

# Divinasjon i Romas tidlige republikk og antikkens Hellas

- *Maktforhold, religion og demokrati*

Tomas Eide Jacobsen



Masteroppgave i Historie, ved Institutt for arkeologi,  
historie, kultur- og religionsvitenskap. Det humanistiske  
fakultetet.

UNIVERSITETET I BERGEN

15.05.2019



# Divinasjon i Romas tidlige republikk og antikkens Hellas

*- Maktforhold, religion og demokrati*

Tomas Eide Jacobsen

Masteroppgave i Historie, ved Institutt for arkeologi,  
historie, kultur- og religionsvitenskap. Det humanistiske  
fakultetet.

UNIVERSITETET I BERGEN

15.05.2019

© Tomas Eide Jacobsen

2019

Divinasjon i Romas tidlige republikk og antikkens Hellas

Tomas Eide Jacobsen

<https://bora.uib.no/>

## **Abstract**

In this master thesis I will be discussing the subject of divination seen from a more political perspective in relation to power distribution and how this relates to democracy. This means that I will be looking at if democracy is hindered or not by the power structures within religion and divination. The subjects of my thesis are three city states within a similar timeframe. This is Athens and Sparta at their height during the Persian Wars and the Peloponnesian Wars, and Rome within its early republic at the same timeframe. This means I will be looking at a period of around 508. B.C. to around 411 B.C, though I will look at the later dates as well to a lesser degree in order to get a full picture. It will be a comparative analysis between these three city states in relation to these power structures and I will look at how democracy is affected or not by this. This means looking at the patricians of Rome and their clinging to their old privileges in relation to how it works in Greece, with different relations between democracy and religion. The focus is on divination due to its importance in all these city states and its relation to power structures will be what is interesting to look at for us. The main sources for this thesis will be, for Greece, the classics Herodotus and Thucydides, and for Rome it will be Livy, as well as Dionysius of Halicarnassus in order to have two eyes on the subject. I will be using these to look at specific times where divination has been used and how this relates to how these rights of augury and divination were distributed. To a lesser degree I will also be using a quantitative analysis on the side in order to get the bigger picture outside of the more detailed look. In the end I will look at Athens, Sparta and Rome comparatively and see why these states are so different regarding their look at religion, divination in relation to democratic development. In the first two chapters we look closely at the power distribution in divination and religion with such subjects as priesthoods, augury, sacrifice, oracles and even a look at how the public's relation to religion was in these states. This will perhaps be the meat of the thesis, before we enter the final chapter and look at all these city states comparatively to see what we can find out.

## Sammendrag

I denne masteroppgaven skal jeg se på maktstrukturer innenfor divinasjon sett fra et politisk standpunkt innenfor bystatene Athen, Sparta og Roma. Dette er med målet om å se hvordan maktstrukturene rundt divinasjon og religion påvirker demokrati og demokratisk utvikling i disse bystatene, med tanke på om demokratiet eksisterer ved siden av disse strukturene eller til tross for disse. Perioden jeg sikter meg inn på er Athen og Spartas storhetstid fra Athens demokratis begynnelse, og Romas republikks grunnleggelse. Vi følger Athen og Sparta gjennom Perserkrigene og de Peloponnesiske krigene, og Roma gjennom sin tidlige republikanske periode ca. fra til Lex Ogulnia i 367. f.Kr, men i hovedsak snakker vi om en periode ca fra 508. f. Kr til 411. f.Kr. Mye av oppgaven blir å se på maktstrukturene innenfor divinasjon og religion i disse forskjellige bystatene ved hjelp av mine kilder og forskningslitteratur, før vi til slutt tar for oss en komparativ analyse av disse tre bystatene. I løpet av kapitlene om de forskjellige bystatene ser vi på tema som orakler, ofringer, andre former for divinasjon og også hvordan religionen på politisk nivå ble opplevd av den øvrige befolkningen. Det blir relevant å se på divinasjon i krig og fred, og de forskjellige strukturene som er involvert i dette. Ved siden av den detaljerte gjennomgangen av mine kilder vil jeg også i mindre grad ta i bruk en kvantitativ analyse av hendelser i kildene som er relevante for oppgaven for å få et helhetlig bilde. Kildene som tas i bruk i oppgaven er med tanke på Hellas de som gjerne blir regnet som de første historikerne, nemlig Tukydid og Herodot. Deretter, når vi retter blikket mot Roma, er det Titus Livius sammen med Dionysios og Halikarnassos og deres verk vi skal gjennomgå. Ved hjelp av disse metodene og disse kildene skal vi prøve å danne et bilde av hvem som hadde makten over divinasjon i forskjellige sammenhenger, og hvordan den politiske makten av religion var fordelt. Dette sett da i relasjon til hvordan demokratiet eksisterte på siden av dette og hvordan utviklingen ledet an.

## **Forord**

Jeg vil gjerne takke min veileder Ingvar Brandvik Mæhle for mye god hjelp disse årene med mitt prosjekt og for gode tips og rådgivning gjennom denne tiden. Hadde ikke kommet noen vei uten den hjelpen. Retter også takk til seminaret og mine medstudenter for mange hyggelige timer og gjennomganger av alles oppgaver. Takk til Eivind Heldaas Seland for å ha ledet disse gode seminarene og også gitt god hjelp. Takk til Jørgen Kristian Meyer både for bøker og mange viktige kommentarer til oppgaven.

Takk til min familie for støtte i denne tiden, og takk til min samboer for uendelig tålmodighet under arbeidet.

Takk til Det Norske Institutt i Roma og Det Norske Institutt i Athen for to flotte turer til disse utrolige byene der jeg fikk observere med det blotte øye det jeg har skrevet og lest om i all denne tiden.

Tomas Eide Jacobsen

15.05.2019

## **Ordliste:**

*Annales Maximi* – Annaler som inneholder de viktigste hendelsene i Roma.

*Asabema, Asebeia* – Uhellige handlinger som motstrider med eusebeia i Hellas.

*Augures* – Prest med ekspertise i fuglenes flukt, Roma.

*Basileus* – Presterolle med noen av de gamle ritualene kongene hadde tidligere, Athen.

*Cippi* – Romerske steinkonstruksjoner brukt til b.la grensesetting.

*Decemviri* – Timannskollegie.

*Decemviri sacris faciundis* – Timannskollegie med oversikt over de sibyllinske bøker, Roma.

*Duoviri* – Tomannskollegie, Roma.

*Duumviri sacrorum* – Tomannskollegie med oversikt over de sibyllinske bøker, Roma.

Eforer – Embetsmann i Sparta med balanse mot kongemakten.

*Ekklesia* – Folkeforsamlingen i Athen

*Eusebeia* – Å følge tradisjonell religiøs respektabel oppførsel i Hellas.

*Evocatio* – Romersk religiøs tradisjon om å be fiendenes guder gå over til romernes side.

*Fetiales* – Romersk prest med b.la. utenrikspolitiske ansvar.

*Flamen dialis* – Jupiters høyprest i Roma.

*Flamines* – Prester for spesifikke guder i Roma

*Gerusia* – Eldrerådet i Sparta.

*Haruspices* – Eksperter på divinasjon ved hjelp av dyrs innmat i Roma.

*Helot* – Spartanernes slavefolk de jevnlig erklærte krig mot.

Hermer – Statuer til Hermes i karakteristisk firkantform.

*Heros* – Død person som blir delvis tilbedt.

Hexameter – Et type versemål.

*Hypnos* – Personifiseringen av søvn.



*Mania* – Galskap.

*Mantis* – Spåmann i Roma.

*Metiok* – Fri ikke-borger.

*Nomos* – Lov og regler, å følge bystatens sosiale kontrakter og passe inn.

*Oneirokritês* – Drømmetyder i Hellas.

*Paterfamilias* – Romersk familieoverhode.

*Pathemata* – Spartansk religiøs filosofi basert på moral.

*Patrisier* – Romersk aristokratiklasse.

*Phobos* – Personifiseringen av frykt.

*Plebeier* – Romersk borger som ikke er patrisier.

*Polis* – Bystat.

*Pomerium* – Romas hellige grenser.

*Pontifex maximus* – Høyeste presteembete med flere ansvarsområder.

*Pontifices, pontifex* – Romersk høyprest.

*Pythia* – Prestinnen ved orakelet i Delphi som kommuniserte med Apollon.

*Rex Sacrorum* – Romersk prest som utfører kongenes tidlige rituelle handlinger.

*Strategos* – General.

*Superstitio* – Overdreven overtro.

*Ta hiera* – Det hellige.

*Templum* – Et hellig sted, Roma.

*Thanatos* – Personifisering av døden.

*Thysia* – Offerrituale i Hellas.

*Tyrannos* – Konge eller eneveldig styrer over en bystat.

*Vestalis maxima* – Sjefsvestalinnen.

## Innholdsfortegnelse

<b>1.0 Introduksjon</b> .....	<b>1</b>
1.1 Problemstilling .....	1
1.2 Struktur .....	2
1.3 Avgrensning .....	3
1.4 Metode .....	4
1.5 Komparativ metode .....	4
1.6 Begrensninger med komparativ metode .....	6
1.7 Kvantitativ metode .....	7
1.8 Hva er divinasjon i antikkens Hellas og den tidlige republikkens Roma? .....	9
1.9 Forskningslitteratur .....	10
<b>2.0 Kilder</b> .....	<b>13</b>
2.1 Hovedkildene i Hellas .....	13
2.2 Herodot og <i>Historie</i> .....	13
2.3 Tukydid og Peloponneserkrigen .....	14
2.4 Hovedkildene i Roma .....	15
2.5 Titus Livius og <i>Ab Urbe Condita</i> .....	16
2.6 Dionysios av Halikarnassos .....	17
2.7 Kildenes kilder .....	17
2.8 Andre kilder .....	19
<b>3.0 Hellas</b> .....	<b>21</b>
3.1 Hvor er vi? .....	17
3.2 Orakler .....	22
3.3 Orakelet og Athen .....	24
3.4 Bestikkelser og påvirkning av orakelet i Delfi .....	27
3.5 Orakelet og Sparta .....	29
3.6 Ofringer og divinasjon .....	31
3.7 Drømmer .....	35
3.8 Jærtegn og varsler .....	36
3.9 Andre typer divinasjon .....	39
3.10 Mantis .....	40
3.11 Presteskap .....	41
3.12 Religionen for folk flest i Athen .....	44
3.13 Alkibiades eksil og <i>eusebeia</i> .....	47

3.14 Religionen for folk flest i Sparta .....	48
3.15 Tabell for Athen .....	50
3.16 Tabell for Sparta .....	51
3.17 Avslutning.....	51
<b>4.0 Roma.....</b>	<b>55</b>
4.1 Polybius .....	55
4.2 Hvor er vi? .....	57
4.3 Konflikten mellom patrisier og plebeier.....	58
4.4 Divinasjon i krig.....	59
4.5 Divinasjon i politisk sammenheng .....	63
4.6 Presteskap .....	65
4.7 Pontifices .....	66
4.8 Vestalinnene.....	67
4.9 Sibyllinske bøker.....	69
4.10 Augurer .....	71
4.11 Haruspices og etruskisk innflytelse .....	74
4.12 Orakelet i Delfi.....	76
4.13 Prestekollegier .....	77
4.14 Plebeiske tribuner .....	81
4.15 Lex Sicinia Sextia.....	82
4.16 Effekten av disse forandringene i Romas sosiale politiske liv .....	84
4.17 Lex Ogulnia .....	85
4.18 Religion i Romas øvrige befolkning .....	86
4.19 Tabell for Roma .....	88
4.20 Avslutning.....	89
<b>5.0 Komparasjon .....</b>	<b>93</b>
5.1 Folk flest i Roma, Athen og Sparta .....	93
5.2 Orakler og de sibyllinske bøkene .....	95
5.3 Presteskap i Athen, Sparta og Roma .....	96
5.4 Spåmenn og auspisier .....	98
5.5 Divinasjon i krig.....	99
5.6 Manipulering av divinasjon .....	99
<b>6.0 Konklusjon .....</b>	<b>101</b>
<b>7.0 Kildeliste .....</b>	<b>105</b>
<b>8.0 Litteraturliste .....</b>	<b>106</b>

<b>Figurliste</b> .....	
Fig 1. Mal for divinasjonstabell.....	7
Fig 2. Kart over antikkens Hellas .....	22
Fig 3. Divinasjonstabell for Athen.....	50
Fig 4. Divinasjonstabell for Sparta .....	51
Fig 5. Kart over den tidlige republikkens Roma.....	57
Fig 6. Divinasjonstabell for Roma .....	88

## **1.0 Introduksjon**

Divinasjon og dens posisjon i antikkens bystater kan ikke undervurderes. I forskjellige situasjoner, både i krig og fred, var det gunstig å se hva gudene hadde å si om framtidig suksess eller tap. I Athen, Sparta og Roma var divinasjonen regelbundet og en del av den statlige politiske strukturen. Det var regler om hvem som kunne utføre divinasjonsritualer og hvordan dette skulle gjøres. Divinasjonens viktighet i disse systemene har også et demokratisk aspekt og det er det vi skal se på i denne oppgaven. Ved å ta for oss de politiske maktstrukturene i divinasjon og andre aspekter av religion skal vi se hvordan disse bystatene fordelte makten til tolkning og fordelte sine presteskap. Disse bystatene hadde forskjellige grader av demokrati i denne tiden, og hvordan divinasjonen og strukturene rundt dette påvirket eller var påvirket av disse er det vi skal se på.

### **1.1 Problemstilling**

I denne oppgaven går jeg igjennom forskjellene i divinasjonssystemet og religionen i bystatene Roma, Athen og Sparta der spørsmålet er: Hva er forskjellene i maktstrukturen i divinasjon i disse bystatene? Er disse maktstrukturene noe som eksisterer på siden av demokratiet eller til tross for dette? Tidsperiodene jeg går inn i er antikkens Hellas og den tidlige republikkens Roma. Ved hjelp av å se på divinasjonsstrukturen i disse bystatene og ved å igjennom mine utvalgte kilder og ta i bruk forskningslitteratur for å supplere dette håper jeg å kunne finne svaret på forskjellene i hvordan de politiske systemene brukte divinasjonen i politiske avgjørelser og hvem som satt med makten over tolkningen av divinasjonen for å se på hva dette hadde å si for hvordan disse statene fungerte. Den tidlige republikkens Roma hadde mye konflikter rundt rettighetene til auspisier og divinasjon, og patrisiernes eksklusive rett til å ta disse, og det settes opp mot hvordan den statlige religionen fungerte i Athen og Sparta, med likheter og forskjeller. Ved å se på hva kildene kan si om hvordan divinasjon ble brukt i forskjellige sammenhenger i disse bystatene, skal vi prøve å få et glimt av maktstrukturene rundt disse og hvordan det hang sammen med demokratisk utvikling eller eventuelt mangelen på dette.

Det kan være gunstig å dele disse opp i noen mindre underspørsmål vi kan stille oss i de to første kapitlene og i den komparative delen.

*Hva er forskjellene i maktstrukturen i divinasjon og religion i disse bystatene?*

- *Hvilke former for divinasjon blir tatt i bruk?*
- *Hvem er det som har makten over formulering av svar, innhenting, tolkning og utførelsesmakt i divinasjon?*
- *Hvordan er eventuelle presteskap organisert?*

*Er disse maktstrukturene noe som eksisterer på siden av demokratiet eller til tross for dette?*

- *Har det vært noen eventuell konflikt rundt slike religiøse maktstrukturer?*
- *Hva har den statlige religionen å si for vanlige borgere?*
- *Er religiøse posisjoner åpnet eller lukket?*

## **1.1 Struktur**

Før vi går i gang med oppgaven skal jeg forklare hvilke metoder jeg tar i bruk i denne oppgaven og begrunne mine valg av disse. Deretter, før vi begynner på de enkelte områdene, vil jeg gjennomgå divinasjon som begrep for å forklare hva som menes med dette.

Viktigheten av divinasjon i disse bystatenes politiske handlinger og konfliktløsninger er helt sentralt for oppgaven så vi vil gjennomgå dette for å forklare litt om hvordan dette ble sett på i denne tiden, samt forklare begreper i forskningen som blir brukt i dette feltet. Deretter skal jeg introdusere mine fire hovedkilder, samt de andre kildene jeg tidvis tar i bruk før jeg går inn på forskningslitteraturen jeg har valgt å bruke i oppgaven for å supplere disse kildene og forklare andre deler av divinasjon og religion som ikke blir grundig forklart av kildene våre og for å kunne gå grundigere igjennom maktstrukturer og de forskjellige formene for divinasjon og presteskap. Deretter tar vi fatt på de enkelte bystatene. Jeg har valgt å starte med Hellas, i all hovedsak med Athen og Sparta. Jeg har valgt å ha disse i samme kapittel på grunn av at de har veldig mye med hverandre å gjøre samt at jeg tar i bruk felles hovedkilder i mitt arbeid med disse, til tross for hvor forskjellige disse to bystatene er. Jeg vil gå igjennom hver enkelt form for divinasjon med eksempler fra kildene og kommentering fra forskningslitteratur. Jeg vil gå inn på strukturen i religionsmakten og forklare hvordan

presteskapene her fungerte og hvem som hadde makten i de forskjellige delene av det religiøse livet i disse bystatene. Jeg har også valgt å ta med hvordan religionen kan ha blitt opplevd av borgere som ikke nødvendigvis deltar i den direkte bruken av divinasjon og religion i staten og hvordan det var for disse, for å se om religionen kan ha hatt en effekt på deres demokratiske rettigheter og om de hadde måter å oppleve religion på utenom de direkte statlige ritene. Etter jeg har gått igjennom Hellas, tar jeg for meg Roma. Her gjør jeg det på en ganske lik måte der jeg deler opp de forskjellige typene divinasjon, men jeg velger å fokusere på hvordan religionen fungerte i krig og i fredstid, og jeg går inn på de forskjellige prestekollegiene. Alt dette vil være som en del av en gjennomgåing av de forskjellige instansene av divinasjonsbruk i kildene, og jeg vil prøve å finne ut av hvem som hadde makten i disse forskjellige typene divinasjon og hvordan divinasjonen var en del av det romerske oligarkiet og konfliktene rundt dette. Til slutt i oppgaven skal jeg gjennomgå de forskjellige bystatene komparativt i det siste kapittelet for å se hva vi kan komme fram til av forskjeller mellom disse og hvordan det hadde en effekt på hvordan det statlige systemet fungerte, og hva det betydde for demokratiet, før vi helt til slutt konkluderer.

## **1.2 Avgrensning**

I denne oppgaven har jeg valgt å avgrense tidsperioden til antikken når det gjelder alle disse bystatene. Jeg avgrenser Hellas til perioden etter tyrannene styrte Athen, og vi følger Athen og Sparta gjennom perserkrigene og til slutten av den peloponnesiske krigen. Dette vil si en tidsperiode som tilsvarer ca. 508 f.Kr fram til 411. f.Kr. Dette er før den peloponnesiske krigen avslutter helt, men det er her Tukydid stoppet å skrive. Siden det er denne perioden vi skal se komparativt med Roma, velger jeg derfor å avgrense gjennomgangen av Roma på samme måte, men med litt mer slingringsmonn. Tidsperioden tilsvarer nesten helt den greske. Vi starter i ca. 509. f.Kr etter kongetiden i Roma er avsluttet og republikken begynner. Under arbeidet med kildene har jeg hovedblikket på perioden etter dette, fram til lovgivningen som åpner konsulatet for plebeiere i 367. f.Kr, men jeg nevner også Lex Ogulnia i 300. f.Kr i et avsnitt som en avslutning på disse konstitusjonelle forandringene. Rent tematisk avgrenser jeg oppgaven ved å i all hovedsak konsentrere meg om divinasjon og maktstrukturene rundt dette. Grunnen til at dette er avgrenset på denne måten er på grunn av at divinasjonen og det politiske rundt dette er noe som er til felles hos romere så vel som hellenere, og det blir derfor interessant å se på dette komparativt. Andre aspekter av religion vil inngå i mindre grad, men

blikket ligger alltid festet på divinasjonen. Presteskap og kollegier vil inngå for å få et blikk på maktstrukturen i det religiøse systemet. Når det gjelder kilder avgrensers jeg meg til Herodot og Tukydid med tanke på Hellas. Dette er de viktigste kildene til den perioden vi skal gå igjennom, og er samtidig ganske interessante kilder i seg selv med tanke på at disse to historikerne regnes som de tidligste i vår fortellertradisjon. I Roma holder jeg meg også hovedsakelig til to kilder. I Romas tilfelle er det muligheter for å bruke flere kilder, men jeg har valgt å holde meg til disse to på grunn av at disse er de mest sentrale for denne perioden og på grunn av arbeidsmengde. Jeg tar for meg Livius og Dionysios av Halikarnassos, og begrenser meg her til de bøkene i disse verkene som omhandler den tidlige republikken.

### **1.3 Metode**

Min metode i denne oppgaven er i hovedsak en komparativ analyse, men ved siden av den komparative analysen bringer jeg inn en kvantitativ analyse som jeg bruker i det komparative arbeidet.

### **1.4 Komparativ metode.**

Metoden jeg skal ta i bruk for å finne ut av denne problemstillingen er en komparativ analyse av disse tre bystatene, Athen, Sparta og Roma. Sammenligningen går på disse tre bystatene og deres divinasjonssystemer og dens relasjon til demokratiet. Leidulf Melve skriver i *Historikerens Arbeidsmåter* om de fire dimensjonene i sammenligning som er:

#### **1. Valget av antall undersøkelsesenheter**

Her er det snakk om tre enheter jeg har valgt å undersøke, som er som nevnt den tidlige republikkens Roma, og antikkens Athen og Sparta.

#### **2. Valget mellom synkron og diakron sammenligning.**

Dette er vanskeligere. Synkron forskning vil si at undersøkelsen går over et visst tidsrom, som i vår oppgave er ca. 508. f. Kr og ikke lenger enn 367. f.Kr. Vår oppgave blir derfor en synkron oppgave i motsetning til den mindre vanlige diakrone sammenligningen som går over en tidsakse og et lengre tidsrom.



### 3. Valget mellom fokus på likheter og forskjeller.

Når man skal ha en komparativ analyse er det viktig å tenke på hvor fokuset skal være her. Melve skriver at å finne forskjeller er lettest når man har et snevrere omfang undersøkelsesenheter, mens likheter er litt vanskeligere og krever større omfang for at man skal kunne argumentere godt nok for likheter. I denne oppgaven er det først og fremst forskjeller det går i. Disse tre bystatene har store ulikheter i sine divinasjonssystemer og i religionen. Når det er sagt så styrer jeg ikke unna å finne likheter heller, i det komparative kapittelet. Disse bystatene eksisterte i samme tidsrom og ikke langt unna hverandre, og er ikke helt fremmed for hverandre. Forståelsen og viktigheten av divinasjon er for eksempel lik, men det er så klart snakk om mye mer generalisering når vi diskuterer likheter enn forskjeller, og det krever grundigere argumentering.

### 4. Valget mellom primærkilder og sekundærlitteratur. (Melve, 2018, s. 74-75).

Her er valget enkelt. Vi setter søkelys på primærkilder i denne oppgaven da dette er en antikkhistorisk oppgave. Bruken av disse primærkildene blir essensiell for vår forståelse, og å bare bruke sekundærlitteratur vil ikke være tilstrekkelig. Når det er sagt blir sekundærlitteratur tatt i bruk, men det er for å supplere primærkildene i all hovedsak eller for å belyse tema som ikke forklares godt nok i kildene.

Melve nevner også at det kan være viktig å snevre inn prosjektet i startfasen av arbeidet, og at man senere kan utvide dette om nødvendig (Melve, 2018, s.78) Dette har jeg også gjort med tanke på perioden jeg har valgt. Det er ikke mer enn 150 år som gjennomgås i min oppgave, noe som gjør det enklere å kunne gå inn i detalj. Disse bystatene var gjerne også helt forskjellig i senere perioder så dette ville økt arbeidsmengden betraktelig om jeg skulle tatt for meg nye og forandrede politiske samfunn. Athen og Sparta forholdt seg relativt uforandret rent politisk og religiøst i denne perioden vi tar for oss, men det samme gjelder ikke helt Roma som vi skal se. I alle fall, Melve deler undersøkelsesenheter opp i tre forskjellige kategorier som er individ eller *mikronivå*, grupper og institusjoner eller *mesonivå* og strukturer eller *makronivå*. Det vanlige i slike undersøkelser er å gå inn på mesonivået, som Melve sier at er det foretrukne nivået når man arbeider komparativt. Dette er fordi at man på dette nivået finner institusjoner og sosiale grupper. Melves eksempel er England og Frankrike på 1600-tallet der han ser på de nasjonale politiske forsamlingene (Melve, 2018, s.78-79). For meg i denne oppgaven er det ganske tilsvarende bortsett fra mitt fokus på divinasjon og religion i disse statssystemene. Det blir derfor på mesonivå jeg arbeider med oppgaven på

grunn av at jeg tar for meg folkeforsamlinger og senat i disse polisene og hvordan maktstrukturene er i divinasjon og religion her. Det blir lite gunstig å ta for meg oppgaven på makronivå med tanke på antikke studier. Mikronivå er lite aktuelt. Å sette søkelys på enkeltindivider vil ikke føre noen vei i min oppgave. Derfor er det mesonivået som blir det mest gunstige. Ved hjelp av denne oppdelingen av min metode for å ta fatt på den komparative analysen håper jeg å kunne finne fram til forskjeller men også likheter med disse tre bystatene og hvordan divinasjonens maktsystem er oppdelt og hvordan demokratiet eksisterer ved siden av dette. Målet blir da å sette disse bystatene opp mot hverandre med tanke på divinasjon og religion for å se hvem det er i disse forskjellige bystatene som har makten over disse og hvordan dette påvirker demokratiet. Ved å se på forskjeller i måten disse tolker divinasjon og forskjellene i hvem som har den ultimate tolkningsmakten, samt å se på hvordan slike maktstrukturer kan bruke dette for å holde tilbake demokratisk utvikling, eller ikke. Sparta, Athen og Roma er har store forskjeller, men også likheter her som må ses på og ved å ta for seg dette komparativt håper jeg å se hvordan religionen har hatt en plass eller vært en motvekt til demokrati.

### **1.5 Begrensninger med komparativ metode**

Å bruke komparativ metode er ikke uten problemer og kan være en arbeidskrevende prosess. Melve skriver at en vanlig utfordring med komparativ metode er at det å etablere undersøkelsesenheter som man kan sammenligne kan være vanskelig. Undersøkelsesenheterne må ikke være for ulike, for eksempel (Melve, 2018, s. 82). Det vil si at om man bruker komparativ metode er det viktig at det er en viss sammenheng mellom undersøkelsesenheterne man har, noe det er i min oppgave. Sparta, Athen og Roma er alle bystater innenfor ganske nære områder innenfor samme tid og hadde en del med hverandre å gjøre, selv om Roma kanskje ikke hadde så veldig mye å gjøre med Hellas enda. De er like i at de har ganske spesielle politiske systemer som er noe utenom det vanlige kongevelde eller oligarki. Det er lett å sette Athen, Sparta og Roma opp mot hverandre på grunn av deres forskjeller, men det er også deres likheter som gjør dette mer gunstig. Det hadde vært vanskeligere å se komparativt på Athen og Perserriket for eksempel. Disse hadde mye å gjøre med hverandre i denne tiden, men er så forskjellige at å se på divinasjon og religionsforskjeller mellom disse vil kanskje ikke ha noe særlig for seg i alle fall med den problemstillingen jeg har. En annen begrensning som Melve nevner er at man ikke kan vite på forhånd hvor gode kildene er til å

ha en analyse på et visst nivå, og at dette spesielt er vanskelig jo lengre tilbake i tid man går. Tilgang til kilder kan være vanskelig om man skriver så langt tilbake i tid og man kan måtte justere oppgaven til et annet nivå om man ikke har nok kilder til å kunne se ting rent regionalt (Melve, 2018, s.84). Jeg har ikke støtt på dette problemet da kildene til denne perioden er ganske gode til å være så langt tilbake i tid. Jeg tar ikke i bruk statsregistre eller lignende, men på grunn av at denne perioden var begynnelsen på virkelig historieskriving hos grekerne har jeg to gode kilder å bruke fra perioden. Også kilder til Roma har jeg, men disse er skrevet over 200 år i ettertid. Bruk av romerske kilder direkte fra perioden jeg skriver om vil være lite gunstig for min problemstilling.

### 1.6 Kvantitativ metode

Som en ledd i prosessen å finne ut av hvordan maktstrukturen i divinasjon er hos disse tre bystatene har jeg tatt i bruk kvantitativ metode som en supplerings til mitt arbeid med kildene for å kunne få et statistisk blikk for å se hva som er tendensene her for lettere å kunne ha et komparativt blikk på dette, ved siden av de detaljerte gjennomgangene av kildene jeg har. Dette vil gjøre det lettere å bruke mindre hendelser fra kildene på en gunstig måte. Målet med metoden er å kunne se tendensene i hvordan maktfordelingen innenfor divinasjon er, med søkelys på forskjellige hendelser i de 4 kildene vi tar i bruk. Alle hendelsene vil bli satt inn i forskjellige kategorier etter hvilken maktstruktur som har utført de forskjellige stegene i en divinasjonsinstans. Her er eksempel på hvordan tabellen jeg tar i bruk i oppgaven ser ut.

ORAKLER		
	TEMPEL	
	TEKSTER	
VARSLER	OBLATIVE	
	IMPETIVE	

ORAKLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL					
INNHENTING					
TOLKNING					
BESLUTNING					

VARSLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL					
INNHENTING					
TOLKNING					
BESLUTNING					

Fig. 1. Mal for divinasjonstabell.

Denne tabellen vil bli brukt på hver av de tre bystatene for å se etter tendenser, for å sette dette opp mot det mer detaljerte arbeidet der vi går inn i enkeltsaker for å ha mer data å bruke. Jeg har valgt å dele hendelser relatert til divinasjon opp i fire relaterte hendelsesforløp derav spørsmål, innhentning, tolkning og beslutning. Spørsmål vil hvem som har formulert spørsmålet til orakelet, til gudene eller annet. Innhentning vil bety hvem som henter inn svaret fra orakelet, eller fra spåmenn. Tolkning vil da si hvem som tolker orakelsvaret eller tolker annen form for divinasjon. Beslutning er hvem som har den avsluttende beslutningsmakten basert på hva som kommer fram i tolkningen. Når det gjelder de forskjellige mulige maktinstansene er disse delt opp i fem hovedkategorier. Dette er embetsmenn, prester/kollegium, uavhengig person, ingen/ukjent og folkeforsamling. Arne Solli foreslår at man setter sammen kategorier ved hjelp av koding for å gjøre slik kvantitativ analyse mer oversiktlig. I hans eksempel fra *Historikerens Arbeidsmåter* har han satt sammen kategoriene husmann og strandsitter til samme yrket da de var tilsvarende (Solli, 2018, s. 104). Det samme har jeg gjort her. Kategorien «embetsmenn» betyr magistrater, konsuler, senat men også konger. Poenget med kategoriene er å vise at det er bystatens regjering som behandler denne delen av divinasjon. Så har vi kategorien prester/kollegium som betyr de rent religiøse posisjonene i bystatene, altså da prester av alle slag, men også spåmenn, med mindre det i teksten er spesifisert at disse spåmenn var uavhengig av bystatens politiske system, og i dette tilfellet vil de da gå inn i kategorien enkeltperson, der også andre enkeltpersoner som ikke er medlem av regjeringen eller presteskap er plassert. Kategorien ingen/ukjent er til for de mange tilfellene der det rett og slett ikke er spesifisert i teksten hvem det var som utførte dette stadiet, eller de tilfellene der for eksempel innhentning vil være irrelevant, slik som i oblativ varsler. Folkeforsamling er i hovedsak relevant for Athen, men må allikevel settes separert fra embetsmenn for å spesifisere forskjellen på oligarkisk elite og Athens mer demokratiske tilnærming til divinasjon. Slik kategorisering er ifølge Solli styrt av problemstillingene i studien og er spesifikke i forhold til disse, men om man skal se en komparasjon med tidligere forskning så kan man måtte bruke kategorier som ikke passer egne studier og data (Solli, 2018, s. 104). Dette har da ikke blitt nødvendig i denne oppgaven.

Måten tabellen da fungerer på er at jeg referer et punkt fra boken, la oss si Liv. 1.1, og plasserer dette punktvis i tabellen i de relevante rubrikkene. Av og til, om det er relevant, kan en hendelse være plassert i flere kategorier på langs for eksempel om det var både prester og embetsmenn som samarbeidet om en avgjørelse eller tolkning, men dette er sjeldent da det

vanligvis er spesifisert hvem som hadde den overordnede rollen i teksten. Bruken av denne kvantitative metoden er ikke hoveddelen av teksten, men er ment til å supplere den videre komparative analysen ved å se hva vi kan finne av tendenser. Hver tabell vil inngå i et eget avsnitt i de relevante kapitlene for å sette dette opp med hva vi har funnet ut med vår mer detaljerte gjennomgang. Jeg er streng på tabellene med å bare sette de opp i kategorier når det spesifikt står forklart i teksten om det er snakk om embetsmenn eller prester for eksempel, og flytter de ikke til andre kategorier selv om man vet hvem som eventuelt fattet beslutningen basert på forskningslitteratur eller andre eksempler. Om det ikke står spesifikt i teksten hvem som for eksempel tolket et tegn vil det gå i ukjent rubrikken. Disse tabellene er ikke det oppgaven bygger på men kan være til hjelp for å se etter tendenser i kildene.

### **1.7 Hva er divinasjon i antikkens Hellas og den tidlige republikkens Roma?**

*«There is an ancient belief, which goes right back to heroic times and which is reinforced by the approbation both of the Roman people and of all peoples, that there is practiced among mortals a kind of divination, which the Greeks call mantike, that is a presentiment and knowledge of future things.»*

– Cicero, *On Divination* (Cic. Div. 1.1)

I antikke religioner er ulike former for divinasjon noe som ofte er gjennomgående i mange kulturer. Roma, Sparta og Athen er intet unntak. Som Cicero sa er divinasjonen en måte å kunne vite hva som vil skje i framtiden på. Dette skjer gjerne ved hjelp av fastsatte ritualer eller ved observasjon av naturlige eller unaturlige hendelser. I Hellas var ikke divinasjon noe som var irrasjonelt eller på siden av vanlig gresk tenkning men fullt integrert i deres tankegang, og de oppfattet dette som at dette var noe gudene delte med menneskene (Bonnechere, 2007. s.146). Divinasjonen kan være en aktiv handling for å få svar om noe spesifikt, eller kan være basert på spontane varsler som gjør at man mener man har fått en beskjed fra gudene. Disse to formene deles opp i impetrative varsler som er varslene som er oppsøkt direkte av spåmannen eller auguren, eller man har oblativ varsler som er disse man ikke har oppsøkt (Forsythe, 2005, s. 139). Disse varslene, eller forskjellige metodene divinasjon ble altså brukt for å løse opp i floker eller finne ut hva man skulle gjøre videre. Det var flere offisielle institusjoner for dette slik som orakelet i Delfi i Hellas som kunne bli

oppøkt for å få en direkte spådom. Vi skal se i oppgaven hvor viktig dette orakelet var i krisesituasjoner i Hellas. Andre former kan være avlesning av innmat på offerdyr for å se om gudene har sendt et tegn. Det er mange divinasjonsmetoder og vi skal gjennomgå de fleste i oppgaven i vår søken etter å finne ut av hvordan maktbalansen rundt dette var.

Cicero deler divinasjonen opp i to kategorier. Dette er naturlig og kunstig eller teknikkbasert divinasjon. Divinasjon som involverer teknikk er divinasjon ved hjelp av dyrs innmat, tolkning av varsler, augurer, astrologi eller divinasjon ved hjelp av lodd. Naturlig divinasjon regner han som drømmer eller profetier (Cic. *Div.* 1.12). Bonnechere deler divinasjonen opp i enda to kategorier. Det er induktiv divinasjon og inspirert divinasjon. Induktiv divinasjon er basert på tolkning av varsler, mens inspirert divinasjon er spådommer som blir gitt direkte til en person fra gudene slik som orakelet (Bonnechere, 2007, s.150).

## **1.8 Forskningslitteratur**

Forskningslitteraturen jeg tar i bruk i denne oppgaven er i stor grad bøker som omhandler gresk og romersk religion, samt bøker om historie fra den tidlige romerske republikk og antikkens Hellas. Det er en blanding av bøker med ganske vid rekkevidde innenfor religion eller historie og mer spesifikke bøker. Mye av dette brukes til å supplere informasjon jeg får fra mine hovedkilder men også for å belyse andre tema som ikke blir tatt nøye nok opp i disse da forfatterne av disse kildene ofte kanskje har tenkt at slike detaljer er åpenbare for leseren. Spesielt med tanke på de forskjellige presteskapene og kollegiene og hvordan disse er bygd opp blir det helt sentralt å bruke forskningslitteratur. Dessuten for å få nærmere detaljer om forskjellig divinasjon, og spesielt å få nærmere innsikt i akkurat hva *augurer*, *haruspices* og *mantis* er blir det viktig å bruke slik litteratur for å supplere det lille kildene kan fortelle om dette.

En bok jeg har brukt mye i arbeidet er en detaljert bok om gresk religion kalt *Greek Religion* av Walter Burkert. I dette oppslagsverket deler Burkert den greske religionen i veldig mange kategorier og går detaljert inn i flere aspekter av disse. Han forteller kanskje ikke så veldig mye om akkurat divinasjon i denne boken, men han går inn på presteskap og detaljer rundt

ofring nøye. Mitt inntrykk av boken er at det er mye her som er litt mer religionsvitenskapelig enn historisk og dette har jeg valgt å ikke bruke i denne oppgaven da jeg fokuserer mest på det rent politiske i denne. Allikevel, boken har vært til stor nytte i kapittelet om Hellas. En annen bok jeg har brukt i mindre grad er *Religions of the Ancient Greeks* av Simon Price. Denne omhandler gresk religion sett i relasjon til både kultur og det politiske livet, men det jeg har brukt i denne boken er noen observasjoner han har til et par hendelser skrevet i Herodot og Tukydid som jeg følte måtte med. Ved siden av dette har jeg brukt boken *A Companion to Greek Religion* redigert av Daniel Ogden. I denne tar jeg i bruk to kapitler for å supplere min gjennomgang av athensk og spartansk religion og jeg bruker derfor to kapitler her, *The Religious System at Sparta* av Nicholas Richer for å se på hans gjennomgang av kongenes prestemakt samt dødsskulden og konseptet *pathemata* og *The Religious System at Athens* av Susan Deacy for å få oversikten over deltagelse i festivaler samt konseptet *eusebeia*. *Democracy 2500?* redigert av Ian Morris og Kurt Raaflaub tas i bruk på grunn av kapittelet *Religion in the Athenian Democracy* av Michael H. Jameson for å se på presteroller og maktfordeling her, og hvordan det religiøse systemet utviklet seg fra det tidligere tyranniet. Denne boken omhandler demokratisk politikk og kultur i Athen men det er religionskapittelet vi tar i bruk her. Jeg tar også i bruk kapittelet *Divination* av Bonnechere for noen kommentarer rundt en del konsepter i divinasjon. *Ancient Greek Divination* av Sarah Iles Johnston brukes for å få hennes tanker om orakler, *mantis* samt når vi kort går inn på drømmetydning. Boken handler om gresk divinasjon sett med et litt mer detaljert øye. For å få informasjon rundt hovedkildene tar jeg P. Hjortsøs *De græske historikere* i bruk som er en bok som omhandler blant annet Tukydid og Herodot. Jeg tar også i bruk Nancy Evans *Civic Rites*, en bok som gjennomgår mye om Athensk religion i sammenheng med *polis*. Brukes i forbindelse med enkeltborgernes plass i *polis* sett fra religiøst hold, samt mysteriene i Eleusis.

Angående Roma bruker jeg også en del forskningslitteratur. *The Cambridge Ancient History, Volume 7, Part 2, The Rise of Rome to 220 B.C.* har jeg brukt mye. Som tittelen sier omhandler denne boken blant annet tidsperioden jeg tar for meg, altså den tidlige romerske republikken. Boken går detaljert inn på kultur og samfunn i denne perioden, og kriger mot andre bystater, men det siste kapittelet *Religion in republican Rome* av J.A. North er det jeg har tatt i bruk i oppgaven. Her står det mye om mange aspekter av den romerske religionen og divinasjonen. Dette kapittelet blir mye brukt i oppgaven. Dessuten inneholder boken et vedlegg av A. Drummond der alle konsulene i Roma er listet opp etter årstallet de styrte, og denne brukes for

å finne det nøyaktige året i hendelsene som nevnes i kildene. Listen baserer seg på mange forskjellige kilder, både litterære og andre og Drummond forklarer at det er mye som er usikkert rundt denne informasjonen (Drummond, 2005, s. 628). En annen bok er *A Critical History of Early Rome* av Gary Forsythe, der jeg har tatt i bruk kapittelet *Archaic Roman Religion* for å se på divinasjon her og få oversikt over presteskap og kollegier. Jeg har også tatt i bruk *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000-264 B.C.)* av T.J. Cornell der jeg har brukt mye av hans kildekritiske synspunkter samt innblikk i deler av romersk tidlig republikk. Det er med tanke på disse kildene at jeg da også har brukt *Romersk Historieskrivning* av Peter Ørsted, og kapittelet *Livy and Religion* av J. Scheid i boken *A Companion to Livy*, samt *Cicero* av Palle W.N Nielsen.



## 2.0 Kilder

### 2.1 Hovedkildene i Hellas

Herodot og Tukydid, er uten tvil de to mest sentrale skikkelsene i historieskriving fra det gamle Hellas. De skriver på ganske forskjellige måter, men har til felles at de på mange måter er starten på det vi kjenner som historieskriving i dag. De har forskjellige syn både på religion, divinasjon og hvordan det har innvirkning på folk, og det gjør det ekstra interessant å ta for seg disse to. Begge slenger til tider sine egne meninger inn i teksten og dette kan også gi oss et bredere bilde av hva en grekers tanker om saken var på denne tiden. Dessuten har de tilsynelatende to ganske forskjellige syn på hvor viktig divinasjon og religion har vært for de gamle grekerne. La oss kort ta for oss disse to historieskriverne så vi kan få et overblikk over hvem de er, og deres verker.

### 2.2 Herodot og *Historie*

Herodot levde mellom 490 – 425 f.kr, og han var samtidig med mange av hendelsene han skrev om, selv om han var relativt ung på denne tiden. Han var født i byen Halikarnassos som ligger på kysten av Lilleasia. Boken er skrevet på jonisk gresk, til tross for at det i byen var dorisk talemåte som var gjeldende. Dette var på grunn av at jonisk var det skriftlige prosaspråket ifølge tradisjonen (Mørland 1998 s. 6). Halikarnassos hadde fått mye jonisk innflytelse grunnet sin nærhet til joniske områder, til tross for at byen var en koloni fra byen Troizen i Argolis. Et annet interessant faktum er at byen faktisk støttet Persia under perserkrigene, da deres dronning Artemisia var en del av Xerxes krig (Hjortsø, 1975, s. 37). Allikevel, Herodots *Historie* er skrevet på en ganske upartisk måte der han tar for seg flere synspunkter og gjør det opp til leseren å avgjøre hva de mener er riktig. Herodot er nemlig kjent som historieskrivningens far, og hans verk er på mange måter regnet som det aller første historisk litterære verket i vestlig historieskrivningstradisjon. Boken blir introdusert som en bok som skal omhandle konflikten mellom det store perserriket og de greske bystatene og prøve å danne et bilde for leseren om hvorfor denne konflikten oppsto og alle elementene rundt konflikten. Målet ser ut til å være at leseren skal få en historisk forståelse for hendelsesforløpene. Det man kanskje fort vil legge merke til når man leser *Historie* er forfatterens tendenser til lange digresjoner om temaer som har lite relevans til den røde tråden han legger til grunn i begynnelsen, noe han også innrømmer flere ganger i teksten. Dette er ikke nødvendigvis til vår besvarelse. Dette gir oss nemlig gode kilder til annen informasjon

enn bare om selve perserkrigene, selv om man må ta mye av det man leser med en god klype salt. Spesielt kapittelet om Egypt er veldig interessant, et stort kapittel der han gjennomgår forskjeller og likheter mellom Egypt og Hellas. Dette kapittelet blir ikke relevant for vår oppgave, men han kommer med mange lignende digresjoner rundt andre temaer og dette kan gi oss et bilde av hvilke tanker en datidens greker hadde rundt divinasjon og religion. Herodot var nemlig stor tilhenger av slike ting, i motsetning til vår neste kilde. Herodots religionssyn virker å være at han har en viss ytre skepsis, men at han egentlig stort sett godtar alle former for divinasjon. Verket er inndelt i 9 bøker. Hjortsø forteller at dette er en senere oppdeling gjort av historikere i Alexandria. Dessuten, oppdelingen i forskjellige nummererte avsnitt som vi kjenner fra utgavene nå oppsto ikke før 1608 e.kr (Hjortsø, 1975, s. s.49). Ved hjelp at dette verket vil jeg finne eksempler på divinasjon og hvordan dette er blitt brukt i hellensk politisk liv og krig, og prøve å komme fram til om Herodot kan si oss noe om maktstrukturen rundt dette. Det er i alle fall tilfellet at han har flere eksempler på bruk av divinasjon, så da kan vi se om vi får ut av ham noe rundt denne tematikken.

### **2.3 Tukydid og Peloponneserkrigen**

På den andre siden av denne gamle historietradisjonen har vi Tukydid og hans verk *Peloponneserkrigen*. Der Herodot er kjent som historieskrivningens far, er Tukydid kjent som forfaderen til mer forskningsbasert historieskrivning. Vi vet noe mer om Tukydid en Herodot grunnet at han selv er deltagende i konflikten. Han ble født mellom 460-455 f.kr, og skal ha levd til i alle fall etter 399. f.Kr. Han var av rik oligarkisk slekt, og skal ha eid gods og gruver i Thrakia. Han skal ha fått sin ide til verket i 431 f.Kr. da peloponneserkrigen brøt ut. Han forsto at dette ville ha stor historisk betydning og bestemte seg for å skrive ned historien rundt dette. Som nevnt deltok Tukydid selv i konflikten. Dette var som *strategos* og han fikk jobben med å redde byen Amfipolis som var under angrep fra den store spartaneren Brasidas. Tukydid rakk ikke fram i tide og ble sendt fra Athen i eksil i 20 år noe som ga han nok fritid borte fra Athens politiske liv til å skrive sitt verk. Etter all sannsynlighet har han ønsket å ta for seg hele konflikten fra begynnelse til slutt, men verket ender i år 411. f.Kr. (Hjortsø, 1975, s.75-76). Han forteller at hans kilder i stor grad har vært øyenvitneforklaringer og andre samtaler med forskjellige folk, men at han nevner ofte at han har fått motstridende forklaringer om hendelser eller grunnen til forskjellige hendelser. Da har han sett på disse hendelsene kritisk for å finne ut av hva som er den mest sannsynlige av historiene han har

blitt fortalt (Hjortsø, 1975, s.77-78). Ved hjelp av Tukydid's verk kan vi finne mange hendelser der divinasjon og annet er tatt i bruk, men i motsetning til Herodot er Tukydid meget skeptisk til slike ting og setter sjeldent det som hovedgrunnen til noen hendelser overhodet. Tukydid er mer interessert i mennesker og deres handlinger og tanker, enn av guder og deres inngripen. Både Herodot og Tukydid bringer fram egenkomponerte taler og diverse for å skape moralske poenger, men Tukydid er på en annen side en slags forfatter av realpolitikk og legger ikke tilbake for å skape et poeng om at mennesker kan gjøre grusomme ting og at det er makten som gjelder og ikke om man følger gudene eller ikke. Den meliske dialogen kanskje spesielt, er jo et godt eksempel på dette. Dette er en dramatisk versjon av diplomatisk diskurs mellom bystaten Melos og mektige Aten som invaderer denne nøytrale bystaten og krever at de overgir seg og betaler tributt for krigen. Melos prøver å appellere til moral og med vage trusler om beskyttelse fra Sparta og nekter å gi seg uten videre, mens Athen argumenterer med makt ene og alene. Det ender med at Athen invaderer Melos, dreper alle mennene og gjør kvinnene og barna til slaver (Thuc. 5.84-5.116). Dette eksemplet kanskje mer enn noe annet viser Tukydid's syn på at i krig betyr gudene, moral og hvem som har rett ikke veldig mye mot overlegen makt.

## 2.4 Hovedkildene i Roma

Det er to hovedkilder jeg tar i bruk i dette kapittelet. Dette er Titus Livius og hans verk *Ab Urbe Condita*, og Dionysios av Halikarnassus og hans verk *Roman Antiquities*. Grunnen til at det er disse jeg har valgt er deres ekstensive gjennomgang av den tidlige romerske republikken, samt at de går igjennom mange av de samme hendelsene med litt forskjellige detaljer dem imellom samt forskjellige måter å skrive på. De har også mange instanser av bruk av divinasjon og forteller en del om hvordan dette fungerte i samfunnet, noe som nettopp er det vi ønsker å finne ut av. Mye av det de forteller er likt, men det kan variere med tanke på hva de fokuserer på og hva de mener er viktigst å fortelle om. Cornell mener at man ikke kan lese den ene uten å lese den andre. Dionysios burde leses ved siden av Livius verk (Cornell, 1995, s. 2). Ved siden av disse to, tar jeg i bruk Cicero's *On Divination* for å kunne se på hva det romerske synet på divinasjon var rundt den samme tiden Livius og Dionysios skrev sine bøker, og kanskje ved hjelp av dette kunne få et bilde på hvordan de kanskje tenkte om divinasjon og varsler, og dens funksjon i den tidlige romerske staten.

## 2.5 Titus Livius og *Ab Urbe Condita*

Livius levde fra 59 f.Kr til 17 e.Kr. Han var født i Patavium i nord-Italia. Han skal ha arbeidet som retoriker, men holdt ingen politiske eller militære verv. Skrivningen av dette verket skal ha begynt i 30 f.Kr. og han skrev til hans død. Verket inneholdt 142 bøker delt inn i 5 eller 10 om gangen. De overlevende bøkene er 1-10 og 21-45. Blant de som har overlevd er heldigvis de bøkene som er relevant for tidsperioden vi skal ta for oss i denne oppgaven. Dette er nemlig de første 10 bøkene som omhandler Romas opprinnelse fram til 293 f.Kr, der flere er relevante i oppgaven. Disse 10 bøkene er helt sentrale kilder om denne tidsperioden, der man ikke har mye annet å ta fra. Forsythe mener at Livius ikke har det samme analytiske intellektet til Tukydid, som vi kjenner fra forrige kapittel, men mener at han ikke bare fant på ting uten videre. Han mener at Livius talent er at han arrangerer sitt materiale på en måte som er meget oversiktlig for leseren. Han skryter også om Livius evne til å fortelle om individuelle episoder med stor dramatisk effekt. Han forteller videre at Livius hadde et nesten religiøst forhold til sine kilder og offisielle dokumenter, og at hans arbeid besto stort sett i å sette de sammen til en patriotisk og moralsk fortelling som skulle belære folk om hva man måtte unngå og hvordan man skulle te seg (Forsythe, 2005, s. 66-67). Dette med den moralske grunnstøtten i fortellingen er jo noe vi kjenner igjen fra Herodot. Vi har ingen kalde og kalkulerende historikere i denne omgang, som Tukydid, men det materiale vi har er på den andre siden ganske ekstensivt og med tanke på at vi kan se komparativt med Dionysios som skriver om det samme temaet vil gjøre opp for mangelen på psykologiske analyser og realpolitikk. Når det kommer til Livius syn på religion og på divinasjon tolker John Scheid Livius slik at han ser på religionen som et system av ritualer som blir fulgt etter forfedrenes skikker, og at disse skikkene er direkte kommet fra disse forfedrene og ikke på grunn av direkte inngripen fra gudene. Livius skal ha ment at religionen var den samme fra gammelt av og bare var blitt forandret litt på eller fornyet opp igjennom tidene, men at grunnlaget var det samme. Samtidig skal Livius ha oppfattet det slik at *pontifices* holdte religionens egentlige regler borte fra massene slik at de hadde kontroll over disse ritene og dermed også over massene. Det viktige er hvordan og når disse ritene blir overholdt, ritualene selv er det viktigste. Det er dette som gjør det mulig å tolke jærtegn og konsultere gudene (Scheid, 2015, s. 80). Peter Ørsted mener at det er meningsløst å diskutere om Livius trodde eller ikke trodde på religion. Livius skal ha hatt en stoisk og filosofisk tilnærming til dette (Ørsted, 1978, s.132).

## 2.6 Dionysios av Halikarnassos og *Roman Antiquities*

Dionysios var faktisk gresk, og ikke romersk. Et interessant faktum er at han faktisk skrev en kritikk av Tukydid i sin tid. Dionysios levde samtidig som Livius men man vet ikke om de kjente til hverandre eller sine verker, selv om de tok i bruk mange av de samme kildene. Det var mange historiske verker om romernes overtagelse av Hellas, men Dionysios ville skrive et verk som forklarte andre grekere om hvorfor det var blitt slik, og å prøve å sette romerne inn i en gresk tradisjon. Dessuten fantes det ingen greske historier om Romas opprinnelse. Verket besto av 20 bøker og følger Roma fra sin opprinnelse til 264 f.Kr. Forsythe mener at *Roman Antiquities* er mye tyngre lesning enn *Ab Urbe Condita* på grunn av den greske fortellerstilen med overdramatisering og ekstrem bruk av retoriske virkemidler. Dionysios har rett og slett litt verre med å komme til poenget. På en annen side, siden Dionysios skrev for et gresk publikum så går han ikke forbi detaljer som Livius ville sett på som helt åpenbare. Han skriver derfor i mer detalj om noen ting, noe som er meget nyttig for oss som leser dette i moderne tid. Dessuten, selv om de skriver om de samme hendelsene så kan de variere i stor grad som jo gir historikere flere synspunkter (Forsythe, 2005, s. 67-68). Det er i alle fall sikkert at når man leser Dionysios får man litt samme følelsen som når man leser Herodot. Det er kanskje ikke like mange digresjoner, men Dionysios har en forkjærlighet for lange taler som gjerne tar flere sider som vi kjenner igjen fra greske historikere. Dette er et narrativt grep som kanskje virker litt rart for oss, men var helt vanlig i denne tradisjonen. Det man i alle fall må huske er at disse talene ikke er tatt fra noen egentlige kilder, men er fri diktning fra forfatteren.

## 2.7 Kildenes kilder

La oss se på hvilke kilder Livius og Dionysios kan ha tatt i bruk. Først og fremst er det snakk om *Annales Maximi*. I republikansk tid skal *rex sacrorum* hver måned ha brukt en hvit tavle til å proklamere om festivalene som skal bli overholdt den måneden, samt oppsummere hendelser og relatere disse i religiøs forstand. Ved slutten av året ble alt materialet skrevet ned enten i lær eller på tre. Hele dette systemet var satt på plass for å regulere kalenderen. Under en *pontifex maximus* kalt Mucius Scaevola skal all denne informasjon ha blitt satt sammen i 80 bøker som da ble kalt *Annales Maximi*. Dette materialet var flittig brukt av romerske historikere i tiden til Livius og Dionysios. Forsythe skriver at i historiene til Livius

og Dionysios har de tatt mye i bruk krøniker skrevet av disse *pontifex* som inneholder lister over hvem som var valgt som konsul hvert år. Dette dokumentmaterialet inneholdt også store militære seiere, feiringene relatert til disse, de inneholdt informasjon rundt store pestutbrudd, sultakatastrofer, og kanskje mest sentralt for oss inneholdt disse dokumentene også beskrivelser av jærtegn og lignende og annen guddommelig inngripen. Disse krønikene var begrenset i sin detalj og Forsythe sier at disse sannsynligvis bare var bakgrunnsinformasjon for å skape ett rammeverk som man ble nødt til å bygge på ved å bruke annen tilgjengelig informasjon (Forsythe, 2005, s. 71).

Om de andre tilgjengelige materialene skriver Forsythe at de kunne ha hatt forskjellige lovskrifter og andre nedtegninger tilgjengelige da dette gjerne var risset inn i bronse eller stein, og mye av dette skal fortsatt ha vært tilgjengelig i tiden til både Livius og Dionysios. Det skal også ha vært tilgjengelig diplomatiske avtaler mellom bystater som man fortsatt kunne observere i samtiden, blant annet et lærskjold som hadde inskripsjoner av en avtale mellom Roma og Gabii, samt en annen tekst som fortsatt var mulig å lese på en bronsesøyle bak Forum. Dessuten skal Dionysios ha observert og tatt i bruk en hellig lov skrevet av Servius Tullius selv som inneholdt mange detaljer rundt religiøse riter. Dette var nedskrevet på en bronseplate, og var fortsatt konsultert av Romere i Dionysios samtid. Andre tekster og nedskrivninger skal også ha vært tilgjengelig, og Forsythe sier at så lenge disse var på bronseplater eller stein så er det sannsynlig at disse kan ha overlevd helt fra denne tiden (Forsythe, 2005, s. 72).

Dette betyr altså at de hadde en god del materiale fra gammelt av å ta i bruk, og kanskje til og med nok til å kunne nedskrive ganske gode gjenfortellinger av hva som hadde skjedd tidligere. Med tilgang på disse burde de kunne klare å skape et bilde av fortiden, mye slik historikere gjør på denne tiden. Dette med en blanding av bruk av *Annales Maximi* og de mange andre tekstene tilgjengelige som man kunne finne enten skrevet rundt omkring i Roma, eller i dokumenter oppbevart fra denne tiden som hadde tålt tidens tann. Det er også et ganske viktig moment vi er nødt til å ta høyde for som Forsythe minner oss om, nemlig hvilken grad Livius, Dionysios og deres samtidige historikere egentlig kunne forstå latin fra den tidlige republikanske tiden. Språket nedtegnet i disse gamle kildene skal ha vært så arkaisk at det var svært vanskelig for samtidens historikere å forstå. Dessuten var disse avtalene og lovene nedskrevet på en svært komplisert og vanskelig måte, og var ikke så

direkte som man forventer. Det var heller ingen detaljer i disse om omstendighetene rundt hvorfor disse avtalene eller lovene var nedskrevet, noe som betyr at de må ha hentet informasjon fra enten muntlige kilder eller fra egen fantasi (Forsythe, 2005, s.73).

Så Livius og Dionysios har tatt i bruk kilder som er svært mangelfulle, men kunne gi et grovt bilde av hva som har skjedd tidligere. De manglet de nære detaljene rundt hva som egentlig hendte, og hadde bare oversikt over det mest elementære som var krigene, de virkelig store hendelsene, pest, store varsler og hvem som var konsuler i den perioden. Alle detaljene rundt dette måtte de finne andre steder, gjerne da i muntlige overleveringer om disse tidene er at de rett og slett fant på det selv. Dette ser man på mange måter når man leser Livius og Dionysios. Hendelsene er tilnærmet like, i alle fall kronologisk sett, og det er helt klart basert på samme fortellinger, men selve detaljene rundt hendelsene kan variere i stor grad.

## **2.8 Andre kilder**

Til en mindre grad tar jeg tidvis i bruk noen andre kilder, ofte bare i sammenheng med spesifikke saker, men Cicero blir brukt en del. Cicero *On Divination* er en god kilde til religion både hos grekere og romere, og nevner mye rundt divinasjon. Det er en filosofisk tekst satt opp som en dialog mellom to brødre der temaet er for eller imot divinasjon. Cicero var født 3. Januar 106. f.Kr i Aprinum. (Nielsen, 1965, s. 10). Han var filosof, politiker, taler og har et langt forfatterskap, både taler og avhandlinger der mye er bevart, men for oss er det *On Divination* som blir mest relevant. Plutark og Xenofon inngår også i mye mindre grad, da bare i sammenheng med spesifikke ting. Det er da Plutarks *Lives* som tas i bruk, derav kapitlene om Lykurgos og Themistokles relatert til spesifikke ting, og Xenofons avhandling om den spartanske forfatning. Polybius *Histories* inngår også i teksten på grunn av hans interessante syn på hvordan romerne skal ha brukt religion for å kontrollere befolkningen.





### 3.0 Hellas

I denne oppgaven tar vi for oss både gresk og romersk divinasjon og systemet rundt dette. Vi tar først for oss Hellas og ser deretter på Roma i den tidlige republikken. Helt sentralt er bystatene Athen og Sparta, to ganske forskjellige bystater på mange områder.. Grunnen til at Athen og Sparta er så fremtredende er at dette var de største og viktigste bystatene i denne perioden og de som det skrives mest om i kildene. Spesielt i Tukydid's *Peloponneserkrigen* omhandler dette konflikten mellom Athen og Sparta. Dessuten er disse to bystatene interessante på grunn av de store forskjellene dem imellom i deres politiske system, som helt klart kan slå ut med tanke på divinasjon og religion. Som i all antikk historieskriving kommer alltid problemet opp om hvor mye man faktisk kan vite om temaet. Burkert forteller at hovedkildene våre til gresk religion er de litterære kildene vi har hos dem siden grekerne var flittige skribenter på mange områder, men allikevel er vår kunnskap begrenset i at det finnes svært få religiøse tekster eller hellige tekster tilgjengelig i motsetning til mange andre eldre sivilisasjoner (Burkert 1985 s.4). Derfor er ofte vår kunnskap om gresk religion begrenset til hva man kan lese ut fra andre tekster som kanskje tar for seg slike tema som divinasjon. I kapitlet er det flere forskjellige sfærer som vi skal gå igjennom. Først kanskje den viktigste av alle i Hellas, nemlig orakelet i Delfi og i mindre grad andre orakler. Dessuten blir det sentralt å se på hvordan varsler og jærtegn tolkes av staten både i krig og i fred. Andre former for divinasjon blir bruken av offerdyr og avlesningen av innmaten til disse. Vi tar også for oss uavhengige spåmenn til slutt samt et blick på hvordan religionen fungerte blant vanlige folk sett fra et politisk standpunkt. Våre to hovedkilder blir Herodot og hans *Historie*, samt Tukydid og *Peloponneserkrigen*. Dette er de to mest sentrale av alle historikere fra det gamle Hellas, og kanskje i historieskriving generelt. Det er derfor ikke noe vanskelig valg å ta for seg disse og hva de kan si om maktfordelingen innenfor divinasjon med tanke på hvordan demokratiet og andre regjeringssammensetninger fungerer hos grekerne. Målet vårt er å se hvordan divinasjonen brukes i disse statene og hvordan dette fungerer ved siden av dette. Eksisterer demokratiet eller monarkiet til tross for religionen eller er det en del av det? Er divinasjon et maktmiddel for oligarkiet eller en del av den demokratiske staten? Dette er en del av målet etter som vi i det komparative kapitlet skal se på dette sammen med Roma for å se på hvordan religionens politiske funksjon kan ha vært med på hvordan disse statene utviklet seg. Ved siden av disse bruker jeg annen faglitteratur for å supplere, diskutere og få inn litt om andre relevante saker man ikke finner i akkurat disse kildene.

### 3.1 Hvor er vi?



Fig. 2. Kart over antikkens Hellas

Tilgjengelig fra: <<https://snappygoat.com/s/?q=classical+greece+map#584b0b4744a2e68651255649f59d564702a858c2,0,198.>> [Hentet 21. April 2019. Public Domain.

Antikkens Hellas var et område som ikke var en egen nasjonalstat i moderne betydning. Dette var et område der man hadde felles historie, og mye felles kultur, der utallige bystater eksisterte sammen i varierende grad av konflikt og fred. De største og mektigste bystatene var Athen og Sparta, to ganske forskjellige stater rent politisk der Athen var et demokrati, i datidens forstand, og Sparta var styrt av to konger men med en blandingsforfatning. I krigen mot Persia begynte nesten en slags nasjonalfølelse å melde seg da mange bystater sammen sto mot perserne og slo de tilbake. Dette falt på mange måter sammen under den peloponnesiske krigen, da Athen og Sparta kom i konflikt og allierte seg med forskjellige bystater og rev til slutt Hellas sammen slik at det aldri igjen nådde sin tidligere makt. Dette åpnet lett veien for det senere Romerriket å kunne utvikle seg uten nevneverdig konkurranse fra akkurat dette området, men deres kultur, religion, filosofi og språk levde videre.

I Hellas var divinasjonen ofte sentral i de store politiske og historiske hendelsene. Betydelsen av religion er heller ikke til å undervurdere. Vi har Sparta og Athen som veldig forskjellige bystater, men også med likheter i denne forstanden. Divinasjon spiller en stor rolle i mange hendelser som både Herodot og Tukydid deler med oss og vi skal se på flere eksempler i detalj for å se hva vi kan finne ut av.

Men la oss nå ta for oss divinasjon i det gamle Hellas. Det vi ser på er som nevnt hvem som har makten i divinasjon spørsmålet. Vi tar også for oss en del av den relevante maktstrukturen i annen religion med tanke på presteskap og i hvilken grad religionen betydde noe for enkeltborgere, med god hjelp fra forskningslitteratur.

### **3.2 Orakler**

Når man tar for seg divinasjon i det gamle Hellas er det et helt åpenbart sted å begynne. Dette er med oraklene, og da spesielt orakelet i Delfi. Det er mange historier og myter rundt dette orakelet og vi kan kort gå inn på hva dette orakelet faktisk gikk ut på. Burkert forklarer at kulter rundt en gud ofte samlet seg rundt et spesielt tempel, der deres kunster i å tolke tegn kunne spre seg viden rundt Hellas. Visse plasser fikk etter hvert på denne måten orakelstatus, og de mest kjente av alle var der man kunne snakke direkte til en gud gjennom et medium. Blant store orakler i Hellas har vi blant annet orakelet i Dodona dedikert til Zevs og Dione, kjent for sine tavler av bly der mange av spørsmålene stilt til oraklene er bevart. Vi har orakelet i Claros der prester drakk vann i en underjordisk gang for å kunne komme med profetier. Nevnes må også orakelet i Didyma dedikert til Apollo der prestinner kom med profetier bærende på et septer og med føttene i vann. Orakelet Trophonius i Lebadea bør også nevnes på grunn av det i dette tilfellet var den som skulle få svar som selv var orakelet ved å gå ned til «underverdenen», sovne og deretter få en visjon (Bonnechere, 2007, s.155-156). Det viktigste og mest kjente av disse er allikevel orakelet i Delphi, og prestinnen med tittelen Pythia. I begynnelsen ga bare orakelet her svar en gang i året, men på grunn av stor pågang og den etter hvert voksende ryktet til Pythia ble det til slutt holdt året rundt. Faktisk var det i en periode så mange som tre pythier om gangen. Pythia er dedikert til guden Apollo, og holder til i tempelet der hun plassert over en stor gryte. Herfra gir hun ut sine orakelsvar til besøkende (Burkert 1985 s. 114-116).

### 3.3 Orakelet og Athen

Det er spesielt en episode vi kan begynne med for å forklare litt rundt hvordan orakelet fungerte hos grekerne, og litt om prosessen rundt dette og se om det kan gi oss et bilde. Dette var i 480 f.Kr, og baserer seg rundt det store sjøslaget ved Salamis der Xerxes ble slått. Herodotus begynner med å skryte av hvordan athenerne her virkelig startet den store motstanden mot perserne og vekket resten av Hellas med sin seier, til tross for svært negative uttalelser fra Pythia i Delphi (Hdt. 7.139). Athenerne skal ha sendt utsendinger til orakelet i Delphi. Disse skal ha overholdt «de hellige skikker», og dro inn til tempelsalen og tok sine plasser. Deretter skal orakelet ha uttalt følgende:

*«Stakkars, hva venter I på? Flykt heller til jorderiks ende  
Bort ifra hus og fra hjem, fra murens høytragende tinder:  
Byen vil miste sitt hode, og heller ei kroppen vil spares,  
Føtter og hender blir vekk, og heller ikke på midten  
Levnes det spor; for ild vil den herje og brenne til grunnen  
Sammen med Ares som storme vil frem på sin syriske stridsvogn.  
Mangen en mur vil han styrte i grus, og ei bare dine.  
Templer blir flammenes rov; deres guder jo står allerede  
Badet i sved i skjelvende skrekk, mens oppe fra taket  
Siver det sorte blod som varsel om kommende skjebne.  
Ut av mitt tempel! Bered eders sjel på det onde som ventet!»*

- Herodot *Historie* 7.140.

Dette var ganske ikke særlig positiv tilbakemelding fra orakelet. En vel ansett delfier med navn Timon hadde allikevel råd til utsendingene. De skulle ta i bruk staver brukt av de som kom bønnfallende til Pythia, og be orakelet om et annet svar. Utsendingene fortalte orakelet at de ønsket et nytt svar, eller så nektet de å forlate området. Da fikk de et nytt svar.

*Ikke for Pallas lykkes det vil sin far å bevege  
Selv om hun anvender all sin kløkt og ber og besverger.  
Men jeg vil si deg et ord på hvilket fast du kan bygge:  
Zeus som skuer så vidt, sin datter dog én ting vil skjenke,  
Det er muren av tre som deg og ditt avkom vil gagne.*

*Vent ei i ro i ditt land til fiendehæren vil komme,  
Ryttere, fotfolk i mektig tog; nei, vik du forinnen!  
Flykt nå! Du vil nok engang dem åpent trede i møte!  
Salamis, herlige ø, hos deg vil mødrenes sønner  
Finne sin død når sæden sås ut eller ôg når den høstes.*

- Herodot *Historie* 7.141

Dette var det orakelet skal ha fortalt dem da de ba om ett nytt svar, og her øynes det da et håp, altså denne «muren av tre» som skal være løsningen på saken, samt at vi her ser at innhenting av slike svar fra Pythia skjer ved hjelp av utsendinger som blir sendt fra bystaten. De har fått beskjed fra folkeforsamlingen om hva de skal spørre orakelet om, de drar til Delfi og ber om et svar. Vi får samtidig også et bilde av at disse utsendingene har visse frie tøyler da de kan utspørre orakelet ettersom de finner det best, da de i andre omgang prøver en annen metode. I alle fall, det som skjer etterpå forklarer tolkningsprosessen rundt orakelsvaret. Herodot skriver at utsendingene skrev ned det Pythia hadde fortalt dem og at de deretter drar tilbake til Athen. De legger svaret fram for folkeforsamlingen, som deretter begynner å debattere svaret og hva de skal gjøre. Det blir deretter to fløyer som har motstridende meninger om hva dette orakelsvaret egentlig betyr. En gruppe eldre menn mener at Akropolis kommer til å overleve angrepet da det i tidligere tider var en stor hekk rundt dette området, og disse borgerne mente da at det var dette orakelet refererte til. Andre borgere var av den oppfatning at denne muren av tre refererte til en flåte og at de på denne måten kunne slå perserne. Orakeltydere mente derimot at dette ikke var gunstig og at de ville tape om de valgte denne metoden (7.142). Her er det altså ganske fri debatt blant borgerne i forsamlingen om hvordan dette skal tolkes og hva de skal foreta seg med tanke på orakelsvaret. Motstridende meninger kommer til uttrykk og de må sammen fatte en beslutning. Den retoriske kunsten slår ut her. De forskjellige sidene vil overbevise hverandre om hva som er det riktige å gjøre, og svaret fra orakelet ligger som et bakteppe rundt beslutningsprosessen.

Temistokles kom nå inn i bildet. Han var ikke fra en kjent familie og hans mor skal ikke ha vært athener, men han var en ambisiøs mann som hadde gjort det godt i Athens politiske liv (Plut. *Vit. Them.* 1.1-1.2) og han deltok aktivt i denne debatten, og var ganske uenig med orakeltydernes tolkning. Han mente at siden orakelet refererte til Salamis som den «herlige ø», og ikke noe slikt som «grufulle ø», mente han at det her var fienden orakelet refererte til

og ikke atenerne. Han mente derfor at å støtte seg på flåten var den riktige utveien, i motsetning til orakeltyderne som ønsker at man skal flykte fra Athen får å redde skinnet (Hdt. 7.143). Her har man altså egentlig tre fløyer i debatten som alle kommer til uttrykk. Det er den gruppen eldre atenerne som ønsker å forskanse seg på Akropolis og tolker orakelet deretter og at de vil kunne overleve eller slå tilbake perserne fra denne skansen. På en annen side har man de som ønsker å starte et sjøslag. Den tredje fløyen oppfatter situasjonen som håpløs og at man bare må forlate Athen for å overleve, støttet av disse orakeltyderne.

Herodot forteller at Temistokles fikk overbevist de aller fleste om å sette sin lit til flåten. Han ble sett på som en riktig autoritet på dette området, da det faktisk på mange måter var takket være hans råd at de hadde den flåten i disposisjon da han hadde overbevist folkeforsamlingen om å investere i denne i stedet for å dele ut pengene, da de tidligere hadde fått inn en betydelig sum fra noen gruver i Laureion (Hdt. 7.144).

Da har vi egentlig fått et godt overblikk over orakelsvarprosessen og hvordan maktforholdet her fungerer hos atenerne. Spørsmålet blir formulert av folkeforsamlingen. De sender utsendinger med spørsmålet til orakelet. Her utfører de alle nødvendige ritualer, spør orakelet og får svar. De skriver svaret ned og tar med tilbake til Athen og til folkeforsamlingen som deretter sammen tolker dette svarer, debatterer og kommer til en tolkning. Deretter fatter de en beslutning ut ifra dette. Man kan si at dette er en metode for å løse kritiske politiske problemer og avgjørelser på. Ved å få et orakelsvar fra Delfi kan dette brukes som en basis for politisk diskusjon og avgjørelser i folkeforsamlingen, og man kan tolke svaret på den måten som er mest gunstig for staten. Dette gir på mange måter en slags autoritet bak avgjørelsen siden man baserer dette på hva det høyt respekterte orakelet har kommet med. Dette gjør det lettere for staten å bestemme seg for en bestemt måte å løse saken på, ved at man har et bakteppe i et orakelsvar å jobbe ut ifra, noe som ser ut til å ha vært overraskende effektivt i slike kritiske situasjoner som dette. Orakelet er rett og slett et meget godt verktøy for kriseløsninger. Når det gjelder dette gode og svært detaljerte eksemplet som vi har som hoved eksempel når vi tar for oss orakler er det så klart en ting man er nødt til å ha i bakhodet. Til tross for at historien virker detaljert på mange måter, må man være kritisk til denne historien som alle andre historier Herodot og våre andre kilder kommer med. Simon Price tar dette opp i boken *Religion of the Ancient Greeks*. Han mener at denne hendelsen og spesielt rapporten om den offentlige debatten rundt orakelsvaret er historisk og korrekt. Dette begrunner han med at Herodot levde på denne tiden og at om man velger å ikke tro på denne fortellingen så skaper det veldig store problemer for hele Herodots verk, noe som igjen vil

være veldig problematisk med tanke på at hans verk er vår hovedkilde til arkaiske Hellas (Price, 2000, s.74). Nå er vel egentlig ikke dette et argument i det store og det hele med tanke på om fortellingen er korrekt eller ikke. At det skaper problemer at vår hovedkilde ikke er sannferdig betyr ikke at den er automatisk historisk korrekt. Det faller på sin egen urimelighet. Man kan ikke begrunne at det vil vanskeliggjøre videre historieforskning om en kilde er ukorrekt som en begrunnelse for at kilden er riktig.

Det er et også et annet eksempel fra teksten som viser mye av det samme angående prosessen rundt orakelsvar som vi så tidligere, som bygger opp under at dette var den vanlige metoden i mange bystater. I dette tilfellet er det bystaten Theben det omhandler og måten de gjør det på er tilsvarende som hos athenerne. Herodot forteller at thebanerne rådspurte seg med orakelet i sammenheng med en konflikt de hadde med Aten i denne perioden. De sendte utsendinger til orakelet som fikk svar, de dro hjem til Theben og det ble deretter debatt i folkeforsamlingen om hvordan det skulle tolkes og hva de skulle gjøre (Herodot 5.79). Som i Athen er det en mann som til slutt kommer med en lys ide og en god tolkning som de andre er enige i og forsamlingen blir overbevist om at dette er den riktige måten (Herodot 5.80).

Sarah Iles Johnston går igjennom denne transaksjonskjeden i *Ancient Greek Divination*. Først og fremst må man ikke misforstå en ofte gjentatt myte om at Pythia bablet usammenhengende og at dette deretter ble «tolket» av prestene i tempelet. Kildene skaper derimot et bilde av at Pythia lett kan bli forstått av tilhørerne, og at av argumentene for det er at Pythia til tider blir bestukket i kildene, noe som ville ha lite betydning om det var tilfellet at hun ikke sa noe forståelig. Hun mener at det ikke er noen grunn til å tro at prestene forandret beskjeden de fikk fra Pythia (Johnston 2008 s.50 - 51). Burkert nevner også det faktum at Pythia kunne bli bestukket, men angående selve budskapet hennes skriver han på en annen side at prestene omskrev Pythias utsagn til homerisk hexameter (Burkert 1985 s. 116). Dette tyder jo på litt flere «linker» i transaksjonen og at noe kan bli kontrollert av prestene ved tempelet. Det er vanskelig å si hvem som egentlig har kontrollen over budskapet som blir sendt ut her. I alle fall, la oss se på eksemplene om bestikkelse som vi kan finne i kildene.

### **3.4 Bestikkelser og påvirkning av orakelet i Delphi.**

Denne fortellingen fra Tukydid er i det tiende året av den peloponnesiske krigen, rundt år 422 f.Kr. Pleistoanax, en spartansk konge, var sendt i eksil for å ha mottatt bestikkelser fra Athen. For å få komme hjem igjen ble det sagt at han hadde bestukket Pythia til å gi det samme

svaret til alle spartanere som besøkte tempelet. Dette svaret var vanskelig å tolke som noe annet enn at de måtte ta ham tilbake. Til slutt ble spartanerne overbevist av Pythia og Pleistoanax kom hjem etter 9 år og ble gjeninnsatt som konge (Thuc. 5.16). Et annet eksempel er fra Herodot. Det var en konflikt mellom de kongene Demaratos og Kleomenes av Sparta. Kleomenes ønsket å få Demaratos avsatt med det påskudd at han ikke var sønn av sin far, den forrige kongen Ariston (Hdt. 6.65). Det hele ender med at Kleomenes skal ha bestukket eller i alle fall klart å overtale Pythia til å si dette til alle som kom dit for å få et orakelsvar ved hjelp av en respektert delfer kalt Kobon som skal ha hatt en del innflytelse i byen. Det hele ender med at dette blir oppdaget og at Kobon flykter, og prestinnen blir fratatt sin stilling (Hdt. 6.66). Kanskje det viktigste tilfellet som hadde størst politisk effekt på både Athen og Sparta er under tyranniet i Athen der Hippias styrte. Kleisthenes og andre fra alkmaonidenes slekt som var sendt i eksil brukte mye av sin formue på å bygge et tempel i Delphi (Hdt. 5.62) De fikk Pythia til å si til alle spartanere som kom til Delphi at de måtte frigi Athen uansett hva de spurte om (Hdt. 5.63). Dette førte til slutt til at Sparta angrep Athen og ble kvitt tyranniet der. Nå har vi sett på flere tilfeller der Pythia blir bestukket eller overtalt til å komme med spesifikke utsagn til andres fordel. Dette argumenterer for at det er Pythia selv og ikke prestene i tempelet som har makten over utsagnene og orakelsvarene hun kommer med. På den andre siden viser det at Pythia kan bli overtalt til å komme med spesifikke uttalelser noe som betyr at andre folk kan ha makten over orakelutsagnet. Orakelet i Delfi er altså ikke uten skrupler og må ikke misforstås som en slags overhengende gudestemme som kan styre politikken og konfliktene i Hellasområdet, men kan bli brukt som et politisk verktøy.

Det man til slutt kan konkludere med rundt orakelet er at svaret blir innhentet av utsendinger og brakt til folkeforsamlingen for debatt, der de finner løsning på problemet deres gjennom tolkning av orakelsvaret basert på de problemene de til tidene hadde. Johnston skriver at dette er viktig moment å ta med når man skal forstå hvordan orakelet ble brukt. Denne debatten i etterkant når svaret var kommet er egentlig der «svaret» kommer fram og hun argumenter for at dette er en innlemmet del i hele prosessen like fullt som selve svaret fra Pythia. Pythias uttalelser gir diskusjonen et bakteppe og kanaliserer debatten i en spesifikk retning noe som gjør det å finne en løsning på problemet mye lettere. Ansvarer lå altså ikke på et individ alene som kom med orakelsvaret og skapte en løsning, men folket sammen i diskusjon kom fram til det riktige (Johnston, 2008, s.51). Makten i orakelsvar ligger altså til syvende og sist hos folkeforsamlingen. Tolkning og avgjørelser blir gjort her. Vi har gått inn på momentet om



bestikkelser som man også må ta høyde for at kunne være en faktor, selv om de i alle fall i kildene tilhører sjeldenhetene, så er det sikkert sannsynlig at man ikke vet om alle disse tilfellene. Orakelet er altså et verktøy for konfliktløsning i politisk sammenheng spesielt i krisesituasjoner og får debatten i riktig retning og gjør det lettere å fatte en avgjørelse. Den som debatterer best og er flinkest retorisk er den som avgjør det til slutt ved å overbevise resten av forsamlingen. Dette viser at bruken av orakler som en del av avgjørelsesprosessen ikke er noe som er forbeholdt en egen elite, men er åpen for alle borgere. Avgjørelser fattes demokratisk, og baserer seg på retorikk og politisk argumentasjon.

### 3.5 Orakelet og Sparta

Vi har allerede sett litt på hvordan Sparta gjerne hører flittig på orakelet i Delfi når vi så på bestikkelser av Pythia. Mye tyder på at Spartanerne satte stor lit til dette orakelet. Ifølge fortellingene om hvordan Sparta fikk sitt ganske unike statlige system, der den nok hovedsakelig mytiske Lykurgos skal ha oppfunnet dette, så spurte han først orakelet i Delfi om han burde innføre disse lovene før han gjorde dette (Xen. *Const. Lac.* 8). I Sparta ser vi at den religiøse makten i stor grad ligger i hendene på to konger, i krigstid. Når det gjelder eforene har de ingen direkte religiøs makt i krigstid og i felten, bortsett fra å kunne arrestere hvem som helst om de bryter reglene. Når det gjelder fredstid har kongene også den sentrale religiøse makten i alle ritualer, men eforene tar også del i den store eden de ifølge Xenofon sier hver måned. Kongen sier ut en ed på vegne av seg selv der han lover å regjere og ikke bryte loven, eforene sier ut en ed på statens og folkets vegne om at de ikke vil gjøre opprør så lenge dette blir holdt. (Xen. *Const. Lac.* 15) Her beskrives denne prosessen ikke særlig nøye av noen av kildene, men det virker som at det er disse kongene som fatter beslutninger basert på orakelsvarene de har fått, i samråd med *gerusia*, elderrådet. Herodot kommer med en oppsummering der han kommer med litt beskrivelser av hvordan ting fungerer i Sparta med tanke på kongenes rettigheter med tanke på orakler. Han skriver at kongene utnevner to «pythier» som er utsendingene de sender til orakelet i Delfi når dette er nødvendig. Kongene er også de som oppbevarer alle svarene de har fått fra orakelet, sammen med disse «pythiene» (Hdt. 6.57). Et annet eksempel fra Herodot som riktignok kanskje er basert på en slags heltemyte om Leonidas, men kan nok skape et bilde av hvordan de oppfattet slike ting. Dette var i 481 f.Kr i den persiske krigen i den kjente kampen ved Thermopylae. Spartanerne skal ha spurt orakelet i Delfi om utfallet av krigen og fått et svar om at en av deres konger måtte

falle i kampen for at Hellas skulle kunne reddes. Dette orakelsvaret var, iallfall ifølge Herodot ganske lettforståelig om akkurat dette, og ikke særlig vagt. I alle fall, Leonidas hadde dette orakelsvaret i tankene da han bestemte seg for å sende ikke-spartanerne bort og kjempe videre med sin gruppering spartanere alene selv om det var den sikre død (Hdt. 7.22). Dette var riktignok i kampens hete, men Leonidas fatter denne beslutningen alene basert på orakelsvaret Sparta hadde fått. Samtidig, det må nevnes at det ville vært utenkelig for en spartaner å flykte uansett. Det er andre eksempler der Sparta tar i bruk orakler men ingenting om prosessen nevnes noe mer rundt dette, det nevnes stort sett bare at de fikk et svar og at de handlet deretter. Nicholas Richer i *A Companion to Greek Religion* kan gi en forklaring på dette, at vi så langt bare kan se at kongene har noen makt i denne forstanden. Han skriver at i Sparta er det faktisk bare to kjente presteskap, nemlig de to kongene som har absolutt religiøs makt. De to kongene hadde to religiøse titler, *Zeus Ouranios* og *Zeus Lakeidamon*. Man vet ikke hvem som hadde hvilken, eller om disse i det hele tatt var delt mellom begge (Richer, 2007, s. 239). Disse posisjonene gikk i arv, som kongetitlene. Richer tar også for seg pasasjen fra Herodot (Hdt. 6.57) om at Spartanerne og deres sendebud er de som har kontrollen på disse orakelsvarene. Han skriver at (sitering fra Anton Powell 1994 s.290) at dette kan bety at de Spartanske kongene har kontrollen på hvilke orakelsvar som kommer fram for resten av regjeringen og at man derfor må se på muligheten om at dette kunne manipuleres fra deres side, men legger til at det er vanskelig å bevise at spartanske konger med vilje holdte informasjon tilbake for de andre (Richer, 2007, s.241). Disse «andre» er da rådet av de eldre som Herodot nevner inneholder 28 medlemmer. Kongene er nemlig mest bare konger i navnet og ikke så uavhengige som man skulle tro, i alle fall ikke i fredstid, og de måtte møte opp på disse rådsmøtene for å fatte avgjørelser. Hvis ikke tilfalt hans stemmerettigheter til sin nærmeste slektning i rådet under debatten. De eneste avgjørelsene han kunne ta alene var med tanke på offentlige veier og med bortgiftning av døtre uten fedre, samt spørsmål rundt adopsjon (Hdt. 6.57). Så her har vi et greit bilde til slutt. Spartanske konger hadde da to utsendinger de utvalgte selv som de sendte til orakelet i Delfi. Disse brakte svaret tilbake til dem, og dette svaret hadde da kongen kontroll over. Deretter brakte da kongen eventuelt svaret til rådsmøtet og der fattet de en beslutning sammen der kongen har dobbel stemmerett. Samtidig er det viktig å huske at det er kongen som har makten over innhenting og er den som oppbevarer orakelsvarene. Derfor kan man si at kongen teoretisk sett har full mulighet til å bare bringe de orakelsvarene han ønsker til rådsmøtet og dermed har han en slags fullmakt her, selv om vi ikke har belegg for å påstå at dette ble gjort. I felten er nok ting annerledes, og kongen fatter beslutninger her uten tanke på rådsmøter og slikt som vi så i vårt eksempel. Vi

har et eksempel også fra Tukydid som omhandler Spartanere og orakler som kanskje kan danne et litt annet bilde om man velger å tolke det dithen. Dette var rundt 470 f.Kr. Den spartanske kong Pausanias var beskyldt for forræderi for å ha samarbeidet med perserne. Han flyktet inn i et tempel slik at de ikke kunne forfølge ham. Her sultet han etter hvert i hjel, etter å ha blitt brakt ut derfra i svak tilstand. Spartanerne begravde ham i nærheten, men fikk da streng beskjed direkte fra «guden i Delphi», altså fra orakelet i Apollo tempelet, om at de måtte begrave ham der han døde. De måtte også gi to kropper til tempelet på grunn av deres uhellige atferd. De donerte derfor to bronsestatuer til tempelet (Thuc. 1.135). Her har altså orakelet direkte gitt «ordre» til spartanerne om hva de skal foreta seg. Det var riktignok en ganske spesiell situasjon men det at orakelet kunne komme med slike direkte formaninger er interessant siden det ellers virker som man måtte spørre orakelet først for å få en uttalelse, og disse var ment som råd og ikke som ordre. Et moment å bringe inn angående dette er viktigheten Sparta legger inn i avdøde konger. Richter forteller at spartanerne æret sine døde konger som *heros* og ikke som mennesker (Richter, 2008, s.252). Så oppsummert: kongen har fullstendig religiøs makt i krigstid. I fredstid har han religiøse ansvar, men ingen makt. Han har makt over orakelsvar i forhold til at han og sine utvalgte sendebud har oversikten over disse.

### **3.6 Ofringer og divinasjon**

Orakler var kanskje den typen divinasjon som var mest åpenbar, offisiell og sentral i det politiske livet til alle hellenske bystater, men det var også en annen form divinasjon som var helt sentral i dette samfunnet, nemlig avlesning av innmaten i dyr som ble ofret. Ofringer i generell forstand var veldig vanlig i alle former for ritualer. Burkert oppsummer hvordan dette fungerte. Det var nemlig mange strenge regler knyttet til slike ofringer, og de fungerte på følgende måte. Den aller helligste av alle dyrene å ofre var en okse, men det mest vanlige var å ofre en sau. Geiter, griser og selv høns var vanlige. Andre dyr kunne også ofret men dette var sjeldent. I fredstid var dette en festival og alle var kledd opp til anledningen. Dyret som velges ut skal på ingen måter være vanskapt, men tilnærmet perfekt og er også kledd opp. Folk marsjerer i prosesjon til alteret med dyret som helst skal være velvillig. En jomfru bærer en kurv med korn der kniven er gjemt, sammen med en vase eller lignende med vann samt gjerne røkelse. Fløytespill er også involvert. Til slutt samler de seg rundt alteret der de markerer en sirkel rundt området der offeret skal skje og alle vasker hendene med vannet de

brakte med seg. Deretter sprinkler de vann på dyret for å få det til å nikke med hodet og dermed «samtykke» til at ofringen skal finne sted. Den som skal ofre dyret begynner å be til gudene og de kastes korn på alteret og på dyret. Kniven dras opp, litt hår tas fra dyret og kastes inn i flammene. Deretter, om det gjelder et større dyr, slås det i hjel med en øks, og halsen kuttes opp og blod samler seg på alteret. Kvinnene skal nå skrike ut. Deretter blir dyret slaktet. Organene blir stekt i flammene. Innmaten spises av de innerste i sirkelen av deltagerne. Beinene til dyret blir lagt i flammene som en ofring til gudene. Vin blir helt over flammen. Kjøttet til dyret blir nå fortært av deltagerne, og skinnet blir gitt til presten. (Burkert, 1985, s. 35-37). Viktigheten av offer for den hellenske befolkningen kan man kanskje spesielt se i et eksempel fra Tukydid der man får se oversikten over en fredsavtale mellom Sparta og Athen. Den helt første av alle punktene i avtalen går direkte på ofringer.

*... Concerning the common sanctuaries, anyone who wishes can sacrifice, visit, consult the oracles and attend festivals according to their established practices with safe passage by land and sea. ....*

- Tukydid, *The War of the Peloponnesians and the Athenians* (5.18)

Slik foregikk altså ofringen, men det var ikke nødvendigvis noe divinasjon involvert. Jonhston forklarer at enten det var divinasjon eller ikke, så ble uansett leveren avlest om så bare for å være sikker på at offeret var godtatt av gudene (Jonhston, 2008, s. 126). Ren divinasjon finner man derimot ofte i krigssituasjoner.

La oss se på noen eksempler fra kildene der ofringen og divinasjon som tilhører den kommer til uttrykk. Herodot har flere eksempler. Dette er i 479 f.kr under den persiske krigen. Det blir beskrevet at spartanerne marsjerer av gårde mot perserne og at flere og flere andre slutter seg til dem. De stopper opp for å ofre, og drar ikke videre uten å ha fått gode svar via divinasjon med offer. Dette skjer da to ganger (Hdt. 9.19). Senere samme året var en hær av hellenere og en hær av persere oppstilt mot hverandre. Det blir beskrevet at den som ofret for grekerne var en med navn Tisamenus. Han var med den greske hæren med den funksjonen å være deres spåmann. Han var fra en klan kalt Iamid, som er en prestefamilie (Hdt. 9.33). Herodot beskriver at han i denne funksjonen hjalp spartanerne med å få fem seiere ved hjelp av sine spåmannkunnskaper (Herodot 9.34). Denne gangen var det få alle hellenerne samlet at han

spådde, og varslene han fikk sa at det ville være gunstigst om de gikk til forsvar i stedet for direkte angrep (Hdt. 9.35). Perserne fikk et lignende svar og de to partene blir deretter stående i ti dager uten å gjøre noe.

Dette viser viktigheten av offerdivinasjon i krigstid. Før kamp var det helt sentralt å få tatt disse ofrene og handle deretter. Her ser man også at *mantis* kan være sentrale personer nevnt med navn, og fra familier kjent for sine spåmannskunster. Hele den hellenske hæren hører på denne spåmannen og det han sier, så han må ha hatt en viss respekt i denne forstanden. Han hadde nok ikke avgjørende makt over hva hæren skulle foreta seg, men på grunn av sine tidligere gode spådommer så satte hærens ledere lit til at han spådde og tolket riktig. Det er også en annen situasjon fra samme konflikt som viser hvordan denne formen for divinasjon kunne slå negativt ut om man ikke fikk noe godt svar. Dette er ved slaget ved Plataiai i 479 f.Kr, et avgjørende slag der perserne ble slått tilbake en gang for alle. Spartanerne er oppstilt ovenfor perserne og er egentlig klar til angrep. De prøver å ofre før kampen for at det skal gå dem bedre, men de klarer ikke å få positive svar uansett hvor mange dyr de tar livet av. På grunn av dette blir de stående i ro og blir beskyttet av perserne som stiller seg opp og avfyrer pilregn etter pilregn (Hdt. 9.61). Her sitter de helt fast grunnet varselsituasjonen.. Det løser seg til slutt ved at kong Pausinias henvender seg og ber direkte til Hera (Hdt. 9.61) og deretter får de endelig et gunstig offer (Hdt. 9.62). Vi har allerede sett på Sparta og hvordan kongene fungerer som yppersteprest. Herodot baserer seg på muntlige overleveringer og om det var slik det foregikk er vanskelig å si. Det er lite grunnlag for å tro at spåmenn med vilje ville sørge for at man ikke kunne gå til angrep på motstanderne i en så presset situasjon. Det var nok slik at de faktisk ikke fikk riktige tegn etter hvordan de tolket disse ofringene og at det var lite å gjøre med det. Det er ikke særlig grunnlag, i alle fall i kildene, til å tro at spåmenn var svindlere og bare fant på alt sammen, men siden vi har allerede sett på tilfeller der bestiktelser har hatt effekt på orakelet i Delfi så er det nok mulig at slikt kan ha forekommet. Spåkunsten hadde regler og etterskrifter, og ikke basert på hemmeligheter spåmenn holdt blant hverandre. I alle fall, så langt ser vi at spåmenn følger hæren som eksperter på offerdivinasjon. De tolker deretter disse, og lederne av hæren fatter beslutninger basert på det de får av svar fra disse. Her er det ikke snakk om noen lang lenke av forskjellige instanser som hos orakelet, men en direkte linje fra spåmann til hærfører.

Burkert kan fortelle litt mer om offerdivinasjon. Han skriver at denne typen divinasjon som oftest skjedde enten før kamp eller ved begravelser. Spartanere slaktet gjerne en geit for Artemis Argotera, eller vanligvis, som vi også ser i våre kilder, blir det ikke spesifisert

hvilken gud det ofres til. Det er gjerne hele flokker med dyr med hæren bare for dette formålet. Med fienden innenfor synsvinkelen kutter enten generalen eller en av spåmennene han har brakt med seg strupen på et offerdyr. Spåmennene kan se visse tegn i disse ofrene som kan fortelle om kampen kommer til å bli en suksess eller ikke (Burkert, 1985, s. 60). Dette tilsvarer det vi har sett i våre eksempler. Prosessen er en sak mellom spåmennene og generalene i konflikten, og generalene handler etter hvilke svar de eventuelt får.

Men hvem er altså disse spåmennene som har denne innflytelsen i slike situasjoner? Johnston skriver at spåmenn, eller *manteis*, kunne få sine kunnskaper gjennom å være født inn i en lang linje av spåmenn, gjerne med en gud som direkte forfar som for eksempel Apollo. På en annen side kunne de komme fra et laug av spåmenn som også hadde en familielinje å se tilbake på som en metode å legitimere seg. Disse så ikke på hverandre nødvendigvis som slektninger, men hadde en felles spåtradisjon de lærte seg imellom (Johnston, 2008, s. 110-111). Samtidig, spåkunst kunne bli lært av hvem som helst gjennom observasjon, og spesielt generaler hadde ofte kunnskap nok til å kunne spå offerdyr selv. Altså, selv om spåmenn eksisterte og ofte var deltagere i disse divinasjonsprosessene så var det ikke helt nødvendig. Enhver person kunne utføre offerdivinasjon. Dette var ikke en eksklusiv kunnskap som bare «sertifiserte» spåmenn kunne utføre (Johnston, 2008, s. 115) At det er slike laug av spåmenn er nok riktig, men det virker ikke i kildene som at dette er spesielt viktig for hellenerne med tanke på legitimiteten til divinasjonen. Burkert på sin side legger liten vekt på disse *mantis* som noen egen gruppering men forteller at ofringer og den slags kan utføres av enhver som har mulighet til det. Selv om det finnes prestefamilier, er det ingen lover eller regler som sier at ikke enhver kan utføre disse funksjonene. Han beskriver at i krigstid er det generalen som er hovedoffreren av offerdyr og som har den mest sentrale rollen her (Burkert, 1985, s. 95). Grekerne er ikke nødvendigvis så opptatt av nøyaktig hvem som utfører disse handlingene og tolker dem. Dette tilsvarer det vi ser om oraklene også. Religionen er såpass innbundet i det daglige livet til enhver greker. Egentlig er det ikke noe skille mellom det religiøse og det ikke-religiøse, det er en og samme ting. Alle er klar over divinasjon, og delvis hvordan det fungerer. Det er rett og slett et fakta i livet, og noe man er nødt til å utføre for å få svar på det man trenger.

Makten i offerdivinasjon ligger egentlig hos ingen spesiell gruppe mennesker, foruten selvsagt generalen i krigssituasjoner. Hos spartanerne er det kongen som har det siste ordet når det gjelder ofringer i krigssituasjoner. Herodot forteller at de spartanske kongene kan ofre så mange dyr de vil får de går i kamp, og har fullrett på skinnene fra disse (Hdt. 6.56) Vi har

da fått en del gode eksempler fra Herodot, men ikke noe særlig fra Tukydid. Dette kan være på grunn av hans skepsis rundt religiøse spørsmål og at han ikke egentlig skrev fra denne synsvinkelen. Samtidig, det er ikke mangel på eksempler av varsler fra hans verk noe vi skal se på senere. Det eneste egentlige eksemplet vi har fra ham er fra 415 f.Kr. med Athen mot Syracus. Det blir beskrevet kort at spåmennene holdt de vanlige ofringene før kampen begynner (Thuc 6.69). Noe mer kan vi faktisk ikke finne om dette temaet hos ham. Ofringer nevnes i fredssammenheng i ren rituell forstand, men ikke som divinasjon.

### 3.7 Drømmer

Viktigheten av drømmer hos de gamle grekerne som varsler fra gudene var sentrale. Drømmer kunne tydes som annen form for divinasjon både privat og av eksperter. La oss se på eksemplene fra kildene våre angående denne formen for divinasjon. Vi må her sette vår lit til Herodot. Tukydid nevner ikke drømmer med en setning i sitt verk, sannsynligvis på grunn av sin svært lite religiøse fokus, mens Herodot sikter seg inn i en mer homerisk retning. Herodot forteller om mange drømmer, men legger sjeldent til noe om hvordan systemet rundt tolkningen av disse nødvendigvis fungerte. Gjerne er det drømmeren selv som tillegger disse mening. Vi har noen eksempler å ta av der det er andre metoder som brukes. Et eksempel er fra 513 f.Kr. og handler om Hipparchus som var *tyrannos* i Athen på denne tiden. Han drømte om en høy og vakker mann som fortalte ham ingen kunne gjøre noe galt uten å betale prisen. Han skal fortalt denne drømmen til sine drømmetydere og deretter dratt i prosesjonen der han ble myrdet (Hdt. 5.56). Her er det altså drømmetydere med inn i bildet, og de får drømmen fortalt av kongen som drar uten å høre svaret. Dette må jo da bety at disse begynte en lengre prosess med å tyde denne for ham. Det blir ikke nøyaktig forklart hvem disse drømmetyderne var. Det kan ha vært *mantis* han hadde på lønningslisten i hoffet, eller andre i hans leie som hadde kunnskap om drømmetydning. Nå skal det nevnes at dette er en historie fra ganske lenge før Herodots tid, og omhandler en periode fylt av myter og overleveringer som man kanskje ikke helt kan sette lit til, men det kan kanskje gi et bilde av hvordan man oppfattet at dette ville fungere. Det er også mange andre fortellinger om drømmer hos Herodot men de aller fleste handler faktisk om perserkongen Xerxes, eller andre persiske konger fra mytisk tid og vil kanskje ikke kunne brukes som gode eksempler på hvordan ting fungerte i Hellas, og er uansett en del av hans delvis mytiske forklaring på hvordan den persiske krigen begynte. Vi har også eksempler angående den lydiske kong Krøsus, der en

drøm er en sentral del av fortellingen om han, men dette grenser til mytiske fortellinger i homerisk stil. Kongen drømmer om at hans sønn kan komme til å dø om han blir sendt hjemmefra, og kongen tolker drømmen selv dithen og handler deretter, og tar også råd fra sin sønn angående denne drømmen (Hdt. 1.34-1.40). Dette kan nok ikke fortelle oss veldig mye om hvordan drømmetydning fungerte hos de gamle grekerne, og vi har så langt bare det ene eksemplet der det blir beskrevet hvordan drømmetydere tyder drømmen for Hipparchus.

Bonnechere skriver at drømmer av og til kunne trenge tydning fra eksperter. Han beskriver et verk om drømmetydning skrevet av Artemidorus som skilte mellom vanlige uviktige drømmer og faktiske hellige drømmer. En *mantis* kunne ikke tyde drømmer uten å ha en nøye oversikt over drømmene som den som trengte hjelp hadde hatt (Bonnechere, 2007, s. 153). Johnston forklarer drømmetydning slik at dette var en type divinasjon som kunne bli utført av hvem som helst, uansett økonomisk klasse. Det var gjerne noe man tydet sammen med venner eller familie for å fastsette om dette var en viktig drøm, eller bare en vanlig drøm. Om man var usikker kunne man gå til en spesialist. Dette var en *oneirokritês*. Hun beskriver noen forskjellige typer drømmer som kunne oppstå. Enten var det en gud som direkte snakket til drømmeren uten hverken gåter eller vaghet. Eller drømmen kunne være mer symbolsk og vanskeligere å forstå (Johnston, 2008, s.134-135). Så det vi ser er at drømmetydning ikke hadde noe fastsatt regelbundet fortolkningsverk rundt seg, men er egentlig opp til drømmeren selv å tyde. Om han ikke klarer dette alene, eller ved hjelp av venner og familie, kan han ta drømmen videre til eksperter som kan hjelpe ham å tyde disse drømmene. Det er derfor vanskelig å påstå at det er noen som har spesiell makt over denne formen for divinasjon, hverken på den ene eller den andre måten.

### 3.8 Jærtegn og varsler

Kanskje den aller mest vanlige måten divinasjon fungerte på i det gamle Hellas var ved uventede varsler og jærtegn. Et regnskyll, et jordskjelv, en uforklarlig hendelse, alt kunne ha betydning og være et tegn fra gudene. Det er hvem som hadde makten av tolkningen av disse vi skal se på. Her vil det inngå flere forskjellige typer situasjoner, men vi skal skape et bilde av hvordan det fungerte i krig og fred. Både Herodot og Tukydid har nedtegnet mange slike hendelser, så vi får først se om de har noe å fortelle oss om dette. En hendelse fra Herodot kan vise viktigheten av en plutselig storm og hvordan dette blir tolket. Athenerne var



stasjonert ved Chalcis da en persisk flåte ankom. En plutselig storm utslettet denne flåten, og det ble tolket slik hen at Boreas hadde falt over fienden på grunn av athenernes slektskap med denne guden og at de hadde tilkalt denne guden til hjelp. Dette førte til at de grunnla et tempel til hans ære senere (Hdt. 7.189). Det blir ikke sagt på hvilken måte dette ble tolket, men det kan vel tenkes at siden de tilkalte denne guden var det åpenbart at det var dette som hadde ført til hendelsen. Tukydid er veldig nøye på å nevne mye forskjellige værforandringer og hvilken effekt dette hadde på de forskjellige militærkampanjene. Det han ikke ofte nevner er hvordan dette ble sett på i religiøs forstand. Dette er nok på grunn av hans skepsis til slike ting. Price oppsummerer dette med at Tukydid i disse tilfellene hadde en naturalistisk tilnærming til stormer, jordskjelv, solformørkelser og den slags (Price, 2000, s.131). Det er allikevel unntak i denne kilden, ikke nødvendigvis til Tukydid's tilnærming til temaet, men med tanke på om han tar seg tiden til å detaljere prosessen. Det er et tilfelle han tar seg bryet med å nevne det religiøse synet på et slikt jærtegn, om så bare fordi det var viktig for å få det helhetlige bildet. Dette er i 415 f.Kr. og er tilsvarende konflikt vi nevnte tidligere der athenerne står ovenfor en hær fra Syrakus. Den atenske hæren er ledet av hærføreren Nikias. De to sidene har nå truffet hverandre i kamp og kjemper på rekke og rad i kjent gresk stil. Ingen av siden gir seg og konflikten går ingen vei enten på den ene eller den andre siden. Plutselig begynner det å tordne og regne svært mye. Dette skremmer de ferske soldatene som er i sin første skikkelige konflikt. De mer erfarne soldatene ser ikke på dette som et tegn fra gudene, men ser på det som en naturlig hendelse basert på sesongen og tar seg ikke nær av dette (Thuc. 6.70). Det er kanskje ikke mye å hente her, men man kan få et bilde av at når jærtegn oppstår i en pågående konflikt i krig så tolkes dette på stedet, uten tid til debatt rundt dette. De erfarne soldatene reagerer ikke på hendelsen, og det avgjør spørsmålet. Tukydid's fortellinger er fylt av disse eksemplene, men det er bare her han enser at disse jærtegnene kan ha effekt på folks fantasi. Dette kan kanskje bety at slike jærtegn kanskje ikke nødvendigvis var veldig viktige i krig. Vi har sett at divinasjonsofringer er helt sentrale i denne formen for krig, og at svaret man får kan endre hele situasjonen, men været blir stort sett bare sett i rent rasjonelt og taktisk, i alle fall av Tukydid selv. Vi har allikevel noen andre eksempler fra Tukydid som beskriver litt mer. Dette er også under Nikias, og gjelder nok en trefning mellom Syrakus og athenerne, i 413 f.Kr. Athenerne var i dårlig forfatning og syrakuserne hadde nettopp ankommet med nye tropper. Dette var et problem. Athenernes situasjon ble verre for hver dag, og det ble sett på som håpløst med mindre de forlot området. Nikias gjorde klar til evakuering, og hæren var klar til å dra så fort de fikk ordren. Da skjedde en hendelse som helt klart har effekt på enhver i en slik situasjon. Det ble en måneformørkelse.

Denne gangen, i motsetning til da stormen regnet over dem i kamp, reagerte hæren meget på dette. Det gjorde også Nikias, som Tukydid tar seg tid til å skrive at var en ganske overtroisk mann som satte stor lit til all slags divinasjon. Han bestemte, etter å ha forhørt seg med sine spåmenn, om at de ikke kunne dra før de hadde ventet tre ganger 9 dager. Det var dette spåmennene hadde fortalt ham (Thuc. 7.50). Dette eksempelet viser ganske godt hvordan slike jærtegn kunne bli tolket i krigssituasjoner. Generalen forhører seg med spåmenn som tolker tegnet og gir ham et svar, og han handler deretter. På en annen side må man ta forbehold på grunn av Tukydid's kommentar om at Nikias skal ha vært spesielt opptatt av divinasjon. Det at han nevnte dette kan bety at Nikias var uvanlig opptatt av dette i forhold til andre generaler, eller det kan tolkes som at Tukydid bare ville kommentere på at han selv var skeptisk til den typen ting. I alle fall dette viser nok en gang den samme dynamikken vi har sett tidligere fra konflikter. Det er generalen med hans spåmenn som tolker jærtegn og utfører divinasjonen enten det er snakk om offerdyr eller værphenomener, og det er de som har all makten her. Linjen av kommunikasjon er kort. Det er bare generalen og spåmennene, men det er egentlig generalen til slutt som det er opp til å fatte beslutningen. Så konklusjonen her blir at generalen har fullmakt til tolkning av divinasjon og utførelsen av handlinger basert på disse i krigssituasjoner. Alle har rett til sin egen tolkning av tegn så klart, men de kan ikke fatte noen beslutninger uten generalens samtykke og det virker som hans tolkninger er det som blir sett mot av hæren.

Dette er da Athen, men vi har lignende eksempler fra Sparta også, og vi skal se på hvordan det ble gjort hos dem. Vi har allerede funnet ut at divinasjon ved ofringer er i hendene på kongene og deres spåmenn. Det er ikke mange eksempler å bruke her, men vi har ett som vi kan ta for oss. Det er mye tidligere i den peloponnesiske krigen en det vi har sett på tidligere, nemlig rundt 426 f.Kr. Spartanerne og deres allierte marsjerte hele veien til Isthmus elven på vei til Attika men da skjedde det plutselig et jordskjelv. Dette fikk hæren til å snu momentant og de invaderte ikke igjen dette året (Thuc. 3.89). Her får vi ikke noe særlig angående prosessen men man ser at også hos spartanerne fattet de beslutninger basert på denne typen varsler. Eventuelt ville de ikke være tilstede under et jordskjelv da det vil vanskeligjøre kampanjen. Jeg tror, at basert på det vi vet om spartanerne med tanke på at kongene fungerte som de to yppersteprestene, er det relativt enkelt å komme til en konklusjon om at det er de som fatter beslutningene her også. Siden de har divinatorisk makt i alle andre forstander, er det lite trolig at de ikke også med tanke på jærtegn fatter beslutninger for hæren.

### 3.9 Andre typer divinasjon

Det er andre former for divinasjon som var sentrale i gamle Hellas som vi ikke nødvendigvis fant eksempler på hos Herodot eller Tukydid, men disse behøver å nevnes. Spesielt er det en type divinasjon som all forskning tilsier var svært viktig selv om den ikke nevnes i våre kilder, nemlig divinasjon ved hjelp av fuglenes flukt. Dette er verdt å se på, spesielt med tanke på hvor viktig dette var for romernes augurer, som vi skal se på i neste kapittel. Bonnechere skriver at det ble oppfattet at fuglene fløy mellom jorden og den reneste delen av himmelen, og var nært til gudene og kunne kommunisere med disse, med musene eller til og med avdødes sjeler. Videre forteller han at Plutark skriver at disse fuglene blir direkte påvirket av gudene til å utføre visse handlinger for å sende tegn til menneskenes verden (siterer Plut. *De. Soll.* 22) (Bonnechere, 2007, s. 151). Burkert forteller at denne kunsten ofte blir nevnt i de gamle eposene. Han skriver videre at denne typen divinasjon i all hovedsak omhandler tolkning av rovdryrfugler. Det som spesielt legges merke til er om det er en eller flere av fuglene og om de er til høyre eller til venstre for den som skal prøve å tolke disse tegnene. Han forklarer at spåmannen sitter på en spesifikk plass, som oftest ser han mot nord. Er fuglene mot høyre er dette et godt tegn, og er de mot venstre er det ikke like bra. Videre skriver han at dette ikke er en type divinasjon som har helt faste regler, i alle fall ikke i like stor grad som hos romerne og etruskerne (Burkert, 1985, s.112). Det er tydelig fra dette at denne formen for divinasjon er viktig i Hellas, men kanskje den ikke når opp mot orakelsvar og offerdivinasjon. Det er også viktig å merke seg at denne formen for divinasjon oppstår i all hovedsak i de gamle eposene og man kan kanskje tenke seg at denne typen divinasjon kan ha falt litt ut av bruk i arkaisk og klassisk tid og at det er derfor det ikke blir nevnt i den persiske og den peloponnesiske krigen. Dette kan nok ikke stemme helt. Burkert skriver nemlig at Xenofon oppsøkte en spåmann med ekspertise på dette området så sent som 401 f.Kr for å få svar på at han hadde hørt en skrikende ørn til høyre for seg, noe som skal ha vært et godt tegn, men også betydd smerte (Burkert, 1985, s.112). Da vet vi i alle fall at denne formen ble brukt av privatpersoner, men det var kanskje ikke noe statlig system for å drive divinasjon av fuglenes flukt for å få svar på politiske spørsmål som orakelsvar og offerdivinasjon ble brukt til. Det var en *mantis* med ekspertise på dette feltet som tolket tegnene og ga svarene, enten det var spontane eller om de faktisk lette etter disse tegnene i skyene.

En annen veldig vanlig form for divinasjon var bruken av lodd. Bonnechere skriver at dette var en ganske lett måte å drive divinasjon på. Det fungerte rett og slett ved at alternativene på svaret var loddene og at man trakk opp et tilfeldig svar. Faktisk var dette metoden atenerne valgte sine sivile embetsmenn og medlemmer av folkerådet på (Bonnechere, 2007, s.151). Man kan lure på om dette egentlig kan regnes som divinasjon. Det å trekke lodd er noe vi alle har gjort uten å tenke at det har med noen gudelig inngripen å gjøre. Burkert mener at grekerne helt klart mente at loddtrekninger i alle former hadde gudelig inngripen. Han beskriver loddtrekning som en effektiv måte å fatte beslutninger på. De gamle grekerne hadde for lengst etablert at gudene sendte tegn til menneskene, selv om de av og til måtte tolkes. Det å betvile at divinasjon var virkelig ble sett på som gudløshet (Burkert, 1985, s. 111). Så loddtrekninger blir utført, men her kan vi nok ikke finne noen med spesifikk makt over denne typen divinasjon. Her er det tilfeldigheten som rå.

En annen form for divinasjon kan kort nevnes. Vi har en form for divinasjon der noe plutselig skjer med et menneskes kropp. Bonnechere skriver at dette kunne være et tegn på å avslutte en handling man holdt på med. Dette kan være alt fra et nys, eller et plutselig utsagn som kunne bety noe. Samtidig skulle man ikke ta alle slike ting for et tegn, for ikke å bli sett på som overdrevent religiøs (Bonnechere, 2007, s.151).

### **3.10 Mantis**

La oss se nærmere på *mantis* og om hvor sentrale de egentlig er i gresk religion. Det er de som kan utspørres om tolkninger på divinasjon og som fungerer som eksperter i denne forstanden og få et bilde på hvem de faktisk er blir sentralt for å forstå om de har noen makt over denne prosessen. Som vi så tidligere kan *mantis* ha kommet fra laug, eller ha lært seg kunsten fra andre læremestere, eller komme fra en lang familie av *mantis*. Burkert kan fortelle oss litt mer om hvem dette kunne være. Det greske gudene sender ut tegn til menneskene. Den som sender de fleste tegnene er Zevs. Kunsten å kunne tolke disse tegnene er en gave fra Apollo. Burkert forklarer det slik at for å kunne ha denne evnen til å kunne drive divinasjon på en overtalende og utvilsom måte så måtte man ha karisma og inspirasjon. Dette er en rolle som har blitt holdt av spesialister i hele menneskehetens historie, og *mantis* er en av denne typen spåmenn. Denne kunsten gikk i arv gjennom generasjoner. Selve ordet *mantis* er relatert til det indoeuropeiske begrepet «mental power» og er også relatert til *mania*, eller galskap (Burkert, 1985, s. 112). Slik ble altså disse *mantis* oppfattet. De hadde

denne kunsten til å tolke gudenes budskap. Kunsten gikk i arv, og de kunne komme fra kjente *mantis* familier. Det er kanskje ikke så enkelt som at spåmennene for tegn fra gudene som de bare tolker fra tradisjonen. Det blir jo beskrevet i kildene at noen spåmenn er eksepsjonelt gode til å gi positive tegn, noe som jo virker litt rart. Burkert forklarer at det ikke er noe i kildene som kan forklare om det er slik at spåmennene bruker en eller annen form for magi eller lignende for å skape gode tegn slik at det man skal utføre blir en suksess. Prosessen er derimot mer komplisert enn dette. Det er en lang og vanskelig vei framover som de må bruke divinasjonsevnene til å finne fram til (Burkert, 1985, s.113). Spåmennene er altså folk med evner til å finne et svar framover med bruk av forskjellige teknikker der de prøver å finne muligheter til å løse situasjoner ved å lese tegnene i offerdyrs lever, fuglenes flukt, tolke tegn og andre former for divinasjon. Dette er mennesker som er del av en lang tradisjon og har ofte respekten til hærførere og andre til å kunne finne disse svarene. De har på en måte makten over tolkning i den forstand at det er dem grekerne ser mot når de vil finne gudenes vilje eller svarene. Men de har ingen egen makt i seg selv, det er ikke de som bestemmer hva som skal gjøres. Denne makten ligger hos folkeforsamling, hos kongene eller andre. Et eksempel fra Herodot kan være et argument for at *mantis* ikke hadde noen makt utover sine evner til å tolke tegn. Han forteller i forbifarten om spåmannen Callias, som var en spåmann fra *mantis* klanen Iamid. Han hadde måtte flykte fra tyrannen Telys av Sybaris da han under en krig mellom Sybaris og Croton ikke hadde klart å få positive varsler da han skulle ofre før kampen (Hdt. 5.44). Dette viser jo at *mantis* er mere med hærene som konsulenter og det er forventet at de skal klare å få positive tegn under ofringen før kampen. Det er ingen unnskyldning at det bare kommer dårlige tegn. Dette viser også det at det å være spåmann i denne forstanden ikke bare betyr å tyde tegnene fra gudene, men å frambringe positive tegn.

### **3.11 Presteskap**

La oss nå se på andre typer presteskap. Vi har allerede sett på Sparta der vi ser at det er kongene som har fullmakten i alle religiøse spørsmål. Derfor kan vi heller se på prester i andre bystater og om det kan være at de har noe autoritet i divinasjonsspørsmål. Burkert skriver at den greske religionen kan bli forstått som en religion uten prester i det hele tatt. Dette er fordi det ikke finnes noen lukket gruppe prestekollegier der de har en spesifikk utdanning eller noen form for hierarki eller initiasjonsritualer. Han beskriver det slik at selv

der det er permanente kulturer er det *nomos*, eller bruk som er det som gjelder og hvem som helst kan bli en del av dette så lenge man passer inn i samfunnet. Oppdelingen kan derfor være mer i retning av om man er borger eller ikke, slave eller ikke, kvinne, mann eller barn og så videre. Enhver greker kan ofre til gudene, og man trenger ingen spesifikke prester for å utføre forskjellige ritualer (Burkert, 1985, s.95). Det er altså ingen krav for å tilhøre en spesifikk prestekaste for å kunne utføre ritualer og derav også divinasjon. Vi har sett at visse *mantis* har stor respekt for deres evner i divinasjon, men det er ikke slik at det bare er de som har muligheten til dette. Alt av ritualer og divinasjon er åpent til enhver som kan gjøre det. Kunnskapen er ikke låst inn i noen form for lukket religiøst system. Selv slaver og kvinner kan i teorien utføre slike handlinger, men om det vil bli respektert av øvrige personer er lite trolig. Selv om ritualer kan utføres av alle og enhver, finnes det fortsatt prester. Vi har diskutert spartanernes konger og deres presterolle, men Aten har også noe lignende. Burkert skriver om en presterolle i Aten kalt *basileus*. Denne presten har ansvaret for alle de gamle religiøse seremoniene, og holder de tradisjonelle ofringene. På den andre siden har man kongearkonten som er den som har oversikten over Panathenaia og Dionysia som er de to største festivalene i Aten (Burkert, 1985, s. 95). Burkert forteller videre at presteroller ofte går i arv gjennom eldre familier. I Aten er det flere slike familier som har sterkt tilknytning til visse offisielle ritualer, som påstår at de er etterkommere etter forskjellige mytiske personer. Det at det var viktig å ha en slik legitimitet for visse ritualer vises i at tyranner ofte påstår å etterkomme fra en slik familie slik at de hadde slike rituelle rettigheter. Når det gjelder privilegier som disse presteposisjonene kunne ha var det slik at det kunne være meget innbringende økonomisk. Presten deltok så klart i offeret og fikk en spesiell porsjon av dette. Presten fikk også skinnet, samt resten av maten som var på et bord ved alteret (Burkert, 1985, s.96-97). Et slikt embete kunne altså være meget innbringende. Dette får jo dette prestesystemet til å virke ganske oligarkisk med gamle prestefamilier som opprettholder et slags monopol på disse lukrative stillingene. Jameson skriver at i tiden før Athen ble et demokrati var det sannsynligvis flere aristokratiske familier eller *gene* som hadde helt særegne rettigheter til å utføre visse ofringer og ritualer. Dette ga stor prestisje innad i visse sirkler der de holdt disse ofringene, og de fikk prestisje ved at folk kunne delta og at de betale for disse ofringene. Etter hvert som bystaten ble større, ble det større krav til at ritualer og forskjellige ofringer skulle bli utført og *polis* tok mer og mer over denne delen av religionen og det var til slutt *polis* som betalte ut for store ofringer og festivaler slik at disse privilegiene ikke ville gå til enkelte aristokrater. Ansvaret for religiøse funksjoner går derfor over til staten i sin helhet og holdes ikke i kontroll av mindre familier. Ritualene blir en del av Athens

offentlige liv, og ikke for lukket aristokrati, dette også på grunn av at etter hvert som disse familiene døde ut eller ikke lenger hadde råd til å holde disse ritualene, tok staten over. Dessuten publiserte staten informasjon om hvordan man holdt disse ritualene, og tok over finansering i visse tilfeller. Jameson sier dette skjedde veldig gradvis og ikke var noen form for stor revolusjon. Det religiøse samfunnet rundt de forskjellige ritualene ble større og mer inklusivt noe som ga prestene et større publikum og mer prestisje på denne måten, men staten var ikke avhengig av aristokratiske familier med prestemonopol. Men ifølge tradisjonen fjernet ikke Kleisthenes noen av de gamle prestefamiliene, men beholdt de slik de var og de fungerte på ganske lik måte også i klassisk tid selv om de ikke var noen lover som sa at bare de kunne holde disse rollene (Jameson, 1997, s. 174-176). Når det er sagt, det var faktisk ingen tilfeller der noen av disse prestefamiliene ble fratatt sine roller i offisiell sammenheng i *polis* uten at de faktisk hadde dødd ut (Jameson, 1997, s. 179-180). Det ser så langt ikke ut til at det ga noen spesiell makt utover det at de holdt visse ritualer og hadde retten på ekstra porsjoner. Burkert skriver at presteembeter ikke var en heltidsposisjon. Man levde ikke hele livet som en prest. Det var en deltidsposisjon og en ærestilling som gav prestisje til den som holdt tittelen. Blant kravene en prest måtte ha var det så klart borgerskap, men også at de ikke hadde noen skavanker. Til slutt, i motsetning til politiske posisjoner og andre viktige deler av staten, så var presterollen er egentlig åpen for alle mannlige borgere (Burkert, 1985, s.97-98). Jameson forteller at det i demokratisk tid var slik at siden det rituelle systemet nå var blitt desentralisert så kunne enhver mann være hovedpersonen i de forskjellige ofringsritualene uten restriksjoner. Det var ingen lover som forhindret en borger å ta en slik rolle. Det ble etter hvert slik at ettersom regjeringen vokste i størrelse så tok de som tjente i rådet eller forskjellige offentlige stillinger over disse rollene. Ofte var det spesialister som utførte ritualene, og samfunnet generelt var det som brakte frem dyrene. Dermed fikk folket generelt den religiøse æren for offeret, mens handlingen ble utført av eksperter. I de veldig offisielle ofringene som var på vegne av hele staten gikk rollen til hovedpresten i disse ritualene over til et medlem av de gamle prestefamiliene, på grunn av at de skal ha vært nær *ta hiera*, altså nært det hellige. Så når det handlet om selve bystatens ved og vel var det opp til de gamle prestefamiliene. Eksempler på slike familier er Boutadai og Eteouboutadai. Prester fra disse familiene var det som holdt den offisielle statlige rollen som hovedprest i Panathenaea, og som prest for Athena Polias og Poseidon Eerechteus. Eumolpidai og Kerykes-familiene hadde ansvaret for de Eleusiske gudinnene Jameson, 1997, s.179) Men nå var det slik at alle disse offisielle ritualene i *polis* nesten alltid ble betalt av staten. Ingen prestefamilier eller nye embetsmenn kunne få ubegrenset prestisje ved å betale for festivaler og ofringer, dette var

statens ansvar. De kunne ofte betale for dette akkurat når de fikk sitt embete, men man passet på at ingen fikk for mye ut av dette. Kostnadene for de offisielle festivalene kom rett fra statskassen (Jameson, 1997, s. 180). Så presterollene i Athen er teknisk sett åpne for alle. Enhver kan holde et ritual eller en ofring uten å bryte loven eller religiøs skikk. Allikevel, når det gjelder de store festivalene og statlige rituelle ofringene er det de gamle *genes* som utfører sine tradisjonelle roller som før. Dette betyr jo på en måte at det er en viss prestisje som går i arv her, som ikke nødvendigvis kan oppnås av den jevne borger. Men det er som sagt ikke lovpålagt og i teorien kan enhver gjøre dette, noe de også gjør i mindre tilstelninger. I Athen er rollen som prest forbeholdt borgere av bystaten, og enhver kan fungere i rollen. Det er oftest snakk om menn, men også kvinner kan ta rollen men de trenger en mannlig slakter om det er snakk om ofringer. Evans skriver at denne rollen var en måte borgere av bystaten kunne utøve stor autoritet innenfor den sosiale sfæren, og kunne kommunisere direkte med gudene på vegne av hele *polis* (Evans, 2010, s. 53).

Da har vi en oversikt over presteembeter i staten og hvordan dette fungerte. Det virker ikke som om prester har noen spesiell autoritet i divinasjonsspørsmål, men de er viktige i forskjellige offerritualer men det å betale ut og organisere slike ting kan gi mye prestisje. Som vi har sett er det ikke nødvendigvis divinasjon i ethvert offerritual bortsett fra å se om offeret er godtatt. Et offer i gresk religion er hovedsakelig rituellet og en del av en religiøs tradisjon som går utover bare det å drive divinasjon.

### **3.12 Religionen for folk flest i Athen**

La oss se på hvor mye religionen betydde for folk flest i Athen og om den ble brukt som noen form for kontroll over disse. Vi ser at vanlige borgere av bystaten kan fungere som prester uten store problemer, til tross for at visse presteroller fortsatt ligger i hendene på eldre aristokratfamilier. Deltagelse i religionen i *polis* er forbeholdt for alle, og det er kanskje spesielt i festivalene dette kommer til uttrykk. I Athen er den største av disse Panathenaia, en stor festival som ble holdt hvert år, og var ekstra storslått hvert fjerde år. Athenernes festivalkalender var veldig ekspansiv, og det kan ha vært festivaler så ofte som hver tredje dag. I disse dagene kunne man ikke holde rettsaker eller diskutere bystatens viktige saker i



*ekklesia* (Evans, 2010, s. 63). En av de viktige funksjonene med disse mange festivalene der de holdt ofringer og spiste kjøtt, kalt *thysia*, var at dette var den en måte å confirmere sin status som borger i bystaten. En borger ble definert som en som deltok i de offentlige ritualene sammen med andre borgere. Det finnes ikke noen bevis på at det fantes lister eller opptellinger av hvem som var borgere av bystaten. Dette ble definert ved at man deltok i disse ofringene og at de som deltok kunne huske at du hadde vært der (Evans, 2010, s.65). Deltagelse i offentlig religiøse ritualer var altså helt sentrale for en borgers identitet og var måten å kunne delta i *polis*. Om man ikke deltok i byens samlinger var man utenfor det sosiale og politiske livet i byen. Det var faktisk så viktig at man måtte bevise sin borgerstatus i rettsaker ved at andre borgere kunne vitne om at du deltok i disse, for at din status skulle være legitim (Evans, 2010, s.65). Så religionen var bakteppet i bystatens funksjon og måten man skapte nettverk med andre borgere og knyttet bånd.

Så langt har vi bare snakket om borgere i bystaten, og stort sett mannlige. Vi har gått veldig lite inn på kvinner, ikke-borgere og slaver. Det er viktig å huske at i Athen var de aller fleste ikke borgere, og man kan nesten se på borgerne som en slags elite-klasse som har nettverk og rettigheter ikke-borgere mangler. Som vi så kan kvinner ha funksjon som prester, og er ikke nødvendigvis ekskludert, men man vet ikke om de deltok i de offentlige bankettene rundt ofringene. De har i alle fall ingen innflytelse på det politiske livet. Evans sier at når det gjelder personer uten borgerstatus kan disse ikke delta i de offentlige ritualene i det hele tatt og er totalt ekskludert fra denne delen av bystatens politiske og sosiale liv, og dette til tross for at de kan bli bedt om å tjene i militæret. Uten denne deltagelsen i det offentlige religiøse livet er man rett og slett helt utenfor systemet politisk og sosialt (Evans, 2010, s. 66). Men det virker som ikke-borgere deltar i festivaler på lik linje med borgere, selv om de kanskje ikke deltar i selve ofringens indre sirkel. I Athens aller største festival, den store Panathenaia festivalen vært fjerde år, så deltar metioker på lik linje med borgere og kvinner i den store prosesjonen (Deacy, 2007, s. 230). Festivalene kan altså føre til et samhold mellom klassene i Athen og gi en slags nasjonalfølelse for bystaten, eller i alle fall et slags sosialt samhold mellom de forskjellige folkene.

Kvinner i Athen hadde også egne festivaler der ikke menn deltok. Den viktigste var Thesmophoria, der kvinner levde borte fra menn i tre dager og skal ha festet og hatt det morsomt, noe som kanskje tilhørte sjeldenhetene ellers i et mannsdominert samfunn (Deacy, 2007, s. 229). Menn så gjerne på dette med stor skepsis, og sa ofte, kanskje delvis på spøk

men med et hint av alvor at kvinnene konspirerte mot *polis*. Burkert sier at det er på grunn av at disse festivalene er hellige, at menn ikke kan gjøre noe med dette og bare må godta det (Burkert, 1985, s. 258).

Slaver burde også nevnes i denne sammenhengen. De deltok ikke i de fleste av disse festivalene, og så klart ikke i de offentlige ritenes indre sirkler. Heller ikke i den store Panathenaia deltok disse i prosesjonen, selv om selv ikke-borgere og frigjorte slaver fikk bli med. Det finnes allikevel unntak til denne regelen. I festivalen, *Choes*, får slavene delta i spisingen av offerkjøttet, og i *Kronia* er det de som er sjefene. Dessuten har slaver andre religiøse rettigheter i *polis* som at de har rett på asyl i templer på lik linje med alle andre (Burkert, 1985, s. 259). Slaver er altså ikke totalt ekskludert fra det religiøse livet i Athen, men de er ikke med i den religiøse indre sirkelen og deltar hverken politisk eller sosialt i dette aspektet av det religiøse livet. Burkert sier at slaver også har rettigheter med tanke på at blodgjeld gjelder like mye for dem som for de med høyere status (Burkert, 1985, s. 259). Det vil si, en som har drept en slave urettmessig er like uren som andre mordere. Det gjør for eksempel at man ikke kan delta i de Eleusinske mysteriene som vi skal se på nå.

Så langt virker det som religionen er en integrert del av staten og det politiske livet på alle måter. Men det var andre måter man kunne oppleve religion på i Athen, og det var ikke bare via offentlige riter og ritualer. Religion kunne også oppleves på et mer personlig nivå. De Eleusiske mysteriene er et godt eksempel på dette, og her kunne faktisk alle delta enten de var borger, kvinne, slave eller metoik. Det eneste kravet var at man kunne gresk. Dette var en annen måte å tilbe Demeter på enn å delta på de offentlige ritualene i byen. Dette foregikk i byen Eleusis et stykke fra Athen (Evans, 2010, s.116). Man vet ikke nøyaktig hva som foregikk her. Dette er delvis på grunn av at det å fortelle om disse ritualene til andre som ikke var initiert var straffbart som ugudelighet (Evans, 2010, s.117). Dette var altså en måte å kunne oppleve religion på utenfor de organiserte ritene i *polis*.

Vi ser at det i Athen ikke er noe religiøst overformynderi som passer på at alle fullfører sine religiøse plikter, men at det å ikke delta i offentlige riter er problematisk med tanke på å beholde sine borgerrettigheter og delta sosialt i *polis*. Når det er sagt, er det ikke like enkelt om man går aktivt og direkte mot den offentlige religionen og vanhelliger bystatens religiøse system og offentlige riter. Dette skal vi se på nå.

### 3.13 Alkibiades Eksil og athensk *eusebeia*

Så langt virker Athen ganske religiøs tolerant. Staten driver sin offentlige rituelle utøvelse med borgere som deltagere, De Elusiske Mysterier eksisterer som en måte å oppleve religionen på utenom dette. Religionen og divinasjon fungerer på en demokratisk måte og vi finner ingen eksempler på at staten driver noen form for religiøst overformynderi. Allikevel, religion og lovene rundt dette var mye strengere enn det kanskje kan virke med første øyekast. Kanskje spesielt de Eleusiske Mysteriene er tillagt strenge regler om å ikke dele informasjon om ritualene med andre eller drive med dette utenom Eleusis. Burkert skriver om konseptet *eusebeia*. Det var forventet av en athener å ha frykt og respekt for gudene og tilbe dem deretter, men det var viktig å ha en balansegang og heller ikke gå for langt. Man skulle gjøre ting på den samme måte man alltid hadde gjort det, og ikke hverken overdrive eller være for tilbakeholden. Dette å ikke forandre disse religiøse tradisjonene kalleds *eusebeia*. Man skal følge bystatens *nomos*. *Eusebeia* kan best beskrives som tilbakeholdenhet og konservativ holdning til religion uten å stille spørsmål eller være nysgjerrig. Man skal ære gudene, men ikke være underdanig. Det handler om å blidgjøre gudene. Det dette også betyr er at rike ikke kan bruke sin makt, prestisje og rikdom til å blidgjøre gudene mer enn det vanlige folk kan gjøre. Det var ikke gavens verdi som var viktig, men man ofret etter hvor mye man selv hadde. (Burkert, 1985, s. 272-274). Det man kan se i dette umiddelbart er at ved hjelp av måten grekerne så på religionen var et demokratisk syn på tilbedelse av gudene noe som gjorde at religion ikke direkte kunne brukes for å få politisk makt. Overdreven bruk av penger for å vise gudelighet var like uglesett som å ikke ofre godt nok. Athen hadde også strenge religiøse regler når det kom til uhellig oppførsel, motvekten til *eusebeia*. Dette ble kalt *asabema* (Deacy, 2007, s. 233) eller *asebeia* (Burkert, 1985, s.274). Burkert forklarer dette som handlinger som brakte gudenes vrede over bystaten. Burkert sier at man må se dette som noe annet en bare mangel på *eusebeia*, altså det å kanskje ofre for lite, eller ikke utføre de offentlige pliktene godt eller ofte nok. *Asebeia* var direkte handlinger som gikk imot *eusebeia*. Dette var noe som endte opp med å bli en faktor i en politisk kamp der Alkibiades ble sendt i eksil av staten. Alkibiades er en kjent og kontroversiell figur i antikk gresk historie på grunn av sine skandaler, og skiftende lojaliteter. Dette var i 415 f.Kr. Det var sommer og Athen gjorde seg klar til et angrep på Sicilia, under ledelse av Alkibiades. Tukydid skriver at i løpet av natten hadde Hermes statuene i byen blitt utsatt for hærverk. Man visste ikke hvem som hadde gjort dette men det ble utløst dusør og *polis* var redd det at dette var starten på et opprør (Thuc. 6.27). De kom vitner som snakket direkte mot Alkibiades og sa at han var

lederen for en gruppe folk som hadde ødelagt andre statuer uten nødvendigvis i relasjon til hermene, og kanskje verst av alt, holdt private arrangementer relatert til de hellige mysteriene, noe var en svært uhellig handling. Tukydid sier at dette var gjort av folk med ambisjoner som ønsket å rydde Alkibiades av veien (Thuc. 6.28). Alkibiades ønsket en rettsak umiddelbart slik at han fikk forsvare seg, men dette ble motarbeidet da hans motstandere fryktet at folket ville støtte ham på grunn av at store deler av hæren som skulle brukes til ekspedisjonen til Sicilia var der på grunn av hans allianser. Derfor ville de at han skulle sette i gang denne og dra, slik at de da kunne arbeide fram en sak mot ham uten at han fikk gjøre noe i mellomtiden (Thuc. 6.29). Senere, ved Catania ventet et skip for å ta ham tilbake til Athen for at rettsaken skulle begynne, og Alkibiades sa han skulle følge etter men han seilte av gårde til Peloponnes i stedet i selvpåført eksil og ble dømt til døden in absentia. Tukydid gir et klart inntrykk av at Alkibiades hadde blitt henrettet om han hadde fulgt båten til Athen (6.61). Her har vi da et eksempel på hvordan blasfemilovene i Athen kan bli brukt direkte politisk for å bli kvitt opposisjon. Folk som gjør det veldig bra politisk i Athen må alltid være forsiktig for å ikke gå for langt i sine ambisjoner for at folk ikke skal frykte en ny tyrann og at fiender ikke kan bruke forskjellige metoder for å bli kvitt personen. Vanligvis blir slike sendt i eksil i flere år om de får for mye makt, men i dette tilfellet er det religionen som direkte blir brukt som middel for å rydde noen som er for kontroversiell ut av veien. De eleusinske mysteriene er beskyttet hellig mot alle former for videreføring av den hellige og hemmelige informasjonen man får i disse og skal ikke spres. Dette ble brukt i denne maktkampen. Så selv om Athen er demokratisk både i politikk og i religion er det ikke bare å fare frem som man vil. Man må holde seg innenfor den konservative linjen.

### **3.14 Religionen for folk flest i Sparta**

Som hos athenerne var religion noe som var en viktig del av det som definerte en spartaner som spartaner. En stor forskjell med Athen er at spartanerne er under direkte kontroll av staten fra fødselen av. Fra barnsben er de under organisert utdanning fra andre borgere, og når de blir eldre er det helt sentralt å få bli med i en messe sammen med andre borgere for å kunne være en del av samfunnet politisk og sosialt. Alternativet er å bli metoik. Ifølge Richer bruker staten religion som en metode for å direkte moralsk kontrollere borgerne gjennom et system kalt *pathemata*. Svakheter med kropp og sinn blir delt opp i flere kategorier som *Phobos*, frykt, *Thanatos*, døden eller *Hypnos*, søvn. Det å gjøre slike ting en del av en religiøs

opplevelse av samfunnet, gjør det mulig å ha etisk kontroll med folket (Richer, 2007, s. 248). Så ved hjelp av disse mantraene driver staten sosial kontroll, og borgerne har kontroll med hverandre. Respekt for loven i alle former var nødvendig for å være spartaner. Dette er relevant også med tanke på hvordan gravlegging av spartanere fungerte. Får å få en ærefull begravelse og en god plassering i de dødes «hierarki» måtte man ha levd og dødd som en spartaner etter spartanske lover og moralske oppfatning. Rangeringen går etter sosial status, helot, eller ikke-borger, eller Spartaner, men felles er det at man må dø i kamp for å få en ærefull plassering her. Jo mer heroisk døden var, jo bedre ligger man an (Richer, 2007, s. 250). Slik man oppfatter spartanere så virker også dette som en god metode å bruke religion for å holde kontroll i samfunnet. Ettermæle er viktig, og når all ære og verdier i Sparta ligger i det å følge lover og regler, og følge disse *pathema* så har man en god oppskrift på sosial og politisk kontroll.

Så spartanske borgere skal følge lov, rett og religion til punkt og prikke, men hva med kvinner og heloter? Om kvinner forteller kildene oss at de hadde mange rettigheter i Sparta, i forhold til andre bystater. Når det gjelder deltagelse i religiøs utøvelse er det ikke så mye å finne. Som vi har sett på la spartanerne mye vekt på gravlegging og ettermæle etter døden. Vi har et eksempel fra Plutark der han skriver at kvinner som døde etter å ha holdt et religiøst verv skulle få sitt navn innskrevet på gravstedet (Plut. *Vit. Lyc.* 27.) Dette vil jo da tilsi at kvinner kunne holde presteroller i dette samfunnet, ifølge Plutark. Når det gjelder heloter er det lite å finne. Sannsynligvis holdt de sine messianske religiøse tradisjoner ved like. Uansett, heloter deltar ikke i det spartanske politiske samfunnet på noen måte og har ingen rettigheter ovenfor staten og ingen religiøse funksjoner.

### 3.15 Tabell for Athen

ORAKLER					
	TEMPEL	Thuc. 1.126, 2.17, 2.21, 2.54, 5.32 Hdt. 5.89, 7.139			
	TEKSTER				
VARSLE	OBLATIVE	Thuc. 6.70, 7.50, 7.79 Hdt. 7.189			
	IMPETIVE				

  

ORAKLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL			Thuc. 1.126	Thuc. 2.17, 2.21. 2.54. 3.104, 5.32, Hdt. 5.89	
INNHEITING			Thuc. 1.126 Hdt. 7.139	Thuc. 2.17, 2.21. 2.54. 3.104, 5.32, Hdt. 5.89	
TOLKNING			Thuc. 1.126	Thuc. 2.17, 2.21. 2.54. 3.104, 5.32, Hdt. 5.89	Hdt. 7.139
BESLUTNING			Thuc. 1.126	Thuc. 2.17, 2.21. 2.54. 3.104, 5.32, Hdt. 5.89	Hdt. 7.139

  

VARSLE OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL				Thuc. 6.70, 7.50, 7.79 Hdt. 7.189	
INNHEITING				Thuc. 6.70, 7.50, 7.79 Hdt. 7.189	
TOLKNING		Thuc. 7.50	Thuc. 6.70	Thuc. 7.79 Hdt. 7.189	
BESLUTNING	Thuc. 7.50			Thuc. 6.70, 7.79 Hdt. 7.189	

Fig. 3. Divinasjonstabell for Athen

I tabellen for Athen ser man med en gang hvor begrenset informasjonen rundt prosessen både for orakelsvar og varsler er her. I oppgaven har vi i hovedsak brukt eksempelet fra Herodot om tremuren som eksempel da dette er det mest detaljerte. Det er også egentlig det eneste eksempelet fra Athen som gir oss detaljert nok informasjon til å kunne sette i gode rubrikker. Ellers når det er snakk om orakler i boken så nevnes sjeldent andre aspekter rundt dette. Det samme gjelder også varsler. For å få svar på maktbalansen i athensk divinasjon er det derfor viktig å gå inn i detalj i enkeltsaker, og en slik tabell holder ikke og er til liten hjelp. Det kan være mange grunner til at kildene våre ikke er til så god hjelp her, hovedsakelig er det nok fordi de trodde dette var åpenbart. Vi er allikevel heldige som har den så godt detaljerte beskrivelsen om orakeltydning som vi fikk fra historien om tremuren der man får et detaljert bilde av alle aspektene rundt dette. Det vi kan se er at det er orakelsvar via templer som er det som gjelder. Orakelet i Delphi er en sentral institusjon i Hellas og blir brukt mye.

### 3.16 Tabell for Sparta

ORAKLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
ORAKLER	TEMPEL	Thuc. 1.103, 1.118, 1.134, 3.92, 5.16 Hdt. 1.65, 5.62, 6.76, 8.114			
	TEKSTER				
VARSLER	OBLATIVE	Thuc. 6.95, 8.6, 3.89			
	IMPETIVE	Thuc. 5.54, 5.116, Hdt. 9.19, 9.34, 9.61			
ORAKLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL	Hdt. 1.65, 6.66			Thuc. 1.103, 1.118, 1.134, 3.92, 5.16, Hdt. 5.62, 7.220, 8.114	
INNHEITING	Hdt. 1.65,		Hdt. 6.66	Thuc. 1.103, 1.118, 1.134, 3.92, 5.16, Hdt. 5.62, 7.220, 8.114	
TOLKNING	Hdt. 1.65, 7.220			Thuc. 1.103, 1.118, 1.134, 3.92, 5.16, Hdt. 5.62, 6.66, 8.114	
BESLUTNING	Hdt. 1.65, 7.220			Thuc. 1.103, 1.118, 1.134, 3.92, 5.16, Hdt. 5.62, 6.66, 8.114,	
VARSLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL	Hdt. 6.76	Hdt. 9.33-35, 9.61-62		Thuc. 3.89, 5.54, 5.116, 6.95, 8.6, Hdt. 9.19	
INNHEITING	Hdt. 6.76	Hdt. 9.33-35, 9.61-62		Thuc. 3.89, 5.54, 5.116, 6.95, 8.6, Hdt. 9.19	
TOLKNING	Hdt. 6.76	Hdt. 9.33-35, 9.61-62		Thuc. 3.89, 5.54, 5.116, 6.95, 8.6, Hdt. 9.19	
BESLUTNING	Hdt. 6.76, 9.61-62			Thuc. 3.89, 5.54, 5.116, 6.95, 8.6, Hdt. 9.19, 9.33-35	

Fig 4. Divinasjonstabell for Sparta

Det man ser med en gang i tabellen fra Sparta gjenklanger med hva vi har funnet ut i vår mer detaljerte gjennomgang, spesielt med tanke på hvor avhengig spartanerne er av impetive varsler og orakler. Det er mange eksempler i kildene der de på grunn av impetive varsler og orakelsvar utfører forskjellige handlinger. Som gjennomgangen av Athen er det lite spesifikke detaljer å finne rundt selve prosessen men gjennomgående er det embetsmenn, eller da konger, som har makten her, eventuelt er det spåmenn som kommer med uttalelser. De aller fleste av disse eksemplene har med krig å gjøre, og som vi vet er det kongene som har retten i disse tilfellene.

### 3.17 Avslutning

I antikkens Hellas dominerte orakler som en meget viktig institusjon for både staten og for privatpersoner. I krisesituasjoner når det var vanskelig å fatte en beslutning kunne en bystat sende utsendinger til et orakel, ofte orakelet i Delphi, for å få en uttalelse fra Apollo. Dette kunne gjerne være et ganske kryptisk svar som da trengtes å tolkes. Svaret ble da tolket av folkeforsamlingen i Athen eller av kongene og deres råd i Sparta. Makten over tolkningen av

orakelsvar ligger på den som har de største retoriske gavene eller rett og slett den beste ideen til løsningen, da orakelsvaret er mer som et bakteppe til diskusjon. Vi har også sett at orakelet kan bli påvirket ved hjelp av bestikkelser, og at det i visse tilfeller er prestene som tolker orakelet, men at det i andre tilfeller er slik at man snakker direkte med Pythia.

Det er flere steder noe kan skje som påvirker svaret. Til syvende og sist går tolkning over til regjeringen som må komme fram til en løsning basert på svaret. Men uttalelsene fra Pythia kan være påvirket av alt fra prestene, kanskje også sendebudene. Dessuten i Sparta har kongene taket på orakelsvarene, og kan plukke ut som de vil hva de skal ta videre til rådet. Så det er altså kongene i Sparta som bestemmer nøyaktig hvilke orakelsvar som skal diskuteres, men må bøye seg for rådet og eforene om de blir nedstemt i dette da de ikke har noen stor politisk makt i fredstid i forhold til andre Spartanere. Så de har retten til hvilke saker som skal bringes fram, men rådet vil ha mye å si for hva som skjer videre med dette. Dette tilsvarer nesten Athen, men i Athen er så klart det opp til mange flere å diskutere orakelsvaret. Dessuten er linjen av kommunikasjon mye kortere. De formulerer spørsmålet, sender utsendinger som spør Pythia og får svaret tilbake til forsamlingen der det diskuteres. Det er helt opp i luften hvordan det blir tolket, og det er gjerne den som har beste talegaver eller den mest strategiske ideen som vinner igjennom.

Når det gjelder divinasjon ved hjelp av dyreoffer og annen divinasjon er den tolkende makten her ikke så regelbundet som man kanskje skulle tro. *Mantis* blir ofte tatt i bruk for å tolke disse og andre varsler, men det er ikke slik at dette er en fast regel. Spåkunsten er åpen for alle, og generaler gjør gjerne dette selv om de er kapable til det. Dette gjelder all form for divinasjon, utenom orakler. Spåmenn er tilgjengelige som eksperter og de blir ofte tatt i bruk, men de fungerer ikke som et overhengende presteskap som bestemmer hva som er riktig eller ikke. Tolkning kan gjøres av enhver. Utførende makt ligger i hendene på generaler, strateger, forsamlingen, og konger osv. med tanke på både tolkning og handling. Folk som kaller seg og blir kalt for *mantis* er mer som konsulenter for regjeringen å regne. Man satser på at de klarer å få til positive tegn i krig, og at de kan svare på varsler på en måte som er til det gode for regjeringen. Klarer de ikke det kan det straffe seg, men om de gir gode tegn kan de bli videt kjent som meget gode spåmenn. Så for å konkludere, maktbalansen i divinasjon i det gamle Hellas ligger all makt på folkeforsamling eller konger, med *mantis* som rådgivere og som tolkere der det er nødvendig, men tolking av divinasjon er åpen for alle.



De som holder presteembetene og makten over ofringer og festivaler i Hellas kan være hvem som helst, så lenge de har tilstrekkelig økonomisk makt eller kunnskap og autoritet i religiøse saker. Det kan være innbringende og ærefult å ha en slik posisjon. Slike posisjoner kan så klart bare bli holdt av mannlige borgere. Hos Spartanerne er det kongene som holder den største religiøse prestisjen og ingen andre har særlig å si på noe når det gjelder det rent religiøse. Deres ansvar og privilegier her står uten konkurranse. Det vi da ser er at det er en del forskjell mellom Athen og Sparta på denne måten, men de har likheter i den forstand at religionen er en viktig del av det som definerer en borger av staten. Deltagelse i offentlige ritualer er viktig for å være en del av det politiske og sosiale systemet. Dette betyr at ikke-borgere i stor grad er holdt utenfor denne delen av bystatens liv siden de ikke deltar i de viktigste og innerste av disse ritualene. Man kan argumentere for at det er en viss oligarkisk tilnærming til presteembeter i Athen på grunn av at mange av de gamle prestefamiliene fra før demokratiets innførelse fortsatt har sin funksjon, så disse holder de aller viktigste statlige prestefunksjonene. Dette er allikevel ikke definert ved lovgivning og de er ikke slik at andre borgere ikke kan ha disse funksjonene. Enhver mannlig borger kan ha funksjonen som hovedprest i en ofring. Man kan si at religionen blir brukt som en metode å holde *polis* sammen på og knytte bånd gjennom familier. Samtidig er ikke-borgere og slaver ikke deltagere i dette i samme grad som borgere.



## 4.0 Roma

I dette kapittelet vil vi gå inn på Roma i den tidlige republikkens tid og se på religionens plass i det statlige systemet og hvordan divinasjon og andre aspekter av religionen kan ha blitt brukt for å holde på makten. Her blir det sentralt å se på patrisierne og hvordan de tar i bruk religionen i sin utøvelse. Vi har som i forrige kapittel fokuset på divinasjonen, og vi skal se på hvordan dette har fungert i det romerske statssystemet. Det blir sentralt å se på stenderkampene og hvordan forandringer i statssystemet skjer etterhvert, og viktigheten av religionen og prestisjen divinasjon kan gi i dette.

## 4.1 Polybios

Når man diskuterer akkurat dette temaet har vi spesielt en kilde som snakker om akkurat denne problemstillingen. Polybios i hans verk *Historie* diskuterer i sin sjette bok om hvordan den romerske republikken fungerer og hvorfor dette systemet er så mye bedre enn andre. I denne avhandlingen går han til slutt inn på synspunkter rundt hvordan den romerske staten tar i bruk religion i kontrolløyemed. Polybios mener at romernes bruk av religion er det som holder staten samlet. Måten religionens pomp og prakt blir introdusert i det offentlige livet, gjør at ingenting annet kan overskygge dette. Det er overtroen, eller *superstitio*. På grunn av at man ikke kan garantere at staten blir styrt av vise menn så vil overtro og usynlige farer fra gudene holde ondsinnede handlinger og korrupsjon i sjakk. Det at magistrater er innvalgt ved religiøse seremonier og eder, så mener han det er lite korrupsjon hos magistratene i forhold til andre sivilisasjoner (Polyb. 6.56). Religionen er altså det som gjør at den romerske staten er styrt etter en så streng standard og at det tydeligvis ikke er noe særlig misbruk av offentlige midler hos dem, samt at det tydeligvis brukes for å kontrollere de store massene. Om dette virkelig stemmer får vi se på. Det som i alle fall menes her er at Polybios er av den meningen av folkemassene burde kontrolleres av de høyere sosiale gruppene, med religionen og overtroen som et bakteppe som støtter opp under dette systemet.

Før man går inn på hvordan religionen i tidlig republikansk tid fungerte, er det viktig å ha et par ting i bakhodet med tanke på hvilken grad man egentlig kan vite noe definitivt om temaet. J.A. North forteller at hovedproblemet med å forske på dette er at alle kildene er skrevet minst 200 år etter denne perioden, altså sen-republikken eller det tidlige prinsipatet, og han mener det er tvilsomt at disse forfatterne egentlig hadde noen særlig forståelse av hvordan religionen fungerte i denne perioden og baserte seg på gjetning eller hvordan ting var bare litt

før deres egen tid (North, 2005, s. 573). Dessuten er det velkjent at historieskriverne fra denne tiden ikke hadde noe problem med tanke på å finne på taler eller beskrive slagscener rett fra fantasien for å gjøre en tekst mer underholdende (Cornell, 1995 s. 17-18). Gary Forsythe skriver at selv om kildene vi bruker er fra senere tider enn temaene de omhandler så kan man ved å se komparativt på andre tidlige religioner, som for eksempel nettopp den greske, forstå tidlig romersk religion i større grad (Forsythe, 2005, s. 125-126). I denne oppgaven argumenterer jeg for at Gary Forsythe har rett i dette, og at vi ved hjelp av å se både på romersk og gresk divinasjon kan kunne skape et mer helhetlig bilde av begge.

Det romerske folk i republikansk tid var ikke mindre interessert i gudenes tegn enn det de gamle grekerne var. Jærtegn og divinasjon var en viktig institusjon også for dem. Det er både likheter og forskjeller på romernes og grekernes metoder, og hvordan dette fungerte i deres samfunn. I dette kapitlet er det romernes bruk av divinasjon som vi skal gå inn på. Ved hjelp av Livius og Dionysios, så vel som forskningslitteratur for å støtte opp under de eksemplene som kan finnes i kildene, skal vi prøve å danne et bilde av hvordan det kunne ha vært før vi i slutten av oppgaven sammenligner med Hellas. Målet er å se på hvem som hadde kontrollen i spørsmål om divinasjon og religion. Dette er for å se på hvordan kontrollen over disse aspektene av religionen i Roma fungerte i forhold til statens funksjon og om det eksisterte sammen med de demokratiske delene av staten eller til tross for dette. Hvem hadde siste ordet i disse sakene? Hvem hadde retten til å tolke divinasjon og hvordan ble det brukt? Ble tolkningsmakten over divinasjon brukt som en maktbrikke mot folkets makt, eksisterte det på siden av det eller var divinasjon og religion noe som var åpent for alle?

## 4.2 Hvor er vi?



Fig. 5. Kart over den tidlige republikkens Roma

Tilgjengelig fra: <<https://snappygoat.com/s/?q=roman+republic+map#d6cef0694dabb9681dabc4e842c4018264a40748,0,882>> [Hentet 20. april 2019]. Public Domain.

Tidsperioden vi går inn i er så tidlig som 509 f.Kr fram til plebeierne vant frem i konsulatet i 367 f.Kr. Denne perioden er i samme tidsperiode som grekernes storhetstid og er derfor bedre i komparativ sammenheng. Dette er en periode der romerne er i konstant konflikt med sine naboer og samfunnet er preget av en sosial konflikt mellom patrisiere og plebeierne. Fra å ha gått fra et kongevælde, har republikken begynt i sin tidligste form og Roma begynner å sette

forfeste i området, selv om det enda er langt igjen til det mektige Roma vi kjenner fra senere tider.

### **4.3 Konflikten mellom patriser og plebeier**

For å forstå problemstillingen rundt maktfordelingen i den tidlige romerske republikk fra et religiøst standpunkt er det helt sentralt å forstå hvordan borgerne av Roma var oppdelt i to forskjellige grupperinger man var født inn i. Dette var patrisierne og plebeierne. Hele denne tidlige romerske republikanske perioden har i kildene egentlig ett gjennomgående tema som er viktig å huske på, nemlig konkurransen mellom disse to stendene. Forsythe forklarer dette enkelt ved at patrisierne er en lukket og eksklusiv gruppe aristokratiske klaner, og plebeierne var alle de andre som ikke inngikk i disse. Hvordan denne distinksjonen mellom patrisiere og plebeiere begynte blir forklart i kildene ved at disse patrisiere var etterkommere av de første 100 senatorene angivelig valgt av Romulus i Romas mytiske grunnleggelseshistorie (Forsythe, 2005, s.157). Cornell forteller at selv om det riktignok er dette som er den røde tråden gjennom disse historiene, så er det viktig å huske på at vi egentlig kan vite veldig lite om hvordan dette gikk for seg. Denne konflikten var over lenge før de første romerske historikerne dukket opp, og den ble sett i lys av hendelser i deres egen tid. Fortellingene til Livius og Dionysios er derfor anakronistiske og fakta er forvridd (Cornell, 1995, s. 242).

I både Livius og Dionysios forklares mange av de største omveltningene i samfunnet med at plebeierne ønsket mer makt. Det var nemlig slik i starten av republikken at patrisierne hadde monopol på viktige politiske posisjoner samt retten til alle presteembeter. Plebeierne hadde retten til å stemme, men lite annet (Forsythe, 2005, s.158). Denne er som nevnt en råd tråd gjennom både Livius og Dionysios fortellinger og avsluttet på mange måter i 367 f.kr når konsulsystemet ble gjeninnført etter en periode med militærtribuner, med det tillegget at de to konsulembetene ble delt mellom plebeier og patrisier, men Forsythe forklarer at det ikke er så enkelt siden man må huske på at det egentlig ikke ble helt implementert før 342 f.kr (Forsythe, 2005, s. 159). Denne dualismen mellom patriser og plebeier er gjennomgående i forskning rundt den tidlige republikken, men Cornell forteller at dette er for enkelt og at den egentlige konflikten var mot rike landeiere som åpenbart inneholder mange patrisiere (Cornell, 1995, s. 244) Men når vi skal se på forskjellene mellom patriser og plebeier i denne oppgaven er det mest sentrale å se på den religiøse makten patrisiere hadde og plebeierne manglet.

#### 4.4 Divinasjon i Krig

Vi starter med divinasjon i aktiv krigføring, da dette er en svært vanlig situasjon i antikkens verden både for greker og romer, og er et tidspunkt der raske resultater og svar kan være viktig og der både oblativ og impetrative tegn kan ha stor betydning. Vi gikk inn på forskjellen på disse i kapittelet om divinasjon men for å kort oppsummere så forklarer Forsythe oblativ og impetrative tegn slik: impetrative tegn er tegn som blir direkte oppsøkt av en augur, oblativ tegn er derimot tegn som ikke blir oppsøkt men som kommer direkte fra gudene (Forsythe, 2005, s. 139). Altså, et plutselig tegn som en uvanlig stor fugleflokk, eller spesielt dårlig vær vil gå under et oblativt tegn, mens et impetrativt tegn er et tegn som kommer fram etter å ha blitt direkte oppsøkt som at en augur ser mot himmelen etter fugler, eller en grundig gjennomgang av et offerdyrs innvoller. Cicero i hans verk *On Divination* deler divinasjon inn i to kategorier, nemlig inn i naturlig og kunstig divinasjon. Den ene handler om teknikk, den andre om naturen. Divinasjon som involverer teknikk vil si undersøkelse av innvoller, tolking av jærtegn og astrologi, mens naturlig divinasjon er profetier og drømmer (Cic. Div. , 1.12-13). La oss begynne med det aller første relevante eksempelet, i kronologisk forstand. Det er en fortelling som både Livius og Dionysios skriver om fra kort tid etter republikkens oppstandelse. Fortellingen er nok nettopp det, en fortelling, men kan stå som et eksempel på hvordan et åpenbart jærtegn kunne bli sett på. Grunnen til at jeg mener dette er en fortelling er på grunn av de mirakuløse elementene i saken. Dette skjer i 509 f.Kr. Fortellingen er i grunn tilnærmet lik hos begge og omhandler et slag der den utkastete kongen Tarquinius har skaffet støtte hos to etruskiske folk, tarquinerne og veierne, og skal med deres hjelp angripe romerne som nettopp har fått sin frihet og det ender mer eller mindre uavgjort (Liv. 2.6, Dion. Hal. 5.15). Det som deretter skjer er at de to hærene slår leir, og i løpet av natten kommer det et oblativt tegn fra skogen. Det høres en høy stemme som sier at romerne har vunnet, siden de har drept en mer soldat enn etruskerne har. Stemmen skal ha kommet fra guden Sylvanus ifølge Livius (Liv. 2.7) eller guden Faunus ifølge Dionysios, som også sier at det kan ha vært helten som skogen skal ha vært innviet til (Dion. Hal. 5.16). Dette er et svært åpenbart tegn men kan kanskje settes inn som legendarisk og mytisk. Romernes hærfører konsulen Valerius tolket dette i alle fall dithen at de ville vinne og slo deretter etruskerne (Dion. Hal. 5.16), eventuelt var etruskerne forsvunnet neste dag da begge hærene hadde fått med seg tegnet (Liv. 2.7). Det er begrenset hva man kan få ut av dette eksempelet, men det kan jo vise at i krigstid ved svært spesielle hendelser var det opp til

hærføreren å tolke hendelsen. Dette mener også J.A North, som skriver at krigføring var helliggjort via ritualer gjennom festivalkalenderen, blant annet festivaler der de danset rundt i arkaisk rustning. I alle fall, han skriver at selve krigføringen var helt i hendene på konsulene, som også da foretok sine egne auspisier (North, 2005, s. 599-600). Vi har andre lignende eksempler fra kildene. Dette var året etter, 508 f.Kr. Valerius skal ha prøvd å storme leiren til akverne under et annet slag, men storm, hagl og torden drev dem tilbake. Da ble det plutselig klart vær igjen. Dette førte til at de bestemte seg for ikke å angripe leiren videre (Liv. 2.62). Her blir det ikke forklart noe om prosessen rundt dette, men man kan gå ut ifra at tegnet var åpenbart og at Valerius nok fattet beslutningen også her som i det forrige eksempelet, grunnet hans hellige rett til fortolkning av tegn grunnet sin posisjon som konsul og krigfører. På en annen side, kan man se på versjonen fortalt av Dionysios angående samme hendelse, og her får man litt flere detaljer. Han forteller også at Valerius var klar til å storme leiren, men ble stoppet av stormen og regnet som deretter forsvant plutselig. Dionysios spesifiserer at augurene nektet ham å fortsette (Dion. Hal. 9.55). Dette virker jo å være motsatt av hva vi har lært om hærførernes fullmakt over auspisier. Det er ikke godt å si hva som menes her, men kanskje Dionysios har misforstått hvordan dette fungerer hos romerne og selv tolket hendelsen etter sitt eget syn.

Som var vanlig hos mange folkeslag i denne perioden var det ikke noe slag uten først å rådspørre gudene om det var rett tid og sted, og om det ville bli noen suksess. I dette tilfellet fra Livius har vi et slag mellom etruskerne og diktatoren Mamercus Aemilius. Året er 426 f.kr. I dette tilfellet er hæren styrt av en diktator og ikke en konsul, grunnet at romerne kunne sette inn en diktator til å styre staten i krisesituasjoner, noe som var i effekt akkurat i dette eksempelet. Mamercus sto klar til å angripe etruskerne, som ikke var interessert i å begynne før det var nødvendig. Diktatoren foretok seg ingenting, og så hele tiden over skulderen for å se om han hadde fått noen tegn fra sine augurer. Da endelig tegnet var kommet, angrep romerne (Liv. 4.18). Som vi har hørt var det hærførers privilegium å foreta auspisier i krigstid, men i praksis var det kanskje ikke hærføreren selv som utførte handlingen. I dette tilfellet var det nok fuglenes flukt som ble observert av augurene til det rette tidspunktet var kommet, men det er også kjent at man ofret dyr før enhver kamp for å se hvordan det skulle gå så det kan også ha vært det som foregikk her, men med tanke på avventingen gir kanskje fugler mer mening, med mindre man ofret flere dyr på rekke helt til det rette tegnet viste seg i leveren. Dette er heller kanskje ikke like utenkelig som man skulle tro da det er eksempler av dette hos grekerne. Augurer blir i alle fall stort sett knyttet til fugleobservasjon og ikke



ofring, som gjerne ble utført av etruskere og *haruspices*, men det skal vi se på senere, da vi også skal se på prosessen rundt dette. North skriver at det aldri ble krigføring hos romerne uten at gudene var konsulert, og at ofrene var utført. Om tegnene man fikk var dårlige, var det uaktuelt å begynne kampen. Selv før dette, tok man sine forholdsregler ved å forsikre seg om at krigen var forankret med gudelig støtte ved hjelp av å gi gudene gunstige løfter som kunne bety at de ville støtte den siden som lovt dem mest. Det var faktisk ikke heller ikke uvanlig å kontakte motstandernes guder ved å love dem at man opprettet en kult i deres navn slik at disse gudene ikke lenger støttet fienden (North, 2005, s.600). Men man har i dette eksempelet et tilfelle der tolkningen kanskje ikke helt var opp til hærføreren selv, da han avventet svar fra augurene selv om han selv skal ha hatt retten til å foreta auspisier. Kanskje var reglene annerledes for en diktator enn en militær konsul eller kanskje Mamercus ikke hadde kunnskap om avlesning av lever eller fugler. Forsythe forteller at det var 6 augurer i denne perioden, og at det var disse som hadde ansvaret for å observere fugler, og også for å tolke torden og andre værphenomener. Egentlig alt som man kunne se på himmelen falt under augurenes ekspertise. Det var de som tolket dette for staten når det oppsto spørsmål som dette (Forsythe, 2005, s. 139). Angående bruk av offerdyr i kamp har vi et eksempel fra Livius der to romerske generaler ofrer før kampen, men det blir beskrevet at det er en *haruspex* som overværer handlingen og tolker kvaliteten av offeret og at alle riter gikk riktig for seg (Liv. 8.9). Fra det vi da har sett virker det som hærførerne, altså konsulene, utfører all form for divinasjon i krigføring og har total fullmakt over tolkning og utførelse av disse. Det er *augures* og *haruspices* tilstede, men disse fungerer som rådgivere eller delvis observatører som kan komme med innvendinger angående selve prosessen rundt divinasjonen, om ikke nødvendigvis tolkningen. Det vil si, disse ekspertene kan si at noe gikk galt og at man eventuelt må prøve på nytt, men all egentlig makt er i konsulenes hender.

Neste eksempel kan vise en annen metode å spørre gudene om hjelp under krigssituasjoner, som et tillegg til ren divinasjon. Som vi så vidt så på tidligere så kunne romerne lokke motstandernes guder til deres side for å øke sjansen for å vinne. Det var i den tiden Marcus Furius Camillus var diktator i 396 f.Kr. og Roma kjempet mot en av rivalbyene Veii. Før de skulle angripe byen tok Camillus varslene som enhver hærfører skulle utføre. Deretter skal han etter å ha påkalt Pyhtiske Apollon, lovet Veii's gudinne Juno at om hun støttet han i kampen så ville han bygge et tempel der til hennes ære (Liv. 5.21). Dette er jo en spesiell måte å få skjebnen på sin side og kanskje omgå en del av tilfeldighetene rundt varsler og tyding. I alle fall, så forteller Livius at denne handlingen skal ha ført til at alle spåmennene i

Vei ga opp på byen, og fremmede orakler skal også ha forutsett byens fall, men dette kan nok sees som litt dramatisk smakstilsetning fra Livius. Både Dionysios og Livius forteller oss etterpå om hvordan statuen av gudinnen Juno skulle etterpå flyttes til Roma for at de skulle kunne lage dette tempelet de hadde lovt. En ukjent person skal ha spurt statuen, enten som en spøk eller av religiøs tro, om den ville dra til Roma. Statuen skal deretter ha nikkert noe romerne tok som et helt klart tegn på at det de gjorde var riktig fra et religiøst standpunkt (Dion. Hal. 13.3, Liv. 5.23). Noe mer rundt denne saken blir ikke forklart, annet enn at den ble flyttet til Roma uten nevneverdige problemer. Selve fortellingen om statuen som nikkert er nok skapt i etterkant for å kunne rettferdiggjøre slik røff behandling av et gudelig ikon. Camillus hadde nå engang lovt å gjøre dette om han vant krigen, og slike lovnader var ikke noe man holdte tilbake på. Dette skapte også problemer senere for ham, siden han hadde lovet en tiendedel av byttet til Apollon ved seier, noe ikke hele den romerske stat var like glad for da han ble nødt til å be folket om å betale for dette (Liv. 5.23, 5.25). Hele denne hendelsen er et eksempel på *evocatio*. Dette betyr en lovnad til fiendenes guder om å lage en kult til deres ære. North forteller at når det var krig så ble dette tidvis gjort, og også lovnader til egne guder om nye templer eller lignende. En general kunne også dedikere både seg selv og fiendens legioner til jorden og gudene over dødsriket, altså å på en måte ofre seg selv som et offerdyr og deretter springe inn i fiendens spyd (North, 2005, s.593).

En annen hendelse under samme krig er også ganske dramatisk, men her innrømmer Livius at det kanskje er litt drøyt å tro på. Allikevel så kan det gi oss et godt bilde av hvilken tanker romerne hadde om divinasjon og auspisier. Veierkongen skal ha ofret et dyr til gudene for å tyde innvollene, og kongens offertyder skal ha sagt at den som kuttet opp innvollene ville vinne kampen. Dette skal noen romere som hadde gravet en tunell ha overhørt, og de stjal derfor innvollene og brakte dem til diktatoren. Dermed var varslet oppfylt, men for romerne i stedet for veiierne (Liv. 5.21). Slike triks og lurerier er helt vanlig i antikken og ble bare sett på som en meget smart måte å skaffe seg gudenes gunst på. Det var varslene i sin ordrette betydning som var viktig, og kunne man unnvike eller gjøre det på en bedre måte så lenge det fortsatt teknisk sett var riktig, var det like bra. I dette tilfellet var offeret tolket av et fremmed makt, men det ser ikke ut til å ha vært et stort problem. Romerne var stort sett åpne for andre religioner, spesielt når det kunne være til deres egen fordel noe man ser i denne hendelsen både med tanke på lovnaden til den fremmede guden og tyveriet av veiiernes offer.

Da har vi sett på divinasjon i sammenheng med krigføring. Makten over divinasjonen og tolkningen av varsler ligger i hendene på hærføreren, altså konsulen. Han tolker og kanskje utfører disse med konsultasjon og hjelp fra spåmenn. Dette er kanskje ikke så rart. I krigstid må beslutninger fattes raskt og det er lite tid til overdreven diskurs rundt slike tema. Konsulenes totale fullmakt i krig gikk altså også over til divinasjon og religion i disse situasjonene. En ting vi kan se på er om denne makten til å ta auspisier og drive divinasjon var avgrenset til patrisiske konsuler og ikke tilgjengelig for plebeiske konsuler. Dette ville jo vært en stor avgrensing av deres makt og nok en metode for patrisierne å gjøre ting vanskeligere for plebeiske politikere og gjøre dem mindre uavhengige av deres inngripen. Ingenting tyder allikevel på dette. Til tross for at offisielle auspisier var et privilegia tillagt patrisiere, tyder alt på at plebeiske konsuler i ettertiden etter *Lex Licinia Sextia* utførte auspisier i like stor grad som patrisiere uansett, selv før *Lex Ogulnia*. Vi tar en kikk på begge disse lovene mot slutten av oppgaven og hvordan de forandret på dette systemet. Først ser vi på divinasjon i politisk sammenheng.

#### **4.5 Divinasjon i politisk sammenheng**

I krig var det altså slik at de med militærkommandoen hadde siste ordet i alle avgjørelser rundt divinasjon og andre varsler, i alle fall til de kom hjem og måtte svare for seg. Når det gjaldt selve byen Roma, interne anliggender og utenrikspolitiske avgjørelser ser man at det er litt mer komplisert å sette fingeren på hvem det er som fatter beslutningene rundt dette.

Et godt eksempel å starte med er en litt større sak som peker på litt forskjellig tematikk rundt dette spørsmålet, både klasseforskjellene mellom plebeiere og patrisiere noe som er helt sentralt i spørsmålet om divinasjon og rettighetene rundt dette, og hvordan et varsel kan bli diskutert i senatet. Dette var i 491. f. Kr. Dionysios begynner fortellingen med at det var i en ekstrem periode av dårlige varsler og jærtegn, sykdom og syner som viste seg for mange. Det skal ha blitt født misdannede dyr og mennesker og orakler skal ha blitt gitt rundt omkring. Til og med kvinner skal ha blitt gale og kommet med svært negative utsagn som talte om en dårlig fremtid for republikken (Dion. Hal. 7.68). Livius forteller om den samme hendelsen, men sier ikke noe om at denne tiden skal ha vært spesielt katastrofal på en slik måte, men det var riktignok kornmangel i Roma, og det var pest, men det var hos volskerne (Liv. 2.35). Det som uansett var tilfellet var at de store lekene de hadde avholdt tidligere måtte gjøres om

igjen på grunn av et drømmevarsel fra en vanlig borger. Titus Latinius var en gammel mann som hadde fått et drømmevarsel fra Jupiter der guden fortalte ham at han ikke var fornøyd med en av danserne i prosesjonen de hadde hatt og at hele ritualet måtte gjøres om igjen. Han hadde ikke tatt drømmen alvorlig, men den dukket opp igjen og igjen, og hver gang han fikk drømmen uten å fortelle senatet så skjedde det noe forferdelig med ham, slik som sykdom og død i familien. Etter hvert trodde han på varselet men gikk ikke til senatet av frykt for å bli ledd ut da han bare var en fattig borger. Til slutt var blitt krøplet helt. Da fikk hans venner ham til slutt å dra til senatet for å fortelle om hendelsen. Han gjorde dette til slutt, og ble plutselig kureret og reiste seg opp og gikk (Dion. Hal. 7.68) Livius forteller den samme historien som dette med små variasjoner, som at det var frykten for å bli kalt en løgner som var grunnen til at han ikke gikk til senatet (Liv. 2.36). Dette førte til at senatet hadde et møte om det de hadde hørt, og ved hjelp av en del vitneforklaringer kom til det at en slave var pisket rundt under festivalen og at dette var «danseren» som guden refererte til (Dion. Hal. 7.69). Dette førte til at senatet tilkalte denne borgeren med piskan og fikk han straffet, deretter satte de opp hele festivalen på nytt, denne gangen for dobbelt av kostandene (Dion. Hal. 7. 73). I dette eksempelet fatter senatet en avgjørelse etter å ha hørt et varsel fra en borger. Det er slik at det å ta impetrative varsler ikke er noe plebeiere har rett til å gjøre, men dette var et oblativt varsel direkte fra gudene uten å ha blitt oppsøkt. Dette viser jo kanskje at når gudene først sender et signal direkte, er det ikke nødvendigvis viktig hvem som får varselet, men troverdigheten kan være under tvil med tanke på sosial status i Roma. I dette tilfellet trodde man i alle fall på mannen, og det ser ikke ut til å ha vært noen spesiell politisk grunn til å ha gjort dette. Hvilken fordel kan det ha for staten å måtte gjenoppta et ritual på nytt igjen, til og med for dobbel kostnad? På en annen side, om man ser på Dionysios fortelling om det nesten apokalyptiske kaoset som skal ha skjedd før denne hendelsen, kan det ha vært en metode for å sette staten i orden igjen ved å finne en grunn til at republikken var i slik dårlig forfatning. Cicero forteller om samme hendelse i en kort oppsummering når han forteller om drømmer (Cic. *Div.* 1.55) og setter lit til denne historien og bruker den og mange andre fortellinger i sitt argument for naturlig divinasjon. Han sier at drømmedivinasjon er noe som alle folkeslag deler enten de er romer, greker eller barbar (Cic. *Div.* 1.47). Så var denne Titus Latinius plebeier eller patriser? Som plebeier skulle han i alle fall ikke ha hatt rett til å utale seg om slike ting i offisiell sammenheng. Titus var nok plebeier, basert på at han har to navn mot patrisiernes tre og dessuten blir referert til som en av lavere klasse. Grunnen til at han ble hørt på i denne sammenhengen kan være så enkel som at han ikke var en del av senatet og det politiske møtet. Han var ikke en augur eller plebeisk

senator som kom med en offisiell uttalelse men en borger av staten som kom med en advarsel fra gudene og ikke direkte en deltager i rituell politisk-religiøs omgang. Denne hendelsen er i alle fall interessant, og med tanke på at så mange kilder nevner denne hendelsen (også Plutark nevner den men kan ha basert seg på Livius eller Dionysios eller andre) må den være basert på en ganske lang fortellertradisjon enten det skjedde på denne måten eller ikke, eller hendte i det hele tatt.

Livius forteller oss om en lignende hendelse som også setter litt perspektiv på det faktum at en vitnebeskrivelse av et varsel gitt fra en som ikke kom fra patrisisk byrd kanskje ikke var like mye verdt. Dette var i 391. f.Kr. En plebeier kalt Marcus Caedicius rapporterte direkte til tribunene at han om natten hadde hørt en meget klar stemme som ba han fortelle dem at gallerne var på vei. Regjeringen hørte ikke på dette varselet, og Livius spesifiserer at når kilden til et varsel var av lavere byrd ble slike rapporter gjerne neglisjert, og dessuten var gallerne et folkeslag man hadde lite med å gjøre og man så på dette som relativt usannsynlig (Liv. 5.32). I dette tilfellet blir altså plebeierens uttalelse ignorert og ikke godtatt av senatet. Det kan altså være situasjonsbetinget og hvem som helst kan ikke bare styrte inn i Forum å si at de har fått en beskjed fra gudene. Det er vanskelig å si hva som er unntaket eller regelen her, men med tanke på hvor detaljert og ofte gjentatt historien om Titus Latinus var kan det tenkes at det ikke var helt normalt at man kastet alt man har og gjorde som en tilfeldig plebeier sa. Det må også nevnes at det i Marcus Caedicius tilfelle ikke var noe negativt på gang i Roma eller noen dårlige varsler fra gudene som politikerne kunne trenge en løsning på. I Titus tilfelle var Roma i en dårlig periode og å finne en «syndebukk» i dette feil utførte ritualet de måtte gjenta hadde de en politisk løsning på en krisesituasjon ved hjelp av å akseptere Titus varsel. Vi kan nok konkludere med at enkeltpersoner og da spesielt plebeiske ikke hadde noen særlig innvirkning på diskurs rundt divinasjon.

#### **4.6 Presteskap**

Så hvem fattet til slutt beslutningen om å gjennomføre festivalen på nytt? Var det bare senatorene i generell forstand? For å få et svar på dette kan det være viktig å se på hva vi vet eller tror om hvem som hadde religiøs autoritet i slike spørsmål i den tidlige republikken. Senatet fattet ikke slike religiøse beslutninger uten videre, selv om Dionysios og Livius får det til å framstå slik. Det var tre hovedkollegier av prester i den tidlige republikkens Roma.

Dette var *pontifices*, *augures*, *duoviri* og *fetiales*. Disse fire prestekollegier skal ha hatt stor autoritet over religiøse spørsmål og senatet skal ha utspurt dem om religiøse spørsmål og problemstillinger. Ved en prests død, ble en ny valgt av de andre prestene ifølge North (North, 2005, s.583), eller ifølge Forsythe, gikk de vanligvis i arv fra prest til sønn eller eventuelt i alle fall innenfor samme familie (Forsythe, 2005, s.136). Disse posisjonene var for livstid og det var alltid patrisiere som holdt disse posisjonene (Forsythe, 2005, s.135).

#### 4.7 Pontifices

Det kollegiet som kanskje virker mest relevant i denne saken er kollegiet *pontifices* som var det viktigste av kollegiene og inneholdt *pontifex maximus*, som var den rituelle kongelige stedfortrederen, og *flamines* for gudene Jupiter, Mars og Quirinus, og de mange andre gudene (North, 2005, s. 583). Grunnen til dette er at denne festivalen som ble holdt på nytt igjen var til ære for Jupiter, og det virker da sannsynlig av *flamines* av Jupiter ble rådspurt om situasjonen. Forsythe skriver at *pontifices* kollegiet hadde autoriteten over både kalenderen og den religiøse oversikten i byen, og skal ha skal også ha hatt siste ordet i saker rundt uvanlige naturlige fenomener som var av gudelig natur (Forsythe, 2005, s.138). Dette virker opplagt at det da er *flamines* det ble sett mot, men North sier at det ikke fungerte helt på denne måten og det blir derfor for lett for oss og bare si at det var på denne måten. De forskjellige *flamines* hadde riktignok religiøs autoritet over sine spesifikke områder, men North skriver at makten over religiøse avgjørelser var spredt over flere forskjellige romerske autoriteter og at man ikke bare kan si at det var opp til en *flamines* å ta avgjørelser i slike sammenhenger. Man må se prestene i sammenheng med hele det konstitusjonelle systemet i Roma (North, 2005, s. 584). Man må også ta for seg *augures* og se om det kan være de som settes lit til i disse spørsmålene. Forsythe skriver at det var *augures* som hadde all autoritet over divinasjon ved hjelp av fugler så vel som andre naturlige fenomener (Forsythe, 2005, s.139). North forteller på en annen side at det ikke nødvendigvis var *augures* selv som foretok disse fortolkningene, men han mener at det oftest var politikere som fungerte som *augures* i denne funksjonen, gjerne med offisielle *augures* som rådgivere og vitner (North 2005 s.584). Dette så vi jo allerede i sammenheng med krigføring, der det var hærføreren selv som hadde posisjon som *augures*. Før ethvert politisk møte så avleste *augurene* tegnene, men de hadde også makten over å kalle en hel politisk avslutning ugyldig på bakgrunn av at ritualene ikke var ført på riktig måte, eller at tegnene var dårlige (North, 2005. s. 585). *Agures* bestemmer altså når

ritualene ikke er i orden å må gjøres på nytt, men ikke i sammenheng med festivaler, bare politiske avgjørelser. *Haruspices* var det nok heller ikke. Det var spesifikt for avlesning av innvoller fra offerdyr (North, 2005, s.584), eller de tok seg av en del av *augurenes* funksjoner i spesielle tilfeller bare med etruskisk ekspertise, noe vi skal se på senere (Forsythe, 2005, s.139). Alt peker tilbake på *pontifices* kollegiet som den ultimate autoriteten i slike saker. *Pontifices* var spesialister på religiøs lov og prosedyre, blant annet, spesifikt innenfor store leker slik som fortellingen fra Livius og Dionysios (North, 2005, s. 586). Derfor kan vi kanskje konkludere med at her rådførte senatet seg med *pontifices*, kanskje spesifikt *flamines* av Jupiter og fattet beslutningen om å gjennomføre festivalen på nytt igjen i bakgrunn av varselet de hadde mottatt.

#### 4.8 Vestalinnene

I et eksempel er fra 483 f.Kr under en krig mot opprørske volskere og veiere der det var svært dårlige tegn på himmelen som romerne ikke klarte å få svar på. Spåmenn skal ha dette både offentlig og privat, spesifikt ved å undersøke fuglenes flukt og innvoller, uten å finne noen forklaring og de konkluderte med at religiøse forskrifter ikke var fulgt og de dømte en vestalinne til døden for utukt (Liv. 2.42). Å dømme en vestalinne for utukt og begrave henne er kanskje ikke så ukjent fra også senere romersk historie, som da romerne tapte det første store slaget mot Hannibal og begravde en vestalinne for utukt da også, kanskje for å samle staten til aksjon og finne en syndebukk. I vårt eksempel er det nok en gang *augures* som nok blir rådspurt for å undersøke fuglenes flukt, og *haruspices* som undersøker innvollene, og deretter konkluderte de at religiøse forskrifter ikke var fulgt, kanskje med konklusjon fra *pontifices*. En ting som kan være viktig å huske på i slike saker er at disse prestekollegiene egentlig ikke er en separat institusjon fra senatet. North forklarer det slik at prestene veldig gjerne var de samme personene som senatorene. Som vi har sett på gikk disse presteembetene i arv gjennom generasjoner, og store mektige politiske familier hadde ofte retten på disse embetene. Derfor er det viktig å huske på at disse prestene som hadde kontrollen over alle disse religiøse spørsmålene var de samme som foretok politiske avgjørelser og hadde sine egne ambisjoner (North, 2005, s.588) Staten og religionen er derfor ikke separert, og man kan jo på mange måter da konkludere med at all makten over divinasjon ligger i hendene på romerske patrisiske politikere.

Når det gjelder disse vestalinnene, så hadde de ingen religiøs makt overhodet og ingen autoritet i religiøse spørsmål. Gary Forsythe forklarer at det var 6 vestalinner med en leder kalt *vestalis maxima*. Deres hovedfunksjon var å holde Vestas hellige flamme i gang, noe som han skriver symboliserte Romas framgang og videre liv. Noe som er interessant med vestalinnene er at de var fratatt fra sin fars fulle autoritet. Det var nemlig slik i denne tiden at kvinner var fullt ut i sin fars hender fram til hun var giftet bort. Faktisk hadde fedre retten til å drepe sine døtre uten noen straff. Denne friheten var ikke men som en ære men en del av det at vestalinner ikke skulle være holdt tilbake av noe som helst, heller ikke lovlig. Videre, vestalinnene hadde mange ekstra lover å følge, slik som at de ikke kunne ha seksuelt samvær med noen. Dette ville føre til at mannen ble slått i hjel, og vestalinnen ble begravd levende noe som i alle kjente tilfeller førte til døden. Gudene kunne nemlig redde henne om de ønsket (Forsythe, 2005, s.141). Men til tross for sine mange friheter og mange statlige ansvar, også i offentlige riter, hadde vestalinnene ingen autoritet og vi kan kanskje se bort i fra dem som noe å peke til i retning å kunne ha noen mening om divinasjon og jærtegn. Dessuten forteller North at vestalinnene var under autoritet fra *fetiales* og *decimviri* (North, 2005, s.586).

I to andre og ganske like eksempler fra Livius er det jærtegnene som står i fokus. Under en krig med akverne skal himmelen ha stått i brann og andre jærtegn som ikke blir spesifisert blir observert (Livius nevner at det hele kan ha vært en innbilt hendelse). Han skriver at på grunn av disse hendelsene ble det opprettet en tre dagers religiøs høytid for denne tiden. Alle borgerne, menn som kvinner, fylte opp alle templer og helligdommer i et forsøk på å gjøre gudene til lags (Liv. 3.5). Året etter var det en pestfarsott som drepte både patrisier og plebeier i byen (Liv. 3.6). Nok en gang ble det samme utført som tidligere med at alle fylte opp helligdommene og ba til gudene (Liv. 3.7). Det blir ikke sagt noe om hvem som fatter disse avgjørelsene her om å sette i gang denne høytiden og disse oppsamlingene av mennesker, men fra hva vi vet kan vi kanskje sette lit til at det var *pontifices* som satte denne prosessen i gang. Dette var ganske åpenbare tegn og krevde rask avgjørelse fra staten for å skape orden. Dionysios nevner også dette peståret, men nevner ingenting om ekstra festivaler eller andre religiøse avgjørelser, men går heller inn på krigføringen i detalj i stedet (Dion. Hal. 10.67-70). Det er også en annen instans som det virker sannsynlig kunne ha bli konsultert i akkurat disse to situasjonene, selv om det ikke ble spesifisert i teksten og det skal vi se på nå.



## 4.9 Sibyllinske bøker

Neste eksempel er mer interessant. Her kommer vi nemlig inn på en svært viktig del av det romerske divinasjons og orakelvesen som vi ikke har sett på enda, nemlig *duoviri* eller *duumvires* som hadde oversikten og ansvaret for å gå igjennom de sibyllinske bøkene. Dette var et kollegie på to mann, senere ti. Når de var to var de kalt *duumviri sacrorum*, men ette de seere lovforandringene var de *decemviri sacris faciundis*. Vi får til og med litt innsikt i hvordan dette kunne bli brukt som et politisk middel. Det var i en litt politisk turbulent periode i Roma (status quo altså). Kort fortalt var det lovforslag fra folketribunen Gaius Terentius Harsa i 462. f.Kr om å sette sammen et fem-mannskollegium for å lage lover og regler for konsulatet. Patrisierne var lite fornøyd med dette og det var krangel og kaos (Liv. 3.9). De to konsulene Lucretius Tricipitinus og Titus Veturius (evt. Vetusius) (Liv. 3.8) kom hjem fra felttog og ble nektet triumf. Etter en lang krangel fikk de det til slutt, men det var uro i folket. Loven det var kranglet om var kommet igjennom, og fikk effekt neste året under Publius Volumnius og Servius Sulpicius Camerinus (Liv. 3.10) (Dion. Hal. 10.1). Livius forteller at det som da skjedde dette året var at himmelen sto i brann og at det var kraftige jordskjelv i området. En ku skulle ha snakket og det regnet kjøtt som råtnet. (Liv. 3.10). Dionysios sier det samme men legger til at kjøttbitene ble snappet opp av fugler, og at forferdelige stemmer kunne høres i luften og folk ble jaget av mystiske skygger. Han legger også til at dette var svært uvanlige tegn, men at man hadde hørt om lignende i tidlige tider. Det som er interessant som Dionysios legger til, men ikke Livius er at de romerske *augures* ikke klarte å finne ut av hva noe av dette kunne bety. Han sier at de innfødte spåmennene ikke fant svar (Dion. Hal. 10.2). Dette betyr altså de etruskiske spåmennene i området. Man konsulterte altså i stedet de sibyllinske bøkene etter svar på hva disse jærtegnene kunne bety. Livius forteller at man i bøkene fant spådommer om at det skulle være farlig med store forsamlinger av utlendinger, og fare for angrep på de områdene av byen som var høyt oppe og det kunne bli blodsutgivelser. Faren med oppvigleri ble også nevnt (Liv. 3.10). Dionysios forteller en ganske lik historie men sier at det ble spådd at folket måtte kjempe for ikke å bli gjort til slaver etter at fremmede makter hadde kommet seg inn i byen. Som Livius fortalte, sier også Dionysios at det ble fremhevet andre indre stridigheter og uro var det store problemet som måtte unngås. Løsningen var å unngå disse interne stridighetene med streng handling og deretter ofre og be til gudene (Dion. Hal. 10.2). Dette passet seg jo bra konsulene og passet narrativet helt fint. Dette gjorde jo at de kunne unngå å ta stilling til denne nye loven som var i startfasen. Tribunene mente i alle fall dette og så det hele på som et spill for

galleriet, spesielt da det viste seg at volskerne var på krigsstien igjen (Liv. 3.10). La oss derfor se på disse duumvirene med ansvar over de sibyllinske bøkene og hva dette egentlig handler om. North forteller følgende om disse. Dette var et kollegie bestående av *duoviri*, senere kalt *decemviri* og varierte mellom to stykker til ti stykker senere. Disse var vokterne av de sibyllinske bøkene. Disse bøkene inneholdt profetiske vers som skal ha kommet fra svært gammel tid. Når det kom spesielt merkverdige tegn fra gudene kunne disse bøkene konsulteres av senatet og man kunne finne instruksjoner her for hva man skulle gjøre i disse situasjonene (North, 2005, s. 588). Dette ser man jo kanskje allerede at minner veldig om funksjonen til orakler i Hellas, spesielt med tanke på hvordan det kunne hjelpe staten med avgjørelser i krisesituasjoner, noe vi definitivt skal se nærmere på i det komparative kapittelet senere. Det er ikke så rart at man kanskje knytter dette til litt gresk tradisjon. Forsythe skriver nemlig at disse bøkene etter all sannsynlighet var skapt av grekere og at deres religiøse innhold var gresk. Ifølge tradisjonen var de kjøpt av en av de tarquinske kongene fra Sibyl av Cumae. Han mener derfor at mye av romersk tradisjon rundt divinasjon var hentet fra disse bøkene til å begynne med (Forsythe, 2005, s. 140-141). Disse sibyllinske bøkene ble altså konsultert av senatet, og av disse duumvirene med dette ansvaret, som vi jo ikke må glemme gjerne også er medlemmer av senatet. Med tanke på hvordan de sibyllinske bøkene her gikk til motmæle mot folketribunene som jo var plebeiere, gir oss allerede en pekepinn på hvordan patrisierstanden kunne bruke religion, divinasjon og tolkningen deretter til å fortsette å holde mer makt enn plebeierne selv etter å ha gitt dem folketribunen. Andre eksempler fra kildene er det også om bruk av disse bøkene. I en periode med pest og krig ble det jordskjelv og flere hus raste sammen. De sibyllinske bøkene ble derfor nok en gang konsultert og man foretok bønneskriv (Liv. 4.21). Det eksemplene fra bøkene viser er at det i all hovedsak handler om jordskjelv og andre ekstreme jærtegn, men dette var ikke alltid tilfellet. Det var en veldig varm og trykkende sommer 399 f.Kr der hele 3 tribuner fra plebeierne var valgt. Folk ble syke av dette klimaet og man kunne ikke finne noe svar på hva man skulle gjøre. Denne gangen ble også de sibyllinske bøkene konsultert. Duumvirene bestemte at man skulle holde et gudemåltid i Roma, noe som ikke var vanlig. Det ble dekket opp til flere av de største gudene, og folk ble beordret til å ikke krangle men være med godt mot i denne tidsperioden på åtte dager. Alle skulle delta og ritene ble også holdt privat. Til og med fangene i byen ble sluppet fri disse dagene (Liv. 5.13). Her blir altså en hel festival satt i gang, tydeligvis fra ordre funnet i bøkene. Men disse sibyllinske bøkene var allikevel unntaket i disse situasjonene og bare brukt i ekstreme tilfeller. Vanligvis var det snakk om augurer. Disse sibyllinske bøkene var altså i patrisiernes makt, og disse avgjørelsene og utsagnene var fult

og helt i patrisiernes hender, fram til senere lovgivninger og forandringer i det statlige systemet som vi skal se på mot slutten av oppgaven. Vi har sett litt på augurene i krigssituasjoner, men de ble hyppig brukt til annen divinasjon også.

#### 4.10 Augurene

Augurene var sentrale i Romas politiske liv. Man kunne faktisk ikke holde et møte i senatet uten å ha fått dette godkjent ved at augurene leste tegnene først og godkjente dem. Som Cicero sier, Romere gjør ingenting i krig uten å undersøke offerdyrs innvoller, og ingenting i det sivile liv uten å ta auspisier (*Civ. Div.* 1.95). Et eksempel fra kildene har vi fra den første gangen militærtribunen var valgt i stedet for konsuler i 444.f.Kr. Dette skal ha vært en god periode i Roma, men de måtte alle gå av på grunn av gudommelige varsler som betydde at de måtte fratre sin stilling før endt periode (*Dion. Hal.* 11.62), eventuelt var det på grunn av at augurene sa ifra om at de hadde vært valgt med en feil på grunn av at lederen av valgmøtet hadde valgt et dårlig sted for å ta sine varsler (*Liv.* 4.7). Her blir altså hele regjeringen oppløst på grunn av at augurene finner feil med prosessen. Det gir kanskje et innblikk i hvor viktig disse varslene kunne være i romersk politikk. Som vi så tidligere skriver North at augurene ikke nødvendigvis utførte divinasjonen selv men var observatører. Men det var ikke bare observasjon. De fungerte nemlig også som rådgivere og eksperter over auspisier, noe vi jo så i dette eksempelet. Det vil si at de kunne bestemme at de auspisiene som var tatt var ugyldige og dermed starte prosessen om igjen (North, 2005, s.584). Dessuten kunne de også avbryte et møte som var i gang om en augur sa at de hadde fått et plutselig dårlig tegn (Forsythe, 2005, s.139). En måte å forklare hvordan augurene hadde denne makten er det at som vi vet spådde de ved hjelp av fugler og andre jærtegn. Dette gjorde de så klart også gjennom oblativete tegn, men den impetrative metoden var å definere et *templum*, altså et slags rektangel i himmelen der man kunne spesifisere visse felt som venstre og høyre der meningen bak tegnet baserte seg på hvorfra tegnet kom. De spurte et spørsmål, og så de rett og slett hvor fuglene kom fra i disse *templum* feltene. Dessuten hadde de også oversikt over slike felter på jorden, der det ble oppdelt i Roma selv, utkanten av Roma og verden utenfor Roma. Spesifikke «urbane» auspisier kunne bare bli holdt i *pomerium* som var bygrensen (North, 2005, s.585). Cornell forteller om viktigheten av dette *pomerium* som en offisiell grense for Roma. Kongen Servius Tullius skal ha skapt denne grensen ifølge et gammelt etruskisk ritual. Dette *pomerium* var markert med steiner kalt *cippi* og skal faktisk ha vært de offisielle

bygrensene helt til Sullas tid, da han økte de noe som var en stor symbolsk handling. Dette var delt inn i fire regioner kalt Suburana, Esquilina, Collina og Palatina og dette dekket et område på 285000 m<sup>2</sup> (Cornell, 1995, s. 202-203).

Viktigheten av Roma som åsted for riter og auspisier blir referert til av Livius selv da han forteller at plebeierne ønsket å flytte til Veii etter at Roma var lagt i ruiner av gallerne. Marcus Furius Camillus skal ha holdt en tale der han frarådet slikt. Han argumenterer at Roma er grunnlagt med varsler på forskriftmessig vis. Byen er gjennomgående hellig og dekket av religiøse forestillinger og guddommer, og byen har like mange religiøse seremonier som det er steder for å feire dem. Noen kan mene at ritene like godt kan praktiseres i Veii, men religiøse forskrifter vil bli skadelidende av dette. Han referer til løybenken på Kapitol, Vestas evige ild, de hellige skjoldene og alle andre helligdommer som ikke må vanhelliges ved at Roma blir forlatt. De gamle ritualene fra fordums tid kan ikke flyttes til Veii uten å begå helligbrøde. Han ber dem huske hvor mange ganger seremonier må fornyes på grunn av at man har gjort dem feil, enten av tilfeldighet eller latskap. *Flamen dialis* kan ikke forlate Roma heller. Kort fortalt, han sier at alle ritene og de gamle tradisjonene de har er direkte knyttet til Roma som by, og at varsler, riter og festivaler kan ikke bli holdt andre steder enn innenfor Romas hellige grenser og at noe annet er helt utenkelig. Selv rådsmøter og andre politiske funksjoner vil være forskriftsmessig og religiøst sett ugyldige i en hvilken som helst annen by (Liv. 5.52). Her får man virkelig banket inn hvor viktig Roma som by er for all utførelse av religiøse funksjoner, riter, ritualer, festivaler og tilbedelse av guder. Han fikk til slutt overtalt dem, og ifølge Livius var dette delvis på grunn av et varsel. Senatet skulle behandle saken da noen kohorter marsjerte over Forum med sin fane. Troppsføreren skal ha utbrutt at de burde sette fanen ned å bli der. Senatorene overhørte dette og tok det som et varsel på at de måtte bli i Roma, og gjenoppbyggingen startet deretter (Liv. 5.55). Det er viktig å vite at romerne så Roma som et så hellig område med tanke på auspisier på grunn av at dette kanskje kan vise at de satte best lit til egen ekspertise angående slikt, og ikke var under noen slags overmyndighet religiøst sett fra enten etruskere eller grekere, selv om de så på disse som vise folk innenfor divinasjon. Det var romerne selv på alle måter som var de som kunne svare på divinasjonsspørsmålene selv. Dette var iallfall det som var mest gunstig.

Augurene kunne av disse grunnene ha litt kontroll av lovgivningens legitimitet. Det var også nemlig slik at augurene hadde siste ordet i legitimiteten til valg, senatsdiskusjoner og alt som

hadde med senatsmøter å gjøre. Dessuten var det mange religiøse regler knyttet til disse politiske møtene, og disse hadde augurene kontroll over (North, 2005, s.585). Man må allikevel ikke tenke at disse augurene var en slags overkontroll og kunne stenge ned et senatsmøte når som helst. Om det oppsto tegn som gjorde at man ikke kunne starte et rådsmøte kunne de si ifra om dette. Nå må vi allikevel ikke glemme at disse augurene ikke kommer fra en helt egen uavhengig instans. Dette er patrisiere og konsulere som ellers og deltar i politikken på samme måte som alle andre. Det blir derfor feil å tenke på dette som en slags hellig kontrollinstans som har vetorett. Siden det er samme folk som styrer staten, bare at noen har disse augurembetene så har det liten betydning på den måten. Når man forstår dette så gir kanskje patrisierne sinne over at plebeierne ønsker å kunne ta auspisier mye mer mening. De ville da gitt bort en meget stor del av sin makt. Selv om augurene ikke hadde noen direkte vetorett, ble de brukt som rådgivere i slike spørsmål og deres råd og tolkninger av auspisier var sentrale.

Dette var 398 f.Kr, året etter den store festivalen om sommeren til gudenes ære som vi så på da vi gikk inn på de sibyllinske bøkene, var det igjen nyvalg av militærtribuner. Patrisierne ønsket så klart ikke å nok en gang å måtte ha plebeiere i overtall som tribuner, og derfor klaget patrisierne både til guder og til folk om at det var på grunn av at plebeierne hadde laget en spott ut av valgsystemet ved å velge inn plebeiere. Dette året valgte folket bare inn patrisiere til disse posisjonene (Liv. 5.14). Vi har sett at augurene kan ugyldiggjøre valg ved å sikte til at gudene ikke er fornøyd med prosessen. Det er nok ikke det som har skjedd her men det kan være verdt å merke seg, her er det nok bare fryktspredning fra patrisierne generelt for å få tilbake kontroll på situasjonen. Det kan allikevel være verdt å merke seg hvor fort jærtegn kan snu en situasjon til det totalt motsatte av det det var tidligere. Hvordan patrisierne kan bruke religion på denne måten for å sette på ting tilbake til deres «status quo», i alle fall tilsynelatende, er et interessant aspekt av deres kontroll over auspisier og de religiøse spørsmålene i staten.

#### 4.11 Haruspices og Etruskisk Innflytelse

Betydningen av etruskiske *haruspices* og annen etruskisk involvering i romersk divinasjon kan være et sentralt tema å gå inn på. Da kan vi først ta for oss en større hendelse som både Dionysios og Livius tar for seg i sine historier, og den bringer litt hjem poenget om hvordan etruskisk visdom ble sett på av romerne. Dette var da under en beleiring av Veii i 395 f.Kr. Livius forteller hendelsen slik. Det skal ha kommet flere varsler men disse ble ignorert eller ikke trodd på av staten. De kunne heller ikke tyde disse da siden de holdte på med en beleiring av byen Veii, så var de i krig med etruskerne som var de som kunne tyde slike enkeltvarsler. Det største av disse tegnene var at vannet i Albanersjøen steg veldig mye (Liv. 5.15). Dionysios går også inn på hendelsen og sier av det fløt så mye vann at mange hus og eiendommer var ødelagt i kaoset. En hel elv skal ha rent over slettene (Dion. Hal. 12.10) Hverken Dionysios eller Livius forteller noe om at sjekket de sibyllinske bøkene, selv om det har vist seg at det ofte var i lignende situasjoner de gjorde dette, eller hvorfor de absolutt ikke kunne få svar fra augurene. Det kan tenkes at de sjekket bøkene uten å få svar, og at ingen augurer kunne komme med noe svar som senatet var fornøyd med. Dionysios skriver at de faktisk spurte mange av spåmennene i området og også prøvde å blidgjøre de lokale gudene men uten noe definitivt resultat (Dion. Hal. 12.10). Uansett hva tilfellet er, forteller da både Livius og Dionysios at de til slutt sendte utsendinger til orakelet i Delfi (Liv. 5.15). Bare dette i seg selv er interessant. Med mangel på etruskisk hjelp måtte de altså få hjelp fra orakelet. I kildene er dette ytterst sjeldent. Den eneste andre instansen som er nevnt er fra kongetiden og da var det et privat anliggende. Det som skjer etterpå varierer en del i detaljer fra hva Dionysios og Livius forteller. Livius skriver at en gammel veiisk spåmann dukket opp og forkynte blant etruskerne at romerne aldri ville ta Veii før vannet i Albanersjøen ble ledet ut. Romerne skal først ha ignorert dette, men senere skal de ha sjekket opp informasjon rundt denne spåmannen for å finne ut om dette var noe å sette lit til. En vaktpost som skal ha vært spesielt interessert i varsler og spådommer skal ha lokket spåmannen til et møte for å få hjelp til noen private saker. Vaktposten kidnappet da den etruskiske vismannen og klarte å dra ham over til den romerske leiren. Etruskeren ble sendt til senatet og ble forhørt om disse spådommene han hadde kommet med. Han mente han ikke kunne la være å fortelle om gudenes ord, så han fortalte at i etruskernes skjebnebok (Cicero beskriver dette som ganske tilsvarende de sibyllinske bøkene (Cic. *Div.* 1.44)) sto det at Veii ikke kunne tape så lenge det var flod i Albanersjøen. Senatet bestemte seg for å avvente svaret fra orakelet først siden dette var en fiende som snakket (Liv. 5.15). Da svaret kom var det i samme retning som det

spåmannen hadde sagt, og instruksjonene Pythia gav om hva som skulle gjøres tilsvarte det også (Liv. 5.16). De fant ut at grunnen til at alt dette hadde skjedd var at embetsmennene som arrangerte latinerfesten på Albanerfjellet ikke var valgt på riktig måte eller etter forskriftene, og den eneste løsningen for å blidgjøre gudene i et slikt tilfelle var at hele regjeringen måtte velges på nytt, og derfor gikk militærtribunene av og det ble et interregnum (Liv. 5.17). Her har altså romerne bøyd seg for spådommer fra grekere og fra etruskere og det samsvarte svaret dem imellom. Det virker som spesielt etruskisk visdom om divinasjon er svært respektert av romerne. Dette er ikke så rart. Forsythe skriver at i spesielle tilfeller der romersk augurvirkosomhet ikke var tilstrekkelig og ikke hadde svar på hva man skulle gjøre, så brukte man da disse etruskiske *haruspices* som vi så vidt har vært inne på tidligere. *Haruspices* gjorde gjerne samme funksjon som *augures* men hadde også en separat funksjon som vi også kjenner igjen fra gamle Hellas. De leste leveren til offerdyr ved hjelp av en lang liste regler som farge, form og hadde et innviklet system med over 42 forskjellige områder i leveren som skulle observeres, mye i samme retning som hvordan *augures* delte opp himmelen i forskjellige soner når de observerte fugler (Forsythe, 2005, s. 139-140). Det var riktig nok ikke leveren som ble lest opp i dette tilfellet men at de satte lit til etruskisk divinasjon også i andre sfærer er åpenbart. Etruskisk divinasjon hadde stor innvirkning og påvirkning på romernes forståelse av denne vitenskapen. Etruskiske stater hadde derimot ingen makt over Roma i noen forstand. Cornell forteller at det ofte er snakk om en «etruskisk periode» i romersk historie (Cornell, 1995, s.151), men at dette er alt for ekstremt og han tar et mer balansert standpunkt der han sier at Roma, siden sin grunnleggelse, har vært åpen for etruskisk kulturell innflytelse (Cornell, 1995, s.166). Cicero bruker samme hendelse i *On Divination* og han bruker den som et argument til fordel for *haruspices* og de sibyllinske bøkene. Han mener at dette er en av bevisene på deres verdi, siden hva den etruskiske vismannen sa korresponderte med hva som sto i Veiis skjebnebøker (Cic. *Div.* 1.44). Cicero er mindre nådig mot denne formen for divinasjon i andre delen av sitt verk der han går hardt til verks med å argumentere for at det er umulig at avlesning av tarmer kan være en gammel vitenskap siden Etruria, Elis, Egypt og Kartago alle sammen holder på med dette, og kan umulig ha blitt enige om hva de forskjellige tegnene kan bety. Dessuten sier han at deres tradisjoner ofte er svært forskjellige med tanke på hva som betyr hva (Cic. *Div.* 2.28). Han argumenterer videre om hvordan slik divinasjon umulig kan stemme med forskjellige eksempler, og avslutter med å gi eksempler på tilfeller der det å ikke følge slike tegn var til alles fordel (Cic. *Div.* 2.53). Det er vanskelig å si om dette var vanlige tanker blant de fleste romere på denne tiden, og han virker ganske velreflektert over denne kritikken han gir til divinasjon. Slik direkte skepsisme dukker

allikevel ikke opp hos Livius og Dionysios, men om det har med at det var historiske og ikke filosofiske tekster det handlet om er usikkert.

Dyreoffer var en sentral del av romersk religiøst liv, og det skjedde ganske likt som vi kjenner fra Hellas. North forteller at vi ved hjelp av både arkeologisk og litterære bevis kan vite hovedstadiene i prosessen som han forteller gikk for seg på mye samme måte som hos grekerne. Offerdyret ble først testet for å se om det kunne brukes og det var regler både for dyrets kjønn, og mange andre aspekter av dyret slik som farge, alder og slike ting. Dyret kunne også ha en spesifikk relasjon til gudene, basert på hvilket dyr det var eller en spesifikk relasjon til hvilket tidspunkt det var. Man hadde en prosesjon mot alteret. Deretter ble dyret gjort hellig ved hjelp av å plassere vin og brød på dets hode. Det var i dette øyeblikk man mente at tegnene man så etter i dyrets innmat, med tanke på om dyret var et riktig offer eller ikke, ville spontant materialisere. Dyret skulle bli drept med et eneste slag. Det var andre ting å passe på også. Dyret måtte ikke prøve å unnsnippe eller komme seg vekk på noen måte. Innvollene måtte ikke falle i bakken på vei til alteret heller. Alle disse detaljene ville gjøre hele prosessen ugyldig. Etter at alle disse ritualene hadde blitt utført, og dyret var blitt drept, var den *haruspices* tid til å gjennomgå offerdyret. *Haruspices* undersøkte innmaten, og om dyret var akseptert ble det slaktet og tilberedt og spist av deltagerne i ritualet. Hvis det derimot ikke var akseptable tegn kunne man fortsette å slakte til man fant et akseptabelt offerdyr (North, 2005, s.594-595). Over slike tegn har i alle fall *haruspices* ganske fullstendig makt. Samtidig, man må ikke tro at alle *haruspices* var etruskiske. North mener man kan dele de opp i to forskjellige grupper. Overklasse vismenn fra etruskiske elitefamilier, og lokale vismenn fra Roma. Men uansett hvor det var de kom fra sto de utenfor den romerske kollegia organiseringen til tross for den store innflytelsen de hadde (North, 2005, s. 583-584).

#### **4.12 Orakelet i Delfi**

Vi har så klart allerede gjennomgått orakelet i Delfi i den greske delen av oppgaven, men bruk av dette orakelet var faktisk noe som skjedde hos romerne også, om enn så sjeldent. Vi så nettopp at romerne konsulterte orakelet i hendelsen angående den albanske sjøen. Dette er en av de svært sjeldne gangene dette skjer i kildene. Vi har også et eksempel fra kongetiden (Liv. 1.56), men ellers er dette ikke noe som skjer til vanlig. Dette må bety at romerne hadde en del respekt for gresk divinasjon og at Pythia vil i disse sjeldne tilfellene kunne ha direkte



makt over en romersk divinasjonsprosess. Men som sagt, dette tilhører sjeldenhetene. Grunnen til dette kan være alt fra hvor lang tid og hvor usikkert det ville ta å faktisk sende bud helt til Delphi, samt at de allerede har tilgang på mange egne former for divinasjon. Cicero forteller om romernes respekt for orakelet. Han sier at det finnes utallige eksempler på hvordan orakelet har kommet med riktige svar og hjulpet grekerne i uminnelige tider. Samtidig sier han at orakelets respekt har sakte men sikkert forsvunnet, og er ikke like respektert i hans samtid som det var på denne tiden (Cic. *Div.* 1.37-38). Dette kan jo være et godt argument for at romerne i den tidlige republikanske tiden hadde stor respekt for orakelet, siden Cicero gjør et poeng i at den ikke er det lenger i hans tid, selv i den delen der han argumenterer til divinasjonens fordel.

#### 4.13 Prestekollegier

Vi har tidligere godt kort innom prestekollegia når vi så på spørsmålet om hvem som ble rådspurt i sammenheng med det tilfellet der de måtte gjennomføre festivalen på nytt etter et varsel fra en eldre borger. La oss kort gå igjennom hva vi vet om hvert prestekollegia for å se om disse hadde noen som helst egentlig makt over konsulene og senatets beslutningsmakt og tolkningsrett i alle situasjoner. Det er nemlig viktig at vi ikke misforstår disse som separate institusjoner som holder den religiøse maktbalansen i orden, men at vi aksepterer dem som en del av det romerske politiske systemet og at deres roller ikke separerer dem fra den allerede besluttede makt i senatet. Derfor går vi igjennom hvert enkelt kollegia og religiøse tittel for å se hvordan det passer inn i det politiske beslutende systemet.

##### *Rex Sacrorum*

Det er naturlig å starte med å se på *rex sacrorum* da dette på mange måter er den viktigste religiøse posisjonen i det romerske systemet og kan på noen måter sees på som et religiøst overhode, eller det nærmeste man kommer noe slikt. Ifølge North er *rex sacrorum* en del av *pontifices* kollegiet (North, 2005, s.583), mens Forsythe ser på *rex sacrorum* som en separat enhet fra kollegiene (Forsythe, 2005, s. 135). Han forteller at romerne mente *rex sacrorum* oppsto som en posisjon som skulle ta over etter de tidligere kongenes religiøse funksjoner og ritualer. Forsythe mener at dette nok stemmer, men at man ikke har noe informasjon om hvilke funksjoner disse tidlige kongene hadde i religiøs sammenheng, og at det derfor er vanskelig å si med sikkerhet. Han mener allikevel at en historisk sammenheng med de tidlige kongene, er veldig trolig (Forsythe, 2005, s.136). Dette får man jo til å tenke at disse *rex*

*sacrorum* begynner å nærme seg noe som en pave eller lignende i funksjon, med tanke på at de har ansvar over de tidlige kongenes ritualer, og det kan jo få man til å begynne å tenke at de kan ha hatt en viss religiøs makt og autoritet over både divinasjonstolkning og andre ting. Kildene har ikke vist noe i retning av dette. Forsythe går igjennom mye av den rituelle funksjonen til *rex sacrorum* som man har oversikt over. *Rex sacrorum* holdt oversikten med ritualene rundt festivalen Parilia 21. April og var også ansvarlig for ofringer på andre spesifiserte dager. Han fastsatte også hver måneds religiøse kalender i begynnelsen av måneden. Han holdt også seremonier 24 februar, mars og mai. Han skal ha rituelt flyktet av gårde den første dagen, og Forsythe mener dette representerer det romerske folket og deres plass i den gudelige ordenen og at det var en dramatisering av at det romerske året var snart over. Det er verdt å merke seg at Forsythe her sier at det romerske antikvarene mente at dette ritualet hadde sammenheng med hvordan monarkiet var blitt overmannet og byttet ut med en republikk, men Forsythe er altså uenig og har sin egen tolkning av hva dette betyr. (Forsythe, 2005, s. 136-137). Da har man altså er oversikt over hva denne *rex sacrorum* gjør og det ser ut til å i all hovedsak være snakk om rituelle funksjoner og formelle ting som ikke går direkte inn på divinasjon og avgjørelsene rundt dette. Selv om han altså er et slags overhode for religionen så er hans egentlige autoritet begrenset til kalenderen og sine rituelle utførelser. Riktignok ser han ut til å ha holdt høytidelige offer i spesifikke situasjoner, men man kan gå ut ifra at disse ofringene ikke var viktigere i divinasjonsammenheng enn andre ofre da *rex sacrorum* offer aldri blir nevnt som noen stor viktig hendelse som har stor gravitas sett fra et divinasjonsbasert standpunkt. Når det er offerdyr og divinasjonen rundt dette som nevnes i kildene er det *haruspices* eller konsulene det er snakk om. Så til syvende og sist så er *rex sacrorum* en formell og svært offisiell tittel for utførelse av rituelle funksjoner men ikke en religiøs autoritet i slik sammenheng.

### *Pontifex Maximus* og *pontifices*

Lederen over *pontifices* kollegiet var *pontifex maximus* og han hadde en del autoritet i religiøse funksjoner. North forteller at *pontifex maximus* hadde disiplinærmakt ovenfor sitt eget kollegie, altså alle andre delene av *pontifices* som da er vestalinnene, *flamines* og faktisk også *rex sacrorum* (som vi så var Forsythe uenig i denne delen) (North, 2005, s.584). *Pontifices* hadde svært mange sfærer de hadde ansvar over i Romas religiøse og rituelle liv. North oppsummerer deres funksjon som at man kan se det slik at de hadde oversikten og

ansvaret over alt som ikke har med augurene å gjøre, altså alt som ikke har noe å gjøre med divinasjon, samt det som ikke er relatert til *fetiales* eller *decemviri*. Det dette kollegiet hadde ansvaret over var den religiøse loven. De hadde oversikten over lekene, ofringer, hellige lovnader, autoriteten over Vestalinnene, over gravsteder og reglene/ritene relatert til dette samt diverse hellige obligasjoner som staten hadde ellers. En ganske ekspansiv liste over viktige religiøse funksjoner i staten, men altså ingenting relatert til divinasjon som er under augurenes ekspertise. Til tross for dette sier North at de hadde like stor prestisje som augurene til tross for at de ikke var direkte involvert i den politisk viktige funksjonen som divinasjon hadde (North, 2005, s. 586). De har altså ingen direkte funksjon innenfor divinasjon men er viktig innenfor alt annet som ikke er relatert til dette og er derfor helt sentrale allikevel bare ikke i relasjon til tolkning og utførelse av handlinger i relasjon til varsler og jærtegn. North forteller videre at den viktigste funksjonen deres skal ha vært innenfor lovtolkning, hovedsakelig i religiøs forstand. De skal ha gitt borgere råd om lov, og hvordan man fulgte religiøse reiter på den riktige måten, spesielt i relasjon til gravferder og den slags. Nå er det jo slik at religionen og staten er såpass tilknyttet både sett med lovens øyne og på andre måter at deres funksjon kan sees på som svært viktig både for borgere og staten i Roma. De hadde også ansvaret over kalenderen, og hadde autoriteten i familielov. Det vil si de bestemte saker rundt for eksempel adopsjon og også annen familielov mellom klaner som hvem som kontrollerte landområder eller løsninger på konflikter mellom familier. De hadde også oversikten over nedskrivning av hendelser, som vi har sett tidligere, de nedskriver nemlig annalene der våre kilder finner mye av sitt materiale. I alle fall, North forteller at dette er deres funksjon, og deres oversikt over hendelser, familielov og nedskrivning av slike hendelser for å ha oversikten over familier og slikt er hva de styrer med (North, 2005, s.586-587). Så *pontifices* har mye ansvar og er svært viktige i religiøs lov og religiøst liv, men divinasjonen og alt rundt dette er utenfor deres hender og vi kan da se bort ifra at de har noen stor innvirkning på akkurat dette aspektet av romersk kultur. Samtidig forteller Forsythe at *pontifices* faktisk hadde ansvaret om å tolke uvanlige naturlige fenomener i visse tilfeller (Forsythe, 2005, s.138). Men tolkning av naturlige fenomener og alle former for augurvirkosomhet er noe som kan utføres av de fleste, med augurene som observatører, og når dette ikke er tilstrekkelig, så er det de sibyllinske bøkene som vi så på tidligere som gjelder.

### *Fetiales*

Som vi vet hadde konsulene total makt over alt av religiøse funksjoner som var viktige i en krigføring. North forteller oss at dette var på grunn av at *fetiales* holdte ritualer som definerte om en krig kunne bli holdt på godt religiøst grunnlag. Ingen krig kunne bli holdt uten en slik «rettferdighet» i bakhånd (North, 2005, s.587). På en måte gir jo dette *fetiales* en slags makt over om disse konsulene kunne ha denne divinasjonstolkende makten i krig, da dette ikke vil være mulig uten denne religiøse rettferdiggjørelsen fra *fetiales* ritualer.

### *Flamines*

*Flamines* var underlagt *pontifices* kollegiet men North teoriserer at de i tidligere tider kan ha vært uavhengig av dette kollegiet (North, 2005, s.583). Kort fortalt er *flamines* prester dedikert til en spesifikk gud i stedet for religionen i en videre forstand. Forsythe forklarer at *flamines* kan bli oppdelt i to forskjellige deler. Det er de større og de mindre *flamines* der de større er *flamines* for Jupiter, Mars og Quirinius som er de viktigste gudene i Roma på denne tiden. Det er også 12 mindre *flamines*, og derav vet vi om 10 av dem som er Carmenta, Ceres, Falacer, Flora, Furrina, Palatue, Pomona, Portinus, Volturnus og Vulcan. Dette er guder over visse mindre aspekter, men vi skal ikke gå for mye inn på denne typen mytologi i denne oppgaven, vi er mer interessert i politiske funksjoner i religiøs forstand, men for å gå kort inn på det er Quirinius en gud som ser ut til å være svært viktig i tidlig republikansk tid men er mer eller mindre glemt i senere tid. Man vet fra kildene at i alle fall *flamines* av Jupiter ikke hadde lov til å holde politisk embete som var på noen måte relatert til militærmakt (Forsythe, 2005, s. 137-138). Disse *flamines* kan altså forklares som prester som har spesifikk ekspertise angående visse guder, men nok en gang kan man ikke finne at de har noen form for divinatorisk overordnet makt. Det kan tenkes at konsuler og senator kunne ha rådført seg med en *flamines* om et varsel som ble tolket innenfor sfæren til en spesifikk gud. Det er egentlig det som går igjen med alle disse embetene. De er ikke overordnet konsuler og senator, men er observatorer og rådgivere i religiøs forstand og makten ligger hos regjeringen i både religion og andre saker.

#### 4.14 Plebeiiske tribuner

Vi har sett at religionsmakten ligger i hendene til patrisierne, men det betyr nødvendigvis ikke at de kan bruke denne noe særlig mot plebeierne i maktkampene. Det har så langt ikke blitt brukt til på denne måten, bortsett fra kanskje å støtte opp under egne argumenter i visse tilfeller ved å si at det går Roma dårlig om plebeierne skulle få mer rettigheter og at gudene kanskje vil straffe dem. Dessuten er det slik at plebeierne har egne tribuner som de ifølge kildene fikk i relasjon til stenderkampene ikke lenge etter republikken ble skapt. Deres funksjon var å holde lovbasert og justisavgjørelser for folkeforsamlinger. De holdte også rettsaker mot magistrater som ble beskyldt for å ha misbrukt sin stilling. En tribune hadde også retten til å legge ned veto mot en annen tribunes avgjørelser, samt faktisk å kunne nedlegge veto mot senatet og andre magistraters avgjørelser, men dette skal ha skjedd sjeldent i tidlig republikansk tid. Tribunene hadde en hellig rett til ikke å bli forvoldt skade av noen andre i Roma, for at deres rettigheter skulle bli opprettholdt. Denne beskyttelsen var hellig, og om noen brutte denne ble de sett på som forbannet av Jupiter, og ble lovløs (Forsythe, 20005, 170-171). Livius forteller om hvordan disse skal ha blitt innført i det politiske systemet. I 494 f.Kr dro legionene ut fra Roma for å kjempe mot akverne. Plebeierne trodde at dette bare var for å holde dem borte fra å krangle om en opphevelse av gjeld blant plebeierne som var noe de hadde klaget til senatet om i den siste tiden. Plebeierne marsjerte til Monte Sacro-fjellet, etter å ha slått fra seg tanken om å rett og slett bare drepe konsulene slik at de ikke lenger var bundet til sin ed. De valgte ikke å gjøre denne voldshandlingen da de ble informert om at den hellige obligasjon som de var bundet av ikke ble avsluttet ved å utføre kriminelle handlinger (Liv. 2.32). Dette kan jo vise at disse plebeierne følte de var bundet av sin hellige plikt til å beskytte Roma som legionærer og at de ikke bare kunne gjøre opprør uten videre da de ville bryte med gammel religiøs skikk. Slik framstår det i alle fall i Livius framstilling. Han skriver videre at plebeierne ble overtalt til å komme tilbake med lovnader om at de skulle få sine egne magistrater i form av plebeiiske tribuner som skulle kunne fatte avgjørelser blant plebeierne selv, og beskytte plebeiere mot patrisiske magistrater (Liv 2.33). Slik fikk de altså disse magistratene som skulle beskytte plebeiere mot undertrykkelse. Forsythe tror ikke på denne fortellingen. Han sier at disse folktribunene var ment som en sivil motpart til konsulenes militære makt. Deres funksjon skal ha vært å ha oversikt over byen og sivile gjøremål, mens konsulenes funksjon var fokusert på militæret og på utenrikspolitikken. Den romerske historiske tradisjonen fortalte en annen historie og satte det heller i konteksten med

stenderkampene. Han mener at denne fortellingen er skapt i en samtidig kontekst av den romerske annalistiske tradisjonen. Skapelsesfortellingen om folketribunene er fantasifull og veldig dramatisk, men han mener at det egentlig var mye enklere og at folketribunene var skapt samtidig som konsulene for å komplimentere hverandre. Posisjonen skal ha blitt unngått av patrisiere av den enkle grunn at det ga mer prestisje å definere sin ære og makt ut ifra presteroller og andre magistratroller som passet seg mere med patrisiske verdier som å kunne få militær ære for sin familie (Forsythe, 2005, 176-177) Da har altså denne rollen falt i tiden ved at den blir en plebeiisk posisjon uten særlig prestisje der man driver med sivil lov og rett. Den store prestisjen ligger i presteroller, som enda er bare for patrisiere, og rollen som konsul der man kan utvikle et stort ettermæle. Dette viser hvordan presterollene og religionen står som en viktig prestisje for patrisiere og hvordan de holder disse rollene opphøyd hos seg selv. Plebeierne er så langt lukket inn i sivil lovgiving og lokalpolitikk, selv om de har denne viktige vetoretten for å beskytte sine egne. Prestisjen er hos patrisierne, og deres religiøse makt.

#### 4.15 Lex Licinia Sextia

*“Who is there who does not know that this city was built by auspices, that all things are conducted by auspices during war and peace, at home and abroad? In whom therefore are the auspices vested according to the usage of our forefathers? In the patricians, no doubt; for no plebeian magistrate is ever elected by auspices.”*

- Utdrag fra Appius Claudius Crassus tale, i Titus Livius *Ab Urbe Condita* (Liv. 6.37)

I de senere årene av det som regnes som den tidlige romerske republikken begynte ting å forandre seg og religiøse posisjoner åpnet seg mer og mer for plebeiere til patrisierne forargelse. Nok en gang handler det, ifølge Livius, blant annet å bli kvitt gjeld blant plebeierne, men enda viktigere så ønsker plebeierne å få en av konsulene til å bli valgt blant plebeierne. De velger to folketribuner og begynner det politiske arbeidet, til patrisierne protester. Dette er tribunene Caius Licinius og Lucius Sextius. De sørger for at ingen magistrater blir valgt i det hele tatt i fem år. Patrisierne på sin side prøvde med alle midler å sørge for at plebeierne ikke fikk hverken stemt eller lest opp nye lover (Liv. 6.35.) Viktigst for oss var et forslag om at det i stedet for 2 decemvirene, altså de som holdt øye med og

arbeidet med de sibyllinske bøkene, så skulle ti bli valgt og blant dem, fem plebeiere (Liv. 6.37). Patrisierne prøver flere metoder for å stanse dette, blant annet velger de inn en diktator, Marcus Furius Camillus, som prøver å sette ting i orden igjen. Han blir ganske enkelt utmanøvrert ved at folketribunene forslår en lov om at om Camillus foretar seg noe som helst som diktator får han en bot på 500 000 esel. Camillus går av og en ny diktator, Publius Manlius, tar over. Livius sier at dette kanskje ikke stemmer, og at det heller nok var slik at auspisiene var feilaktige og at han derfor måtte gå av. Han argumenterer for dette med bakgrunn av at en diktator ifølge ham ikke må høre på folketribuner (Liv 6.38). Det går frem og tilbake, og de får igjennom loven om gjeld men ønsker hele pakken. Patrisierne argumenterer blant annet for at om de får lovpålagt at en konsul skal være plebeier, vil de ikke kunne velge to verdige patrisiere om det ikke er noen gode plebeiere tilgjengelig (Liv. 6.40). Appius Claidius Crassus holder ifølge Livius en lengre tale der han etter hvert kommer inn på temaet auspisier og hvordan patrisierne ser på denne æren. Han argumenterer for at auspisiene i alle tider har blitt holdt av patrisiere og at dette er ifølge forfedrenes skikk. Han mener bare patrisiere kan holde auspisier og at de blir ugyldige ved å bli holdt av plebeiere. Det blir et dommedagsscenario der hele staten faller sammen og at religionen blir til spott og spe. Gudenes gunst til Roma vil forsvinne ved at religiøse seremonier ikke kan bli holdt slik de skal. Han gjør narr av tanken om at lover og magistratposisjoner kan bli valgt uten auspisier. Tanken om at Jupiters flamen kan være en hvilken som helst person og ikke patrisier er latterlig. Kort oppsummert, tanken om at denne æren ikke skal bli forbeholdt patrisiere ville bety slutten på den romerske stat og vil skape totalt kaos (Liv 6.41). Det ender i alle fall med at plebeierne velger inn sine folketribuner igjen og får igjennom love om at fem av decemvirene skal være plebeiere. Dette ville åpne veien senere til at plebeierne fikk inn en konsul også (Liv 6.42). Hele denne prosessen viser hvor viktig det å ha religiøse posisjoner er for å ha virkelig prestisje og makt i Roma og hvordan patrisierne tviholder så lenge de kan på denne æren. Som forbehold må vi huske at disse talene nok er oppdiktet av Livius, og som vi så på i forrige avsnitt kan dette bare være synspunktene til historikerne fra Livius tid og det hele kan ha gått for seg mer organisk enn han framstiller det. North sier at det allikevel er liten tvil om at patrisiske familier mente seg berettiget til å ha spesielle privilegier i samfunnets religiøse liv, men at om det var slik at bare patrisierne kunne kommunisere med gudene gjennom auspisier er vanskeligere å si på grunn av at det var plebeiske medlemmer av de høyere magistratposisjonene. Men i alle fall holdt patrisiere kontrollen på de aller viktigste presterollene gjennom å velge hverandre (North, 2005, s. 619-620).

Denne loven som til slutt gikk igjennom i 367. f.Kr førte til store forandringer i det romerske samfunnet og det politiske systemet med nye posisjoner å fylle som da ble delt mellom både patrisiere og plebeiere. Konsulatet ble delt mellom plebeier og patriser, men det var også andre forandringer slik som edilene, der det nå ble enten plebeiere eller patrisiere annenhvert år. Mengden prester som arbeidet med de sibyllinske bøkene var økt fra to til ti, der fem var plebeiere (Forsythe, 2005, s. 268-269). Videreutviklingen av det religiøse systemet til å også inneholde patrisiere i større grad var nå virkelig startet. Selv om patrisierne lenge hadde måtte godta plebeisk deltagelse i politikk, var dørene nå åpnet for at de kunne også delta i prestisjen som auspisier og presteskap kunne bringe.

#### **4.16 Effekten av disse forandringene i Romas sosiale politiske liv**

Det endte til slutt, etter disse konfliktene om rettigheter til presteskap og auspisier hos plebeiere og patrisiere med at Roma ble et mer åpent oligarki der alle som hadde ambisjonene og mulighetene kunne karre seg oppover. Forsythe sier dette begynte å vise seg fra midten av 300-tallet f.Kr. med en ny aristokratisk klasse som begynner å vise seg. Den øvre klassen utviklet i denne tiden det som skulle bli basisen til det romerske aristokratiet. Det som oppsto var en slags vei man kunne følge for å oppnå sine ambisjoner i det offentlige livet i spesifikke og anerkjente steg. Nå besto denne klassen av rike plebeiere sammen med de patrisiske familiene. Folk som beviste militære og politiske ambisjoner hadde nå muligheten til å bevege seg oppover og fikk sosial mobilitet. Kort fortalt, Roma var fortsatt under kontroll av et oligarkisk aristokrati, men det var åpnet for nytt blod. (Forsythe, 2005, s. 276). Roma ble altså ikke noe demokrati etter denne perioden til tross for stenderkampene og alle uviljen mellom plebeier og patrisier, og divinasjonen og religionen forholdt seg som posisjoner som fungerte mer som et trappetrinn for ambisiøse politikere og magistrater. Det som skjedde var at rike plebeiere fikk bli med i det politiske systemet i sin helhet, nå også med religiøs tilgang. Så egentlig var det ingenting som hadde forandret seg. Det var fortsatt rike og mektige menn som styrte på samme vis med sine ambisjoner, men nå var også rike mennesker uten aristokratisk bakgrunn en del av dette. Et mer åpent oligarki, men et oligarki allikevel.



#### 4.17 Lex Ogulnia

*“None has been inflicted now, when a strong and capable tribune has created five more posts for augurs and four more for priests, which are to be filled by plebeians, not, Appius, with the design of ousting you patricians from your places, but in order that the plebs may assist you in the conduct of divine matters as they do to the utmost of their power in the administration of human affairs.”*

- Utdrag fra P.Decius tale i Titus Livius, *Ab Urbe Condita* (Liv. 10.8)

Som vi har sett var auspisier svært viktig i Romas politiske liv og var en sentral del av den politiske funksjonen. Stenderkampene og plebeierne kamp om å få flere politiske rettigheter hadde også denne siden av konflikten, og retten til å ta auspisier står som en helt sentral del av det å kunne ha faktisk politisk makt. Det hele kulminerte i Lex Ogulnia som ble implementert i 300 f.Kr. Denne loven økte antallet *pontifices* fra fire til 8 og antallet augurer fra fire til ni. Men viktigst av alt var at loven sa at disse nye posisjonene skulle bli fylt av plebeiere. Nå hadde altså plebeierne makten både som *pontifex* og som *augur*. Dette ville da gi plebeiere tilgang til det politiske og religiøse lovgivende systemet som de hadde blitt holdt borte fra tidligere da slike posisjoner var eksklusive for patrisiere. Når det er sagt, minner Forsythe oss om det faktum at *pontifices* ikke på lang tid hadde hatt slik stor makt over romersk lov som de hadde hatt tidligere og at dette var en prosess mer for å få det på papiret. Viktigheten av *pontifices* posisjonen var mye som andre magistratroller (Forsythe, 2005, s. 320). Det at plebeiere fikk tilgang til rollen som *augur* er mer sentral for oss å diskutere. Som vi har sett har *augurer*, om ikke noen faktisk vetorolle over romersk politisk diskurs og divinasjon, så har de en viktig posisjon som rådgivere og til syvende og sist har de faktisk retten til å si at divinasjon utført i senatsmøter er ugyldige og det å gi denne makten til plebeiere tar mye av den oligarkiske makten fra patrisierne og åpner døren i større grad for plebeierne inntog i romersk politikk. Forsythe teoriserer om at det var kravet om denne augurposisjonen som egentlig til slutt førte til implementeringen av loven (Forsythe, 2005, s. 321). Livius beskriver reaksjonene blant befolkningen da denne loven ble diskutert. Han skriver at patrisierne viste like stor motstand mot denne forandringen som da konsulembetet ble åpnet for plebeiere. De prøvde å bruke religionen i forsvar mot forandringen ved å si at disse embetene ikke måtte «forurenses» av at det ble åpnet for andre enn patrisierstanden og at om dette skjedde håpte de at ingen ulykke ville skje med Roma på grunn av dette. Livius

framstiller det ganske klart som at dette ikke var deres egentlige meninger men at de ønsket å beskytte det klare overtaket de hadde på grunn av retten til disse presteembetene i politisk forstand (Livius 10.6). Da er det to klare motsetninger. Plebeierne ønsker tilgang til disse embetene for å få samme rettigheter politisk som patrisierne. Det å kunne ta auspisier er en jo allerede en sentral del av det å både være general i krig, og å være deltager i politiske møter og andre funksjoner. Plebeierne har allerede tilgang til alle disse tingene, men uten det å kunne holde auspisier har de ikke det siste store privilegiet som patrisierne har. Patrisiernes oligarkiske makt over Roma har allerede slått kraftige sprekker, men de holder fortsatt disse posisjonene hard til hjertet siden det vil bety at de alltid vil ha mer legitimitet enn en plebeier i politisk forstand. Livius skriver om en tale holdt av P. Decius som var en av lederne av denne politiske bevegelsen. Talen er nok oppdiktet, men viser Livius tanker om situasjonen. Decius argumenterer ved å vise til at det er like mange store beskyttere av Roma blant plebeierne som patrisierne. Han peker i starten på sin far som dedikerte sin legion og Romas befolkning til gudene i starten av en konflikt og at dette ble sett på som like fullverdig som om en patrisier skulle ha gjort dette. Med dette som eksempel viser han til at på bakgrunn av dette ville det ikke bli sett på som rart om han hadde hatt en presteposisjon. Han peker på om patrisierne mener at heller ikke ham selv kunne ha holdt prestelige ritualer på en like legitim og kraftfull måte som enhver patrisier. Han referer til at det har vært mange tilfeller i krig der plebeiske auspisier har ført til seier. Videre mener han at det er helt åpenbart at plebeiere som har vist like stort mot og har like mange store generaler og politikere burde i tillegg til all den andre æren de har vist Roma også kunne ha offisiell tilgang til å utføre auspisier på lik linje med patrisiere (Liv. 10.7). Dette gir kanskje et bilde på hvordan auspisiene ble sett på som en helt avgjørende del av alle politiske funksjoner i krig og fred, og hvordan plebeierne ønsker å kunne holde denne som patrisierne gjorde og dermed være fullverdige medlemmer av romersk politikk uten restriksjoner. Som Decius sa: plebeierne ønsket å hjelpe Roma med religiøse anliggender på lik linje med hvordan de hadde hjulpet Roma på alle måter med jordlige anliggender. Uten å ha denne retten var de ikke fullverdige medlemmer av Romas politiske liv.

#### **4.18 Religion i Romas øvrige befolkning**

Vi har sett hvordan divinasjonen har en sentral funksjon i politikken og hvordan denne makten har ligget som en blokkering for plebeiere og for demokratiet, og hvordan den kan ha

betydning i mange situasjoner og maktforholdene rundt dette. Det er allikevel en ting vi er nødt til å se på rundt dette. Hvor mye betydde egentlig dette for den jevne romerske borger og ble divinasjon og religion brukt på noen måte for å kontrollere borgerne av den romerske bystaten? Hadde divinasjon og ritualer noen kontrollerende funksjon og kunne patrisiere og konsuler bruke dette på denne måten eller forholdt dette seg på slagmarken og i senatet uten at det hadde noen innvirkning på den jevne romer? Det er klart at forandringer i politikken og utførelser av handlinger basert på divinasjon kan ha en videreførende effekt på befolkningen, men vi har så langt ikke sett noen eksempler på at det blir brukt i denne forstanden verken for å løse opp i kaotiske situasjoner eller slå ned på opprør. La oss se på hvor relevant religionen og ritualene var for den jevne romerske borger. North skriver at Roma i den tidlige republikanske perioden ikke hadde noen religiøse grupper som praktiserte noen form for tilbedelse av spesifikke guder. En enkelt borger kan ha tilhørt en gruppe som hadde religiøse plikter, men dette var på grunn av å være født inn i en familie prester som tradisjonelt sett hadde denne plikten, men det var ikke noen som kunne velge å bli en del av noe religiøst fellesskap. Prestekollegier eksisterte, men det var ingen «kirker» der folk samlet seg for å tilbede gudene sammen av personlig indre religiøse tanker. Uten religiøse autonome grupper var det ingen sjanse for store forandringer og reformer i samfunnet basert på religionen i seg selv. Det var ikke store religiøse opplevelser, følelser og tro som kunne ha stor innvirkning på enkeltmenneske, i alle fall i moderne forstand. Man kunne godt være skeptisk til religion og til gudene, men dette hadde ingenting å si siden det ikke betydde noe om at man handlet utenom hvordan samfunnet fungerte (North, 2005, s. 598-599). Den jevne romer har altså ifølge North ikke noen betydelige tanker rundt det metafysiske i religion fra eller til. Religionen er en innlemmet del av staten og dens funksjon, og det er ikke noen teologiske samfunn der man diskuterer eller forandrer synspunkter om religiøse lover. Religionen og dens plass i Romas samfunn og politikk er bare en del av livet, og et enkeltindivid har liten innvirkning på dette. Men har staten noen innvirkning på folk flest ved hjelp av religionen? Romernes religiøse kalender hadde helligdager og festivaler jevnlig. North spør spørsmålet om i hvilken grad borgere deltar i festivalene og ofringene i det hele tatt. Det er prester og magistrater som utfører disse handlingene på vegne av Roma som helhet. Det eneste en vanlig borger i Roma måtte gjøre var å ikke arbeide visse dager om det var en seremoni som foregikk, og involveringen gikk ikke noe lengre enn dette. Han teoriserer at dette betyr at disse offentlige ritene til gudene ikke har noe med folk å gjøre bortsett fra at de har en vag ide om at et eller annet sted blir det utført ritualer til deres fordel for gudene (North, 2005, s. 604-605). De store statlige festivalene og ofringene er altså langt utenfor vanlige folks liv. Den

blir altså ikke brukt som en måte å kontrollere folket på eller prøve å samle folket sammen i religiøs forstand og bruke dette for å skape samhold i staten. Det er utelukkende for eliten. Dette betyr ikke at romerne ikke hadde egne religiøse riter hjemme hos seg selv som ikke er statlig regulert. Begrepet *paterfamilias* er den hjemlige kulten der familien og deres slaver holder ritualer for å få bedre innhøstning, eller feire betydningen av viktige hendelser i livet som barnefødsler og giftermål. Det er dette som ville være den enkelte borgers religiøse liv, og har lite med den statlige kulten å gjøre. For å konkludere, forståelsen av religion er svært forskjellig hos en romersk borger i den tidlige republikken enn måten vi forstår religion på. I hjemmet er det tradisjon og riter som går i arv, og en viss tilbedelse av gudene i huset. Et eller annet sted i Roma ofres det og divineres det til gudene på deres vegne av konsulere og prestekollegier. For å si på en måte, det kommer ingen inkvisisjon på døren til en romersk borger for å forsikre staten om at man følger de religiøse forskriftene. Staten tar seg av statlig religion, folk hjemme utfører de gamle ritene deres familie alltid har gjort.

#### 4.19 Tabell for Roma

ORAKLER		
	TEMPEL	Liv 5.16
	TEKSTER	Liv 3.10, 4.21, 5.13, Dion. Hal. 6.17, 10.2
VARSLER	OBLATIVE	Liv 2.7, 2.36-37, 2.42, 2.62, 3.5, 3.7, 3.10, 3.29, 4.21, 5.13, 5.15, 5.16, 5.32, 5.55 Dion. Hal. 5.16, 5.46, 5.54, 6.13, 9.55, 11.62
	IMPETIVE	Liv 4.18, 5.22

FIG. 2 ORAKLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL	Liv 5.16, Dion Hal 6.17		Liv 5.15	Liv 3.10, 5.13, Dion. Hal 10.2,	
INNHEITING	Liv 5.16	Liv 3.10, 4.21, 5.13, Dion. Hal. 6.17, 10.2	Liv 5.15		
TOLKNING	Liv 5.15, 5.16	Liv 3.10, 4.21, 5.13, Dion. Hal. 6.17, 10.2			
BESLUTNING	Liv 3.10, 5.13, 5.15, 5.16 Dion. Hal 6.17, 10.2	Liv 4.21			

FIG. 2 VARSLER OG BESLUTNINGSPROSESSER					
	EMBETSMENN	PRESTER/ KOLLEGIUM	UAVHENGIG PERSON	INGEN/UKJENT (OBLATIVT)	FOLKEFORSAMLING
SPØRSMÅL	Liv 4.18		Liv 5.22, Dion. Hal. 5.54	Liv 2.7, 2.36-37, 2.42, 2.62, 3.5, 3.29, 4.21, 5.32, 5.55 Dion. Hal. 5.16, 5.46, 6.13, 7.68, 9.55, 11.62	
INNHEITING	Liv 3.7, 5.55, 6.13	Liv 2.42, 4.18, 4.21, Dion Hal. 11.62	Liv 2.36-37, 5.22, 5.32, Dion. Hal. 5.54, 7.68	Liv 2.7, 2.62, 3.5, 3.29, Dion. Hal. 5.16, 5.46, 9.55	
TOLKNING	Liv 2.36-37, 2.62, 3.5, 3.7, 5.22, 5.55, Dion. Hal. 5.16, 6.13, 7.68, 9.55	Liv 2.42, 4.18, 4.21, Dion. Hal. 5.54, 9.55, 11.62	Liv 5.32	Liv 2.7, 3.29, Dion. Hal. 5.46	
BESLUTNING	Liv 2.36-37, 2.62, 3.5, 3.7, 4.18, 5.22, 5.32, 5.55, Dion. Hal. 5.16, 6.13, 7.68,	Liv 2.42, Dion Hal. 9.55, 11.62	Dion. Hal. 5.54	Liv 2.7, 3.29, 4.21, 4.56	

Fig. 6. Divinasjonstabell for Roma.

Her er tabellen etter den kvantitative gjennomgangen av kildene. Som vi ser peker det på en lik tendens som det vi har sett i vår mer detaljerte gjennomgang. En interessant ting vi kan få

ut av tabellen er den store overvekten av oblativ divinasjon hos romerne. Vi ser at orakelbruken hos romerne er basert på de sibyllinske tekstene, bortsett fra den ene gangen orakelet i Delphi ble brukt, men selv de sibyllinske tekstene er brukt i respons til oblativ varsler fra gudene. Det er lite direkte utspørring av gudene slik som vi finner hos våre andre eksempler. Det er vanskelig å si om denne forstrekningen av oblativ varsler har noen betydning for maktstrukturene i romersk divinasjon, men det viser i alle fall at romersk divinasjon er ofte basert på direkte respons på katastrofer og naturlige fenomener, og at den ikke brukes impetrativt i særlig grad, i motsetning til hva vi ser i Hellas. Ellers viser tabellen det vi allerede har sett med tanke på patrisiernes oligarkiske kontroll av divinasjon og religion. De to kanskje viktigste kategoriene med tanke på utførelsen av divinasjon, nemlig tolkning og utførelse, er i overvekt kontrollert av embetsmenn. Vi ser at prester har hatt en del og si også, men da er det jo viktig å huske at i Roma er embetsmenn og prester gjerne det samme, og fra samme sosiale klasse så dette har vel egentlig lite betydning. Oppdelingen mellom embetsmenn og prester kan derfor med nærmere gjennomgang sies å ha lite betydning i Roma, selv om det teknisk sett er forskjellige kategorier. Det er også en interessant mengde uavhengige personer som har relasjon til innhentning av svar. Dette er på grunn av at enkeltpersoner ofte har kommet med uttalelser grunnet plutselig oblativ varsler ifølge våre kilder, selv om disse kanskje i begynnelsen har blitt ignorert av senatet. Tabellen støtter i alle fall det vi allerede har funnet ut med tanke på maktstrukturer: tolkning og beslutning er i hendene på senatet og konsulene, og det er her selve makten ligger.

#### **4.20 Avslutning**

Så hvordan var prosessen i det gamle Roma rundt divinasjon? Hvem hadde makten over beslutningsprosessene og tolkningen? I det store og det hele er det i hendene på konsulene og senatet. I krigssituasjoner er all makten konsentrert rundt konsulene der de har total fullmakt til utføre all auspisier. Offerdyr og fuglenes flukt er opp til dem å observere og ta for seg, og når og hvorfor dette skal gjøres. På bakgrunn av disse opplysningene de får fra divinasjonen fatter konsulene beslutninger basert på dette, grunnet deres hellige rett til auspisier i krig. Augurer og haruspices er gjerne tilstede som observatører og for å se om offeret eller auspisiene er tatt på riktig måte og enten godkjenne eller si at de er ugyldige og må tas om igjen, noe som jo kanskje er spesielt fort gjort med offerdyr som jo må være riktig på mange måter samt oppføre seg riktig for at det skal være gyldig. Når det gjelder innenfor Romas grenser når man ikke er i aktiv krigføring, kan det være litt flere faktorer som spiller inn. Når

det gjelder auspisier tatt utenfor krigstid er det noen andre faktorer som spiller inn. Det er opp til konsulene og senatet å ta auspisier, tolke disse og fatte beslutninger. Som ellers er det offisielle augurer og *haruspices* som er tilstede for å gi råd og ha oversikt over ritualene som blir gjort. Deretter kan de eventuelt ha innvendinger mot måten dette har blitt gjort på og be dem ta ritene om igjen på grunn av at man ikke har gjort det på riktig måte eller at noen jærtegn eller andre varsler har gjort ritene ugyldige. Vi har også flere prestekollegier som kan ha ekspertise rundt spesifikke tegn eller ritualer, og de kan bli rådspurt eller ha innvendinger. Men siden disse prestene også er med i senatet må de ikke sees som en separat instans. Den tidlige republikkens Roma er ikke et samfunn der staten har en maktbalanse der det kan legges ned veto eller avgjørelser kan bli stoppet av andre instanser, heller ikke religiøse. Derimot er det gamle lover og gamle tradisjoner som ikke må brytes eller forandres for mye, selv om dette også skjer. Når dette skjer blir det ofte argumentert med at denne måten er enda mer tradisjonell enn den måten man gjør det på akkurat nå. Alt skal følge gamle tradisjoner, enten det egentlig stemmer eller ikke. Slik er det også med religionen og divinasjonen. Lov og tradisjon står sterkt hos romerne. Det er jo derfor hverken krigføring eller senatsmøter kan utføres uten først å divinere og holde auspisier for å forsikre seg om at jærtegnene og varslene fra gudene er i orden. Så til slutt kan vi si at det er slik i den tidlige romerske republikk at makten over divinasjon, tolkningen av disse og utførelsen av handlinger basert på disse divinatoriske innblikkene er helt og holdent i hendene på konsulene til syvende og sist. Ingen andre har noen form for makt over hvordan dette gjøres, selv om de gjerne tar inn over seg hva andre spåmenn sier, hvilke andre varsler som har blitt mottatt av andre og hvordan jærtegn og andre varsler har blitt tolket av andre. Det eneste unntaket kan kanskje være de sibyllinske bøkene. Her har vi en orakelinstans som ikke er under kontroll av konsulene. Prestene som har overblikk over disse er for så vidt en del av senatet, men hva de finner i bøkene av svar ser ut til å bli fulgt i stor grad. Allikevel, disse bøkene ser ikke ut til å ha noen vetorett over konsulenes avgjørelser og blir fulgt i stor grad. De blir uansett ikke brukt i annet enn spesielle nødtilfeller der tegnene er ikke til å ta feil av som viktige og der romernes egen divinatoriske ekspertise faller til kort. Så har man også tilfellene der orakelet i Delphi blir rådspurt, og romerne ser ut til å respektere svaret i mye samme grad som de gamle grekerne gjorde. Men i motsetning til hos grekerne, blir dette gjort svært sjeldent. Faktisk med bare to tilfeller fra tidlig republikansk tid funnet i kildene jeg har tatt i bruk. Så kort fortalt, makten i divinasjon i den tidlige republikken i Roma ligger hos konsulene, som gjerne tar innspill fra andre instanser, rådspør seg med augurer eller *haruspices*, får innspill fra diverse prestekollegier eller rådfører seg med de sibyllinske bøkene. Spørsmålene som stilles,

tolkningen av svaret og utførelsen av makt basert på disse svarene er opp til konsulene. Allikevel, man må ha forbehold om kildene. Disse baserer seg på synspunktene og fortellingene til forfattere som levde lenge etter denne tiden og hadde kilder som på mange måter er ekstensive men allikevel mangelfulle. Deres synspunkter er åpenbart påvirket av sin egen tid og hvordan ting fungerte i romersk politikk i denne tiden. Man er nødt til å ha forbehold om at de fleste intrikate detaljer de går inn på kan være fri dikting fra deres side, og dette gjelder også med tanke på divinasjon og retningslinjene rundt dette. Mye av det de skriver kan være refleksjoner over hvordan det gjøres i deres samtid, og ikke 200 eller mer år tidligere.

Med divinasjonsmakten og den religiøse makten i hendene på konsuler og senatet, med noen forbehold, virker det som religionen og prestisjen den bringer absolutt kan brukes for å holde demokratiet delvis i sjakk. Patrisier benytter seg av makten deres rett til auspisier bringer dem, og all prestisjen deres forskjellige religiøse posisjoner kan bringe dem. Med bakgrunn i hvor viktig det var for patrisierne å beholde disse privilegiene viser det at det var en rett de ikke ønsket å miste. Plebeierne ønsket veldig gjerne å ta del i denne makten, ved siden av den politiske. Retten til å delta i divinasjon på en offisiell måte slik som patrisierne ble viktig. Religion og divinasjon kan derfor settes på siden av det politiske systemet som en viktig del av det på alle måter, og en sentral del av det lovgivende og det rituelle systemet. Uten å delta i dette var man ikke fullverdige romerske politikere. Dessuten var det å kunne komme med uttalelser i divinasjon ofte grunnleggende i måten man avgjorde politiske spørsmål både i krig og i fred, og man må heller ikke glemme hvordan auspisiene var svært viktig for politiske møters legitimitet. Så romersk divinasjon og religion eksisterte på mange måter som et ekstra «lag» på patrisierne makt over regjeringen av Roma. Siden ikke plebeiere eller ikke-adelige kan delta i dette er de utestengt fra deler av demokratiet. Etter Lex Ogulnia kunne de da delta offisielt i også denne delen, men som vi så hadde de allerede tilgang til visse presteembeter etter Lex Sicinia Sextia. Religionen forholdt seg som viktige posisjoner for eliten, men med åpningen av oligarkiet kunne også plebeiere delta. Dette var kanskje ikke en veldig store demokratisk forandringer for Roma, men det ga tilgang til nytt blod som også fikk delta i auspisier og presteskap, ved siden av andre politiske roller på lik linje med patrisierne.





## 5.0 Komparasjon

Vi har nå sett på både Roma og Hellas, hvordan religionen, og da spesielt divinasjonen, fungerte i de politiske systemet og hvordan den ble brukt for å holde på maktposisjoner og hvordan denne makten over divinasjonen var fordelt. Målet vårt skal være å se i hvilken grad religion kan ha hatt en funksjon i måten disse bystatene utviklet seg på i denne perioden og hvordan de endte opp så forskjellig. Det som er sentralt er viktigheten av religion i demokratiske funksjoner av statene. Hva er forskjellene i religionsvesenet som gjør at disse statene har forskjellig tilnærming til demokratiet? I den perioden vi ser på Hellas, har Athen holdt seg demokratisk gjennom perserkrigene og den peloponnesiske krigen i alle fall i perioden Herodot og Tukydid skriver om i sine kilder, og Sparta har opprettholdt sitt gamle kongestyre. Det har vært lite forandring i religionens funksjon i deres politiske verden. I den romerske republikken styres staten av patrisierne men politiske konflikter gir plebeierne etter hvert mer makt og inntog i disse rekkene også på grunn av konflikter rundt rettigheter til religiøse posisjoner. Allikevel, her blir det aldri snakk om noen særlig demokratisk utvikling. Vi får se på hva som kan være divinasjonens og religionens rolle i forskjellene mellom disse.

### 5.1 Folk flest i Roma, Athen og Sparta

Vi kan begynne på bunnen, hos vanlige folk som ikke nødvendigvis deltar i politikken og det religiøse livet på lik linje med senat, forsamling og råd. Det kan være interessant å begynne med hva Polybios sa om Romernes stat. Han fortalte oss at den romerske staten kontrollerte sine masser ved å holde religionen opphøyd i hendene på den styrende eliten (Polyb. 6.56). Vi finner lite i kildene som tyder på at folket var under noen slike illusjoner. Tvert imot var religionen og divinasjonen en viktig del av det statlige systemet, og det var utvilsomt holdt bort fra plebeiisk innflytelse over lengre tid, men denne fikk de inntog i etter hvert. Uansett hadde romerske borgere lite å gjøre med den statlige religionen i det store og det hele, om man skal tro North (North, 2005, s. 604-605). Dette står til den rake motsetning med hvordan det var i Hellas. Her var det stor deltagelse i offentlige ritualer i politisk sammenheng. I Athen deltar borgerne direkte i disse ritene, selv om det riktignok ofte er adelsfamilier som har de viktigste rollene i disse. I Sparta er borgerne helt klart deltager i ethvert ritual og enhver religiøs funksjon, med kongene som yppersteprest. Denne direkte deltagelsen i det religiøse livet i Hellas er derfor svært annerledes fra hvordan det er hos Romerne. Hva kan betydningen av dette være for det politiske systemets utvikling? Romerne ønsker å delta mer i disse

funksjonene og få delta mer i denne delen av den politiske makten. Det at bare patrisiere kan holde disse funksjonene gjør dette vanskelig, og er nok en del av det som utløser stenderkampene og de senere lovene som forandrer dette. Det at religionen er så langt borte fra enhver gjør at eliten kan holde på denne delen av Romas funksjon uten konkurranse og patrisierne vil beholde dette. Det blir ingen slik konflikt i Hellas på grunn av hvor åpen og inkluderende disse ritene er, for borgere. Mangelen på direkte religiøs utfoldelse i stor skala hos Romerne kan være en del av det som gjør at de ikke får helt fotfeste som et demokrati. Når plebeiere får inntog i dette forandrer egentlig ikke akkurat dette aspektet av religionen seg noe særlig. Folket er fortsatt langt borte fra ofringer og divinasjon i Forum. Det kan sees i sammenheng med grekernes mysteriekulter. Her får folket direkte religiøs utfoldelse på et personlig nivå, noe som kan vise at hos Romerne er den statlige utførelsen av religionen et totalt statlig anliggende, men hos grekerne kan det oppleves på personlig plan og spesielt som en sosial utfoldelse og med tanke på statlige riter, som en konfirmerende funksjon der borgeridentiteten blir fastsatt. Denne formen for religion må ha vært svært fremmed for en Romer. Disse forskjellene kan være med på å forklare hvorfor demokratiet ikke utviklet seg i en retning mer mot det Athenske i denne perioden. Ideen om deltagelse på et religiøst plan var lite tilstede, selv om ideen om viktigheten av deltagelse i det religiøse politiske livet på øverste plan var et krav, spesielt divinasjon hos plebeiere, var dette fortsatt bare forbeholdt eliten, men denne gang plebeiisk elite, mens grekerne deltok direkte. Hos det spartanske folket var religionen en viktig del av den statlige indoktrineringen deres. Vi så på de forskjellige verdiene deres, *pathemata*, som de måtte følge til punkt å prikke for å kunne få en god posisjon i dødsriket. På denne måten var religionen definitivt en del av det som kontrollerte enhver spartaners oppførsel, og setter man dette opp mot Roma og Athen så er det store forskjeller. Vi finner ingen slik form for religiøs indoktrinering i disse samfunnene, der folket stort sett fordrive på som de vil, i Athens tilfelle så lenge de deltar i de offentlige ritualene til tider. Det virker derfor som Polybios bommer i sin påstand om at romerne skal ha levd i religiøs ærefrykt og at dette var noe staten brukte mot dem for å opprettholde kontroll og respekt for magistrater (Polyb. 6.56). Dette stemmer derimot ganske godt med Sparta, som opprettholder kontrollen over sin borgerbefolkning delvis med god hjelp av *pathemata*. Selv om det ikke direkte kan kalles kontroll av athenske borgere, kan vi allikevel delvis sette dette opp med konseptene *eusebeia* og *asebeia*. Også i Athen handlet det om å følge visse spilleregler når det gjaldt religiøs utfoldelse men dette var ikke noe som ble brukt for å holde vanlig befolkning nede og få borgere til å møte opp i ethvert offentlig ritual. Det var derimot regler mot å direkte motgå den offentlige religion eller aktivt utføre gudelige handlinger. Dette var straffbart, og kunne

utvilksomt bli brukt for å bli kvitt individer som var plagsomme for staten eller få dem til å falle tilbake i rekkene. Eksempler på dette har vi jo med Alkibiades og Sokrates så man kan ikke helt uten videre påstå at Athen var en fristad for religiøs utfoldelse. Men vi finner ingen tegn på at den ble brukt av oligarkiske rikmannsfamilier for å holde på sin prestisje og religiøse makt som i Roma, eller som en direkte regelbunden sosial kontroll av befolkningen som i Sparta.

## 5.2 Orakler og de Sibyllinske Bøkene

Som vi har sett på hadde både Athen og Sparta et velutviklet og organisert orakelsystem flittig brukt i krisesituasjoner. Ifølge kildene tok også romerne tidvis bruk av disse oraklene (Liv. 5.15), men det finnes meget få eksempler på dette så det er nok som unntak å regne. Derimot hadde romerne sin egen orakeltydning i form av de sibyllinske bøkene. I likhet med grekernes bruk av orakler ble dette tatt i bruk i krisesituasjoner. Forskjellene her mellom grekerne og romerne, er hvem som har kontrollen over dette mediet. Hos athenerne er dette en relativt åpen prosess som alle borgere tar del i, i forsamlingen. Vi har sett på hvordan de sender utsendinger med spørsmål fra forsamlingen, som deretter tydes blant borgerne som skal prøve å finne et svar sammen. Dette står i rak motsetning til romerne der hele prosessen rundt bruk av de sibyllinske bøkene er i hendene på den patrisiske standen, og da spesifikt av *duumviri sacrorum*, tomannskollegiet, senere kalt *decemviri sacris faciundis* etter de ble 10, som i starten bare var patrisiere, men etter lovgivningen i 367 f.Kr fikk da plebeierne tilgang. Cicero forteller at senatet har kontroll over de sibyllinske bøkene, og at er de som beordrer prestene til å konsultere bøkene (Cic. Div. 1.97). I Athen har vi da ingen offisiell magistratrolle som har oversikten over dette, men det er en viktig rolle hos romerne. Forsythe beskriver dette kollegiet som hadde oversikten med de sibyllinske bøkene og andre presteroller som magistratposisjoner i samme grad som offentlige magistratroller og ga lik prestisje (Forstythe, 2005, s. 320). Forskjellen blir her hvordan den patrisiske slekten har monopol på denne formen for orakeltydning. Dette fører da til konflikter i stenderkampene som gjør at plebeiere ønsker å få tilgang til denne samme æren og prestisjen som patrisierne har, noe de da får i 367 f.Kr. Det blir ingen lignende konflikt blant athenerne på grunn av åpenheten rundt orakelsystemet og all åpenheten i diskusjonen. Mangelen på egentlige presteroller bortsett fra de gamle aristokratiske familienes rituelle roller i offentlige riter så har de ikke monopol på dette. Demokratiet består hos athenerne siden denne delen av samfunnet var relativt demokratisk fra de kastet ut

tyrannene i slutten av 500-tallet. På en annen side finner vi spartanerne og deres orakeltolkningsystem. Her er det i hendene på kongene å få tak i disse orakelsvarene, og det er de, sammen med sine to utvalgte menn, som har oversikten og bringer dette til rådet. Det vil si at de har en viss kontroll over dette. I Sparta er det ingen videre konflikt rundt dette, de har det systemet de har hatt til alle tider og utvikler ikke dette videre. Dette kan settes opp mot Athens åpne orakelsamarbeid og mot Romernes ganske lukkede system i senatet. Athen, et demokrati der alle deltar i denne tolkningsprosessen, Roma med sitt lukkede system der bare senatorene og konsulene deltar, og Sparta der det hele er i hendene på kongene og rådet. I Athen finnes det da ingen konflikt her. Det gjør det heller ikke i Sparta, der rådet diskuterer disse spørsmålene. Det er hos romerne dette faller inn i konflikten med retten til auspisier hos plebeiere som en del av plebeiernes kamp for like rettigheter som patrisiere. Det er da kanskje ikke nødvendigvis den religiøse retten til å tolke disse sibyllinske bøkene som er det helt sentrale her. Det er nok mye mer den prestisjen og respekten dette gir for politiske posisjoner. Når en plebeier ikke har muligheten for å tjene som *duumviri sacrorum*, er også mye av mulighetene for å komme seg lenger opp i systemet stengt og det kan på mange måter sees på som kilden på konflikten. Nå kan det nok være at det ble sett på som en ærefull oppgave å stille som prest i et offentlig ritual også hos Athenerne men som vi ser er det ikke noe som tyder på at dette var noe som var spesielt nødvendig eller ga ekstra muligheter for å bevege seg oppover i systemet. Disse oppgaven falt på de gamle familiene, og det virker ikke som de hadde noen større politiske rettigheter enn andre borgere.

### **5.3 Presteskap i Athen, Sparta og Roma**

La oss se komparativt på presterollene i disse bystatene. Som vi ser i Roma er presterollene en del av det patrisiske og oligarkiske systemet. Alle presterollene er i starten i hendene på den patrisiske standen og går ofte i arv gjennom familier. Dette minner også om hvordan det fungerer både i Athen og Sparta, men ikke i like stor grad. Vi har sett at hos Athenerne var det veldig ofte gamle prestefamilier fra tidligere tider som fortsatt hadde de samme rituelle posisjonene som tidligere, i likhet med Roma. Slik skal det der ha vært siden demokratiet oppsto som en del av lovgivningen. Forskjellen er at det hos Athenerne ikke virker å ha vært et strengt system rundt dette, og at det i teorien kunne være hvem som helst som tok en slik rolle i et offentlig ritual. Det var ikke lukkede prestekollegier med monopol på denne

utførelsen. Det var heller ikke en del av en politisk magistratrolle som hadde en statlig funksjon, men mer en tradisjonell prest i den vanlige forstanden. De fikk penger og tjente på enhver ofring ved å kunne selge skinnen og deler av kjøttet, men dette var ikke nødvendigvis en del av et magistratsystem som ga dem mer makt i det politiske samfunnet i Athen, i motsetning til romernes strenge religiøse lovverk og magistratposisjoner der man ser at den religiøse delen av det politiske systemet står på siden av det «rent» politiske som en nesten likeverdig og viktig del av dette. Dette vil si at hos romerne blir presteskapene på mange måter en permanent oligarkisk ordning og en fullverdig politisk vei å gå for en ambisiøs politiker. Det er derfor ikke rart at dette var en så viktig del av plebeiernes framskritt i politikken at de ønsket inntog i dette på grunn av at de vil bli låst ute fra å kunne delta i det religiøst politiske livet. Om vi setter disse to bystatene opp mot Sparta ser vi store forskjeller. I Sparta virker presteskapet å være enda mer eksklusivt enn hos både romerne og athenerne. Med kongene som de eneste åpenbare yppersteprestene er hele det religiøse systemet i hendene på kongefamilien med deres to presteposisjoner. Her er det liten mobilitet innenfor det religiøse systemet. Vi finner ingen bevis i kildene for at religiøse posisjoner skal ha vært en viktig del av sosial mobilitet hos spartanske borgere. Det virker som at det er hos romerne dette er et innbitt problem. Det kan være på grunn av at disse gamle presteposisjonene var definert hos athenerne at de gamle aristokratiske familiene ikke følte at de var nødt til å beskytte sine posisjoner mot andre borgere siden deres posisjoner var respektert i det offentlige livet, samtidig var det heller ingen konflikt fra de andre borgernes side på grunn av at de kunne fullføre disse rollene uten problemer ellers i mindre tilstelninger eller i offentlige om nødvendig. Samholdet blant borgere rent religiøst både hos spartanere og athenere er helt forskjellig fra hva vi finner hos romerne på grunn av at den offentlige religionen er så langt unna den jevne romerske borger som ikke deltar direkte i senatet. Kampen mellom patrisiere og plebeiere er nemlig ikke en kamp mellom folket og eliten, men en kamp mellom aristokratiet og mektige, rike ikke-aristokrater. Plebeiere fra mindre viktige familier har lite å si i den rent religiøse delen av den politiske konflikten når det gjelder presteskap og disse rettighetene. Romerne har altså et institusjonelt presteskap med egne kollegier, men i Athen er dette åpnet for alle. Sparta har kongene som religiøse overhoder. Det som skiller disse tre bystatene er de forskjellige stadiene av demokratisk tilnærming til disse presteskapene og hvilken tilgjengelighet de har.

## 5.4 Spåmenn og auspisier

Som vi har sett har disse tre bystatene til felles den store graden av tilslutning til divinasjon i alle former, og hvordan dette er sentralt plassert i statens funksjon. Når det gjelder krigføring ser vi at de alle har til felles at generalene ofrer før kampen for å få gode tilbakemeldinger, og har makten over tolkningen i kampens hete. I Sparta er dette kongene og de har fullmakten i disse situasjonene. I felten er Spartanerne styrt direkte av kongene og ikke av rådet, men så klart med eforene med oversyn over kongene. Ofringene og divinasjon blir utført direkte av kongene og de har den totale makten her over svar og tolkning. Dette tilsvarer også athenerne. I felten er det generalene som ofrer og har oversyn over denne typen divinasjon, gjerne med *mantis* som rådgivere. *Mantis* kan også utføre disse ofringene, men det er alltid generalene som har siste ordet i disse sakene. Både Athen og Sparta setter stor lit til denne typen divinasjon, men kanskje spesielt spartanerne har et veldig seriøst forhold til dette og kan foreta seg lite uten å først ha fått gode tilbakemeldinger fra gudene. Som vi har sett er det tilfeller der spartanerne ikke kan bevege seg i kamp i det hele tatt, selv når de blir beskyttet, på grunn av at de enda ikke har fått en god spådom. Hos romerne er det ganske likt i krig. Konsulene har den overordnede makten over divinasjon her, med *haruspices* som observatører men også som utførere av handlingene til tider. Det man kan konkludere med i krig hos alle disse bystatene er at det er generalene som bestemmer i krig, og som har fullmakt over divinasjon. I kampens hete er det lite tid for diskusjon eller politisk rådføring om videre handlinger basert på divinasjon. De romerske konsulene har sin hellige rett til å ta disse auspisiene, det samme gjelder Sparta og Athen. I Romas tilfelle er det bare patrisiere som kan være konsulere fram til 367 f.Kr, da denne posisjonen blir åpnet for plebeiere noe som i hovedsak betyr at de har adgang til den høyeste politiske posisjonen i republikken, men også gir dem rettighetene over auspisier under krigføring og prestisjen og makten som følger med dette.

Når det gjelder *mantis*, *augures* og *haruspices* ser vi store forskjeller i hvordan dette fungerer hos romerne i forhold til Hellas. I Roma fungerer augurene som et slags rådgivende presteskap som holder oversikt med divinasjonen som utføres før ethvert rådsmøte og de kan komme fram til at ting ikke er blitt gjort riktig i henhold til de rituelle reglene som betyr at det hele må gjøres om igjen. Disse er så klart også patrisiere, før slike posisjoner åpner seg. Som vi så betyr ikke dette nødvendigvis at de har en vetorett til å avslutte ethvert rådsmøte men reglene må følges til punkt og prikke her. Noe slikt finner vi ikke i Hellas. Angående *haruspices* i Roma var dette

en blanding av spåmenn fra etruskisk elite, og uavhengige romerske spåmenn. Det er lite som tyder på at dette var noen form for patrisisk elite og dette tilsvarer derfor i stor grad hellenske *mantis* både i funksjon og status. *Mantis* kunne være fra familier med legendariske spåmenn, fra laug eller uavhengige. Vi så i kildene eksempler på spåmenn hos hellenerne som nytte stor prestisje, slik som Tysamenus som Herodot fortalte oss om tidligere (Hdt. 9.33). Selv om *mantis* og *haruspices* kan nyte stor ære har de ingen lovbundet offisiell makt, slik som augurene.

### **5.5 Divinasjon i krig**

I alle disse tre bystatene er det til felles at all makt rundt divinasjon er i hendene på generalene under krigføring. Dette vil si konsulene hos romerne, og hærførerne i Sparta og Athen. De bringer gjerne med seg spåmenn som deltar, men makten ligger ene og alene hos disse. I Roma er dette en hellig skikk som er grunnlagt i ritual. Dette gjelder egentlig alle tre bystatene, men vi ser at spesielt spartanerne har et svært alvorlig blick på divinasjon i krig med tanke på om det er rette tiden for et angrep. I eksemplene fra kildene ser vi at de har store problemer med å få noe gjort uten gode varsler. Når det kommer til jærtegn, altså oblativete tegn, er det også alltid hærføreren som har makten her selv om det ofte er varierende i hvilken grad slike tegn har betydning. Man kan altså konkludere at i en aktiv krigssituasjon er alle former for divinasjon og makten rundt det i generalenes hender, enten de er konsulere, konger eller andre. Dette er en åpenbar likhet mellom alle disse tre bystatene.

### **5.6 Manipulering av divinasjon**

Vi så en del eksempler på manipulering av Pythia når vi gikk inn på orakler i Hellas. I eksemplene var det snakk om spartanere og athenere som fikk orakelet til å komme med svar som var til deres fordel, for eksempel når Kleisthenes får orakelet til å be spartanerne om å frigi dem når spartanerne spør orakelet (Hdt. 5.63). Det finnes altså mange bevis på at orakelet kan bli påvirket utenfra, men i de fleste eksemplene vi har skjer ikke dette. Om man setter dette opp mot romernes sibyllinske bøker, er det ganske sikkert tilfeller av manipulasjon her men dette må settes opp mot hverandre. Siden orakelprosessen i Hellas er mer åpen, må manipulasjonen skje i begynnelsen altså hos Pythia selv. Det er orakelet som må påvirkes slik

at det svaret de får hjem passer til hva man ønsker å vise fram for folkeforsamlingen. Når den har nådd dette stadiet er det problematisk å manipulere det noe videre. I Roma før 367. f.Kr kontrolleres de sibyllinske bøkene av patrisiske prester. Det er utvilsomt at de vil ha brukt sin autoritet til å finne svar i bøkene som støttet den patrisiske saken slik at de har «ordføringen» med denne formen for divinasjon. Når denne posisjonen måtte deles med plebeiere ble nok slik partiskhet mye vanskeligere. Man har riktignok ikke noen beviser på slik manipulasjon av de sibyllinske bøkene men det er vanskelig å tro at patrisierne ville snakke mot sin egen sak ved bruken av disse. Manipulering av orakelsvar er altså noe alle disse har til felles, og man kan jo tenke at det godt kan ha skjedd enda oftere enn det står i kildene siden kanskje ikke alle tilfellene kom for en dag. Historien skrives jo som kjent av vinnerne.

Med tanke på manipulasjon rundt andre former for divinasjon en orakler er det lite beviser for slikt og man må nesten bare tenke seg selv. Det virker som alle disse formene for divinasjon faktisk var en vitenskap i seg selv, og ikke noe de bare fant på i farten så for mange var det nok en ærlig sak å være spåmann eller prest i denne sammenhengen. Det er vanskelig å se hvordan det kan tjene en spåmann å ikke gi et godt varsel, slik som for eksempel ved Plataiai i 479 f.Kr (Hdt. 9.61). Her ble de stående i pilregn uten å få et godt varsel, noe som neppe kan ha vært til noens fordel. Om det var snakk om uærlig opptreden kan spåmannen jo bare fort vipset opp et godt tegn slik at de kunne fortsette. Men med tanke på *augures* i Roma er muligheten for manipulasjon store, men det finnes ingen direkte beviser på at dette forekom. Disse ville lett kunne løse opp i politiske floker til fordel for patrisiere ved å gjøre møter ugyldige. Så manipulasjon av divinasjon er helt klart noe man må tenke seg kan ha forekommet hos romerne med tanke på patrisiernes monopol. Dette kan kanskje egentlig ikke en gang kalles manipulasjon da det ikke er noen diskusjon eller tolkning rundt divinasjon som deles med ikke-patrisiere, mens manipulasjonen vi ser hos athenere og spartanere går direkte på den demokratiske utførelsen av divinasjonstolkning og er utført av enkeltpersoner med helt klare agendaer.



## 6.0 Konklusjon

Hva er forskjellen i maktforholdene i innenfor divinasjon i politikken disse tre bystatene? Er divinasjonen og religionen i disse bystatene noe som støtter opp under eller hindrer demokratiet? Vi ser likheter i hvilken type divinasjon disse bystatene bruker. Det er ofring av dyr og avlesning av deres innmat, tolkning av jærtegn og bruk av orakler i forskjellig grad samt andre former for divinasjon. Forskjellene i religionsvesenet er store. Vi ser i Roma et oligarkisk samfunn der religion og retten til divinasjon blir brukt av den patrisiske delen av staten til å opprettholde sine ærefulle posisjoner og rettigheter politisk for å holde plebeierstanden unna å kunne delta fullverdig i den politiske makten. Alle aspektene av divinasjon og presteskap er i hendene på patrisiere og dette er en stor del av konflikten mellom disse standene i den tidlige republikken. Selv med mektige plebeiere som har vist stort mot og skaffet seg mye politisk makt, holdes den religiøse biten unna dem slik at de ikke når den øverste delen. Eksempler på hvordan senatet forkaster divinasjon fra plebeiske borgere finner vi, og i de fleste eksemplene fra kildene er makten i hendene på de forskjellige patrisiske presteskapene derav *flamines*, *duomviiri* og *augures*. Det virker som den statlige religionen og divinasjonsutøvelsen er noe svært regelbundet og offisielt, som det oligarkiske samfunnet holder tett til brystet fram til de senere lovforandringene som åpner for at mektige plebeiere også skal kunne ta fullverdig del i dette. Det religiøse samfunnet i seg selv forandres lite med dette. Det er fortsatt mektige menn i disse posisjonene som holder den religiøse makten, enten de er plebeiere eller patrisiere. Presteskap blir en del av en magistrats politiske vei til andre posisjoner og systemet forblir oligarkisk. I Athen er maktbalansen veldig annerledes angående divinasjon og religion. Her kan enhver egentlig delta, selv om det klart er visse gamle presteslekter med mye makt som holder sine gamle posisjoner ved like fra gammelt av. Både Athen og Sparta setter også stor lit til orakelet i Delfi som fungerer som en uavhengig instans som kan komme med uttalelser som staten baserer seg på i politiske situasjoner og som drøftes i forsamlingene. Den borgerlige deltagelsen i dette i forhold til hos Roma er en stor forskjell i deres utøvelse. Det er nemlig slik at i spesielt Athen er folkeforsamlingen fullt deltagende i drøftingen av orakelsvarene, i motsetning til Roma der dette er holdt lukket i senatet uten noen videre demokratisk diskurs. Så selv om både Roma og Hellas har gamle presteslekter som har ærefulle oppdrag i religiøs forstand og holder posisjoner av stor rang, så er forskjellen at i Roma er dette innvevd i det politiske systemet i så stor grad at en rolle som prest er likestilt med en magistratrolle, men hos Athenerne er dette ikke like viktig. Dessuten er mulighetene for å skaffe prestisje ved hjelp av presteposisjoner begrenset ved lov. For å unngå at rike prester tar seg råd til å imponere

befolkningen med storslagne festivaler er det *polis* som tar seg av slike ting. Hos Spartanerne er det lite diskusjon rundt dette. Det er kongene som er yppersteprester og de som utfører de offentlige religiøse funksjonene så vel som divinasjon i krigføring. Med tanke på orakelsvar, er det også kongene som på mange måter har makten her siden de er de som sender sine utsendinger for å innhente disse og oppbevarer orakelsvarene før de bringes til rådet. Vi finner eksempler på bestiktelser av orakelet, så helt uavhengig kan hun allikevel ikke være. Kildene gir oss en del eksempler på dette. Romerne har sine sibyllinske bøker, og de er i begynnelsen i hendene på patrisierne alene og nok et oligarkisk religionsvesen som holder monopol på denne typen tyding hos patrisierne, fram til antallet *duomviri sacrorum* øker til ti og blir *decemviri sacris faciundis*, med da fem av disse som plebeiere. Både romerne og hellenerne har sine uavhengige spåmenn i form av *mantis* og *haruspices* som kan komme med uttalelser i divinasjon, og gjerne utføre divinasjon både i krig og i fred, men disse har til syvende og sist ingen makt men er mer som konsulenter å regne. Disse kan bli respektert om de kommer med gode varsler men er ikke en del av disse statenes offisielle politiske religiøse utfoldelse. Divinasjonens funksjon i deres politiske systemer og utvikling er derfor ganske annerledes, der religionen og divinasjonen fungerer som eliteposisjoner bare for patrisiere fram til 367. f.Kr, mens i Athen eksisterer divinasjonen som en åpen demokratisk institusjon. Sparta er ulikt alle disse tre der religionen riktignok blir brukt for å kontrollere befolkningen med lover og regler, men divinasjonsmakten er i stor grad i hendene på kongene på grunn av at de har kontroll på alle aspekter av innhentning, men selve tolkningen må diskuteres i rådet. Disse bystatenes ganske forskjellige syn og utførelse av divinasjon reflekterer derfor deres statssystem og sosiale regler, samt deres historiske utvikling. Selv om både Roma og Athen utviklet seg ved å rive seg bort fra tyrannier, satt de gamle religionssystemet fortsatt ganske fastsatt hos begge. Forskjellen er at i Roma fortsatte denne oligarkiske tilnærmingen til religionen, men hos Athenerne var religionen og divinasjonen noe som tilhørte hele *polis* og eksisterte ved siden av demokratiet og også som en identitetsbyggende instans for borgere når de samlet seg til ofring. Til felles har alle tre bystatene i at divinasjonen er under kontroll av generaler i krigstid. I krig er det ikke tid til politisk diskusjon rundt slike ting og det er opp til konsulene, i Romas tilfelle, eller de forskjellige *strategos* eller hærførere å ta seg av dette. Men i de politiske ansamlingene hjemme er maktforholdene litt mer kompliserte der man har forskjellige prestekollegier i Roma, men i Athen har vi åpen diskurs rundt divinasjonen i alle former uten noen åpenbar maktdeling som gjør at noen har mer og si enn andre her. I Sparta er det kongene i felten som styrer divinasjonen, men hjemme må de bøye seg for resten av det statlige systemet selv om vi ser en viss kontroll over divinasjonsprosessene bortsett fra tolkningen.

Hvordan er maktforholdene innenfor divinasjon i disse tre bystatene? I Roma er divinasjonen en fast del av oligarkiets prestisje og en kilde til konflikt mellom patrisiere og plebeieres kamp om makten i senatet. I Athen er divinasjonen en åpen og viktig instans der tolkningen av divinasjon er åpnet for de fleste utenfor krigstid. I Sparta er divinasjonen i hendene på kongene, men også med flittig bruk av orakelet i Delphi der svarene diskuteres i *gerusia*, men der kongene faktisk har kontrollen på innhentning og på hvilke svar som tas opp. I alle bystatene er det uavhengige spåmenn som supplerer andre former for divinasjon. I direkte krigføringen er all makt i hendene på hærførere. Divinasjon er for eliten i Roma, åpent i Athen og i Sparta fungerer kongene som religiøse overhoder.

Er det politiske maktsystemet rundt divinasjonen og religionen til hindring for demokratiet eller motsatt i disse bystatene? Som vi ser i Roma er divinasjonen og den offentlige religionen i patrisiernes hender fram til 367 f.Kr og blir definitivt brukt av patrisiere for å gjøre demokratisk utvikling vanskeligere. Den statlige bruken av divinasjon er noe som eksisterer langt unna øynene til den jevne borger og med liten deltagelse. I Athen er divinasjonen og religionen ganske strengt demokratisk med tanke på hvor inkluderende det er for borgere. Selv om staten tar i bruk *eusebeia* rettsaker mot visse problem-borgere, er ikke dette noe som brukes for å direkte holde befolkningen i sjakk. Det forventes at man følger de normer og regler som man «alltid» har hatt, men det er ikke noe med religionen generelt som fører til noen form for statlig kontroll eller oligarkisk overstyring. I Sparta er borgerne under streng sosial og religiøs kontroll fra staten. Divinasjonen er i hendene på kongene, og de er de eneste offisielle prestene. Eforer holder oversikt med kongene men ser ikke ut til å ha hatt noen ren religiøs makt som står opp mot kongenes religiøse prestisje. Konklusjonen er at maktsystemet rundt divinasjon og religion er til demokratisk hindring i Roma, mens det i Athen fungerer ved siden av demokratiet uten å være en kilde til konflikt og faktisk er en støtte for demokratiet på grunn av den åpne deltagelsen og siden offentlige riter er en såpass viktig del av det som definerer athensk borger. Mer tilgang til religiøse og politiske posisjoner hos plebeiere fører til mer representasjon for den delen av befolkningen, men selve systemet forandres kanskje ikke så mye bortsett fra å gi mye mer deling av makten. Med plebeiere i også religiøse maktposisjoner er veien åpnet for at enhver romer skal i teorien ha muligheten til å nå toppen. Selve systemet forandres nok ikke så mye, enda, i den tidlige republikkens tid. Det er derfor liten tvil om at divinasjonen og religionens maktsystemer er et sentralt aspekt av hvordan demokratiet utvikler

seg og fungerer i disse bystatene og hvordan de forskjellige bystatene ser på denne maktfordelingen betyr mye for de forskjellige synene på demokrati og hvordan dette kommer til uttrykk.

## 7.0 Kildeliste

- Dionysios (1943) *Roman Antiquities*. Oversatt fra gresk ved E. Cary. London: Heinemann
- Herodot (1998) *Herodots historie: Første bind* Oversatt av: Henning Mørland. Otta: Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur
- Herodot (1998) *Herodots historie: Andre bind* Oversatt av Henning Mørland. Otta: Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur
- Polybius (1954) *The Histories* Oversatt fra gresk ved W.R. Paton. London: William Heinemann LTD.
- Plutarch (1890) *Lives of Illustrious Men* Oversatt fra gresk ved John Dryden
- Titus Livius (2012) *Romas Eldste Historie*. Oversatt fra latin ved G. Haaland. Oslo:Aschehoug, Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur
- Tukydid (2013) *The War of the Peloponnesians and the Athenians* Oversatt av Jeremy Mynott. Cambridge: Cambridge University Press
- Xenofon (2002) *Spartan Constitution* Oversatt av Michael Lipka. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co

## 8.0 Litteraturliste

- Bonnechere, P. *Divination* (2007) I: Ogden, D. red. *A Companion to Greek Religion* Malden: Blackwell Publishing ltd., s. 145-159
- Burkert, W (1985) *Greek Religion* Oxford: Basil Blackwell ltd.
- Cornell, T.J. (1995) *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000-264 B.C.)* London: Routledge
- Deacy, S. *The Religious System at Athens* (2007). I: Ogden, D. red. *A Companion to Greek Religion* Malden: Blackwell Publishing ltd.
- Drummond, A. (2005) Appendix. I: Walbank, F.W, Astin, A.E, Fredriksen, M.W, Ogilvie R.M, Drummond, A. red. *The Cambridge Ancient History Volume VII Part II The Rise of Rome to 220 B.C* Cambridge: Cambridge University Press, s. 625 – 644
- Evans, N. (2010) *Civic Rites* Berkley, Los Angeles, London: University of California Press
- Forsythe, G. (2005) *A Critical History of Early Rome* Berkeley: University of California Press
- Hjortsø, L (1975) *De græske historikere* København: Berlingske Forlag
- Jameson, M. H. *Religion in the Athenian Democracy* (1997), I: Morris, I og Raaflaub, K. red. *Democracy 2500?* Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company s. 171 - 196
- Johnston, S.I. (2008) *Ancient Greek Divination* Malden: Blackwell Publishing ltd.
- Melve, L (2018) Å arbeide komparativt. I: Melve, L og Ryymin, T. red. *Historikerens Arbeidsmåter* Oslo: Universitetsforlaget AS s. 70-91
- Nielsen, P.W. (1965) *Cicero* København: Philips Bogtryk
- North, J.A. (2005) Religion in Republican Rome. I: Walbank, F.W, Astin, A.E, Fredriksen, M.W, Ogilvie R. M, Drummond, A. red. *The Cambridge Ancient History History Volume VII Part II The Rise of Rome to 220 B.C* Cambridge: Cambridge University Press, s. 573-624
- Price, S. (2000) *Religions of the Ancient Greeks* Cambridge: Cambridge University Press
- Richer, N. (2007) *The Religious System at Sparta* I: Ogden, D. red. *A Companion to Greek Religion* Malden: Blackwell Publishing ltd. s. 236-252
- Scheid, J. (2015) Livy and Religion. I: Mineo, B. red. *A Companion to Livy* Chichester: John Wiley & Sons Inc.

- Solli, A. (2018) Å arbeide kvantitativt I: Melve, L og Ryymin, T. red. *Historikerens Arbeidsmåter* Oslo: Universitetsforlaget AS s. 92 - 121
- Ørsted, P. (1978) *Romersk Historieskrivning* København: Gyldendal