

Den gode statsmann i romersk politisk tenkning



Masteroppgave i historie

Thomas Lundal Røeggen

AHKR: Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Våren 2021

Forord

Da jeg begynte å planlegge min masteroppgave for nå knappe to år siden, var jeg fastsatt på to ting: den skulle omhandle antikkens Roma, og den skulle involvere filosofi med bakkekontakt. Jeg gikk derfor til min veileder, Ingvar Brandvik Mæhle, med forslaget om å undersøke den politiske dimensjonen til stoisk filosofi i dens romerske kontekst. Ingvar var oppmuntrende fra første samtale. Omsider kom vi til en delt forståelse av at prosjektet kunne dra nytte av en bredere tilnærming til fenomenet av romersk politisk tenkning. Jeg endte til slutt opp med å skrive en utviklingshistorie av konseptet «den gode statsmann». Gjennomgående har Ingvar vært et rikt reservoar av kilde- og litteraturtips, og hans fagekspertise har vært til stor hjelp for å forankre prosjektet – som lett kunne ha flydd av gårde opp til idéhimmelen – i den praktiske, romerske verden. Takk for det.

I tillegg vil jeg rette en varm takk til Eivind Heldaas Seland, Jørgen Christian Meyer, og resten av seminargruppen i antikkens historie. Det er kanskje en selvfølge at kolleger og medstudenter leser og kommenterer hverandres tekster, men det er ikke en selvfølge at dette blir gjort med tålmodigheten og fagkvaliteten som denne gruppen har oppvist.

Det har alltid vært åpent for å diskutere prosjektidéer i korridorene utenfor lesesalen, med unntak av de periodene hvor lesesalen har vært koronastengt. Mastermiljøet har gjort koronaperioden bedre enn den hadde noen rett til å være – den har vært så godt som tolerabel. Mange personer burde takkes for dette, men her får jeg nøye meg med Truls, Hans Kristian, Ellen, og Emilia. Som masterstudent ender man fort opp i sin egen lille fagboble, noe som kan gjøre spisset fagdiskusjonen med andre masterstudenter utfordrende. Men også her har jeg fått gode innspill. Disse samtalene har også fungert som nyttig selvkorrigering: man merker gjerne ikke at en idé er av tvilsom kvalitet før man uttrykker den høyt.

Avslutningsvis vil jeg også takke de av mine venner og medstudenter som har lest og kommentert denne masteroppgaven i større utdrag, eller i sin helhet: Kjetil, Stein Erik, Truls, og Hans Kristian. Ansvar for de resterende feilene som her måtte være å finne ligger – som jo bare er rett og rimelig – med dere, som enda ikke har klart å luke bort disse fra teksten min.

Abstract

In this thesis I trace the political concept of the “the good statesman” through the transitional period between the late Roman Republic and the early Roman Principate. I focus primarily on four political writers – Cicero and Sallust in the Republican period, Seneca and Tacitus during the Principate – and I aim to situate their thinking about the good statesman within the context of their general political thought, and the broader context of Roman political and social life. One of the main conclusions I arrive at in this thesis is that the very mode of discussion flips during the Principate, by assuming a negative form. Here, the discussion of the good statesman no longer aims at a positive good, like individual or collective *gloria*. Rather, the mode of discussion assumes a new premise, namely that the statesman ought to be guided *away* from something – this could be misuse of his political powers, or something specified in greater detail by the relevant author. I explain this phenomenon both by pointing to the structural changes that occurred when the emperors seized political control over Rome, as well as the very arbitrariness of the emperor’s powers.

This thesis also demonstrates that several Roman authors participate in rich and nuanced philosophical traditions of discourse – both Roman and Greek. However, they also share a suspicious attitude towards the scale of values which they ascribe to Greek thinkers. In this case, the Romans clearly want to distance themselves from the Greek philosophical tradition, in which the philosophical life (or the “contemplative life”, as put forth by Aristotle) takes precedence over the political life. This can also offer an explanation as to why the discussion of the good statesman in its Roman setting – based on the selected source material I will discuss here – never loses contact with practical life. Rather, the discussion takes the form of a direct response to concrete political challenges and goals.

Innholdsfortegnelse

Innledning	1
I Tradisjonens makt.....	1
II En romersk vending?	2
III Den historiografiske utviklingen.....	4
IV Min tilnærming	8
Kildene.....	10
I Den greske verden.....	10
II Cicero.....	11
III Sallust	12
IV Seneca	13
V Tacitus	14
Metode	14
I Skinner og «Cambridge-skolen».....	14
II Skinners «to mytologier».....	16
III Intertekstualitet gir intensjonalitet.....	19
IV Oppsummering.....	21
Ciceros statsmannsidealer	22
I Innledning	22
II <i>Rector rei publicae</i> : forskningstradisjonen.....	23
III Ciceros beskrivelse av rektoren.....	25
IV <i>Pro Lege Manilia</i>	30
V <i>Pro Murena</i>	33
VI Scipios diktatur	37
VII Pompeius som rektor?.....	38
VIII Tillit og ære	41
IX Cicero som rektor.....	43
X Delkonklusjon	44

Konflikt og statsverdier i Sallust	46
I Innledning	46
II Dekadanseteorien.....	46
III Sallusts teorem: konflikt som analysekonsept	49
IV Cato mot Cæsar	51
V Sallusts lederidealer: Jugurtha som utgangspunkt.....	55
VI Sallust om <i>ambitio</i>	58
VII Statsmannens målsetning.....	61
VIII Delkonklusjon	64
Senecas keiserideal i <i>De Clementia</i>	65
I Innledning	65
II Cicero om Cæsars «forræderske <i>clementia</i> »	66
III Den politiske konteksten	68
IV Senecas definisjon av <i>clementia</i>	70
V To utbredte tilnærminger blant kommentatorer av Seneca	72
VI Imot «status quo-lesningen»: medlidenhet som en last	74
VII Imot «diplomati-lesningen»: <i>gloria</i> -retorikken	78
VIII Senecas politiske argument	83
IX En stoisk teori?	85
X Delkonklusjon	86
Politiske idealer i Tacitus sitt keiserdrama	88
I Innledning	88
II Tacitus som statsmann.....	88
III Tacitus som retoriker.....	92
IV <i>Clementia</i> etter Seneca.....	95
V Dydene er ikke nok.....	98
VI Agricola som statsmannsideal.....	101
VII Delkonklusjon.....	105
Konklusjon	106
Kilder	109
Litteratur	115

Innledning



(*Shield of Augustus (AE 1952, 165)*, 2018).

I Tradisjonens makt

Mot slutten av sitt liv begynte en eldet keiser Augustus å reflektere over hvordan han ønsket å bli husket av historiens publikum. I denne anledning ga Augustus ordre om at hans egendikterte gravskrift skulle risses inn på søyler av bronse, som for ettertiden skulle stå vakt utenfor hans mausoleum. Denne gravskriften har blitt bevart som *Den guddommelige Augustus' bragder (Res Gestae Divi Augusti)*.¹ I den nest siste av de totalt 35 passasjene, står dette:

I min sjette og sjuende konsulperiode, da jeg hadde fått slutt på borgerkrigene, og etter at jeg ved universell enighet hadde fått absolutt myndighet, overførte jeg staten fra min makt til senatets og det romerske folks kontroll. [...]. Som takk for min velgjerning ble jeg ved senatsbeslutning utropt til Augustus [...] og et gullskjold ble plassert i Curia Julia; gjennom inskripsjonen på skjoldet blir det bevitnet at senatet og det romerske

¹ Jeg gjengir konsekvent verkstitler på norsk hvis de foreligger i norsk utgave. Om så ikke er tilfellet forholder jeg meg til originaltittelen, og gir en norsk oversettelse i parentes første gang teksten nevnes. Informasjon om kilde- og oversettelsesutgaver er å finne bakerst i listen.

folket ga skjoldet til meg på grunn av min taperhet [*virtus*], barmhjertighet [*clementia*], rettferdighet [*iustitia*], og fromhet [*pietas*]. Etter den tid overgikk jeg alle i autoritet [*auctoritas*], men jeg hadde ikke mer makt [*potestas*] enn de andre som var mine kolleger i hvert enkelt embete. (Aug. *Res. Ges.* 34).

Her møter vi flere bakenforliggende statsmannsidealer. Først og fremst ønsket Augustus å bli husket som enestående i kompetanse, men ikke enestående i makt. Han adskiller forsiktig den gode formen for innflytelse som støttes opp av hans autoritet og offentlige anseelse (*auctoritas*), fra den mindre smigrende formen gitt ved å besitte politisk embetskommando (*potestas*). I tillegg er dydene fra Augustus' gullskjold, som vi ser avbildet ovenfor, distinkte republikanske dyder. Det var nettopp i forlengelse av den republikanske tradisjonen han ønsket å posisjonere seg. Augustus var selvsagt bevisst det monarkifryktende vellet som rant gjennom republikkens politiske kultur. Også her benyttet han seg av republikanske idealer. Augustus brakte «fedrelandet på fote ikke som konge eller diktator», slik Tacitus skriver, «men bare under navn av dens “førstemann” [*princeps*]» (*Ann.* 1.9). Likeledes vurderte han å ta tilnavnet «Romulus», men også dette smakte for mye av eneherreedomme (Thomsen, 1965, 103).

At Augustus forsøkte å sikre sitt ettermæle ved å appellere til republikkens verdi-tradisjoner, forteller oss at språket av dyder hadde direkte kontakt med den praktiske verden. Diskusjonen av den gode statsmann var altså ikke begrenset til eliteforfattere, som Cicero. Dydene hadde virkning i praktiske affærer; de kunne utnyttes.

II En romersk vending?

Dette er en undersøkelse av politiske lederidealer i den romerske republikk, og det tidlige principat. Med «politiske lederidealer» mener jeg hvilke egenskaper, målsetninger og funksjoner statsmenn ideelt sett skal besitte og tjene, med basis i tenkningen til romerske forfattere. Det er fire forfattere som kommer til å dominere denne undersøkelsen i innhold så vel som i form, med hvert deres dedikerte analysekapittel. Disse er Cicero, Sallust, Seneca, og Tacitus. Gjennomgående vil jeg også trekke inn andre forfattere, og da særlig Romas poeter, for å kartlegge hvilke bredere ideologiske trekk som farget diskusjonen av statsmannskunsten.

Konseptet «den gode statsmann» er fokuset for undersøkelsen, men jeg forholder meg også til det bredere emnet av romersk politisk tenkning. Selv om dette emnet har funnet en viss representasjon i ulike forskningsfelt over lengre tid, kanskje først og fremst innen filologi og filosofi, blir vi stadig minnet på at emnet har blitt glemt når vi leser introduksjoner i nyere historieverk. Jed W. Atkins skriver i sin *Roman Political Thought* (2018):

In undergraduate and graduate courses on ancient political thought, the Romans typically receive far less attention than the Greeks, if they are taught at all. Yet Roman political thought is perhaps even less accessible than Greek political philosophy to students and non-specialists. (ix).

I *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought* (2011) skriver Daniel J. Kapust:

It is no exaggeration to say that interest in Rome and Roman thought has not been center stage in political theory for much of the twentieth century, though recent years have seen some renewal. (8).

Dean Hammer følger opp i sin *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine* (2014):

Possessing neither the seductive appeal of Athenian democracy nor the theoretical originality of Plato and Aristotle, the Romans seemed to have little to say to the student of political thought. (1).

Disse forskerne starter nærmest på unnskyldende vis, som om de har byrden på seg til å rettfærdiggjøre at emnet av romersk politisk tenkning blir dedikert et eget studium. Sitatet fra Atkins og Hammer antyder også hva som kan være grunnen til at emnet har blitt nedprioritert. For sammenlignet med den «teoretiske originaliteten» til greske tenkere, som Hammer skriver, faller romernes bidrag lett i skyggen. I en mer optimistisk tone sier likevel Kapust at emnet har opplevd et løft i senere tid. I en av hans nyere artikler stikker han seg enda litt lengre frem, og spør retorisk om vi nå er vitne til en «romersk vending» i den moderne diskusjonen av politisk tenkning (Kapust, 2016, 705). Det som i så fall har brakt i stand denne «vendingen», mener han, er renessansen av republikansk teori i historieforskningen, med idéhistorikeren Quentin Skinner og den politiske teoretikeren Philip Pettit i spissen (Kapust, 2016, 706).

Skinner og Pettit gjorde deg bemerket mot slutten av forrige århundre da de fremla omfattende historiske arbeider om republikansk politisk teori, som de lokaliserte røttene av i den romerske republikk.² Skinner er den mer historiske av dem, mens Pettit er interessert i å gi et normativt, teoretisk bidrag til den moderne debatten innenfor samme emne. *Republicanism:*

² I en historiografisk oversikt viser Cary Nederman hvordan det har oppstått to republikanske opphavsfortellinger i nyere forskning: den ene med basis i den politiske filosofien til Aristoteles, den andre i Ciceros. Nederman gir Skinner og Pettit rett i å fremheve Cicero (2020, 14-5).

A Theory of Freedom and Government (1997) er hans hovedverk. Skinner og Pettit har satt deres preg på feltet av romersk politisk tenkning på flere måter, hvor tre faktorer kan skilles ut.

1) De mener begge at moderne tid skylder den romerske republikk en idéarv som ikke har blitt anerkjent i tilstrekkelig grad. Særlig Skinner tar et oppgjør med oppfatningen om at det vesentlige innen politisk tenkning kom fra Athen, ikke Roma. Et eksempel på dette er 2) det republikanske frihetsbegrepet, som de mener å finne både hos romerske forfattere, og keiser Justinians lovsamling *Digesta*, nedfelt en gang på 500-tallet evt. (Pettit, 1997, 36; Skinner, 2001, 249). De definerer den republikanske frihetsforståelsen som «frihet fra vilkårlig makt». Dette kan forstås som «frihet fra en annens vilje»; en frihetsforståelse Cicero (*Rep.* 2.43) og Tacitus (*Ann.* 1.1) kommer i kontakt med. Skinner døper dette et «tredje frihetsbegrep», noe som er en direkte utfordring til den liberale frihetsforståelsen representert ved Isaiah Berlins innflytelsesrike *Two Concepts of Liberty* (1958/2010). Skinner poengterer også hvordan frihetsdiskusjonen er et distinkt trekk ved romersk tenkning.³ Den greske verden var derimot mer opptatt av rettferdighet. En tredje arv, som primært Skinner står for, er 3) bidragene til historisk metode. Her har han påvirket flere Roma-forskere (Erschine, 1992; Valentina, 2012). Dette inkluderer meg selv, og Skinners metodefilosofi vil diskuteres i større detalj siden.

For å forstå tyngden av hva Kapust foreslår – at vi nå kan være vitne til en «romersk vending» i diskusjonen av politisk tenkning – trenger vi konteksten, i form av hvilke oppfatninger i og om forskningsfeltet som har preget dets utvikling. I den grad «romersk politisk tenkning» er et eget forskningsfelt, har dette blitt til de siste tiårene. Går vi lengre tilbake i tid vil generelle analyser av emnet bli forsvinnende få. Av denne grunn velger jeg å fokusere på den historiografiske behandlingen av Cicero og Seneca som *representanter* for emnet av romersk politisk tenkning. Historiografisk sett har deres omdømme vært mindre stabilt enn Sallusts og Tacitus', og et fokus på Cicero og Seneca gir følgelig større forklaringskraft for å beskrive forskningsemnets utviklingshistorie. Med den historiografiske bakgrunnen på plass spisser jeg inn diskusjonen for å redegjøre for min tilnærming.

III Den historiografiske utviklingen

Enkelte forskere har satt så dype spor på et emne, at de uunngåelig blir premissleverandører og samtalepartnere for forskere langt frem i tid. Theodor Mommsen (1817-1903) er en av disse.

³ Arena Valentinas *Libertas and the Practice of Politics in the Late Republic* (2012) står midt i denne debatten, i likhet med en rekke artikler (Kapust, 2004; Maddox, 2002; Walker, 2006). Chaim Wirszubski ga et tidlig bidrag med *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate* (1960). Ifølge ham forstår romerske forfattere *libertas* (frihet) som en tilstand av uavhengighet fra eierskap. En *liber*, altså en ikke-slave, var rent definatorisk en fri person (Wirszubski, 1960, 1-7).

Hans kommentarer til Cicero, den mest produktive blant Romas politiske forfattere, var sterkt kritiske. Ciceros *Om lovene (De Legibus)* beskrev han som en «grønn oase» i ørkenen av den «like tomme, som voluminøse forfatteren» (Mommsen, 1854/2013, 541). Mommsen omtalte også Ciceros tid mer generelt som en periode av «intellektuelt forfall» (1885/2005, 33). Dette inkluderer Sallust, vel å merke. Om Ciceros karakter skrev han:

We have already had occasion several times to mention this many-sided man. As a statesman without insight, idea, or purpose, he figured successively as democrat, as aristocrat, and as a tool of the monarchs, and was never more than a short-sighted egoist. [...]. Cicero had no conviction and no passion. (Mommsen, 1885/2005, 33-34).

Her er faglige kommentarer og verdidommer uløselig forbundet. Vi finner også kritiske, men rent faglige passasjer fra Mommsen, som kan etterprøves:

The scientific groundwork of these rhetorical and political writings of Cicero belongs of course entirely to the Greeks. [...] Cicero stitched together the Epicurean, Stoic, and Syncretist writings handling the same problem [...] into a so-called dialogue (1885/2005, 39).

Denne passasjen fanger opp en generell holdning som siden skulle prege deler av Cicero-forskningen: at hans filosofidialoger simpelthen var billige kopier av gresk tenkning. Denne holdningen har også blitt utfordret av flere forskere (How, 1930, 24; Coleman, 1964, 1; Barlow, 1987, 354). Her uttrykt ved Robert Coleman:

De Re Publica, like most of Cicero's writings, has suffered from the assumption, the more pernicious in as much as it is often unexpressed, that its author cannot really be taken seriously as a thinker. Again and again Cicero has been treated as a mere scissors-and-paste philosopher, devoid of originality and capable of producing nothing more than a garbled hotch-potch of imperfectly understood Greek originals. The only challenge to scholarship in his work was to hunt down his sources. (1964, 1).

Det er stort sett to fronter Cicero blir kritisert fra. Den ene anser ham som en «klipp-og-lim-filosof». Den andre kritiserer selve oppriktigheten i hans tenkning. Her går kritikken ut på at Ciceros tekster simpelthen var verktøy for å realisere lite flatterende, personlige motiver. Sheldon Wolin skrev i sin innflytelsesrike bok *Politics and Vision* at Cicero definerte et sett

med prinsipper som reduserte romersk politikk *kun* til å støtte opp hans egne interesser (1960, 81). Wolin tenker på Ciceros kjernebegreper – «popularene», «optimatene», «harmoni mellom stendene» – og hvordan de hadde en normativ dimensjon som tjente hans stilling. Moses I. Finley avviste også den filosofiske verdien til Ciceros tekster, for de er i sin essens «kun retorikk» (1983, 128). Dette ordet «kun» går igjen hos Mommsen, Wolin, og Finley, i deres bedømmelse av Ciceros tenkning. «Kun» er det sikreste symptom på reduksjonisme.

Innflytelsen til Mommsen-skolen ble fanget opp tidlig av M. S. Slaughter, i artikkelen *Cicero and His Critics*:

As most of you know and many of you have said, the modern attitude towards Cicero of harsh criticism and deliberate under-valuation is largely due to the influence and wide circulation and acceptance of Mommsen's *History of Rome* (1921, 127).

Det er ingen enkel måte å avgjøre i hvilken grad Mommsen fortsatt former moderne forskning på dette punktet. Men Finley kritiserte Ciceros *Om staten (De Re Publica)* for å være «like ufilosofisk, som uhistorisk», og dette er et direkte sitat fra Mommsen (Finley, 1983, 128).

Det er like fullt klart at denne holdningen til Cicero begynner å bli utdatert. Nyere forskningsbidrag gir ham en langt mer anerkjennende rolle for å ha introdusert systematisk refleksjon over politiske og filosofiske spørsmål i Roma.⁴ Malcolm Schofield har nylig dedikert en egen bok til Ciceros politiske filosofi – som i seg selv uttrykker dette holdningsskiftet – hvor han skriver at synet på ham som en «klipp-og-lim-filosof» har mistet all kredibilitet (2021, 22).

Enkelte forskere mener imidlertid at Cicero, historiografisk sett, har fått et ufortjent *godt* omdømme. K. H. Waters skrev i 1970: «It has usually been the fashion, with honourable exceptions, to form a high general estimate of Cicero» (1). Han latterliggjør deretter Ciceros livslange mål om «harmoni mellom stendene» (*concordia ordinum*) med en kommentar i Mommsens ånd: «*Concordia ordinum*, if it were a programme at all, must have involved some gain for Cicero personally; it was not likely to have been totally altruistic» (Waters, 1970, 212).

Etter min mening er egoistiske holdninger en ganske vilkårlig faktor for å bedømme en forfatterens tenkning.⁵ Men det er et mer nyansert spørsmål som kan stilles her, og det er om

⁴ Barlow, 1987, 354-5; Atkins, 2005, 477; Garnsley, 2005, 407; White, 2012, 101; Hammer, 2014, 29.

⁵ For en eldre, men like fullt relevant diskusjon av «egoistiske motiver» som innvendig mot antikkens politiske tenkere, se Leo Strauss' *On Classical Political Philosophy* (1945, 98-117). Skinner tar også et skarpt oppgjør mot det å forstå forfattere gjennom en moralistisk linse. Ifølge ham er dette en aktivitet som består i å korrigere våre egne fordommer under forkledningen av historiske undersøkelser – noe som kan høres nobelt ut, men som slår negativt ut på hvordan vi forholder oss til tidligere mennesker: «History then becomes a pack of tricks we play on the dead» (Skinner, 2002a, 65).

en forfatters liv noen gang kan tilbakevise gyldigheten av forfatterens lære. Hvis vi som lesere fanger opp et avvik mellom liv og lære, så demonstrerer dette riktignok at forfatteren holdt sine refleksjoner på en viss avstand fra hens praktiske verden. Men et slikt avvik trekker ikke automatisk forfatterens lære i tvil. Det ville kun ha vist at forfatteren ikke forholder seg direkte til sin praktiske omverden i teksten, noe som gjerne svekker vår tillit til at hen kan brukes for å utlede informasjon om denne verdenen – kanskje også at forfatteren ikke har et genuint håp om å oppnå noe av praktisk betydning med sin lære. Man kan altså gjerne vise til konkrete sakstiltfeller hvor en forfatters liv og lære er i konflikt, for å spekulere i nøyaktig hvorfor dette er tilfellet. Man kan også gjerne påpeke tilfeller hvor selve læren er inkonsistent, ettersom (synkrone) selvmotsigelser er tidløse i deres ugyldighet. Men like fullt synes det urimelig for meg å si at avvik mellom liv og lære, eller avvik internt til selve læren, er tilstrekkelig for å bestride en forfatters kompetanse. Dette inkluderer også å appellere til underliggende «egoistiske motiver» for å diskreditere en tekst, eller en tenker.

Under det tidlige principatet ble stoisk tenkning nærmest en statsfilosofi blant de øvre sosiale lagene, og herunder finner vi den andre store personligheten i romersk tenkning: Seneca. Mommsen var lite imponert over Seneca og andre tenkere fra samme periode, for han stemplet dem som «court tittle-tattle» (Demandt, 1992, 5). Dette er ment som en humoristisk kommentar på at principatets politiske forfattere holdt på med ureflektert og uviktig sladder, i hans øyne. Den politiske situasjonen under keiserne var anspent, der forfatterne heller ikke hadde det samme albuerommet som republikkens forfattere. Tacitus åpner sin *Historiae* ved å minne leseren på at republikkens forfattere hadde friheten til å skrive hva de ville, mens principatet fratok forfattere dette godet (1.1). For Wolin blir Senecas tekster aldri noe mer enn en «krypende hjelpeløshet» i møte med hans elev, keiser Nero (1960, 84).

Seneca har også fått gjennomgå i moderne forskning. Miriam Griffin er en autoritet i Seneca-forskningen, som hun har behandlet meget overbevisende gjennom to bøker og en rekke artikler. Hun plukker opp igjen en kritikk Seneca ble konfrontert med allerede i hans samtid, som angriper et tilsynelatende avvik mellom hans liv og lære (Griffin, 1992, 288-315). Senecas stoisme angriper betydningen av penger og ære; samtidig endte han selv opp i det politiske toppsjiktet som Neros rådgiver. Her tjente han seg opp enorme summer, delvis gjennom driften av de mangtallige vingårdene han eide. Griffin tar også utgangspunkt i Senecas forholdsvise humane syn på slaver og gladiator kamper, for deretter å si at han ikke «gjorde nok» for å implementere disse tankene i praksis (1992, 276). Dette er «skuffende» (Griffin, 1992, 390).

At Seneca ikke «gjorde nok» for å påvirke det politiske liv, er en kritikk delt av flere forskere. Følgen er at Seneca og hans stoiske kompanjonger under principatet har blitt tenkt

«prinsipielt nøytrale» (McMullen, 1966 79), fordi deres livsførsel demonstrerer at de stort sett «ikke var interessert i politikk» (Wirszubski, 1960, 146). Her blir implikasjonen at Seneca ikke var en «politisk» tenker, men kun en stoisk tenker. Forholdet mellom disse to aspektene er et sentralt spørsmål i dagens Seneca-forskning (Schofield, 2015, 79-80; Seal, 2015, 221-2).

Brent Shaw har revidert den eldre forståelsen, til en viss grad. For ham er det klart at romersk stoisisme hadde en politisk dimensjon. Men Seneca var langt ifra dens fremste representant. Han var stort sett en passiv tilskuer som ikke tilbydde noen nye løsninger til tidens politiske utfordringer (Shaw, 1985, 30). Dette etterlater oss med et bilde av Seneca som politisk likegyldig, og dette kan være besnærende. Det er definitivt et poeng at det ikke bare er nyttig, men nødvendig å studere forfatteren for å forstå en tekst. Men det kan være problematisk å gå inn i en tekstanalyse med en fryst oppfatning om hvem forfatteren er – at man på sett og vis «kjenner» forfatteren. Analysen blir da dradd mot en bestemt retning allerede før lesningen har begynt. Tekstanalyser forutsetter kunnskap om forfatteren, men også et innslag av åpenhet.

I likhet med Cicero har Seneca blitt tatt mer seriøst som tenker i senere tid. Dette må i stor grad krediteres Griffin. De er begge dedikert rike analyser i *Cambridge Companion to Greek and Roman Political Thought* (2005). Det finnes også en langstrakt forskningstradisjon til Ciceros konsept *rector rei publicae*; hans ideelle statsmann. Sallust og Tacitus sine tanker om den gode statsmann har også, til en viss grad, blitt behandlet tidligere; ikke i form av noen selvstendige verk, men indirekte. Det er en større forskningstradisjon bak Sallusts sammenligning av Catos og Cæsars ledertyper, satt til senatsdebatten under Catilina-saken i 63 fvt.⁶ Tacitus har også blitt tilkjent rike analyser som politisk tenker, da primært som en kritiker av despoti.⁷ De glitrende biografiene til Ronald Syme må nevnes, som har satt flere av premissene for nyere Sallust- og Tacitus-forskning. Som Barbara Levick påpeker var dobbeltrollen som «historiker» og «moralist» svært appellerende for disse to, ettersom de da kunne komme med direkte innspill på samfunnet de befant seg i (1976, 61).

IV Min tilnærming

Mitt fokus er på forfatteren og hans tenkning. I Levicks språk studerer jeg dem som «moralister», og ikke «historikere». Denne tilnærmingen er ikke ny. Jeg håper imidlertid å tilføre et nytt perspektiv ved å sette tenkningen til disse forfatterne sammen innenfor en felles analyseramme, sentrert rundt konseptet av den gode statsmann. Dette åpner opp for å studere

⁶ Sentrale bidrag: Syme, 1964, 103-20; Batstone, 1988; Wood, 1995; Levene, 2000; Kapust, 2011, 76-7.

⁷ Sentrale bidrag: Syme, 1958, 547-65; Mellor, 1995, 47-113; Turpin, 2008; Woodman, 2009a; Giglioni, 2012.

mer generelle trender innenfor emnet, i tillegg til brudd. En slik tilnærming har også forutsetninger for å vise hvordan disse forfatterne ikke syslet med deres politiske spørsmål og løsninger i isolasjon. De var også involvert i informasjons- og meningsutveksling med andre forfattere, og med etablerte samfunnsnormer. Da unngår vi å behandle disse forfatterne som monolittiske figurer utenfor tid og rom, men uten å generalisere deres individuelle stemme.

Hvorfor er det akkurat Cicero, Sallust, Seneca og Tacitus som fortjener en fremtredende plass i analysen? Begrunnelsen for de to førstnevnte er enkel nok: Sallust er en av få politiske forfattere, og den eneste historieskriveren, vi har bevarte tekster fra med virketid under senrepublikken – og Cicero er den viktigste kilden til det politiske klimaet i perioden. Senecas status som en politisk tenker, til dels også som politisk aktør, har vært omdiskutert. Det er nesten utelukkende gjennom rollen som stoisk tenker han har sluppet inn i varmen av nyere forskning. Denne undersøkelsen inkluderer Seneca for å diskutere hans – etter min mening – oversette rolle som politisk tenker, og vil med dette forsøke å rettferdiggjøre at hans navn tilhører listen over Romas skarpeste politiske kommentatorer. Når det kommer til Tacitus, er resepsjonshistorien grunn nok til å inkludere ham. Han var en av autoritetene innen politisk analyse, særlig av despotismens mange ansikter, både under renessansen (Gigliani, 2012, 159) og tidlig moderne tid (Gajda, 2009, 253; Weinbrot, 1993, 182-4). Han har hatt et vel så stort ry som moralsk oppdrager. Hvis vi benytter oss av den franske forfatteren, dommeren og borgermesteren Michel de Montaigne (1533-1592) som et vindu inn til renessansekulturen, er det oppdragerrollen til Tacitus som står i fokus. Montaigne skriver om *Historiae*:

Denne form for historieskriving er langt den nyttigste. [...]. Boken er snarere en vurdering av historien enn en redegjørelse for den, og inneholder flere forskrifter enn fortellinger. Det er ikke en bok til å lese, men en bok til å studere og lære av, den er så full av maksimer at man finner riktige og gale om hverandre. Verket er en planteskole for moralske og politiske refleksjoner til utrustning og pryd for dem som står for styre og stell her i verden. (1588/2008, 222).

Diskusjonen av statsmannskunsten er fast inventar i disse fire forfatternes tekster, og det er tilstrekkelig råmaterialer her til å bygge opp en diskusjon av konseptet den gode statsmann, uten å tilsette egne. De opererer imidlertid på ulike analysenivå. Cicero og Seneca, som de mer filosofisk anlagte av dem, sirkler seg inn på spesifikke konsepter og begreper. De prøver i større grad å utvikle deres statsmannsidealer i form av en selvstendig diskusjon. Sallust og Tacitus slår seg ut noe bredere. De behandler statsmannskunsten indirekte, som en forlengelse av deres

generelle politiske analyse. De har definitivt gjort opp sine betraktninger om statsmannskunsten, men disse tankene fletter de sammen med deres syn på samfunnet som helhet. Dette reflekterer også hvordan disse forfatterne kommer til å bli diskutert: Cicero- og Seneca-kapitlene fokuserer på enkelkonsepter, hvor begrepsanalyse blir et sentralt arbeidsverktøy. Diskusjonen av Sallust og Tacitus følger en avsmalnende vei av å først kartlegge deres sentrale politiske holdninger, før den tilspisser seg mot statsmannsidealene i bakgrunnen av tekstene.

Romas styreformendring deler opp Cicero-Sallust, og Seneca-Tacitus i to vidt forskjellige verdener. Det er selvsagt at vi vil finne brudd i tenkningen mellom de to førstnevnte og de to sistnevnte. Jeg har derfor funnet det hensiktsmessig å ikke strukturere undersøkelsen rundt styreformendringen, da dette vil vektlegge brudd og nedprioritere kontinuitet på en potensielt misvisende måte. Det er også en målsetning å forankre diskusjonen i det praktiske, politiske liv. En tilnærming som ivaretar begge disse punktene, er å undersøke hva forfatterne sier om det aksepterte handlingsrommet til politiske lederroller. Her tenker jeg verken på konkret makt eller kommandomyndighet – men i hvilken grad lederen skal være et veiledende eksempel på politisk og moralsk adferd, og i hvilken grad han skal være mer tilbaketrukket.

Fordelen med en slik tilnærming, er at den tilrettelegger for brudd uten å forutsette dem. Dette er et spørsmål som finner en klar forankring i den politiske stemningen for den aktuelle perioden. Svaret vil antyde holdninger om hvilke former for makt og innflytelse som var akseptable – eventuelt ønskelige – hos enkeltpersoner, og hvilke som ikke var det. Det forteller oss noe om forfatterens syn på makt, og hvordan dette utviklet seg. Hovedspørsmålet er innrettet mot lederrollen, men jeg kommer til å undersøke «den gode statsmann» i flere lag av politikken, der hvor dette passer seg. Her har nemlig de skriftlige kildene ulike fokusområder.

Kildene

I Den greske verden

Greske tenkere var autoritetsfigurer for flere romerske forfattere, og dette vedholdt seg ut i keiserperioden. Av de forfatterne jeg vektlegger, er dette særlig gjeldende for Cicero og Sallust. Etersom mitt fokus er på forfatteren og hans tenkning, blir det avgjørende å kartlegge hvordan han posisjonerer seg i statsmannsdiskusjonen mer generelt innenfor antikkens tenkning.

Cicero og Seneca navigerte tidligere tenkning ved å forholde seg til de fire filosofskolene under hellenistisk tid. Platons disipler fortsatte læremesterens *akademi*. De sokratiske dialogene endte stort sett i *aporia*, en epistemologisk stillstand, hvilket omsider ledet

akademiet til å tolke Platons hovedbudskap i en skeptisk retning. Cicero omtaler derfor et skille mellom det «gamle» og det «nye» akademi, og innlemmer seg selv i den nye, skeptiske varianten (*Aca.* 1.13, *Off.* 3.20). Andre kilder tilføyer et «mellomakademi», fra og med innsettelsen av Arkesilaos som skoleoverhode, en gang på 200-tallet fvt. (*Diog. Laert.* 4.6). Den mest fremtredende i Roma var *den stoiske skolen*, med Seneca, Epiktet, og Marcus Aurelius som sentrale figurer. Dens hovedkonkurrent var *den epikureiske skolen*, som ble populær i aristokratiske kretser under senrepublikken, til dels gjennom poeten Lukrets (*Sedley*, 2009, 45). Idéarven til Aristoteles ble bevart av *den peripatetiske skolen*, som også synes å ha fått et visst innpass i romersk elitekultur: Cicero nevner sin sønn som peripatetiker (*Off.* 1.1-2).

Denne oversikten var nyttig for kildene selv, i den forstand at de kunne kommentere på etablerte idétradisjoner og uttrykke velvilje eller misnøye med disse. Da kunne de lokalisere sitt eget syn inn i en større filosofisk debatt, som også tillot deres tekster en form for autoritet. Filosofi var – for enkelte romerske elitegrupper, i det minste – et statusyrke. Keiser Augustus selv skal ha skrevet en bok hvori han oppfordret til filosofistudier (*Svet. Aug.* 85). I tillegg vil Platon og Aristoteles – som man ikke kommer foruten, i en undersøkelse av antikkens tenkning – være sentrale, for å spore opp lesevaner og holdninger blant romerske forfattere.

II Cicero

Marcus Tullius Cicero (106-43 fvt.) er en komplisert figur å arbeide med. Mannen selv var mangefasettert; statsmann, advokat, retoriker, filosof, og poet. Han var også en «ny mann»; et uformelt begrep brukt om statsmenn som nådde toppen av embetsstigen som førstemann i familieklanen. Ciceros familie flyttet fra Arpino til Roma en gang da han fortsatt var i sin spede barndom. Da de etablerte seg i Roma, begynte Cicero den tradisjonelle utdannelsen for velstående barn. I tillegg til latinsk grammatikk og retorikk bestod denne av å lese filosofi, poesi og historieverk fra den greske verden, og denne verdenen forble ham kjær ut livet. Ciceros politiske standpunkt var flytende for mesteparten av sin tidlige karriere. I hans taler spiller han både rollen som folkevennlig og senatsvennlig. Han havner etter hvert i en tydeligere optimatrolle. «Optimatene» og «popularene» er ikke uproblematiske begreper, men stort sett forsvarte optimatene senatets selvstendighet og autoritet (*auctoritas*), i motsetning til populærenes fokus på folkets frihet (*libertas*) (*Mackie*, 1992, 51-6).

Ciceros etterlatte tekster er mange, men dessverre er den viktigste for denne undersøkelsen – *Om staten* – svært fragmentert. Flere av hans taler er bevart; noen i revidert utgave, da Cicero fortsatte å bearbeide dem etter den muntlige avleveringen. Taler er en målrettet sjanger, der målet ofte er kortsiktig. De representerer en utmerket mulighet til å fange

opp Ciceros mest umiddelbare holdninger til det som skjer i det politiske liv. Men av samme grunn har ikke alltid taler de beste forutsetningene til å fange opp Ciceros generelle tenkning. I en forstand har talene en mer «lokal» relevans: de dekker spesifikke politiske utfordringer innenfor et kortsiktig tidsrom. Ciceros teoretiske tekster, som ofte er skrevet på dialogformen, gir oss et bredere utsnitt av hans kjerneverdier, hvor hans politiske mål også er mer langsiktige.

Dialogformen bærer med seg sine egne sjangerutfordringer – eksempelvis, hvordan man skal gå frem for å lokalisere forfatterens synspunkt blant samtalepartnere. Er det kun én karakter som fanger opp forfatterens synspunkt? Er *alt* denne karakteren sier et uttrykk for forfatterens overbevisninger? Til en viss grad kan vi kartlegge dette ved å sette dialogen i konteksten av forfatterens generelle tenkning og holdninger. Scipio den yngre og Gaius Laelius er to av Ciceros største republikanske helter. De står i sentrum av den såkalte «scipionske sirkel», en litteratur- og filosofikrets som figurerer regelmessig i hans dialoger. Da er det rimelig å tenke at Cicero tilskriver dem oppfatninger som bevarer deres heltestatus. Den filosofiske konteksten for verket kan også være oppklarende. I tredje bok av *Om staten* legger eksempelvis karakteren Philius ut på et langt angrep mot rettferdigheten selv. Ciceros tekst er tydelig inspirert av Platons *Staten*. Her gjør karakteren Thrasymachos, som er Sokrates' opposent, det samme. I dette tilfellet synes det å være noe misvisende ved å simpelthen spørre om Cicero er «for» eller «imot» oppfatningene uttrykt av Philius. Det synes også riktig å si at Cicero tar opp en tematikk som siden Platons dager hadde vært svært omdiskutert til det formål å vise at han kjenner landskapet av antikkens politiske filosofi, og med dette hevde sin kompetanse for leseren. Altså blir forståelsen for kontekst – den lokale politiske, og den generelle filosofiske – sentral for å avkode dialogformen, i tillegg til kryssreferering med forfatterens tenkning som helhet.

III Sallust

Sallust (86-35 fvt.), eller Gaius Sallustius Crispus, er den første store historieskriveren i Roma. To av hans monografier, *Den Katilinariske Krig (Bellum Catilinae)* og *Krigen mot Jugurtha (Bellum Iugurthinum)* er bevart i sin helhet, som for ettertiden danner sentrale perspektiv for Catilinas sammensvergelse i 63 fvt., og den tidligere numidiske krig (112-104 fvt.). Fra hans hovedverk *Historiae* er dessverre bare fragmenter etterlatt. Sallust hadde attpåtil en statsmannskarriere; han var også adskillelig mer folkevennlig enn Cicero, da han tok parti med Cæsar under borgerkrigene. I etterkant rapporterte han at den inneværende politiske praksisen hadde så skadelige virkninger på statsmenn, at han så seg nødt til å forlate det politiske liv. Han konsentrerte seg deretter om å nedfelle historieverk, med det formål å korrigere samfunnsnormene (Sal. *Iug.* 4.4).

Herunder er diskusjonen av den gode statsmann sentral, som gjør Sallust til en viktig kilde for denne undersøkelsen. I likhet med romerske historieskrivere generelt fant han rollen som moralist appellerende, noe som viser seg i introduksjonene til hans to bevarte monografier. Disse danner et godt utgangspunkt for å få på plass grunnverdiene og prinsippene som driver Sallusts politiske tenkning. Hans tekster er sterkt individdrevne, og dette gjør det mulig å speile andre egenskaper han tillegger den gode statsmann herifra. Han er også en mester av veloverveide digresjoner – i likhet med hans forbilde, Tukydid – og her innsetter han ofte mer personlige kommentarer til hendelsene som berettes om. I disse passasjene skinner Sallusts stemme gjennom på en klar måte, som er nyttig for å fange opp hans tenkning.

IV Seneca

Lucius Annaeus Seneca (4 fvt.-65 evt.) er, i likhet med Cicero, en komplisert figur å arbeide med. Han var en advokat, statsmann, dramatiker, og – først og fremst – en stoisk filosof. Hans familie kom til Roma som tilflyttere fra den romerske provinsen Córdoba, i Spania. Dette var også fødestedet til hans forfatter-far med samme navn, med epitetet «den eldre». Etter fullført utdanning steg Seneca (den yngre) i gradene som senator under keiser Caligula. Angivelig var han en så dyktig taler at Caligula beordret ham til å begå selvmord, av sjalusi (Dio. 59.19). Av Claudius ble han sendt i eksil, etter et påstått forhold med Caligulas søster. Nero beordret ham også til å begå selvmord, denne gang med virkning. Enkelte forskere mener at Seneca var lite begeistret for det politiske liv. Om dette stemmer, er det vanskelig å klandre ham.

Seneca er den fremste representanten for stoisk filosofi i Roma. Han formaner prinsipper om måtehold, selveksamnasjon, og ubevegelig sinnsro (*apatheia*), som både hans samtidige og moderne kritikere mener klinger dårlig med hans livsførsel. Senecas stoisme er slående åpensinnet; han motsetter seg det å ekskludere perspektiver fra de andre filosofskolene. Det sorte får blant disse var Epikur og hans disipler. De forkynte en hedonisme – at det øverste gode er selve følelsen av velbehag – som de andre skolene smilte nedlatende i møtet med. Seneca rekker dem i det åpne en støttende hånd (*Ep.* I-IX). Han har også arvet noen distinkte stoiske tankelinjer innenfor politisk tenkning; blant annet det å betrakte monarkiet som den beste styreform, gitt at monarken er – eller er i nærheten av å være – en «vismann». «Vismannen» er et stoisk ideal om en person som eksklusivt lever i henhold til fornuften.

De Clementia (Om mildhet), skrevet som en appell til keiser Nero, er hans mest politiske tekst. Her forsøker Seneca å presisere hvordan dyden *clementia* (mildhet) bør bli forstått. Han skisserer deretter et bredere portrett av hvilken keisertype han ønsker at Nero skal bli, selv om han – i tråd med panegyriksjangeren – sier at Nero allerede er denne idealkeiseren, for å gjøre

ham mottakelig for innflytelse. Senecas *De Beneficiis* (Om velgjerninger) gir også konkrete kommentarer på romersk politikk, og her finner vi et par tematiske overlapp med *De Clementia*. Brevkorrespondansen med vennen Lucilius (*Epistulae morales ad Lucilium*) blir også sentral for denne undersøkelsen, i likhet med den tidligere teksten *De Ira* (Om sinne).

V Tacitus

Publius Cornelius Tacitus (56-120 evt.) er den mest innflytelsesrike historikeren med virketid under principatet. Opprinnelig kom hans familie enten fra Nord-Italia eller (dagens) Sør-Frankrike. Som ung studerte han retorikk, og var innrettet mot en juridisk karriere. Senere skulle han publisere *Dialogus de Oratoribus* (Samtale om talerne), en dialog om retorikkens forfall i romersk kultur. Tacitus steg etter hvert i de politiske gradene. Han ble pretor i 88 evt. under keiser Domitian, og konsul i 97 evt., under Nerva. Historieverkene kom først etter at han trappet ned fra det politiske liv. *Historiae* (109 evt.) og *Årbøkene* (118 evt.) er de viktigste, hvor begges overleveringshistorie er preget av fragmentering. Stilmessig er disse nært beslektet drama-sjangeren. A. J. Woodman sier at Tacitus skriver «litterært» fremfor «historisk» (2009a, 3).

Tacitus' tekster er krydret med sarkastiske vendinger, ironiske undertoner, og han har et legitimt krav på tittelen som insinuasjonens konge. Selv om dette gjør lesningen svært så minneverdig, gjør det ham også til tider noe kryptisk. I enkelte passasjer er det langt enklere å fastslå at Tacitus er misfornøyd med noe, enn det er å avklare nøyaktig hva han er misfornøyd med. Dette har fått enkelte forskere til å si at selve konseptet «ambivalens» er sentralt i hans tenkning (Kapust, 2011, 114). Hans rolle som politisk tenker og en despotismens psykolog er hevet over tvil. Dramaet i historieverkene er drevet av keiserens liv, men ikke utelukkende; Tacitus forholder seg gjennomgående til senatorer og statsmenn. Dette gjør det mulig å si noe om «den gode statsmann» i flere lag av det politiske systemet. Seneca vektlegger keiserperspektivet, selv om hans *De Beneficiis* også gir mer generelle råd. Seneca er også en tenker som skulle påvirke Tacitus, så her vil det være interessant å sammenligne Tacitus' kommentarer til statsmenn mer generelt, med Senecas keiserkommentarer i *De Clementia*.

Metode

I Skinner og «Cambridge-skolen»

Denne undersøkelsen fokuserer på konseptet «den gode statsmann», men forholder seg også til det bredere emnet av politisk tenkning. Den forholder seg dermed også til feltet idéhistorie, med

tilhørende krav til metodologi. Jeg går først veien via Quentin Skinner og Cambridge-skolen for å posisjonere meg historiografisk, og går deretter over i en diskusjon av undersøkelsens metodiske grunnlag. I hovedsak gjør jeg dette fordi Skinner er interessert i politiske analyser med et tekstfokus, noe som også blir hovedsetet for min undersøkelse.

I 1969 publiserte Skinner den enormt innflytelsesrike artikkelen *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, et teoretisk metodeprogram som ga opphav til den såkalte «Cambridge-skolen». I hvilken grad det i dag finnes – eller om det noensinne egentlig fantes – en «Cambridge-skole», er fortsatt ikke opplagt for Skinner selv. De sentrale figurene assosiert med bevegelsen, som foruten Skinner inkluderer J. G. A. Pocock og John Dunn, har også vidt forskjellige akademiske interesser. I et forsøk på å finne en definerende fellesnevner for Cambridge-skolen, skriver Richard Bourke i et oppslagsverk:

[I]t is worth noting the fact that one thing that distinguishes Pocock, Skinner and Dunn from their predecessors was a determination, at least in the 1960s and 1970s, to justify their procedures in terms of self-conscious methodology. It was above all Skinner who made this terrain his own. (2015, 2).

En klarere metodebevissthet synes å være det mest nærliggende svaret. For Skinners del er det også kritisk å innhegne det rette arbeidsrom for studier av idéer og tenkning.

Skinner åpner derfor artikkelen med å kritisere to «ortodoksier», som han kaller dem, innenfor emnet. Disse er *tekstens* autonomi, og den sosiale, politiske, og religiøse *kontekstens* autonomi. Den første ortodoksien fastholder at en tekst kan bli løsrevet fra konteksten for å bli forstått, fordi den endelige «meningen» ligger i selve teksten. Den andre – det motsatte. Konteksten determinerer teksten, ifølge dette synet, slik at forfatteren simpelthen er fortellerstemmen til underliggende, strukturelle forhold.

Dette poenget er selvfølgelig ikke originalt til Skinner, og mye av det han ellers sier står i forlengelse av den hermeneutiske tradisjonen etter Hans-Georg Gadamer. Men Skinner tar altså opp de to «ortodoksiene» som en kritikk av rådende historisk praksis, slik han oppfattet den. Han sier ikke at disse danner doktriner som historikere har et bevisst forhold til, men at dette er tendenser som enkelte forfattere – han navngir flere – ikke har lagt fra seg. Han stempler dem begge som utilstrekkelige, og de har til felles å glemme hans sentrale metodologiske poeng: betydningen av den lingvistiske konteksten. Det vil si, det nettverket av tekster som en forfatter forholder seg til og responderer på når hen skriver en tekst.

II Skinners «to mytologier»

I trebindsverket *Visions of Politics* (2002) rommer første bind en artikkelsamling som prøver å bygge opp en robust, historisk metodologi. Her finner vi også Skinners opprinnelige programerklæring i revidert form. Den reviderte utgaven inkluderer motsvar til hans kritikere, der også de polemiske trekkene har blitt tonet ned (Skinner, 2002a, vi). Det vil derfor være mest hensiktsmessig å benytte seg av denne for å koke ned det sentrale i hans metodefilosofi. Jeg trekker frem de av hans poeng som vil være direkte relevante for meg selv, som jeg utdyper med tematisk relevante eksempler – samtlige vil være å finne i senere kapitler av denne undersøkelsen.

Etter at Skinner har avfeid de to «ortodoksiene», som vi så vidt besøkte ovenfor, går han over i en kritikk av to mer spesifikke «mytologier». Han kaller disse «mytologien av doktriner» [mythology of doctrines], og «mytologien av sammenheng» [mythology of coherence]. Den første kjennetegnes av at forskere samler seg rundt klassiske tekster for å samle alt forfatteren uttrykker i klare «doktriner», innenfor de emnene forfatteren uttrykker seg om. De to fallgruvene som følger fra dette, ifølge ham, er anakronismer, og det å forutsette tidløse, kontekstsuavhengige «idealtyper» av en gitt doktrine (Skinner, 2002a, 62).

Den anakronistiske trusselen oppstår når en forsker setter seg ut for å gjenvinne en forfatters doktrine, men der hvor «doktrinen» opprinnelig ble formulert som usammenhengende, eller ukomplett. Men siden forfatteren «må ha ment» å sette inn sine tanker til en bestemt doktrine, blir det faretruende lett å grave frem senere forfatteres ord om det samme emnet, og bruke disse til å supplere formuleringen til den opprinnelige forfatteren (Skinner, 2002a, 60). På denne måten kan et overivrig fokus på å lese ut «doktriner» glatte ut nyansene mellom forfattere. Vi må også være varsomme med å anta at forfattere faktisk diskuterer den samme «doktrinen». To formuleringer kan ligne hverandre uten å være i slekt.

Den andre fallgraven er beslektet, med en ytterligere konsekvens som angår den ontologiske statusen til idéer og konsepter. Det vil si, om idéer og konsepter er eksisterende «ting», på lik linje med bøker og kaffekopper. Skinner advarer nettopp mot at idéer ikke må oppfattes som «ting», eller «objekter». Her oppstår problemet når en forsker setter seg ut for å undersøke et (ofte moderne) konsept, med basis i en tidligere forfatter. Eksempelvis kan vi spørre om vårt konsept om «menneskerettigheter» er å finne i tekstene til Seneca. Da finner vi omsider denne passasjen: «Moreover, someone who denies that a slave sometimes benefits his master is just ignorant of the rights he has as a human being» [*ius humanum*] (Sen. *Ben.* 3.18.2). Kan vi da si at konseptet «var der» i Senecas tekst? Skinner svarer benektende og advarer strengt mot at konsepter, men en slik tilnærming, «readily becomes hypostasised into an entity» (2002a, 62). Altså, at konsepter nettopp blir en egen «ting», med en aktøruavhengig eksistens.

Et slikt syn faller inn under paraplybegrepet «idealisme», og det er denne posisjon Skinner vil vise, i respons til hans kritikere, at han ikke omfavner. Den idealistiske posisjonen leder til den kontraintuitive implikasjonen av at konsepter er tidløse fenomener som svermer rundt forfattere til enhver tid, og at vi derfor kan vurdere deres evne til å «se dem» (Skinner, 2002a, 62).

Den andre mytologien – «mytologien av sammenheng» – får sitt navn fra at historikeren legger inn kunstige sammenhenger i forfatterens verk, med den antagelse av at sammenhengen må være å finne. Slike krav blir rettet mot skriftene til Karl Marx – Skinners eksempel – som stadig blir kritisert for å ha mislyktes i å presentere en «samlende teori», der hver bestanddel av hans tenkning ble plassert i sitt rette element, slik at «systemet falt på plass» (2002a, 68-9). For Skinner kan en slik bekymring vel så gjerne feies bort ved å si at Marx var opptatt av «ulike sosiale og økonomiske problemer over lengre tid». Her kan vi også tenke på Ciceros forfatterskap. Han skrev enormt mye, og hvis vi skulle forsøke å samle hans taler, brev og publiserte tekster til et enhetlig «system», kan vi trygt fastslå på forhånd at noe slikt ikke lar seg gjøre. Men snarere enn å bruke dette som en innvendig mot Ciceros evne til å tenke «systematisk», burde heller vårt fokusområde være å forstå den aktuelle teksten i lys av dens umiddelbare kontekst, og da Ciceros mest nærliggende mål og motivasjoner ved å skrive den. Da har vi også en analyseramme som åpner opp for at forfatteren kan endre mening over tid.

Om en ellers kompetent forfatter motsier seg selv, er det nettopp grunnløst å forutsette at dette har en rasjonell forklaring, mener Skinner. Her gjør han den politiske filosofen Leo Strauss til syndebukk. Strauss, i Skinners ord, mente at motsigelser ofte kan forklares ved at forfatterens ord ikke ville ha sluppet igjennom den politiske «sensuren» for den aktuelle perioden, og at forskeren derfor bør anta at forfatteren henvender seg til sine «tillitsfulle» og «intelligente» lesere. Dette gjør forfatteren for å «plante et signal» om at vedkommende ikke forsvarer de «ortodokse oppfatningene» hen har blitt tilskrevet. (Skinner, 2002a, 70-1).

Et tematisk relevant eksempel for vår del, som vil bli dedikert en utfyllende analyse siden, er Senecas posisjon som Neros rådgiver under principatet. Eleanor Winsor Leach har gitt et paradigmatisk eksempel på en slik «Straussisk» tilnærming. For henne er det klart at Seneca legger ut «subtile beskjeder» til en avgrenset del av hans lesere (Leach, 1989, 227). Det er snakk om aristokrater i «Neros hoff», som Seneca ønsker å «betrygge» ved å vise hvordan stoisk tenkning kan temme keiseren, som igjen viser at han helt og holdent er på deres side (Leach, 1989, 227). I tillegg er apoteosen av keiser Claudius «åpenbart absurd» for Seneca (Leach, 1989, 206), noe den tvetydige, «komiske» behandlingen av Claudius' begravelse «signaliserer» for hans «intelligente, informerte lesere» (Leach, 1989, 212).

Det er ikke dermed sagt at Leachs analyse kan avfeies. Men analysen kan heller ikke støtte seg på en skyggeaktig «intelligent leserkrets» som kan bortforklare enhver «uortodoks påstand». Det innbyr til et sirkularitetsproblem hvis vi skal begrunne hvorfor en forfatter legger inn slike «subtile beskjeder» av frykt for ekstern sensur (Skinner, 2002a, 72). Hvis vi spør hva som får oss til å tro at en forfatter skjuler innhold under overflaten av en tekst, så svarer vi gjerne at forfatteren fryktet ekstern sensur. Hvorfor fryktet forfatteren ekstern sensur? For hvis vi leser teksten nøye, så er det klart at forfatteren har noe å skjule.

Alt vi har gjennomgått peker mot et delt problem, ifølge Skinner: i enhver seriøs ytring kan aldri det forfatteren *sier* være en tilstrekkelig forklaring på hva som er ment (2002a, 82). Han lanserer sitt positive bidrag til diskusjonen her:

To understand any serious utterance, we need to grasp not merely the meaning of what is said, but at the same time the intended force with which the utterance is issued. We need, that is, to grasp not merely what people are saying but what they are *doing* in saying it. To study what past thinkers have *said* about canonical topics in the history of ideas, is, in short, to perform only the first of two hermeneutic tasks, each of which is indispensable if our goal is that of acquiring an historical understanding of what they wrote. (Skinner, 2002a, 82).

Her tar Skinner utgangspunkt i et sentralt poeng for Ludwig Wittgenstein, at «ord også [er] handlinger» (1953/2010, §546). Han utforsker dette videre innenfor språkfilosofien til J. L. Austin. Herifra henter Skinner ut konseptene «lokusjonære handlinger» og «illokusjonære handlinger». Austin definerer en lokusjonær handling som selve aktiviteten av «å si noe», verken mer eller mindre (1962, 94). En illokusjonær handling sammenfaller grovt med hva vi kaller intensjon. Her gir Austin eksemplene av at ytringer kan ta sikte på å «spørre», eller å «besvare» et spørsmål; gi «informasjon», uttrykke en «forsikring», en «advarsel»; å avgi en «kjennelse», eller en «intensjon» (1962, 98). En lokusjonær handling er altså selve aktiviteten av å si noe, mens en illokusjonær handling er hva en språkaktør håper å oppnå ved å si det. Man kan studere disse handlingstypene hver for seg, eller sammen. Når vi studerer dem sammen forholder vi oss til konseptet av en «talehandling» (Austin, 1962, 98). En talehandling blir dermed å forstå som at en språkaktør, ved si noe, også *gjør* noe i kraft av å si det.

Skinner's poeng er hentet direkte fra Austin, men anvendt på tekster: ved å skrive noe, så *gjør* man noe. Som eksempler på hva en forfatter kan finne på å «gjøre», kan hen *kritisere*, *forsvare*, eller *bekreft*e hva en annen forfatter har skrevet. Det samme poenget er gjeldende for

etablerte sosiale, politiske, og økonomiske strukturer, som forfatteren på tilsvarende vis kan *understøtte*, eller *bestride*. Hva forfatteren «gjør» er i så måte forfatterens illokusjonære handling. Denne kaller Skinner forfatterens intensjon, som han mener det er kritisk for analyser å fange opp. Særlig kritisk er dette for politiske tekster, fordi dette er en særlig målrettet sjanger. Politiske forfattere vil som regel oppnå et bestemt, praktisk resultat ved å skrive. Her vil det vise seg nødvendig å ikke bare avdekke *hva* de sier, men også *hvorfor* de sier det. Det er en etablert sannhet at intensjoner er viktige for å forstå tekster, så det er ikke her Skinners originale bidrag ligger. Det ligger i hvordan man utleder intensjonen.

Ilokusjonære handlinger kan ikke leses direkte ut ifra strukturelle forhold. Vi har ikke direkte tilgang til en forfatters sinn simpelthen ved å besitte informasjon om samfunnet hen befinner seg i. Skinner vil da henvise leseren til hans kritikk av «kontekstens autonomi», og hvorfor denne skaper en problematisk deterministisk relasjon mellom tekst og kontekst. For å avdekke forfatterens intensjon, eller forfatterens illokusjonære handling, må historikeren også studere forfattere i deres lingvistiske kontekst (Skinner, 2002a, 87). Dette medfører behovet for å sette seg inn i det moralske og politiske språket for den aktuelle perioden: hvilke konsepter og metaforer som var dominerende, og hvem som utgjorde autoritetene for diskusjonen, basert på hvem forfatterne refererte til for å hente legitimitet.

I tillegg hører det til en anti-essensialisme i Skinners program. Dette betyr, kort sagt, at bak enhver diskusjon av et gitt konsept vil vi aldri finne den «rene» versjonen, med en «uforanderlig essens» (Skinner, 2002a, 85). Konsepter er altså ikke historieløse, men selv betinget av ideologier i krig med hverandre, noe som unnslipper en universal definisjon. Som Friedrich Nietzsche tidligere skrev: «bare det som ikke har noen historie, er definerbart» (1887/2010, 76). Det overnevnte etterlater oss med denne programerklæringen:

[A]s soon as we find that there *is* no determinate idea to which various writers contributed, but only a variety of statements made by a variety of different agents with a variety of different intentions, what we are seeing is that there is no history of the idea to be written. There is only a history of its various uses, and of the varying intentions with which it was used. [...]. The only histories of ideas to be written are histories of their uses in argument. (Skinner, 2002a, 85-6).

III Intertekstualitet gir intsjonalitet

Skinners metodologiske kjernepoeng er at politiske forfattere er involvert i en bredere diskusjon – deres lingvistiske kontekst – hvor deres respektive tekster er inngripener (handling, hva de

«gjør») i diskusjonen. Hvis man klarer å avdekke hva en forfatter «gjør», så er man etterlatt med tekstens intensjon (Skinner, 2002a, 87). Dette blir min undersøkelses metodiske grunnvoll. Det vil derfor være fordelaktig å være helt klar på hva det betyr at ord også er handlinger. Jeg låner først et av Skinners eksempel, som jeg bygger videre på med mitt eget.

I *Om pliktene (De Officiis)* skriver Cicero at statsmenn begår den groveste urett ved å opptre på en av to mulige måter: enten ved å presse frem sin vilje gjennom rå makt, som Cicero representerer metaforisk med bildet av «løven»; eller ved å bevisst bedra andre mennesker, hvor han bruker bildet av «reven». Begge disse handlingsrutene er eksempel på «dyrisk» adferd, i kontrast til den «menneskelige», advarer han (Cic. *Off.* 1.41).

I *Fyrsten (Il Principe)* stadfester Niccolò Machiavelli (1469-1527) hvordan det «er kjent» at en prins har to måter å styre på: enten med basis i «lovene», eller gjennom «makt». Den første er skikket for «mennesker», mens den andre er skikket for «dyr». Like fullt tenker Machiavelli at den «menneskelige» styremåten vil vise seg utilstrekkelig i isolasjon. Til tider må prinsen også måtte benytte seg av den «dyriske». Følgelig må prinsen være komfortabel med både «løven» og «reven». (Machiavelli, 1513/1992, 45-6).

Cicero var en autoritetsfigur i den humanistiske tradisjonen som var populær i italienske republikker på Machiavellis tid. Når Machiavelli griper inn i Ciceros tekst på denne måten, er dette – ifølge Skinner – en latterliggjørelse av Ciceros moralske sensitivitet. Det Machiavelli *gjør* i denne passasjen, er for det første å minne leseren på hvordan en kjent samtidsoppfatning har sin basis i Ciceros tekst. Deretter gjør han narr av den, og forsøker på denne måten å bestride en utbredt oppfatning om hvordan en prins bør styre. Dette gjør han ved å svekke autoriteten til den romerske tradisjonen, som han tydelig distanserer seg fra. (Skinner, 2002b, 145-6).

Om vi hadde forfulgt fremgangsmåten som Skinner kritiserte ovenfor, ville analysen blitt noe som dette: Machiavelli sier at en prins både må være villig til å benytte seg av rå makt (løven) og bedrageri (reven) for å styre på en sikker måte. Vi avkoder metaforen og sitter igjen med en påstand – hva forfatteren *sier*. Jeg er av den oppfatning at Skinners metodeverktøy gir en langt rikere analyse av denne passasjen. Først og fremst, fordi den forteller oss noe om hva som foregår rundt teksten: både diakront (tilbake i tid), og synkront (i forfatterens samtid).

Vi kan forbli ved revemetaforen, for Cicero er ikke dens opphavsmann. I Platons *Staten* sier Thrasymachos at det ikke foreligger noen gode innvender mot å handle i ren selvinteresse, fremfor etablerte moralkonvensjoner. Han legger deretter ut om sin utspekulerte plan; hvordan han skal sette opp en «fasade» av dyd, for deretter å handle som en «rev» (Plat. *Resp.* 356c). Både på grunn av metaforens særegenhet og at vi vet fra Ciceros penn at han leste *Staten (Rep.* 2.51), har vi nå den lingvistiske konteksten for passasjen i *Om pliktene*, og dermed svaret på

hva Cicero *gjør*. Han går til angrep mot Thrasymachos' tenkning. For Cicero blir det kritisk å felle denne oppfatningen før den fester seg i romerske hoder. Dette fordi – som han skriver like før – han er prinsipielt imot at statsmenn kan foreta en legitim politisk handling utenfor rammeverket av statens lover (Cic. *Off.* 1.20).

Skinner initierte en metodede­batt som fortsatt lever i beste velgående. Enkelte kritikere mener han overvurderer betydningen av den lingvistiske konteksten for å forstå forfattere (Bevir, 2000, 10). Andre tar ham i forsvar på det samme poenget (Pocock, 1972, 25). Noen har kritisert Skinners metodiske program for å kreve for mye av historikeren, slik at det vanskelig kan implementeres i praksis (Åsard, 1987, 111). Av andre blir det kalt den mest originale og lovende formen for politisk analyse tilgjengelig, sammen med Michel Foucaults genealogiske metode⁸ (Tully, 1983, 507). Om et teoretisk bidrag er i stand til å høste både kritikk og ros over en periode på 50 år, kan dette vanskelig forstås som noe annet enn et komplement.

IV Oppsummering

Mitt utgangspunkt blir at ingen konsepter er tidløse og at det er historikerens hovedoppgave, innenfor feltet av politisk tenkning, å avdekke deres spesifikke bruk i argumenter. Av denne grunn er det rette arbeidsrom for historiske analyser å finne i samspillet mellom forfatteren, og forfatterens lingvistiske kontekst. Den totale verkskonteksten er selvsagt også sterkt farget av forfatterens sosiale, politiske, og religiøse omgivelser. Jeg har ikke nevnt hvorfor disse er viktige, av den grunn at jeg tar dette som en selvfølge.

Dette historiesynet leder til en utfordrende implikasjon. I Skinners ord: det finnes ingen tidløse spørsmål som vi kan rådføre oss med eldre tenkere om, bare «individuelle svar på individuelle spørsmål» (2002a, 88). Man kan da – med rette – spørre hva som er verdien av denne formen for historiske undersøkelser. Skinners svar er at undersøkelser av idéers og konsepters flyktige natur kan hjelpe med å løsrive oss fra våre egne «tidløse» oppfatninger om de konseptene vi selv har arvet (2002a, 88). Dette er naturligvis ikke lett – særlig om man tar påstanden til Marx seriøst, at det er vår sosiale eksistens som determinerer vår konseptuelle verden (1859/1976, 3). Men om vår bevissthet virkelig er under herredømmet av historiske lenker, smidd av konsepter, vil en undersøkelse av lenkene i seg selv avsløre dem som omskiftelige, ustabile, og derfor – sårbare.

⁸ Genealogi som filosofisk metode ble først tatt i bruk av Nietzsche, i *Moralens Genealogi* (1887). Foucault bygger videre på denne, noe han redegjør for i artikkelen *Nietzsche, Genealogy, History* (1977, 139-164). Definert i videste forstand er denne bruken av genealogi et forsøk på å vise hvordan et sosialt, politisk, kulturelt eller filosofisk fenomen har utviklet seg gjennom tid. Genealogier tar derfor nødvendigvis form av en kritikk både mot det å lete etter et fenomens opphav, og et fenomens stabile betydningskjerne.

Ciceros statsmannsidealer

I Innledning

Det er to sentrale utfordringer for analyser av Ciceros tenkning. For det første var han en mann av to verdener. Livet som statsmann i den romerske republikk var det viktigste og mest ærefulle for ham, men siden 80-årene fvt. fordypet han seg også i den greske filosofitradisjonen, som han i aller første rekke av samtidens romere ville fortsette diskusjonen med. Vi har altså statsmannen Cicero, slik han fremtrer gjennom sine taler, brev, og andres rapporter – og vi har tenkeren Cicero, slik han fremtrer gjennom sine filosofialoger. Som forskere har gitt utallige eksempler på, er disse to sidene ofte i konflikt med hverandre. Den moralske høyverdigheten til *Om pliktene* er ugjenkjennelig i deler av den personlige brevkorrespondansen med vennen Atticus. Da er det forståelig nok fristende å trekke Ciceros oppriktighet med filosofialogene i tvil. Men det etterlater oss med spørsmålet om hvorfor han brukte så mye tid og krefter på å publisere tekster som *kunne* tatt enhver form, men som stadig er innrettet mot driften av politikk, mot lovenes fundament, mot talerens moralske ansvar, og mot den gode statsmann selv. Her kommer vi til den andre utfordringen i analyser av Ciceros tenkning: han skrev *enormt* mye, og det blir dermed nødvendig å innhegne analysen til noen utvalgte områder. Målet blir, med andre ord, å gi en analyse som balanserer statsmannen med tenkeren, som samtidig setter opp noen avgrensede analyserammer.

Dette prosjektet har blitt tatt opp i nyere Cicero-forskning. Spesifikt, i diskusjonen av hans konsept *rector rei publicae* – bokstavelig talt, «statens veileder». Ciceros rektor-ideal – som jeg fra nå av vil kalle det – er et statsmannskonsept som kommer til uttrykk primært i hans *Om talekunst (De Oratore)* og *Om staten*. Selv om vi her skal være interessert i Ciceros statsmannsidealer mer generelt, så forsyner rektor-diskusjonen denne konkrete forbindelsen vi er ute etter, mellom tenkning og praksis. Det er også rektor-idealet som har blitt dreiningspunktet for moderne forskning på Ciceros statsmannsidealer det siste århundret, og vi må derfor forholde oss til det for å være i kontakt med forskningstradisjonen.

Denne analysen anlegger med dette en todelt struktur. Entringspunktet blir rektor-idealet og Ciceros filosofiske tenkning, sentrert i dialogene *Om talekunst* og *Om staten*. Herifra beveger vi oss inn i politisk praksis til forsvarstalene *Pro Lege Manilia*, avholdt i 66 fvt., og *Pro Murena*, avholdt i 63 fvt. I *Pro Lege Manilia* vurderer han Pompeius sin statsmannskompetanse, som også gir oss et innblikk i det langvarige politiske vennskapet dem imellom. *Pro Murena* blir sentral av flere hensyn. Her går Cicero, som forsvarer, ansikt til ansikt med stoikeren Marcus Porcius Cato – heretter Cato den yngre – som en av anklagerne. Sallust, som

vi skal diskutere i neste kapittel, bruker Cato og Cæsar som symboler på to ulike, men på hvert deres vis appellerende statsmannsidealer. Under principatet ble Cato en slags statsmannshelgen blant enkelte politiske grupper, som Tacitus kommenterer på. Catos «statsmannstype» gir oss dermed et fast referansepunkt for hele denne undersøkelsen. I *Pro Murena* blir vi i tillegg introdusert for stoisk tenkning, som vil ha den tilsvarende funksjon av en rød tråd.

Avslutningsvis følger en sammenfattende analyse hvor jeg forsøker å presentere et utsnitt av Ciceros sentrale statsmannsverdier, og antyde hans praktiske ambisjoner med rektor-idealet. Dette gjennomføres ved å spore hans holdning til Pompeius med fokus på deres brev-korrespondanser, og med rektor-idealet som analyselinse. Jeg konkluderer at Ciceros tanker kretset rundt rektoren under borgerkrigene. I det minste på ett tidspunkt hadde han håp om at Pompeius kunne nå opp til idealet, men til sist falt han desto lengre fra det. Jeg argumenterer for at Cicero i etterkant gjør noen revisjoner på idealet, før han selv trer frem som rektor.

II Rector rei publicae: forskningstradisjonen

Ciceros mest ambisiøse prosjekt i statsmannsdiskusjonen er rektor-idealet. Rektoren blir introdusert i retorikkdialogen *Om talekunst*, som han påbegynte i 56 fvt. Før vi undersøker rektorens egenskaper og hvilken kobling vi finner mellom Ciceros tenkning og praksis, må vi ta for oss det styrende spørsmålet i forskningsdebatten: hvem eller hva er Ciceros rektor?

Her er det to tankeskoler. Den ene anser rektoren for å være en politisk tittel. Disse forskerne mener derfor at idealet har monarkiske undertoner. Den andre skolen kjennetegnes best ved å benekte dette. Den første diskusjonen ble ført av R. A. Reizenstein i *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus* (1917), som raskt ble fulgt opp av Eduard Meyers *Cæsars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius* (1918).⁹ De mente at Cicero lanserte rektor-idealet for å rettferdiggjøre et sterkere monarkisk element i romerstaten (Zarecki, 2014, 9). Reizenstein fastholdt at Cicero skreddersydde idealet etter Cæsars mål, for at han skulle styre som regent under innflytelse fra hellenistisk tenkning (Krarup, 1956, 132). Den monarkiske lesningen ble tonet betydelig ned av Richard Heinze, i *Ciceros 'Staat' als politische Tendenzschrift* (1924). Heinze var først til å tolke rektoren som en «type», og ikke et embete (Krarup, 1956, 132-3).

Det er snakk om en «type der kan exemplificeres», samstemte Per Krarup (1956, 133). Rektoren var heller ikke ment å forstyrre Romas eksisterende styreform, tilføyde han, for det historiske bakteppet i *Om staten* er situert til Romas «ældre republikanske form», og rektor-

⁹ Jeg behersker ikke tysk godt nok til å gi et pålitelig referat av disse tekstene, og jeg baserer meg derfor på andres rapporter.

idealet kan derfor ikke «være tal om et konstitutionelt nyt led» (Krarup, 1956, 134). Krarup tok enda et oppgjør med tidligere forståelsesmodeller ved å si at rektoren ikke nødvendigvis besitter *imperium* (kommandomyndighet) overhodet. Heller veileder han staten gjennom sin *auctoritas* (prestisje/autoritet) (Krarup, 1956, 124). For Krarup er rektoren derfor å forstå som

[...] den kloge og forudseende rådgiver og retningsgiver, men [...] han skal være det i kraft af sit ansvar som *borger* i staten, ikke i kraft af nogen form for officiel embedsstilling, endsige en eneherkerstilling». (1956, 141).

Coleman sa fundamentalt det samme som Krarup: rektoren er en «type» (1964, 10). Elisabeth Rawson sammenfattet presist den da rådende konsensusen i debatten:

[I]t is now generally agreed that there may be more than one *rector* or *gubernator* in the state, at one time, and that he has none of Augustus' solid (and mainly military powers) but depends wholly on example, knowledge of the laws, and influence over public opinion. (1975, 152).

Utviklingen bort fra den embetsspesifikke lesningen fortsatte med Jonathan Powell. Han mente at rektorens omliggende styreform er «av sekundær betydning», og at idealet simpelthen henviser til en «kategori» av statsmann som tjener staten på en politisk og moralsk kompetent måte (Powell, 1994, 27-8). Dette har lagt seg som en konsensus i nyere forskning. Grant Nelsestuen føyde seg til Powell (2014, 166-7). Jonathan Zarecki støttet i hovedsak Heinze og Powell; han kalte dette «Heinze-Powell hypotesen» (2014, 11). Zarecki prøvde videre å fremheve idealets praktiske formål. Ifølge ham hadde det to: Cicero brukte det som en vurderingsstandard for sin egen politiske opptreden, og han brukte det for å vurdere andre statsmenn, da særlig triumvirene Pompeius, Cæsar, og Crassus (Zarecki, 2014, 2-4).

Det siste innskuddet i debatten ble gitt av Schofield. Han var enig i at rektor-begrepet henviser til en statsmannskategori. Men han viste også hvordan idealet kunne ta formen av et midlertidig diktatur, hvis Cicero oppfattet dette som nødvendig:

When the *res publica* is stable, *rectores* are needed (and obviously needed at any one time in numbers) among the ranks of the *principes*, the leading citizens who command *auctoritas*. But the need is most urgent in times of crisis. This is where exceptional action by a dictator or a single private citizen may be required. (Schofield, 2021, 118).

De siste tiårene har ingen holdt fast i en direkte kobling mellom rektoren, og en offisiell embetsstilling – definitivt ikke en eneherkerposisjon. Men som både Schofield og rektorens hovedkilder viser, finner Cicero dypsittende strukturelle problemer i romersk politikk. Han er også villig til å innta noen overaskende fleksible standpunkt.

III Ciceros beskrivelse av rektoren

Cicero bruker *rector*-begrepet elleve ganger i løpet av sitt forfatterskap, hvor alle tilfellene forekommer i hans filosofidialoger.¹⁰ I tillegg henviser han en håndfull ganger til en *moderator rei publicae*, en *gubernator rei publica*, med et par andre variasjoner (Zarecki, 2014, 5-6). Vi kan anta, som forskningslitteraturen, at dette også henviser til rektor-idealet. Den totale listen blir uansett oppsiktsvekkende kort med tanke på hvor mye oppmerksomhet idealet har fått i moderne forskning. I de fleste tilfellene spesifiserer heller ikke Cicero hva han legger i disse begrepene i noen større detalj, og han er heller ikke konsistent i hvilke dyder han utsmykker rektoren med. Enkelte forskere har likevel satt opp en skjematisk oversikt over rektorens dyder. Zarecki viser til triaden av *sapientia* (visdom), *prudentia* (klokskap), og *auctoritas* (2014, 79). Her kan man gjerne stille spørsmål til om ikke en slik katalog er i overkant skjematisk.

Likevel er det to nøkkelpassasjer som står ut, nemlig introduksjonen av rektoren i *Om talekunst* og *Om staten*. *Om talekunst* introduserer oss for øvrig til en gjentagende strategi i Ciceros tenkning: han liker å forene to tankesett som hittil har blitt tenkt adskilte. Dette finner også en viss parallell til hans konsept *concordia ordinum*, «harmoni mellom stendene».¹¹ For Cicero var *concordia ordinum* et praktisk mål om å forene interessene og verdiene til senatorklassen og den underliggende ridderklassen (*equites*).

I *Om talekunst* er det filosofi og retorikk han vil forsone. Dette gjør han i hovedsak ved å bestride distinksjon som ble tviholdt på av Platon og Aristoteles, at retorikk og dialektikk er motsetninger. I Platons *Gorgias*, selve anti-retorikkens manifest, blir retorikk beskrevet som kunsten av å produsere en overbevisning i andre, som ikke har noen nødvendig forbindelse med sannheten i en sak (455a). Dialektikk, derimot, er et forsøk på å skrelle et diskusjonsemne ned til dets fundamentale førsteprinsipp (Plat. *Resp.* 534a). For Platon betyr dette rent praktisk å bruke samtalen til å nå kunnskap om Idéene, noe sanseerfaring ikke makter alene. Aristoteles innleder *Retorikk* ved å bekrefte posisjonen til Platon, for også han setter opp retorikk og

¹⁰ *Orat.* 1.211, *Rep.* 2.51, 5.5, 5.6, 5.8, 6.1, 6.13, *Fin.* 4.11, 4.61, *Nat. D.* 2.90, *Div.* 1.24

¹¹ Cicero introduserte *concordia ordinum* i forsvarstalen *Pro Cluentio*, avholdt i 66 fvt. (Rawson, 1975, 53-4).

dialektikk som «antistrofer»¹² (1.1.1). Retorikk og dialektikk møtes altså ikke i en syntese. Her griper Cicero inn i diskusjonen, ved å fastholde at det er nettopp det de gjør. Karakteren Crassus er uenig i at form (retorikk) og innhold (dialektikk) lar seg skille, og han kan derfor si at «det som jeg beundret Platon mest for i denne boken» – altså *Gorgias* – er at han var «den ypperste taleren da han gjorde narr av talerne» (Cic. *Orat.* 1.47). Cicero returnerer til denne tematikken i *Om pliktene*, hvor han også fastholder at Platon og Aristoteles undervurderte talekunsten (1.4).

Deretter går dialogen over i et sidespor, hvor karakteren Antonius prøver å definere hvilke egenskaper som er de sentrale for statsmannskunsten. Han er klar på at politikk nettopp er en «kunst», eller et «håndverk» [*ars*] (Cic. *Orat.* 1.210-11). Dette er et av Ciceros mangtallige låneopptak i Platons idéarv, i form av konseptet *technê*. Dette tillater dem å diskutere statsmannen innenfor et kompetanshierarki, med bedre og dårligere representanter for det aktuelle håndverket. Platons favorittk eksempel er skomakerkunsten, flittig brukt som analogi til statsmannskunsten, som han utnytter for å begrense hvem som kan styre en stat. Ikke alle er i stand til å lage velfungerende sko (Plat. *Gorg.* 490-1; *Prot.* 319). Tilsvarende: ikke alle er i stand til å styre en stat. Antonius sier dette om den ideelle statsmann:

But if we should inquire what sort of character he is, who should contribute his experience and knowledge and zeal to the management of the state, I should give this sort of definition, that he who understands by what means the interests of the republic are secured and promoted, and employs those means, is worthy to be esteemed a director in affairs of government [*rei publicae rectorem*], and a leader in public councils; and I should mention Publius Lentulus, that princeps senatus, and Tiberius Gracchus the father, and Quintus Metellus, and Publius Africanus, and Gaius Laelius, and others without number, as well of our own city as of foreign states. (Cic. *Orat.* 1.48.211).

Denne passasjen introduserer rektor-idealet i Ciceros tekster. Den generelle redegjørelsen vi får, er at statsmannen kan kalles en rektor hvis han bruker sin «erfaring» [*usus*] og «kunnskap» [*scientia*] til å «veilede staten». Det rektoren veileder staten mot, er «fellesskapets interesser» [*utilitas rei publicae*]. Ciceros begrepsbruk av en *rector* (styrermann) synes å gjenkalle Platons skipskaptein, den vise mannen som styrer politikken skip (*Rep.* 488a-e). Metaforen har en meritokratisk funksjon: den skal etablere at en person kan styre simpelthen med basis i dennes

¹² «Antistrophe» [*antistrophê*] er et virkemiddel i gresk drama der en musikalsk strofe blir svart av en annen. For Aristoteles er retorikk og dialektikk, tilsvarende sangkor, deltagende i en felles aktivitet, men samtidig selvstendige disipliner (Christof, 2010).

kompetanse. Dette indikerer at rektorens innflytelsesbase nettopp er hans kompetanse, i konteksten av *Om talekunst*, i stedet for en formell embetsstilling.

Cicero navngir også flere statsmenn som rektorer: Publius Lentulus, som betjente stillingen *princeps senatus* omkring 125 fvt.; Tiberius Gracchus den eldre (217-154 fvt.), faren til *popularis*-brødrene som kjempet for omfattende landreformer i 130-årene; Quintus Metellus (ca. 160-91 fvt.), erkeoptimat og motstander av Gaius Marius. Deretter Scipio den yngre (185-129 fvt.) og Gaius Laelius (ca. 189-? fvt.), Ciceros helter. Scipio var militærmannen, Laelius hans kloke rådgiver. Laelius fikk tilnavnet «den vise» (*sapiens*) da han oppga sin planlagte landreform. Alt i alt forteller ikke dette oss veldig mye. Cicero unngår, utvilsomt bevisst, å nevne noen av hans samtidige statsmenn. Kanskje fordi han ikke fant noen verdige; mer sannsynlig fordi han ikke ønsket å forplikte seg til enkeltpersoner offentlig, og distansere andre.

Det er altså tre egenskaper Cicero anser som nødvendige for å være en rektor: erfaring, kunnskap, og målsetningen om å sikre fellesskapets interesser. Denne beskrivelsen er forholdsvis generell, og vi får ikke vite stort om rektorens praktiske funksjon. På dette tidspunktet synes idealet å være et løst definert konsept som representerer en hederskategori av statsmenn. Beveger vi oss videre til *Om staten*, begynner konseptet å ta en mer konkret form.

Cicero modellerer denne dialogen etter Platons *Staten*. Her introduserer Platon, foruten sin idealstat, også filosofikongen som sitt statsmannsideal (*Resp.* 473a-e). Ciceros holdning til Platon synes å være et poeng av større betydning for å forstå både idébakgrunnen og de praktiske ambisjonene bak rektor-idealet. Platon var en autoritetsfigur for ham, sannsynligvis den han satte høyest av samtlige tenkere. I andre bok av *Om staten* går likevel både karakterene Laelius og Scipio – som utvilsomt speiler Cicero – i polemikk mot ham. Laelius sier at Platons idealstat «kan kanskje være utmerket, men helt uegnet for menneskenes liv og skikker» (*Cic. Rep.* 2.21).¹³ Scipio følger opp ved å si at han vil legge til grunn «en virkelig stat» for diskusjonen, og ikke «et skyggebilde av en stat» som hos Platon (*Cic. Rep.* 2.30). Her resirkulerer Cicero talepunkter han tilskrev karakteren Antonius i *Om talekunst* (1.224-5).

Politikkens og filosofiens domene var, som en utbredt oppfatning blant antikkens filosofer, i en viss spenning.¹⁴ Dette la grunnlaget for en oppglødende debatt, der premissene ble stilt opp av Aristoteles i *Den Nikomakiske Etikk*. Her identifiserte Aristoteles tre distinkte «livsformer»: det lykkesøkende liv, det politiske liv, og det kontemplative liv (*Nic. Eth.* 1095b). Selv fastholdt han at «perfekt lykke» kun er oppnåelig gjennom det kontemplative liv, fordi

¹³ Alle henvisninger til *Om staten* står til oxford-utgaven fra 1998.

¹⁴ For en generell analyse av antikkens spenning mellom aktive og kontemplative livsformer, se Hannah Arendts klassiske *Vita activa – Det virksomme liv* (1958/2012), og særlig s. 32-7.

kontemplasjon er det nærmeste mennesket kommer den «gudommelige aktivitet» [*theou énergeia*] (Arist. *Nic. Eth.* 1177a-1178b.30). I *Om staten* svarer Cicero – i sin egen stemme, og i en lignende formulering – at «menneskenes dyd kommer aldri gudenes majestet [*deorum numen*] nærmere enn når de grunnlegger nye stater eller opprettholder dem som allerede er grunnlagt» (*Rep.* 1.12). Senere sier han – fortsatt i egen stemme – at selv om en navnløs «noen» har tenkt at livet dedikert de «mest høyverdige studier og kunster er lykkeligere», så er det klart at «statsmannens liv fortjener større ros og bringer større berømmelse» (*Rep.* 3.6).¹⁵ Men filosofi både *kan* og *bør* tjene det politiske liv, noe han underbygger ved å påpeke at de syv vise menn i gresk kultur alle holdt offentlige verv (Cic. *Rep.* 1.12). Cicero forsøker nok en gang å forene to ulike disipliner, denne gang filosofi og politikk. Når han introduserer rektoren i *Om staten* har vi derfor all grunn til å tro at han ønsker å gi et *praktisk* bidrag til romersk politikk.

Dialogen vender seg raskt mot det klassiske spørsmålet i antikkens politiske filosofi: hva som er den beste styreformen. Cicero fastholder at Romas foreliggende styreform, blandingsforfatningen¹⁶, også er den beste. Men diskusjonen av de enkle styreformene tar overraskende vendinger. Cicero har arvet filosofenes mistenksomhet til demokratiet, men – mer kontroversielt¹⁷ – rangerer han kongedømmet over aristokratiet. Her uttrykt ved Scipio:

[K]ongedømmet [er] etter min mening langt den beste av de tre gode enkle regjeringsformer, men en moderat og balansert blanding av de tre gode enkle regjeringsformer vil være å foretrekke endog fremfor kongedømmet. (Cic. *Rep.* 1.69).

Andre bok starter som en utleggelse av Romas forhistorie. Det er stort sett Scipio som fører ordet. Her beskriver han hvordan Romas kongedømme ble til et tyranni under styreperioden til Tarquinius Superbus. Deretter følger passasjen som introduserer rektoren i dialogen:

For tyrannen tilintetgjør kongedømmet som institusjon, ikke ved å gripe noen ny makt, men fordi han misbruker den han alt har. Det var dette som hendte i Tarquinius' tilfelle. Som en kontrast til ham kan vi stille den andre herskertype, den gode og vise, som

¹⁵ Cicero er nok bevisst vag med hensyn til hvem denne «noen» er. Han tviler på at Aristoteles skrev *Den Nikomakiske Etikk*, og utpeker heller hans sønn, Nikomakus, som forfatter (Cic. *Fin.* 5.5.12).

¹⁶ Den romerske blandingsforfatning som konsept ble introdusert av den greske statsmannen Polybios (ca. 200-118 fvt.). Ifølge Polybios hadde romerstaten en særegen levedyktighet ved at den klarte å sette sammen de «tre gode enkle regjeringsformer» – demokrati, aristokrati og monarki – på en måte som holdt deres respektive farer i sjakk. I hans forståelse av den romerske blandingsforfatning er det demokratiske elementet representert ved folkeforsamlingene, det aristokratiske ved senatet, og det monarkiske ved de to konsulembetene (Plb. 6).

¹⁷ Her bryter Cicero med Platon, som foretrekker aristokratiet (Plat. *Resp.* 544d). Ciceros posisjon er også kontroversiell i en mer lokal kontekst. *Rex* var et skremselsord i republikkens politiske kultur; en følge av den katastrofale styreperioden til den siste av Romas mytologiserte konger, Tarquinius Superbus (Liv. 1.53-60).

forstår seg på borgernes interesser og har tanke for deres selvrespekt, en slags beskytter og forvalter av staten [*procurator rei publicae*]; for slik skal den kalles som leder og styrer et samfunn [*rector et gubernator civitatis*]. Pass på at dere oppdager en slik mann, for han er det som kan beskytte staten med råd og dåd. (Cic. *Rep.* 2.51).

Det første som er verdt å merke seg her, er at rektoren blir satt opp som den gode motsatsen til tyrannen innenfor diskusjonen av kongedømmet. Altså synes Scipio å antyde at en rektor også kan virke innenfor denne styreformens. Rawson kommenterer at Cicero neppe var oppriktig vennligstemt til monarkiet i dialogen, nettopp *fordi* rektor-begrepet henviser til en bredere statsmannskategori (1975, 152). Men som vi ser ovenfor er neppe monarki og rektor-statsmenn gjensidig utelukkende for Cicero. Her er ikke poenget at det skjuler seg en monark bak rektor-idealet, men heller at idealet var en fleksibel størrelse. Cicero kan ha endret mening om hvordan det best kunne realiseres i praksis, alt etter hvilken politisk kontekst han befant seg i.

I den siterte passasjen blir rektoren beskrevet som «god» [*bōnus*] og «vis» [*sapientia*], og vi får igjen høre at han skal sikre «borgernes interesser». Dette er også en generell beskrivelse. Deretter bryter teksten av. Når samtalen plukkes opp igjen er Laelius og Scipio midt i diskusjonen av den ideelle statsmann. Laelius spør «om du søker en mann med sikkert omdømme [*prudencia*]?». «Akkurat», svarer Scipio (Cic. *Rep.* 2.67). Deretter følger noen fragmenterte utdrag hvor Scipio utbroderer rektorens egenskaper, før Laelius sier at han nå «ser hvilken plikt og oppgave du ville betro til den mann jeg søkte etter». Scipio oppsummerer:

Han skulle naturligvis ha nesten bare denne ene plikt [...], at han aldri hører opp med å forbedre og betrakte seg selv, at han driver andre til å etterligne ham, og at hans edle liv og karakter blir som et speil for hans medborgere (Cic. *Rep.* 2.69).

Heretter følger en musikkharmoni, hentet fra Platon (*Resp.* 339a-d), der Scipio beskriver borgerne som noter. Målet er at «de høyeste og laveste og mellomliggende stender» blir til «fullstendig sammstemmighet» (Cic. *Rep.* 2.69). Zarecki gjør rett i å påpeke koblingen til *concordia ordinum* (2014, 79). Rektoren blir ikke diskutert i større detalj før i sjettede og siste bok. Der får vi høre at *prudencia* er hans nøkkelegenskap, denne gang med en begrepsavklaring:

Du venter altså på denne leders [*reitoris*] absolutte klokskap [*prudencia*], som har fått navnet fra det å forutse [*providendo*]. [...]. Derfor må denne borger gjøre seg rede for at han alltid skal være utrustet mot de forhold som forstyrrer statens stabilitet. (Cic. *Rep.* 6.1).

Her begynner det å demre et bilde av rektoren. Idealet synes å henvise til en type statsmann med en ekstraordinær innflytelse i politikken – nøyaktig *hvordan* denne innflytelsen kommer til uttrykk, returnerer vi til. Rektorens sentrale funksjon er å «være utrustet mot de forhold som forstyrrer staten»; han skal derfor sikre «harmoni», altså «enighet i en stat» (Cic. *Rep.* 2.69). Her blir *prudentia*-egenskapen av sentral betydning, som flere har merket seg (Niegorski, 1991, 239). I denne konteksten forstår Cicero med *prudentia* en praktisk klokskap og evnen til å «forutse» politiske forhold, noe han setter sammen med begrepets etymologi. Denne egenskapen blir sentral når han diskuterer statsmannskompetansen til Pompeius og Cato.

IV Pro Lege Manilia

Gnaeus Pompeius var en av Ciceros sentrale alliansepartnere i romersk politikk. I likhet med Ciceros tidlige karriere, var hans politiske alliansevalg skiftende. Under den første borgerkrigen mellom Sulla og Marius (88-7 fvt.) mobiliserte Pompeius en personlig hær for å støtte Sullas optimatfraksjon (Beard, 2015, 272). Optimatene vant konflikten, og Sulla trakk seg omsider ut til Lilleasia med sine hærstyrker. I 82 fvt. marsjerte han på nytt mot Roma for å ta kontroll over republikken. Han regisserte deretter sin egen utnevnelse til diktator. Etter borgerkrigen og under sitt diktatur innførte Sulla flere reformvedtak som styrket senatets posisjon. Deriblant svekket han tribunembetet; han diskvalifiserte tribuner fra å besitte andre politiske embeter, som i praksis gjorde tribunembetet til en politisk blindvei for ambisiøse statsmenn. Han fjernet også tribunenes vetorett (*intercessio*). Sullas reformer ble forsøkt undergravd av *popularis*-generalen Marcus Lepidus (den eldre), som ledet an et større militæroprør. Pompeius bekjempet Lepidus og opprørerne ved slag i 77 fvt. Han ble deretter tildelt konsulatet i 70 fvt., sammen med den senere med-triumviren Marcus Crassus.¹⁸ Her gjeninnførte de blant annet tribunenes vetorett.

I 67 fvt. promulgerte folketribunen Aulus Gabinius en lov (*lex Gabinia*) som gav Pompeius fullmakt for å nedkjempe piratvirksomheten i Østen, noe Pompeius klarte på rekordtid. Militærsuksessen gjorde ham populær blant folket, og dette grunnlaget for en sterk *popularis*-plattform. I 66 fvt. kom folketribunen Gaius Manilius med et lovforslag (*lex Manilia*) om å gi Pompeius øverstkommando og ubegrensede ressurser i de østlige krigene mot Mitridates VI av Pontus og Tigranes II av Armenia. Det var usikkert hvem Pompeius ville alliere seg med videre, og følgelig begynte deler av senatet å bli mistenksomme (Mouritsen,

¹⁸ Pompeius oppfylte teknisk sett ikke de formelle embetskvalifikasjonene. Alderskravet for konsulembetet var 42 år. Pompeius var kun 35 på dette tidspunktet, og han hadde heller ingen tidligere embetserfaring. De formelle embetskravene ble til stadighet brutt gjennom senrepublikken.

2017, 135). På dette tidspunktet hadde Cicero blitt pretor, og i *Pro Lege Manilia* støtter han lovforslaget til Manilius. Med dette forpliktet han seg offentlig til Pompeius.

Dermed byr spørsmålet seg om Cicero roser Pompeius fordi han ser hvilken vei den politiske vinden blåser, og hvordan det derfor kunne være politisk gunstig å gi ham offentlig støtte – eller, i hvilken grad rosen er genuin. På dette tidspunktet hadde allerede Cicero og Pompeius et veletablert politisk vennskap (Ward, 1970a, 128-9). Særlig i 70-årene, hvor begge inntok en slags senterposisjon i politikken, skal de ha vedholdt et nært samarbeid (Ward, 1970b, 62-3). De hadde ikke identiske verdier og interesser, men heller var de ikke uforsonlige, slik Ward viser i detalj (1970b, 70-1). Distinksjonen mellom egeninteresser og genuin beundring synes derfor ikke å være en passende analyselinse for å forstå Ciceros strategi i talen. Det er grunn til å tro at Cicero står inne for mye av det han sier, selv om deler også er blåst opp.

Det er i hovedsak to argumenter han bruker for å støtte lovforslaget: et økonomisk, og et politisk. Han starter forsvaret ved å stadfeste Pompeius sin enestående *virtus*. Militærsuksessen mot piratene året før kunne ikke blitt utført av hvem som helst, sier han, og heller var ikke seieren avhengig av flaks (Cic. *Man.* 10). Men Cicero ønsker åpenbart å utfylle bildet av Pompeius som en krigsherre. Han tilskriver ham tidlig egenskapene «moderasjon» [*temperantia*] og «menneskelighet» [*humanitas*] (Cic. *Man.* 13).

Med det innledende portrettet av Pompeius tegnet opp, går han over til å diskutere de økonomiske fordelene ved å nedkjempe den tohodede militærtrusselen i øst. Cicero prøver i tråd med *concordia ordinum* å skape en fellesfront bak lovforslaget ved å forene interessene til sitt publikum, og her spesifikt eliten. Han påpeker at flere av dem har jord- og landvirksomhet på utsatte områder hvis Mitridates og Tigranes får fortsette utøylet (Cic. *Man.* 19).

Deretter returnerer han til å diskutere Pompeius sin statsmannskompetanse. Først får vi høre at han besitter mer *virtus* og *gloria* (ære) enn selv republikkens tidlige helter. Deretter presenterer Cicero det han anser som de fire nøkkeldydene for en general. Disse er militærkunnskap [*scientia rei militaris*], *virtus*, prestisje [*auctoritas*], og hell [*felicitas*] (Cic. *Man.* 28). «Hell» kan synes en ganske vilkårlig egenskap; noe som ikke avhenger av personlig kompetanse, men av eksterne faktorer. Det er ikke helt treffende, i dette tilfellet. *Felicitas* var både en romersk gudinne, og et konsept brukt om individer med gudene, eller skjebnen, på deres side (Thein, 2008, 87-9). Cicero diskuterer denne egenskapen i større detalj mot slutten av talen, da i sammenheng med heltegeneraler som Scipio Africanus. Her forstår han *felicitas* som den distinkte, men likevel vanskeligforståtte egenskapen av å vinne slag (Cic. *Man.* 47).

Deretter følger flere av Pompeius' dyder. Han viser flid [*labor*] i arbeid, mot [*fortitudo*] i fare – han har virkelyst [*industria*], snarhet [*celeritas*], og evnen til å «planlegge for fremtiden»

[*consilium in providendo*] (Cic. *Man.* 29). Pompeius er en handlingssterk aktør, samtidig som han foretar informerte valg: han har dette politiske «fremsynet» som Cicero senere gjør sentralt for sin rektor. Her finner vi atter en parallell til romersk religion: Providentia var den romerske gudinnen av forutseende egenskaper. På dette tidspunktet i talen begynner også Cicero å gripe til religiøse bilder. Panegyrikken blir desto mer mistenksom når han gjentatte ganger beskriver Pompeius som å ha *divina virtus*, «guddommelige egenskaper» (Cic. *Man.* 33-36).¹⁹

Cicero minner igjen om at Pompeius besitter de fire militærdydene (Cic. *Man.* 49). Deretter møter han argumentet for at Pompeius gjerne kan være den beste mannen for militæroppdraget, mens det like fullt er noe farefullt med enekommandoer. Cicero kontrer ved å påpeke at dette i så måte ikke er et unikt tilfelle i republikkens historie. Blant flere eksempler nevner han Scipio Africanus, som «alene» ledet an til seier mot Kartago og Numantia (Cic. *Man.* 60). Da har han vist at den militære enekommandoen har forløpere i romersk historie – heltehistorie, attpåtil – og at *lex Manilia* derfor ikke bryter med tradisjonelle skikker.

Hvis enekommandoen lar seg akseptere i prinsippet, så gjenstår det for Cicero å overbevise både senatet og folket om at Pompeius ikke vil utnytte denne makten. Dette gjør han ved å alliere ham med republikkens interesser. Her kommer Cicero med et fundamentalt poeng om at generaler, i tillegg til militærferdigheter, også trenger noen distinkte moralske kvaliteter. De sentrale er skyldfrihet [*innocentia*], måtehold [*temperantia*], og evnen til å fostre tillit [*fides*] (Cic. *Man.* 36-7). Disse egenskapene skal verne Pompeius mot fallgruven som flere tidligere romerske generaler har tråkket seg ned i, nemlig griskhet [*avaritia*]. Mot slutten av talen kommer han med en skarp kritikk av hvordan magistrater har håndtert provinsstyringen, med den følge at romerne nå er «forhatt blant andre stater» (Cic. *Man.* 65). Han kan derfor si at Pompeius ikke bare bør bli gitt kommandooppdraget som en følge av hans kompetanse, men også som en direkte følge av andres generalers inkompetanse (Cic. *Man.* 67). Her spiller retorikken hans på kontrasten mellom andre generalers griskhet [*avaritia*], og Pompeius sin selvbeherskelse [*moderatio*]. Med dette har Cicero forsøkt å eliminere mistenksomheten til enekommandooppdraget. Han forsikrer om at Pompeius skal beskytte de økonomiske interessene til eliten; han skal også vinne republikken ære, renvaske romernes omdømme i provinsene, og han kommer ikke til å bruke fullmakten som et springbrett til personlig vinning.

Denne visjonen er i overkant gyllen, og Ciceros karakterportrett mangler nyanser. Men om han så overdriver forteller likevel talen oss hvilke *typer* kompetanse han ser etter i en statsmann; og det er vel så mye statsmannen Pompeius han diskuterer, som militærmannen. Det

¹⁹ Mary Beard kommenterer at denne frasen peker mot at det foregikk en guddommeliggjøringsprosess av Pompeius på dette tidspunktet, noe tilsvarende vi senere ser hos keiserne (2015, 275-6).

viktigste poenget – og det ville vært utenkelig for Cicero å støtte lovforslaget om dette ikke var tilfellet – er at statsmannen har rett målsetning, og at han er i stand til å demonstrere dette gjennom sin livsførsel. Sentralt er triaden av skyldfrihet [*innocentia*], måtehold [*temperantia*], og evnen til å fostre tillit [*fides*]. Statsmannens evne til å sikre staten og seg selv ære forutsetter disse egenskapene. For om så ikke er tilfellet er hans motiver suspekterte, og æren derfor tom. Han er stort sett konsistent når han returnerer til denne tematikken i *Om pliktene* (Cic. 2.31-2).

Dette elementet ved talen utgjør en interessant kontrast til et annet, nemlig at Cicero ikke er prinsipielt i opposisjon til en ekstraordinær individuell innflytelse i politikken. Det er velkjent at Cicero har aristokratiske sympatier, men disse tar oftest formen av å verne om senatets posisjon i det politiske systemet. Cicero forvarer dette prinsippet gjentatte ganger i sine filosofidialoger (*Leg.* 3.24-3, *Orat.* 1.226, *Rep.* 2.59-61). I *Pro Lege Manilia* viser han seg atter en gang som fleksibel, denne gang med hensyn til en fremskutt enkelttrolle. Dette synes å være et trekk ved hans tenkning som potensielt kan være av større betydning når vi siden vender tilbake til rektor-diskusjonen. Men først skal vi undersøke Ciceros syn på en av hans og Pompeius' politisk allierte, som likevel var dem totalt ulik: Cato den yngre.

V *Pro Murena*

Pro Murena (63 fvt.) står midt i to politiske kontroverser. På dette tidspunktet hadde Cicero blitt konsul, og i talen opptrer han som forsvarer for Lucius Murena. Murena ble valgt til konsul i 63 fvt., med tiltredelse i embetet året etter. Før embetstiltredelsen ble han anklaget for å ha tatt i bruk bestikkelser. Anklagen hvilte på at han hadde brutt *ambitus*-lovene, som i varierende grad slo ned på korrupsjon og stemmekjøp under embetsvalg (Yakobson, 1992, 51-2). Stemmekjøp – eller «vennetjenester» – var en integrert del av politisk praksis. Flere *ambitus*-lover ble vedtatt i 70-årene for å løse disse problemene, eksempelvis *lex Acilia Calpurnia* (67 fvt.), men med liten virkning (Dio. 36.38-9). Det var derfor vanskelig for romerne selv å trekke en rett moralsk linje mellom etablerte politiske skikker, og korrupsjon. Cicero utnytter nettopp denne tvetydigheten i talen. En av hans forsvarsstrategier er at Murena opptrådte i henhold til «gavmildhet» [*liberalitas*], og ikke «korrupsjon» [*largitio*] (Cic. *Mur.* 77).

Den mer alvorlige kontroversen var sammensvergelsen til Lucius Sergius Catilina for å gripe kommandoen over republikken. Catilina ble diskvalifisert fra konsulvalget for 65 og 64 fvt., da han skal ha forsynt seg vel rikelig av ressurser i stillingen som propretor i Afrika, tre år tidligere. Cicero vurderte å forsvare Catilina under rettsaken i 64 fvt., selv om han var overbevist om hans skyld (Rawson, 1975, 56-7). Catilina tapte deretter konsulvalget for de to neste årene – i sistnevnte tilfelle til Murena, gjennom Ciceros innflytelse (Plut. *Cic.* 14.8).

Catilina var frustrert, og Cicero ble det tiltenkte offer for et attentat som skulle finne sted 7. november 63 fvt., som han selv avslørte. Ifølge Ciceros rapport (som Sallust i hovedsak følger) var Catilina og hans tilhengerbande en trussel mot republikkens overlevelse, og måtte håndteres øyeblikkelig.²⁰ Hvis Cicero var av en slik oppfatning, er det rimelig å tenke at han ville ha Murena-saken oppklart så snart som mulig for å rette fokus mot sammensvergelsen. På dette tidspunkt hadde han avslørt denne foran senatet i den første av *De fire talene mot Catilina*, som han publiserte i revidert utgave to år senere. Heretter flyktet Catilina byen for å mobilisere en avventende hær i Etruria. *Pro Murena* finner sted mot slutten av november, et par uker etter attentatforsøket. Problemene var langt ifra over, og Cicero er åpenbart frustrert over at Cato velger å føre rettsak mot en valgt konsul i stedet for å rydde opp i kaoset (*Mur.* 78). Det er også rimelig å tenke at Cicero blåser opp trusselen for å presse juryen til en snarlig frifinnelse.

Cato er altså en av anklagerne, og Ciceros forsvar tar like mye sikte på å bryte ned Catos navn, som å renske Murena. Cato nøt respekt for sin kompromissløse stoisme. Men han hadde også sine kritikere, av samme grunn. Poeten Catullus skrev eksempelvis et dikt der han oppfordrer Cato til å «le» (*Carm.* 56). Sentralt for stoikerne var konseptet *apatheia*, hvilket de forsto som en sinnstilstand hevet over følelsenes innflytelse. Altså er «sinnslikevekt» en bedre oversettelse enn «følelsesmangel», som ligger i vårt moderne begrep om apati. Det stoiske idealet var derfor «vismannen», en som lever i perfekt harmoni med menneskets fornufts natur (*ratio*). Det faktum at Catullus publiserte et dikt med dette som budskap, forteller oss at Catos alvorstunge vandel var et passende tema for offentlig kritikk. Altså synes en slik oppfatning å ha en viss støtte blant romerne, i det minste blant Catullus' leserpublikum. Det synes også å være denne mentaliteten Cicero spiller inn i hendene på, for å vinne publikum på sin side.

Cicero innleder forsvaret ved å skissere statsmannsegenskapene til Cato og ham selv (*Mur.* 6). Cicero representerer «fleksibilitet» [*lenitas*] og «medlidenhet» [*misericordia*]. Cato representerer konseptet *gravitas*; en type adferd preget av alvorstynget besluttomhet, og fasthet. Cicero er altså den pragmatiske statsmannen som leser ut republikkens behov på en nyansert måte, mens Cato er moralisten som dømmer kontant i fortrolighet med sine prinsipper. Cicero ønsker åpenbart å gi en kritikk av Catos statsmannskompetanse fra starten av. Han starter ved å si at Cato lever i henhold til en «streng kode» for adferd (*Cic. Mur.* 3). Han fortsetter ved å si at det er egenskapen av å «forutse fremtiden» [*providentia*] som kjennetegner en «god konsul» (*Cic. Mur.* 4). Her er frøet for kritikken av Cato plantet. Før han høster det skifter han fokus til den andre av anklagerne, Servius Rufus, som tapte konsulvalget til Murena.

²⁰ Det er omdiskutert hvor alvorlig trusselen var. For å sitere Beard er ikke spørsmålet «om» Cicero har overdrevet den, men «hvor mye». Se hennes diskusjon for en balansert gjennomgang av hendelsene (Beard, 2015, 31-49).

Her legger Cicero ut på et lengre personangrep hvor han kritiserer Servius' valgkampskampanje for å være nøktern, som forklaring på hvorfor han ikke ble valgt. Det er nødvendig å opparbeide seg «prestisje» [*auctoritas*] for å bli valgt til politiske embeter, sier Cicero, og de to veiene han selv skisserer er gjennom talekunsten og militærbedrifter (*Mur.* 30). Servius var en av Ciceros brevvener, og han arbeidet som jurist. Det er denne yrkesbakgrunnen Cicero gjør narr av når han sier at det finnes viktigere egenskaper for statsmannen enn å «klemme sin juridiske kunnskap [*scientiam iuris*] som om det var hans datter» (*Mur.* 23). Han gir oss deretter noen erkerepublikanske dyder som er vel så viktige: *continentia* (måtehold), *gravitas*, *iustitia* (rettferdighet) og *fides* (fromhet). Ciceros kritikk av Servius kan settes i sammenheng med en beskrivelse av rektor-idealet i *Om staten*. «Vår leder» [*rector*] skal «kjenne lov og rett, og iallfall ha undersøkt deres kilder», sier Scipio, men han skal kjenne dem slik en «styrmann kjenner stjernene eller en lege kjenner fysikken». «For begge bruker sine kunnskaper i sin egen kunst, men lar seg ikke hindre i sine plikter» (*Cic. Rep.* 5.5).

Deretter setter han inn kritikken av Cato. Cicero starter innsmigrende ved å si at Cato har flere ærverdige kvaliteter, og en avskrekkende prestisje [*auctoritas*] (*Mur.* 58-60). Han fortsetter ved å liste opp Catos dyder. Denne listen inkluderer nok en gang *gravitas*, men også «mot» [*fortitudo*], «måtehold» [*temperantia*], og «rettferdighet» [*iustitia*] (*Cic. Mur.* 64). Som Christopher Craig først rettet oppmerksomhet mot, er dette tre av de fire stoiske kardinaldydene (1986, 236). Den manglende dyden er *prudentia*; en av rektorens sentrale egenskaper.²¹

Det latinske begrepet *prudentia* er adaptert fra det greske *fronesis*, som inngår både i kardinaldydene til Platon (*Resp.* 427e) og de «intellektuelle dydene» til Aristoteles (*Nic. Eth.* 1103a). Aristoteles forstår med *fronesis* en sannhetssøkende rasjonell kvalitet, som opptar seg med handlinger til gode for menneskeheten (*Nic. Eth.* 1140a). Platon og Aristoteles skulle utøve en klar innflytelse på den stoiske skolen under hellenistisk tid, hvor *fronesis* fikk statusen av en kardinaldyd (Diog. Laert. 7.1.102). I Ciceros tidligste tekst – *De Inventione* (Om stoffsamling), publisert rundt 84 fvt. – bekrefter han først statusen av *prudentia* som en kardinaldyd, og tilbyr deretter denne definisjonen: «*prudentia* is knowledge of things that are good or bad or neither. Its parts are memory, understanding, and foresight» (2.160). Han aksepterer altså i hovedsak den aristoteliske definisjonen. Cicero forstår med *prudentia* en praktisk og moralsk klokskap, et erfaringsmessig skjønn, og ikke minst evnen til å forutse mulige handlingsutfall.

²¹ *Pro Murena* ble avholdt i 63 fvt., og rektor-idealet ble innført i 55 fvt. Det oppstår selvsagt en alvorlig anakronistisk trussel hvis vi skulle hevde at rektor-idealet «var der» under Murena-talen; at Ciceros fraskrivelse av Catos *prudentia* demonstrerer hans uskikkethet som rektor. Jeg hevder heller ikke dette, men simpelthen at vi her finner vår kobling mellom Ciceros tenkning, og hans taler – som jo var målsetningen. Som jeg siterer ham på, kan vi spore Ciceros fokus på statsmannens *prudentia* til hans første publiserte tekst.

Den viktigste begrepskonnotasjonen for Murena-talen, er det politiske skjønnet. Cato mangler denne egenskapen, og skylden tilhører den stoiske skolen (Cic. *Mur.* 61). Heretter følger en lang liste av eksempler på stoikernes strenghet, som er humoristisk overdrevet. Vi får blant annet høre at for stoikerne er «alle forbrytelser like alvorlige», og at det derfor er «like umoralsk å slakte en hane som det er å kvele sin far».²² Ifølge Plutark skal Cato her ha vendt seg mot publikum og uttrykt «for en morsom konsul vi har» (*Cato. Mi.* 21.5). Ciceros kritikk mot å ikke sette forbrytelser i proporsjon henviser også til den politiske konteksten for talen; mellom Catilinas sammensvergelse og Murenas korrupsjonsanklage prioriterer Cato den sistnevnte (*Mur.* 74). «Den trojanske hest er innenfor våre murer», advarer Cicero, i henvisning til de av Catilinas støttespillere som fortsatt befant seg i Roma.

Dette etterlater oss med spørsmålet om hvor seriøst vi skal forstå Ciceros kritikk, og eventuelt i hvilken grad han spiller et mer praktisk spill ved å utnytte et publikum som gjerne vil le av Cato. Jakob Wisse synes korrekt når han sier at Cicero primært vil vinne humorpoeng (2002, 331-2). I Ciceros senere dialog *Om det høyeste mål for godt og ondt (De Finibus)* finner vi en fiktiv samtale mellom Cato og ham selv. Her unnskylder han seg for å ha vitset med Catos stoisisme under Murena-talen, og han erkjenner å ha spilt for galleriet (Cic. *Fin.* 4.74).

Men Cicero kommer *også* med et seriøst poeng: at Catos rigide stoisisme svekker hans politiske blikk. Dette belyser et trekk med Murena-talen som forskere i mindre grad har diskutert, nemlig den positive retoriske funksjonen av Ciceros bakgrunn i det nye akademi. Han opplyser selv om denne, og den står som en positiv kontrast til det som følger av stoisismekritikk (Cic. *Mur.* 63). Cicero startet forsvaret ved å beskrive seg selv som fleksibel, Cato som streng. I tillegg til deres statsmannstyper, speiler dette også deres ulike filosofi-bakgrunn: Cato er streng [*austere*] som «en sann stoiker» (Cic. *Mur.* 74). Cicero setter sitt håp til at han med tiden blir mer «fleksibel» (*Mur.* 65). Denne «fleksibiliteten» er definerende for det nye akademi.²³ Altså er Ciceros kritikk, i tillegg til dens nærliggende politiske formål, også en seriøs kommentar på Catos statsmannskompetanse. Mer spesifikt: han sier at statsmannen trenger et slingringsrom i sin politiske og moralske adferdskode, slik at han er i stand til å reagere snarlig på konkrete politiske utfordringer. Han sier *ikke* at statsmannen må være villig

²² Craig forstår Ciceros strategi som å vise publikum at Cato har misforstått stoisk filosofi, og med dette trekke hans *auctoritas* i tvil (1986, 235-6). Men Cicero er tydelig på at den upraktiske strengheten ikke er lokal til Cato, da den stammer direkte fra doktrinen til stoikernes grunnlegger, Zenon fra Kition (ca. 334-262 fvt.). Den påfølgende feilrepresentasjon av stoisismen er «eksempler på hans maksimer», sier Cicero (*Mur.* 61).

²³ Etableringen av det nye akademi dateres til Karneades (ca. 214-129 fvt.). Karneades tok avstand fra akademiets totale kunnskapsskepsis ved å innføre en form for epistemologisk probabilisme – at oppfatninger kan være sannsynlige uten å være påviselig sanne (James, 2020). Denne fleksibiliteten utrustet Cicero med en pragmatisme som samtidig har filosofiens autoritetsstempel, noe han utvilsomt fant appellerende.

til å forsømme sine prinsipper, men heller at disse ikke må være upraktisk strenge fra starten av.

Vi kan dermed oppsummere noen hovedlinjer i Ciceros statsmannsidealer, slik de kommer til uttrykk i *Pro Murena*. For det første får vi servert en rekke dyder som både har kontakt med romersk tradisjon, og med filosofiske idébakgrunner. Den sentrale er *prudentia*, som hører inn under Catos stoikerbakgrunn. Dette er også talens klimaks: Cicero minner nok en gang publikum om Catilina-trusselen, før han vender seg mot Cato og spør eggende om du «forutser en storm i ditt embetsår» (*Mur.* 81). Dette utsagnet får forsterket kraft i lys av Ciceros introduksjon, hvor han fastholdt at det er evnen til å forutse hendelser som kjennetegner en god konsul (*Mur.* 4). I tillegg luker han ut *prudentia* fra Catos stoikerdyder midtveis i talen – noe jurydommerne kunne fange opp, gitt stoisismens plass i romersk kultur (Craig, 1986, 236) – der evnen til å «forutse» hendelsesforløp er i sentrum av Ciceros begrepsforståelse. Cato mangler altså *prudentia*, eller så besitter han ikke denne egenskapen i tilstrekkelig grad.

Cicero ønsker selvsagt ikke å bestride verdien av filosofi i det politiske liv, men filosofien kan heller ikke etterlate statsmannen uten et praktisk skjønn. I den senere dialogen *Om vennskapet (De Amicitia)*, skrevet rundt 44 fvt., blir Cato den eldre diskutert som en mønsterfigur for politisk adferd. Han opptrådte både med «fremsyn» [*prudentia*] og «fasthet» [*constantia*] (*Cic. Am.* 6). Cato den eldre, i kontrast til barnebarnet, traff altså balansen mellom politisk skjønn og moralsk integritet. Cicero og Cato (den yngre) allierte seg begge med Pompeius under borgerkrigene. Cicero skulle ved flere anledninger utrykke respekt for Cato; som i talen *Pro Sestio* (56 fvt.), hvor han skjærmer Cato fra kritikk ved å rose hans *gravitas* og *virtus* (28). Etter Catos død æret Cicero ham med pamfletten *Cato*. Like fullt var han ingen ideell statsmann i Ciceros øyne. Tre år etter Murena-talen skrev han til Atticus:

Når det gjelder var venn Cato, elsker jeg ham like høyt som deg. Det gjenstår likevel det faktum at han med all sin patriotisme og integritet fra tid til annen er til skade for staten. Han taler i senatet som om han levde i Platons republikk og ikke i Romulus' sump. (*Cic. Att.* 2.1).

VI Scipios diktatur

Enkelte forskere har tenkt at Pompeius enten faktisk var, eller var en inspirasjonskilde for, Ciceros rektor-ideal. Meyer mente at Cicero formulerte idealet med Pompeius i tankene, for å bane vei for et principat (1918, 176). Denne oppfatningen har ikke vunnet støtte. Langt flere har tenkt at Pompeius som «type» – hva en slik statsmann kunne oppnå for å stabilisere

republikken – var i Ciceros tanker (How, 1930, 41; Stevenson, 2005, 150; Zarecki, 2014, 72). Powell argumenterte overbevisende for at rektor-idealet kun representerer en statsmannskategori (1994, 26-8). Samtidig gjør Tom Stevenson rett i å si at Cicero synes å stille seg åpen til et midlertidig diktatur, noe han speiler fra en passasje i *Om staten* (2005, 140-52).

Passasjen kommer fra sjette bok, «Scipios drøm», der Cicero benytter seg av Platons «Myten om Er». Her redegjør Platon for etterlivet; om hvordan gode og dårlige liv vil møtes med en passende tilbakebetaling, som en motivasjonsfaktor for å forbedre seg i dette livet (*Resp.* 614a-620). Cicero gjør det samme, med et spesifikt fokus på statsmannen. Sekvensen innledes ved at Scipio den yngre mottar et drømmesyn fra sin bestefar, Scipio Africanus. Han profeterer:

Da, Africanus, vil det bli din plikt å holde frem for fedrelandet lyset fra din karakter, dine åndsevner, og din visdom. Men på den tid ser jeg to veier som på en måte er staket ut av skjebnen. For når din alder har fullført åtte ganger syv tilbakevendende kretsløp av solen, og disse tall, som begge to av forskjellige grunner blir ansett som fullkomne, i naturens omløp har nådd sin skjebnebestemte sum i ditt liv, da vil hele staten vende seg til deg alene og til ditt navn. Senatet, alle borgerne, forbundsfellene, latinerne vil se hen til deg; du vil bli den ene personen som statens sikkerhet beror på, og, for ikke å bruke mange ord: Som diktator må du bringe orden i staten, om du bare får unnsnippe fra dine slektingers djevlelske hender. (*Cic. Rep.* 6.12).²⁴

Cicero åpner utvetydig opp for et diktatur. Her blir det derfor viktig å understreke at rektoren og den Scipio-inspirerte diktatoren er adskilte mål. Rektoren henviser til en bredere statsmannskategori som oppfyller Ciceros kompetansevilkår, og som derfor er kvalifisert til å «styre», «veilede», og «bevare» staten (*Orat.* 1.48.211, *Rep.* 2.51, 6.13). Dette er et langsiktig mål. Diktatorembetet er et kortsiktig nødstidsmiddel for å nå dette målet. Rektoren er heller ingen militærmann (Rawson, 1975, 152; Stevenson, 2005, 150). Men det er rimelig å tenke at hvis Cicero anså et diktatorembete som nødvendig, så er det reservoaret av rektor-statsmenn som kan fylle denne posisjonen. Rektor-idealet kan da forstås som et adgangskriterium.

VII Pompeius som rektor?

Det er flere grunner til å tro at Cicero i det minste hadde et håp om at Pompeius kunne bli en rektor i praksis. Vi har allerede vært i kontakt med deres politiske vennskap frem til 66 fvt. Den

²⁴ Det kosmiske perspektivet og matematikken, med fokus på «fullkomne tall» og «skjebnebestemte summer», er en allusjon til pytagoreerne. Det samme kan sies om Platons «Myten om Er», så Cicero kan ha fått det herifra.

videre alliansen lar seg ikke diskutere i detalj her – noe Schofield nylig har gjort (2021, 247-55) – og vi forholder oss dermed til hovedpunktene.

Vi har ingen bevarte brev fra Cicero i 64 og 63 fvt. I 62 fvt. skriver han til Pompeius at han ønsker å være «en Laelius» til «din Scipio» (Cic. *Fam.* 5.7). I vennskapet Laelius-Scipio var Laelius den kloke, forutseende rådgiveren som opprettholdt stabilitet i staten, mens Scipio var det heroiske ansiktet utad, som militærhelt. Cicero omtaler både Laelius og Scipio som rektorer (*Orat.* 1.211). Året etterpå skriver han til Atticus at ridderne (*equites*) stadig kommer i veien for senatet i målet om å sikre harmoni (*concordia*). Et nært samarbeid med Pompeius synes som den beste kursen for å «håndtere republikken», skriver han (Cic. *Att.* 1.17).

Alliansen deres fikk siden et langvarig avbrudd. Da Cicero avslørte Catilinas plott ble han tilkjent hederstittelen «fedrelandets far» – noe han ikke glemte med det første. I ettertid måtte han ta følgene for den juridisk sett tvilsomme beslutningen av å sende Catilinas medsamsvorne i døden uten rettsak. Her tok han i bruk et *senatus consultum ultimum*, en fullmakt utstedt av senatet for å verne om republikkens overlevelse (Mitchell, 1971, 47-8). Hovedmannen Catilina, som tidligere flyktet Roma, ble drept under stridigheter i kolonien Pistoia. I 58 fvt. promulgerte folketribunen Clodius en lov (*Lex Clodia de Civibus Romanis*) som sørget for at magistrater kunne sendes i eksil om de henrettet en borger uten rettsak (Melkevik, 2020, 48). Loven hadde tilbakevirkende kraft – beklageligvis, for Cicero. Han ble jaget inn i eksil, hvor han omsider etablerte seg i den greske byen Tessaloniki (Cic. *Fam.* 14.1).

Cæsar, Pompeius og Crassus inngikk deres triumvirat i 60 fvt., noe Cicero var lite begeistret for (*Att.* 2.9). Mer begeistret var han for å bli tilbakekalt fra eksil, tre år senere. Pompeius var sentral for å presse igjennom denne beslutningen (Zarecki, 2014, 76). Men med dette var også Cicero satt i politisk gjeld. I 56 fvt. møttes triumvirene i Luca for å fornye deres allianseband. I dette tidsrommet skriver han til Atticus at han har blitt «hentet inn» – en allusjon til tilbakekallelsen – og deretter «forstøtt av våre ledere» (Cic. *Att.* 4.5). Han ønsket å binde seg til den «nye alliansen», mens nå føler han seg «distansert fra Pompeius».

Vi finner også brev hvor Cicero uttrykker ambisjoner om å «forbedre Cæsar» (*Att.* 2.1). I talen *De Provinciis Consularibus* (56 fvt.) prøver han å forene Cæsar, som nå hadde en sterk *popularis*-plattform, med senatets interesser. Den tradisjonelle *popularis*-strategien for å vinne politiske verv – sier Cicero – er å appellere til folkets ønsker på grunn av manglende personlige kvaliteter, eller å være i besittelse av et navn som mangler prestisje (*Prov.* 39-41). Dette er en nyttig måte å få innpass i politikken på, men det er en strategi som statsmannen må legge fra seg hvis målet er å bli en førsterangs [*princeps*] borger. Cicero sier at Cæsar har nådd dette punktet – selv om han er sterkt uenig med hans politikk (*Prov.* 40) – og ber senatorer være

mottakelige for forsoning. Her er Ciceros mål, som så ofte ellers, «harmoni i senatet» [*senatus concordia*] (*Prov.* 47). Ciceros holdning til Cæsar er noe vi vender tilbake til i Seneca-kapitelet. I denne og den påfølgende perioden kretset tankene hans stort sett rundt Pompeius.

Etter drapet på folketribunen Clodius i 52 fvt. – den samme som sendte Cicero i eksil – ble Pompeius utnevnt til enekonsul for å rydde opp i det påfølgende kaoset. Enekonsulatet illustrerte senatets svekkede evne til å holde orden, sier Henrik Mouritsen (2017, 168). Utnevnelsen av Pompeius hadde likevel bred støtte blant konservative senatorer. De ønsket en rask opprydding i bykampene som hadde vokst seg over den «romerske toleransegrensen» (Gruen, 1974, 337). Senatet ble imidlertid mer mistenksomme i ettertid, da de fryktet at Pompeius skulle bruke embetssuksessen for å styrke sin posisjon (Gruen, 1974, 349-50). Dette pågår samtidig som Cicero skriver *Om staten*, mellom 54 og 51 fvt. Satt opp imot dens umiddelbare kontekst, er ikke Ciceros åpenhet for et diktatur så fjernt fra eksisterende forhold.

Ciceros syn på Pompeius er i stadig endring under brevkorrespondansen med Atticus og andre av hans venner, da konflikten med Cæsar tilspisset seg. Mellom 18. og 21. mai 51 fvt. satt Cicero og Pompeius ansikt til ansikt i Tarentum, fordypet i politiske samtaler. Etterpå skriver han at Pompeius er en «ærverdig borger», en som er i stand til å møte «farene vi frykter» (*Cic. Att.* 5.6). Et par måneder senere skriver han til statsmannen Marcus Rufus, i en lignende formulering, at Pompeius har nok «mot» og «fremsyn» [*providentia*] til å håndtere konflikten med Cæsar (*Cic. Fam.* 5.6). Noen måneder lengre frem i tid, og tonen skifter. Pompeius «mangler årvåkenhet [*vigilantia*], snarhet [*celeritas*], og aktsomhet» [*diligentia*] (*Cic. Att.* 7.9). «Fremtiden er en gåte for meg», sukker Cicero. Det politiske blikket til Pompeius synes å ha sløvnet, ifølge ham. Atter noen måneder senere, den 12. januar 49 fvt., er Cicero fortsatt bekymret for at Pompeius er på etterskudd. Han «frykter Cæsar» nå som det er «for sent» (*Cic. Fam.* 16.11). Et par dager senere er han bekymret for at Pompeius vil flykte (*Cic. Att.* 7.11). I de påfølgende brevene ber Cicero forvillet Atticus til råds om han bør følge Pompeius hvis han bestemmer seg for å forlate Roma. Han lener selv mot Sokrates sitt eksempel, som «aldri satte foten utenfor bymurene da de tretti tyrannene regjerte» (*Cic. Att.* 8.2). Den 23. februar skriver Cicero at han har «en fiende å flykte fra, men ingen venn å følge». Han vil heller «bli erobret med Pompeius enn å erobre med Cæsar», men bare så lenge det er snakk om den tidligere Pompeius, «mitt gamle ideal» (*Cic. Att.* 8.7). «Dagens Pompeius flykter før han vet hvor han skal flykte til», fortsetter han. Cicero setter altså opp en distinksjon mellom «den gamle» og «den nye» Pompeius, og antyder at den gamle versjonen var et statsmannsideal for ham.

Deretter kommer brevet som synes å bekrefte at Cicero på et tidspunkt tenkte på Pompeius som en mulig rektor. Den 27. februar 49 fvt. skriver han til Atticus:

I am in great anxiety of mind: but it is not as great as you imagine. [...]. But I fear, since lamentation is idle, I disgrace my philosophy and my works. So I spend my time considering the character of the ideal statesman, who is sketched clearly enough, you seem to think, in my books on the republic. You remember then the standard by which our ideal governor [*moderator*] was to weigh his acts. Here are Scipio's words, in the 5th book, I think it is: "As a safe voyage is the aim of the pilot, health of the physician, victory of the general, so the ideal statesman will aim at happiness for the citizens of the state to give them material security, copious wealth, wide-reaching distinction and untarnished honour. This, the greatest and finest of human achievements, I want him to perform." Pompey never had this notion and least of all in the present cause. Absolute power [*Dominatio*] is what he and Caesar have sought; their aim has not been to secure the happiness and honour of the commonwealth. (Cic. *Att.* 8.11).

Etter beskrivelsen av rektoren går tankene umiddelbart til Pompeius. Cicero fremsetter målsetningen hans som hovedproblemet, til felles med Cæsar. De sikter seg inn mot absolutt makt [*dominatio*] på bekostning av andre, i motsetning til rektorens oppgave av å sikre fellesskapets interesser (Cic. *Orat.* 1.211, Cic. *Rep.* 2.51). I en drepende frase skriver han at både Pompeius og Cæsar ønsker «å regjere som konger [*regnare*]» (Cic. *Att.* 8.11). På dette tidspunktet var det klart for Cicero at Pompeius ikke kunne personifisere hans statsmannsideal.

VIII Tillit og ære

Et av Ciceros problemer med Pompeius var mangelen på forutsigbarhet: han klarte ikke å trenge igjennom til hans innerste motiver, og han fryktet derfor det verste. Dette er en tematikk han diskuterer mer utførlig i *Om pliktene* fra 44 fvt. – fire år etter at Pompeius ble drept i Alexandria, og samme år som Cæsar lot seg utnevne til diktator på livstid, for deretter selv å bli drept. Her fortsetter Cicero en dialog av stoikeren Panaitios, og dette kan sees i sammenheng med en stoisk vending i hans siste tekster.²⁵ På et overordnet plan fortsetter han der Panaitios slapp, ved å diskutere forholdet mellom «ærefulle» og «nyttige handlinger». Cicero ønsker på karakteristisk vis å forsone dem, noe han gjør ved å bestride distinksjonen (*Off.* 2.9-10). Opp imot den filosofiske og politiske konteksten vi har diskutert, er det to ting som står ut i teksten.

For det første gjør han statsmannens evne til å fostre tillit (*fides*) til et fundamentalt prinsipp. Han kommer deretter i kontakt med en tematikk som skulle oppta Sallust, nemlig at

²⁵ Cicero tilslutter seg den stoiske posisjonen innen teologien i *Om gudenes natur* (*De Natura Deorum*) (3.40). Det stoiske konseptet «naturlig lov» – at lover, moralske og juridiske, kan avledes fra menneskets fornufts natur (Horowitz, 1974, 3-16) – er i sentrum av *Om lovene*.

det er «de beste menn» som synes å føle på en størst streben etter «makt og ære», mens ved en overivrig streben risikerer nettopp disse «beste menn» å undergrave republikkens prinsipper. Hvis dette får fortsette utøylet – som tilfellet var med Cæsar, sier Cicero – risikerer statsmannen å undergrave den «hellige pakten» som binder fellesskapet sammen (*Off.* 1.26). Denne «pakten» er grunnlagt på tillit (*fides*) (Cic. *Off.* 1.23, 2.84). I kontrast skrev han i *Om staten* at det er «rettferdigheten» som utgjør «det beste bånd til å bevare en stat», uten å nevne *fides* (Cic. 2.69). Dette elementet er også fraværende i samtlige beskrivelser vi har sett av rektor-idealet.

Cicero tilskriver også *fides* en mer fremtredende rolle når han diskuterer statsmannens målsetninger. En av disse er ære (*gloria*); et emne han dedikerte et eget, nå tapt, verk (Cic. *Off.* 2.30). Han fastholder at statsmannens ære avhenger av at han klarer å skape tillit [*fides*] i sine medborgere (Cic. *Off.* 2.31). Han fastholder også at det er «magistratens funksjon å være personifiseringen av staten», hvor denne oppgave er gitt gjennom en kollektiv tillit [*fides*] (Cic. *Off.* 1.124). I *Om vennskapet*, skrevet i samme tidsrom, gjør han *fides* til et fundamentalt vennsapsprinsipp (Cic. 39). Cicero har sagt lignende ting på tidligere tidspunkt (e.g. *Man.* 36-7), men vi ser et langt sterkere fokus på denne egenskapen i hans senere tekster.

Fokuset på å sikre statsmannen personlig ære (*gloria*) speiler et karaktertrekk ved Cicero selv. Etter at han fullførte sitt guvernøroppdrag i den lilleasiatiske provinsen Kilikia mellom 51 og 50 fvt., hadde han håp om å få feire triumf. I et brev til Atticus rapporterer han at Pompeius, «den store mannen», akkurat hadde holdt en tale i Napoli hvor han åpnet opp for å gi ham dette. Han er ivrig etter å høre hvordan Pompeius omtaler ham i private sammenhenger, og mer enn antyder å ha gitt Atticus i oppdrag å avdekke dette. Han fikk mindre støtte til triumfen fra Cato. «Cato møtte meg med en mine av integritet [*integritas*], rettferdighet [*iustitia*], mildhet [*clementia*], og god tro [*fides*], men han «gav meg ikke det jeg ville ha».²⁶ Catos urokkelige moralisme er stadig et frustrasjonsmoment for ham. (Cic. *Att.* 7.2).

I *Om pliktene* og *Om vennskapet* møter vi ellers flere kjente argumentasjonslinjer. Cicero tar opp igjen feiden mellom politikk og filosofi fra *Om staten*, ved å insistere på at politisk tjeneste er en plikt (*Am.* 6-9, *Off.* 1.19, 1.71). I tillegg blir de republikanske idealene om fellesskapet og delte interesser formulert på nytt (*Am.* 39, *Off.* 1.12-4, 1.31, 3.69). Vi hører ingenting om rektoren. Det gjør vi heller ikke i *Om lovene*, skrevet like etter. Men dette betyr ikke at Cicero forkastet sitt statsmannsideal, slik også Zarecki argumenterer (2014, 145-55).

²⁶ Det er verdt å nevne at dydene Cicero navngir er nærmest identiske med de på Augustus' æreskjold. Bytter man ut integritet [*integritas*] med fromhet [*pietas*], er de identiske.

IX Cicero som rektor

Etter drapet på Cæsar oppsto det en maktkamp for å angi republikkens videre retning. Cicero tok på seg en lederrolle i den senatsvennlige fraksjonen. Han utpekte Cæsars høyre hånd Marcus Antonius – nå fungerende enekonsul – til statsfiende, og brukte fjorten *Filippiske taler* for å vende senatet mot ham. Her argumenterer han gjennomgående for å gjenopprette republikken ved å spille på tematikken av frihet (*libertas*) og *concordia* (Cic. *Phil.* 3.28-9, 8.8). Cicero synes fortsatt å ha tillit til at en eller flere rektorer kunne tre frem. I den andre fillipiske talen sier han at det fortsatt finnes «menn som er i stand til å gripe statens skipsror» [*gubernacula rei publicae*] i den hensikt «å redde republikken» (Cic. *Phil.* 2.113). Denne formuleringen, og særlig skipsmetaforen, synes å henspille på rektor-konseptet.

I mars eller april 43 fvt. skriver Cicero til Brutus at han har gjort alt for å redde republikken (*ad. Brut.* 2.1). Han har etterlevd de sentrale statsmannsprinsippene, nemlig «troskap [*fides*], årvåkenhet [*vigilantia*], og fedrelandskjærlighet». Han uttrykker også misnøye med at de sittende konsulene²⁷ mangler *prudentia*. Da Cicero avleverte den tredje fillipiske talen var han overbevist om at disse ville eksemplifisere *prudentia*, *virtus*, *concordia*, og redde republikken med deres forutseende klokskap (Cic. *Phil.* 3.36). Det kreves *prudentia* av de som «styrer statens skipsror» [*gubernacula rei publicae*], som «jeg nå har påtatt meg», forklarer han Brutus. Cicero hadde ingen embetskommando på dette tidspunktet. Når han snakker om å «styre staten», så må vi forstå dette i lys av rektor-terminologien. Cicero mener at han «veileder» staten gjennom rådgivning, eksempel, og sin *prudentia*, den sentrale rektor-egenskapen.

I tillegg til statsmannens *prudentia*, er det verdt å merke seg at Cicero spesifiserer betydningen av tillit og årvåkenhet i dette brevet. Det var nettopp her Pompeius sviktet (Cic. *Att.* 7.9, 8.11). Skuffelsen ovenfor Pompeius synes å ha satt langvarige spor i ham. I den andre fillipiske talen sier han at Pompeius mislyktes i å «fange opp» Cæsar-trusselen, mens han selv kunne «forutse» [*providentia*] den (Cic. *Phil.* 2.24). Et «kontant brudd med Cæsar» ville vært «et bedre eksempel på *prudentia*», i stedet for Pompeius' utpinende nøling. Hvis hans eget råd hadde blitt fulgt «ville republikken fortsatt stått», oppsummer Cicero.

Sammenlagt indikerer skipsmetaforene, fokuset på *prudentia* (særlig konnotasjonen av forutseende klokskap), og det erklærte målet om å forsvare republikken, to ting: at rektor-idealet fortsatt var i Ciceros tanker, og at han oppfattet seg selv som en rektor. Han er også tydelig på at han aldri har vært interessert i en herskerrolle (Cic. *Phil.* 14.18). Dette er det ingen grunn til å tvile på. Han har altså i tillegg den korrekte rektor-målsetningen.

²⁷ Aulus Hirtius og Gaius Caetronianus.

Cicero hadde forhåpninger til at den unge Octavian kunne bli en dyrebar alliert for republikkens sak (*ad. Brut.* 2.5, *Fam.* 12.25). I den tredje fillipiske talen tilskriver Cicero ham «guddommelige egenskaper» [*divina virtus*], som «alene reddet republikken fra Antonius» (*Phil.* 3.2). Deretter ber han senatet gi Octavian autoritet [*auctoritas*] til å forsvare republikken videre. Senere sier han at Roma fortsatt har to «voktere» [*praesidia*] i Octavian og Brutus (*Cic. Phil.* 3.34). Bildet av statsmannen som en «vokter» hører også med til rektor-terminologien.

Senatet føyde seg til deler av Ciceros mål bak de fillipiske talene. De fjernet Antonius som enekonsul tidlig i 43 fvt. Octavian fikk tildelt kommandomyndighet, i likhet med de to konsulene. I dette tidsrommet sender Brutus brev på brev hvor han advarer Cicero mot å bane vei for Octavian: «du kan oppfattes som å flykte fra én herre [*dominus*] til en mer tolerabel herre» (*ad. Brut.* 1.16). I mai samme år skriver han at Cicero har blitt forført; i Octavians tilfelle «samsvarer ikke ord med handlinger» (*ad. Brut.* 1.17). Den 27. juli har Ciceros tillit fått seg en brist, men han mener fortsatt at Octavian er mottakelig for innflytelse (*ad. Brut.* 1.18).

Den 27. november 43 fvt. inngikk Antonius, Lepidus, og Octavian det som skulle være en midlertidig allianse for å stabilisere republikken. Antonius oppførte Ciceros navn på en proskripsjonsliste, som tilbakebetaling for å ha blitt fremstilt som statsfiende. Denne listen ble godkjent av Octavian. Cicero hadde til det siste *concordia* og *res publica* som sine livsmål. Han fastholdt sin overbevisning om at disse målene må vernes om av rektor-statsmenn. Disse idealene døde med Cicero i 43 fvt., da det andre triumviratets hender grep makten.

X Delkonklusjon

Etter 56 fvt. proklamerte Cicero republikkens død med jevne mellomrom (*Sest.* 109). Da han senere gjorde dette i et brev til Atticus, ber han like etter om å få låne en bok kalt *Om harmoni* [*περί ὁμοιοίας*] (*Cic. Att.* 8.11). Harmoni (*concordia*) og republikken selv er bunnprinsippene i Ciceros tenkning. Disse drypper over til hans statsmannsidealer.

Basert på det vi har undersøkt er det én egenskap han gjennomgående setter i fokus, og det er statsmannens *prudentia*. For Cicero er dette et svært elastisk begrep; nærmest altomfattende, da det dekker moralsk kunnskap (*Inv.* 2.160, *Off.* 1.153), politisk skjønn (*Mur.* 83, *Phil.* 2.24), og praktisk klokskap (*Rep.* 6.1). Han gjør et poeng av at Cato, for all sin integritet, likevel mangler *prudentia*. Det er nettopp den kompromissløse integriteten som er problemet, fordi integritet havner lett i et konfliktforhold med fleksibilitet. En av Ciceros sentrale statsmannsidealer blir dermed en informert fleksibilitet, kombinert med rett målsetning. Vel så viktig er *prudentia*-begrepets etymologiske base, det å «forutse» politiske forhold. I *Pro Lege Manilia* blir Pompeius berømmet for denne egenskapen. I *Pro Murena* gjør

han den definerende for en god konsul. Det er også denne egenskapen Cicero fester sitt håp til hos Pompeius, under Cæsar-konflikten. Ciceros påfølgende distansering kan leses som at Pompeius stadig mislyktes i å eksemplifisere den (*Att.* 7.9; *Fam.* 16.11, *Phil.* 2.24).

Rektoren er kulminasjonen av Ciceros statsmannsidealer. En rektor er en statsmannstype som gjennom sin kompetanse og prestisje er særlig egnet til å tjene felleskapet (*res publica*), og fungerer derigjennom som statens politisk-moralske referansepunkt. Det kan eksistere flere rektorer på samme tid, men i krisetider kan enkeltpersoner ta på seg en midlertidig diktatorrolle. Det er vanskelig å si om Cicero hadde en spesifikk statsmann i sinne da han åpent opp for dette i *Om staten*. Pompeius er en åpenbar kandidat, selv om Cicero neppe ville ha vært åpen for noe slikt på et senere tidspunkt. I Scipios metafor skal rektoren være et «speil» for å utstråle de rette verdier. De verdiene som speiles, er Ciceros: *concordia* og *res publica*. En rektor er forpliktet til disse målene; Cicero introduserte idealet på et tidspunkt hvor de begge var utsatt. Han kontemplerte det under borgerkrigene, og sannsynligvis til sin død. I dette tilfellet er Ciceros tenkning og hans politiske opptreden i direkte kontakt. Det endelige bruddet med Pompeius begrunner han i manglende forutsigbarhet, dømmekraft, og tillit. Mot slutten av sitt liv justerer Cicero opp betydningsgraden av tillitsskapende adferd (*fides*). Han hadde tillit til Octavian, men også her falt mannen fra idealet. Når støttespillerne sviktet falt byrden på ham selv. Når Cicero stadfester sin rektorkompetanse og presenterer seg som republikkens vokter i de fillipiske taler, er det all grunn til å tro at dette er en inderlig oppfatning.

Cicero gir forholdsvis generelle beskrivelser av rektor-idealet, og han unngår å avklare dets praktiske funksjon. Da undrer vi oss kanskje over hva som er «poenget». At det hadde en større betydning for Cicero selv, kan speiles fra at han introduserte en ny terminologi. Begrepet «*rector*» er ikke unikt til Cicero, men det var uvanlig på dette tidspunktet. Det er også hevet over tvil at han betraktet idealet som noe mer enn en teoretisk øvelse. Først og fremst synes det å være en inspirasjonskilde for ham, et kontemplasjonsobjekt for å bekrefte sine verdi-målsetninger, og for å fornye sin motivasjon til å etterleve dem. Det er også rimelig å tro at han tiltenkte idealet en slik funksjon for andre statsmenn. Cicero fremsatte verdiene som skulle beskyttes, spesifiserte enkelte sentrale statsmannsegenskaper, og flettet det sammen med hederstitler som *rector* og *moderator*; dette skulle forplikte andre statsmenn til disse verdiene, og samtidig tilby motivasjonsfaktoren som ligger implisitt i hedersbetegnelser. Det kan da merkes at idealet kun er «effektivt» på statsmenn som deler Ciceros verdier, og som setter hedersbetegnelser like høyt. Da er det kanskje forståelig at Ciceros prosjekt av å eksemplifisere rektoren ble en ensom ferd.

Konflikt og statsverdier i Sallust

I Innledning

Sallust var omringet av politiske konflikter, både som romersk borger og som forfatter. *Den Katilinariske Krig* i 63 fvt. er tema og tittel for hans første monografi. Denne skrev han like rundt skjebneåret 44 fvt., da Cæsar strammet sitt grep om republikken ved å la seg utnevne til diktator på livstid, før et større antall senatorer strammet sine grep om dolker, merket mot Cæsars rygg. Sallusts andre monografi, *Krigen mot Jugurtha*, er satt til stridighetene mellom Roma og det nord-afrikanske kongedømmet Numidia, fra 112 til 105 fvt. I begge tekstene spiller de tre tidligere punerkrigene (246-146 fvt.) inn i analysen. I den svært fragmenterte *Historiae* tar han for seg borgerkrigene under Sulla, frem til Pompeius' erobringstokter i Østen. Samtlige av tekstene er sentrert rundt politiske og militære konflikter. Selve konseptet av konflikt er også helt sentralt i Sallusts politiske tenkning.

I likhet med andre romerske forfattere trekker Sallust frem enkeltpersoner som moralske veivisere (*exempla*) for sine landsmenn. Jeg vil her være opptatt av Sallusts lederidealer, men dette er et emne jeg tilnærmer meg innenfor denne konfliktbaserte linsen som Sallust stort sett kikket ut ifra. Jeg starter derfor med å kartlegge Sallusts syn på romersk politikk og samfunnsliv mer generelt, med vekt på hans dekadanseteori og mekanikken av konflikt, som begge henger sammen med hans mål om å skape harmoni i staten. Med dette utgangspunktet etablert spisser jeg avslutningsvis diskusjonen mot Sallusts lederidealer.

Sallust var både av plebeiisk familie, og en *popularis* – en folkevennlig. Som vi kommer til å se, vil dette gjøre sine utslag på hans statsmannsidealer. Sallust utvider de mer eksklusive vilkårene som Cicero legger til grunn for sitt rektor-ideal. Dette gjør han ved å nøste opp noen av de skjulte og ikke fullt så skjulte forutsetningene som Cicero baserer sitt ideal på, og da primært de aristokratiske, senatsvennlige trekkene i Ciceros statsforståelse.

II Dekadanseteorien

Mellom 264 til 146 fvt. utkjempet Roma tre kriger mot Kartago, den mektige bystaten i Nord-Afrika. Under perioden av den andre punerkrigen, fra 218-201 fvt., hadde Kartago blitt en stormakt som truet romernes hegemoni over middelhavområdet. Seieren ble Romas, men den skulle vise seg å være dyrekjøpt, ifølge Sallusts fremstilling. Romas største trussel var riktignok utslettet; nye landområder, ny rikdom, og lukrative handelsruter var underlagt deres kontroll. Men romerne mistet også det som drev dem oppildnet ut i krigen, nemlig en verdig fiende. Landekspansjonen fortsatte, men deres militærøyne løsnet opp fokuset på nye storbragder, nå

som de «hadde overherredømmet til lands og til havs». Punerkrigenes slutt forsterket med dette et moralsk skifte blant den romerske eliten, sier Sallust. De vendte blikket mot luksus, og fikk et mer avslappet forhold til tradisjonell moral, ære, og *virtus*. (Sal. *Cat.* 10.1-2).

Det ville vært påfallende skjematisk å si at utryddelsen av Kartago alene forklarer den moralske dekadansen, slik enkelte forskere har tolket Sallust (Levick, 1982, 54; Rossi, 2004, 377). Dette er heller ikke representativt for Sallusts standpunkt. Han lyser riktignok en harmonisk glans over perioden mellom monarkutdrivelsen i Roma, rundt år 500 fvt., frem til første punerkrig. Likevel sier Sallust tydelig ifra om at «griskhet» (*avaritia*) – dette er hans kardinalsynd – allerede eksisterte i dette tidsrommet (*Cat.* 9.1). Neal Wood ser heller en større, gradvis utvikling i Sallusts tekster, fra monarkutdrivelsen og frem til senrepublikken. Ifølge Wood skisserer Sallust en utvikling fra «friheten» som romerne vant da republikken ble innført, til det kollektive målet om å oppnå mest mulig «ære» i den påfølgende perioden. Denne perioden ble så avlastet av en periode preget av «ambisjon», som til slutt degenererer i en altomfattende «griskhet» (Wood, 1995, 177). Dekadansen treffer bunn i perioden av griskhet, som i tid plasserer oss like etter Romas endelige seier over Kartago.

Denne utviklingen skisserer Sallust innledningsvis både i *Den Katilinariske Krig*, og i *Krigen mot Jugurtha*. At en romersk historiker tar et oppgjør med samtidmoralen, er ikke særlig bemerkelsesverdig. Det som er bemerkelsesverdig med Sallust, er forklaringen han gir på hva som er den største trusselen mot moralen, og hvilke betingelser en sunn moral beror på.

Innledningsvis i *Den Katilinariske Krig* setter han scenen for Catilinas sammensvergelse. Sallust tilnærmer seg denne som et symptom på et større problem blant den romerske eliten. Konspiratøren Catilina ble oppmuntret til udådene av de «fordervede seder i samfunnet», hvor de to verste er «utsvevelser» [*luxuria*] og «griskhet» [*avaritia*] (Sal. *Cat.* 5.8). Hva er det så som har produsert denne «fordervelsen» i samfunnet? Sallust utdyper:

Men så snart staten hadde vokset gjennom flid og rettferdighet, så snart den hadde overvunnet mektige konger i krig, undertvunget ville stammer og store folk, tilintetgjort romerstatens store medbeiler Karthago for alltid og vunnet overherredømme til lands og til havs, da begynte lykken å vise sitt onde sinnelag mot oss og lage uro og omveltning overalt. [...]. Pengebegjæret [*avaritia*] ødela tilliten, ærligheten og alle andre dyder og fremmet istedet hovmod, grusomhet, ringeakt for gudene og troen på at alt og alle var til kjøps. Maktsyken [*ambitio*] drev mange mennesker til falskhet, til å skjule sine innerste tanker i sitt eget bryst og til å si noe helt annet med munnen [...]. (*Cat.* 10.1-5).

Et skifte har oppstått i romernes personlige ambisjoner, noe Sallust uttrykker ved å si at «lykken» har laget «omveltning overalt». De moralske verdiene ble snudd på hodet. Under militærhegemoniet ble «rikdom» den sentrale verdien i Roma (Sal. *Cat.* 12.1). «Tapperhet» ble en last, i likhet med «fattigdom og uskyld» (Sal. *Cat.* 12.1). Da eliten vendte seg mot luksus og prestisjekriger, skapte dette også et betydningsskifte i moralens språk. Men med utgangspunkt i den sanne moral, fortetter Sallust, kunne det å gjøre «galt» og «elitens praksis» i realiteten beskrives som én side av samme sak (*Cat.* 13.1). Sallust ser altså en forskyvning bort for motivene som drev Roma til storhet, til fordel for en kollektiv metthet på ære og tapperhet. Ære og tapperhet har mistet deres kollektive kraft som handlingsmotiver, delvis som en følge av luksus, med dens tilhørende apati ovenfor slit og iherdighet.

Delvis henger dette sammen med at Kartagos militærtrussel var eliminert. Roma tronet ubestridt over middelhavsområdet; de hadde alle ressursene de kunne trenge, og ønske (Sal. *Cat.* 9.4-5). Men Sallust ser noe mer: en kobling mellom en manglende fiendetrussel, og moralsk tørke. Når romerne ikke kunne sende deres viljekraft mot et bestemt formål – «fienden» – ble denne kraften sluppet løs innenfor bymurene. Polybios, som Sallust er klart påvirket av, la også inn illevarslende symbolikk i sin analyse av punerkrigene. Eksempelvis da Scipio plutselig falt i gråt etter at seieren var sikret. Med Romas videre skjebne i erindringen ropte han: «The day shall be when holy Troy shall fall; And Priam, lord of spears, and Priam's folk» (Plb. 39.5). Sitatet er fra Homer (*Il.* 6.448). Scipio skal i ettertid ha fortalt Polybios hvordan han fryktet for «Romas sikkerhet», nå som han innså den «foranderlige naturen av menneskets affærer» (Plb. 39.5). Scipio skal ha innsett at selv storriker ikke er immune mot endring.

Sallust fortsetter angrepet mot den romerske eliten i *Krigen mot Jugurtha*, ved å si at det først var denne striden som «satte en stopper for det romerske aristokratis overmot» (5.1-2). Her prøver han også å formulere et svar på hvorfor romerne gjorde opprør mot sine egne landsmenn, som tilfellet var med borgerkrigene under Sullas diktatur. Dette kommer av at «medgangen» i militære sammenhenger «berøver selv kloke menn fra deres sedelige kraft», noe som gjør det vanskelig for dem å «vise måtehold etter seieren» (Sal. *Cat.* 11.7-8). Når det ikke finnes en virkelig fiende å beseire, vil et vilkårlig fiendskap bli stiftet. Her sikter Sallust, nok en gang, til betydningen av å ha en mektig ekstern fiende for å opprettholde intern orden.

Denne tanken har en viss praktisk forløper i romersk kontekst. Plutark forteller i sin biografi om Cato den eldre at han avsluttet hver eneste senatstale med de nå smått ikoniske ordene «for øvrig mener jeg at Kartago bør ødelegges» (XXVII). Wood mener at Catos eksempel av å kontinuerlig minne romerne på hvem deres virkelig fiende er, ligger til grunn for det han kaller «Sallusts teorem». Teoremet lyder: «Fear of an external enemy promote internal

social unity» (Wood, 1995, 181). Sallust satte ikke simpelthen den moralske dekadansen som følgen av overdådig luksus. Den avgjørende faktoren var at Roma ikke lengre var involvert i en konflikt med en mektig ekstern makt.

III Sallusts teorem: konflikt som analysekonsept

I en forholdsvis tynn liste av sekundærlitteratur dedikert Sallusts tenkning, er det Kapust som har gitt det mest utfyllende bidraget i nyere tid. Han foreslår at vi leser Sallust som en «antagonistisk republikaner», basert på de gjentagende temaene av «konflikt» og «frykt».

Kapust begrunner dette ved å vise til at Sallust anser politikk som en vekslende stillingskrig mellom dikotomier; deriblant harmoni/uorden, ære/latskap, og moral/umoral (2011, 45-8). Dikotomiene er imidlertid ikke hindre som skal fjernes. De skal arbeide sammen, i en «produktiv spenning» (Kapust, 2011, 48). Kapust kaller derfor Sallust en «antagonistisk republikaner» fordi han forsvarer republikkens styreform, samtidig som han fastholder at konflikter kan utgjøre et sunnhetstrekk ved politikken. «Sykdommen» er nettopp dikotomiens kollaps etter punerkrigene – da lykken lagde «omveltning overalt», slik Sallust skriver. Konflikt er altså ingen uting for ham (Kapust, 2011, 50). Syme sier det samme, men overdriver, når han kaller Sallust «a man of the revolutionary age, delighting in violence and discord» (1958, 521). Selv fremhever Sallust vennskapskonkurranser om å oppnå dyd og ære som kjennetegn på Romas tidligere storhet (*Cat.* 7.2). Konflikt, om enn bare inngått i en vennskapelig ånd, kan stimulere et sunt forhold til moralen. De deltagende sikter seg inn mot et felles mål – et mål som ikke er lett oppnåelig, og som derfor verdsetter det å slite i seg selv, i stedet for å leve i «apati» og «luksus» (*Sal. Jug.* 2.4).

Militære konflikter kan også ha gode utslag på samfunnsverdiene. Her gir Sallust en psykologisk forklaring: konflikt ledsages av frykt, og frykten setter opp et behov for samhandling blant borgerne for at den skal kunne overvinnes. Hvis frykten kommer fra forventningen om stridigheter med en annen makt, vil den sementere en fellesskapsfølelse blant folket. Deres frykt, forakt, og andre negative følelser vil da kunne rettes «ut» og «mot» fienden, slik at disse ikke får sitt utløp i hjemlige omgivelser. Før punerkrigene ble «trette, kiv, og strid» inngått med «landets fiender», mens hjemme «kjempet romerne med hverandre bare når det gjaldt borgerdyder». Dette skal tilrettelegge for sosial harmoni. (*Sal. Cat.* 9.2).

Her følger Sallust en veletablert gresk tradisjon. Kapust viser frem Polybios, som beskrev hvordan romernes fiendefrykt luftet ut skadelige krefter fra staten, som ellers kunne ha skapt splid (2011, 38). Frykt var også en sentral faktor i den politiske analysen til Tukydid, og flere forskere har påpekt Sallusts arv til ham (Keitel, 1987; Syme, 1964, 51). Det gjør også den

romerske retorikeren Quintilian (*Inst.* 10.1.101). Men hvis vi spør Jonas Grethlein, har de også overdrevet denne arven noe. I respons publiserte Grethlein den polemisk navngitte artikkelen *The Unthucydidean Voice of Sallust* (2006). Likevel er det hevet over tvil at vi finner paralleller mellom dem – som her, i Tukydid's bruk av frykt som handlingsmotiv:

Lakedaimonerne stemte altså for at forliket var brutt og at man måtte begynne krig, ikke så meget fordi de lot seg bevege av forbundsfellene, som av frykt for at atenerne skulle bli stadig mektigere, da de så at størstedelen av Hellas allerede var avhengig av dem (1.88.1).

Det var ikke argumentets styrke, men «frykten» for athensk dominans som motiverte lakedaimonerne (det vil si spartanerne) til handling. Vi kan gå litt fremover i tid, til Aristoteles, som gir en positiv omtale av frykt for eksterne fiender slående lik den vi finner hos Sallust:

Forfatninger kan bevares ikke bare ved at de ødeleggende innflytelsene er langt borte, men av og til også ved at de er nær. Frykten får oss til å hegne mer om forfatningen; er man opptatt av å beskytte den, må man derfor bygge opp frykten for å kunne forsvare forfatningen og unngå at den blir avskaffet. Borgerne må vokte over den lik en vaktpost om natten, og det som truer langt borte fra, må oppleves som om det er like ved. (*Pol.* 1308a).

Frykten skaper sosialt samhold – den holder borgerne på vakt, sier Aristoteles. Det er uklart om Sallust stiftet bekjentskap med Aristoteles' tekster, men han var definitivt en flittig Platonstudent (MacQueen, 1980). Hos dem finner vi vesentlige likheter i beskrivelsen av «intern» og «ekstern» konflikt. Platon har egne begreper for disse: *stasis*, og simpelthen «krig» (*pólemos*) (*Resp.* 470b). For Platon er krig (*pólemos*) med andre bystater tillatelig, i motsetning til *stasis*. For *stasis* setter opp en fraksjon i bystaten mot en annen, noe som undergraver «patriotismen» (*Plat. Resp.* 470d). Sagt med Sallust's stemme: fraksjonsstrider undergraver sosial harmoni.

Når vi leser Sallust opp imot denne greske idéarven, kan hans eget bidrag synes å svinne i originalitet. Mer interessant er det å sette ham opp imot tidligere romerske tenkere, for her viser kontrastene seg tydelig. I *Om pliktene* – publisert like før *Den Katilinariske Krig* – skriver Cicero at den eneste «gyldige grunnen for å gå til krig», er å «sikre fred» (1.35). Sallust, på sin side, insisterer på at krig kan være et legitimt middel for å sikre intern harmoni. Dette kan vise seg helt nødvendig for statens overlevelse. Da Catilinas sammensvergelse utfoldet seg i 63 fvt.

var Roma i en tilstand av «fred» med andre stater, med den følge at borgerne i stedet prøvde å ødelegge «seg selv» og «republikken» (Sal. *Cat.* 36.4). Under styreformdiskusjon i Ciceros *Om staten* sier Scipio at politisk uro har en tendens til å oppstå i fredstider, når folket får en «uvant frihet»; eksempelvis etter tyrannutdrivelsen av Tarquinius Superbus. Denne formen for «overgivelig frihet» kan være farlig hvis man «ikke har noe å frykte», sier han (Cic. *Rep.* 1.62-3). Cicero er altså inne på den samme tematikken som «Sallusts teorem»; at fraværet av militære fiender kan lede mot intern konflikt. Men han stopper her. Det er Sallust som fører resonnementet et steg videre når han oppfordrer romerne til å søke ut verdige fiender, i den hensikt å rette deres oppmerksomhet utover bymurene.

Ciceros mål for mesteparten av sin karriere var harmoni (*concordia*). Først *concordia ordinum*, «harmoni mellom stendene», som han senere videreutviklet til det mer omfattende *consensus omnium bonorum*, «enighet blant alle gode borgere». Dette dekket en større del av befolkningen, deriblant romerske forbundsfeller (Rawson, 1971, 75). Sallust er med på premisset til Cicero, for også han setter harmoni som det høyeste mål for republikken (*Cal.* 9.1, *Jug.* 10.6). De er imidlertid vidt uenige om hvordan man best realiserer dette målet. Cicero ser harmoni som et negativt konsept, som et *fravær* av konflikter, både innenfor og utenfor bymurene. For Sallust er harmoni et konsept som kan *kreve* konflikter. Harmoni skapes i møte med en ekstern trussel, og dette vil samle folket under banneret av et delt mål.

Her tar Sallust et langt steg bort fra Ciceros moralske høyverdighet, og viser seg som en mer utpreget strategiker. Det er med god grunn han var en sentral inspirasjon for listighetenes konge, Niccolò Machiavelli (Fontana, 2003, 105). For Sallust har konflikt en sentral, instrumentell verdi i politikken. Dette gjelder ikke utelukkende for det generelle bildet. Konflikt er en faktor hele veien ned til individnivå. Dette viser seg i debatten mellom Cato og Cæsar.

IV Cato mot Cæsar

Etter at Catilinas forsøk på å gripe kommandoen over republikken ble avslørt av Cicero, gjensto spørsmålet om hvordan man skulle straffe de gjenværende gjerningsmennene. Gjennom sin konsulmyndighet tok Cicero i bruk et *senatus consultum ultimum* for å tvinge igjennom dødsstraff. Sallust fremstiller en omfattende senatsdebatt mellom Cato og Cæsar i forkant av disse hendelsene, sentrert rundt spørsmålet om hvordan de bør håndtere Catilinas med-sammensvorne. Men det er egentlig ikke dette Sallusts bruk av debatten dreier seg om. Han bruker dette som anledning til å stille opp en *synkrisis*; en sammenligning av to personer, eller fenomener. I dette tilfellet: en sammenligning av Catos og Cæsars ledertyper.

Kontrasten mellom deres ledertyper er klar nok. Cato er berømt for sin «udadlelige vandel», og «strenghet» [*severitas*] i å etterleve sine moralprinsipper. Cæsar er berømt for sine «gunstbevisninger»; han er komfortabel med både «mildhet og barmhjertighet [*misericordia*]]. Cæsar vant stor ære ved å være generøs, mens Cato vant stor ære ved å «ikke gi noe», forstått som å ikke kompromittere sine moralprinsipper. Cæsar strevde mot mest mulig ære. Jo mindre ære Cato forsøkte å sanke i folkets øyne, desto mer ærefull ble han. (Sal. *Cat.* 54.1-3).

Cato representerer altså en «monolittisk, etisk absolutisme», i ordene til William Batstone (1988, 26). Cæsar er en mild praktiker som ikke handler direkte ut ifra moralprinsipper, men legger an et nyansert politisk perspektiv. Deres standpunkt til Catilinas rettsak føler regelrett fra disse grunnholdningene. Cato ber om dødsstraff etter «forfedrenes skikk» (Sal. *Cat.* 52.36). Cæsar ber kun om fengsling, og at romerne unnlater å snakke mer om saken for ikke å bli forbitret (Sal. *Cat.* 43.1). Vi ser at Sallust benytter seg av en lignende karakterdebatt som Cicero i *Pro Murena*: en fleksibel politiker, satt opp imot en kompromissløs moralist. Cæsar speiler Ciceros side – begrepet *misericordia* (medlidenhet) gjentas (Cic. *Mur.* 6; Sal. *Cat.* 52.2) – mens Cato fortsatt er Cato, med alt det innebærer av moralsk ukrenkelighet. Sallust gir imidlertid en mer rosende presentasjon av Cato enn tilfellet var med Cicero.

Det er en forholdsvis bred forskningslitteratur bak Sallusts *synkrisis*. Det naturlige utgangspunktet er kanskje å anta at Sallust setter opp to sett med lederidealer, der leseren skal velge ett av dem – gjennom forfatterens støende hånd, selvsagt. Allerede Syme advarte mot å lese ut en «vinner» i debatten. Ifølge ham bygger dette på en avstumpet analysemetode han kaller «the phantom of the party pamphleteer» (Syme, 1964, 116). Det vil si, å anta at forfatterens ros av en annen person nødvendigvis er en sluttaktikk for å markedsføre forfatterens overbevisninger. Til tross for dette konkluderte Syme at Cato trekker det lengste strået i debatten, for det er klart at Sallust ønsker å gi ham den beste presentasjonen (1963, 116). Men Catos ledertype er ikke tilstrekkelig i isolasjon. Han trenger også en korrigerende motpol i Cæsars ledertype, med sitt taktiske, politiske blikk (Syme, 1964, 120).

Andre tolkninger har stort sett fulgt Syme ved å avstå fra å velge side i debatten. Det er imidlertid to unntak. Einar Løfstedt mener at Sallusts ros av Catos prinsippfasthet egentlig er en tilsørt kritikk. Det Sallust *egentlig* sier, ifølge ham, er at Cato er dogmatisk i sine stoiske prinsipper (Løfstedt, 1958, 98). Dette er den samme kritikken Cicero rettet mot Cato i *Pro Murena*. Bruce MacQueen foreslår en lignende analyse, men i revers: de «dydene» Sallust tilskriver Cæsar er egentlig ikke dyder, men en indirekte uttrykt kritikk. Cæsars «medlidenhet» er et fravær av den egentlige dyden, som er å opptre med «bestemthet i moralske spørsmål»; en dyd Cato besitter (MacQueen, 1980, 101).

Louis MacKay mener at Cato og Cæsar representerer to sider av Sallusts psyke i konflikt med hverandre: det energiske og ambisiøse i Cæsar, mot Catos nøysomhet og konservatisme (1968, 193). Dette kan ha noe for seg som en psykologisk tolkning av Sallust. Som vi har sett er det både innslag av «energi» og «konservatisme» i hans politiske tenkning. Men om MacKay her mener å antyde Sallusts budskap med teksten, er det grunn til å være mer skeptisk. For det første har politiske tekster en eller flere tiltenkte mottakere, hvor det er rimelig å anta at forfatteren ønsker å uttrykke noe som angår disse. Det er vanskelig å se for seg hvordan Sallusts lesere skulle finne noe meningsfullt i å vite at forfatteren følte på en indre konflikt. Budskapet for analysen må i en eller annen grad være eksternt til forfatteren. Kanskje mer betydelig var Cato en optimat, med forbindelser til Pompeius. Sallust var en *popularis*, med forbindelser til Cæsar. Under borgerkrigene stasjonerte Cæsar ham i en guvernørstilling under militærkampanjen til Afrika (Syme, 1964, 37). Ved hjemturen måtte Sallust svare på anklager om utsuging av ressurser i forbindelse med dette stillingsoppdraget, men Cæsars innblanding fikk ham av kroken (Syme, 1964, 39). Cæsariske forbindelser var riktignok farlige da Sallust skrev *Den Katilinariske Krig*, men det er ingen tvil om hvor den politiske sympatien hans lå.

Batstone fastholder at senatsdebatten bevisst er fremstilt som uløselig. I likhet med Syme sier han at det er feil å lete etter en «vinner» (1988, 2-3). Poenget til Sallust er snarere å gjøre romerne bevisst en ambivalens i moralens språk. Romernes politiske språk er nå sammensatt både av tradisjonelle dyder, og det Batstone kaller «intellektuelle dyder», nemlig å resonnerer seg frem til en politisk handling uavhengig av samfunnsnormene. De ulike verdiene har glidd inn i hverandre, noe som har rotet til ordenes opprinnelige betydning. I stedet for «intellektuelle dyder» kan vi spørre om Sallust ikke heller setter opp Cato og Cæsar som symboler på tradisjonelle romerske dyder, og «herskerdyder». Sallust vektlegger Cæsars medlidenhet, og medlidenhet blir en statsmannsdyd når enkeltviljer blir politisk autorative. Resultatet er uansett et politisk språk sammensatt av uforsonlige deler. Dette forsøker Sallust å vise til i debatten, ved å rive de to moralsystemene fra hverandre. Thomas Wiedemann finner et lignende budskap i *Krigen mot Jugurtha*. Her setter Sallust opp ett verdisystem representert av Gracchus-brødrene, og et annet representert av nobileteten (Wiedemann, 1993, 51-2).

Skinner har gitt en utfyllende analyse av denne språkambivalensen, med utgangspunkt i Catos tale. På et tidspunkt klager Cato over at romerne antageligvis ønsker å vise «medlidenhet og nåde» mot forbryterne. Dette vil være en grov feil, fortsetter han, fordi slike ord har for lengst «mistet sin opprinnelige betydning» (*Sal. Cat.* 52.11). Cato tilbyr eksempelet av at det å handle «vågt» nå blir beskrevet som å handle «modig». Skinner viser her til at Sallust gjennomskuer den retoriske teknikken kalt «paradiastole» (2002c, 93). Paradiastole er

teknikken av å forkle en last som en dyd ved å beskrive den med et positivt språk. Denne teknikken er både mulig og svært forførerisk fordi «enkelte laster imiterer dyder», som annonsert av Aristoteles (*Nic. Eth.* 1106b. 25). Tukydid gir en sylskarp analyse av hvordan man «forandret ordenes alminnelige betydning slik som det passet en», når han diskuterer skjebnen til den greske byen Kerkyra (3.82.4). Ved regimeskifter kan «dumdristig forvågenhet» forstås som «selvoppofrende kameratskap, veloverlagt tilbakeholdenhet [*promēthēs*] som maskert feighet [*deilia*], rimelig måtehold som et dekke for umandighet» (Thuk. 3.82.5). Tukydid tenker at større politiske strukturendringer også vil bringe med seg forskyvninger i statens verdier, og derfor også moralspråkets betydningsgrunnlag. Han peker på maktforhold som en av språkets formgivere. For Sallust, som leste Tukydid, er dette symptomatisk for tilstanden i Roma. Den ampre stemningen i politikken har forvrengt de moralske verdiene.

David Levene ser debatten som et videre uttrykk for Sallusts temaer av konflikt og verdien av å ha en fiende – noe som leder til en paradoksal løsning:

Catiline does represent a threat to Rome that has to be met in the most extreme manner: hence his treatment as in effect a foreign enemy [...]. But, precisely because Catiline is a threat to Rome, he is something that can enable the Romans to act morally: he is an enemy, and so a challenge to the security of Roman power of the sort that can galvanize the Romans to virtue. But as an enemy, he needs to be destroyed – and so Rome will once again be secure from threat, and morality will once again perish. (2000, 190).

Det er rett å rydde Catilina av veien, men da mister Roma en verdifull fiende. Av pragmatiske hensyn bør han derfor overrekkes nåde. Men dette er i seg selv umoralsk. Derfor bør han heller straffes. Resonnementet løper så i sirkel.

Kapusts analyse er mer jordnær, og resonnementet hans løper også rett: Cato og Cæsar representerer ulike ledertyper; de presenterer så deres tanker til det romerske senat, som skal felle en avgjørelse. Målet er ikke å komme frem til «full enighet», men en «konsensus» som skal initiere en politisk handling. Den beste måten å gjøre dette på er å forene ulike synspunkt blant folket, som skaper en «fellesskapsfølelse» bak politiske avgjørelser. Sallust gir et argument for betydningen av retorikk for å sikre sosial harmoni (Kapust, 2011, 76-7).

Jeg tror Batstone, Skinner, Levene og Kapust har trukket ut det sentrale fra Sallusts budskap. Til dette er det også et annet poeng som er verdt å tilføye. I *Den Katilinariske Krig* er resultatet av straffesaken ukjent når debatten pågår. Men Sallust og hans lesere vet nøyaktig hva som hendte. Cicero dømte gjerningsmennene til døden. Han måtte svare for seg ved å dra

ut i eksil. Cicero handlet ut ifra sin moralske oppfatning i saken, og ble dømt med basis i en annen. Om vi lokaliserer dette inn i selve debatten mellom Cato og Cæsar, handlet Cicero etter Catos oppskrift. Han ble deretter felt av Cæsars standpunkt, den fleksible holdningen som motsetter seg absolutter. Cicero endte også opp med den samme skjebnen som Cæsar foreslår at senatet gir forbryterne, ved å bli sendt i eksil. Cicero handlet etter et internt konsistent verdisystem, men ble dømt av et annet. Det har oppstått et skisma mellom de to verdisystemene, hvor Cicero ble slukt i avgrunnen mellom dem. Til dette vil det være verdt å huske tilbake til *Pro Murena*, hvor Cicero satte sin ledertype i direkte opposisjon til Cato: hans «fleksible» mot Catos «streng». Hos Sallust har de havnet på samme side; nå har Cæsar blitt den fleksible. «Lykken» har virkelig «laget omveltning overalt».

Det er altså flere fallgruver statsmannen må være bevisst. Utfordringen for Sallust blir å peke mot en vei som ikke forsterker antagonismen i romernes moralske språk, og som aller helst vil bidra til å oppheve den. Dette er fullt forsonlig med Kapusts lesning av Sallust som en «antagonistisk republikaner». Påstanden til Kapust er at antagonismer *kan* være bra for Sallust, ikke at de alltid er det. Debatten mellom Cato og Cæsar forteller oss lite om hvilke egenskaper Sallust ønsker å markedsføre innenfor statsmannskunsten. Den er først og fremst et forsøk på å vise hvordan de moralske verdiene har blitt flytende, noe som omsider vil skape intern konflikt. Sallust bryter ned, mer enn han reiser opp. Spørsmålet videre blir hva som eventuelt er etterlatt i ruinene – om Sallust ser noen verdier, noen egenskaper, eller målsetninger som kan fostre frem statsmenn med ferdigheter til å skape harmoni.

V Sallusts lederidealer: Jugurtha som utgangspunkt

Sallust gir aldri noen systematisk beskrivelse av hvilke egenskaper han anser som de sentrale i statsmannskunsten. Han arbeider stort sett på et høyere abstraksjonsnivå, ved å diskutere hva som utgjør den sanne moral i en mer generell forstand. Innledningene til hans monografier inneholder moralfilosofiske overveielser, noe som gir oss et visst utgangspunkt. Han trekker regelmessig frem enkeltpersoner i sine tekster, enkelte i et mer rosende ordelag enn andre. I tillegg kan vi utlede noen poeng fra hans generelle politiske tenkning, som vi hittil har fokusert på. Sammenlagt burde dette gi oss nok til å utlede noen bemerkninger om Sallusts lederidealer. Dette er imidlertid et emne som knapt har blitt behandlet tidligere. Jeg kommer derfor til å legge meg på et forholdsvis generelt analysenivå.

Av grunner vi allerede har vært inne på må vi være forsiktige med å bruke debatten mellom Cato og Cæsar som den autoritative passasjen til dette formålet. Fokuset her ligger på en forvirring i moralens språk, ikke deres respektive lederegenskaper. En innfallsvinkel som

plasserer oss bort fra Roma og de problemene Sallust mener å finne der, er å fokusere på hvordan han beskriver den numidiske kongen Jugurtha. Sallust skriver ham åpenbart som en mønsterkarakter til etterfølgelse. Til en viss grad vil vi da kunne separere Sallusts språklige bekymringer fra hans statsmannsidealer. Dette kan gi oss en videre pekepinn mot den utviklingen Sallust ønsker å se i Roma. Kanskje nettopp dette også er hans egen strategi: å bruke et moralsk *exemplum* utenfra Roma, som kan bidra med å oppløse den språklige tåken hjemme.

Sallust innleder både *Den Katilinariske Krig* og *Krigen mot Jugurtha* ved å fastholde at mennesket er sammensatt både av kropp og sinn (*Cat.* 1.2, *Iug.* 1.1). Kroppen har det til felles med dyrene, intellektet til felles med gudene. Menneskelivet er kort; «rikdom og skjønnhet er forgjengelig» (Sal. *Cat.* 1.5). Til tross for dette gjør kultivering av menneskets åndelige egenskaper det egnet for en storhet som gir «evig ære» (Sal. *Cat.* 1.3; Sal. *Iug.* 1.5). Det er «med urette at mennesket klager over sine omstendigheter», fordi mennesket står fritt til å styre sin egen skjebne, noe som helt og holdent avhenger av «virkelyst» [*industria*] (Sal. *Iug.* 1.1).²⁸

Dette er ytterrammen for Sallusts prosjekt. De som lyster kroppens gleder fremfor intellektets, har trådd alvorlig feil (Sal. *Iug.* 2.4). Det er ikke noe stort mysterium hvem han henviser til: det er «de inneværende magistratene» og den «offentlige administrasjon» generelt som representerer feil verdier (Sal. *Iug.* 3.1). Tilstanden var så håpløs i Roma at Sallust sa seg nødt til å forlate det politiske liv for ikke å bli tatt med i dragsuget (*Iug.* 4.4). Dette er hva han skriver, men han møtte også alvorlige anklager etter sitt guvernøroppdrag. Han ble i tillegg kastet ut av senatet i 50 fvt., hvor politiske motiver lå bak (Syme, 1964, 37). Slik sett er det forståelig at det ligger en del personlig frustrasjon bak hans kritikk av elitens praksis.

Sallust oppfordrer altså til å kultivere intellektets egenskaper. For å klargjøre hvordan man kan gripe fatt på dette prosjektet rent praktisk, viser han til en anekdote om heltegeneralene Quintus Maximus og Scipio Africanus. De skal ha følt på «en voldsom begeistring for dådskraft og mannsmot» da de «betraktet bildene av sine forfedre» (Sal. *Iug.* 4.6). Disse to var stormannsidealer i senrepublikkens politiske kultur. Når denne periodens forfattere legger ord i deres munn, er det rimelig å anta at de bruker deres navn som et autoritetsstempel, og at de egentlig taler forfatterens sak. I denne passasjen er det i så fall Sallust selv som inviterer leseren til å utføre tapre handlinger gjennom vennskapelig rivalisering med minnet av tidligere helter. Her finner vi kanskje nok en påvirkning fra Polybios. Polybios konkluderte at romerne var

²⁸ Her går det tanketråder til Platons *Timaios*, som også fastholdt at gudene har innplantet deres fornufts natur i mennesket (90a). Denne tanken finner også overlapp med stoikernes fokus på fornuften (*logos*) som verdensprinsipp, men Platon er den mer sannsynlige inspirasjonskilden: Cicero oversatte *Timaios* til latin (Woodman, 2009b, 33).

Kartago overlegne fordi de ville gjøre alt for å vinne et rykte om tapperhet (6.52). Sallust gjør også tapperhet til nøkkelegenskapen for Romas tidligere storhet. Han forsøker nå å puste nytt liv inn i tapperhetens glør, og til dette formål skal han sette tapre handlinger til et narrativ, for da vil dette begjæret brenne på sitt sterkeste (Sal. *Iug.* 4-5). Rettere sagt skal han revidere samtidsmoralen ved å trekke frem historiske eksempler til etterfølgelse. Hans *exemplum* er Jugurtha, et senere barn av kongefamilien som regjerte i Numidia under punerkrigene.

Det blir straks klart hvorfor Sallust viser frem Jugurtha. For han besatt «ypperlige åndsevner», han ble ikke korrumpert av «luksus og lediggang», og han inngikk kameratslige konkurranser i ærefulle aktiviteter hvor han «overgikk alle andre», uten å bli hovmodig (Sal. *Iug.* 6.1). Det avgjørende punktet for Sallust er at man må pleie intellektet «med legemlige anstrengelser i krig og politikk» (*Cat.* 8.5). I forkant diskuterer han hvordan den greske verden har fått et uovertruffent ry, som etter hans egen oppfatning er noe overdrevet. De frembragte riktignok «meget talentfulle skribenter», men deres penn tilla athenernes bedrifter en kunstig prakt (Sal. *Cat.* 8.3-4). Sallust antyder her at mennesker setter en større verdi på tale enn på handling, en verdibalanse han selv ikke deler. Han viser stolt til at i Roma er de beste menn til enhver tid involvert i handling – de foretrekker å «gjøre godt fremfor å snakke godt» (Sal. *Cat.* 8.5). Det samme poenget blir gjort eksplisitt andre steder (Sal. *Jug.* 85.13-4).

Her kommer atter et innskudd til diskusjonen mellom teori og praksis. I likhet med Cicero insisterer Sallust på at de høyeste verdier er lokalisert i verden av handling. Dette poenget forholder han seg konsistent til. I de innledende karakterbeskrivelsene er Jugurtha utelukkende satt til en aktiv virksomhet. Han bedrev «ridesport, spydkasting og kappløping»; han gikk også på «jakt», og var den fremste til å «felle løver og andre ville dyr». (Sal. *Iug.* 6.1).

Jugurtha var også foruroliget over hvordan «menneskenaturen» streber etter å virkeliggjøre sitt «maktbegjær» (Sal. *Iug.* 6.3). Dette er en bekymring Sallust deler med poeten Lukrets. Lukrets uttrykker dette gjennom en allegorisk fremstilling av Sisyfos-legenden. Sisyfos, fra gresk mytologi, nektet å akseptere sin dødelighet da gudene ville hente ham til dødsriket. Trassigheten ble straffet, og Sisyfos måtte svare for seg ved å rulle en enorm stein opp et fjell. Da han nådde toppen av fjellet ville steinen rulle ned på den andre siden, hvor hans arbeid begynte på nytt. Han ble dømt til å gjenta denne prosessen for all evighet. Lukrets skriver:

Sisyphus also in this life appears
Before our eyes. He seeks the people's votes
Athirst to get the Lictor's rods and axes,
And always loses and retires defeated.

For to seek power that's empty and never got
And always vainly toil and sweat for it
This is to strain to push up the steep hill
The rock that always from the very top
Rolls headlong down again to the plain below (DRN. 3.995-1000).

Sisyfos avspeiler den romerske magistrat. Denne magistraten søker «folkets stemmer», fordi han ønsker «liktores bunt». Liktoresne var livvakter som vokter over magistratene innsatt i de høyeste politiske verv; diktatorer, konsuler, og pretorer. «Bunten» de bærer kalles *fascēs* og representerer magistratens *imperium*. Lukrets forteller oss altså noe om ambisjonsnivået til denne reinkarnerte Sisyfos: han skal nå toppen. Men han kommer til å bli skuffet. For han søker en form for «makt» som er «tom», og som egentlig aldri blir «oppnådd». Når han står på toppen av «fjellet» – den politiske embetsstigen – vil han omsider måtte se at «steinen» ruller ned igjen til bakken, klar til å bli båret opp på nytt. Hans maktbegjær har fanget ham i en syklus.

Dette er et kritisk punkt for Sallust. Han er bestemt på at statsmenn skal søke ære og storhet, men samtidig unngå feil type ambisjon. Kan disse skilles fra hverandre?

VI Sallust om *ambitio*

I Levicks innflytelsesrike artikkel *Morals, Politics, and the Fall of the Roman Republic* kritiserer hun både kilder og moderne forskning som mener at republikkens fall skyldes moralske karakterbrister blant eliten, og særlig *ambitio* (maktbegjær) (1982, 53). Hun mener denne tradisjonen har en misvisende forståelse av fenomenet *ambitio*, som kan korrigeres ved å nøysomt studere hvordan det politiske systemet var lagt opp. Statsmannens *ambitio* var alltid vevd inn i selve betingelsene for å bli valgt til politiske embeter, sier Levick:

The ambivalence of *ambitio* leads me to suggest that ancient analyses of the fall of the Republic are inadequate because they neglect a built-in tension in Roman political and social life between ambition on the one hand and on the other the principle of equality popularly known as Buggins's turn; by examining that tension we may help explain [...] the ancients' preoccupation with moral factors. (1982, 54-5).

«Buggin's turn» er et slanguttrykk fra det britiske parlament som representerer tanken om at politiske verv skal gå på rotasjon, i stedet for å bli tildelt på basis av kompetanse. Begrepet understøtter et «likhetsprinsipp», som hun skriver. Dette setter Levick i kontrast til magistrater som søkte seg inn mot embetsstillinger gjennom utsvevende midler. For henne var det ikke noe

klart skille mellom disse to måtene å innsette statsmenn i embeter på. De var vevd sammen, i en «iboende spenning». Dette er kritikken hennes både mot romerske forfattere og moderne forskere, der særlig Sallust får gjennomgå. De ser på *ambitio* (ifølge henne) som et nytt fenomen under senrepublikken, og de overser dermed at politisk praksis alltid hadde et innslag av dette.

Alexander Yakobson gir en alternativ analyse. Han sier at *ambitio* hadde vært et problem over lengre tid, og det var nettopp dette *ambitus*-lovene skulle rydde opp i. *Ambitus* var en juridisk anklage om valgfusk – noe vi alt har sett på, i Ciceros *Pro Murena*. Under senrepublikken ble statsmannens *ambitio* mer dominerende, sier Yakobson, for stemmekjøpene i centurieforsamlingen hopet seg opp til et punkt som oversteg toleransegrensen (1992, 51-2). De skriftlige kildenes fokus på slike karakterbrister er altså forsonlig med politisk praksis.

Men hva mener Sallust med *ambitio*? Når vi sammenligner hans begrepsforståelse med Lukrets, finner vi vesentlige forskjeller. Lukrets skriver at ethvert forsøk på å vinne politisk prestisje (*DRN.* 3.995-1000), og det å «styre staten» [*regere imperio*] (*DRN.* 5.1130), har rot i *ambitio*. Her får han god hjelp fra sin epikureiske filosofi. Epikur skal ha skrevet et verk – nå tapt – hvori han oppfordrer til å ta avstand fra det politiske liv (Diog. Laert. 10.1.119). Epikureerne er også kjent for deres livsmotto av å «leve ubemerket» (*lathe biōsas*), noe som ga dem mye oppmerksomhet. Lukrets forbinder altså *ambitio* direkte med politiske ambisjoner. Dikterkompanjongen Horats gjør noe tilsvarende. Etter at Horats pensjonerte seg fra det politiske liv for å vende seg mot diktningen, henviste han til sitt nye liv som «fritt fra elendig, belastende *ambitio*» (*Sat.* 1.6). Like etter gjør han et poeng av at han ikke har noen familiemedlemmer i politikken. Cicero er mer nyansert. Han innrømmer å ha opptrådt med et «hint av *ambitio*» i sin streben etter politiske utmerkelser (*Att.* 1.17). Ved en annen anledning setter han opp figurene av den maktbejaende statsmann og den selvstendige statsmann som to ulike valgkampstrategier. Han gjør det klart at statsmannen ikke kan spille begge roller på samme tidspunkt, hvor han også antyder at *ambitio*-veien er den mest effektive strategien (*Cic. Att.* 7.3). Altså synes han å være klar over både overlappet og spenningen mellom *ambitio* og etablert politisk praksis, i kontrast til Levicks analyse.

Sallust er – stort sett – enig med Cicero. I *Om pliktene* gjør Cicero det klart at det synes å være de «beste menn» som lengter mest etter «embeter, militærkommandoer, makt og ære» (1.25-6). Sallust samstemmer at en «god mann» kan strebe etter ære og utmerkelser (*Cat.* 11.1). Videre skriver han at *ambitio* ligger nærmere en dyd. Problemet han deretter retter oppmerksomhet mot, er at den samme driften ligger til grunn for *ambitio*, og det gode kallet av å oppnå ære [*gloria*] (*Sal. Cat.* 11.2). Dette er også hva Cicero skriver, i samme passasje. Det er altså ikke *hva* som motiverer statsmenn som er hovedproblemet, men *hvordan* de omsetter

denne driften i praksis. Den «gode mannen», som Sallust skriver, gjør dette gjennom å følge den «rette vei» i henhold til sine «gode kvaliteter». Den implisitte «dårlige mannen» handler gjennom «sluhet» og «falskhet», fordi han mangler «gode egenskaper».

Sallust gjør også som Cicero i *Om pliktene*, ved å insistere på at *fides* (tillit) og *concordia* er politikkenes grunnvoller (Sal. *Iug.* 31.23). Men de vektlegger ulike ting i *ambitio*-diskusjonen. Cicero fokuserer på at statsmannen skal ha en tillitsskapende opptreden. Sallust fokuserer på tidsdimensjonen. Statsmannen må ikke skynde seg oppover den politiske embetsstigen (Sal. *Iug.* 10.6). Allerede i 66 fvt. var de politiske kabalene til Pompeius, og da spesielt hans grep om provinsene, en «kilde til frykt» (Sal. *Cat.* 19.1). Denne frykten er negativ i motsetning til den lagt til grunn for «Sallusts teorem», fordi den oppstår internt og er følgelig til skade for målet om sosial harmoni. Sallust erkjenner at «nye menn» (*homines novi*) brakte tilbake en viss iherdighet i politikken. Men også *de* har blitt fengslet til behovet om å oppnå umiddelbare resultater (Sal. *Iug.* 4.7-8). Statsmannen må altså ha langsiktige ambisjoner. Overivrig politisk progresjon vil gjøre hans motiver suspekter. For å bruke Sallusts eget begrepspar: kanskje er ikke statsmannen interessert i en kollektiv «ære» likevel, men snarere «dominans» (*Iug.* 41.2). Dette poenget belyses av et brev som Scipio skal ha sendt Jugurtha, med dette budskapet:

[H]vis han [i.e. Jugurtha] fortsatt ville vise sine gode medfødte egenskaper, ville han til slutt bane seg vei til både ære og makt; hvis han derimot forsøkte å oppnå dette for raskt, kom hans egne penger til å styrte ham i fordervelse. (Sal. *Iug.* 8.2-9.2).

Dette betyr imidlertid ikke at statsmannen skal være passiv i politikken (Sal. *Cat.* 2.9). Tvert imot: han skal til enhver tid tilstrebe *virtus*, og ikke minst bli sett av andre (Sarsila, 1978, 137). Sallust, i Symes frase, «preker en gospel av energi og handling» (1958, 526). Cicero og Sallust fremmer det samme kravet: statsmannen skal være et offentlig moralsk referansepunkt som skal bære republikken til storhet – hvor Sallust ville tilføyd: «men ikke for fort».

Dette leder oss til å si at *ambitio* er ingen uting, hvis statsmannen samtidig er kompetent. Sallust forteller at han i sin ungdom selv ble grepet av *ambitio*, noe han beskriver i en nøytral forstand (*Cat.* 3.3-5). Men på grunn av hans «ubefestede alder» ble også han offer for «mange fordervelige laster» som preget samtiden. I denne passasjen er det ikke *ambitio* som er uverdigg, men følgene av den. En slik drift er kun farlig hvis den inntar bolig i en statsmann med kritiske mangler på gode egenskaper, noe Sallust innrømmer om sitt yngre selv. D. C. Earl gjør et tilsvarende poeng av at Sallust kun oppgir én adskillende egenskap mellom konseptene *virtus* og *ambitio*: at *virtus* hviler på *ingenium*, «menneskets medfødte talent» (1966, 30). Hvis vi leser

Sallusts bruk av begrepet *ingenium* i kontekst, er «intellektets kraft» en mer presis oversettelse, da *dette* er menneskets distinkte talent, ifølge ham (Sal. *Cat.* 1.3, *Iug.* 4). Implikasjonen forblir: *ambitio* er ikke farlig så lenge statsmannen er kompetent, og ikke streber fremover for raskt.

Å være «kompetent» er selvsagt ikke bare en ren deskriptiv egenskap for Sallust. For å samle disse trådene må vi derfor stille det mer grunnleggende spørsmålet om hva som helt fundamentalt er statsmannens verdimålsetning og funksjon i politikken.

VII Statsmannens målsetning

Som vi har sett er Sallust bestemt på at dydskonkurranser blant borgerne er kritiske for å sikre både sosial harmoni og republikkens ære. Men han sier ikke bare at dette vil sikre republikkens ære. Han sier også at denne æren bare kan sikres innenfor en republikk.

Etter monarkutdrivelsen vant romerne frihet (Sal. *Cat.* 7.3). Livius innleder *Romas eldste historie (Ab Urbe Condita)* med den samme parallellen (1.1), som finner sin pessimistiske vending hos Tacitus (*Ann.* 1.1). Sallusts bekymring til monarkier henger direkte sammen med det han anser som republikkens evne til å fostre storhet, nemlig vennskapelige dydskonkurranser. I en formel som skulle bli svært innflytelsesrik for ettertiden skriver han at i «kongers øyne er nemlig gode mennesker mer mistenkelige enn slette, og de blir nesten alltid skremt av en annen manns dyder [*virtus*] og fortjenester» (Sal. *Cat.* 7.2-3). Sallusts bilde av en monark viser en sjalu leder som ikke vil se gode egenskaper i andre. Da blir også monarkier et direkte hinder til Sallusts prosjekt av å skape en politisk arena grunnlagt på målet om kollektiv ære, sier Skinner (2002b, 27). En annen implikasjon er at statsmannen må være hevet over sjalusi; han skal tåle å se andre utfordre ham i ære. Altså blir toleranse en sentral verdi for Sallust. Disse dydskonkurransene forutsetter frihet, som igjen forutsetter en republikansk styreform med delte mål og verdier.

Den rette arena for at statsmenn skal vinne storhet er altså en republikk. Sallust er klar på at det er en kollektiv storhet han har i sinne. I *Historiae* legger han en tale i munnen på folketribunen Licinius Macer, som avleveres i plebeierforsamlingen. Macer formaner at plebeierne må ta «ære» [*gloria*] som deres sentrale handlingsmotiv, slik at de kan heve seg over elitens hovmod (Sal. *His.* 3.26). De må nekte å akseptere den usle «friheten» de har fått, som en nådegave fra deres «rike mestere» (Sal. *His.* 3.27-8). Det er høyst sannsynlig Sallusts stemme som skinner igjennom: konteksten er feiden mellom optimatene og populære under og etter Sullas borgerkriger, og taleinnholdet sammenfaller med Sallust sitt *popularis*-standpunkt.

Sallust oppfordrer samtlige borgere, uavhengig av deres sosiale posisjon, til å søke *virtus* og *gloria*. Cicero er nok ikke direkte uenig, men vi finner likevel en viss kontrast til dette

i hans rektor-ideal, som tar en mer individualistisk form. Sallust gjør idealet om *virtus* og *gloria* til selve *republikkens* ideal. Ved å gjøre dette har han også svekket forestillingen om at nobiliteten har en eksklusiv tilgang på dyd. Det er tydelig at Sallust anser dette som en utbredt oppfatning, og det er en oppfatning han vil bestride.

I prinsippet skulle forsoningen av stenderkampene med *lex Hortensia* i 287 fvt. sette opp en ny nobilitet tilgjengelig både for patrisiske og plebeiiske familier. Likevel forble familienavn en avgjørende spillebrikke for statsmenn. I 50 fvt. ble alle sønner av frigjorte slaver fratatt deres senatsstilling av sensoren Appius Claudius (Armstrong, 1986, 269). I en av Horats' satirer, som selv var sønn av en frigjort slave, vitser han dystert at «Appius ville ha kastet meg ut av senatshuset» (*Sat.* 1.6). Sallust ble fratatt sin senatsstilling av samme sensor, og han var selv av plebeiisk familie. Det ligger en latent frustrasjon mot rådende politisk praksis i Sallusts tekster, og dette forsyner noe av konteksten for passasjen som dette: «[Det forekommer meg] at sivile og militære embedsposter, ja, all deltakelse i offentlig virksomhet, slett ikke er ettertraktelsesverdige i våre dager» (*Sal. Jug.* 3). Like etterpå benekter han at politiske embeter gir en iboende prestisje til innehaveren, for denne kommer utelukkende gjennom *virtus* (*Sal. Jug.* 4-5). Her ugyldiggjør han assosiasjonen mellom familietilhørighet, politiske verv og *virtus*.

Sallust ble truffet på direkte og symbolsk vis av familiepolitikken eksemplifisert av Claudius. Det er denne trenden han slår tilbake mot når han napper *virtus*-begrepet ut ifra elitens hender. Lignende hensyn ligger til grunn når han får *popularis*-helten og den «nye mannen» Gaius Marius til å benekte at det finnes en nødvendig kobling mellom adelstilhørighet og politisk kompetanse (*Sal. Jug.* 85). Marius sier at «hovmodige aristokrater» forakter «min mangel på forfedre» – altså prestisjetomme stamtavle – og svarer på Sallustisk vis: «jeg forakter deres mangel på energi». Men Sallust inntar også en defensiv tone (*Jug.* 4-5). Han ønsker tydelig å rettfærdiggjøre at han har meldt seg ut av politikken, til fordel for historieskrivingen. Dette er også oppklarende for hvorfor han insisterer såpass sterkt på at *virtus* dekker mer enn politisk og militær tjeneste: han vil vise at han holder på med en verdig aktivitet. Men det ligger en annen spenning her. Politisk og militær tjeneste er menneskets høyeste sysler (*Sal. Cat.* 8.5), men de har nå blitt korrumpert (*Sal. Jug.* 3). Sallust må derfor erstatte dem ved å indikere hva som er menneskets høyeste kall. Han gjør dette ved å løsrive målene om *virtus* og *gloria* fra offentlig tjeneste, for deretter å si at disse avhenger av menneskets medfødte evner – intet mer.

Men hva legger egentlig Sallust i det å besitte *virtus*? Begrepet har tross alt en særlig mangfoldig betydningshistorie. Han bruker stort sett begrepet i assosiasjon med to andre, som påpekt av flere forskere, nemlig *industria* (virkelyst) og *ingenium* (intellektets kraft) (Earl, 1966, 28; Stewart, 1968, 299; Boyd, 1987, 187). Dette etterlater oss med spørsmålet om hvilket

mål statsmannen bruker disse to egenskapene *for*. Spørsmålet om hva *virtus* egentlig er for Sallust, avhenger på denne måten av hvilke verdier det politiske liv skal realisere.

Han gir et tofoldig svar. Storhet og ære er det høyeste kall i livet: intellektet skal føre menneskets ellers tidsbegrensede avtrykk på jorden inn i udødeligheten. Men dette er et kollektivt prosjekt, og målet om sosial harmoni setter innskrenkninger på hvordan storheten kan bli oppnådd. Dette skal skje igjennom, og ikke på bekostning av, fellesskapet (Sal. *Iug.* 41.2). Følgen av at Sallust ikke behandler politisk refleksjon innenfor et system, er at vi sitter igjen med flere nøkkelkonsepter uten at det er selvnlysende hvordan de henger sammen – *om* de er ment å henge sammen. De sentrale konseptene, uten at denne listen er uttømmende, er ære (*gloria*), harmoni (*concordia*), konflikt, *virtus*, og monarkifrykt. Det vil kanskje være misvisende ovenfor Sallust å sette disse sammen på en enhetlig måte. Men det kan også vise seg nyttig for å forstå hans generelle tankegang. Så her er et forsøk:

Samtlige statsmenn har de nødvendige forutsetninger for å oppnå *virtus*, i kraft av å være mennesker. De må alle ta et fundamentalt standpunkt til om de vil forfølge denne veien, eller den «dyriske», som er å pleie «kroppslige gleder». Sallusts insisterer på den førstnevnte. Det videre spørsmålet blir hvordan man best realiserer dette prosjektet. Dette gjør man ved å sette *virtus*-erhvervelse som republikkens kollektive mål. I Sallusts begrepsforståelse dekker *virtus* politiske og militære bedrifter, men den er også bredere. Han gir eksempelet av at man kan realisere *virtus* ved å bruke *ingenium* (intellektets kraft) til å skrive historieverk (Sal. *Iug.* 4). Dette bidrar også til fellesnyten, forklarer han. Man kan da trekke implikasjonen av at enhver bruk av *ingenium* som bidrar til fellesnyten er innbefattet i Sallust sitt *virtus*-begrep, såfremt man unngår problemene assosiert med *ambitio*. Nettopp derfor blir det kritisk å fange opp det spesifikke ved Sallusts begrepsforståelse også i dette tilfellet. Ved to anledninger setter han *ambitio*-begrepet sammen med et fravær av gode egenskaper (Sal. *Cat.* 3.3-5, 11.2). Dette tillater en lesning hvor *ambitio* er best forstått som at statsmannen lar seg rive med av storhetsprosjektet uten å være tilstrekkelig kompetent, eller tilstreber resultater på en overivrig måte.

Følgen av *virtus* er *gloria*. For å si det litt mer teknisk med formelen til Earl: for Sallust realiserer man *virtus* ved å bruke *ingenium* (intellektets kraft) til å utføre «store handlinger» (*egregia facinora*), for på denne måten å oppnå *gloria* (1966, 28). Her må vi tilføye at *gloria* er en kollektiv størrelse for Sallust. Storhetsprosjektet må derfor finne sted innenfor et rammeverk av sosial harmoni for å være bærekraftig. Bare her kan man vedholde dydskonkurranser for å kultivere storhet. Dette forutsetter en politisk arena hvor dydservetelse blir sett på som ønskelig. Monarkier er kategorisk utelukket fra slike hensyn. Toleransen og friheten som hele prosjektet til Sallust forutsetter, fastslår at den beste arena for menneskelig handling er en

republikansk styreform. Tidsdimensjonen er også relevant. I Sallusts bekymringer om *ambitio* ligger advarselen mot å tre frem for raskt i politikken. Ting tar tid, og man må pleie det «lille» før man kan oppnå det «store» (Sal. *Iug.* 10.6).

VIII Delkonklusjon

«Sallusts teorem», som Wood døpte det, fastholder at konflikt med en ekstern makt vil tilrettelegge for sosial harmoni. For min del tror jeg det er hensiktsmessig å dele opp teoremet i én positiv, og én negativ betydning. Den positive er at eksterne konflikter kan være nyttige. Den negative er at fraværet av konflikter kan være skadelige. Sallust forholder seg til dem begge, og det er ut ifra denne optikken han studerer samfunnsmorale. Problemene han da finner, er latskap, apati, og en fraværende vilje til å streve for storhet. Dette utgjør én trussel mot samtidsmorale, hvor moralspråkets betydningskrise utgjør en annen, som illustrert av hans *synkrisis*.

Sallust er ordknapp om statsmannsdydene. Han trekker regelmessig frem mønsterkarakterer, men han spesifiserer sjelden nøyaktig *hva* som gjør dem til dette. Men dette er ingen innvending mot Sallust. Tvert imot: om han gjør dette bevisst, er dette et av hans mest originale, briljante trekk. For om språket er i en konseptuell krise, er språket upålitelig i sin deskriptive funksjon. Da blir det nødvendig «å vise» fremfor «å beskrive» (Sal. *Cat.* 8.3-5), fordi moralske begreper har for lengst «mistet sin opprinnelige betydning» (Sal. *Cat.* 52.11). Det Sallust viser, er en statsmannstype med en brennende vilje til å slite for hederlige mål innenfor verden av handling (*Cat.* 9.4-5, *Iug.* 3.7-8, 4.6). Målet er storhet og ære, realisert gjennom den kollektive ervervelsen av *virtus*. Dette avsondrer han kontant fra prosjektet av å dominere andre, som er å redusere frie til slaver (Sal. *Iug.* 31.23). Han spesifiserer også betydningen av å ha en republikansk styreform, som gjør at storhetsprosjektet kan bli et kollektivt foretagende.

Sallust har i hovedsak det samme prosjektet som Cicero, men Sallust vektlegger aktiv virkelyst og ærestreben noe sterkere, der Cicero også presiserer betydningen av planlegging og forutseende klokskap. Sallust slår seg også ut noe bredere, ved å egge samtlige borgere til storhet og ære. Ciceros rektor-ideal er et mer eksklusivt prosjekt, tiltenkt de verdige få. Bekymringen ovenfor monarkier er langt ifra hypotetisk for Sallust, ettersom Roma bevegde seg i en slik retning i løpet av hans forfatterskap. Historieverkene hans kom like rundt Cæsars død, da den videre styringen av politikken inntil videre lå uavklart i det andre triumviratets hender. Monarkikritisk som han var kan Sallust ha tenkt dette som anledning til å gjenreise en republikansk bevissthet – med sitt fokus på kollektivet og menneskets medfødte egenskaper (*ingenium*) – i den hensikt å styre politikken i en slik retning. Det er nemlig republikkens helter han benytter seg av for å markedsføre sine statsmannsidealer (Sal. *Iug.* 4.6, 8.2-9.2).

Senecas keiserideal i *De Clementia*

I Innledning

Da keiser Augustus «hadde fått slutt på borgerkrigene», som han selv skriver, ble han gitt et æreskjold i gave av senatet og det romerske folk (*Res. Ges.* 34). Skjoldet ble satt på utstilling i det nye senatsbygget *Curia Iulia*, som hadde blitt oppreist i 44 fvt. etter ordre fra Julius Cæsar. Skjoldet stod som en bekreftelse på at Augustus besatt de fire dydene *virtus*, *clementia* (mildhet), *iustitia* (rettferdighet), og *pietas* (fromhet).

Med utgangspunkt i æreskjoldet utnevnte Martin Charlesworth de fire dydene til selve «kardinaldydene» i den romerske herskerideologi (1937, 114). Andrew Wallace-Hadrill har siden argumentert for at disse fire ikke var noen fryst «kanon», og at det også fantes andre sentrale dyder (1981, 300). Likevel er det nettopp disse fire dydene som utpreger Augustus' æreskjold, noe som uttrykker deres sentrale politisk-ideologiske betydning. Her ønsker jeg imidlertid ikke å si noe generelt hva angår disse dydenes status og politiske bruk under det tidlige principatet. Jeg velger å fokusere på en spesifikk behandling av dyden *clementia*, slik den kommer til uttrykk i Senecas tekst *De Clementia*. Men det ville vært misvisende å si at disse to begrepsforståelsene – den generelle romerske, og Senecas spesifikke – kan skilles fra hverandre med et rent kutt. At Seneca skrev en tekst om dyden *clementia* innenfor en politisk kultur hvor *clementia* var – om ikke en «kardinaldyd», så i det minste en sentral herskerdyd, kan bety at han ønsket å korrigere begrepets generelle bruk. Denne muligheten tar jeg som mitt utgangspunkt. Det spørsmålet jeg vil tilnærme meg et svar på, er til hvilket politisk formål Seneca isolerer og diskuterer akkurat *clementia*-dyden.

Jeg starter med å undersøke i hvilken grad vi finner noen forgjengere i behandlingen av *clementia* som politisk dyd, for å kartlegge Senecas posisjon opp imot tidligere tenkere. Deretter forsøker jeg å gi en forklaring på hvordan Seneca forstår begrepet. Avslutningsvis argumenterer jeg for – og imot to etablerte oppfatninger i forskningsfeltet – at Senecas diskusjon av *clementia* som politisk dyd inngår i et større prosjekt av å begrense keiserens innflytelse i straffesaker, og deres handlingsrom mer generelt. Vi kommer til å se at Seneca har et vidt forskjellig prosjekt fra det vi har sett hos Cicero og Sallust. Hvor disse to forsøker å egge statsmannen til storhet ved å bruke språket av dyder og ære, gjør Seneca det motsatte. Han forsøker å temme Nero, først og fremst ved å gjøre ham forutsigbar. Til dette formål bruker han begreper som var sentrale for Cicero og Sallust, da særlig ære (*gloria*), men han tillegger begrepene en helt ny betydning.

II Cicero om Cæsars «forræderske *clementia*»

Seneca er den første tenkeren i antikken til å dedikere dyden *clementia* et selvstendig studium. Den greske verden var, som vi har sett ved flere anledninger, en svært viktig premissleverandør for romerske tenkere. Her blir vi konfrontert med et unntak. Delvis kan vi forklare dette ut ifra ulike språkkonvensjoner. Den greske språkfamilien har nemlig ikke et begrep som fanger opp nyansene i det latinske *clementia* (Griffin, 1992, 129; Kaster, 2010, 136). Begreper som *epieikeia* (overbærenhet) og *filanthropia* (menneskekjærlighet) fanger opp enkelte trekk, men også kun enkelte. De mangler den politiske dimensjonen. Siden *clementia* som dyd også er skreddersydd den enerådige hersker, er det heller ikke overaskende at det er under det romerske principat den blir et politisk tema. Dette betyr at vi må vende blikket mot andre latinske tekster for å spore opp begrepets historie.

Ifølge Schofield begynte begrepet å bli tatt opp i romersk politisk kultur som en følge av Cæsars seier i borgerkrigene av 49-8 fvt. (2015, 75). Cæsars *clementia* ble omsider et av hans varemerker. Like før hans død ble det oppreist et tempel som koblet ham med den romerske gudinnen Clementia (Coulter, 1931, 513). I perioden mellom borgerkrigene og Cæsars død dukker også begrepet opp et par ganger i Ciceros tekster og forsvarstaler. Han bruker stort sett begrepet nettopp i forbindelse med Cæsar. Konteksten er oftest satt til situasjoner der Cæsar hadde mulighet til å straffe noen, men hvor han heller valgte å vise nåde.

Cicero gir kanskje sitt klareste uttrykk for hva det vil si å besitte *clementia* i forsvarstalen *Pro Ligarius*, avholdt i 46 fvt. Her ber han om benådning på vegne av generalen Quintus Ligarius, som ble anklaget for å være involvert i et planlagt attentat mot Cæsar. Cicero legger press på Cæsar, som er dommer under rettsaken, ved å si at han må avstå fra *crudelitas* (grusomhet) for å bevare oppfatningen om hans *clementia* (*Lig.* 10). Han utdyper dette noe ytterligere ved å si at egenskapen *clementia* er best forstått som å vise nåde ovenfor den beseirede part i strid, så lenge de beseirede legger ned deres våpen (*Cic. Lig.* 15, 19). Denne strategien gjentar seg i talen *Pro Rege Deiotaro*, avlevert ett år senere. Her sier Cicero at den endelige rettsbeslutningen vil fremstille dommeren – nok en gang Cæsar – på én av to mulige måter: enten som å være et eksempel på *clementia*, eller som et eksempel på *crudelitas* (*Deio.* 43). Cicero behandler altså *clementia* og *crudelitas* som et motsetningspar.

I disse to talene opptrer Cicero panegyriske for å lede Cæsar mot sitt standpunkt i saken. Dette innbyr det kjente problemet av å adskille genuin ros fra moralsk veiledning kamouflert som ros. Men det ligger også en spenning i hvordan Cicero omtaler Cæsars *clementia* som ikke kan reduseres til panegyriksjangeren – altså, at Cicero hadde et eksternt motiv for å rose ham. I den andre fillipiske talen sier Cicero at Cæsar lokket til seg tilhengere ved å sette opp en

«fasade av *clementia*» (*Phil.* 2.116). Han insinuerer, med andre ord, at Cæsars *clementia* ikke var en oppriktig egenskap, og at det var mer utspekulerte motiver som lå bak hans opptreden.

Mer eksplisitt er han i den årelange brevkorrespondansen med Atticus. I 49 fvt. uttrykker han bekymring for at Cæsars *clementia* bare er en «forberedelse til grusomhet» [*crudelitas*] (*Cic. Att.* 7.9). Senere omtaler han i det åpne Cæsars «forræderske *clementia*» [*insidiosa clementia*] (*Cic. Att.* 8.16.2). I et brev datert til 14. april 44 fvt., altså en måned etter Cæsar-drapet, sier han omsider dette:

Caesar himself was not by taste or nature averse from bloodshed, but thought clemency [*clementiam*] would win him popularity: if, however, he once lost the affection of the people, he would be cruel [*crudelem*] (*Cic. Att.* 10.4.8).

Cicero forholder seg altså konsistent til *clementia* og *crudelitas* som motsetninger. Han gjør også eksplisitt den kritiske distinksjonen mellom å opptre med *clementia* av natur, og det å fremstå slik for å sanke politiske fordeler. Han plasserer kontant Cæsar i den andre kategorien.

Men hva er da forskjellen mellom *clementia*, medlidenhet, nåde, og tilgivelse? Begrepene *misericordia* (medlidenhet) og *ignoscentia* (tilgivelse), i tillegg til flere synonymer og halvsynonymer, ble også tatt i bruk av senrepublikkens forfattere. Cicero synes selv å være klar over mulige overlapp i begrepsinnholdene. Avslutningsvis i *Pro Ligarius* forsikrer han Cæsar om at han har forsøkt å tale med full anerkjennelse for hans *humanitatis* (menneskelighet), *clementia*, og *misericordia* (medlidenhet). Han avslutter, for å rette fokus mot begrepsforvirringen: «hva som enn måtte være dens mest korrekte navn» (*Cic. Lig.* 29). Vi kan også lese dette som at Cicero uttrykker en kritikk av Cæsar, ved å insinuere at hans *clementia* ikke var genuin. Men kritikken vil i så fall måtte sies å spille nettopp på tvetydigheten av *clementia*-begrepet. Da står fortsatt det sentrale poenget: at Cicero ikke hadde et begrepsapparat som tillot ham å adskille disse egenskapene annet enn å appellere til distinksjonen mellom det å handle av natur, og det å handle av politiske hensyn.

Vi oppdager lignende tvetydigheter hos Sallust. Han skriver at Cæsar var berømt for *misericordia* (medlidenhet) og *ignoscentia* (tilgivelse) (*Cat.* 54.2). Cæsars *clementia* blir ikke nevnt, til tross for at Sallust skrev teksten enten like før eller like etter Cæsars død (Woodman, xi, 2007). Altså, i begreps herskerideologiske gullalder. Også hos Horats møter vi det paradigmatisk eksempel for denne diskusjonen, om en «krigsherre» som «skåner sine fiender» (*Carm.* 51). Heller ikke han bruker *clementia*-begrepet for å beskrive denne egenskapen. Han går for *lenitas*, som ligger noe nærmere betydningen av «fleksibilitet».

Det er altså lite som synes å skille betydningen av *clementia* fra nærliggende begreper som «medlidenhet» og «tilgivelse». Dette har også David Konstan merket seg (2005, 341). Jeg kommer nå til å argumentere for at denne bakgrunnen er avgjørende for å forstå Senecas *De Clementia*.

III Den politiske konteksten

Seneca tok opp stillingen som keiser Neros personlige rådgiver i 49 evt., samme år som han fullførte sitt femårige eksil i Korsika. Han skrev *De Clementia* like etter tiltredelsen til Nero, i tidsrommet mellom 54 og 56 evt. Teksten er klart formet av at Seneca må forholde seg til en despot som puster ham ned i nakken. Dette har også vært gjenstand for mye diskusjon i moderne forskning. Et sentralt spørsmål er hvordan denne maktrelasjonen påvirker hva Seneca kan og ikke kan si i offentlighet. Dette vil naturligvis gjøre visse utslag på Senecas budskap, avhengig av hvor streng vi tolker denne sensuren som å være. At den politiske situasjonen la enkelte innskrenkninger på hva Seneca følte seg komfortabel med å si, er ikke til å komme utenom.

Eksempelvis var ikke Nero en selvsagt tronarving da keiser Claudius døde. Militærhelten Britannicus – Claudius' sønn og Neros stebror – var på flere måter det mer naturlige valget, om vi følger Tacitus' beretning. Britannicus kunne oppvise et nærmere slektskap med den avdøde keiseren; han var Claudius' naturlige sønn, Neros kun hans stesønn. I tillegg ledet han romerne mot militær triumf i Britannia, derav hans heltensnavn «Britannicus». Nero hadde hittil utmerket seg som en kapabel treskulptør; han malte, han sang, og var en omhyggelig hestepasser (Tac. *Ann.* 13.3). Britannicus var som sagt det mer naturlige valget. Valget falt imidlertid på Nero, noe Tacitus forklarer var et resultat av intrigespillet til hans mor, Agrippina (*Ann.* 12.65). Britannicus døde like etter at Nero tiltrådte i keiserrollen, sannsynligvis forgiftet under en middag. Tacitus mer enn insinuerer at giften ble bestilt på Neros ordre. I en formulering som henspiller på Romulus' broderdrap på Remus, skriver han at Nero erindret de «gamle stridigheter mellom brødre og umuligheten av at de to skulle regjere sammen» (Tac. *Ann.* 13.17). Seneca risikerer ikke å nevne disse anklagene når han beskriver Neros tiltredelse i *De Clementia*, som ble skrevet i dette tidsrommet. Samtidig er disse hendelsene perifere til Senecas mål om å lære Nero den genuine *clementia*. At det var en form for ekstern sensur rundt Seneca, trenger altså ikke å kompromittere *dette* prosjektet.

Senecas og Neros maktrelasjon speiler dermed, til en viss grad, Ciceros og Cæsars i *Pro Ligarius*. Vi finner en underlegen part som prøver å mykne den overlegne ved å appellere til dennes *clementia*, noe som først og fremst er et forsøk på moralsk veiledning, ved å binde den overlegne til *clementia*-idealet. Seneca henvender seg direkte til Nero gjennom teksten og sier

innledningsvis at han vil tjene som et «speil» for å vise «deg» – altså Nero – «til deg selv» (*Cle.* 1.1.1). *De Clementia* faller dermed inn under den litterære sjangeren som senere skulle bli kalt «fyrstespeil».²⁹

De Clementia har – i likhet med satiren *Gresskarifiseringen av den gudommelige Claudius (Apocolocyntosis)*, skrevet like før – en klar politisk funksjon. Principatet hadde gjennomlevd en rekke skandaler rundt den nylig avdøde keiser Claudius, og det var hans stesønn Nero som nå inntok tronen. En av målsetningene bak *Gresskarifiseringen* er å utviske assosiasjonen mellom Claudius og Nero, slik at Nero ikke arvet Claudius' omdømme i tillegg til hans keisertrone (Leach, 1989, 215-6). Prinsippet om å rakke ned på forgjengeren for å stille den påtroppende lederen i et bedre lys var definitivt også i Senecas tanker da han forfattet tekstene, i tillegg til hans genuine forakt for de siste keiserne.

Seneca var ingen motstander av principatet, men han erkjente at keisermakten kunne få katastrofale følger i feil hender. I *De Ira*, skrevet i 45 evt., blir Caligula erklært moralsk konkurs (Sen. 1.20). Senecas hovedbudskap fra teksten er kjernestoisk: sinne er en mental tilstand som lever sitt eget liv og avslører på denne måten en person som å være styrt av følelser, fremfor fornuften. Følgelig er denne personen irrasjonell i henhold til stoisk psykologi. Som Horats gjorde tidligere (*Ep.* 1.2.62), omtaler han sinne som en «kortvarig sinnssykdom» (Sen. *Ira.* 1.2). I *Gresskarifiseringen* utvikler Seneca fortløpende en gresskarmetafor for å kunne si at Claudius, tilsvarende et gresskar, bare er et skall – han er hul på innsiden.³⁰ Karakterdrapet tar ikke slutt der: han fortsetter ved å si at astrologer «har meldt hans bortgang hvert får, for ikke å si hver måned, helt siden han ble hersker». Deretter sender han et stikk mot disse astrologene, men også den kronisk syke Claudius, når han kommenterer at astrologene ville gjøre både Claudius og staten en tjeneste hvis de fikk rett «iallfall én gang» (Sen. *Ap.* 3).

Fra de siste årene av styreperioden til Tiberius, gjennom Caligulas og frem til Claudius', opplevde principatet flere straffesaker som endte i blodbad, kun for å tilfredsstille keiseren. Det er i hvert fall Senecas rapport (*Ira.* 1.1-2). I *Gresskarifiseringen* blir Claudius' begeistring for avstraffelser satt til versform:

Ve! Begråt nå en mann [i.e. Claudius] som svært raskt var i stand
til å se de juridiske sakene klart

²⁹ Fyrstespeil-sjangeren ble enormt populær i høy middelalderen og inn i renessansen, først og fremst i italienske republikker. Machiavellis *Fyrsten* er det mest berømte eksempelet (Skinner, 1978, 116).

³⁰ Tittelen på satiren (*Apocolocyntosis*) er et ordspill på prosessen hvor et menneske blir opphøyd til en guddom (*apotheosis*). *Colocynthe* er latin for kalebasse, en plante innenfor gresskarfamilien. Claudius var altså ikke et menneske gjort guddommelig, ifølge Seneca, da han lignet mer på en frukt karakterisert ved sitt enorme hulrom.

– å ha hørt kun den ene av partenes syn
var for ham mer enn nok; det var hyppig at han
helt lot være å lytte til noen av dem.

Hvem skal nå, året rundt, være dommeren her? (Sen. *Ap.* 12).

Dette er et aktuelt, praktisk problem som står i bakgrunnen av *De Clementia*. Det er rimelig å anta at Seneca ønsket en betydelig endring i normene for straffesaker under principatet. I tillegg til fenomenet av hemningsløs vold retter Tacitus og Sveton oppmerksomhet mot et annet problem, nemlig at keiserne ikke dømmer konsistent. Fra deres perspektiv forholder ikke keiserne seg til noen etablerte normer for straffeutmåling (Tac. *Ann.* 15.16; Suet. *Iul.* 67). Som vi skal se senere, er dette også et tema Seneca ønsker å komme med innspill på.

Atter et problem som Seneca setter fingeren på er hvordan aristokratiet unngår å kritisere keiseren av frykt, for heller å søke tilflukt i smiger (*Ira.* 2.21). Det samme poenget blir senere fanget opp i gjennomdryppende syrlighet av Tacitus (*Ann.* 3.65). Her foreslår Seneca en praktisk løsning som også spiller inn i konteksten bak *De Clementia*. Han sier at mennesker er redde for å korrigere keiseren, men dette forhindrer samtidig at keiseren får ærlige innspill på sin opptreden. Da kan han heller ikke ha genuin tillit til folk rundt seg. Derfor blir det nødvendig å sette et offentlig eksempel som åpent viser keiserens *clementia*, for slik å bryte ut av den onde sirkelen av smiger og frykt, som vil puste liv i hverandre (Sen. *Cle.* 1.5.4).

IV Senecas definisjon av *clementia*

Hva mener Seneca med *clementia*? Han gir oss flere definisjoner innledningsvis i andre bok:

Clemency is “the mind’s moderation when it has the power to take revenge”, or “mildness in a superior in determining punishment”. It’s safe to advance several definitions, lest a single definition fall short of covering the matter and, so to speak, forfeit the case. Thus it can also be termed “The mind’s inclination towards mildness in exacting punishment”. The following definition will not cover every case, but it most closely approximates the truth, to wit: “Clemency is moderation that diminishes a due and deserved punishment to some degree”. (Sen. *Cle.* 2.3.1-2).

Jeg vil ta utgangspunkt i den siste definisjonen – «*clementia* er moderasjon som til en viss grad reduserer en rettferdig straff» – fordi vi her kommer i kontakt med nyansene i Senecas begrepsforståelse. Ved første øyekast ser det ut til å foreligge et slektskap mellom *clementia* og medlidenhet, tilsvarende begrepsbruken hos Cicero og Sallust. Også i likhet med Cicero anser

Seneca *clementia* og *crudelitas* som motsetninger (*Cle.* 2.4.1). Seneca insisterer imidlertid på at en synonym bruk av *clementia* og medlidenhet er en forvirret måte å tenke om begrepene på. Han introduserer deretter sitt første radikale bidrag: medlidenhet [*misericordia*] er en last som vi forveksler med en dyd (*Sen. Cle.* 2.4.4). Dette er et kontant brudd fra begrepsbruken til Cicero og Sallust. Hvordan kan Seneca ha utviklet begrepet i denne retningen?

Vi kan identifisere to innflytelsesrike tankemønstre som han benytter seg av – et aristotelisk, og et stoisk. I *Den Nikomakiske Etikk* introduserte Aristoteles tanken om at en dyd kan være lokalisert mellom to laster (1106b. 25). Fordi overgangen mellom lastene i periferien og dyden som «middelvei» ikke alltid er åpenbar, vurderer vi feilaktig at enkelte laster er dyder. For å ta Aristoteles' eksempel: krigsmot er en dyd, men vi kaller overdrevent mot for dumdristighet, og for lite mot for feighet (*Nic. Eth.* 1107b. 15-20).

Dette tankemønsteret ble svært innflytelsesrikt blant romerske forfattere. Cicero bruker «middelveien» som analytisk verktøy når han diskuterer politisk generøsitet i *Om pliktene* (2.59). Livius bemerker at enkelte laster «er naboer» med dyder (22.12.12). Tacitus omtaler også middelveien (*Ag.* 6), og minner leseren om at det kun er en nyanseforskjell mellom laster og dyder (*Ann.* 4.33). Horats iklær den samme tanken en poetisk språkdrakt i denne allegoriske fremstillingen av gjerrighet og pengegalskap:

Licinius, trust a seaman's lore:
Steer not too boldly to the deep,
Nor, fearing storms, by treacherous shore
Too closely creep.

Who makes the *golden mean* his guide,
Shuns miser's cabin, foul and dark,
Shuns gilded roofs, where pomp and pride
Are envy's mark. [Min uthevning] (*Od.* 2.10).

Seneca skriver seg selv inn i samme tradisjon når han advarer mot at «enkelte laster imiterer dyder», og at det derfor ikke er lett å sette «den ene til siden» fra den andre (*Cle.* 1.3.1). Seneca benytter altså den samme romlige metaforen som Aristoteles: laster eksisterer «ved siden av» den tilhørende dyden. Denne arven etter Aristoteles – om de romerske tenkerne så har fått den direkte fra kilden, eller gjennom eksterne rapporter – har bokstavelig talt formet hvordan de ordlegger seg i diskusjonen av dyder og laster.

Clementia er altså «nabo» med medlidenhet, mens den første er en dyd, og den andre er en last. Hvorfor ser Seneca en så skarp distinksjon i disse egenskapenes moralske verdi? Her inntreer hans stoisme, hvor vi trenger et kort dykk ned i stoisk psykologi for å forstå hans neste trekk. Stoikernes høyeste mål var å innta bolig i *apatheia*, en sinnstilstand hevet over følelsenes innflytelse. Stoikerne betraktet emosjonell påvirkning som et onde, noe «den stoiske vismann» ikke ville erfare. Dette er den stoiske bagasjen Seneca tar med seg inn i *De Clementia*, når han skriver at medlidenhet er en last. For hva er medlidenhet i konteksten av straffesaker? Det er å ha kommet frem til at det er rettferdig å straffe en person, men å ha vår emosjonelle tilstand overstyre beslutningen (Sen. *Cle.* 2.5.1). Å dømme ut ifra medlidenhet må derfor forstås som å dømme ifra en emosjonell tilstand. Men i henhold til stoisk psykologi er dette i strid med «Fornuften» (*logos*), det styrende guddommelige prinsipp i det stoiske kosmos. En emosjonelt investert og rettferdig dom i en straffesak er derfor ikke bare usannsynlig i praksis, ifølge Seneca, men forblir en *teknisk* umulighet.

Han gir oss et eksempel på denne forvirringen i sine moralbrev til Lucilius, når han diskuterer omdømmet til den augustinske statsmannen Gaius Maecenas:

Maecenas greatest claim to glory is regarded as having been his clemency: he spared the sword, refrained from bloodshed and showed his power only in his defiance of convention. But he has spoilt this very claim of his by these monstrous stylistic frolics; for it becomes apparent that he was not a mild man but a soft one. (Sen. *Ep.* CXIV, 10).

Seneca presiserer altså at *clementia* ikke må forstås som blind tilgivelse. Å benåde en forbryter er ikke en dydig handling hvis forbryteren fortjente sin straff. Gaius Maecenas' ære var derfor uberettiget: han var ikke i besittelse av *clementia*, men var simpelthen en «svak mann». Seneca gir en skarpere formulering av den samme tanken i et annet brev: «Det er stor forskjell på om en person ikke vil gjøre noe galt eller om han ikke er i stand til det» (*Ep.* XC, 46).

For å oppsummere en generell definisjon: *Clementia* er en tilstand i overenstemmelse med fornuften (Sen. *Cle.* 2.5.1), som vurderer en sak ut ifra hva som er rettferdig (Sen. *Cle.* 2.7.3). Dommeren etterlates da med et slingringsrom av rettferdig straff, og innenfor dette slingringsrommet vil dommeren alltid velge det mildeste straffalternativet (Sen. *Cle.* 2.3.1).

V To utbredte tilnæringer blant kommentatorer av Seneca

Blant moderne kommentatorer av Seneca kan vi se to analysemønstre når de diskuterer forholdet mellom hans stoiske, og hans politiske rolle. Den ene tradisjonen begynner å innta

fast form i innflytelsesrike verk av Wirszubski og Ramsay McMullen. Begge anså stoikerne som en «nøytral gruppe» under principatet (Wirszubski, 1960, 146), som bevisst «tok avstand fra politisk handling» (McMullen, 1966, 78). For Wolin blir aldri *De Clementia* noe mer enn en «krypende hjelpeløshet» ovenfor keiser Nero (1960, 84). Peter Brunt oppsummerte Senecas offentlige rolle som «political quietism» (1975, 19) – altså, politisk resignasjon. Blant nyere innskudd finner vi Shaw, som mener at Seneca inntar en «senterposisjon», og nøyet seg med å akseptere de politiske forholdene slik de var (1985, 30). Andrew Erskine var, så vidt jeg vet, den første til å publisere et boklangt motsvar til denne tradisjonen, i *The Hellenistic Stoa* (1990). Et av hans kjerneargumenter er at stoikere under principatet, deriblant Seneca, aktivt var involvert i å formulere det politiske og moralske ansvaret som Roma hadde ovenfor underlagte bystater. Stoikerne skal ha vist hvordan innlemmelse i det romerske imperium kunne være å foretrekke, fra de underlagtes perspektiv, fremfor lokalt selvstyre (Erskine, 1990, 207-222).

Erskine viser altså til at romersk stoisme hadde en politisk dimensjon. Men forsknings-tradisjonen synes uansett ikke å ha beveget seg særlig langt i denne retningen. Ingen hevder at Seneca behandlet de klassiske stoiske tekstene som et kall til politisk handling, slik at en stoiker var forpliktet til å innta og forsvare bestemte politiske doktriner. Schofield (2015, 79-80) og Seal (2015, 221-2) argumenterer for at Seneca strevde med å forsone sine private forpliktelser til stoisk filosofi, og sin rolle ovenfor staten. Også hos Griffin – den kommentatoren som i senere tid har utmerket seg ved å skinne et nytt lys over Seneca og politisk kultur under Neros styreperiode – henger det fortsatt igjen et bilde av Seneca som fundamentalt likegyldig til politikk (1992, 284; 2005, 538-9).

Jeg kommer til å henviser til disse og lignende synspunkt som «status quo-lesningen» av Seneca.³¹ Denne tradisjonen har til felles å fremstille Seneca som fundamentalt likegyldig til politikk, og at han – i en forstand – søkte tilflukt i stoisk filosofi i stedet for å aktivt involvere seg i offentlig tjeneste.

Leach fremlegger en helt ny tilnærming til *Gresskarifiseringen* og *De Clementia* ved sitt forsøk på å identifisere «den implisitte leser» i verkene. Hun gir essensielt en type forklaring som ofte assosieres med den politiske filosofen Leo Strauss: at en forfatter skriver i koder til en utvalgt lezerskare for å unngå sensur. Leach konkluderer at Seneca primært forholder seg til

³¹ Wilkinson står tilsynelatende som et avvik til denne tradisjonen. Han omtaler *De Clementia* som en «monarkisk traktat», med den implikasjon at Seneca tok et aktivt standpunkt som sympatisør for keisermakten (2012, 20). Men Wilkinson er først og fremst opptatt med fremveksten av republikansk ideologi som en opposisjon til keiserne under det tidlige principatet, og det er innenfor dette rammeverket han setter opp Seneca som en motpol til opposisjonsbevegelsen. Dette er et separat spørsmål fra det mer fundamentale spørsmålet om Seneca ønsket å korrigere det bredere politiske bildet, eller om det snarere burde aksepteres.

aristokratiet. Han skriver disse tekstene først og fremst for å berolige dem om sin kontroll over Nero ved å vise dem hvordan stoisk tankegods kan håndtere keisermakten. Med dette som basis trekker hun ut noen hovedlinjer for hva som er Senecas intensjon med de to tekstene. Ifølge Leach skriver han *Gresskarifiseringen* for å forsikre senatet om at tiltredelsen til Nero markerte en ny start etter skandalene som svermet rundt Claudius og hans mangtallige koner; herunder Agrippina, Neros mor (1989, 215-6).³² Leach mener at *De Clementia* til dette formål opptrer som et tvillingsverk med den tidligere satiren. Seneca distanserer først Nero fra hans verste forgjengere, for så å forsikre «den implisitte leser» – aristokratiet – om sin kontroll over situasjonen (1989, 226-7). Lignende synspunkt er å finne hos Griffin (1992, 65), i tillegg til Susanna Braund og Paula James (1998, 294), som tar utgangspunkt i Leach.

Jeg henviser til slike synspunkt som «diplomati-lesningen» av Seneca. Med dette sikter jeg til oppfatningen om at Seneca figurerer som en diplomat for stoisk filosofi. Gjennom denne rollen forsøker han å tilbakevise kritikk og mistillit rettet mot stoikerne; spesifikt deres vilje eller evne til å kontrollere keiseren, og at det er *dette* som er intensjonen bak *De Clementia*.

Videre kommer jeg til å utvikle en alternativ lesning av Seneca. Kort oppsummert vil jeg argumentere for at Seneca fører et argument under overflaten av *De Clementia* for å overbevise Nero om å frivillig legge restriksjoner på sin makt. Hvilken gyldighet «diplomati-lesningen» enn har, så kan ikke det overskygge et helt sentralt poeng om *De Clementia*: Seneca snakker også direkte, og diskutabelt primært, til Nero. Jeg argumenterer derfor også imot «status quo-lesningen», fordi jeg mener at Seneca argumenterer for å begrense handlingsrommet til keiserne. Altså fremlegger han praktisk innrettede, normative synspunkt. Jeg hevder imidlertid ikke at de to tradisjonene skissert ovenfor er feil. Tvert imot, de inneholder rike analyser og flere gyldige poeng. Men de kan umulig være det uttømmende rammeverket i tekstanalyser av Seneca, verken isolert eller sammenlagt, gitt de punktene vi nå skal igjennom.

VI Imot «status quo-lesningen»: medlidenhet som en last

Vi så ovenfor at Seneca betraktet medlidenhet som en last, og han begrunnet dette med at medlidenhet er en emosjonell tilstand, og ikke en overveielse av en sak med basis i fornuften. Men dette er faktisk bare ett av to argumenter han fører imot idéen om at medlidenhet er en dyd. Det andre argumentet skiller seg ut fra den filosofiske tonen som *De Clementia* inntar, ved at Seneca kommenterer på konkrete hendelser i romersk politikk. Han ønsker altså å si noe som spesifikt

³² Disse skandalene blir fanget opp i detalj av Tacitus (*Ann.* 12.63-9).

angår den politiske tilstanden i Roma, innenfor den omliggende diskusjonen av medlidenhet. Jeg vil her forsøke å tydeliggjøre posisjonen til Seneca, slik at vi forhåpentligvis kan se det politiske argumentet i *De Clementia* med et klarere blikk.

I en tidlig passasje trekker Seneca frem keiser Augustus' *clementia*, og utsetter den – kanskje overaskende – for kritikk (*Cle.* 1.11.1-3). Seneca hevder at Augustus først opptrådte med *clementia* etter slaget i Actium i 31 fvt., da han sikret seg keisertronen. Men dette må ikke forstås som et skifte i Augustus' moralske karakter, advarer han. Han fortsetter med å ramse opp grusomhetene som Augustus begikk for å sikre seg keisertittelen, og konkluderer: «I don't call exhausted cruelty "clemency"» (*Sen. Cle.* 1.11.2). Poenget hans synes å være at *clementia*-egenskapen ikke må misbrukes ved å bli paradert rundt *etter* at en person har kommet i en maktposisjon gjennom «grusomme» midler. Det samme poenget skulle senere føye seg til stallen av Tacitus' mange kjepphester (e.g. *Ann.* 14.12).

Her kommer vi også til et avgjørende punkt i Senecas tenkning, som er betydningen av å handle ut ifra rett intensjon. Som han selv uttrykker det:

All the other things that those who feel pity want to do, the wise man will do gladly and with mind uplifted: he will bring succor to another's tears, not join in them; he will give a hand to the shipwrecked, shelter to the exile, a coin to the needy – *not the insulting sort of offering that most of those who want to appear compassionate just toss away, disgusted by those they help and afraid of being touched by them*, but a coin given by one human being to another from a source they share. [Min uthevning] (*Sen. Cle.* 2.6.2).

Medlidenhet besnærer, antyder han, fordi folk flest plasserer en moralsk verdi på utfallet av handlingen, mens motivet for handlingen er skjult for alle andre enn den handlende aktør. Det samme problemet ble tatt opp av Cicero, som dedikerte mesteparten av *Om pliktene* til å diskutere forholdet mellom «ærefulle» og «nyttige» handlinger. Cicero konkluderte at ærefulle og nyttige handlinger i praksis vil vise seg å være identiske (*Off.* 2.9-10).

Det er først og fremst Ciceros tilholdssted blant det nye akademi som tillater ham fleksibiliteten til å innta en slik posisjon. Seneca inntar en mer ortodoks stoisk posisjon som tilskriver handlinger moralsk verdi basert på intensjoner fremfor konsekvenser. Hans *De Beneficiis* inneholder en mer detaljert gjennomgang av dette poenget (*Sen.* 1.5.2). For en ekstern observatør kan det ikke avgjøres om handlinger av medlidenhet tar utgangspunkt i et godt eller dårlig motiv, og det er nettopp her handlingens moralske status må lokaliseres, mener Seneca. Følgelig må man være forsiktig med å likestille medlidenhet med en dyd. Dette er altså det

andre argumentet Seneca gir imot oppfatningen av medlidenhet som en dyd: det er for lett å innsette et egoistisk motiv i en «medlidenhetsfull» handling.

Her vil det være oppklarende å vende tilbake til en del av Senecas *clementia*-definisjon. Han sier at «enhver rettferdig dom har et visst slingringsrom av akseptabel straffeutmåelse» (Sen. *Cle.* 2.3.2). Å gi full benådning i en straffesak hvor forbryteren fortjente sin straff er ikke bare irrasjonelt; det er samtidig å gi seg selv, som leder, for frie tøyer i hvordan man bruker sin makt. Det er et negativt uttrykk for makt. Seneca gir sitt klareste uttrykk for denne posisjonen når han forteller hvordan keiser Gaius benådet eks-konsulen Pompeius Pennus. Etter benådningen ble Pompeius Pennus bedt om å kysse Gaius sin fot i offentlighet, som et uttrykk for takknemlighet mot sin velgjører. Seneca tordner:

Gaius found a place down below his knees to shove our freedom. Doesn't this amount to trampling on the commonwealth - and with his *left* foot (though some may not think this a relevant point)? Corruption and madness did not satisfy the arrogance of a man who wore slippers while hearing the case of a distinguished ex-consul, not unless as emperor he could jam his hobnailed boots into the face of a senator». (*Ben.* 2.12.2).

Det synes derfor misvisende å si at Seneca bannlyser medlidenhet fra dydenes domene utelukkende ved å appellere til det stoiske konseptet *apatheia* – at følelser er et iboende onde – noe William Korfmacher mente var tilfelle (1946, 52). Seneca sier *også* at medlidenhetens fasade kan bli brukt for å etablere dominans over andre. Medlidenhets mottaker blir dermed den underordnede part i en tyrannisk maktrelasjon. Dette er – i hans ord – frihetsinnskrenkende.

Her burde vi vende tilbake til Ciceros kommentarer om Cæsars *clementia*. Problemet Cicero sto ovenfor, var at egenskapen *clementia* gikk under en paraply av lignende begrep. Dette gjorde det vanskelig for ham å diskutere den rene *clementia*-egenskapen i et så komplekst herskerfenomen som Cæsar. Hans mistro og eventuelle benektelse av Cæsars *clementia* ble begrunnet i distinksjonen mellom naturlige og påtatte egenskaper. I likhet med Cicero prøver Seneca å stanse maktspeillet som *clementia*-dyden kan understøtte, noe Gaius-anekdoten ovenfor viser oss. Seneca aksepterer også Ciceros distinksjon mellom naturlige og påtatte egenskaper – å handle ut ifra rett intensjon, mot det å handle ut ifra egen nytte. Men Seneca gjør noe mer. Han *innskrenker* betydningen av *clementia* til å ekskludere medlidenhet og assosierte begrep, og prøver på denne måten å gjøre unna med tvetydigheten som preget begrepsbruken til tidligere forfattere. Dette tillater ham å adskille genuin *clementia* fra det vi kan kalle «hovmodig medlidenhet». Seneca kan nå tildele disse to egenskapene ulik moralsk status på en

pålitelig måte, og han har med dette løst Ciceros opprinnelige dilemma. Av denne grunn mener jeg at Senecas behandling av *clementia* som dyd og medlidenhet som «imiterende last» kan sees på som en løsning til, og en videreutvikling av, begrepsbruken til republikkens forfattere.

Det er andre grunner til å ha republikkens tenkere i sinne når vi leser *De Clementia*. I tillegg til Cicero, er Seneca oppsatt på å snakke med Sallust. Han hadde et nært litterært kjennskap til dem begge (Griffin, 1992, 16, 198). I *Den Katilinariske Krig* rettet Sallust en kritikk mot monarkiet, ved å si at monarkier fortrenger, fremfor å fostre, dydige mennesker: for i «kongers øyne er nemlig gode mennesker mer mistenkelige enn slette, og de blir nesten alltid skremt av en annen manns dyder [*virtus*] og fortjenester» (*Cat.* 7.2-3). Sallust ser altså misunnelse som en nært forbundet egenskap med monarken.

I en passasje som omtaler misunnelige monarker, ikke ulikt Sallusts beskrivelse ovenfor, skriver Seneca at en *princeps* heller bør utstråle velvilje:

[...] [T]he prince, in claiming for himself the gods' own disposition, should be glad to look upon some of his fellow citizens because they are good and useful, while leaving others to round out the table» (*Cle.* 1.5.7).

Problemet Sallust satte fingeren på – at monarker synes å møte dydige mennesker med misunnelse, fordi deres dyd utfordrer monarkens autoritet – blir foreslått en konkret løsning. Seneca anerkjenner i en forstand poenget til Sallust. Deretter nyanserer han det ved å si at misunnelse ikke er en iboende monarkegenskap. Det er også mulig å innta «gudenes disposisjon», som er å utstråle «velvilje» (*Sen. Cle.* 1.5.7). Ved å gjenkalle og kommentere på Sallust på denne måten vinkler han samtidig dette som en utfordring til Nero, hvor den tiltenkte beskjeden fra Seneca vanskelig kan tolkes som noe annet enn dette: Skal du være en misunnelig hersker, redd for dine egne undersåtter, eller skal du være en gud blant mennesker og leve i harmoni?

Poenget er at Seneca her avslører en arv til republikkens tenkning, som han bruker for å møte politiske utfordringer i sin samtid. Dette er ett argument jeg vil føre imot «status quo-lesningen» av Seneca. I lys av det overnevnte ser vi at Seneca forsøker å binde keiseren til normer: spesifikt, at keiseren ikke overtrer det akseptable slingringsrommet i straffeutmålelser. Keiseren kan ikke overdrive en straff, men heller kan ikke straffen være for mild. Begge handlingsveiene er eksempler på maktmisbruk. Dette fordi straffen, eller fraværet av straff, nå ikke stammer fra «slingringsrommet av rettferdighet» – så sentralt i Senecas forståelse av

clementia – men av keiserens personlige vilje. Som Seneca alt har gitt oss eksempler på, kan fasaden av medlidenhet bli brukt som en form for makt med en distinkt, tyrannisk bismak.

VII Imot «diplomati-lesningen»: *gloria*-retorikken

I *Den Nikomakiske Etikk* og *Politikk* formulerte Aristoteles et svært innflytelsesrikt argument imot oppfatningen om at «ære» [*tímia*] kunne være et legitimt politisk mål (*Nic. Eth.* 1095b-98b. 20-30; *Pol.* 1323a-24a). Aristoteles viser til at politiske utmerkelse er «ytre goder» [*ta ekstos agatha*] – altså, et gode som blir tilført individet fra en ekstern kilde, fremfor seg selv. Slike goder er derfor underlagt nåden av samtidens oppfatninger, som jo kan være feilaktige. Poenget hans er at det slik oppstår en vilkårlighet i politiske æresutmerkelse. Det er ingen garanti for at en verdig kandidat mottar utmerkelse, og tilsvarende er det ingen garanti for at de som mottar dem er utmerkelsen verdig.

Dette tankemønsteret ble tatt opp tidlig i den stoiske skolens utvikling, ifølge filosofbiografen Diogenes Laertios (58a). Det aristoteliske konseptet «ytre goder» gled inn i det stoiske konseptet «likegyldige ting» (*adiafóra*). Her uttrykker Seneca den stoiske posisjonen:

No man's good by accident. Virtue has to be learnt. Pleasure is a poor and petty thing: it's something we share with dumb animals – the minutest, most insignificant creatures scutter after it. Glory's an empty, changeable thing, as fickle as the weather». (*Ep.* CXXIII, 17).

Vi kan registrere stoikernes refreng, forut for Senecas bemerkning om *gloria* som en «tom, foranderlig ting, like ombyttelig som været». Dette forteller oss at begrepet blir brukt innenfor en stoisk forståelsesramme. Også hos senere romerske stoikere, som Epiktet (*Diss.* 1.1, *Enchir.* 1.1) og Marcus Aurelius (6. LI), blir den samme tanken hamret igjennom. Tacitus ser dette som den definerende stoiske læresetningen. Han alluderer til konseptet «likegyldige ting» når han sammenfatter stoikernes posisjon til at «bare det moralsk hederlige er godt [...], mens makt, høy byrd og alt annet som ikke er styrt av viljen, hverken er godt eller ondt» (*Tac. His.* 4.5).

Det er derfor påfallende at Seneca dedikerer *gloria*-begrepet en sentral argumentsfunksjon i *De Clementia*. Det er påfallende, fordi dette avslører et betydelig avvik mellom hva Seneca *faktisk* sier og hva han som stoiker «burde» si, dersom han virkelig var en «stoisk diplomat». Hvorfor Seneca legger seg på en slik retorisk linje og – mer betydningsfullt – hva han håper å oppnå med dette, synes å være et poeng av større betydning for å fange opp hans intensjon med verket. *Gloria*-retorikken vil følgelig bli mitt videre fokus.

Her, som tidligere, kommer vi ikke foruten Cicero. I dette tilfellet er Cicero oppklarende for å illustrere hva Seneca *ikke* sier. Cicero bryter kontant med Aristoteles, ved at han gjør *gloria* til det sentrale målet i sin politiske visjon. Til dette formål dedikerte han et eget verk (*De Gloria*) spredt over to bøker, i den hensikt å legge frem den rette kurs for statsmannen. Cicero nevner dette verket i *Om pliktene* (2.31), men det har dessverre gått tapt. For å forbli ved *Om pliktene* oppfordrer han her statsmenn til å oppnå *gloria* ved å kaste seg inn i politikken som forkjempere for «det rette». Det vil si å «ikke tjene seg selv», men «det felles gode» (Cic. *Off.* 1.62). Dette er et produkt av Ciceros republikanisme, der statsmenn skal ha funksjonen av representanter i fellesskapets tjeneste. Dette er et poeng vi lett kan misforstå. Cicero sier *ikke* at statsmenn simpelthen skal føye seg til en demokratisk flertallsvilje (Cic. *Rep.* 2.39; Nicgorski, 1991, 243). Statsmannen skal også ha en aktiv rolle som vokter av det felles gode. «Det felles gode» er et kvalitativt mål, mens «flertallets ønsker» er en kvantitativ størrelse.

I andre bok av *Om pliktene* isolerer han tre faktorer som skal sikre statsmannens *gloria*: aktelse fra folket, tillit fra folket, og statsmannens oppriktighet (Cic. 2.31). Seneca tar opp de samme tre faktorene (*Cle.* 1.4.1, 1.1.5, 1.1.5). Han anerkjenner at disse har en viss verdi, men han forbinder likevel ikke disse direkte med hva det vil si å oppnå *gloria*. Med god grunn: Ciceros vilkår for oppnåelsen av *gloria* er uløselig forbundet med den republikanske statsforståelsen som danner tekstens vegger, gulv og tak. *Om pliktene* og *De Clementia* er oppreist på vidt forskjellige premisser, siden Seneca skriver innenfor en tradisjon av hellenistisk kongedømmeteori (Griffin, 1992, 144-5; 2005, 536-7).

Seneca kan derfor ikke appropriere Ciceros *gloria*-begrep til sine egne formål. Han erstatter bildet av staten som «ett felleskap» hos Cicero med bildet av staten som «en barmhjertig far og hans barn» – et varemerke blant hellenistisk politisk teori. Karakteren Laelius i Ciceros *Om staten* bruker den samme metaforen under sin diskusjon av monarkiet (3.25). Andre ganger bruker Seneca metaforen av hodet og kroppen – «hodet» er monarken, «kroppen» er folket – som utgjør «én enhet» (*Cle.* 1.5.1). Denne ble også brukt av Laelius, i samme passasje. Poenget er at «kroppen» ikke kan initiere noen politisk handling uten «hodet», som etablerer monarkens dominerende posisjon ovenfor folket. Men Seneca utnytter også metaforen på en briljant måte, ved å sette opp innskrenkninger for det aksepterte handlingsrommet til «hodet». For «hodet» vil vel neppe «amputere sine egne lemmer» – altså, den «kroppen» han råder over? (Sen. *Cle.* 1.14.3). Senecas monark er imidlertid ikke i «fellesskapets tjeneste», som Ciceros statsmann. Han har en høyerestilt rolle som «gudenes representant for å styre menneskeheten i deres sted» (Sen. *Cle.* 1.1.2). Hva enn Seneca legger i selve innholdet av *gloria*-begrepet, er det altså ikke den politiske visjonen til Cicero.

Men Seneca tar over et beslektet poeng formulert av Cicero. Cicero setter opp *gloria*-idealet med den funksjon av å temme statsmannens begjær etter «å tjene seg selv», for heller å få ham til å underlegge seg et høyere prinsipp. Seneca prøver å hanske med det samme problemet, og her gjenoppliver han et annet av Ciceros poeng i *Om pliktene*. Cicero svarer for sin del som en innvending mot Thrasymachos, slik han fremstilles i Platons *Staten*.

Thrasymachos argumenterer for at «fremtredelser» – hvordan ting *synes* å være – har mer kraft enn «virkeligheten» – hvordan ting *faktisk* er. Han resonnerer seg frem til at det derfor må være i hans selvinteresse å sette opp en «fasade» av dyd for så å handle lik en «rev», gjennom sluhet og bedrageri (Pla. *Resp.* 365c). I *Om pliktene* svarer Cicero at det finnes to måter å handle urettferdig på. Den første er gjennom «løven», altså gjennom «rå makt». Den andre er gjennom «reven» (Cic. *Off.* 1.41). Det finnes ingen verre overtredelse mot rettferdigheten, fortsetter han, enn å ha mennesker fremstille seg selv som gode uten å egentlig være det. Men hva om disse menneskene aldri blir gjennomskuet? Måtte det ikke da være mulig å fremme sine egne interesser ved å være en falsk person? Han svarer benektende, for ingen forsøk på å forfalske ens offentlige person «kan være langvarige» (Cic. *Off.* 2.43). Seneca trekker den tilsvarende konklusjonen av at «ingen kan spille en falsk rolle over lengre tid», av den grunn at «falskneri vil uunngåelig vise sin sanne natur» (*Cle.* 1.1.6). De ender begge opp med å fastholde at statsmenn med en spaltet personlighet – én genuin i det private, og én offentlig maske – vil omsider avsløres som et reveaktig bedrageri.

Seneca forplikter seg her til å si at en moralsk kompetent keiser handler moralsk av natur, og ikke simpelthen fordi han øyner fordeler ved sitt skuespill. Vi kan lett mistenke at han har et mer personlig motiv for å si dette, nemlig at han ønsker en viss forutsigbarhet i keiserens fremtidige handlinger. Dette vil oppheve bekymringen til både Seneca, Tacitus og Sveton om at straffesaker er underlagt vilkårligheten av keiserens sinnstilstand, fremfor eksterne moralske rettesnorer. Men dette endrer ingenting, for vi kan like gjerne snu problemstillingen på hodet: Hvis målet til Seneca er å kunne gi pålitelige forutsigelser om keiserens fremtidige handlinger, så vil den kritiske faktoren forbli at keiserens moralske karakter er gjennomsiktig. Dette fordi en karakter i dydenes skuespill alltid vil avsløres som en skuespiller, sier Seneca, og er slik upålitelig. Men hvis keiseren *er* moralsk kompetent eliminerer dette også behovet for å «lese» ham. Problemet som Seneca står ovenfor er å styre Nero mot keiseridealet uten å appellere til de fordelene det måtte medbringe for å få gjennomslag. Her, som ellers, må handlinger springe ut ifra rett intensjon.

Seneca gjør det klart fra de første linjene i *De Clementia* at en moralsk kompetent keiser ikke må forlange noen fordeler som lønn for strevet (1.1.1). Nero kan riktignok forvente seg

«lojale soldater», «menn villige til å dø for ham» (*Cle.* 1.3.3), og «muligheten til å gå fritt rundt i byen» (*Cle.* 1.12.3) hvis han følger Senecas råd. Men Senecas idealkeiser kommer også med en pris som oppveier fordelene. Nero må belage seg på å leve i et «nobelt slaveri» (*Sen. Cle.* 1.8.1), fordi «hans dyder ikke vil bli sett av folk flest» (*Sen. Cle.* 1.8.2). For «i likhet med gudene» er keiseren «innelåst i himmelen», siden hans «eminense» nødvendigvis vil produsere «et gap mellom ham og folket» (*Sen. Cle.* 1.8.3). Prisen er sosial isolasjon, derav Senecas slaverimetafor.

Dette er et kontant brudd fra tenkningen til Cicero og Sallust. For Ciceros rektor-ideal er det å bli *sett* en definerende egenskap (*Rep.* 2.69). Tilsvarende hos Sallust: genuin *virtus* må bli *sett*, ved at statsmannen tar en fremtredende plass i det offentlige liv (*Cat.* 2.9). Seneca har snudd formelen på hodet, og hincer allerede her til hva keiserens rolle i det offentlige liv burde være: for å realisere den virkelig *virtus* må keiseren akseptere innskrenkninger i sitt offentlige handlingsrom. Han må akseptere å bli oversett.

Her demrer utfordringen som Seneca står ovenfor med full kraft. Han skal motivere Nero til å begå dette offeret, uten å love ham noen umiddelbar belønning for strevet. Neros transformasjon må være produsert av rett intensjon for å være genuin, og varig. Vi kan da spørre: hva trenger Seneca for å overbevise Nero om dette, uten å love ham noe i retur? Han trenger en motiverende kraft, uten et konkret innhold. Dette, vil jeg foreslå, er den tiltenkte funksjonen av *gloria*-retorikken i *De Clementia*. Den skal motivere Nero til å begå dette offeret.

For å avgjøre om denne tolkningen har noe for seg, skal vi nå se nærmere på hvordan Seneca anvender *gloria*-begrepet. Seneca gir oss ingen formell definisjon, og han sier heller ikke noe eksplisitt om selve begrepsinnholdet. Den beste veien å forfølge videre, både av praktiske og metodologiske hensyn, er derfor å ikke spørre hvilken begrepsbetydning Seneca aktivt forsvaret, men hvilke han benekter. Vi har alt sett at Seneca benekter Ciceros begrepsforståelse og dens tilhørende politiske visjon, fordi de skriver innenfor vidt forskjellige teoretiske tradisjoner. Vi beveger oss derfor nå mot Sallust, som ikke har noen åpenbare forpliktelser til politisk teori, og som vi allerede har etablert Senecas påvirkning fra.

Sallust gir oss også en kort behandling av hva det vil si å oppnå *gloria*. I introduksjonen til *Den Katilinariske Krig* introduserer han sin dekadanseteori, som forklarer hvordan den moralske verdigheten til det romerske aristokrati ble slukt av dets eget hovmod ved utgangen av punerkrigene. Sallust gjør her oppmerksom på at griskhet [*avaritia*] springer ut ifra samme rot som *gloria* – en «lyst» (*Cat.* 10.5). Han kvalifiserer den negative varianten ved å si at statsmenn da driver fremover med «sluhet» og «falskhet», ikke ulikt Ciceros billedlige bruk av «reven». Den gode varianten oppnås ved å «streve langs den rette vei» med «gode personlige

kvaliteter» til man når sitt mål. For Sallust oppnår man altså *gloria* gjennom noe man *gjør* – det er resultatet av en aktiv handling.

I *Krigen mot Jugurtha* diskuterer Sallust anklager om «monarkiske ambisjoner» som ble rettet mot Tiberius Gracchus, etter hans høyst kontroversielle jordreformer. Sallust snakker sannsynligvis gjennom tribunen Gaius Memmius, som hevder at lignende anklager vel så gjerne kan slås tilbake mot egenrådige statsmenn. For det «å kunne gjøre ustraffet hva som helst man vil, det er nemlig i sannhet å spille enehersker!», roper han ut (Sal. *Iug.* 31.26). Sallust bruker ordet «*rex*», som bærer en underforstått negativ implikasjon og bør derfor leses «tyrann». Sallusts *rex* gjør som han vil, fordi han er skjermet fra straff. I det som gjerne kan være et motsvar til Sallust, sier Seneca at ingenting er mer ærefullt enn en *princeps* som er villig til å la selv sine kritikere få si hva de vil, uten å frykte straff (Sen. *Cle.* 1.20.3). Det uoppklarte med hva senatorer og statsmenn kunne og ikke kunne si i keiserens nærvær var høyst aktuelle problemstillinger på dette tidspunktet, noe Tacitus beretter om i detalj (*Ann.* 13.28, 14.10). Det er sannsynligvis denne samtidsdebatten Seneca griper inn i.

Seneca skiller derimot en *princeps/rex* – dette er synonyme for ham – fra en tyrann [*tyrannus*] i deres avvikende adferd alene. En tyrann opptrer som en parasitt på befolkningen, mens en *princeps/rex* er i stand til å fortrenge sin personlige vilje (Sen. *Cle.* 1.12.1). Sallusts *rex* og Senecas tyrann beskriver det samme fenomenet: en hersker som utelukker pleier sin egen vilje. Men for Seneca kan altså en *princeps/rex* fortrenge sin personlige vilje. Ingenting er heller mer «ærefullt» enn en hersker som gjør dette, til fordel for hva som er rett (Sen. *Cle.* 1.20.3). Man oppnår altså ikke *gloria* gjennom hva man *gjør*, sier Seneca, men hva man *ikke* gjør. *Gloria* har nå blitt belønningen for å *ikke* utføre en bestemt handling.

Seneca tar altså utgangspunkt i Sallust og hans kritikk av «eneherskere» som gjør «hva som helst man vil». Seneca adskiller forsiktig Sallusts monarktype fra keiseridealet han innfører i *De Clementia*, og forsøker på denne måten å avvæpne den fiendtlige statusen ordet «*rex*» har i Romas politiske kultur. På denne måten blir Nero skjermet av Seneca fra å bli rammet av Sallusts kritikk. Samtidig forsøker Seneca å binde Nero til det uselviske keiseridealet, og lover ham *gloria* om han lar seg binde. Vi kan også merke oss at Senecas behandling av *gloria* ikke avgir noen referanse til politiske eller militære bragder, som hos Sallust. Det er et rent tankeprodukt. Dette forteller oss også noe om det sentrale hensynet bak Sallusts og Senecas statsmannsidealer: Sallust vil kultivere storhet; Seneca vil begrense skade. Sagt med et annet språk: Sallusts leder har en klarere aktiv funksjon, i den forstand at han skal realisere heroiske mål gjennom et glødende viljedriv. Senecas har en passiv funksjon, i den forstand at han skal temme sin egen vilje, og på stoisk vis emanere ro og balanse.

Betydningen av *gloria* i Ciceros og Sallusts tekster utgjør selvsagt ingen uttømmende liste over hvordan dette begrepet tidligere har blitt forstått. Seneca har definitivt disse to forfatterne i sinne, men han synes også å være interessert i en mer konvensjonell, «folkelig» bruk av begrepet. Idealet om *gloria* var dypt innprentet i republikkens verdisøyler, og hadde en nærmest uovertruffen autoritet både innenfor og utenfor bymuren, som et kall til heroisk handling. Da kanskje særlig i militære sammenhenger, tett forbundet med det andre idealet om *virtus*. Eksempelvis representert her, ved Livius:

Lucretius [konsul i 462 fvt.] vendte tilbake med stort krigsbytte og enda større ære. Og denne æren øket han da han ved hjemkomsten stilte hele byttet ut på Marsmarken i tre dager, slik at hver enkelt kunne gjenkjenne sitt eget og ta det med hjem. (3.10).

Krig, krigsbytte, og ære. Livius ser en sammenheng mellom disse. Det gjør ikke Seneca. For å illustrere folkets lojalitet til deres hersker, sier Seneca at de vil «utforske havet for profit» om herskeren er grådig. Men om keiseren «heller søker *gloria*», så vil hans undersåtter gledelig «legge høyre hånd i flammen»³³, eller simpelthen «møte døden» (Sen. *Cle.* 1.3.5). Kontrasten er klar: en «grådig mester» søker «profit», i form av krigsbytte. Når Seneca omtaler en keiser som «heller søker *gloria*», så diskrediterer han assosiasjonen mellom krig, krigsbytte, og ære.

Dette poenget forholder han seg konsistent til. I *De Beneficiis* kritiserer han Alexander den store, fordi han ikke visste hva *gloria* «egentlig er» eller hva «dets begrensninger er» (Sen. 1.13.2). Seneca trekker spesifikt frem Alexander, den menneskelige inkarnasjon av erobringlyst. Da skjønner vi hva Seneca mener med denne kommentaren: Alexanders militære liv hadde ingenting med *gloria* å gjøre. Dette gir oss ytterligere belegg for å tro at Seneca vil diskreditere begrepets tradisjonelle betydninger.

Så langt synes dette å bekrefte tolkningen jeg foreslo ovenfor: Seneca bruker *gloria*-retorikken som en tom, motiverende kraft for å nå igjennom til Nero. Han tar også forholdsregler for å svekke assosiasjonen til begrepets tradisjonelle bruksområder. Slik kan Seneca utnytte begrepets autoritet til sine egne formål. Men hvilke formål er dette?

VIII Senecas politiske argument

Når Seneca omtaler *gloria*-begrepet i *De Clementia*, er han konsistent i å anvende det i assosiasjon med et spesifikt handlingsmønster hos keiseren. Han omtaler ikke denne keiseren

³³ Dette er en referanse til legenden om Mucius Scaevola fra Romas mytologiserte kongetid. Scaevola demonstrerte romernes stolte disiplin ved å frivillig brenne sin høyrehånd foran etruskerhøvdingen Lars Porsenna (Liv. 2.12).

som Nero eller noen andre, men som en abstraksjon. Altså, et ideal. Seneca bruker *gloria*-retorikken i assosiasjon med *holdningen* til en leder i omgivelser hvor han selv eller staten har erfart en form for krenkelse, som han *kan* møte ved å utvise makt, men som han velger å avstå fra, fordi maktutøvelsen *ikke er nødvendig* (*Cle.* 1.1.3; 1.3.3; 1.17.3; 1.20.3). Ikke nødvendig med hensyn til hva? Å sikre rettferdigheten, svarer Seneca (*Cle.* 2.7.3). Hva er da, mer spesifikt, Senecas råd til en keiser som vil oppnå *gloria*? Han må frivillig legge restriksjoner på sin makt, slik at han kun bruker den til hva som er absolutt nødvendig. Som er en annen måte å si: at keiseren kun bruker sin makt til å gjøre hva som er *rett*, uavhengig av hva han selv *vil*. Dette kommer klart frem i denne passasjen:

In a position of supreme power the truest self-restraint, and the yearning to bind all humankind to oneself, comes to this: *To dull the edge of one's authority*, not to see how much one can get away with in preying upon one's fellow-citizens out of some eager passion or rash folly, or because one has been corrupted by the precedent set by previous princes. [Min uthevning] (*Sen. Cle.* 11.2).

Her introduserer Seneca sitt ideal om en passiv leder som er i stand til å legge moralske bånd på seg selv. Jeg bruker ordet «passiv» med den implisitte kontrast til «aktiv» for å signalisere at Senecas idealkeiser aksepterer innskrenkninger i sin maktutøvelse, selv om hans makt er absolutt. Disse innskrenkningene må altså keiseren legge på seg selv – noe han gjør villig, av moralske hensyn. Følgen er at passivitet i maktutøvelse får statusen av en dyd, for Seneca.

Gloria-retorikken er bærebjelken Seneca reiser dette argumentet på, og er slik uløselig forbundet med hans politiske argument for nødvendigheten av (genuin) *clementia*. Senecas *gloria*-retorikk supplerer på denne måten argumentet for å opptre med *clementia* i straffesaker, ved å gjøre innskrenkninger i keiserens vilje til en mer generell norm. En keiser besitter *clementia* hvis han velger det mildeste straffalternativet i henhold til rettferdigheten – uten noen eksterne motiver, men fordi dette er «rett». En keiser oppnår *gloria* ved å frivillig legge restriksjoner på sin makt, ved å gjøre «rettferdigheten» og det «rette» til hans sentrale handlingsmotiver, og ikke hans personlige ambisjoner. Seneca forsøker å løse problemet av keisermaktens vilkårlighet ved å bruke moralske normer til å holde den i sjakk, og slik begrense hvilke handlinger keiseren legitimt kan foreta seg på en forutsigbar måte. Som han senere skulle skrive til vennen Lucilius: «For there is nothing dangerous in a man having as much power as he likes if he takes the view that he has power only to do what it is his duty to do» (*Sen. Ep.* XC, 6).

IX En stoisk teori?

Argumentet til Seneca ovenfor kommer imidlertid til en pris: han blir nødt til å strekke seg utenfor sin stoiske filosofi. Martha Nussbaum har rettet oppmerksomhet mot skjærende ustoiske passasjer i *Gresskarifiseringen* (2014, 205-12). Man kan riktignok, med utgangspunkt i stoisk filosofi, avfeie apoteosen av Claudius som absurd. Stoikernes gudsbegrep understøtter en upersonlig, kosmologisk kraft (*logos*). Stoikernes gud mangler personlige attributter og har dermed ingen individualitet eller andre menneskelige egenskaper, som følelser eller bevisst tankegang. Seneca trekker faktisk en humoristisk parallell mellom Claudius og stoisismens formløse gud, for i likhet med denne mangler Claudius «både fornuft og individualitet» (*Ap.* 8). Seneca sender flere stikk mot selve apoteosen, men det er like fullt apoteosens smertefullt uverdige objekt som danner hans hovedoppgjør for teksten. I *De Clementia* omtaler han gjerne Augustus som «guddommeliggjort» uten et hint av ironi (*Sen.* 1.9.1). Flere av Nussbaums poeng om Senecas noe avslappende forhold til stoisk filosofi kan forlenges til *De Clementia*. Eksempelvis i form av det aristoteliske og siden stoiske argumentet som benekter at ære er et gyldig politisk mål. Seneca bekrefter den stoiske posisjonen i de senere moralbrevene. I *De Clementia* blir den fortrenget. Hvorfor?

Flere grunner kan foreslås: vi kan si at Seneca ikke aksepterte den stoiske teorien i tidsrommet da *De Clementia* ble skrevet; vi kan også si at Seneca ikke er forpliktet til hva tidligere stoikere har sagt om emnet – kanskje ønsker han å vise hvordan målet om *gloria* kan forsones med stoisk filosofi. Men i så fall burde vi forvente å finne et støttende argument fra Seneca, ettersom dette går imot noe i tilnærmingen av en etablert sannhet innenfor den stoiske konteksten. Noe vi heller ikke gjør. Etter min mening er svaret å finne ved å benekte at det er meningsfullt å stille spørsmålet, og heller motsette oss antagelsen om at hver setning Seneca skrev er informert av en sammenhengende, internt konsistent stoisk filosofi.

Denne kritikken rammer begge de to lesningene jeg skisserte midtveis – «status quo-lesningen» og «diplomati-lesningen» – som har en uheldig vane i å bruke Senecas stoisisme som det uttømmende rammeverket for tekstanalyse. I flere tilfeller blir muligheten for at Seneca gir et politisk argument uten basis i stoisk filosofi kategorisk avfeid, og da er det heller ikke vanskelig å rettferdiggjøre slike lesninger i utgangspunktet.³⁴ Motsetter vi oss dette åpner muligheten seg for at Seneca ikke bruker begreper som *gloria* for å understøtte en moralsk eller politisk teori som i sin essens er stoisk, men for å lade sin *politiske* tenkning med retorisk slagkraft. Det vi da er etterlatt med, er et budskap som vanskelig kan feiltolkes: «A king gains

³⁴ Dette er særlig merkbart i Shaws artikkel, *Stoicism as Ideology* (1985, 31-44).

no glory by punishing brutally (who could doubt that?) but instead gains the greatest glory if he keeps his own power in check» (Sen. *Cle.* 1.17.3). *Clementia* er den avgjørende egenskapen for en keiser, og det er denne egenskapen som gir ham *gloria*.

X Delkonklusjon

Leach argumenterte for at Seneca skrev *Gresskarifiseringen* og *De Clementia* primært for å berolige aristokrater; både ved å forsikre dem om at Nero var en bedre keiser enn sine forgjengere, og at stoisk filosofi kunne holde ham i sjakk. Dette har jeg vanskelig for å forsone med tekstene, og det av to grunner.

For det første: Til tross for den panegyriske tonen gir likevel ikke Seneca noen rettfærdiggjørelse av «status quo», og derfor er jeg også uenig med denne lesningen. Han trekker frem dagsaktuelle problemer, og foreslår konkrete løsninger. Han ber om at Nero frivillig legger restriksjoner på sin makt, fordi ingen høyere instans kan binde ham. Hovedtrusselen han prøver å håndtere er derfor ikke slike aristokraters bekymringer ovenfor den unge Nero, men vilkårligheten av uinnskrenket makt. For det andre: Det er vanskelig å se hvordan disse to tekstene skal være en skjult markedsføring av stoisk filosofi når *Gresskarifiseringen* knapt inneholder en stoisk tanke, og selv *De Clementia* må tidvis se seg nødt til å ta avstand fra stoisk filosofi for å nå de ønskede slutningene. I sistnevntes tilfelle er det heller ikke de mer esoteriske delene av stoisk filosofi som Seneca manipulerer for politiske formål – men selve kjernen, slik den ble oppfattet av Tacitus. I den grad Tacitus er representativ for principatets lærdomskultur, ville flere av Senecas lesere kunne fange opp at *De Clementia* ikke er sammensatt av en heldekkende stoisk filosofi. Jeg synes derfor ikke at markedsføringsargumentet til Leach fungerer særlig godt.

Det er likevel enkelte steder i *De Clementia* som kan støtte opp «diplomati-lesningen». Seneca kommer en forventet kritikk i forkjøpet når han sier at stoikerne har fått et ufortjent ry på seg som distanserte fornuftsvesener; at de er mer opptatt av deres filosofi enn å vise omsorg for andre (*Cle.* 2.5.2). Seneca følte altså på et behov for å innsette et forsvar av sin stoisisme i teksten. Stoisisme ble dessuten brukt som en alvorlig anklage om svekket troskap til keiseren, et stykke ut i Neros styreperiode (Griffin, 1992, 363). Seneca advarer også mot å opptre for strengt ovenfor andre mennesker, i frykt for å skremme dem bort fra ønskede reformer (*Ep.* V, 5). Dette er to eksempler hvor Seneca fremtrer som en stoisk diplomat. Når dette er sagt mener jeg fortsatt at denne tilnærmingen er for upresis til å fange opp kjernen til de to tekstene, selv om den treffer på enkelte punkter. I hovedsak, fordi den bommer på tekstens intensjon. Det er ingenting som tyder på at Seneca skrev *De Clementia* for å demonstrere ovenfor «intelligente

lesere» at han har Nero under kontroll. Senecas intensjon er først og fremst å begrense keiserens handlingsrom, og til dette formål bruker han de midlene han har til disposisjon – om det så er stoisk filosofi, tradisjonelle romerske dyder, eller Neros forfenglighet.

Dette betyr ikke at Seneca var en motstander av principatets styreform. Han er tydelig i *De Beneficiis* på at den beste styreformen er under en «rettferdig *rex*» (2.20.2). Men det alternative bildet jeg har skissert ovenfor går altså imot «status quo-lesningen» av Seneca. Det er mulig at stoisisme oppfostrer passivitet, men statsmannen Seneca rommet mer enn stoikeren Seneca, og «passivitet» fanger ikke opp det han gjør i *De Clementia*.

«Passivitet» fanger derimot opp større deler av Senecas keiseridealer. Alt vi har sett av hans politiske holdninger tar formen av en kritikk mot eksisterende praksis; han vil *stanse* enkelte handlinger, som hemningsløs vold; *begrense* keiserens nærvær i politisk praksis; og han vil *innskrenke* betydningen av dyden *clementia*. Senecas politiske mål er skadebegrensning. Han er lite interessert i Ciceros og Sallusts implisitte og eksplisitte mål om storhet og ære, selv om han gjerne utnytter disse begrepene til sine egne formål. Her inntreffer det ikke bare et brudd i innholdet av statsmannsdiskusjonen, men et brudd i selve diskusjonsformen. Dette fortsetter med Tacitus.

Politiske idealer i Tacitus sitt keiserdrama

I Innledning

Tacitus hadde langstrakte erfaringer fra det politiske liv. Som han selv informerer oss om var keiserne Vespasian, Titus og Domitian sentrale patroner for hans embetskarriere (Tac. *His.* 1.1). I 95 evt. ble han utnevnt til pretor under Domitian, som han senere skulle utlevere i *Agricola*. I 97 evt. ble han konsul, før han nådde høydepunktet av sin politiske karriere ved å sikre seg en guvernørstilling i Lilleasia, fra 112 til 113 evt. Med dette hadde Tacitus en praktisk fortrolighet med innsiden av politikkenes vegger, da han fra utsiden analyserte den gjennom sin historikerrolle. I sin ungdom studerte han retorikk, og selv i sin grå alderdom fant han tid og motivasjon til å publisere en retorikkdialog blant historieverkene. Man kan vanskelig undervurdere påvirkningen retorikkbakgrunnen har hatt på hans politiske analyse. Tacitus har i denne forstand tre distinkte yrkesroller: rollen som statsmann, som retoriker, og historiker. Hver av disse rollene fanger opp ulike nyanser ved hans tenkning, men det ville være en feil å tenke på dem som strengt adskilte. Her vil jeg forholde meg til dem alle tre.

Som tilfellet var med Sallust, er Tacitus sine statsmannsidealer best forstått ved å undersøke dem i lys av hans generelle politiske tenkning og holdninger. Teksten *Agricola* kan stå alene som hans mønstermanual i statsmannskunsten, men vi trenger en bredere tilnærming for å fange opp hvilke politiske og moralske problemer *Agricola* er skrevet som en løsning til. *Agricola* blir med dette undersøkelsens tilspisningspunkt. Jeg starter imidlertid ved å først stille noen grunnleggende spørsmål om Tacitus' syn på principatets politiske kultur.

På flere områder fortsetter Tacitus i Senecas fotspor. Her forsterkes kontrasten til republikkens tenkere. Hvor Cicero og Sallust utarbeidet sine statsmannsidealer med det underliggende mål om storhetservervelse, sikter Seneca og Tacitus seg inn på skadebegrensning. Dydene skal ikke lenger oppildne statsmannen til å bli en storslått moralsk veiviser. Dydene skal gjør ham forutsigbar, og temme hans storhetsbegjær. Tacitus kommer også til å distansere seg fra flere tidligere diskusjoner om statsmannskunsten når han insisterer på at dydene *i seg selv* er begrenset i verdi. I kontrast til Seneca fokuserer Tacitus på senatorer og statsmenn når han diskuterer statsmannsidealer, og ikke keiserne. Derfor blir også mitt fokus Tacitus' ideelle statsmann, og ikke hans ideelle keiser.

II Tacitus som statsmann

Hva tenkte Tacitus om principatet? Var han en lengselsfull drømmer som så tilbake mot republikken? Eller la han seg på linjen foreslått av Seneca; å akseptere det større bildet, for

heller å korrigere de mindre tingene man har innflytelse over? Her er Tacitus ambivalent; dette er et nøkkelord mer generelt i hans tenkning.

Denne ambivalensen legger seg fra de første linjene i *Årbøkene*. Augustus endte borgerkrigene som herjet senrepublikken, men til den pris at borgerne ble underlagt hans vilje (Tac. *Ann.* 1.1). Den tidligere nobiliteten «fant seg i trelldom» ved å klingre seg til Augustus' føtter i stedet for å stå på deres tidligere rett (Tac. *Ann.* 1.2). I en strofe som klinger gjennom mesteparten av Tacitus' tekster, skriver han at statsmenn «foretrakk det nye og sikre for det gamle og risikable» (*Ann.* 1.2). Her sikter han til hvordan de kritiske meningsutvekslingene fra republikken ble erstattet av ja-stemmer, nå som de levde under en «tidsalder så gjennomtrengt av ussel fjesking» (Tac. *Ann.* 3.65). Men hva sier han *egentlig* her – er det en god ting at principatet erstattet republikkens borgerkriger, eller var denne prisen for høy?

Innledningen til *Historiae* er ikke mindre ambivalent. Han skriver at etter «slaget ved Actium» – i 31 fvt., da Augustus sikret seg keisertittelen – «krevde hensynet til freden at all makt ble samlet hos én person». Her er ordlyden noe mer aksepterende ovenfor styreformendringen. Likevel avfeier han kjølig denne som en nødvendighet gitt den politiske konflikten som hadde vokst seg ut av senrepublikkens borgerkriger. Etableringen av principatet løste disse problemene, men innbydde også til nye. Republikkens forfattere hadde friheten til å skrive hva de ville, mimrer Tacitus. Men da enmannsveldet ble etablert fikk «også sannheten på mer enn én måte trange kår». (Tac. *His.* 1.1).

Ting ser litt bedre ut i den tidligere teksten *Agricola*, som ble skrevet i 98 fvt., i lyset av Domitians død. Den tiltredende Nerva så ut til å være keiseren Tacitus og hans likesinnede hadde ventet på. Han klarte nemlig den bragd å forene to ting som «tidligere var uforenelige», nemlig «keiserstyre» [*principatus*] og «frihet» [*libertas*] (Tac. *Ag.* 3). Men Tacitus er ikke like optimistisk til at den gode utviklingen vil vare. For «kuren virker langsommere enn sykdommen», og «det er langt enklere å ødelegge enn å vekke til livet begavelse og litterære sysler» (Tac. *Ag.* 3). I beskrivelsen av goterne fra *Germania* – publisert i samme tidsrom – gjør han et poeng av at de ble «styrt av konger» uten at «deres frihet enda var i fare» (Tac. 44). Det kan altså være mulig å forene frihet med eneherskere. Samtidig kommer *Agricola* og *Germania* tidlig i forfatterskapet, og det er ingen grunn til å forutsette at hans tenkning forholdt seg statisk. Han anfører en mer optimistisk tone i de tidligere tekstene, men dette kan også sees i sammenheng med at de senere *Historiae* og *Årbøkene* er situert til principatets tidligere historie. Tacitus kan ha ønsket å bruke sin samtid som en implisitt kontrast når han diskuterer tidligere keisere. Dette ville i så fall ha en didaktisk funksjon: ved å kritisere fortiden angir han også på

indirekte vis politisk-moralske retningslinjer for samtiden. Han tilbyr likevel ingen enkle svar, og han strever åpenlyst med å forsone politisk frihet og keiserstyre.

Han er også ambivalent til spørsmålet om hvorvidt man skal uttrykke misnøye med politisk praksis – om statsmenn åpenlyst burde gå i opposisjon, eller om de burde innfinne seg med tingenes tilstand. Det var flere mer eller mindre sammensveisede politiske bevegelser under principatet, hvor noen av dem har blitt analysert som en republikansk opprørsideologi til principatet (Wilkinson, 2012). Cato den yngre, som valgte døden fremfor å leve under en tyrann, ble et moralsk *exemplum* for principatets mest høylytte kritikere (Gallia, 2012, 137-8; Wilkinson, 2012, 62). Det var flere enn Cato som kontemplerte en slik skjebne under senrepublikkens tyranni. Da Cæsar i sin høysesong fikk de nærmeste støttespillerne innsatt i politiske stillinger, pekte dette vei mot en ganske ny, og farlig, politikk. I respons skrev Catullus et dikt til seg selv i andreperson, der han forlanger å få et fornuftig svar på «hvorfør du venter med å dø», nå som den Cæsar-vennlige «Nonius sitter i en kurulstol», som edil (*Carm.* 52).

I *Agricola* langer Tacitus både ut mot høylytte opprørsstemmer, og litt for ivrige martyrsøkere (Tac. 42). Han oppfordrer disse til å omsette deres virkelyst til noe av praktisk fellesnytte. I *Årbøkene* mykner han dette standpunktet noe, eller så har han bukket under for en eventuell motkritikk. Da sammensvergelsen mot Nero ble avslørt i 65 evt. fikk flere av gjerningsmennene ordre om å begå selvmord, noe de fleste gjorde uten å yte motstand. Etter å ha fremstilt disse hendelsene forsikrer Tacitus leseren – en sjelden gang i sin egen stemme – at «jeg ikke hater disse menn som så motstandsløst gikk i døden» (*Ann.* 16.16). En viss sympati har han altså til deres sak. Det ligger også dyp beundring i hvordan han beskriver Senecas død. Det aksepterende men likevel teatraliske selvmord, forårsaket både av sverd og gift, sikret Senecas ettermæle som en antityranniets Cato og en filosofiens Sokrates (Tac. *Ann.* 15.62-5).

Tacitus hadde selv en senatorkarriere. Han var en del av systemet uten å ty til noen form for opposisjon. Syme forklarer dette ved å si at Tacitus fant en «middelvei» mellom smiger og opposisjon (1958, 548). Kapust mener i tillegg at Tacitus så ned på senatorer som opponerte på en for offentlig måte, da dette ikke ville oppnå noen verdens ting i hans øyne (2011, 136). Tacitus distanserer seg fra keiser Domitian, hans tidligere patron, i *Agricola*. Han kan ha gjort dette som kompensasjon for å ha svelget sin politiske kritikk under embetskarrieren, men han er også tydelig på at frittalende kritikk må tjene et praktisk formål. Som vi vender tilbake til siden så Tacitus ned på det han ville karakterisert som hovmodige martyrium.

Senatets rolle var mer inneklemt enn Tacitus skulle ønske. Det politiske dokumentet fra perioden som tar opp denne tematikken mest direkte, er Plinius den yngre sin *Panegyricus*. Plinius var både en senator omtrent jevnaldrende med Tacitus, og en av hans brevvenner. I et

av Plinius' bevarte brev er de midt i en diskusjon om hvor lang en senatstale ideelt sett skal være. Plinius mener den skal være så kort som mulig, og ber tørt om at Tacitus sender «et kort brev som svar hvis han er enig, og et langt hvis han er uenig» (*Ep.* 1.6.25). De diskuterte altså senatets funksjon og praksis – i brevform, men antageligvis også utover dette. Plinius henviser til seg selv som en «student» [*discipulus*] ovenfor Tacitus' rolle som «læremester» [*magister*] (*Ep.* 8.7). Tacitus var altså en autoritetsfigur for Plinius, da sannsynligvis i en litterær sammenheng, men det synes også å være en fortrolig vennskskapsrelasjon dem imellom. Til en viss grad vil vi da kunne speile Tacitus' tanker om dette emnet fra Plinius.

Plinius diskuterer forholdet mellom senatet og keiseren mer utførlig i sin *Panegyricus*, hans hyllest til keiser Trajan. Opprinnelig ble *Panegyricus* avlevert som en tale foran Trajan i 100 evt., men Plinius arbeidet videre med den i ettertid og publiserte den som en litterær hyllest. Plinius må ha fordoblet taleinnholdet et titalls ganger, hvis han faktisk etterlevde sin egen regel om at korte taler er de beste. *Panegyricus* er også delvis et manifest for senatets ideelle keiser (Radice, 1968, 168). Innledningsvis fastholder Plinius at en god *princeps* verdsetter friheten til sine undersåtter (*Pan.* 1.6). Dette begrunner han ved å si at det kun er usømmelig «smiger» å kalle Trajan «en gud», for i realiteten er han «en av oss». Plinius prøver altså å jevne ut keiserens og senatets maktplattform, slik at de – til en viss grad – kan møtes til likestilt dialog. Appellen til Plinius finner kort uttrykt støtte hos Tacitus (*Ag.* 2, *Ann.* 1.2, *His.* 3.57).

På et overordnet plan er principatet nødvendig, mener Tacitus, og bør derfor aksepteres. Likevel er det mulig å akseptere systemet, og samtidig bevare sin integritet. En passasje fra *Historiae* tar opp denne tematikken, som er verdt å se nærmere på. Under firekeiseråret 69 evt. tok den germanske stammen Batavia til våpen mot romerne. Opprøret skal ha startet som en privat feide etter at bataveren Gaius Julius Civilis ble anklaget for å planlegge opprør ved to ulike anledninger. Anklagen hvilte på et tvilsomt grunnlag. På tredje forsøk ble de luftige anklagene til en realitet, for da brøt det ut et reelt opprør. Større deler av bataverne var imidlertid lite krigslystne. Det «var Civilis' besettelse som hadde drevet dem inn i krigen, for å gjengjelde alt det han personlig hadde gjennomgått», forklarer Tacitus. Denne bataver-gruppen skal ha tenkt på *virtus* som den «neste beste tingen bak «frihet» [*libertas*] – og hvis de «selv kunne velge herrer kunne de med større ære i behold finne seg i romerske keisere». (Tac. *His.* 5.25).

Det er godt mulig at Tacitus ikke bare snakker på vegne av disse bataverne i talen. Dette kan også være en oppfordring til hans romerske lesere om hvordan de bør reflektere over deres egen politiske situasjon. Talen henspiller på den gjennomgående frihetstematikken til Tacitus, som han her kontrasterer med «slaveri» [*servitium*], forstått som det å ha en «herre» [*dominus*]. Budskapet fra talen synes å være at selv under en herre, hvor borgernes frihet er svekket, er

virtus likevel mulig. I *Agricola* gjør han denne oppfordringen mer eksplisitt, når han insisterer på at «det *kan* leve gode menn selv under slette fyrster» (Tac. 42).

Frost Percival sammenfatter konsist denne delen av Tacitus sin tenkning: en romersk borger skal tenke og handle etter felleskapets beste, uten å ty til overivrig opposisjon, men heller ikke stenge seg selv ute fra det politiske liv (1980, 133). Tacitus befant seg likevel i en endret realitet fra senrepublikken. Han var heller ingen nostalgisk drøvtygger av det gode gamle. Nye normer var i spill, og det politiske spillet i seg selv var i stadig endring, og derfor uforutsigbart. Enda mer fundamentalt, for Tacitus, ble politikkenes språk et maktverktøy.

III Tacitus som retoriker

Tacitus bruker lang tid på å angripe principatets politiske retorikk. Han etablerer en distinkt retorisk motvekt til dette, ved å abstrahere ut forfinede ord og uttrykk fra sin politiske analyse. Dette erstatter han med en kald, direkte, og tidvis insinuerende tone som lett kan oppfattes kynisk. Studert i isolasjon er Tacitus' stemme utvilsomt en kynisk stemme. Han lar sjelden anledninger til å lange ut mot integritetsløs smiger gå fra seg – og jo høyere opp i rangstigen målet er, desto sjeldnere møter man på integritet (Tac. *Ann.* 1.7). I tvetydige situasjoner er det heller ikke uvanlig at han skriver inn det mest suspekte motivet han kan finne til sine rollefigurer, alt etter hvordan han bedømmer deres karakter – om de fortjener ros eller fordømmelse for ettertiden, i henhold til hans historiefilosofi (Tac. *Ann.* 3.65).

Tacitus var utdannet som retoriker. Han forfattet også retorikkdialogen *Dialogus de Oratoribus*, en gang mellom 97 og 102 evt.³⁵ Denne gir oss et innblikk både i formen og innholdet til de senere historieverkene. Dialogen innledes med en etterlysning av begavede taler under principatet. De fire samtalepartnere setter seg deretter ut for å avklare hvorfor talekunsten tilsynelatende har forfalt. Karakteren Messala foreslår som svar at utdannelsen var strengere under republikken, den var mer disiplinert (Tac. *Dial.* 28). Hans lærdomsideal, som siden bekreftes av Maternus, er ingen andre enn Cicero. De henviser deretter til hans tekst *Brutus*, hvor Cicero førte ned større ramser selvbiografiske notater om hans utdannelsesreise (Tac. *Dial.* 30). Messala minner deretter samtalepartnere om hvordan Cicero stadig søkte seg frem til ny «informasjon hos flere læremestere»; deriblant Philo av Lárisa, skoleoverhodet som løsnet opp akademiets strenge kunnskapsskepsis, og stoikeren Diodotus. Messala bekrefter deretter prinsippet som Cicero gikk til retorisk krig for å forsvare i *Om talekunst*: talekunsten svarer ikke til et spisset kunnskapsområde (Cic. *Orat.* 1.1.16, 1.146). Den krever nemlig en tverrfaglig

³⁵ Dateringen for denne er usikker, men T. D. Barnes avgrensner den til dette tidsrommet (1986, 244).

kompetanse som gjør taleren skikket til å uttrykke seg om «alle spørsmål med eleganse», på en «overbevisende måte», samstemmer Messala (Tac. *Dial.* 30). Han antyder at en slik tverrfaglig kompetanse forutsetter bedre utdanningspraksiser enn de tilgjengelige i deres samtid.

Messala ender opp med å markedsføre ytterligere to av Ciceros poeng fra samme verk: effektiv talekunst støtter seg på grundig juridisk kunnskap, og filosofisk kompetanse (Cic. *Orat.* 1.171, 1.213; Tac. *Dial.* 30-2). Han henviser deretter til samtlige av de hellenistiske filosofskolene, i tillegg til Platon og Xenofon, og sier at taleren «kan lære av dem alle». Med dette bekrefter han Ciceros kobling mellom talekunst og filosofi, men han presiserer samtidig at taleren ikke skal gjøre seg til maskot for en bestemt skole (Tac. *Dial.* 31).

Så tar Maternus over ordet, ved å presisere at talekunst er særlig viktig for republikker:

For the more powerful a man was as a speaker, the more easily did he obtain office, the more decisively superior was he to his colleagues in office, the more influence did he acquire with the leaders of the state, the more weight in the senate, the more notoriety and fame with the people. Such men had a host of clients, even among foreign nations; the magistrates, when leaving Rome for the provinces, showed them respect, and courted their favour as soon as they returned. (Tac. *Dial.* 36).

Under republikken hadde taleren «det privilegium å kunne angripe de mektigste», mimrer Maternus (Tac. *Dial.* 40). Denne friheten gikk tapt under principatet, i likheten med en åpen og kritisk meningsutveksling. Maternus avslutter diskusjonen i Tacitus' hjemmevante sarkasme:

What need [...] of long speeches in the senate, when the best men are soon of one mind, or of endless harangues to the people, when political questions are decided not by an ignorant multitude, but by one man of pre-eminent wisdom? What need of voluntary prosecutions, when crimes are so rare and slight, or of defences full of spiteful insinuation and exceeding proper bounds, when the clemency of the judge offers itself to the accused in his peril? (*Dial.* 41)

Hovedpoenget til Maternus, i den symboltunge rollen som dialogens siste taler, er at principatets politiske kultur gjorde talekunsten overflødig. Som Kapust understreker går ikke Tacitus riktig til det ytterpunkt av å erklære talekunstens død (2011, 113). Men den puster tungt.

Tacitus' kritikk av politikkens språk er tofoldig. Han etterlyser veltalenhet – eller retttere sagt, en veltalenhetens kultur. Samtidig prøver han å avverge mot skadelige former for politisk retorikk, deriblant smiger og sannhetsforvridning, som har overtatt dens plass. Her finner han

flere kontaktpunkt med Sallust, «den mest briljante forfatteren av Romas historie» (Tac. *Ann.* 3.30). Sallust var svært bekymret for de politiske konsekvensene av retoriske omskrivninger, eller «paradiastole», som vi har sett. Paradiastole er den retoriske teknikken av å forkle en last som en dyd gjennom taktisk språkbruk. Sallust advarte mot at en slik praksis vil skape flytende verdisystemer, som omsider vil skape intern splid. Han anerkjente problemet og advarte mot det gjennom sin Cato-karakter i senatsdebatten med Cæsar. Tacitus gir en mer utfyllende analyse av hvordan denne og tilhørende teknikker har etablert seg i det politiske liv.

Sallust og Tacitus var ikke alene i å påpeke den bedragerske karakteren til moralens språk. Seneca advarte mot at en person som «sløser» penger lett kan gis en positiv omtale som «gavmild» (*Ep.* CXX.8). Dette utgjorde en av flere farlige tvetydigheter ved romernes forståelse av politisk generøsitet som han ønsket å rydde opp i, med sin *De Beneficiis* (2.12-13). Han hentet muligens dette eksempelet fra fjerde bok av *Den Nikomakiske Etikk*, hvori Aristoteles analyserte forholdet mellom nettopp «gavmildhet» og «sløseri» (1119b.20-1121b). I *Institutio Oratoria* (Talerens utdanning) – en didaktisk håndbok for retorikere – ga retorikklæreren Quintilian en mer omfattende analyse av teknikken både kjent som «distinksjon» [*distinctionem*], og «paradiastole» (9.3.65). Han minner først leseren om et sentralt aristotelisk poeng; at «skillegrensen mellom laster og dyder er flytende», og at det derfor kan være ønskelig å benytte seg av ord som avviker noe fra sannheten. Dette gjør det mulig å gi en tvilsom person en positiv omtale, som særlig vil være til nytte for talere; blant annet ved å omtale en «dumdristig person for modig», eller en «sløser for gavmild» (Quint. *Inst.* 3.7.25).

Plinius ønsket tydelig å distansere seg fra paradiastole i sin *Panegyricus*, avlevert fem år etter at Quintilian publiserte *Institutio Oratoria* i 95 evt. Han forsikrer ettertrykkelig keiser Trajan om at hans rosende ord er oppriktig ment: det er ikke slik at han med dyden «tålmodighet» egentlig mener lasten «strenghet»; han mener heller ikke «begjærlig» når han sier «generøs», eller «rastløs» når han sier «aktiv» (Plin. *Pan.* 3.2-3). Plinius synes å ha tenkt på retoriske omskrivninger som en forholdvis vanlig – og tvilsom – praksis, ettersom han kommer denne potensielle anklagen i forkjøpet. Satirikeren Juvenal observerte i samme tidsrom, i lignende toner, og i god aristotelisk ånd at «laster besnærer ved å ligne dyder» (*Sat.* XIV). Dette illustrerte han gjennom en allusjon til Horats, som tidligere fastholdt at en «gjerrigknark» lett kan bli omskrevet med positive konnotasjoner som en «sparsom» person (Hor. *Sat.* 3.49). Juvenal sa seg enig med Horats, ved å bekrefte hvordan det «faktisk er tilfellet» at den «gjerrige» nå til dags blir beskrevet som «sparsom» (Juv. *Sat.* XIV).

Tacitus er sentral for denne retorikkdiskusjonen. I tillegg var han høyst sannsynlig elev ved Quintilians retorikkskole (López, 2010, 308). Her informerer retorikkbakgrunnen hans

politiske analyse. Da Otho tok keisertittelen fra Galba i firekeiseråret 69 evt. fremstiller Tacitus en tordentale fra Otho, der han oppvigler sin pretorianergarde til å styrte Galba. Otho bruker denne anledning til å ramse opp flere punkter som – i hans øyne – gjorde den sittende keiseren uskikket i stillingen. Galba «jukser med ordene», starter Otho på avslørende vis, for han kaller «grusomhet for strenghet, gjerrighet for sparsommelighet, og de avstraffelsene og ydmykelsene dere [soldater] blir utsatt for, kaller han disiplin» (Tac. *His.* 1.37). Denne teknikken ble også tatt opp av keiserens støttespillere, fastholder Tacitus. Om Vitellius sin tilhengerskare skriver han kaldt at «de var så herskelystne at de tolket det som faktisk var hans dårlige egenskaper, som noe positivt» (Tac. *His.* 1.52).

Her retter Tacitus leserens blikk mot denne forføreriske teknikken. Gjennom taktisk omskrivning kan man skape en positiv omtale av en ellers uønsket egenskap. Denne formen for språkmanipulasjon leder oss inn mot et sentralt tema som opptar Tacitus i hans analyse av keiseridealene: falsk imitasjon av etablerte dyder.

IV *Clementia* etter Seneca

Som vi så i forrige kapittel ønsket Seneca å stramme inn romernes forståelse av dyden *clementia*. Et av hensynene som lå til grunn for dette var den høyst reelle faren for at *clementia*-egenskapen kunne forveksles med «imiterende laster», deriblant medlidenhet (*misericordia*). Keiserens *clementia* har kun en korrigerende funksjon i tildelingen av straff, sier Seneca, og hans handlingsrom er dermed satt til et visst «slingringsrom av rettferdighet». Hvis keiseren overstyrer dette slingringsrommet, så misbruker han sin makt.

Tacitus gir Seneca en fremtredende rolle i dramaet under Neros styreperiode. Det er tydelig at Tacitus hadde en viss innsikt i hans rådgiverrolle. Han nevner at Seneca skrev Neros tiltredelsestale, noe Nero ble latterliggjort for (Tac. *Ann.* 13.1). Seneca klarte med nød og neppe å avverge flere diplomatiske skandaler. Han fikk også Nero til å benåde enkelte forbrytelser av en mildere sort (Tac. *Ann.* 13.5-11). Tacitus fanger deretter opp hvordan det blusset opp en distinkt *clementia*-ideologi rundt Nero (*Ann.* 14.12). Nero skal ha avlevert en lengre rekke *clementia*-taler foran senatet; Tacitus utpeker Seneca som skyggeforfatter (*Ann.* 13.11). I tillegg til at Tacitus hadde en viss oversikt både over Senecas politiske liv og tankeliv, utstråler han også en ærbødig respekt ovenfor den stoiske rådgiveren (*Ann.* 15.62).

Vi ser klare likhetstrekk mellom Tacitus og Seneca i deres forståelse av dyden *clementia*. Tacitus demonstrerer i flere rettsaksanalyser at han har fanget opp de unike nyansene Seneca tilla begrepet i *De Clementia*. Under en rettsak for et tilfelle av æreskrenkelse (*maiestas*) sier Marcus Lepidus, keiser Augustus' oldebarn, at det må være rom for en avgjørelse som

«ikke lar denne forbrytelsen ustraffet, og hverken får oss til å angre på at vi har vært for milde eller for strenge». Den korrekte straffen burde derfor være den satt av «eksempler fra våre forfedre» og «keiserens rimelighet [*moderatio*]» (Tac. *Ann.* 3.50). Tacitus bekrefter med dette den kritiske faktoren i Senecas begrepsforståelse: fenomenet *clementia* er ikke synonymt med nåde, og det finnes grenser for hvor mild en hersker skal være.³⁶ Han håner, også i likhet med Seneca, den vilkårlige *clementia* som overstyrer straffenormer, og som dermed ikke tar høyde for forbrytelsens ulike alvorlighetsgrader (Tac. *Dial.* 41).

I en annen rettsak blir Nero advart av den stoiske senatoren Paetus Thrasea mot å dømme impulsivt i anklagen mot pretoren Antistius Sosianus. Han ble også felt av *maiestas*-lovene, i 62 evt. Konsensusen for rettsaken pekte lenge mot dødsstraff, helt til Paetus Thrasea foreslo å heller følge eldre «fastsatte straffer», ved å sende forbryteren i eksil. Dette gir et bedre eksempel på «statens mildhet [*clementia*]», forklarte han (Tac. *Ann.* 14.48). William Turpin kommenterer at Tacitus på denne måten forsøker å vise hvordan principatet kan fungere; at keiserens impulser blir holdt i sjakk av frittalende senatorer, og etablerte normer (2008, 382-3). Det må også tilføyes at begrepsforståelsen ovenfor er lik Senecas: det finnes et fleksibelt område mellom straffens to ytterpunkter hvor dommeren har anledning til å være barmhjertig – *denne* barmhjertigheten, og ingen annen, er det som menes med *clementia*.³⁷ Som jeg argumenterte for tidligere, er intensjonen bak Senecas *De Clementia* å binde keiseren til normer for å unngå at straffesaker følger vilkårligheten av hans maktvilje. Dette synes også å være ambisjonen til Tacitus i de to rettssaksanalysene ovenfor. Her går det klare tankelinjer mellom dem.

Det synes derfor misvisende å si, med S. L. Dyson, at Tacitus var kritisk til Senecas politiske rolle. Dyson mener at Tacitus gjorde narr av Senecas sentrale filosofiske konsepter, noe han støtter opp ved å vise til tvetydige formuleringer fra Tacitus som med leserens innsats kan bli til en kritikk av Seneca (1970, 72, 78). *De Clementia* diskuterer han ikke overhodet – påfallende nok, ettersom dette er Senecas mest politiske tekst. Dysons lesning av Tacitus konkluderer: «Seneca lacked any redeeming quality. He was deficient in the manly virtues suitable to a Roman and admired by Tacitus» (1970, 79). Her gir han inntrykk av at Tacitus

³⁶ Seneca benytter seg av *moderatio*-begrepet for å klargjøre sin forståelse av *clementia* (*Cle.* 2.3). Det er også funnet mynter fra Tiberius sitt principat hvor dydene *clementia* og *moderatio* er avbildet sammen, i et parforhold (Cowan, 2016, 77). Det at Tacitus skriver «*moderatio*» og ikke «*clementia*» i dette tilfellet, svekker derfor ikke mitt argument for at han er påvirket av Senecas begrepsforståelse.

³⁷ Plinius den yngre forstår *clementia* som en «barmhjertig fleksibilitet» [*lenitas*] (*Ep.* 8.22.2). I samme brev trekker han frem stoikeren Paetus Thrasea (den samme omtalt av Tacitus ovenfor) som et eksempel på hvordan denne begrepsforståelsen bør iverksettes i politisk handling. Stoikerne, og da primært gjennom Senecas *De Clementia*, synes med dette å ha påvirket enkelte politiske forfattere til å forstå *clementia*-dyden på en strengere, mer selvbevisst måte. Dette i kontrast til senrepublikkens forfattere, hvor *clementia* kunne stå synonymt med flere begrep (se s. 66-8, ovenfor).

støttet seg på en tradisjonell romersk forståelse av *virtus*. Dette er også misvisende, som vi kommer til å se.

Seneca var bekymret for at keiserne kunne utnytte rettsaker i den hensikt å skape et ry for *clementia*. Han prøvde også å avsløre dette maktgrepet (Sen. *Ben.* 2.12.2; *Cle.* 1.11.1-3). Tacitus fortsetter der Seneca slapp. Et problem Tacitus identifiserer med særlig Neros keiseropptreden, var mangelen på forutsigbarhet. Da Nero en gang reiste blant de østlige provinsene, innfant han seg i bystaten Neapel (dagens Napoli). En innbygger kalt Torquatus Silanus skal på et tidspunkt ha blitt drevet på flukt etter at Nero fikk nyss om hans angivelige slektskap med keiser Augustus. Nero oppfattet en slik keiserlig familietilhørighet som en trussel. En av Silanus' frigitte slaver, som siden hadde etablert seg i en respektabel sosial stilling, skal deretter ha blitt anklaget for en oppdiktet forbrytelse av Nero, i den hensikt å svekke den tidligere herrens innflytelse. Silanus kom Neros forbryterhender i forkjøpet ved å ta den frigjorte slavens liv på mer humant vis. I etterkant forsikret Nero at den avdøde ville ha møtt hans varme *clementia* – at hans død derfor var bortkastet. Tacitus er sikker nok på at dette var en despotisk løgn. Men om så *ikke* var tilfelle ville fortsatt en uskyldig person ha dødd som en følge av Neros uforutsigbarhet. (Tac. *Ann.* 15.25).

Det er en gjennomgående strofe hos Tacitus at en tvilsom keiser søker seg et «ry for mildhet [*clementia*]». Dette gjelder Tiberius (Tac. *Ann.* 12.52), Nero (Tac. *Ann.* 14.12), Galba (Tac. *His.* 1.37) og Otho (Tac. *His.* 1.71). Han tar også opp denne tematikken når han beskriver utviklingen av Batavias opprør i 69 evt. Hovedmennene Gaius Civilis og Julius Classicus ledet opprørerne til den romerske garnisonsbyen Köln. Tacitus mener at de to lederfigurene

var grusomme av natur og lystne på bytte, og dette trakk i retning av å legge [Köln] i grus, men strategiske hensyn og fordelene av å ha et ry for mildhet [*clementia*] nå da de skulle grunnlegge et nytt rike, talte mot. (Tac. *His.* 4.63).

Den siste delen alluderer nok til keiser Augustus' *clementia*-kampanje, da han etablerte sitt principat. Men kommentarer fungerer også som en kritikk i forlengelse av det vi har diskutert ovenfor: dydene blir *utnyttet* av keiserne. Tacitus gir flere eksempler på etablerte dyder som keiserne forsøker å imitere av ren egen nytte. «Rettfærdigheten» til Tiberius blir særlig sterkt kritisert (Tac. *Ann.* 12.11). Men om Tacitus er fundamentalt mistroisk til tradisjonelle keiserdyder som *clementia* og *iustitia* – hva sier han da om hvordan en keiser skal opptre?

Her er han ordknapp. Tacitus har ikke som mål å skape best mulig keisere, slik Cicero og Sallust har med deres statsmenn. Han føyer seg i større grad til Senecas prosjekt av skade-

begrensning. Når Tacitus en sjelden gang roser en keiser er det stort sett hans samtidskeisere Nerva og Trajan som er rosens mottakere. Disse brakte tilbake en lykkealder der borgerne kunne tenke og uttrykke hva de ville, skriver han (*Tac. Ag. 3, His. 1.1*). Hvor genuint dette er vil også være gjenstand for debatt. Tacitus' fokus for statsmannsdiskusjonen ligger på det underliggende nivået i pyramidene; på senatorer og statsmenn.

Keiseridealene til Tacitus er nok best forstått ved å oppsummere hans kritikk, og utlede motsatsen herifra. Han kritiserer uforutsigbarhet, politisk sjalusi, uklart språk, og han misliker å se senatet miste dets selvstendige funksjon i det politiske systemet. Han retter ganske moderate krav: han etterlyser en klar, forutsigbar keiser som er villig til å delegere oppgaver til senatet, og som gjør rom for at andre kan utføre storbragder uten å havne i unåde. Som sagt får vi vite lite om Tacitus' keiseridealer direkte fra hans penn, og vi har sett på én grunn til dette: han prøver å avsløre imitasjon av etablerte dyder snarere enn å rettfærdiggjøre, eller erstatte dem. Men det er også en annen grunn, og dette leder oss til et distinkt trekk ved hans tenkning.

V Dydene er ikke nok

I tillegg til inspirasjon finner vi også et fundamentalt brudd mellom Seneca og Tacitus. For Senecas er en god statsmann en moralsk kvalifikasjon: hvis han besitter de rette dyder (med rett intensjon), så vil han samtidig være effektiv i utførelsen av sin politiske funksjon. Politikken følger moralens regler – dette synes å være et delt, men usagt premiss blant flere av antikkens filosofer.³⁸ I Tacitus' politiske verden blir formelen endevendt: dydene er underlagt politiske forhold. Som han får keiser Otho til å si, for å roe ned soldater som mistenkte et opprør: «hvis man ikke bruker sunt skjønn, kan hederlige hensikter ofte få katastrofale følger» (*Tac. His. 1.83*). Tacitus bruker blant annet begrepene *providentia* (*His. 3.20*), *prudentia* (*Ann. 4.33, His. 3.37*) og *cōnsilium* (*His. 1.32*) for å utdype hva som ligger i det å bruke «sunt skjønn». Disse har flere ulike konnotasjoner, men han vektlegger stort sett betydningen av «fremsyn», «forsiktighet», «planlegging», og alt i alt opptre med en forsiktig, informert klokskap. Dette kan ses i sammenheng med at Tacitus ønsker å markedsføre en bestemt holdning til politisk handling mer generelt; en lokalisert mellom inaktivitet og hastverk (*His. 1.30-2*). Egenskaper som virkelyst [*industria*] og årvåkenhet [*vigilantia*] er ikke alltid et gode, utdyper han (*Tac.*

³⁸ Eksempelvis Platon og Aristoteles. Aristoteles' politiske filosofi begynner der moralfilosofi slutter: *Politikk* er en fortsettelse av *Den Nikomakiske Etikk*. Platon diskuterer den ideelle statsmannen med moraldydene som rammeverk (*Stat. 308c-311c*). Immanuel Kant forklarer dette fenomenet slik: «Allerede i antikken mente man med navnet filosof alltid også, ja, særlig, moralisten, på grunn av dette fortrinnet som moralfilosofien har fremfor all annen fornuftsvirksomhet», nemlig å angi «menneskets totale kall» (1781/2009, 726).

Ann. 4.1). Idealet blir derfor en forsiktig og informert klokskap, snarere enn en altomfattende tillit til moraldyder. Dydene må nemlig treffe de rette omstendigheter for å bære noen vekt.

Denne tematikken er ikke unik i romersk kontekst. Her kan vi bare se tilbake til Ciceros forsvar i *Pro Murena* og hans senere kommentar om at Catos moralske forpliktelser «fra tid til annen gjør ham til en skade for staten» (*Att.* 2.1). Cicero og Tacitus møtes også i deres fokus på dyden *prudencia*. Men, som argumentert for tidligere, er Ciceros forståelse av denne egenskapen uløselig forbundet med målene om *concordia* og *res publica* – som altså ikke er delt av Tacitus. Tacitus vektlegger også den passive funksjonen av egenskapen, det å begrense skadelig adferd. Cicero vektlegger den aktive, hvor han – stort sett – likestiller *prudencia* med å kaste seg inn i politikken som republikkens vokter. Tacitus befinner seg også i en unik posisjon ved at han gjør prinsippet om dydenes begrensede virkekraft til et eget analysekonsept.

I den overnevnte talen innså Otho at han ikke kunne bruke «gammelromersk alvor og verdighet» for å få situasjonen under kontroll (*Tac. His.* 1.83). Tradisjonelle normer var ikke lengre virksomme. Keiser Galba fikk tilsvarende aldri et riktig godt tak på soldatene. Dette skyldtes hans «konservative stivsinn og overdrevne strenge alvor», for «vi kan ikke lenger leve opp til slike holdninger» (*Tac. His.* 1.18). Republikkens adferdsnormer er utdaterte, minner Tacitus om, og Galba mislyktes fordi han ikke besatt nok praktisk dømmekraft til å innse dette.

Tacitus gir sin skarpeste formulering av denne tanken gjennom fremstillingen av militæroffiseren Germanicus, Tiberius' adoptivbarn. Germanicus skal ha hatt en «sjelden elskverdighet, helt forskjellig fra Tiberius' hovne og underfundige sprog og miner» (*Tac. Ann.* 1.33). Christopher Pellings nå innflytelsesrike lesning³⁹ konkluderer at Germanicus er skrevet som en tradisjonell helt fra republikken, som Tacitus bruker for å vise leseren hvordan republikkens ledertype er mistilpasset principatet (1993, 68-74). Dette både uttrykker og bekrefter den lesningen vi så langt har utviklet: Tacitus er selvbevisst at republikkens verdier har mistet deres kraft under principatet, og det blir derfor nødvendig å tilpasse seg omgivelsene. Det var her Germanicus kom til kort. Gjennom sitt republikanske heltemot kunne han fremstå naiv, skriver Pelling; han var verken subtil eller utspekulert, noe tiden han levde i krevde av ham (1993, 84). Ifølge Tacitus har derfor dydene en kontekstavhengig gyldighet.

Denne tanken var Tacitus fortrolig med allerede i *Germania*. Her forteller han om den germanske stammen cheruskerne, som befinner seg geografisk mellom chauerne og chatterne.

³⁹ Her skjærer jeg gjennom en lengre forskningsdebatt. Syme foreslo Germanicus som Tacitus' ideelle leder, skrevet som den rake motsatsen til Tiberius (1958, 254). Flere forskere har i ettertid påpekt svakheter ved denne lesning – kanskje skarpest formulert av Rutland (1987, 161-3). Penning tok et oppgjør med hele forskningstradisjonen i artikkelen *Tacitus And Germanicus* (1993). Hans lesning av Germanicus som en mistilpasset republikaner har festet seg som en slags konsensus i nyere forskning (e.g. Williams, 2009).

De to sistnevnte lever som «mektige og tøylesløse grannefolk», skriver han, mens cheruskerne lever i en «altfor forstyrrende og svekkende fred». For der «neveretten hersker» – som er tilfellet med chaukerne og chatterne –

er måtehold og rettferdighet begreper som kun kommer den sterkere til gode. Dette er grunnen til at cheruskerne, som fordum kaltes de gode og rettferdige, nu går under navnet av dovne og dumme, mens seieren har gitt deres overvinnere chatterne ry for å være vise menn. (Tac. *Ger.* 36).

Militære seire og nederlag kan altså lede til en omskrivning av dyder. Falne makter tidligere tenkt «gode og rettferdige» kan lett omskrives til «dovne og dumme» hvis de ikke klarer å bevare deres maktposisjon. Ingenting har endret seg i deres adferd – men de militærpolitiske forholdene har endret seg, og dette er nok til å presse igjennom slike betydningsskifter.

Om dydene kun er gyldige under visse betingelser, bør man forvente at det å være i stand til å *identifisere* disse betingelsene (for så å handle dydig deretter) blir sentralt i Tacitus' tenkning. Her opptrer han med full konsistens, for det er nettopp dette han gjør. Han fanger ikke opp denne egenskapen i ett dydsbegrep – og hvordan kunne han? Det ville jo ha ugyldiggjort selve poenget – men de egenskapene han stort sett markedsfører er altså forsiktighet, fremsyn, og planlagt handling. Flere forskere har gjort *prudencia* til et nøkkelkonsept hos Tacitus (Morford, 1993, 129-151; Kapust, 2011, 134-7).

Tacitus gjør to ting: han avfeier først gyldigheten av å handle ut ifra en ubøyelig tillit til dyder og moralprinsipper. Dette erstatter han med en realisme som opptar seg med å lese omstendighetene. Problemet med en total hengivenhet til prinsipper er nettopp hvordan de ikke tar høyde for skiftende omstendigheter, som leder tilhørende aktører til en slags verdensfjernhet. Som flere forskere har påpekt, har Tacitus sine problemer med filosofien (Dyson 1970, 79; Mellor, 1995, 50). Men kritikken til Tacitus må også forstås i lys av *denne* konteksten; han er kritisk til filosofien i den grad den forenkler verden til en dydskatalog. Det er en slik holdning han latterliggjør hos stoikeren Musonius Rufus, da han spankulerte ved siden av en romersk hær på vei for å stilne opptøyer i provinsen Terracina. Fra sin sideposisjon formante han «fredens velsignelser og krigens farer» med sin «malplasserte visdom» (Tac. *His.* 3.81). Den lærde filosofen forkynte svart/hvitt-prinsipper i en komplisert, uoversiktlig militæroperasjon.

På et overordnet plan er Tacitus derfor kritisk til den moralske fremgangsmåten for å beskrive den gode statsmann. Han benekter ikke at dydene har en verdi, men han er klar på at moralfilosofiske betraktninger ikke kan gi en uttømmende beskrivelse av statsmannskunsten.

Dette er verdt å nevne for å markere kontrasten mellom Tacitus og tidligere forfattere, men også fordi dette vil være opplysende i diskusjonen om hans eget statsmannsideal.

VI Agricola som statsmannsideal

Den mest eksplisitte diskusjonen av den gode statsmann i Tacitus sitt forfatterskap tar formen av en panegyrikk for hans avdøde svigerfar, Gnaeus Julius Agricola (40-93 evt.). Hvis vi legger til side alt som angår den personlige relasjonen mellom dem og hva enn Tacitus ønsker å uttrykke om denne, skal hans litterære bruk av svigerfaren demonstrere et enkelt, men fundamentalt poeng: «at det *kan* leve gode menn selv under slette fyrster» (*Ag.* 42).

Nå som vi har en oversikt over den politiske tenkningen til Tacitus, vil det være passende å spørre hvor han plasserer seg selv innenfor den romerske diskusjonen av statsmannskunsten. Finner vi inspirasjon fra tidligere romerske tenkerne? Det gjør vi, for Tacitus var definitivt påvirket av Sallust.⁴⁰ Innholdsmessig er dette mest iøynefallende i Sallusts *Den Katilinariske Krig*, og da spesifikt hans dekadanseteori. Sallust skriver om den romerske republikk:

Men så snart staten hadde vokset gjennom flid og rettferdighet, så snart den hadde overvunnet mektige konger i krig, undervunnet ville stammer og store folk, tilintetgjort romerstatens store medbeiler Karthago for alltid og vunnet overherredømme til lands og til havs, da begynte lykken å vise sitt onde sinnelag mot oss og lage uro og omveltning overalt. (*Cat.* 10.4-5).

I *Historiae* skriver Tacitus, i lignende toner, at mens

Roma var en liten stat, var det lett å bevare jevnbyrdigheten, men da vi hadde underlagt oss verden og rivaliserende stater og konger var blitt nedkjempet, og det ble rom for å trakte etter bekymringsløs rikdom, blusset de første stridighetene mellom senatet og folket opp. (2.38).

De skisserer begge en utvikling fra en idyllisert fortid til Romas militærhegemoni. I denne perioden – og her er formuleringene deres nærmest identiske – hadde store konger og rivaler blitt bekjempet. De fortsetter ved å si med delt stemme at fritiden som fulgte i hegemoniets kjølvann pleide griske begjær som omsider vendte seg mot romerne selv, og skapte interne stridigheter.

⁴⁰ For stilistiske likhetstrekk mellom Sallust og Tacitus, se Gowing (2009, 17-30).

Vi finner flere allusjoner. Tacitus skriver at oppfarende soldater som returnerer fra krig vil lengte etter nye storhandlinger, og nye krigsbytter. Behovet for mer ære og mer rikdom gjør at veteransoldater vil føle en glød for interne stridigheter, i ekstreme tilfeller også borgerkrig, når de returnerer fra sine militæroppdrag (Tac. *His.* 1.51). Sallust skrev det samme, punkt for punkt, i sin analyse av borgerkrigene under Sullas diktatur (*Cat.* 11.7-8). Tacitus antyder også at fiendefrykt kan være en nyttig katalysator for tapre handlinger (*His.* 3.66). Denne tanken kjenner vi som «Sallusts teorem». Vi har allerede sett på Sallusts monarkikritikk: at i «kongers øyne er nemlig gode mennesker mer mistenkelige enn slette, og de blir nesten alltid skremt av en annen manns dyder [*virtus*] og fortjenester» (*Cat.* 7.2-3). Tacitus sin fremstilling av Domitian er selve personifiseringen av den dydsfiendtlige hersker (*Ag.* 41).

Vi kan dermed etablere, med god sikkerhet, at Tacitus både leste og hentet ut flere av Sallusts politiske konsepter fra *Den Katilinariske Krig*. Fra dette verket foretar Sallust sin mest omfattende politiske analyse i lederdebatten mellom Cato og Cæsar, og tematisk sett er dette noe Tacitus burde finne interessant. Har han også blitt påvirket på dette området?

Anthony Birley svarer bekreftende, og viser til fremstillingen av Agricola (2010, 50-1). Som vi husker fra Sallusts *synkrisis* fremstilte han Cato som «streng» [*seuerus*] og Cæsar som «medlidenhetsfull» [*misericors*]. Agricola besitter begge disse karaktertrekkene (Tac. *Ag.* 9.3). Tacitus kan altså ha slått sammen Sallusts to ledertyper til én, som finner sin praktiske representant i Agricola. Men på et annet område synes Tacitus å distansere Agricola fra dem begge. For Agricola prøvde verken «å forkynne sine fortjenester på en demonstrativ måte, eller å ta sin tilflukt til intriger» (Tac. *Ag.* 9). Her ligger det hint av Sallusts Cato og Cæsar, henholdsvis, som målskiver for kritikken. Sallust gjorde også et poeng av at vennlige dydskonkurranser er en nøkkelingrediens i realiseringen av *gloria*. Tacitus sier seg delvis enig. Han presiserer at Agricola mislikte å «rivalisere med sine kolleger» fordi han anså «slike konkurranser som uverdige» (Tac. *Ag.* 9). Selve konkurranseaspektet er uverdigg for Agricola, men «ærefull imitasjon» [*honoris aemulatio*] er derimot et ærefullt ideal (Tac. *Ag.* 20).

Det er et klart intertekstuelte bånd mellom tekstene, men dette må ikke overskygge kontrastene dem imellom. Som en følge av principatets politiske kultur gjør Tacitus gjennomsiktighet og redelighet sentrale for statsmannskunsten (*Ag.* 39, *Ann.* 6.19, 13.1, *His.* 1.71, 3.86). Noen av favorittstrofene Tacitus tyr til for å sette inn en despotismekritikk, er at keiseren bar «en maske», holdt følelser skjult i sitt «mystiske kammer», eller i det hele tatt hadde en spaltet personlighet i form av ett offentlig, og ett privat ansikt (*Ag.* 39, *Ann.* 1.4, 1.11, 1.33, 6.9, 13.1, *His.* 1.7, 4.54, 4.84). Med dette retter han både en kritikk mot keisernes uforutsigbarhet, og insinuerer at det ligger noe faretruende i de skjulte delene av keisernes sinn.

Noe av det første Tacitus skriver om Agricola er nettopp at han hadde en «likefram karakter» (*Ag.* 4). Han poengterer også dette i den rosende karakterbeskrivelsen av Helvidius Priscus. Priscus benyttet seg nemlig av sine stoiske filosofistudier kun for å utruste seg «mot de uforutsigbare omskiftelsene i et liv i statens tjeneste» – igjen ser vi at moralfilosofi er underlagt politiske forhold – hvor han i tillegg møtte «alle livets plikter og oppgaver på samme måte» (*Tac. His.* 4.5). Dette gjelder også statsmannen Memmius Regulus, som «så vidt det var mulig når keiserens opphøyethet stilte alle andre i skyggen, gjorde seg gjeldende ved sin innflytelse». Dette skyltes hans «karakterfasthet», og hans «tilbaketrukne livsførsel» (*Tac. Ann.* 14.47).

Det klareste bruddet med Sallust kommer når Tacitus gjør «sansen for måtehold» [*sapientia modum*] til Agricolas nøkkelegenskap (*Ag.* 4). Hans forståelse av måtehold er imidlertid ikke så likefrem som vi kanskje skulle tro. Det er ikke snakk om et filosofisk måtehold, i betydningen av en mild askese. Det var nettopp «måtehold» som gjorde at den unge Agricola løsnet opp sitt lidenskapsforhold til filosofien, for heller å innrette seg mot en senator-karriere (*Tac. Ag.* 5). Kapust foreslår at Tacitus sier dette som en generell oppfordring til politisk deltakelse, og en kritikk av de som flykter til filosofien (2011, 137). Tacitus tar også opp denne tematikken i senere verk (*His.* 4.5). Som Brunt påpeker synes ikke principatets stoikere å ha nådd en konsensus angående verdien av offentlig tjeneste (*negotium*) (1975, 9-10). I Senecas fragmenterte *De Otio* (Om fritid) gjør han i hovedsak som Cicero. Han erklærer at offentlig tjeneste *er* en plikt, selv om det finnes mange måter å uttrykke denne på, og han bestrider den aristoteliske distinksjonen mellom et «politisk» og et «kontemplativt» liv (*Sen. Ot.* 5.8-6.2). Agricola bryter også opp denne distinksjonen: han forble en stoiker, og han tjente offentligheten (*Tac. Ag.* 5). Dette gir oss et nøkkelhull inn til Tacitus' begrepsforståelse.

I andre brukssammenhenger utøver Agricola *moderatio* når han unngår å ta æren for å ha skapt disiplinerte soldater som legionkommandør, for ikke å stille forgjengeren i et dårlig lys (*Tac. Ag.* 7). I militærsammenhenger trer ikke Agricola «for meget frem i rampelyset», fordi han klarte å forene «måteholdets fordeler med oppfyllelsen av sine plikter» (*Tac. Ag.* 8). Agricolas «klokskap [*prudencia*] og måtehold» klarte å mildne Domitians sjalusifulle temperament da de satt ansikt til ansikt etter erobringen av Britannia (*Tac. Ag.* 42). Dette fordi Agricola ikke utfordret «ryktet og skjebnen ved tross eller ved tomt skryt». Tacitus advarer altså mot å opptre for egenrådlig, og da blir det relevant å huske at Domitian bannlyste Romas filosofer i 93 evt. av nettopp denne grunn (Morford, 2002, 183-4). Fellesnevneren ovenfor er at Agricola tøylet en lidenskap for ikke å stikke seg frem, av politiske hensyn. Denne begreps-bruken finner vi også i senere tekster (*Tac. His.* 2.29, 2.37). Tacitus bruker *moderatio*-begrepet for å markere det rette blandingsforhold mellom private lidenskaper og offentlige plikter.

Det som ligger til grunn for Tacitus' kritikk av enkelte opprørsstemmer, er nettopp at de stikker seg frem på en måte hvor deres private lidenskaper overkjører deres ansvar til staten. En stolt oppvisning av prinsipper er nettopp dette – stolthet, som i praksis oppnår lite for felleskapet (Tac. *Ag.* 9). Dette er hans underliggende kritikk når han beskriver hvordan Agricola mistet sin sønn og reagerte verken med «jammer og fortvilelser», men heller ikke med «demonstrativ sinnsro» (Tac. *Ag.* 29). Hans hovedoppgjør i denne konteksten er nok med de strengeste ambassadørene for stoisk filosofi, som nærmest er synonymt med «demonstrativ sinnsro» om vi kutter bort Tacitus sin negative konnotasjon.⁴¹ Agricola uttrykte sin sorg og dro umiddelbart ut til krig for å tjene staten. Han traff det rette blandingsforhold mellom lidenskap og plikt.

For Tacitus har derfor selv «måtehold» en politisk betydning, som viser at politikken er den absolutte størrelsen i hans verden. Som både Syme (1958, 548) og Ronald Mellor (1995, 8) har påpekt i deres biografier, er måteholdet en slags «middelvei» for Tacitus; det dreier seg om å treffe politiske beslutninger som verken forstyrrer systemet, eller blir til en krypende servilitet. Det er noe anspent i en slik livsførsel. Tacitus ber statsmannen utholde gråsoner, i stedet for å søke sikkerheten av sort eller hvitt. Han forlanger også et klart og nyansert politisk blikk som er i stand til å forutse konsekvenser av ulike handlingsveier. Det er derfor med full konsistens at Tacitus gjør «forsiktighet», «fremsyn», og «praktisk klokskap» til Agricolas andre definerende egenskap. Her bruker han stort sett begrepet *prudentia* (Tac. *Ag.* 1, 9, 42), men han benytter seg også av andre formuleringer som henviser til planlagt handling (Tac. *Ag.* 18).

«Måtehold» og «klokskap» er nært beslektet i Tacitus' begrepsforståelse. Måteholdet dreier seg om å tilpasse ens følelsesliv til politiske omgivelser – altså *ikke* å skjule følelser, da dette bare skaper mistillit (Tac. *His.* 2.29). Når Tacitus ber statsmenn holde lokk på deres mest utagerende lidenskaper, presiserer han at de fortsatt skal ha virkelyst (*Ag.* 42). For å støtte opp virkelysten skyter han inn klokskap (og assosierte begrep) i lidenskapenes sted. Med dette har han tatt avstand fra de mest dramatiske proteststemmene i politikken, men også de lydløse. Tacitus plasserer seg selv i en ambivalent gråsoner.

Hva er vi da etterlatt med i Agricola som statsmannsideal? For det første får vi et kontant brudd med tenkerne som Seneca, når Tacitus bestrider den moralfilosofiske tilnærmingen til statsmannskunsten. Han taler fortsatt språket av dyder, men det er det politiske blikket og tilpasningsevnen han ønsker å markedsføre. Den filosofiske tenkemåten av å forholde seg til verden gjennom filteret av moralprinsipper grumser til blikket, fastholder han videre, noe som gjør filosofien begrenset i sin verdi. Begrenset, men ikke verdiløs.

⁴¹ Her ser vi også Tacitus sine psykologiske begavelser. Han diskrediterer en handling ved å identifisere det lite flatterende motivet som gir opphav til den.

Det er verdt å dvele litt på at Tacitus utrustrer sitt statsmannsideal med to så «passive» dyder som måtehold og forsiktighet. Vi er langt borte fra Sallusts verden av energi, virkelyst, og kollektiv storhet. Men Tacitus er selvbevisst det faktum at han befinner seg på den andre siden av en ideologisk jordsprekk, med republikkens verdier langt, langt borte på den andre siden. For ham ligger det derfor i diskusjonsemnets natur at konseptet «den gode statsmann» må spore konkrete politiske forhold. Og siden politiske forhold endrer seg må man også være villig til å oppdatere tenkningen om statsmannskunsten i takt med disse.

VII Delkonklusjon

Tacitus aksepterer principatet, men med sammenbitte tenner. En stor del av problemene han assosierer med principatet kan utledes fra frihetsdiskusjonen, som gjennomstrømmer hans tekster. Borgernes frihet er svekket når de befinner seg i en vilkårlig maktrelasjon til en hersker; dette begrenser hva de kan gjøre, og hva de kan si (Tac. *Ann.* 3.51, 3.56, 4.1, 6.24, 15.35, 16.32, *His.* 2.92). Dette blir så grobunn for smiger, intriger, språkmisbruk, og uforutsigbarhet.

Agricola er motsatsen. Han var nøyaktig den han syntes å være, observert fra utsiden; han demonstrerte at han hadde følelser, men også at han var i kontroll over dem; han tydde ikke til intriger, men han paraderte heller ikke sin integritet på en provoserende måte – og her kommer vi til Agricolas distinkte egenskap, som fanger opp mye av hva Tacitus ønsker å si i sin egen stemme. Tacitus prøver å vise til en gråsoner mellom politisk resignasjon og politisk servilitet, og mellom lidenskap og plikt, hvor han oppfordrer statsmenn til å slå seg til ro. Republikkens statsmannsnormer er utdaterte, republikkens *virtus* er utdatert. Det sikreste middel for å finne sitt fotfeste i en politisk uforutsigbar verden, er å forholde seg til den på en uforutsigbar måte. Altså blir evnen til å lese og tilpasse seg omstendighetene Agricolas nøkkелеgenskap. Dette er konteksten for filosofikritikken til Tacitus; filosofisystemene oppdateres for sakte til å spore det politiske liv, om de er villige til å oppdatere seg overhodet.

Likevel er det to dyder som står ut hos Agricola: måtehold (*moderatio*) og forsiktighet/praktisk klokskap (*prudentia*). Sammenlignet med de tidligere tenkerne vi har diskutert må Agricolas dydskatalog sies å være noe nøktern. Men dette illustrerer, som Tacitus selv var klar over, at konteksten hadde endret seg. Tacitus og hans likesinnede var ikke i behov av Ciceros rektor ellers Sallusts statsmannsideal, med deres viljedriv, prakt, og storhetsbegjær. Det hadde de sett nok av i deres keisere. Tacitus satte som mål en mildere politisk storhet innenfor avgrensede rammer. Og da kan Agricola fremstå noe mer appellerende. Agricola var nettopp den statsmannen keiser Augustus ønsket å fremstå som gjennom hans nøye dekorerte gravmonument: ingen ekstraordinær figur – bare den fremste blant likemenn.

Konklusjon

Vi har fulgt konseptet av den gode statsmann gjennom tekstene til hovedsakelig fire forfattere, spredt over en periode på over 150 år. Med selve analysen gjennomført kan vi nå omsider løfte blikket og på et mer overordnet plan spørre: hva er det som skjer med konseptet?

Begynnelser er til en viss grad vilkårlige, med på flere måter er det Cicero som virkelig innleder denne diskusjonen i en romersk kontekst. Han var mellomleddet mellom gresk filosofi, og romersk praksis. Ikke bare i den forstand at han skrev og publiserte omfattende om gresk filosofi på latin, i tillegg til å ta på seg enkelte oversettelsesarbeider. Kanskje *særlig* fordi han formet denne informasjonen til en romersk kontekst, for dermed å presentere denne idéarven som noe mer enn «gresk pedanteri» – slik Cicero uttrykker det gjennom karakteren Antonius (*Orat.* 1.221). Frykten blant romerne var at filosofien kunne drive borgerne ut av politikken, svekke følelsen av folket som et fellesskap, og slik frata felleskapet dets kollektive politiske handlekraft. Samtidig er det klart for Cicero, og de som kommer etter ham, at filosofien har noe å tilby det politiske liv. Balansegangen mellom dem er imidlertid hårfin, og for mye filosofi kan gjøre statsmannen ustø – dette diskuterer Cicero selv, i *Pro Murena*.

Cicero studerte tenkning gjennom en pragmatisk linse. Dette gjør ham ikke bare til en betydelig figur for å forklare hvordan filosofi ble tatt opp i Roma. Det gjør ham til en betydelig figur generelt; en som tidlig var bekymret for konsekvensene av å adskille tenkning fra handling. Her kan vi kanskje se et distinkt romersk område i antikkens politiske tenkning: de oppfattet det å integrere tenkningens verden med den praktiske verden som et *problem* i behov av en løsning. I Platons *Staten* har den praktiske verden blitt glemt, hvor alt vi sitter igjen med er tenkning uten et fundament. I Ciceros *Om staten* er den praktiske verden bevisst satt som rammeverk for diskusjonen.

Til konseptet av den gode statsmann: Ciceros statsmannsidealer er uløselig forbundet med hans sentrale normative prinsipper: republikken, harmoni, og forsoning. Tilsvarende skal Ciceros statsmannsideal sikre disse verdiene. Han vektlegger ulike dyder på ulike stadier i sin karriere, men statsmannens *prudentia* er gjennomgående. Noen universaldefinisjon lar seg ikke gi, men sentralt for Cicero er korrekt verdimalsetning (de som ble påpekt ovenfor) og en praktisk klokskap. Vi kan dele opp denne klokskapen i evnen til å lese omstendigheter gjennom et politisk skjønn, og det å besitte fremsyn (*providentia*), altså et «politisk blikk». Kompetanse, fleksibilitet, og rett verdimalsetning blir med dette Ciceros viktigste statsmannsidealer. Dette gjenspeiles i hans selvkonstruerte idealstatsmann: rektor-idealet. Rektoren er en klassisk republikansk helt (slik han tenkte Scipio og Laelius), men hvor militærferdigheter har blitt tonet

ned til fordel for praktisk filosofi. Rektoren representerer en kategori av statsmenn, og er slik en slags hedersbetegnelse. Cicero legger opp til at rektorens ord og handlinger skal gis en ekstra vekt i politikken – ikke nødvendigvis gjennom en formell maktposisjon, men i krisetider er han også fleksibel til noe slikt. Idealet er et *praktisk* mål for å sikre Ciceros kjerneverdier. Jeg argumenterte for at Cicero, på ulike tidspunkt, har tenkt på både Pompeius og seg selv som rektorer. Rektor-diskusjonen illustrerer også slik hans aristokratiske sympatier.

Sallust bryter opp de aristokratiske vilkårene til Cicero, og han utvider forståelsen av *virtus*. For Cicero er offentlig tjeneste den høyeste arena for menneskelig handling, og det er her man realiserer ære og *virtus* (*Rep.* 1.10, *Off.* 1.68-71). For Sallust er ikke dette nødvendigvis tilfellet (*Iug.* 3-5). Hvor Ciceros statsmannsidealer skal sikre harmoni og stabilitet – en slags formell storhet – vil Sallust oppildne statsmannen til umiddelbare storhandlinger, slik han mente normen var tidligere i republikkens historie. Ciceros fokus på å skape rektorer som republikkens hedersvoktere gjør at individuell ære blir sentralt for hans statsmannsvisjon. Sallust gjentar til stadighet at statsmannen primært skal ta del i en kollektiv ære. Han deler Ciceros begeistring for Platon, men han tilbakefører et fokus på militærferdigheter. Sallust uttrykker også sin bekymring ovenfor tale/handling-distinksjonen, ved å fastholde at romerne – i kontrast til grekerne – foretrekker «å gjøre godt fremfor å snakke godt» (*Cat.* 8.2). Uavhengig av sine cæsariske sympatier markedsfører han likevel republikkens styreform og verditradisjoner. Han er enig med Cicero i at *gloria* og *concordia* er politikkenes øverste målsetninger.

Seneca representerer i større grad et brudd enn en videreutvikling, selv om begrepene han bruker er overaskende like Ciceros og Sallusts. *Betydningen* er derimot en annen. Ciceros og Sallusts politiske mål er storhet (*gloria*). Senecas mål er å gjøre Nero (og de som måtte komme etter ham) til en pålitelig, forutsigbar keiser. Til dette formål utnytter han kraften som lå innpakket i *gloria*-begrepet, men han omdefinerer bruksområdet, slik at streng etterlevelse av moralske bud nå har blitt den *nye* storhet. Formålet bak statsmannsdiskusjonen tar med dette en ny retning. Tidligere skulle statsmannsdiskusjonen egge statsmannen *til* noe, som storhet. Hos Seneca skal statsmannen bli veiledet *fra* noe, som maktmisbruk. For ham er det selve vilkårligheten av keisermakten som er hovedtrusselen. Her inntar diskusjonen en negativ form, i den forstand at den skal forhindre skade i stedet for å realisere et positivt gode. Sallust gis altså rett når han sier at *virtus* i seg selv vil være truet under en enehersker (*Cat.* 7.2-3).

Tacitus deler Seneca sitt prosjekt. I likhet med Seneca er han bekymret over keisermaktens vilkårlighet, men den allmenne statsmann forblir hans hovedfokus. Det er først og fremst to oppfatninger Tacitus vil bestride: at statsmannen skal opponere i det offentlige

rom, og at statsmannen skal finne seg i alt. Dette etterlater ham i en gråsonerom. Han bestrider også oppfatningen om at politisk ekspertise følger av moralsk ekspertise, noe som leder ham til å kritisere flere av principatets stoikere, med deres (ifølge ham) verdensfjerne moralisme. Her finner vi kontinuitet med Ciceros tenkning. Men Tacitus kritiserer altså en type adferd korrelert med stoikerne, ikke den stoiske doktrinen i seg selv. I tillegg gjør han måtehold (*moderatio*) til et statsmannsideal. Dette er en fraskrivelse av en egenskap. Tacitus sitt fokus på måtehold er en kritikk av lidenskapsblendede statsmenn. Han veileder altså primært statsmannen *fra* noe. Dette indikerer at den politiske stemningen hadde dypsittende preg av ansenhet og mistro. Tacitus sitt positive bidrag er å gjøre politikken til sin egen læremester: det er selve politikken vesen med all dens omskiftelighet og latente spenning som statsmannen skal forstå seg på.

På et mer generelt plan har disse forfatterne et gjennomgående fokus på språk, både moralsk og politisk. Talekunsten hadde en utsatt status blant filosofiske kretser i den greske *polis*, selv om den var en integrert del av det politiske systemet – og det er vel nettopp dette som må forklare filosofenes forakt, nemlig at talekunsten *var* effektiv, noe som tilsidesatte deres ekspertise. Den romerske republikk var i likhet en talekunstkultur, men den hadde ingen etablert anti-retorisk ideologi. Cicero var en taler, som Tacitus, og de kunne fritt studere talekunsten gjennom filosofiske idétradisjoner, foruten det mellomliggende laget av ideologisk misnøye. Dette gjør at de gir mer nøytrale – og plausibelt, skarpere – språkanalyser. I *Dialogus de Oratoribus* bruker Tacitus talekunsten som analyselinse for å forstå hvordan republikkens politiske system fungerte rent praktisk. Der påpeker han at i republikker er den politiske innflytelsen udefinert, føyelig og ikke minst akkumulativ – slik at innflytelse i ett politisk domene (som talekunst) vil gi fordeler i andre domener (Tac. *Dial.* 36). Her støtter han seg i stor grad på Cicero (*Orat.* 1.18, 1.40, 1.171, 1.180).

Dette er særlig relevant for den moderne republikanisme-diskusjonen. Noen har i senere tid merket seg en «blindsonerom» hos Philip Pettit, som sammen med Quentin Skinner brakte i stand den såkalte «romerske vendingen» i studiet av politisk tenkning. Den angivelige «blindsonerom» er nettopp funksjonen av politisk språk; hvordan talekunst kan ha innflytelse på politisk praksis, og samtidig ha definerte maktbegrensninger – hvordan den unngår å bli «vilkårlig», i Pettits terminologi (Kabala, 2020, 15-9). Her har nok Cicero og Tacitus verdifulle innspill for videre analyser. Jeg mener ikke å antyde at talekunstens rolle i politikken har vært oversett i Roma-forskningen. Men jeg tror fortsatt ikke at mulighetene her er uttømt.

Innledningsvis diskuterte jeg den historiografiske behandlingen av Cicero og Seneca som representanter for emnet av romersk politisk tenkning. Som et siste ord håper jeg med denne undersøkelsen å kunne bidra til at «den romerske vendingen» får fortsette sin kurs.

Kilder

- Aristoteles *Ethica Nicomachea* (Aris. *Eth. Nic.*)
The Nichomachean Ethics. Overs. J. A. K. Thompson. London 1955.
- Politica* (Aris. *Pol.*)
Politics. Overs. H. Rackham. Harvard 1944.
Politikk. Overs. T. Eide. Oslo 2007.
- Rhetorica* (Aris. *Rhet.*)
Rhetoric. Overs. J. H. Freese. Harvard 1926.
- Augustus *Res Gestae* (Aug. *Res. Ges.*)
Den guddommelige Augustus' bragder. Overs. H. B. Andreassen. Gyldendal 2020.
- Catullus *Carmines* (Cat. *Carm.*)
Overs. L. C. Smithers. London 1894.
- Cicero *De Amicitia* (Cic. *Amic.*)
How to be a Friend. An Ancient Guide to Friendship. Overs. P. Freeman. Princeton 2018.
- De Finibus Bonorum Et Malorum* (Cic. *Fin.*)
About the Ends of Goods and Evils. Overs. H. H. Rackham, Harvard 1931.
- De Inventione* (Cic. *Inv.*)
E. Stroebel, Leipzig 1915.
- De Legibus* (Cic. *Leg.*)
The Republic & The Laws. Overs. N. Rudd. Oxford 1998.

De Natura Deorum (Cic. *Nat. D.*)

On the Nature of the Gods. Overs. C. D. Yonge. New York 1877.

De Officiis (Cic. *Off.*)

On Obligations. Overs. P. G. Walsh. Oxford 2000.

De Oratore (Cic. *Orat.*)

The Orator. Overs. J. S. Watson. 1860.

Om talekunst. De Oratore I-III. Overs. H. Slaattelid. Oslo 2012.

De Provinciis Consularibus (Cic. *Prov.*)

On the Consular Provinces. Overs. R. Gardner. Cambridge 1958.

De Re Publica (Cic. *Rep.*)

The Republic & The Laws. Overs. N. Rudd. Oxford 1998.

Om staten. Overs. O. Fjeld. Oslo 1990.

Epistulae Ad Atticum (Cic. *Att.*)

Letters to Atticus. Overs. E. O. Winstedt. London 1912.

Epistulae Ad Brutum (Cic. *ad. Brut.*)

Letters to and from Brutus. Overs. Shuckburgh. London 1908.

Epistulae Ad Familiares (Cic. *Fam.*)

Letters to Friends. Overs. E., S. Shuckburgh. Cambridge 2007.

Orationes Philippicae (Cic. *Phil.*)

Philippics. Overs. C. D. Yonge. London 1903.

Pro Deiotaro (Cic. *Deio.*)

Overs. N. H. Watts. Harvard 1931.

Pro Lege Manilia (Cic. *Man.*)

In Defence of the Republic. Overs. S. McElduff. London 2011.

Pro Ligarius (Cic. *Lig.*)

Overs. N. H. Watts. Harvard 1931.

Pro Murena (Cic. *Mur.*)

Overs. C. MacDonald. Harvard 1976.

Pro Sestio (Cic. *Sest.*)

Overs. C. D. Yonge. London 1891.

Dio Cassius *Historiae Romanae* (Dio.)

The Roman History: The Reign of Augustus. Overs. I. Scott-Kilvert. London 1987.

Diogenes Laertios

(Diog. Laert.)

The Lives of Opinions of Eminent Philosophers. Overs. R. D. Hicks. Harvard 1972.

Epiktet *Enchiridion* (Epict. *Enchir.*)

Overs. E. Carter. Dover 2004.

Epicteti dissertationes (Epict. *Diss.*)

Discourses. Overs. R. Dobbin. London 2008.

Homer *Illiad* (Hom. *Il.*)

The Illiad. Overs. S. Butler. Barnes & Noble 2013.

Horats *Carmina* (Hor. *Carm.*)

Odes. Overs. J. Conington. London 1882.

Epistles (Hor. *Ep.*)

Harvard 1929.

- Saturae* (Hor. *Sat.*)
Satires. Overs. C. Smart. New York 1863.
- Juvenal *Saturae* (Juv. *Sat.*)
Satires. Overs. L. Evans. Oxford 1881.
- Livius *Ab Urbe Condita* (Liv.)
Romas eldste historie. Overs. G. Haaland. Trondheim 2012.
- Lukrets *De Rerum Natura* (Luk. *DRN.*)
On the Nature of the Universe. Overs. R. Melville. Oxford 2009.
- Marcus Aurelius
(M. Aur. *Med.*)
Til meg selv. Overs. R. H. Bang. Oslo 2004.
- Platon *Gorgias* (Plat. *Gorg.*)
Overs. W. R. M. Lamb. Harvard 1967.
- Protagoras* (Plat. *Prot.*)
Overs. W. R. M. Lamb. Harvard 1967.
- Respublica* (Plat. *Resp.*)
The Republic. Overs. D. Lee. London 1955.
- Politikós* (Plat. *Stat.*)
Statesman. Overs. H. N. Fowler. Harvard 1921.
- Timaeus* (Plat. *Tim.*)
Overs. W. R. M. Lamb. Harvard 1925.
- Plinius (Plin. *Ep.*)
Complete Letters. Overs. P. G. Walsh. Oxford 2006.

Panegyricus (Plin. *Pan.*)

Letters and Panegyricus. Overs. B. Radice. Cambridge 1969.

Plutark *Cato the Younger* (Plut. *Cat. Mi.*)

Plutarch's Lives. Overs. B. Perrin. Cambridge 1919.

Cicero (Plut. *Cic.*)

Plutarch's Lives. Overs. B. Perrin. Cambridge 1919.

Marcus Cato (Plut. *Cat. Ma.*)

Plutarch's Lives. Overs. B. Perrin. Cambridge 1919.

Polybios (*Plb.*)

Histories. Overs. E. S. Shuckburgh. Bloomington 1962.

Quintilian *Institutio Oratoria* (Quin. *Inst.*)

Overs. H. E. Butler. Cambridge 1920.

Sallust *Bellum Iugurthinum* (Sal. *Iug.*)

Catiline's War, The Jurgunthine War, Histories. Overs. A. J. Woodman.
London 2007.

Catilina og Jugurtha. Overs. T. Width. Oslo 1963.

De Catilinae Coniuratione (Sal. *Cat.*)

Catiline's War, The Jurgunthine War, Histories. Overs. A. J. Woodman.
London 2007.

Catilina og Jugurtha. Overs. T. Width. Oslo 1963.

Historiae (Sal. *His.*)

Catiline's War, The Jurgunthine War, Histories. Overs. A. J. Woodman.
London 2007.

- Seneca *Apocolocyntosis* (Sen. *Ap.*)
Gresskarifiseringen av den guddommelige Claudius. Overs. A. M. Wiegaard.
Gyldendal 2018.
- De Beneficiis* (Sen. *Ben.*)
On Benefits. Overs. M. Griffin & B. Inwood. Chicago 2011.
- De Clementia* (Sen. *Cle.*)
Anger, Mercy, Revenge. Overs. R. A. Kaster & M. Nussbaum. Chicago 2010.
- De Ira* (Sen. *Ira.*)
Anger, Mercy, Revenge. Overs. R. A. Kaster & M. Nussbaum. Chicago 2010.
- De Otio* (Sen. *Ot.*)
On Leisure. Overs. T. Chandler. Melbourne 2012.
- Epistulae Morales ad Lucilium* (Sen. *Ep.*)
Letters from a Stoic. Overs. R. Cambell. London 1969.
- Sveton *Divus Iulius* (Suet. *Iul.*)
The Twelve Caesars. Overs. R. Graves. London 1957
- Tacitus *Agricola* (Tac. *Agr.*)
Annals and Histories. Overs. R. L. Fox. New York 2009.
Agricola. Overs. T. Width. Oslo 1968.
- Annales* (Tac. *Ann.*)
Annals and Histories. Overs. R. L. Fox. New York 2009.
Årbøkene. Overs. H., Mørland. Oslo 1988.
- Germania* (Tac. *Ger.*)
Annals and Histories. Overs. R. L. Fox. New York 2009.
Germania. Overs. T. Width. Oslo 1968.

Historiae (Tac. *His.*)

Annals and Histories. Overs. R. L. Fox. New York 2009.

Historiae. Beretningen om Romerriket etter Neros død. Overs. A., K. Frihagen & B. Tosterud. 2017

Dialogus de Oratoribus (Tac. *Dial.*)

A Dialogue on Oratory. Overs. A., J. Church. New York 1942.

Tukydid (*Thuk.*)

The Peloponnesian War. Overs. J. M. Dent. London 1910.

Peloponneserkrigen. Første og annen bind. H. Mørland. Oslo 2007.

Litteratur

Arena, V. (2012). *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, H. (1958/2012). *Vita activa – Det virksomme liv*. Oversatt av C. Oslo: Pax Forlag.

Armstrong, D. (1986). Horatius Eques et Scriba: Satires 1.6 and 2.7, i: *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*. Vol. 116, s. 255-288.

Austin, J., L. (1962). *How to Do Things with Words*. 2.utg. Oxford: Oxford University Press.

Atkins, J., W. (2013). *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atkins, J., W. (2018). *Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barlow, J., J. (1987). The Education of Statesmen in Cicero's *De Republica*, i: *Polity*. Vol. 19(3), s. 353-374.

Barnes, T., D. (1986). The Significance of Tacitus' *Dialogus de Oratoribus*, i: *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 90., s. 225-244.

Barron, C. (2018). *Shield of Augustus (AE 1952, 165)* [Digitalt bilde]. Tilgjengelig fra: <http://www.judaism-and-rome.org/shield-augustus-ae-1952-165>

Batstone, W., W. (1988). The Antithesis of Virtue: Sallust's *Synkrisis* and the Crisis of the Late Republic, i: *Classical Antiquity*. Vol. 7(1), s. 1-29.

Beard, M. (2015). *SPQR. A History of Ancient Rome*. London: Profile Books.

Berlin, I. (1958/2010). To begreper om frihet, i: Svendsen, L., Fr., H. (red.) *Liberalisme: Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 295-343.

Bevir, M. (2000). The role of contexts in understanding and explanation, i: *Human Studies*. Vol. 23(4), s. 395-411.

Birley, A., R. (2009). Agricola, i: Woodman, A., J. (red.) *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University press, s. 47-58.

Bourke, R. (2015). *The Cambridge School*. Tilgjengelig fra: <https://www.qmul.ac.uk/history/media/ph/news/The-Cambridge-School.pdf> (Hentet: 7. desember 2020).

Boyd, B., W. (1987). Virtus Effeminata and Sallust's Sempronia, i: *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*. Vol. 117, s. 183-201.

Braund, S., M. & James, P. (1998). Quasi homo: Distortion and Contortion in Seneca's Apocolocyntosis, i: *Arethusa*. Vol. 31(3), s. 285-311.

Brunt, P., A. (1975). Stoicism and the Principate, i: *Papers of the British School at Rome*. Vol. 43, s. 7-35.

Charlesworth, M., P. (1937). The Virtues of a Roman Emperor: Propaganda and the Creation of Belief, i: *The Raleigh Lecture on History, from the Proceedings of the British Academy*. Vol. 23.

Coleman, R., G., G. (1964). The Dream of Cicero, i: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Vol. 10 (190), s. 1-14.

Cowan, E. (2016). Contesting *Clementia*: The Rhetoric of *Severitas* in Tiberian Rome before and after the Trial of Clutorius Priscus, i: *The Journal of Roman Studies*. Vol. 106, s. 77-101.

Craig, C., P (1986). Cato's Stoicism and the Understanding of Cicero's Speech for Murena, i: *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 116, s. 229-239.

Christof, Rapp. (2020). Aristotle's Rhetoric, i: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig fra: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>. [Hentet: 29. oktober, 2020].

Coutler, C., C. (1931). Caesar's Clemency, i: *The Classical Journal*. Vol. 26 (7), s. 513-524.

Demandt, A. (1992). Introduction, i: *A History of Rome under the Emperors*, s. 1-13. New York: Routledge.

Dyson, S. L. (1970). The Portrait of Seneca in Tacitus, i: *Arethusa*. Vol. 3(1), s. 71-83.

Earl, D., C. (1966). *Sallust*. Amsterdam: Hakkert.

Erskine, A. (1990). *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. 2. utg. London: Bristol Classical Paperbacks.

Finley, M., I. (1983). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fontana, B. (2003). Sallust and the Politics of Machiavelli, i: *History of Political Thought*. Vol. 24(1), s. 86-108.

Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. (red. D., F. Bouchard). Cornell: Cornell University Press.

Gajda, A. (2009). Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530-c.1640, i: Woodman, A., J. (red.) *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University press, s. 253-268.

Gallia, A. (2012). *Remembering the Roman Republic. Culture, Politics, and History under the Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giglioni, G. (2012). Philosophy According to Tacitus: Francis Bacon and the Inquiry into the Limits of Human Self-Delusion, i: *Perspectives on Science*. Vol. 20(2), s. 159-182.

Gowing, A, M. (2009). From the Annalists to the *Annals*, i: Woodman, A., J. (red.) *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University press, s. 17-30.

Griffin, M. (1992). *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Paperbacks.

Griffin, M. (2005). Seneca And Pliny, i: Rowe, C., J., Schofield, M., Harrison, S. og Lane, M. (red.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 532-558.

Gruen, E., S. (1974). *The Last Generation of the Roman Republic*. California: University of California Press.

Hammer, D. (2014). *Roman Political Thought. From Cicero to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, M., C. (1974). The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes, i: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 35(1), s. 3-16.

James, A. (2020). Carneades, i: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig fra: <https://plato.stanford.edu/entries/carneades/>. [Hentet: 22. mars, 2021].

Kabala, B., Z. (2020). Augustine and Contemporary Republicanism: On Speech as Domination, i: *Political Research Quarterly*. Vol. 73(1), s. 15-26.

Kant, I. (1781/2009). *Kritikk av den rene fornuft*. Oversatt av Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hanssen, og Øystein Skår. Oslo: Pax forlag.

Kapust, D. (2004). Skinner, Pettit And Livy: The Conflict of The Orders and The Ambiguity of Republican Liberty, i: *History of Political Thought*. Vol. 25(3), s. 377-401.

Kapust, D. (2011). *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kapust, D. (2016). Ecce Romani, i: *Political Theory*. Vol. 45(5), s. 705–719.

Kaster, R., A. (2010). Introduction, i: Kaster, R., A. & Nussbaum, M. (red.) *Anger, Mercy, Revenge*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 133-145.

Keitel, E. (1987). The Influence of Thucydides 7.61-71 on Sallust Cat. 20-21, i: *The Classical Journal*. Vol. 82 (4), s. 293-300.

Konstan, D. (2005). Clemency as a Virtue, i: *Classical Philology*. Vol 100 (4). s. 337-346.

Korfmacher, W., C. (1946). Stoic Apatheia and Seneca's De Clementia, i: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 77, s. 44-52.

Krørup, P. (1956). *Rector rei publica. bidrag til fortolkningen af Ciceros De Re Publica*. Gyldendal.

Leach, E., W. (1989). The Implied Reader and the Political Argument in Seneca's «Apocolocyntosis» And «De Clementia», i: *Arethusa*. Vol. 22 (2), s. 197-230.

Levene, D., S. (2000). Sallust's "Catiline" and Cato the Censor, i: *The Classical Quarterly*. Vol. 50(1), s. 170-191.

Levick, B. (1982). *Morals, Politics, and the Fall of the Roman Republic*, i: *Greece & Rome*, Vol. 29(1), s. 53-62.

López, J., F. (2010). Quintilian as Rhetorician and Teacher, i: W. Dominik & J. Hall (red.) *A Companion to Roman Rhetoric*. John Wiley & Sons. s. 307-322.

Løfstedt, E. (1958). *Roman Literary Portraits*. Clarendon Press.

MacKay, M., R. (1962). Sallust's "Catiline": Date and Purpose, i: *Phoenix*. Vol. 16(3), s. 181-194.

Mackie, N. (1992). «Popularis Ideology» And Popular Politics at Rome In the First Century B.C, i: *Rheinisches Museum für Philologie*. Vol. 135(1), s. 49-73.

MacQueen, B., D. (1980). *Plato's Republic in the Monographs of Sallust*. Doktoravhandling. The University of Iowa.

Maddox, G. (2002). The Limits of Neo-Roman Liberty, i: *History of Political Thought*. Vol. 23(3), s. 418-431.

Marx, K. (1859/1976). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Foreign Languages Press.

McMullen, R. (1966). *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Melkevik, Å. (2020). *If You're a Classical Liberal, How Come You're Also an Egalitarian?* Palgrave Macmillan.

Mellor, R. (1995). *Tacitus*. Oxford: Oxford University Press.

Mitchell, T., N. (1971). Cicero and the Senatus "consultum ultimum", i: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 20(1), s. 47-61.

Mommsen, T. (1854/2013) *A History of Rome*. Oversatt av Collins, J., H. & Saunders, D., A. Dover Publishing.

Mommsen, T. (1885/2005). *A History of Rome (Volume 5)*. Oversatt av Dickson, W., P. Project Gutenberg.

Montaigne, M. D. (1588/2008). *Essays. Tredje bok*. Oversatt av Beate Vibe. Oslo: Aschehoug.

Morford, M. (1993). Tacitean *Prudentia* and Lipsius, i: Luce, T., J. & Woodman, A., J. (red.) *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Princeton: Princeton University Press, s. 129-151.

Morford, M. (2002). *The Roman Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. London: Routledge.

Mouritsen, H. (2017). *Politics in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nederman, C. (2020). Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought: Cicero contra Aristotle, i: *The European Legacy*, s. 1-21.

Nelsestuen, G., A. (2014). Overseeing *res publica*: The *Rector* as *Vilicus* in *De Re Publica* 5, i: *Classical Antiquity*. Vol. 33(1), s. 130-173.

Nicgorski, W. (1991). Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman, i: *Political Theory*, Vol. 19 (2), s. 230-251.

Nietzsche, F. (1987/2010). *Moralens Genealogi*. Oversatt av Øystein Skar. Spartacus Forlag.

Nussbaum, M. (2010). Introduction, i: Kaster, R., A. & Nussbaum, M. (red.) *Anger, Mercy, Revenge*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 197-212.

Penning, C. (1993). Tacitus And Germanicus, i: Luce, T., J. & Woodman, A., J. (red.) *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Princeton: Princeton University Press, s. 59-85.

Percival, J. (1980). Tacitus on the Principate, i: *Greece & Rome*. Vol. 27-2, s. 119-133.

Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Pocock, J., G., A., (1989). Languages and their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought, i: *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, s. 3-41. Chicago: Chicago University Press.

Powell, J., G., F. (1996). The rector rei publicae of Cicero's *De Republica*, i: *Scripta Classica Israelica*. Vol. 13, s.19-29.

Radice, B. (1968). Pliny and the Panegyricus, i: *Greece & Rome*. Vol. 15(2), s. 166-172.

Rawson, E. (1971). Lucius Crassus and Cicero: The Formation of a Statesman, i: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Vol. 17, s. 75-88.

Rawson, E. (1975). *Cicero. A Portrait*. London: Bristol Classical Paperbacks.

Rossi, A. (2004). Parallel Lives: Hannibal and Scipio in Livy's Third Decade, i: *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 134(2), s. 359-381.

Rutland, L., W. (1987). The Tacitean Germanicus: Suggestions for a Re-Evaluation, i: *Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge*. Vol. 130(2), s. 153-164.

Sarsila, J. (1978). Some Notes on *Virtus* in Sallust and Cicero, i: *Arctos*. Vol. 12, s. 135-146.

Schofield, M. (2015). Seneca on Monarchy and the Political Life, i: Bartsch, S. and Schiesaro, A. (red.) *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 68-81.

Schofield, M. (2021). *Cicero: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Seal, C. (2015). Theory and Practice in Seneca's Writings, i: Bartsch, S. and Schiesaro, A. (red.) *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 212-223.

Sedley, D. (2009). Epicureanism in the Roman Republic, i: Warren, J. (red.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, s. 29-45.

Shaw, B., D. (1985). The Divine Economy: Stoicism as Ideology, i: *Latomus*, 44(1), s. 16-54.

Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas, i: *History and Theory*. Vol. 8(1), s. 3-53.

Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2001). A Third Concept of Liberty, i: *Proceedings of the British Academy*, Volume 11, s. 236-265.

Skinner, Q. (2002a). *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2002b). *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2002c). *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stevenson, T. (2005). Readings of Scipio's Dictatorship in Cicero's "*De Re Publica*" (6.12), i: *The Classical Quarterly*. Vol. 55(1), s. 140-152.

Stewart, D., J. (1968). Sallust and Fortuna, i: *History and Theory*. Vol. 7(3), s. 298-317.

Strauss, L. (1945). On Classical Political Philosophy, i: *Social Research*. Vol. 12(1), s. 98-117.

Syme, R. (1958). *Tacitus*. Oxford: Oxford University Press.

Syme, R. (1964). *Sallust*. Berkeley: Los Angeles & London.

Thein, A. (2009). Felicitas and the Memoirs of Sulla and Augustus, i: C., Smith & A., Powell (red.) *The Lost Memoirs of Augustus*. Classical Press of Wales, s. 87-110.

Thomsen, R. (1965). *Det Augustæiske principat. Historiske kildehæfter for gymnasiet udgivet av historielærerforeningen*. 2. utg. Gyldendal.

Tully, J., H. (1983). The Pen Is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics, i: *British Journal of Political Science*. Vol. 13(4), s. 489-509.

Turpin, W. (2008). Tacitus, Stoic *exempla*, and the *praecipuum munus annalium*, i: *Classical Antiquity*. Vol. 27(2), s. 359-404.

Walker, W. (2006). Sallust and Skinner on Civil Liberty, i: *European Journal of Political Theory*. Vol. 5(3), s. 237-259.

Wallace-Hadrill, A. (1982). The Emperor and His Virtues, i: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 30 (3), s. 298-323.

Ward, A., M. (1970a). The Early Relationships between Cicero and Pompey until 80 B.C., i: *Phoenix*. Vol. 24(2), s. 119-129.

Ward, A., M. (1970b). Cicero and Pompey in 75 and 70 B. C., i: *Latomus*. Vol. 29(1), s. 58-71.

Waters, K., H. (1970). Cicero, Sallust and Catiline, i: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 19(2), s. 195-215.

Weinbrot, H., D. (1993). Tacitism in the Eighteenth Century, i: Luce, T., J. & Woodman, A., J. (red.) *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Princeton: Princeton University Press, s. 168-184.

White, M., J. (2012). *Political Philosophy: An Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Wiedemann, T. (1993). Sallust's 'Jugurtha': Concord, Discord, and the Digressions, i: *Greece & Rome*. Vol. 40(1), s. 48-57.

Williams, K., F. (2009). Tacitus' Germanicus and the Principate, i: *Latomus*. Vol. 68(1), s. 117-130.

Wirszubski, C. (1960). *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wisse, J. (2002). The Intellectual Background of Cicero's Rhetorical Works, i: May, J., M. (red.) *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Brill, s. 331-374.

Wilkinson, S. (2012). *Republicanism During the Early Roman Empire*. London/New York: Continuum International Publishing Group.

Wittgenstein, L. (1953/2010) *Filosofiske undersøkelser*. Oversatt av M., B., Tin. Oslo: Pax Forlag.

Wood, N. (1995). Sallust's Theorem: A Comment on "Fear" in Western Political Thought, i: *History of Political Thought*. Vol. 16(2), s. 174-189.

Woodman, A., J. (2007). Introduction, i: *Catiline's War, The Jurgunthine War, Histories*. Overs. A. J. Woodman. London: Penguin Classics, s. xi-xxxix.

Woodman, A., J. (2009a). Introduction, i: Woodman, A., J. (red.) *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-14.

Woodman, A., J. (2009b). Tacitus and the contemporary scene, i: Woodman, A., J. (red.) *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University press, s. 31-43.

Yakobson, A. (1992). *Petitio et Largitio: Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic*, i: *The Journal of Roman Studies*. Vol. 82, s. 32-52.

Zarecki, J. (2014). *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*. London: Bloomsbury Publishing Plc.

Åsard, E. (1987). Quentin Skinner and His Critics, i: *Statsvetenskaplig tidskrift*. Vol. 90(2), s. 101-116.