner finnes i Villa Borghese i Roma, tilskrevet Il Sodoma, malt ca. 1510–15. Når det gjelder Michelangelos komposisjon av Leda og svanen (datert 1530), er den tilskrevet Michelangelos samtidige Rosso Fiorentino, og kan ses på National Gallery i London.
- 32 Dette er forøvrig et fenomen vi også gjenfinner i ikke-vestlig kunst: Et av de mest kjente, eksplisitte og skandaløse erotiske motivene i kunsthistorien er nettopp av en kvinne som har sex med et par blekkspruter, malt av japanske Katsushika Hokusai, i 1814. Tittelen på verket kan oversettes til *Fiskerkonens drøm* (*Tako to ama*). Dette verket sies å være inspirasjonskilden bak sjangeren *tentacle erotica*, som er en type pornografi utbredt i Japan, som først og fremst avbilder voldtekt.
- 33 Takk til Jonas Jervell Indregard, Iris Aasen Brecke og Pål Rykkja Gilbert.

Litteratur

- Aeschylus 1926. *Aeschylus. Prometheus Bound*. English translation by Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Tilgjengelig på gresk og engelsk på: <http://www.perseus.tufts.edu>)
- Allen, Christopher 2006. «Ovid and art». I: Philip Hardie (red.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alpers, Svetlana 1971. *The Decoration of the Torre de la Parada*. Brussels and London: Corpus Rubenianum Ludwig Burchard.

- Apollodorus 1921. *Apollodorus, The Library. (Bibliotheca)*. English Translation by Sir James George Frazer. 2 Vol. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. (Tilgjengelig på gresk og engelsk på: <http://www.perseus.tufts.edu>)
- Brownmiller, Susan 1975. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. London: Simon and Schuster.
- Deacy, Susan 2013. «From 'Flowery Tales' to 'Heroic Rapes': Virginal Subjectivity in the Mythological Meadow», *Arethusa* 46 (3): 395–413. <https://doi.org/10.1353/are.2013.0021>
- Deacy, Susan og Karen F. Pierce (eds.) 1997. *Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, London: Duckworth.
- Detienne, Marcel og Jean-Pierre Vernant 1991. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cantarella, Eva 2005. «Gender, Sexuality, and Law». I: Michael Gagarin og David Cohen (red.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/ccol0521818400.013>
- Curran, Leo C. 1978. «Rape and Rape Victims in the Metamorphosis». *Arethusa* 11 (1/2): 213–241.
- Dahl, Tove Stang 1994. *Pene piker haiker ikke*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Euripides 1938. *The Complete Greek Drama*. (Edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr.) 2 Vol. New York. Random House. (Tilgjengelig på gresk og engelsk på: <http://www.perseus.tufts.edu>)
- Feldherr, Andrew 2006. «Metamorphosis in the Metamorphoses». I: Philip Hardie (red.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Funke, Jana og Jennifer Grove 2019. *Sculpture, Sexuality and History: Encounters in Literature, Culture and the Arts from the Eighteenth Century to the Present*. London: Palgrave Macmillan.
- Galinsky, Karl 1975. *Ovid's Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Glazebrook, Allison 2016. «Prostitutes, Women and Gender in Ancient Greece». I: Stephanie Lynn Budin og Jean MacIntosh Turfa (red.): *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. Routledge: London and New York.
- Harris, Edward 2004. «Did Rape Exist in Classical Athens? Further Thoughts on the Laws about Sexual Violence», *Dike* 4: 41–83.
- Hyginus 1960. *The Myths of Hyginus. (Fabulae)*. Translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. Lawrence: University of Kansas Press.
- Johnsen, Hege Dypedokk 2019. «Ulovlig sex: forbrytelse og straff i antikkens Athen», *Arr – idéhistorisk tidsskrift* 31 (1-2): 93-104.
- Kennelly, Laura 2015. «Trickery and Transformation. Metamorphosis and Sexual Violence in Classical Mythology». MA Historical Research, Department of Humanities, University of Roehampton.
- Keuls, Eva C. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley: Harper and Row.
- Langlands, Rebecca 2006. *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larson, Jennifer 2001. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. New York: Oxford University Press.
- Lefkowitz, Mary R. 1993. «Seduction and Rape in Greek Myth». I: Angeliki Laiou (red.): *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Omitowoju, Rosanna 2002. *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovid 2004. *Metamorphoses*. Latinsk utgave ved R.J. Tarrant (red.). Oxford: Oxford University Press.
- *Ovid. Forvandlingene*. Et utvalg i norsk gjendiktning ved Trond Svånå. 1973. Oslo: Aschehoug.
- *Ovids forvandlinger*. På danske vers av Otto Steen Due. 1989. Viby: Centrum Forlag.

- *Heroides – Heltinnebrev*. Gjendiktet av Thea Selliaas Thorsen. 2001. Oslo: Gyldendal.
- *Amores – Kjærlighetseventyr*. Gjendiktet av Thea Selliaas Thorsen. 2002. Oslo: Gyldendal.
- *Ars amandi – Kunsten å elske*. Gjendiktet av Thea Selliaas Thorsen. 2006. Oslo: Gyldendal.
- *Kjærlighetskuren & Brevvekslinger*. Gjendiktet av Thea Selliaas Thorsen. 2009. Oslo: Gyldendal.
- Pomeroy, Sarah B. 1975. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.
- Sharrock, Alison 2006. «Gender and sexuality». I: Philip Hardie (red.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solodow, Joseph 1988. *The World of Ovid's Metamorphoses*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Toussaint-Samat, Maguelonne 1992. *A History of Food*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Winkler, John J. 1990. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge.