



**LUNDS**  
UNIVERSITET

# Vattnet, nymferna och gudinnan

Anna Perennas *nymphaeum* som en  
plats för *magicae artes*

Olivia Peukert Stock  
Handledare: Henrik Gerding  
Kandidatuppsats, AKSK04  
Antikens kultur och samhällsliv  
Institutionen för arkeologi  
och antikens historia  
Lunds universitet, HT21

# Abstract

The fountain of Anna Perenna and her nymphs was discovered in an excavation around twenty years ago in northern Rome and its cistern was found to house both religious votives and magical objects, such as curse tablets (*defixiones*). Thus, this water shrine constitutes a unique setting for magical practices, *magicae artes*, in the city of Rome and ancient Italia, which this essay aims to further examine. Utilizing epigraphical, historical, and archaeological materials, this contextual study investigates why the *fons Annae Perennae* was an appropriate place for magical activities and for depositing *defixiones* by searching for connections between magic and nymphs, magic and the deity herself, and, lastly, magic and water. This research is presupposed by the common notion that the efficacy of ancient magic was dependent upon the fact that all components of the ritual were correctly executed, thereby including the choice of place and setting for the cursing ritual.

The results of the analysis revealed that there are indeed good reasons for believing that the nymphs of the fountain played a role in the curse rituals as executors or transporters of the curses down to the underworld. Some allusions to Anna Perenna being part of her group of nymphs in this aspect could also be observed. However, the research revealed a new, challenging theory: that the reason for choosing this shrine as a place of magical deposition was the water itself as an element thought to constitute a portal to the underworld.

KEYWORDS: Anna Perenna, *nymphaeum*, fountain, *fons*, spring, shrine, water, magic, *magicae artes*, curse tablets, *defixiones*, deposition, magic ritual, nymph, nymphs, goddess, contextual study, underworld, cistern.

# Innehållsförteckning

<b>INLEDNING</b> .....	<b>1</b>
INTRODUKTION .....	1
SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING.....	1
TEORI, METOD OCH MATERIAL.....	2
TIDIGARE FORSKNING .....	2
<b>BAKGRUND</b> .....	<b>4</b>
MAGI I ANTIKENS ROM.....	4
<i>DEFIXIONES</i> .....	5
VEM VAR ANNA PERENNA?.....	6
NYMFER: MÅNGSIDIGA VÅSEN.....	7
<b>ANNA PERENNAS HELGEDOM</b> .....	<b>9</b>
BESKRIVNING AV HELGEDOMEN .....	9
BESKRIVNING AV FYNDEN .....	11
<b>DISKUSSION</b> .....	<b>13</b>
NYMFERNA OCH ANNA PERENNA SOM MAGIUTRÄTTARE .....	13
<i>Två defixiones från helgedomen</i> .....	13
<i>Ktoniska aspekter och koppling till magi</i> .....	16
VATTEN SOM FÖRUTSÄTTNING FÖR MAGIUTRÄTTANDE.....	19
<i>Defixiones i vatten</i> .....	19
<i>Magiska egenskaper hos vatten</i> .....	22
<i>Vatten: en passage till underjorden</i> .....	24
<i>Spatialitet: helgedomsvatten som atmosfärskapare</i> .....	27
<b>SAMMANFATTNING OCH SLUTSATS</b> .....	<b>29</b>
<b>INDEX LOCORUM</b> .....	<b>31</b>
<b>BIBLIOGRAFI</b> .....	<b>32</b>
<b>BILDFÖRTECKNING</b> .....	<b>34</b>
<b>APPENDIX: BILDER</b> .....	<b>35</b>

# Inledning

## Introduktion

År 1999 gjordes en för magistudiet betydelsefull upptäckt i norra Rom. Sex till tio meter under markytan i korsningen mellan Piazza Euclide och Via Giudubaldo della Monte påträffades en fontänhelgedom tillägnad en tämligen bortglömd romersk gudinna: Anna Perenna. Helgedomen har fått särskild betydelse i och med de magiska fynd som återfunnits i fontänens cistern, däribland så kallade förbannelsetavlor (*defixiones*). Depåplatsen och dess konnotationer, likaså förbannelsetexten själv, den förmodade uttalade förbannelseramsan samt förberedelsen och hanteringen av det fysiska materialet, metalltavlan, tros alla vara viktiga komponenter i förbannelseritualen och förutsättningar för dess effektivitet. *Defixiones* i just vatten vid en icke-ktionisk helgedom har inte tidigare påträffats i Rom,<sup>1</sup> utan enbart i provinserna, exempelvis i Britannia och Hispania Baetica.<sup>2</sup> Detta gör denna nymfhelgedom, *nymphaeum*, till ett slags unikum för magiutövning i Rom och antikens Italia, där religiösa votiver och magiska föremål möts i en helgedomsfontän. Vad var det då som hände vid denna plats under dess aktiva tid och gjorde den lämplig för deponering av förbannelsetavlor?

## Syfte och frågeställning

Syftet med denna studie är att bidra med mer kunskap till studiet om magi, då särskilt förbannande magi, under antiken. Då vattens funktion för förbannande magi inte erhållit ett alltför stort fokus inom forskningen söker uppsatsen att fylla denna kunskapslucka. Därtill kan diskussioner i studien utgöra ett bidrag till den evigt pågående debatten om förhållandet och gränsen mellan magi och religion.

Frågan som studien ämnar besvara är:

- Varför ansågs Anna Perennas *nymphaeum* vara en lämplig deponeringsplats för *defixiones*? Vilka förklaringsmodeller kan ställas upp till varför de har deponerats här?

---

<sup>1</sup> Utifrån Kropp 2008.

<sup>2</sup> Kropp 2008, dfx 2.2.1/1; Tomlin 1988.

## Teori, metod och material

Denna uppsats utgör ett kontextuellt, empiriskt textstudium åsyftande att belysa olika perspektiv hos vatten, nymfer och Anna Perenna som medel för magiutövning under antiken. Studiens omfång har gjort undersökningen till en kvalitativ sådan, men kvantitativa element i form av statistik finns också med till viss mån.

Utgångspunkten för undersökningen är Anna Perennas *nymphaeum* och det faktum att *defixiones* deponerats i dess vattencistern. Perspektivet utgörs av själva deponeringsplatsen som en lämplig kontext för magibruk. Studien grundar sig främst i traditionen kring romerska förbannelsetavlor, men emedan den är starkt sammanknuten med den grekiska utgör i många fall grekiska tavlor och depåer goda jämförelsematerial, som kan bidra till tolkningen av det romerska förbannelsebruket.

Epigrafiskt material (*defixiones*, inskrifter), historiskt material (antika texter: prosa, poesi och manualer) och arkeologiskt material (Anna Perennas helgedom) utgör studiens byggstenar. En begränsning vad gäller det arkeologiska materialet är att det inte tycks finnas någon omfattande arkeologisk rapport tillgänglig eller åtkomlig från utgrävningen, utan Marina Piranomonte, som lett utgrävningarna på platsen, har endast publicerat resultaten i artiklar i olika tidskrifter och volymer. Dessutom finns det en begränsad tillgång till förbannelsetexterna från Anna Perennas helgedom, eftersom bara ett fåtal hittills har publicerats av Jürgen Blänsdorf, som ansvarar för utgivningen av texterna. Däremot väljer jag att lita på hans uttalanden om hela textsamlingen från helgedomen, eftersom han har gått igenom allt material.

Teoretiska utgångspunkter som studien tar fasta på är ritualfokuserade, det vill säga den tanken att själva ritualen (deponeringen inräknad) utgjorde en viktig del av det religiösa – eller i detta fall snarare magiska – utförandet och att dess korrekta utförande var en förutsättning för dess effektivitet. Detta trots att vi idag enbart har insyn i de fysiska efterlämningarna av sådana utföranden, i detta fall förbannelsetavlorna. Ytterligare ett perspektiv som ingår i studien är spatialitet och rummets inverkan på det sinnliga och i förlängning på valet av deponeringsplats.

## Tidigare forskning

Anna Perennas källa såg på nytt dagens ljus år 1999 och har således inte någon lång forskningshistoria. Som nämnt ovan grävdes helgedomen ut av Marina Piranomonte, som har publicerat mycket material i form av artiklar i italienska och internationella tidskrifter om platsen och dess materiella fynd (2001, 2010, 2011, 2016 bland andra). I hennes arbetsgrupp

ingår Jürgen Blänsdorf, som än idag arbetar med förbannelsetavlorna från helgedomen och har publicerat flera artiklar om dessa (exempelvis 2010a+b, 2015a+b). Forskare med särskilda intressen har också dragits till helgedomen, däribland Attilio Mastrocinque, som särskilt intresserat sig för oljelamporna med hoprullade *defixiones* inkapslade (2007), samt Irene Salvo, som fastnat för den sinnliga och spatiala upplevelsen kring förbannelseritualen (2020). Tjugo år efter upptäckten av fontänen kom dessutom en bok ut med en samling artiklar av olika framstående antikforskare från spridda länder, vilka på olika vis behandlade gudinnan Anna Perennas identitet, kult och närvaro i det romerska samhället (2019).

Vad studiet av *defixiones* beträffar finns en betydligt längre forskningshistoria, som i sin helhet inte kommer att sammanfattas här, då det senaste inom forskningsfältet är det viktigaste för studien. Ett stort steg inom latinska förbannelsetavlor var att det 2008 av Amina Kropp publicerades ett samlat korpus, det hittills mest kompletta, innehållande de mest läsbara "lateinische Fluchtafeln". Därtill har två stora studier om latinska *defixiones* nyligen gjorts av Daniela Urbanová, som söker efter provinsiella skillnader i bruket av förbannelsetavlor (ursprungligen 2014, engelsk översättning 2018) och Stuart McKie, som undersöker den sociala betydelsen av förbannelsetavlor i Romarrikets västra provinser (2017).

# Bakgrund

## Magi i antikens Rom

“One of the most persistent problems in the study of magic in the ancient Mediterranean is the term ‘magic’ itself.”<sup>3</sup>

”Magi” är ett problematiskt begrepp färgat av många generationers syn på det, vilket i många fall gör det till ett farligt ord att utan vidare applicera på den antika tankevärlden, vars föreställningar kring dess innebörd inte nödvändigtvis överensstämmer med vår. I James Rives’ – och många andras – fotspår kommer begreppet och dess tillhörande adjektiv än dock att användas i denna uppsats, eftersom något lämpligare paraplybegrepp som innefattar dessa företeelser inte existerar.<sup>4</sup>

Redan från klassiska Grekland kan vi i Platon läsa om ett förbud mot skadliga magiska förbannelser (”καταδέσειν”), som kunde resultera i dödsstraff.<sup>5</sup> Detta förbud kan liknas vid en lag stiftad av Sulla i Rom år 81 f.Kr., *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, som i grunden var en lag mot olika sorters mord och då inkluderade ett förbud mot dödande genom ondskefulla (magiska) gifter (”*venena mala*”), men som kom att utvidgas till att innefatta diverse andra magiska företeelser i takt med att ett skifte i terminologin uppstod gällande *veneficium*, *magus* och *maleficium*.<sup>6</sup> Först ut från Rom återfinns dock en lag i Tolv tavlornas lag, den ursprungliga nedtecknade romerska lagstiftningen från mitten av 400-talet f.Kr., mot att förhäxa grödor (”*fruges excantassit*”) och att bruka ondskefulla besvärjelser (”*malum carmen incantassit*”).<sup>7</sup> Exakt vad straffet för detta var finns dessvärre inte bevarat.

Under den romerska historien har det alltså i någon form i stort sett alltid funnits lagstiftningar mot det vi idag benämner som ”magi”. En av anledningarna till det föreslås vara rädslan för den, vilket lyfts fram av McKie.<sup>8</sup> Plinius den äldre skriver till exempel att ”det inte finns någon som inte fruktar att bindas av förskräckliga förbannelser”.<sup>9</sup> Trots detta finns ett stort belägg för att magiska förbannelser utövades i antikens Rom. Som ofta hos människan fanns kanske hos många en lockelse till det förbjudna, men säkerligen var det snarare fråga om

---

<sup>3</sup> Rives 2010, 53.

<sup>4</sup> Rives 2003, 313: “I argue for the importance of retaining “magic” as a heuristic category, since it is the only term fluid enough to function as an inclusive rubric for this shifting set of concerns.”

<sup>5</sup> Pl. *Leg.* 11.933a-e.

<sup>6</sup> Rives 2003, 317–322.

<sup>7</sup> Plin. *HN* 28.17.

<sup>8</sup> McKie 2017, 19.

<sup>9</sup> Plin. *HN* 28.19: “defigi quidem diris precatationibus nemo non metuit.”

en sista utväg, vilket speglas av drottning Didos ed till sin syster Anna i Vergilius' *Aeneiden*, som hon svor innan hon förbannade Aeneas och hela det romerska folket:

”Som vittnen kallar jag gudarna samt dig och ditt ljuva liv, kära syster, till att jag ovilligt vänder mig till magiska konster.”<sup>10</sup>

## *Defixiones*

Förbannelsetavlor, *defixiones*, definieras traditionellt enligt David Jordans definition från 1985:

”*Defixiones*, mer allmänt kända som *curse tablets* [förbannelsetavlor], är blystycken, ofta i form av små, tunna ark försedda med inskriptioner som åsyftar att med övernaturliga medel influera handlingar eller välståndet hos personer eller djur mot deras vilja.”<sup>11</sup>

Till detta kan tilläggas att själva termen *defixio* kommer av latinets *defigere*, ”att fästa”.<sup>12</sup> Ofta hittas *defixiones* just såsom ”fästa” genom att de, efter hoprullning, genomspikats – symboliskt eller ej.<sup>13</sup> Dessa förbannelser kunde nedtecknas av antingen professionella magiker eller av privata lekmän. *Defixiones* kunde handla om alltifrån att förbanna någon till döds, förbanna någon, exempelvis en tjuv som stulit från dig, för att skipa rättvisa (s.k. *prayers for justice*), förbanna med kärlek som motiv, till att förbanna sin motståndares hästar inför kapplöpningen och mycket mer.<sup>14</sup>

Förbannelsetavlor var ofta gjorda i bly (men även andra material såsom koppar, tenn, brons, sten med flera har påträffats) och deponerades traditionellt på ställen som på något vis hade koppling till underjorden, exempelvis gravar och ktoniska helgedomar.<sup>15</sup> Avvikande från denna praxis är ett flertal platser i de romerska provinserna, såsom de moderna fyndplatserna Bath, Uley och Mainz, där förbannelsetavlor deponerats i helgedomar helgade åt lokala, icke-ktoniska gudomar, vilket också är fallet med den i Rom nyfunna Anna Perenna-helgedomen.<sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> Verg. *Aen.* 4.492–93: “testor, cara, deos et te, germana, tuumque dulce caput, magicas invitam accingier artes.”

<sup>11</sup> Jordan 1985, 206: “*Defixiones*, more commonly known as curse tablets, are inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or the welfare of persons or animals against their will.”

<sup>12</sup> Tomlin 1988, 59.

<sup>13</sup> Urbanová 2018, 56–57.

<sup>14</sup> Se t.ex. Urbanová 2018.

<sup>15</sup> Material: McKie 2017, 12; Deponeringsplatser: Urbanová 2018, 58–60.

<sup>16</sup> Helgedomarna i 1. Bath, 2. Uley och 3. Mainz är helgade åt 1. Minerva Sulis (Tomlin 1988), 2. Mercurius (Woodward & Leach 1993) och 3. Isis och Mater Magna (Blänsdorf 2010b).



Traditionen av denna form av förbannelsemagi har en lång historia: de cirka 500 latinska *defixiones* har daterats till spannet mellan 100-talet f.Kr. och 400-talet e.Kr., medan den grekiska kollektionen av cirka 1100 tavlor sträcker sig längre bak i tiden och sägs ha tagit vid redan under 400-talet f.Kr.<sup>17</sup>

## Vem var Anna Perenna?

Det tidigast nedtecknade från antiken om Anna Perenna finns i ett fragment från Varro, som till och med föreslår att det var fråga om två gudomligheter: Anna och Perenna (*"Anna et Perenna"*).<sup>18</sup> Anna Perenna, såsom en och samma gudinna, tillskrivs flera bakgrunder i Ovidius' *Fasti*, som inleds med en uppräknning av ett flertal olika identifikationer med andra gudomar:

“De finns de för vilka hon (Anna) är Luna (Månen), eftersom hon fyller året med månader; en del anser att hon är Themis, andra den inachiska kon. Du skall finna, Anna, att vissa säger att du är en nymf, dotter till Azan, och att du gav Jupiter hans första mat.”<sup>19</sup>

Den mest utvecklade historien förtäljer dock att Anna Perenna var drottning Didos syster Anna, som flytt via Melite (Malta) till Latium och där välkomnats av Aeneas. På grund av hans hustru Lavinias hat drevs Anna till att dränka sig i floden Numic(i)us för att sedan uppstå som en nymf av den eviga floden (*"amne perenne"*), från vilken hon fick sitt *cognomen*.<sup>20</sup> Denna identifikation utvecklas senare av Silius Italicus i *Punica*, där Anna Perenna assisterar Hannibal i det andra puniska kriget och en bild av hennes dubbla identitet som en gudinna vördad i Italien och punisk förfader framträder.<sup>21</sup> Därtill identifieras gudinnan av Ovidius som Anna av staden Bovillae: en gammal, fattig bagerska som försåg de romerska plebejerna med ”lantkakor” (*"rustica liba"*), när de skulle bestiga Mons Sacer (enligt traditionen år 494 f.Kr.). För detta ärades hon med en staty med inskriften Perenna (*"signum posuere Perennae"*) och det beskrivs därefter hur hon, som nybliven gudinna, lurade den kärleksranke guden Mars att hon skulle ordna en förening mellan honom och Minerva.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Latinska: Urbanová 2018, 13; Grekiska: Kropp 2008, 6.

<sup>18</sup> Varro, *Sat. Menipp.* Frg. 506; se Piranomonte 2010, 194, 10n.

<sup>19</sup> Ov. *Fast.* 3.657–660: “sunt quibus haec Luna est, quia mensibus impleat annum; pars Themis, Inachiam pars putat esse bovem. invenies, qui te nymphen Azanida dicant teque Iovi primos, Anna, dedisse cibos.”

<sup>20</sup> Ov. *Fast.* 3.543–654. Vidare läsning om att denna identifikation var känd för romarna genom alluderingar till Anna Perenna i samtida romersk litteratur, se Wright 2019.

<sup>21</sup> Sil. 8.45–201, 8.220–221. Vidare läsning om Annas dubbelidentitet, se McIntyre 2019.

<sup>22</sup> Ov. *Fast.* 3.661–696.

Vidare beskriver Ovidius Anna Perennas kultfest, som inträffade under *Ides* i mars, såsom en tämligen vild dryckesfest firad inte långt ifrån Tiberns stränder.<sup>23</sup> Macrobius nämner därtill att folk både ”officiellt och privat” (”*et publice et privatim*”) offrade till Anna Perenna i mars i hopp om ”att de behagligt skulle gå igenom året och fortsätta (så) under många år” (”*ut annare perennareque commode liceat*”).<sup>24</sup> På så vis har hon tolkats vara en gudinna över det cykliska årets början, eftersom det romerska året först började med mars månad.

## Nymfer: mångsidiga väsen

En nymf (gr. *νύμφη*, lat. *nympha*) var i grekisk (och sedan också romersk) mytologi ett quasi-gudomligt kvinnligt väsen med en stark koppling till landskapet. Nymfer var oåtskiljbara från sina (oftast lantliga) omgivningar och i förlängning personifieringar av dem. Framförallt var det vattenlandskap som nymferna tänktes bebo, såsom källor, sjöar och träsk. I den grekiska litteraturen, från Homeros till senantika epigram, som Jennifer Larson framför, framställs nymferna som invånare av vattensamlingar och försåg dessa med färskt sötvatten.<sup>25</sup> Kulturellt sträckte sig nymfernas vattenkällors innebörd från detta praktiska till att även innefatta alla sorters symboliska vattenanvändningar. Ett exempel på detta är att nymferna på grund av sin koppling till vatten ofta var associerade med läkekonst, eftersom läkegudomar i regel befann sig i närheten av vattenkällor, inte sällan uppvärmda eller med intressanta mineralegenskaper.<sup>26</sup> Därtill sades nymfkällor, och även ibland andra vatten, besitta profetiska egenskaper.<sup>27</sup>

Även i den romerska tankevärlden hade nymferna en plats. Hos Vergilius framgår det att nymfer, tillsammans med fauner, var de ursprungliga invånarna i Latium, var Rom en dag skulle komma att grundas.<sup>28</sup> Därtill har nymfernas roll i Vergilius’ författarskap nyligen framhävts av Lee Fratantuono, som menar att skalden på olika vis använt sig av dem både för att konstruera en romersk identitet och samtidigt uppfylla de krav som ställs på ett epos i homerisk och kallimachisk anda.<sup>29</sup>

Sammantaget ges en bild av nymferna såsom mångsidiga väsen. Å ena sidan var de likställda med lugna, vackra musor och å andra sidan lockade de med sin farliga sexuella

---

<sup>23</sup> Ov. *Fast.* 3.523–542.

<sup>24</sup> Macr. *Sat.* 1.12.6. NB. Läsarten *perannare* finns också med en liknande betydelse: att uthärda, att fortsätta under en lång tid (Wiseman 2019, 2).

<sup>25</sup> Larson 2001, 8.

<sup>26</sup> Larson 2001, 5; Buxton 1994, 110–111.

<sup>27</sup> Larson 2001, 11; Buxton 1994, 110.

<sup>28</sup> Ver. *Aen.* 8.314: ”haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant ...”.

<sup>29</sup> Fratantuono 2019.

dragningskraft till sig unga män för att dränka dem.<sup>30</sup> Det verkar sannerligen som om de besatt vattnets alla egenskaper: från stilla, fridfulla vattendrag till stormande, nyckfulla hav.

---

<sup>30</sup> cf. Piranomonte 2011, 126; Fratantuono 2019, 65.

# Anna Perennas helgedom

## Beskrivning av helgedomen

Med hjälp av tre dedikationsinskriftioner (*Fig. 5.*), varav två inristats på votivbaser och en på ett marmoraltare, kan helgedomen knytas till just Anna Perenna. Inskriften på marmoraltaret ("Nymphis sacratis...Annae Perennae") och inskriften på den ena votivbasen ("nymphis sacra[tis] Annae Perennae") är specifikt dedikerade åt Anna Perenna och hennes nymfer, medan den andra votivbasen ("sacratis...nymphis") enbart är riktad åt nymferna.<sup>31</sup> Dessa har daterats till 100-talet e.Kr. och är de första epigrafiska exemplen från Rom bärande gudinnans namn och utgör således ett ovärderligt komplement till de historiska källornas information om att en kult till Anna Perenna faktiskt var aktiv i Rom.<sup>32</sup> Tidigare har Anna Perennas kults närvaro kunnat spåras epigrafiskt till två platser, i Feltre i forna Gallia Cisalpina och på Sicilien. I Gallia återfanns den korta inskriptionen "Anna[e | Peren[nae]" på ett kalkstensaltare och i Buscemi på Sicilien inuti en grotta kunde en dedikation till "Anna och "Paides" (flickor) läsas ut av den grekiska inskriptionen, dessvärre i dåligt skick, daterad till det första århundradet e.Kr. En tämligen vedertagen konjektur är att dessa *Paides* faktiskt åsyftade nymfer.<sup>33</sup>

Något av en gåta är att detta *nymphaeum* inte direkt omnämns i någon antik källa. Benämningen *fons Annae Perennae* är modern och blott en beskrivning av vad platsen är: en källa helgad åt Anna Perenna och hennes nymfer. Platsen för Anna Perennas kultfest finns dock några omnämningar om: Ovidius, som ovan nämnt, sade att festivalen hölls nära Tiberns stränder, Martialis nämner ett "*Annae pomiferium nemus Perennae*" som en vy synlig ifrån en villa på Ianiculumkullen och slutligen står det i kalendern *fasti Vaticani*, daterad till tiberiansk tid, att festligheterna ägde rum vid första stenen längsmed Via Flaminia.<sup>34</sup> Detta syftar på milstenar, som placerades ut efter varje romersk mil (cirka 1,5 kilometer) längsmed Roms vägar och utgick troligtvis ifrån den så kallade gyllene milstenen (*miliarium aureum*) i närheten av Saturnustemplet på Forum Romanum.<sup>35</sup>

Visserligen pekar alla dessa omnämnda platser mot samma ungefärliga område strax utanför Roms *pomerium* (*Fig. 2.*), men enligt Piranomontes beräkningar befinner sig den

<sup>31</sup> Piranomonte 2010, 199–200. Se hela inskriptionerna med avritningar i Blennow 2019, 95–99.

<sup>32</sup> Urbanova 2015, 206; Piranomonte & Simón 2010, 1; Blennow 2019, 95.

<sup>33</sup> Piranomonte 2010, 195; Piranomonte 2001, 59.

<sup>34</sup> Ov. *Fast.* 3.523–524; Mart. 4.66: "... *Annae pomiferium nemus Perennae* ..."; *Fasti Vaticani*, CIL 1.2.1: "*Feriae Annae Perennae (in) Flam(inia) ad lapidem primum.*"

<sup>35</sup> Tac. *Hist.* 1.27; Plin. *HN* 3.66. Förslag finns att man skulle räkna från den närmsta porten i Serviusmuren (cf. Fest. 97L, se även Goodchild 1950, 83, 4n), i detta fall Porta Fontinalis, men i avstånd gör det ingen större skillnad, vilket gör att det inte går att avgöra med säkerhet om beräkningen skedde från den gyllene milstenen. (Wiseman 2019, 167, 85n.)

återfunna helgedomen (*Fig. 1.*) någonstans mellan andra och tredje milstenen norrut, vilket enligt Wiseman är två kilometer bort, fågelvägen, från den första milstenen och varken längs Via Flaminia eller Tiberns rand.<sup>36</sup> Detta har lett till slutsatsen att fontänen numera inte identifieras med kultplatsen beskriven hos Ovidius, utan utgör en annan plats knuten till gudinnan.

Fontänkonstruktionen som utgör helgedomen består av två delar: en cistern, som innehöll vattenkällan, och en bassäng belägen strax framför (*Fig. 3.*). Cisternen skadades dessvärre under byggnationen av ett modernt parkeringshus, i samband med vilken helgedomen upptäcktes (*Fig. 4.*). Dess längd är därmed okänd, men bredden och höjden är kända: 2,93x2,5 meter.<sup>37</sup> Troligtvis har vattnet fortsatt att flöda här efter fontänens övergivande, som daterats till början av 500-talet, vilket har gjort att ett skyddande lager av sand och lera bildats. Detta lager har skapat en halvanaerob miljö, som har bidragit till att fynden som deponerats i cisternen har bevarats i mycket gott skick.<sup>38</sup> Fontänen har klassificerats som en κρήνη (mannabyggd vattenkälla), snarare än en πηγή (naturlig vattenkälla), och hade en pip, placerad i botten på baksidan av reservoaren, genom vilken källan flödade ut.<sup>39</sup> Före det att cisternen stängdes igen med ett tuffstensblock var det en öppning ovanifrån ned i cisternen,<sup>40</sup> vilket kan föra oss till slutsatsen att det var fråga om en så kallad öppen cistern. Patrik Klingborg menar att vattnet i cisterner utan någon täckande struktur eller något lock troligtvis inte var ämnade som dricksvatten, eftersom vattnet då var utsatt för solljus, algblomning och andra farliga smittorisker.<sup>41</sup>

Framför och något nedanför cisternen fanns en bassäng på 4,38x0,88 meter. Denna rektangulära bassängs botten var konstruerad av *bipedales*, det vill säga tegelplattor som mäter två gånger två fot. Genom bassängen löpte fyra blyrör, *fistulae*, vilka antas tillhöra olika tidsperioder i fontänens historia och troligtvis vittnar om att källan har försett någon annan närliggande plats med vatten under dess livstid. Bassängen är byggd av tegel och tuffsten i olika mönster, *opera*, vilka förtäljer olika stadier i konstruktionens historia. Den senaste konstruktionen, eller reoveringen rättare sagt, kan med hjälp av dess *opus vittatum* dateras till senantiken, men det finns även spår, om än mycket förstörda av parkeringsbyggnationens process, av *opus reticulatum*, som tyder på en mycket tidigare föregående fontänkonstruktion.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> Piranomonte 2010, 192; Wiseman 2019, 12.

<sup>37</sup> Piranomonte 2010, 191.

<sup>38</sup> Piranomonte 2015, 73.

<sup>39</sup> Piranomonte 2010, 196; Piranomonte 2015, 73. För fontänkonstruktioner, se Glaser 2000, 413–414.

<sup>40</sup> Piranomonte 2010, 191, 3n.

<sup>41</sup> Klingborg 2017, 32.

<sup>42</sup> Piranomonte 2010, 195–196.

I den senantika *vittatum*-fasaden har även de tre tidigare 100-tals-inskriptionerna inbäddats. I enlighet med detta misstänker Piranomonte att fontänens tidigare struktur har förstörts eller skadats och sedan under senantiken (estimerat till 300-talet e.Kr.) återupprättats med avsikt att återställa platsens värdighet, som en förklaring till varför votivbaserna (utan spår av dess votivstatyer) har valts att inkorporeras i den nya designen.<sup>43</sup> Anna Blennow framhåller att inskriptionerna inte befinner sig *in situ*, men föreslår ändå att de troligtvis ursprungligen var resta i närområdet kring fontänen.<sup>44</sup>

## Beskrivning av fynden

Fynd som har påträffats i cisternen är 549 kejserliga mynt, fragment av tallkottar och äggskal, 22 förbannelsetavlor i bly och koppar (*defixiones*), 74 oljelampor (varav de flesta var votivgåvor, men några innehöll hoprullade *defixiones*), en *caccabus* (en flatbottnad kittel), 18 inskriberade blyaskar (exklusive tre askar i terrakotta med lock av bly) varav sex innehöll dockliknande figuriner av organiska material (exempelvis vax).<sup>45</sup> Dessutom har en hel del keramik återfunnits i bassängen, vilken har bidragit till att datera fontänens aktiva liv från 300-tal f.Kr. till 500-tal e.Kr.<sup>46</sup> Att religiösa votiver, såsom mynt, organiskt material och lampor, har deponerats här är visserligen inget oväntat, eftersom vattnet från en plats som är *sacratus*, helgad, kunde utgöra en portal mellan den gudomliga och mänskliga världen.<sup>47</sup> Att just denna plats ansågs vara helgad framgår av inskriptionerna, där nymferna omnämns som ”*sacratae*”, vilket betyder att de hade en kult dedikerad åt sig på denna plats.<sup>48</sup> Vad som dock är mer förvånande att finna i en romersk helgedom är tecken på magiutövning, såsom förbannelsetavlorna och de magiska dockfigurinerna. Att platsen dock har valts som en magisk depåplats av flera olika personer kan med säkerhet påstås, eftersom de funna förbannelsetexterna tydligt är nedtecknade av olika händer. Att det dessutom är fråga om *defigentes* från olika samhällsklasser kan förmodligen också konkluderas utifrån det att texterna visar på ett stort spektrum av språkkunnighet: från nästintill klassiskt till mycket vulgärt latin.<sup>49</sup> Helgedomens vattenkälla har därmed klart utvalts som lämplig av en rad olika personer.

---

<sup>43</sup> Piranomonte 2011, 126; Piranomonte & Simón 2010, 3.

<sup>44</sup> Blennow 2019, 106.

<sup>45</sup> Piranomonte 2010, 198–207.

<sup>46</sup> Piranomonte 2015, 73.

<sup>47</sup> Piranomonte 2010, 196.

<sup>48</sup> Piranomonte 2010, 199.

<sup>49</sup> Blänsdorf 2010a, 229–230.

Trots att det har påvisats att fontänkonstruktionens liv sträckte sig bakåt till republikansk tid,<sup>50</sup> är det inte säkert att platsen varit en helgedom under hela den tiden. Vad som finns att föreslå som en *terminus ante quem* för detta är främst de ovan nämnda votivinskriftionerna till Anna Perenna från mitten av 100-talet e.Kr., men också votivmynten, som sträcker sig från Augustus' till Theodosius' tid, är daterbara fynd som tyder på platsens religiösa bruk och kan därmed tidigarelägga denna *terminus* till tiden under kejsare Augustus. Däremot, som Wiseman påpekar, vet vi inte hur länge de augusteiska mynten varit i cirkulation då de deponerades, så ett senare datum är inte uteslutet.<sup>51</sup> Piranomonte argumenterar för att anledningen till att mynten uppträdde först från Augustus' tid är att fontänen då städades ur och tömdes.<sup>52</sup> Frågan kvarstår dock varför äldre keramik, som också är daterbart material, lämnats kvar i bassängen. Möjligtvis tänker hon sig att enbart cisternen tömdes. Belägg för att cisterner faktiskt tömdes finns bevarat i en inskrift från 100-talet f.Kr. i Pergamon, där det står att stadens cisterner årligen skulle inspekteras och rengöras. Dessutom står det uttryckligen att inspektörerna skulle säkerställa att ingenting slängdes ned i dem.<sup>53</sup> Uppenbarligen har inte Anna Perennas cistern tömts på deponerade ting årligen, men kanske var det ändå just detta som skedde under augusteisk tid.

---

<sup>50</sup> Piranomonte & Ricci 2009.

<sup>51</sup> Wiseman 2019, 12.

<sup>52</sup> Piranomonte 2010, 201.

<sup>53</sup> *OGIS* 48; Klingborg 2017, 91.

## Diskussion

I detta avsnitt kommer flera aspekter och möjligheter lyftas till varför Anna Perennas fontän ansågs vara en lämplig plats för magiutövning i form av förbannelsetavlor: nymferna, gudinnan själv och vattnet.

### Nymferna och Anna Perenna som magiutträttare

Först ut är gudinnan av helgedomen själv och hennes nymfer.

#### Två *defixiones* från helgedomen

Blänsdorf (2015) vill utifrån cisternens texter framhålla att helgedomens nya funktion som deponeringsplats för magiska föremål är skild från Anna Perenna, men har en stark koppling till de orientaliska kulterna i form av fontänens nymfer:

“Magic practices, and especially curse rituals, were performed in the sanctuary at least from the end of the third century CE. But as far as we can guess from the objects found in the spring, it was not Anna Perenna herself who had become a demon that could be invoked for helping in curse activities, but oriental gods and demons who had found their cult place in this sanctuary situated outside the walls of the city of Rome. It is certainly not by mere chance that in the remarkable amount of figures and texts found in her sanctuary, Anna Perenna herself is not mentioned at all. The connection between the Roman and the oriental cults are the nymphs who were present in both of them and which, as chthonic forces, could be invoked in magic rites.”<sup>54</sup>

Vad Blänsdorf bygger detta resonemang på är att förbannelsetavlorna innehåller namn på österländska, så kallade orientaliska gudar,<sup>55</sup> främst Abraxas, en inom magins värld välkänd gudom,<sup>56</sup> medan inget deponerat fynd bär Anna Perennas namn.<sup>57</sup> I en tidigare artikel nämner Blänsdorf i förbifarten att Anna Perenna inte hade något emot att andra utländska

---

<sup>54</sup> Blänsdorf 2015b, 20. Samma resonemang återfinns i Blänsdorf 2015a, 296–297.

<sup>55</sup> Begreppet “orientalism” och dess tillhörande adjektiv undviks ofta numera, förvisso inte av Blänsdorf, men jag kommer trots detta att använda begreppet i denna uppsats med brasklappen att det råder brist på ett annat vedertaget paraplybegrepp.

<sup>56</sup> Cf. Betz 1986, 331: “ABRASAX: This popular deity in magic (also spelled ABRAXAS) is identified with a variety of other names of gods and was explained by *gematria* (assigning the numerical value to the letters of the name) as the magic number 365 [...]. Accordingly the deity is recognized as a solar god and is pictured on amulets as a snake-footed creature (the so-called *anguipede*), armored, and with the head of a cock.”

<sup>57</sup> *Defixio* inv.nu. 475564. Avbildningar av Abraxas har också återfunnits på fyra blyaskar från helgedomen; Blänsdorf 2015b, 25–27.



gudomligheter åkallades i hennes källa och att helgedomen såsom helig mark ”granted the requisite ritual efficacy”.<sup>58</sup>

Vidare har Blänsdorf utifrån den längsta och mest välbevarade tavlan från källan, inv.nr. 475567, valt att tolka nymferna som åsyftade adressater. Denna *defixio* inleds med meningen: “*sacras san(c)tas ku(m) sup(er)is et angilis a[...] quod / rogo et peto magnam uirtutem uestram ...*”, vilken Blänsdorf har översatt till “the sacred and holy (nymphs) with the infernal gods and the messengers: what I wish and demand from your great virtue ...”. Anledningen till att nymferna underförstås till de feminina adjektiven *sacras* och *sanctas* är att de i votivinskriftionerna adresseras såsom *sacratis nymphis* och bekänns i en inskrift vara *sanctas*.<sup>59</sup> Visserligen finns en mycket trolig korrespondens mellan de synliga votivinskriftionerna och denna förbannelsetavla, men något som också är viktigt att ha i åtanke, vilket skulle kunna försvåra denna tolkning, är att det inom magins värld var viktigt med tydliga namngivelser, både för gudomar och *defixi*, för att förbannelsen eller bönen skulle hamna i rätt händer och avse rätt offer. Praxis är till exempel att nämna namnet på offrets mor, snarare än fadersnamnet som annars var seden, för att det inte skulle råda några osäkerheter kring personens identitet. Därtill finns också flera exempel på när åkallaren av en viss gudom använder sig av ”friskrivningsklausuler” i form av fraser i stil med ”eller vilket namn du nu föredrar”. Ett utmärkt exempel på dessa praxeis är en *defixio* från en vattenkälla i Arretium i Italien, vilken utgör det enda latinska exemplet på tydligt åkallade nymfer i en förbannelsetavla, där både offrets mor nämns med två stavningar av namnet och nymferna åkallas i flera varianter med en friskrivningsklausul:

Quintus Letinius Lupus, som även kallas Caucadio, son till Sallustia Veneria eller Veneriosa, överlämnar, förbannar och offerar jag vid er gudomliga ande, uppbrusade Vatten, antingen nymfer eller (om) ni vill kallas vid något annat namn, så att ni gör er av med och dödar honom inom detta år.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Blänsdorf 2010a, 218.

<sup>59</sup> Blänsdorf 2015b, 34–35. N.B. Blänsdorf påstår här att en inskriftion är dedikerad åt nymferna med formeln *sanctas nymphas*, men detta är inte helt korrekt, eftersom det inuti texten står ”votum sacratis ... nymphis feceram ... reddimus et esse sanctas confiteamur versibus ...” (Vi hade avgett ett löfte ... åt de sakrala nymferna ... (som) vi återgäldar och vi bekänner med versrader att de (= nymferna) är heliga).

<sup>60</sup> Kropp 2008, dfx. 1.1.1./1: ”Quintum Letinium Lupum, qui et vocatur Caucadio, qui est filius Sallustiae Veneriae sive Veneriosae, hunc ego apud vestrum numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum.”

I samband med denna tavla görs alltså ett offer till uppbrusade Vatten, nymfer, för att döda Quintus Letinius Lupus. Här utgår den förbannande ifrån att nymfernas gudomliga ande har makten att döda och vara uträttare av förbannelser. På grekiska tavlor från Porta San Sebastiano tros  $\nu\mu\phi\epsilon\ \epsilon\iota\delta\omega\nu\epsilon\alpha$  ("underjordisk nymf") kunna utläsas, vilket likaså talar för en ktonisk aspekt.<sup>61</sup> Med det i åtanke känns Blänsdorfs tolkning att *nymphas* ska underförstås till *sacras sanctas* ändå inte helt otrolig.<sup>62</sup> Det måste erkännas att det är svårt att föreslå något annat substantiv till dessa adjektiv i femininum pluralis, men det fastställer inte att nymferna är anledningen till magiutövningen på platsen.

I Blänsdorfs tidigare artikel nämnd ovan framhålls om *defixio* inv.nr. 475567 dock att nymferna där inte explicit åkallas som tillhörande den underjordiska skaran av gudomar,<sup>63</sup> medan *supteris* och *angilis* ges denna status.<sup>64</sup> *Supteris* läser Blänsdorf som *superis* och påstås vara en synonym till *inferis*, underjordens invånare.<sup>65</sup> *Superis* (taget med *dis*) har däremot vanligen den motsatta betydelsen "de ovan jord, himmelska".<sup>66</sup> För att bibehålla Blänsdorfs tolkning föreslår jag istället läsarten *subterr(e)is*, vilket skulle ge betydelsen "de underjordiska"<sup>67</sup> och kan då stå substantiverat, "de underjordiska gudarna", eller som attribut till *angilis*, "de underjordiska sändebuden". Vad gäller *angilis* har Blänsdorf övertygande argumenterat för att de ska tolkas som en översättning av grekiskans  $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ , en senare synonym till  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ , vilka var medlare mellan människor och gudar, i synnerhet i underjorden.<sup>68</sup> Vad som kan konkluderas utifrån detta är att nymferna, förutsatt att de är de som avses, visserligen tillkallas, men rollen som medlare mellan källan och underjorden troligtvis inte tillhörde dem, utan de inom magin vanligt åkallade daimonerna och de underjordiska gudarna. I och med detta är det inte en självklarhet att nymferna ansågs som ktoniska av tavlans skapare, utan möjligen adresseras de på grund av att den förbannande, *defigens*, såg att fontänen var just helgad (*sacratus*) åt dem genom votivinskrifterna på bassängens vägg. Däremot, i och med de två ovan nämnda exemplen på *defixiones* nämnande nymfer i rollen som förbannelseuträttare, kan inte Blänsdorfs påstående att nymfer kunde ha en ktonisk aspekt och därför adresseras i texten från *fons Annae Perennae* uteslutas.

<sup>61</sup> Jordans tolkning presenterad i Piranomonte 2010, 198. Det finns även ytterligare ett grekiskt exempel från en vattencistern på Athens agora riktade till "de mäktiga nymferna" ("κύριαι νύμφαι"), men där framgår det ej om de är underjordiska (Jordan 1985, 207, inv.nr. IL976).

<sup>62</sup> En konjektur från en mycket fragmentarisk text från källan, inv.nr. 475721, att både S]eth och sa]ntas nimfa[s kan utläsas, men det är högst oklart om det rör sig om en bön eller en förbannelse. Se Blänsdorf 2010a, 220, 234.

<sup>63</sup> Blänsdorf 2010a, 223.

<sup>64</sup> Blänsdorf 2010a, 239.

<sup>65</sup> Blänsdorf 2010a, 239.

<sup>66</sup> Lewis & Short 1879, 'superus'.

<sup>67</sup> Lewis & Short 1879, 'subterreus'.

<sup>68</sup> Blänsdorf 2010a, 239.

I Anna Perennas fontän finns ytterligare en *defixio*, som Blänsdorf har lagt fram, men kanske missat en viktig punkt om, som skulle kunna kopplas till nymferna och gudinnan. På den fragmenterade tavlan (inv.nr. 475563) har Blänsdorf transkriberat raden "[...roga]mus cras et deas uest[ra]s et cristum [n]ostr[um] ... Qui gaudent, timi[a]nt ...", som i så fall skulle betyda ungefär "imorgon ber vi både era gudinnor och vår Kristus ... De som gläder sig, må frukta ...".<sup>69</sup> Förutom att denna *defixio* är ett oerhört intressant exempel på religiös synkretism, som Blänsdorf tar fasta på, måste också frågan lyftas om vilka "era gudinnor" är. Förslagsvis åsyftar de också nymferna, om Blänsdorfs tolkning av *sacras sanctas* i det ovanstående exemplet, inv.nr. 475567, behålls. Däremot, eftersom det uttryckligen står *deas*, gudinnor, finns också möjligheten att både nymferna och nymfgudinnan Anna Perenna åsyftas, eftersom nymfer snarare bör betraktas som halvgudomliga väsen än gudinnor (se bakgrundskapitlet) och ofta benämns som *numina* (likt i exemplet från Arretium ovan).

Sammantaget utifrån de i skrivande stund tillgängliga förbannelsetexterna från helgedomen finns en stark närvaro av orientalisk-magiska inslag i form av Abraxas (men även Seth och Osiris),<sup>70</sup> en religiös synkretism mellan kristendom och, från deras sida sett, "hedendom", men det finns också alluderings som pekar på att nymferna – och enligt mig Anna Perenna i lika mån – hade kopplingar till fontänens senare magiska fas. Detta är dock enbart baserat på cisternens texter, men vilken magisk-religiös kontext var det egentligen som gjorde att nymferna, och i förlängning Anna Perenna, eventuellt adresseras i dessa texter?

## Ktoniska aspekter och koppling till magi

Anna Perenna var en nymfgudinna och hade på så vis troligtvis en stark koppling till sina egna nymfer. Piranomonte skiljer därför inte Anna från nymferna på samma sätt som Blänsdorf, utan ser inkluderingen av de gamla votivinskriftionerna till gudinnan och nymferna i den senantika konstruktionen som bevis på fontänens fortsatta tradition som helgedom för både Anna Perenna och hennes nymfer.<sup>71</sup> Därtill drar Piranomonte och Simón kopplingen från Anna Perenna till magiutövning genom identifikationen av henne som Didos syster Anna och till scenen när hon hjälper Dido att iscensätta den rituella förbannelsen i Aeneiden.<sup>72</sup> Vad som talar emot denna koppling anser jag vara Didos uttryckta motvilja att vända sig till *magicae artes*, vilket

---

<sup>69</sup> Blänsdorf 2015b, 24–25.

<sup>70</sup> Seth och Osiris finns representerade på en blyask med en förbannelse i text och bild, inv.nr. 475549, se Blänsdorf 2010a, 218–219. Abraxas finns dels avbildad som en tupp med ormliknande svansar på fyra andra sådana förbannelsetexter på blyaskar, se Blänsdorf 2015b, 22, och dels nämnd som auktoritetgivare till en förbannelse på en koppartavla, inv.nr. 475564, se Blänsdorf 2015b, 25–26.

<sup>71</sup> Piranomonte 2010, 199.

<sup>72</sup> Piranomonte & Simón 2010, 6.

presenterades i bakgrundskapitlet, samt att Anna inte var helt införstådd i Didos avsikter med ritualen, *id est* att det skulle leda till systemens död.<sup>73</sup>

Som sett ovan går inte Blänsdorf in på vad det är hos nymferna som gör dem till ”ktoniska gudar” – vilket inte är en självklarhet – utan anger blott att de utgör en brygga mellan det så kallade orientaliska och västerländska. Detta undersöker Piranomonte kort genom att söka efter förklaringar i nymfernas mångsidiga natur. Hon framhäver att en lugnare bild av nymferna framträder inom poesin, men att de i myt och praktik kunde ha en mörkare sida nära sammankopplad med för tidig död och människorov genom att lyfta begreppet nymfolepsi.<sup>74</sup> Nymfolepsi kan, likt nymferna själva, syfta på olika saker. Någon som blivit utsatt för nymfolepsi, en så kallad *νυμφόληπτος*, kunde ha erfarit helt olika saker. Exempelvis kan *νυμφόληπτος* åsyfta en person som blivit influerad av nymfer och då tillfälligt erhållit en högre medvetenhet och särskilda (ofta verbala) färdigheter. Detta är den bemerkelse av begreppet Sokrates i Platons *Phaidros* beskriver sig själv befinna sig i. Mest under senantiken kunde också begreppet åsyfta en person som fysiskt rövats bort av nymferna, såsom i myten om Hylas, som under nattens beskydd dränktes i en brunn av en (eller tre) nymf(er) på grund av dess/deras okontrollerbara lust, samt såsom i gravinskrifter till unga barn, som förtäljer att de blivit tagna av nymfer (troligtvis hade de drunknat).<sup>75</sup> Denna otämjbara sida hos nymferna och den vilda kultfest till Anna Perenna såsom beskriven i Ovidius ser således Piranomonte som en förklaring till varför *defixiones* har deponerats i helgedomens cistern:

“The fact that the fountain of Anna Perenna and her nymphs came to be used also as a transit-point for malign messages to the other world (i.e. *defixiones*) over a period of a century or more cannot therefore surprise us, ...”<sup>76</sup>

Vad som saknas i Piranomontes resonemang är hur den *romerska* bilden av nymferna kan tänkas ha varit, i och med att enbart grekiska hänvisningar ges. Fratuantuono (2019), som undersökt nymfer hos Vergilius, visar däremot på att en liknande mångtydig natur framställs även hos den mest kända av romerska författare. Å ena sidan framställs nereiden Cyrene och hennes nymffölje i *Georgica* som yllespinnande, lugna, pensionerade jägare, som sjunger om

---

<sup>73</sup> Verg. *Aen.* 4.500–503: ”non tamen Anna novis praetexere funera sacris germanam credit, nec tantos mente furores concipit aut graviora timet quam morte Sychaei. ergo iussa parat . . .”

<sup>74</sup> Piranomonte 2011, 126; Piranomonte 2010, 196–198.

<sup>75</sup> Larson 2001, 13–14, 66–70; Piranomonte 2010, 197; Pl. *Phdr.* 238d.; Ap. Rhod. *Argon.* 1.1228–1239; Theoc. *Id.* 13.43–50.

<sup>76</sup> Piranomonte 2010, 197.

gudarnas kärlekshistorier – de har domesticerats och erinrar nästintill om romerska *matronae*.<sup>77</sup> Å andra sidan beskrivs i *Bucolica* att nymfer hånskrattade vid åsynen av ett sexuellt övergrepp involverande två män i en helgedom, troligtvis deras eget *nymphaeum*, medan getterna i närheten skyggade bort från den skamliga händelsen.<sup>78</sup>

Vad gäller termen nymfolepsi finner vi i latinet till viss del en motsvarighet till  $\nu\mu\phi\acute{o}\lambda\eta\pi\tau\omicron\varsigma$  i *lymphatus*, som beskriver en slags besatthet eller galenskap och har använts av bland andra Cicero och Catullus.<sup>79</sup> Skillnaden här är att ordet inte är kopplat till fysiskt människorov, utan till ett sinnestånd då en person är helt utom sig.

Således kan det konstateras att nymfernas vilda sida finns befäst även i den latinska litteraturen, såsom i exemplet från *Bucolica*. Vild, brutal och otämjbar är dock inte nödvändigtvis ekvivalenta termer till ktonisk. De grekiska exemplen på mord och dränkning erinrar definitivt om kvinnliga mörka väsen, likt furier, med en tydlig ktonisk aspekt, medan de latinska inte tyder på detta i samma mån. För mig tycks det således riskfullt att helt förlita sig på grekiska traditioner om nymfer och förutsätta att de var desamma i Rom, även om romare ofta var bevandrade i grekiska seder och bruk.

För att återkoppla till Blänsdorf kan ytterligare information ges, som kan belysa frågan om den eventuella förbindelsen mellan nymfer och magi. Till hans förslag att Anna Perenna tillät andra, utländska gudomar bredvid nymferna i sin källa finns en parallell i form av en vattenhelgedom i närområdet, som fått ett liknande nytt orientaliskt liv. Denna helgedom är *lucus Furrinae* på Ianiculum, där den inhemska gudinnan Furrina och hennes nymfer, *nymphae Furrinae*, ursprungligen dyrkades. På platsen finns dock från senantiken tydliga spår av en kult till syriska gudomar, Zeus Kerunios/Iuppiter Heliopolitanus, samt till den egyptiske Osiris med sin orm. Votiver liknande dem i Anna Perennas helgedom återfanns, exempelvis äggskal, men inga *defixiones*. *Lucus Furrinae* och *fons Annae Perennae* utgör exempel på religiösa förändringar som skedde under senantiken och på hur orientaliska gudomar inhämtats till äldre religiösa platser, vilket lyfts fram av Simón och Piranomonte.<sup>80</sup> Vad som saknas är dock en stark koppling till magiutövande på platsen, även om ett kranium från en människa, daterad till platsens senantika orientaliska fas, har tolkats som bevis på ”mysteric practices”.<sup>81</sup> Furrinas helgedom visar att utländska gudomar, i synnerhet Osiris med sin starka närvaro inom magi,

---

<sup>77</sup> Fratantuono 2019, 67: Verg. *G.* 4.344–348.

<sup>78</sup> Fratantuono 2019, 60: Verg. *Ecl.* 3.7–9.

<sup>79</sup> Wright 2019, 72. Cic. *Div.* 1.80, fr. 422: “flexanima tamquam lymphata aut sacris Bacchi commota”; Catull. 64.254: “lymphata mente furebant”. Ordet *lymphata* kommer direkt från det grekiskinlånade *nympha*, enligt Varro, *Ling.* 7.87.

<sup>80</sup> Piranomonte & Simón 2010, 13.

<sup>81</sup> Goddard 2006, 166–168.

dyrkades på ytterligare en plats med koppling till nymfer, men här utan tydliga spår av magiutövning.

Av detta kan konkluderas att nymferna övertygande nog utgjorde en slags brygga mellan det orientaliska och det italiska, som Blänsdorf menar angående Anna Perennas nymfer, men det visar dessvärre inte på nymfers koppling till magi. Även om en ktonisk aspekt tycks kunna spåras i grekisk tradition är det svårare att säga detsamma om den romerska. De spår som finns av magi i samband med nymfer utgörs av ett ytterst litet antal *defixiones*, som med varierad säkerhet är adresserade till nymfer.

## Vatten som förutsättning för magiuträttande

Nedan kommer aspekter undersökas hos vatten som element, vilket kunde tänkas besitta förmågan att säkerställa att förbannelser togs med ner till underjorden för att uträttas.

### *Defixiones* i vatten

I *Papyri Graecae Magicae* (vanligen förkortat *PGM*), som är en modern samling av antika papyrer på grekiska innehållande professionella magiska trollformler, hymner och ritualer från 100-talet f.Kr. till 400-talet e.Kr.,<sup>82</sup> finns flera nedtecknade magiska förbannelseritualer som inkluderar användandet av just tunna metalltavlor med inskriptioner, vilka otvivelaktigt erinrar om de återfunna *defixiones*. Ett flertal av dessa avslöjar att vatten spelade en stor roll i ritualprocessen, till exempel att själva metalltavlan bly ibland skulle komma från ett rör från en kallvattenledning<sup>83</sup> eller att förbannelsetavlan i samband med ritualen skulle deponeras i olika typer av vattenkontexter såsom i hav, sjö, brunn, vattenström, dräneringsvatten från ett badhus, i ett bads värmekällare eller i en oanvänd källa.<sup>84</sup>

Vad gäller de latinska *defixiones* finns belegg för att flertalet av dessa vattenkontexter fungerat som deponeringsplatser. Till exempel, i de romerska provinserna Britannia och Pannonia Superior har förbannelsetavlor påkommit i floder<sup>85</sup> och i provinserna Hispania Baetica, Gallia Aquitania, Gallia Narbonensis och Britannia har de återfunnits i brunnar.<sup>86</sup> Att *defixiones* deponerats i källor utgör både Anna Perennas helgedom i Rom och Minerva Sulis'

---

<sup>82</sup> Betz 1986, xli.

<sup>83</sup> *PGM* 7.396–404, 429–458. N.B. Alla referenser från *PGM* i denna uppsats är hämtade från Betz 1986.

<sup>84</sup> *PGM* 7.417–422, 429–458, 462–466; *PGM* 2.50–51; *PGM* 5.304–369.

<sup>85</sup> Kropp 2008: dfx 3.3/1, dfx 8.1/1 & dfx 3.14/3.

<sup>86</sup> Kropp 2008: dfx 2.2.1/1, dfx 3.17/1, dfx 4.3.2/1, dfx 4.3.4/1 & dfx 4.4.1/1.

helgedom i Aquae Sulis (dagens Bath) exempel på.<sup>87</sup> Ett stort mörkertal bör naturligtvis finnas kring förbannelsetavlor deponerade i hav och sjöar. Däremot har ett antal latinska tavlor hittats på stränder, som kan tänkas ha spolats upp från havet, vilket enligt mig talar för att deponering i större vatten faktiskt ägde rum. Givetvis kan möjligheten att dessa medvetet grävts ned i sanden inte uteslutas, men enligt *PGM* finns inte samma belägg för sand som deponeringsplats.<sup>88</sup>

Beträffande de grekiska förbannelsetavlorna (κατόδεσμοί), fastän inte behandlade i denna uppsats, har ett stort antal påträffats i just vatten. Ett talande exempel är Athens agora, var omkring hundra förbannelsetavlor, daterade till allt mellan 400-tal f.Kr. till 400-tal e.Kr., har påträffats i vad som en gång varit vattensamlingar under marken.<sup>89</sup> David Jordan, som tagit del i transkriptions- och översättningsprocessen av många av dessa, ger också siffror för de grekiska förbannelsetavlorna, exklusive de hundra från Athens agora, som berättar att av de återstående 1000 tavlorna är enbart fyndkontexterna för kring 625 identifierbara, varav 325 påträffats i gravar, cirka 200 i underjordiska vattensamlingar, 12 i badhus, sex i fontäner, en i en källa, en i en cistern och slutligen ungefär 60 i Demeter-helgedomar.<sup>90</sup> Sammantaget landar det på en statistik på nästan femtio-femtio vad gäller gravar (cirka 325) och diverse vattenkontexter (cirka 220 + cirka 100 från agora = 320).

Liknande statistik kan ges för de latinska *defixiones* utifrån den senast utkomna katalogen över läsbara förbannelsetavlor, publicerad av Amina Kropp (2008). Av de dryga 500 latinska tavlorna ingår 382 i Kropps korpus, ifrån vilket ett antal oläsliga och ett drygt hundratal vid sammanställningen funna men inte fullkomligt publicerade tavlor (främst från Mainz, Rom och Uley) uteslutits.<sup>91</sup> Detta innebär exempelvis att de 22 *defixiones* från Anna Perennas fontänhelgedom inte ingår i katalogen. Utifrån Kropps korpus sammanställer Daniela Urbanová i sitt omfattande verk om latinska *defixiones* följande statistik för fyndkontexter: 256 var deponerade i helgedomar, 152 i gravar och 29 i vattensamlingar.<sup>92</sup> Vad som kan bli missvisande i detta, vilket Urbanová också påpekar, är de fall då en fyndkontext faller inom två kategorier, som är fallet med de samtliga 87 av Kropp presenterade tavlorna från Aquae Sulis, vilka deponerats i en hetvattenkälla i helgedomen helgad åt Minerva Sulis.<sup>93</sup> I den angivna statistiken

---

<sup>87</sup> Se t.ex. Tomlin 1988; Piranomonte 2010.

<sup>88</sup> Möjligtvis kan sand räknas som jord, vilket finns representerat som nedgrävningsalternativ i exempelvis *PGM* 7.451.

<sup>89</sup> Jordan 1985, 205, 209.

<sup>90</sup> Jordan 1985, 207.

<sup>91</sup> Kropp 2008, 7.

<sup>92</sup> Urbanová 2018, 59.

<sup>93</sup> Enligt Tomlin 1988, 59 återfanns dock 130st förbannelsetavlor i Aquae Sulis, varav dock många var ytterst fragmentariska eller oläsliga. Troligtvis faller därför många bort i Kropps korpus från 2008.

har uppenbarligen dessa 87 tagits till kategorin 'helgedom' snarare än 'vattenförekommen'. När ett uppdaterat korpus någon gång utgives kommer samma problem att stötas på gällande tavlorna från Anna Perennas *nymphaeum*, som påträffats i en helgedoms vattencistern. Förslagsvis borde en kategori för dessa vattenhelgedomar skapas, vilket skulle minska missvisande statistik som denna. Sammantaget kan det ändå slutledas att av de mer läsbara latinska *defixiones* med känd fyndkontext återfinns 138 stycken (29 + 87 + 22) deponerade i en form av vattendepå, vilket ger en helt annan bild av frekvensen av latinska *defixiones* i vatten än tidigare.

Vad som kan konkluderas utifrån *PGM* är att deponeringsplatsen inte nödvändigtvis måste vara av religiös eller magisk karaktär, utan att det var tillräckligt att placera de på metallark skrivna förbannelserna i någon form av vatten, ibland specifika vattentyper, såsom hav, sjö eller vattenledningsrör, och att noggrant uttala de tillhörande formlerna för att förbannelsen skulle få verkan. Själva ritualen kunde ge platsen magisk verkan. Eftersom förbannelsetavlorna och andra magiska depåfynd i Anna Perennas helgedom visar på kännedom om magisk praxis beskriven i *PGM* (såsom gudomar kopplade till magi, *signa magica*, *charakteres*, vaxdockor, textorientering) är det mycket troligt att *defigentes* vid helgedomen lika väl kände till traditionen om deponeringsplatser. Om så är fallet behöver inte nödvändigtvis anledningen till att platsen valts för magiutövning vara nymferna, som Blänsdorf föreslår, utan tavlorna kan mycket väl tänkas ha deponerats i den inneslutna cisternens vattenkälla just på grund av att vattnet i sig sågs vara en väg ner till de underjordiska gudomarna, som faktiskt adresseras i texterna (Abraxas, Seth, Osiris<sup>94</sup>) eller som – i de fall ingen gudom eller daimon nämns i skrift – åkallas i den muntliga förbannelsesritualen.

De ovan nämnda epigrafiska bevisen på förbannelser bevarade till idag kan också bidra till att påvisa det vanliga, ohelgade vattnets betydelse, som i fallet med de hundratals grekiska förbannelsetavlorna funna i enkla vattensamlingar på Athens agora eller de på stranden eller i floder funna latinska *defixiones*. I vatten som tydligt är helgade vid tidpunkten för deponering, som fallet med förbannelsetavlorna i hetkällorna i *Aquae Sulis*, är flertalet faktiskt adresserade till just den gudomen.<sup>95</sup> Som erfaret är inte så fallet med förbannelserna i Anna Perennas helgedom, vilket enligt mig talar emot att vare sig Anna Perenna eller nymferna då utgjorde platsens huvudfunktion längre. Trots allt skiljer det ungefär 150 år mellan dedikationsinskriftionerna till Anna Perenna och förbannelsetavlorna deponerade i

---

<sup>94</sup> Blänsdorf 2010a, 217–218.

<sup>95</sup> Tomlin 1988, 262. Detsamma gäller helgedomar utan koppling till vatten, såsom helgedomen åt Magna Mater i Mainz, se Blänsdorf 2010b, 164.



helgedomens cistern.<sup>96</sup> Att just denna vattenkälla valts kan då istället ha med vattnets egenskaper att göra. Till exempel sågs själva vattnet från källor, precis som nämnts om nymferna, kunna besitta helande egenskaper<sup>97</sup> och då i sig självt ha en förbindelse med övernaturliga fenomen. Detta breda användande av vattenkällor under antiken sammanfattas väl av Cristopher McDonough, som skriver:

“People from every walk of life visited springs in antiquity, and they did so for a variety of reasons, from the simple physical needs of quenching their thirsts or soaking away their illnesses to the more spiritual demands of inspiration, prophecy and communication with the divine.”<sup>98</sup>

Vatten användes således i många aspekter av livet, både vardagligt och religiöst, som erfaret, men också magiskt, vilket kommer att diskuteras närmre i nästa avsnitt.

## Magiska egenskaper hos vatten

Att förbannelser nedtecknade på metallark i *PGM* skulle deponeras i naturliga element, däribland vatten, samt att *defixiones* faktiskt påträffats i vatten är således fakta. Men, vilka egenskaper troddes vatten då besitta inom magins ramar?

Det var inte bara *defixiones* som kunde tillämpa vatten i förbannelsesritualen, utan olika sorters vatten användes flitigt i andra magiska ritualer i *PGM*. Till exempel i en spådoms- och nekromantiritual tillämpas olika specifika typer av vatten för att kalla på särskilda gudomar: om libationen bestod av regnvatten åkallades himmelska gudomar, om sjövattnet jordiska gudomar, om flodvattnet specifikt Osiris eller Sarapis och om källvattnet de döda.<sup>99</sup> Utifrån denna syn tänktes således källvattnet stå i direkt kontakt med *infern*, underjordens invånare, de döda, vilket naturligtvis är en oerhört intressant detalj att framhäva i samband med deponering av *defixiones* i Anna Perennas källa.

Därutöver ingår regnvatten flera gånger som ingrediens i magiskt bläck, som blandas särskilt för att nedteckna magisk skrift med.<sup>100</sup> Specifikt källvattnet beskrivs i en annan ritual kunna häva en förbannelse, ämnande ge en person insomni till den grad att personen dör inom sju dagar, genom att tvätta bort den magiska inskriptionen som skrivits på en levande

---

<sup>96</sup> Magiutövning på platsen: Blänsdorf 2015b, 20; dedikationsinskriftioner: Piranomonte & Simón 2010, 1.

<sup>97</sup> Frontin. *Aq.* 1.4.

<sup>98</sup> McDonough 2020, 39.

<sup>99</sup> *PGM* 4.220–234.

<sup>100</sup> *PGM* 8.64–74; *PGM* 12.96–106.

fladdermus' vinge.<sup>101</sup> Käll- och regnvatten nämns vidare i en formel kunna besitta egenskapen att gudomlighetsförklara djur, i detta fall en mus och två skalbaggar, för att förbereda dem inför den magiska ritualen, som i detta fall ämnar dra till sig en persons attraktion.<sup>102</sup> En annan sådan attraktionsformel beskrivs ske genom att plocka ett snäckskal från havet, förse det med en viss magisk illustration och sedan placera det i värmevattenkällarna i ett badhus.<sup>103</sup> Vatten utgör på så vis hela den rituella processen från början till slut.

Slutligen nämns i en bindande formel att magiutövaren bör gå till ett lämpligt ställe ("a suitable place") för att uträtta ritualen, som beskrivs vara antingen invid en flod, en sjö eller vid en vägs ände. Att befinna sig nära vatten framhålls alltså som två av tre av de bästa platserna för magiutövning – här i en ritual för att binda en gammal dam till sig som sin eviga tjänare.<sup>104</sup> Vatten samt alla konnotationer och metaforer som det väcker, allt ifrån att rena till att besudla, förefaller således ha en befäst plats inom de magiska ritualerna från *Papyri Graecae Magicae*.

Lampor används i ritualer på flera ställen i *PGM*, varav ett exempel lyfter fram ytterligare ett metaforiskt användande av vatten.<sup>105</sup> Där instrueras den förbannande att använda en lampa – som inte får vara röd – med sju inskriberade veckor, varav en ska vara tillverkad av trossen från ett skepp, för att transportera en ohanterlig kvinna till sitt hus för sexuella ändamål. Om transporten skulle ske över havet, ska lampan placeras i vatten i en liten båt av papyrus medan en viss formel skulle uttalas sex gånger.<sup>106</sup> Metaforen ligger naturligtvis i att lampan symboliserar personen som ska forslas i ritualen. På samma sätt har Attilio Mastrocinque föreslagit att de sex lamporna med inskriptioner på utsidan och *defixiones* hoprullade inuti från cisternen i Anna Perennas helgedom symboliserar människor, eller rättare sagt fiender, eftersom han menar att det är fråga om *malae artes*. Metaforen ligger då i att fienden symboliskt sjunker "towards the watery afterlife with the lamp".<sup>107</sup> Det som enligt mig bör framhållas här är vattnets roll i att göra metaforen slagkraftig. Att en lampa använts föreslår Mastrocinque finnas i metaforen att ett liv är ett ljus<sup>108</sup> – och naturligtvis besitter då vattnet inom den magiska ritualen egenskapen att "släcka ljuset", med andra ord: livet. Denna typ av symbolisk magi kallas för "sympathetic magic" och är en typiskt magisk *formula*.

---

<sup>101</sup> *PGM* 12.376–396.

<sup>102</sup> *PGM* 4.2456–2458.

<sup>103</sup> *PGM* 7.467–477.

<sup>104</sup> *PGM* 11a.1–40.

<sup>105</sup> Mer om lampor i förbannelser, se Mastrocinque 2007.

<sup>106</sup> *PGM* 7.593–619.

<sup>107</sup> Mastrocinque 2007, 89–90.

<sup>108</sup> Mastrocinque 2007, 94–96.

Mastrocinque framhåller också vatten som en nyckelkomponent i denna senantika förbannelsesmagi som ägde rum vid Anna Perennas fontän, nämligen genom att trycka på det religiösa omvandlandet av Romarriket från den romerska religionen till kristendomen. Han menar att kristendomen successivt övertalade många människor att de hedniska gudarna var demoner och att de övergivna hedniska helgedomarna då sågs som fysiska helveten på jorden, vilka lämpade sig för illvillig magi. I ljuset av detta kunde då Anna Perennas helgedom, en mörk cistern fylld med vatten, ses som en del av den underjordiska världen och de inneboende nymferna som kvinnliga demoner.<sup>109</sup> Förvisso är det magiska materialet från Anna Perennas källa daterat till absolut tidigast sent 200-tal, vilket är tiden som led mot kristendomens införande som statsreligion i Romarriket under tidigt 300-tal, och förvisso är en *defixio* från platsen troligtvis skriven av en kristen, som nämnt ovan, men det förklarar inte varför en icke-kristen romare utan denna syn skulle välja att förbanna någon i helgedomens vatten. Däremot finns inom romersk religion, mytologi och legend också en tanke om att vatten kunde utgöra en passage ner till Tartarus, underjorden, bebott av dödsjuden Pluto, vilket ska diskuteras i nästa kapitel.

### Vatten: en passage till underjorden

Många platser, vare sig fysiska eller mytologiska, som beskrivs utgöra en passage till den nedre världen har en stark koppling till vatten. Den mest välkända är måhända myten om Pluto och Proserpina, av vilken två versioner kommer att presenteras nedan tillsammans med ytterligare berättelser på samma tema.

Ovidius berättar i *Metamorphoses* bok fem om hur den sicilianska nymfen Cyanes havsbukt (*"inclusum ... aequor"*) under protest öppnades upp av Pluto, härskare av Tartarus, för att utgöra en portal ned till underjorden, genom vilken han rövade bort sin blivande hustru Proserpina. På så vis kunde romarna möjligtvis se en koppling mellan vatten, dess inneboende nymf och underjorden. Det bör framhåvas att Cyane först blockerade vägen till vattnet för Pluto med utsträckta armar (*"in partes diversas brachia tendens obstitit"*), varpå han slog sitt *sceptrum* i sjöns botten och en passage till underjorden öppnades. I sorg över gudinnans bortrövande förgjordes nymfen och blev själv till idel vatten.<sup>110</sup> Vad som skulle kunna utläsas ur Ovidius' berättelse är att vatten var ett (av flera) element som lämpade sig för portaler mellan världarna. Nymfen måste ha varit medveten om detta och i ett tappert försök att rädda

---

<sup>109</sup> Mastrocinque 2007, 90–91.

<sup>110</sup> Ov. *Met.* 5.409–429.

Proserpina valde att blockera vägen dit för Pluto. Utifrån denna historia är det alltså inte nymfen som är kopplingen till underjorden, utan vattnet självt. Samma historia återges av Cicero, som utan poetiska utsvängningar beskriver hur Dis (Pluto) dök ned till underjorden och att det i samband med detta uppstod en sjö på platsen, vid vilken det än under Ciceros dagar hölls en årlig festival. Vattnet blev det fysiska märket kvar på jorden efter att en underjordisk passage öppnats på platsen.

Ytterligare exempel på vatten som romarna ansåg vara en öppning till underjorden finns, såsom den av Vergilius beskrivna floden Avernum, som också blivit en latinsk synonym för Underjorden:

”I Italiens mitt finns en plats, under höga berg, känd och ryktbar längs många stränder, (nämligen) Amsanctusdalen. ... Här framträder en fruktansvärd grotta, den grymme Dis’ dunsthåla, och en väldig avgrund, från vilken Acheron bryter fram, öppnar (sina) fördärliga käftar.”<sup>111</sup>

Acheron, som beskrivs bryta fram ur avgrunden, är en av de inom mytologin underjordiska floderna. Vattnet, tillsammans med grottan, utgör då även här en fysisk passage mellan jord och underjord.

Att vatten kunde koppla samman jord och underjord togs även fasta på i mannabyggda konstruktioner, såsom en installation i Hadrianus villa i Tibur. Denna villa var som en miniatyrversion av en samling verkliga platser och för att ingen plats skulle utelämnas konstruerades även ett Underrike.<sup>112</sup> En nedgång till den nedre världen tros ha identifierats i en avlägsen del av villans område, där en smal grotta medvetet grävts ut och från vilken en vattenkälla flöt fram. Framför grottans öppning rann också ett konstgjort vattenfall och ovanför grottan stod just en cistern. Att denna installation har identifierats som en underjordsnedgång är på grund av dess slående likhet med den välkända nedpassagen i Bosra i Syria, där samtliga topografiska element finns med: grotta, flod/källa och vattenfall.<sup>113</sup>

Därutöver finns den mytomspunna *lacus Curtius*, den curtiska dammen. Det finns flera historier kring hur platsen fick sin upphöjda status, varav den vanligaste återfinns hos Varro, Livius, Dionysios av Halikarnassos och Plinius den äldre, nämligen att en avgrundliknande

---

<sup>111</sup> Verg. *Aen.* 7.563–565, 568–70: “est locus Italiae medio sub montibus altis, nobilis et fama multis memoratus in oris, Amsancti valles ... hic specus horrendum et saevi spiracula Ditis monstrantur, ruptoque ingens Acheronte vorago pestiferas aperit fauces, ...”

<sup>112</sup> *SHA, Hadr.* 26.5; Gerding 2002, 111.

<sup>113</sup> Gerding 2002, 111.

klyfta öppnades mitt i Forumdalen under mellanrepublikansk tid. Avgrunden gick inte att fylla igen och siarna förutsåg att ett högt offer krävdes för att stänga avgrunden och göra Roms *res publica* stark, varpå en ung, modig och livskraftig man vid namn Marcus Curtius offrade sig själv och galopperade stridsklädd rakt ned i avgrunden på sin häst. Klyftan stängdes och platsen fick efter honom namnet *lacus Curtius*.<sup>114</sup> Kring Augustus tid var dammen dock uttorkad, men ett vattendrag hade det bestämt en gång varit utifrån Ovidius rader: ”Lacus Curtius, som bär torra altare, är nu fast jord, men var förr en damm.”<sup>115</sup> Idag på platsen finns enbart stenplattor organiserade i en ring, likt en brunnkonstruktion, och en relief porträtterande den ned i underjorden ridande Curtius.<sup>116</sup> Suetonius berättar dessutom att platsen användes som depå för votivmynt, vilka alla romare varje år kastade ner för kejsare Augustus’ välfärds skull,<sup>117</sup> vilket vittnar om den legendariska platsens betydelse även långt efter den mytiska händelsens inträffande.

Att denna plats med koppling till underjorden däremot inte har använts som depå för förbannelsetavlor, såvitt vi vet idag, kan förklaras utifrån dess geografiska läge: mitt på Forum Romanum, hjärtat för den religiösa stadskulten. Olagliga förbannelser kan därför knappast tänkas ha varit lämpliga att deponeras här. Exemplet värde för studien utgörs istället av dess skildring av vattnet som en portal till den andra sidan, likt de övriga berättelserna ovan. Dessa berättelser vittnar således om att vattnets egenskaper som ett naturligt element – likt exempelvis grottor<sup>118</sup> – kunde utgöra passager till underjorden även inom mytologins och stadskultens ramar. Detta är föga förvånande, eftersom just vatten, på grund av dess essentiella betydelse för liv och därmed död, troligtvis var det tidigaste topografiska elementet som människan genom historien sökte sig till för en slags tillgång till det övernaturliga.<sup>119</sup> I förlängning kan dessa historier om underjordiska vattenportaler tala för att det i fråga om Anna Perennas fontän var just vattnets egna egenskaper som avsågs kunna transportera *defixiones* ner till underjorden och nå de adresserade magiska gudomarna, vilka besatt förmågan att uträtta förbannelserna.

---

<sup>114</sup> Liv. 7.6; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 14.11.1–5; Varro, *Ling.* 5.148; Plin. *HN* 25.78.

<sup>115</sup> Ov. *Fast.* 6.403–404: “Curtius ille lacus, siccus qui sustinet aras, nunc solida est tellus, sed lacus ante fuit.”

<sup>116</sup> Reliefen på plats är en kopia av originalet, som finns på Palazza di Conservatori i Rom.

<sup>117</sup> Suet. *Aug.* 57.

<sup>118</sup> För grottor, cf. Buxton 1994, 108.

<sup>119</sup> Ray 2020, 1.

## Spatialitet: helgedomsvatten som atmosfärskapare

“*Nullus enim fons non sacer.*”

(”Ty ingen källa finns som inte är helig.”)<sup>120</sup>

Om nu vattensamlingar av alla sorter kunde hysa *defixiones* och se till att de togs ned till underjorden, varför valdes just vattnet i Anna Perennas helgedom för de 22 där deponerade förbannelsetavlorna? En konjektur jag har är att helgedomens atmosfär bidrog till att just dess heliga vatten valdes framför andra vattenkontexter. Att den kroppsliga upplevelsen och den emotionella processen vid förbannelser kunde påverkas av deponerings- och ritualplatsens spatiala karaktär tar Irene Salvo fasta på i sin nyutkomna artikel, där en av fallstudierna utgörs av Anna Perennas helgedom, om vilken hon med ett målande språk skriver:

“The setting of these cursing practices in Rome is extraordinary. ... During the rite, they were immersed into darkness, damp air, watery visual and aural stimuli, stirring potions in a copper cauldron (*caccabus*): each element elicited the reception of a plethora of stimuli as counter-intuitive signs, and the complexity of this environment augmented the disposition of the ritual agents towards experiencing a religious mental state.”<sup>121</sup>

Om denna beskrivning sätts i perspektiv till att deponera sin förbannelsetavla i exempelvis en sjö är det svårt att inte hålla med om att ett visst ”religiöst mentalt tillstånd”, som Salvo kallar det, inte kan ha uppnåtts på samma vis som i denna helgedom. Varför Salvo väljer att iscensätta ritualen i mörker nämner hon inte själv, men det finns goda belegg i *PGM* för att magiutövning – till och med specifikt *defixiones*-liknande förbannelser – skulle ske just efter solnedgång, kvälls- eller nattetid<sup>122</sup> och det är vedertaget att natten var den mest lämpliga tidpunkten att kalla på underjordiska gudomar.<sup>123</sup> Vidare måste säkerligen mörkrets skydd ha varit önskvärdt, då det trots allt var fråga om illegala handlingar.

Till detta kommer elementet av hemlighet in vad gäller Anna Perennas källa, eftersom cisternen måste ha dolt den olagliga magiska texthandlingen på ett säkrare vis än om den skulle lämnas till stora, öppna vattens makter, vilket eventuellt kunde resultera i att tavlan spolades upp på land. Dessutom fanns inte i Rom mycket annat vatten än fontäner eller Tibern att välja på, eftersom det inte är en kuststad. Specifikt en cistern kunde hypotetiskt på grund av sin

---

<sup>120</sup> Marius Servius Honoratus *ad Aen.* 7. 84.

<sup>121</sup> Salvo 2020, 175.

<sup>122</sup> E.g. *PGM* 4.334, *PGM* 7.435–436.

<sup>123</sup> Cf. Piranomonte 2011, 133.

utformning upplevas som en lång, mörk tunnel eller avgrund, vilken ledde raka vägen ned till underjorden. Symbolik, som vida känt, är en stor del av magins uttryckssätt och en metaforisk uppfattning av vardagliga objekt eller utföranden såsom magiska var vanliga, såsom diskuterat angående lamporna ovan. Mot den bakgrunden kan en djup vattenbehållare i tuffsten och tegel – ett kontrollerat, tämt vatten, om man så vill – mycket väl tänkas ha symboliserat en väg ned *ad inferos*. På så vis kan platsen för deponering i vatten ha valts utifrån platsens fysiska utformning på grunder av både atmosfärisk stämning, praktiska fördelar och metaforisk symbolik.

## Sammanfattning och slutsats

Efter utförd analys och diskussion kan det konstateras att tämligen goda resonemang finns för nymfernas roll som uträttare och/eller transportörer av *defixiones* ned till underjorden och även vissa antydanden finns att Anna Perenna, själv en nymfgudinna, skulle kunna räknas till nymfernas skara i denna roll. Framförallt bidrar alluderingen till nymferna genom korrespondensen i form av ordvalen *sacrae* och *sanctae* mellan en *defixio* och votivinskriftionerna samt nämmandet av *deae uostrae* i en annan förbannelsetavla, vilket även skulle kunna innefatta helgedomens gudinna. En ktonisk aspekt av nymfer i grekisk tradition tycks finnas, men desto svårare är det att spåra en romersk sådan samt en tydlig koppling mellan nymfer och magi utanför Anna Perennas helgedom. Vissa tecken finns dock. Till exempel återfanns en latinsk *defixio* i Arretium tydligt adresserad till nymfer och en konjektur gällande ett antal grekiska tavlor från Rom har gjorts, vilken också skulle kunna tala för deras magiska inblandning.

Vidare är det intressant att sätta den magiska fasen vid Anna Perenna i sin religionshistoriska kontext, under vilken romarna befann sig i övergången mellan romersk religion och kristendom. Detta öppnar upp för tolkningar utifrån den kristna synen på hedniska helgedomar och gudomar som demoniska, däribland nymfer som kvinnliga demoner. Visst material, som vi har erfarit, av det som tolkats som magiskt vid Anna Perennas källa visar på en religiös synkretism, vilken vittnar om att romarna successivt blev kristnade. Denna syn innefattar även själva helgedomarna såsom vägar ned till helvetet och vatten i djupa, mörka helgedomscisterner måste ha framhåvt denna syn. Naturligtvis, som nämnt ovan, delades troligen inte denna syn av alla, då det främst är fråga om vad de kristna förmodligen skulle ha benämnt såsom hedniska kultritualer. Eftersom teorin inte är heltäckande, är den heller inte helt övertygande.

Någonstans i dessa tolkningar, i synnerhet om nymferna som svaret på frågan om varför magi uträttats på denna plats, befinner sig forskningen i nuläget. Förutom att ha vridit och vänt på dessa framlagda tolkningar, har det i denna uppsats under processen förlöst en ny teori, som tidigare förbisetts: det simpla vattnets roll. Vatten som element, det vill säga helt vanligt vatten utan religiösa kopplingar, har visat sig besitta egenskapen att utgöra en portal mellan jord och underjord. Genom att se till fyndkontexter för andra *defixiones*, både latinska och grekiska, kunde det konstateras att vanliga vattenkontexter såsom floder, stränder, brunnar och andra vattensamlingar faktiskt använts som depåer. Detta vittnar på så vis om att vatten var en passande plats för magiutövning och en slags portal ned till det underjordiska, vilket också finns



klara paralleller till i beskrivningar av förbannelser involverande deponerade tunna metallark med förbannelseinskriftioner i den stora samlingen av nedtecknade magiska ritualer, *Papyri Graecae Magicae*. I dessa papyrer finns också exempel på hur vanligt vatten från olika specifika kontexter, såsom flodvatten och källvatten, har tillämpats för många olika ändamål i magiska ritualer. Vidare, i mer specifikt romerska texter, finns beskrivet hur vatten kunde vara en väg ner till den nedre världen i form av mytologiska berättelser och fysiska platser. Visserligen är i dessa historier ett par gånger gudomar inblandade genom att de fysiskt öppnar passager i vattnen, men gudomarnas val av platser är fortfarande talande. Likaså kan människornas val av Anna Perennas cistern som plats för sina förbannelseritualer vara talande, om spatials perspektiv utforskas. Helgedomens atmosfär med sin djupa, mörka cistern, likt en metaforisk tunnel rakt ned i underjorden, tillsammans med cisternens döljande av den illegala handlingen tror jag var de avgörande faktorerna till att just Anna Perennas källa valts som deponeringsplats över andra vattenkontexter i Rom.

Tanken om att själva vattnet i fontänen vid Anna Perennas helgedom var vad som möjliggjorde att förbannelsetavlorna fördes ned till underjorden och de ktoniska gudarna med kraften att besvara dem är förvisso en utmanande teori, men också ett enklare svar på frågan om platsens magiska koppling. Ofta är det nog så att komplexa teorier övertygar, men de kan också förhindra oss att se svar som finns rakt framför näsan för oss. Ibland är *multum non multa*, som Plinius d.y. skrev.

## *Index locorum*<sup>124</sup>

- Apollonius Rhodius  
*Argon.* 1.1228–1239  
7.396–404, 417–422, 429–458, 462–466, 467–477, 593–619  
8.64–74
- Astynomoi-inskriptionen  
*OGIS* 48  
11a.1–40  
12.96–106, 376–396
- Catullus  
64.254
- Cicero  
*Div.* 1.80
- Dionysios av Halikarnassos  
*Ant. Rom.* 14.11.1–5
- Fasti Vaticani*  
*CIL* 1.2.1
- Festus  
97L
- Frontinus  
*Aq.* 1.4.
- Livius  
7.6
- Macrobius  
*Sat.* 1.12.6.
- Marius Servius Honoratus  
*ad Aen.* 7.84.
- Martialis  
4.66
- Papyri Graecae Magicae*  
2.50–51  
4.220–234, 334, 2456–2458  
5.304–369
- Platon  
*Leg.* 11.933a-e  
*Phdr.* 238d
- Plinius d.ä.  
*HN* 3.66, 25. 78, 28. 17, 28.19
- Ovidius  
*Fast.* 3.523–542, 543–654, 657–660, 661–696, 6.403–404  
*Met.* 5. 409–429
- Scriptores Historiae Augustae  
*Hadr.* 26.5
- Silius Italicus  
*Pun.* 8.220–221, 45–201
- Suetonius  
*Aug.* 57
- Tacitus  
*Hist.* 1.27
- Theokrites  
*Id.* 13.43–50
- Varro  
*Ling.* 5.148, 7.87  
*Sat. Menipp.* Frg. 506
- Vergilius  
*Aen.* 4.492–493, 500–503, 8. 314  
*G.* 4.344–348  
*Ecl.* 3.7–9

---

<sup>124</sup> NB. Alla antika texter är lästa ur Loeb's editioner förutom *PGM*, som är läst i engelsk översättning av Betz 1986, se 'Bibliografi'. Om inte annat anges är översättningar till svenska mina egna.

## Bibliografi

Blennow, A. 2019. 'Epigraphy and change: the case studies of Anna Perenna and the Arval Brethren', in *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, eds. G. McIntyre & S. McCallum, London, 94–110.

Betz, H.D. 1986. *The Greek magical papyri in translation*, Chicago.

Blänsdorf, J. 2010a. 'The texts from the fons Annae Perennae', in *Magical Practice in the Latin West*, eds. L. Gordon. & F.M. Simón, Leiden, 215–244.

Blänsdorf, J. 2010b. 'The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz', in *Magical Practice in the Latin West*, eds. L. Gordon. & F.M. Simón, Leiden, 141–189.

Blänsdorf, J. 2015a. 'The curse inscriptions and the materia magica of the Anna-Perennanymphaeum at Rome', in *The Materiality of Magic*, eds. D. Boschung & J.N. Bremmer, Paderborn, 293–308.

Blänsdorf, J. 2015b. 'Gods and demons in texts: figures and symbols of the defixion inscriptions of the nymphaeum of Anna Perenna at Rome', in *Ancient Magic and the Supernatural in the Modern Visual and Performing Arts*, eds. F. Carlà & I. Berti, London & New York, 19–37.

Buxton, R. 1994. *Imaginary Greece: the contexts of mythology*, Cambridge.

Fratantuono, L. 2019. 'Nymphaeque sorores: Virgil's sororities of nymphs', *Myrtia* 34, 57–89.

Gerding, H. 2002. *The tomb of Caecilia Metella: tumulus, tropaeum and thymele*. Lund.

Glaser, F. 2000. 'Fountains and nymphaea', in *Handbook of Ancient Water Technology*, ed. Ö. Wikander, Leiden, 413–451.

Goddard, C.J. 2006. 'The evolution of the pagan sanctuaries in Late Antique Italy', in *Les cites de l'Italie tardo-antique: institutions, économie, société, culture et vie religieuse. Actes du Colloque International Rome EFR 11–13 mars 2004*, eds. M. Ghilardi, C.J. Goddard & P. Porena, Rom, 281–308.

Goodchild, R.G. 1950. 'Roman milestones in Cyrenaica'. *Papers of the British School at Rome* 18, 83–91.

Jordan, D.R. 1985. 'Defixiones from a well near the South-West corner of the Athenian agora', *Hesperia* 54.3, 205–55.

Klingborg, P. 2017. *Greek cisterns: water and risk in ancient Greece, 600-50 BC*. Uppsala.

- Kropp, A. 2008. *Defixiones: ein aktuelles corpus Lateinischer Fluchtafeln*, Speyer.
- Larson, J. 2001. *Greek nymphs: myth, lore, cult*, Oxford.
- Mastrocinque, M. 2007. 'Late Antique lamps with defixiones', *GRBS* 47, 87–99.
- McDonough, C. 2020. 'Fons et origo: observations on sacred springs in classical antiquity and tradition', in *Sacred waters: a cross-cultural compendium of hallowed springs and holy wells*, ed. C. Ray, New York, 35–40.
- McIntyre, J.S. 2019. 'Calendar girl: Anna Perenna between the *Fasti* and the *Punica*', in *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, eds. G. McIntyre & S. McCallum, London, 37–53.
- McKie, S. 2017. 'The social significance of curse tablets in the North-Western provinces of the Roman Empire', *Department of Classical Studies, The Open University* (PhD thesis): <http://dx.doi.org/doi:10.21954/ou.ro.0000c11b>
- Piranomonte, M. 2001. 'Annae Perennae nemus (48)', in *Lexicon topographicum urbis Romae, suburbium volume primo A-B*, ed. A. La Regina, Rom.
- Piranomonte, M. 2010. 'Religion and magic at Rome: the fountain of Anna Perenna', in *Magical Practice in the Latin West*, L. Gordon & F.M. Simón, Leiden, 191–213.
- Piranomonte, M. & Simón, F.M. 2010. 'The daemon and the nymph: Abraxas and Anna Perenna', in *Bollettino di Archaeologia, Volume Speciale 2010*, Rom, 1–16.
- Piranomonte, M. 2011. 'Ninfe, matrone e streghe alla fontana di Anna Perenna'. *Medicina nei secoli arte e scienza* vol.23. s.123–50.
- Piranomonte, M. 2015. 'The discovery of the fountain of Anna Perenna and its influence on the study of ancient magic', in *The Wisdom of Thoth Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations*, eds. G. Bąkowska-Czerner, A. Roccati, & A. Świerzowska, Oxford, 71–85.
- Piranomonte, M. & Ricci, G. 2009. 'L'edi cio rustico di viale Tiziano e la fonte di Anna Perenna: nuovi dati per la topogra a dell'area aminia in epoca repubblicana', in *Suburbium II. Il Suburbio di Roma dalla fine dell'età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V–II sec. a.C.)*, J. Jolivet, C. Pavolini, R. Tomei & R. Volpe, Rom, 413–435.
- Ray, C. 2020. 'Holy wells and sacred springs', in *Sacred waters: a cross-cultural compendium of hallowed springs and holy wells*, ed. C. Ray, New York, 1–31.
- Rives, J. 2003. 'Magic in Roman law: the reconstruction of a crime', *Classical Antiquity* 22.2, 313-39.

Rives, J. 2010. ‘*Magus* and its cognates in Classical Latin’, in *Magical Practice in the Latin West*, L. Gordon & F.M. Simón, Leiden, 53–77.

Salvo, I. 2020. ‘Experiencing curses: neurobehavioral traits of ritual and spatiality in the Roman Empire’, in *Lived religion in the ancient Mediterranean world: approaching religious transformations from archaeology, history and classics*, Berlin, 157–180.

Tomlin, R. 1988. ‘The curse tablets’, in *The temple of Sulis Minerva at Bath, vol. 2, the finds from the sacred spring*, ed. B.W. Cunliffe, Oxford.

Urbanová, D. 2018. *Latin curse tablets of the Roman Empire*, Innsbruck.

Wiseman, T.P. 2019. ‘Introduction: Anna and the *plebs*: a synthesis of primary evidence’, in *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, eds. G. McIntyre & S. McCallum, London, 1–16.

Wright, D.J. 2019. ‘Anna, water and her imminent deification in *Aeneid* 4’, *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, eds. G. McIntyre & S. McCallum, London, 71–82.

## Bildförteckning

Fig. 1. Karta över Rom med Anna Perennas helgedom utsatt.

*Hämtad från: Google Maps, 27 januari 2022.*

Fig. 2. Karta visande stadens *pomerium*.

*Av: Heinrich Kiepert, 1905. (Public domain).*

Fig. 3. Plan och ritning över Anna Perennas helgedom.

*Av: Coop Parsital and Rilevi. Hämtad från: Piranomonte & Simón 2010, 3.*

Fig. 4. Anna Perennas helgedom vid dess upptäckt.

*Av: AFSAR, foto L. Mandano. Hämtad från: Piranomonte & Simón 2010, 2.*

Fig. 5. Votivinskriftionerna från Anna Perennas helgedom.

*Av: AFSAR, foto L. Mandano. Hämtad från: Piranomonte & Simón 2010, 4.*

# Appendix: Bilder



Fig. 1. Anna Perennas fontänhelgedom utanför stadens pomerium (se Fig.2.).

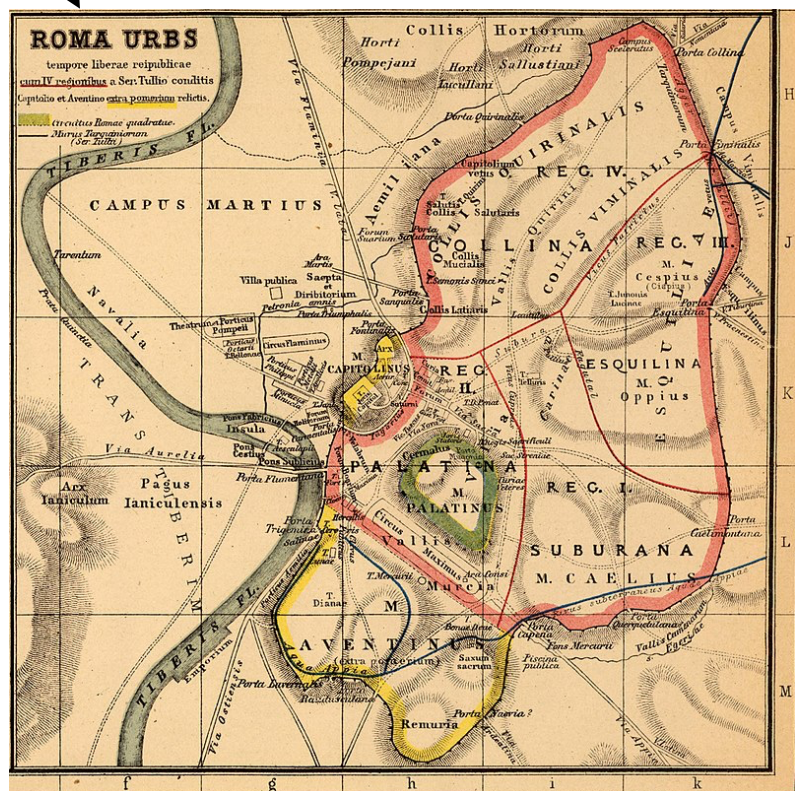
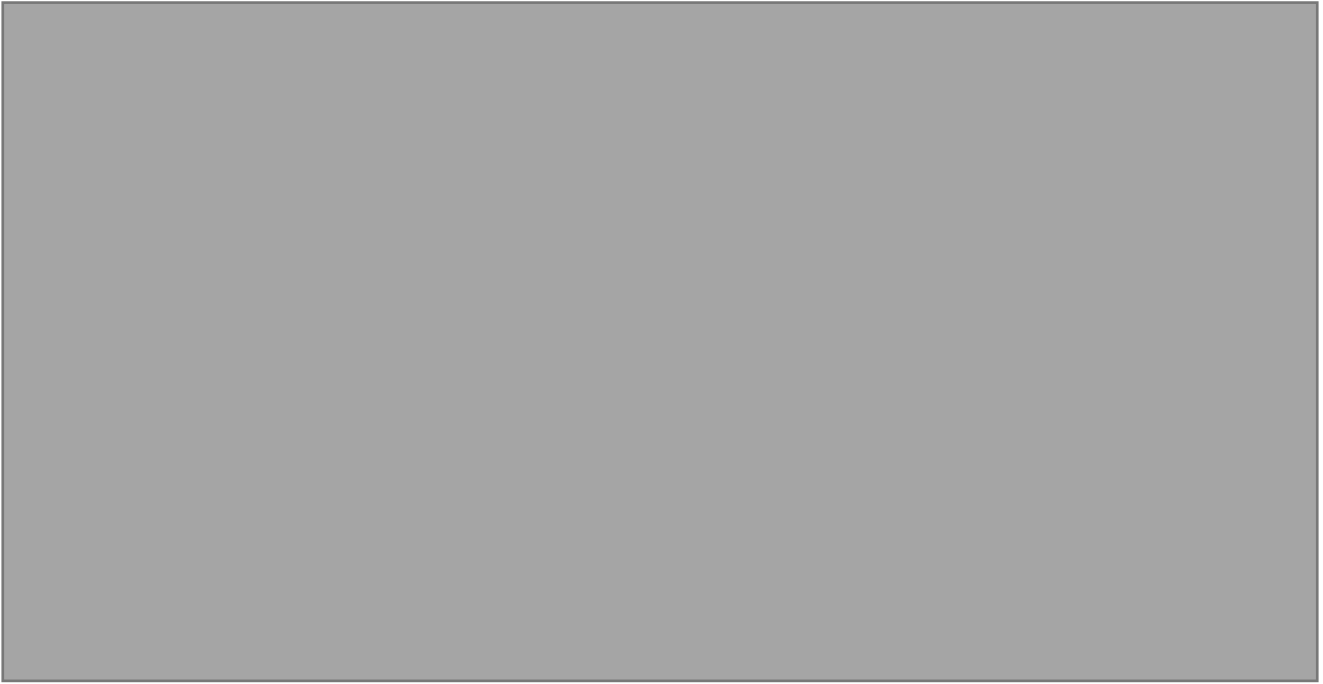


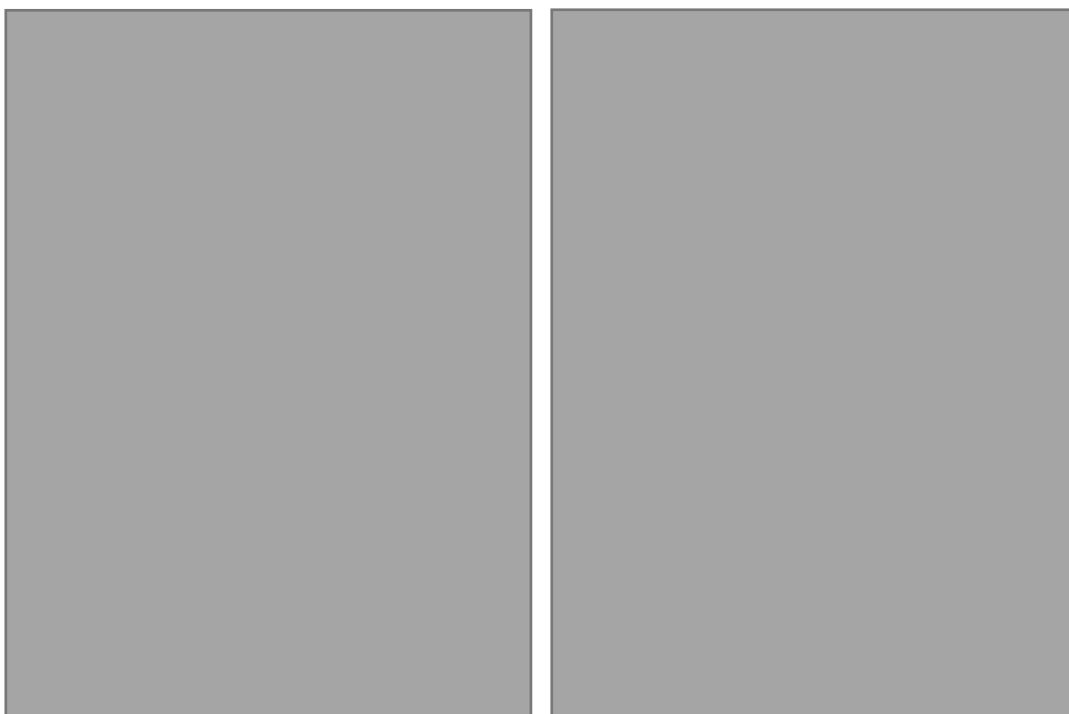
Fig. 2. Stadens pomerium markerat med rosa linjer.



*Fig. 3. Plan och ritning över helgedomen.  
(Bild borttagen på grund av Copyright, se 'Bildförteckning' för bildkälla.)*



*Fig. 4. Vy över helgedomen i samband med dess upptäckt.  
(Bild borttagen på grund av Copyright, se 'Bildförteckning' för bildkälla.)*



*Fig. 5. Votivinskrptionerna till Anna Perenna i bassängens vägg.  
(Bild borttagen på grund av Copyright, se 'Bildförteckning' för bildkälla.)*