

Divinasjon i de romerske og greske folkeforsamlingene

-En komparasjon av divinasjonsbruk i folkeforsamlingene i Roma, Athen og Sparta

Marina Louise Rasmussen



Masteroppgave i historie ved Institutt for arkeologi,
historie, kultur- og religionsvitenskap

UNIVERSITETET I BERGEN

Vår 2015

Divinasjon i de romerske og greske folkeforsamlingene

-En komparasjon av divinasjonsbruk i folkeforsamlingene i Roma, Athen og Sparta

Marina Louise Rasmussen

© Marina Louise Rasmussen

2015

Divinasjon i de romerske og greske folkeforsamlingene

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

Forord

Jeg vil takke min veileder Ingvar Brandvik Mæhle for alle råd, konstruktive kommentarer, veiledning og ikke minst fine turer i Romas gater. En takk også til Eivind Seland, Jørgen Christian Meyer og resten av masterseminaret for gode råd og innspill. Jeg vil også rette en stor takk til Robin Lorsch Wildfang for gode råd og verdifulle kommentarer.

Takk til alle medstudenter på Sydneshaugen for kjekke pauser med nyttige og unyttige diskusjoner.

Tusen takk til Kristine som alltid gir meg råd og støtte, og som faktisk liker å diskutere andres metodekapittel. Takk Anders for all hjelp, oppmuntrende ord og støtte.

Takk til onkel Erik, pappa og mamma for språklig veiledning og moralsk støtte. Og til Magnus og Mathilde som bestandig heier på meg.

Marina Louise

Bergen, 15. mai 2015.

Ordliste

Apella: folkeforsamlingen i Sparta

Arkont: embetsmann i Athen. Det ble hvert år valgt ni arkonter, det var den *eponyme* arkonten som året ble oppkalt etter, *basileus* som hadde religiøse funksjoner, *polemarken* den opprinnelige militære øverstkommanderende, og 6 *thesmoteter* som hadde rettslige funksjoner.

Augur: romerske offentlige seere, de var medlemmer av augurkollegiet. De var rådgivere i flere religiøse saker, spesielt i forbindelse med varsler. De hadde lov til å kunngjøre ugunstige varsler ved viktige offentlige hendelser.

Auspicia: divinasjonsritual hvor det ble sett etter gunstige eller ugunstige varsler fra gudene i forbindelse med en bestemt handling. Slike varsler måtte tas før alle viktige offentlige hendelser, som for eksempel folkeforsamlinger. Varslene var gyldige i en dag.

Auspicia impetrativa: varsler som ble aktivt søkt etter.

Auspicia oblativa: varsler som oppstod uten at de aktiv ble søkt etter gjennom formelle prosedyrer.

Boule: folkerådet i Athen som forberedte saker til folkeforsamlingen.

Bouleutai: medlemmene av rådet i Athen (*boule*).

Chresmologoi: en gresk seer som tolket skriftlige og muntlige orakler.

Comitia centuriata: en av de romerske folkeforsamlingene, bestod av 193 centurier og var basert på det timokratiske prinsipp.

Comitia curiata: Romas eldste folkeforsamling som mistet sin reelle betydning i republikken.

Comitia tributata: en av Romas folkeforsamlinger. Delt opp i 4 bytribuer og 31 landtribuer.

Consilium plebis: betyr ”folkets råd”, er identisk med *comitia tributata* når den ble ledet av en folketribun eller når disse ble valgt.

Contio: et offentlig møte i Roma. Ble blant annet brukt til debatter i forkant av folkeforsamlinger. Var ikke en formell forsamling, og kunne ikke fatte vedtak.

Curia: den eldste inndelingen av det romerske folket. Det var til sammen 30 *curiae*. Medlemskapet i en curie var bestemt av fødsel.

Decemviri sacris faciundis: prestene som vokter og konsulterte de Sibyllinske bøkene i Roma.

Efor: de fem øverste embetsmennene i Sparta.

Ekklesia: folkeforsamlingen i Athen.

Gerusia: rådet av eldre i Sparta. Bestod av 28 medlemmer, der alle var over 60 år.

Haruspices: etruskiske seere som tolket varsler i Roma. De tolket torden, uvanlige hendelsen, men først og fremst offerdyrs innvoller.

Hieromnémōn: en folkevalgt gruppe i Athen, bestående av ti menn som hadde ansvaret for offentlige ofringer i samarbeid med seere. Det var også navnet på offentlige embetsmenn med religiøse oppgaver som fantes i flere greske bystater.

Hierus: offentlige prester i Athen som hadde ansvaret for en bestemt helligdom.

Imperium: makten, eller myndigheten konsuler og pretorer hadde. Innebar militærmyndighet og retten til å holde folkeforsamlinger.

Interrex: en som hadde midlertidig imperium og *auspicia*. Valg av *interreges* som styrte i fem dager hver ble benyttet i krisesituasjoner i mangel på embetsmenn med *imperium* og *auspicia*.

Mantiké: *mantiké tekhné* grekernes navn på divinasjonskunst.

Mantis: seere i Hellas. Ekspert innenfor divinasjonskunst.

Magister equitum: Ble valgt av *Magister populi* i Roma og fungerte som diktatorens hovedoffiser.

Magister populi: den offisielle betegnelsen på diktatoren i den romerske republikken. Ble valgt ved krisetider og hadde en regjeringstid på 6 måneder.

Magistratus curulus: de curule embetsmennene var de som hadde *imperium*.

Mos maiorum: forfedrenes skikker og handlinger. Et viktig begrep i romersk politikk.

Nundinae: en uke på åtte dager som var en del av romernes inndeling av året. *Nundina* var markedsdagen.

Novus homo: betyr ”ny mann”, den første i sin familie som oppnådde et høyere politisk embete i Roma.

Obnuntiatio: report om et hindrende varsel. Blokkering av forsamlinger i Roma, som embetsmenn og augurer kunne oppnå ved å se etter ugunstige varsler.

Patrici: romersk adel som i begynnelsen av republikken monopoliserte tilgangen til politisk embeter.

Plebis: det romerske folk. Ofte betegnelsen på de som ikke tilhørte senator eller ridderstanden.

Polemark: embetsmann i Athen. Et medlem av arkontkollegiet og den opprinnelige militære øverstkommanderende.

Pomerium: Romas hellige bygrense.

Proedroi: møteledere i Athens råd og folkeforsamling.

Prytani: lederne av rådet i Athen, bestående av ni menn, en fra hver fyle.

Pythia: Apollons prestinne ved orakelet i Delfi.

Pythii: de spartanske kongenes assistenter i religiøse anliggender.

Sinistra: venstre (latin).

Superstitio: gudedyrkelse, (overdreven) frykt for gudene.

Tabernaculum: et telt som embetsmennene satt opp når de skulle ta auspisier.

Templum: et hellig sted, eller åpen plass spesielt egnet for divinasjon i Roma.

Thesmothétai: embetsmann i Athen. De seks som ble valgt årlig var medlemmer av arkontkollegiet og hadde rettslige funksjoner.

Tripudium solistimum: divinasjonsritual med fugler som ble matet.

Tribuni militum consulari potestate: et råd av embetsmenn i Roma som fra 426 -367fvt. flere ganger styrte i stedet for to konsuler. Egentlig var disse militæroffiserer, men de hadde både det høyeste sivile embetet, i tillegg til imperium ute i felten.

Innholdsfortegnelse

Introduksjon	1
1.1. Polybius	1
1.2. Problemstilling	2
1.2.1. Struktur og avgrensning	3
1.3. Divinasjon	4
1.3.1. Definisjon.....	4
1.3.2. Kategorisering.....	5
1.3.3. Divinasjon i samfunnet.....	7
1.3.4. Divinasjon i de antikke kildene.....	8
1.4. Komparasjon	10
1.4.1. Fordeler og formål ved komparativ metode	11
1.4.2. Komparativ metode og begrensninger	14
1.4.3. Grunnlag for sammenligning av divinasjon i de tre bystatene.....	16
1.5. Forskningslitteratur	20
1.6. Kilder	22
1.6.1. Roma.....	22
1.6.2. Athen	23
1.6.3. Sparta	23
1.6.4. De mest sentrale kildene	24
2. Divinasjon i de romerske folkeforsamlingene	31
2.1. Comitia, concilia og contio	31
2.2. Tradisjon	34
2.3. Kompetanse	36
2.4. Prosedyre	39
2.4.1. Oppsøkte varsler – <i>auspicia</i>	40
2.4.2. Spontane varsler.....	44
2.5. Kontroll og inngripen	49
2.5.1. Obnuntiatio.....	52
2.5.2. Konsekvenser	55
3. Divinasjon i de greske folkeforsamlingene	57
3.1. Athens Ekklesia	57
3.2. Spartas Apella	61
3.3. Tradisjon	64
3.4. Kompetanse	66
3.4.1. Divinasjonsaktører	69
3.5. Prosedyre	75
3.5.1. Oppsøkte varsler i Athen	75
3.5.2. Oppsøkte varsler i Sparta	80
3.5.1. Orakelkonsultasjon	84
3.5.2. Spontane varsler.....	90
3.5.3. Divinasjon og politikk i Aristofanes komedier	97
4. Komparasjon Roma, Athen og Sparta	100
4.1. Betydning av divinasjon i beslutningsprosesser	100
4.1.1. Tradisjon.....	100
4.1.2. Type divinasjon.....	101
4.1.3. Aktører og utøvelse av divinasjon	103
4.1.4. Systemet – folket og eliten	106
4.2. Superstitio	109
4.3. Manipulasjon	112

5. Konklusjon.....	114
6. Abstract.....	117
7. Kilder og litteratur.....	118
7.1. Kildeliste	118
7.2. Litteraturliste	119

Introduksjon

1.1. Polybius

Den greske historikeren Polybius skriver på 100-tallet fvt. om fremgangen til det romerske imperiet, og hvordan romerne på 53 år erobret nesten hele den bebodde verden.¹ Verket *Historier* som opprinnelig bestod av 40 bøker beskrev blant annet Romas vei til å bli en dominerende verdensmakt, men den er også kjent for sin karakterisering av Roma som en blandingsforfatning. Polybius la vekt på at Romas forfatning var en blanding av flere typer styreformer, der konsulene stod for den monarkiske delen, senatet for den aristokratiske og folkeforsamlingene og folketribunene for den demokratiske delen av forfatningen. Han mente at Romas blandingsforfatning var en av to årsaker til imperiets suksess. Den andre viktige grunnen til suksessen var ifølge Polybius Romas og romernes religiøse system og praksis. Han mente andre stater ikke hadde klart å utnytte det maktpolitiske potensialet som lå i den gudfryktigheten som gjorde romerne så overlegne. Han sier følgende i sin beskrivelse av hva som gjorde romerne spesielle:

For I conceive that what in other nations is looked upon as a reproach, I mean a scrupulous fear of the gods, is the very thing, which keeps the Roman commonwealth together. To such an extraordinary height is this carried among them, both in private and public business, that nothing could exceed it. Many people might think this unaccountable; but in my opinion their object is to use it as a check upon the common people.²

Polybius mener altså at romernes gudedyrkelse og *deisidaimonia*, eller *superstitio* som romerne kalte det, gjorde at eliten kunne bruke religion til å holde folket under kontroll.³

Kontrollmuligheten førte til en indre stabilitet, som igjen i stor grad var med på å gjøre det mulig for det romerske imperiet å utvide grensene sine. Polybius mener at bakgrunnen for at

¹ Polyb. 1.1: Can any one be so indifferent or idle as not to care to know by what means, and under what kind of
² *ibid.* 6.56.6: μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν: ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρειαῖται τοῦτο τὸ μέρος παρ' αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. ἐμοί γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι.

³ *Deisidaimonia* (*δεισιδαιμονία*) og *superstitio* kan begge oversette med "overtro" eller overdreven frykt for gudene. Ofte blir *superstitio* satt opp mot *religio*, der *superstitio* er overtro eller frykt for gudene, men *religio* er det gode forholdet mellom gudene og menneskene.

eliten kunne bruke religion på denne måten var romernes inngående frykt for gudene. Videre skriver han at skremsel og religiøs pomp og prakt er et viktig middel for å holde kontroll på massene som er både uberegnelige, full av ukontrollert begjær og voldelig vrede. Han mener at det med tanke på romernes store suksess var dumt å fordømme slik (over)tro, som så mange gjorde.⁴ Polybius hevder altså at romerne lyktes med å holde staten sammen ved hjelp av å styre massene gjennom et sterkt fokus på gudsdyrkelse og overtro. I dette ligger det at de ”vise” eller ”beste” skulle holde kontroll på massene hvis valg var uberegnelige og urasjonelle, han sier selv at: ”If it were possible to form a state wholly of philosophers (wise men), such a custom would perhaps be unnecessary.”⁵

1.2. Problemstilling

Jeg vil i denne avhandlingen teste Polybius hypotese og påstand om at romernes religiøsitet og elitens bruk av religiøs makt for å holde kontroll på folket, var grunnen til Romas stabilitet, utvikling og ekspansjon. Hovedspørsmålene i avhandlingen vil være:

Var romernes superstitio (inngående frykt for gudene) en viktig årsak til elitens dominans, slik Polybius påstår? Eller var det elitens dominans i systemet som gjorde det mulig for dem å monopolisere divinasjonen, og dermed bruke superstitio som en av sine maktmidler?

For å finne svar på disse spørsmålene vil jeg gjennom en komparasjon av divinasjon i folkeforsamlingene i Roma, Athen og Sparta, teste Polybius påstand. Hovedtemaene i komparasjonen vil være:

1. Hvilken type divinasjon brukte de i de tre bystatene?
2. Hvem har utøvd/hadde kontroll over divinasjonen og hvem bestemte konsekvensen av divinasjonen i de tre bystatene?
3. Hvilken rolle hadde divinasjon ved politiske beslutninger i folkeforsamlingene i Roma, Athen og Sparta?

Jeg skal sammenligne Roma med det athenske samfunnet som i perioder var et demokrati, og med Sparta som også blir beskrevet som en blandingsforfatning, men som likevel har et samfunn som er ulikt det romerske. Viser det seg at befolkningen i Athen og Sparta hadde

⁴ Polyb. 6.56.10-13.

⁵ *ibid.* 6.56: εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολιτεύμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος. Noen oversettelser skriver *filosof* (Histories. Polybius. Evelyn S. Shuckburgh. translator. London, New York. Macmillan. 1889. Reprint Bloomington 1962.), mens noen bruker *vise menn* (Walblank, Frank og Habicht. Oversatt av W.R Paton, *Polybius the histories books 5-8*, Harward university press, London 2011.)

like mye *superstitio* som romerne, kan det tyde på at Polybius årsaksforklaring ikke stemmer. Det som på den andre siden kan støtte Polybius forklaring er hvis kildene heller peker i den retning at folket hadde mer *superstitio* i Roma, og at den romerske eliten av den grunn i større grad hadde mulighet til å bruke divinasjon som et politisk verktøy enn i de greske bystatene. Komparasjon vil være en god metode for å utfordre Polybius kausalforklaring, nettopp fordi at han påstår at folkets *superstitio* og elitens utnyttelse av denne var noe av det som skilte Roma fra de greske bystatene. Han foretar selv en komparasjon på tvers av gresk-romersk-punisk historie, og sammenligner den romerske forfatningen med flere andre forfatninger for å vise det han mener er den romerske forfatningens utmerkethet.⁶ De bystatene hvis forfatninger han sammenligner med den romerske, er Sparta, Kreta, Mantinea, Kartago, Athen og Theben.⁷

1.2.1. Struktur og avgrensning

Polybius påstand dekker mer enn bare divinasjon, men jeg velger å konsentrere meg om dette, fordi det ligger tettest opp til det politiske systemet, og lar seg teste mer direkte gjennom komparasjon. Jeg vil nå gjøre rede for divinasjon og deretter komparativt metode. Selve undersøkelsen vil først bestå av et kapittel om divinasjon i de romerske folkeforsamlingene, deretter tar jeg i neste kapittel for meg divinasjon i de greske folkeforsamlingene, med deler som tar for seg den athenske og den spartanske folkeforsamlingen. Denne inndelingen gjør jeg for å først kunne diskutere hva man ut i fra kildene kan finne ut om divinasjonspraksis i de ulike folkeforsamlingene hver for seg. Etter at divinasjonsbruk i de ulike folkeforsamlingene er drøftet, tar jeg utgangspunkt i de funnene jeg kommer frem til og foretar en komparasjon av disse i kapittel 4. En gjennomgang av divinasjonspraksisen i hver enkelt bystat vil gjøre komparasjonen som følger mer givende, og mer presis.

Jeg avgrenser denne undersøkelse snevrere enn det Polybius påstander åpner opp for. Han skriver om både offentlig og privat religion, og nevner spesielt i bok 6 gravferdsritualer og hele den karisma som nobiliteten omgir seg med.⁸ Dette er en faktor jeg har valgt ikke å se på, men man kunne eventuelt ha skrevet et eget kapittel som sammenlignet forfedrekult og dets betydning for elitens maktposisjon. Når det gjelder bruk av begrepet elite, vil det i denne avhandlingen gjelde den politiske eliten i de ulike bystatene.

⁶ Walbank, *Polybius*, 133.

⁷ Polyb. 6.43-56.

⁸ *ibid.* 6.53-54.

Polybius levde i Hellas på 100 tallet fvt., det vil si i den hellenistiske perioden. Muligens var det forskjell på de greske statene i klassisk og hellenistisk tid i forhold til *superstitio*, og kanskje var de på Polybius tid mindre religiøse enn i klassisk tid, som er perioden denne undersøkelsen tar for seg. Men noe tyder også på at Polybius trakk sin komparasjon lenger tilbake i tid. Blant annet sammenligner han med den klassiske spartanske forfatningen, og han nevner flere ganger hvordan det var fra Lykurgs lovverk.⁹ I den direkte komparasjonen han gjør mellom Roma og Sparta er det den klassiske spartanske forfatningen han tar for seg.¹⁰

1.3.Divinasjon

1.3.1. Definisjon

Divinasjon kan beskrives som forutsigelse, seerevne, spådomskunst eller rettere sagt evnen til å se inn i fremtiden. Men det handler også om noe større enn evnen til å spå i framtiden, nemlig *kommunikasjon med gudene*. Det var ikke bare i de antikke bystatene divinasjon ble praktisert. Kommunikasjon med det guddommelige er noe som har eksistert i mange samfunn og gjennom alle tider og helt fram til i dag.¹¹ Divinasjon blir i *Encyclopedia of religion* beskrevet som ”the art or practice of discovering the personal, human significance of the future or, more commonly, present or past events.”¹² Det står videre at det å være interessert i hvorfor ting skjer, og bruk av spesielle metoder for å finne ut av dette, er noe som finnes i nesten alle kulturer. Nesten hva som helst kan bli brukt for å forutsi meningen bak en hendelse. Dette mangfoldet kommer frem i et annet religionsoppslagsverk som klassifiserer de vanligste midlene som brukes til å få innsikt i årsaken bak bestemte hendelser.¹³ Følgende divinasjonsmidler ramses opp: *drømmer, forutanelse og forvarsler, utilsiktet kroppslige funksjoner, ilddåp, mediumegenskaper, konsultasjon av døde, observasjon av dyreatferd, bemerkelse av formen på offerdyrs innvoller, eller offertes siste bevegelser før døden, mekaniske manipulasjoner med små objekter som terninger, det å trekke lange eller korte strå fra en bunke o.l., lesing av teblader, bruk av kort, dekoding av naturfenomener som i astrologi, og sammensetninger av disse*. Dette er en lang liste og er altså det som i et moderne oppsalgverk i dag representerer divinasjon.

I *The Harper Collins Dictionary of religion* blir divinasjon beskrevet som den universelle praksisen som bestemmer den skjulte betydningen bak hendelser ved hjelp av ulike teknikker.

⁹ Polyb. 6.10, 6.49.

¹⁰ *ibid.* 6.50.

¹¹ *Encyclopedia of religion*, 2 utg. s.v. “Divination.”

¹² *ibid.*

¹³ Rose ”Divination, Introductory and Primitive”.

Selv om det ofte handler om framtiden, blir det presisert her at divinasjon favner om alle tidsaspekter - fortid, nåtid og framtid, i tillegg til forholdet mellom samtidige hendelser. Divinasjon blir også beskrevet som alle typer situasjoner hvor ikke-menneskelige eksistenser kommuniserer med mennesker.¹⁴ Forskere bruker ”divinasjon” på flere ulike måter, og mange skiller det fra orakel og profetier.¹⁵ Hvordan man velger å definere og skille disse fra hverandre henger sammen med hvilke kulturområder man snakker om og hvilke metoder man bruker i sine studier.¹⁶ I denne avhandlingen vil begrepet divinasjon inneholde alt som innebærer menneskenes kommunikasjon med gudene, også orakler og profetier.

1.3.2. Kategorisering

Som de fleste samfunn som praktiserte divinasjon var det også i den greske og romerske verden vanlig å skille mellom ulike typer divinasjon. Det var stort sett tre vanlige inndelingsmåter, der den første kategoriseringen skilte mellom *naturlig* og *kunstig/vitenskapelig* divinasjon.¹⁷ Kunstig divinasjon var basert på kunnskap og ferdigheter, i motsetning til naturlig, som ikke skulle kreve noen spesielle kunnskaper. En annen måte å ordne ulike typer divinasjon på var mellom det som ble kalt *impetrative* og *oblative* varsler.¹⁸ Her gikk skillet ut på om det var varsler som menneskene søkte med viten og vilje, eller varsler som kom uoppfordret. Den tredje inndelingen var mellom *inspirert* og *induktiv* divinasjon, der det første innebærer at en gud snakker gjennom et menneske som er besatt, og det andre at menneskene selv leser de tegnene som finnes i universet.¹⁹

Det finnes eksempler på kategorisering og systematisering av divinasjon i flere antikke verker, både greske og romerske. Ifølge Michael Flower var mange av inndelingene for teknisk i forhold til realiteten, og ikke representativ for det greske samfunnet, der divinasjonsformene gled mye mer inn i hverandre.²⁰ Skillelinjen mellom naturlig og kunstig divinasjon ser vi blant annet eksempel på i *De divinatione* der Cicero lar sin bror Quintus fortelle om de to formene for divinasjon, en som er *vitenskapelig* og en som er *naturlig*.²¹ Innenfor de vitenskapelige divinasjonsformene nevnes forutsigelse ved hjelp av innvollstydere, folk som

¹⁴ *The Harper Collins Dictionary of religion*, s.v. “Divination.”

¹⁵ Johnston et al., *Religions of the ancient world*, 370.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ Impetrativ fra latin *impetrativus* (*impetro*) som betyr å oppnå, eller å oppnå noe ved bønn. Oblative fra *oblatus* (*oblatus*) som betyr tilbud, eller gave. Latinsk ordbok 1998.

¹⁹ Johnston et al., *Religions of the ancient world*, 370.

²⁰ Flower, *Seer in Ancient Greece* 87. Ifølge blant annet Michael Flower presenterer ikke Platon nødvendigvis den greske kulturulle verden slik den var, men heller slik han mente den burde være.

²¹ Cic. *Div.* 1.11-12.

tolker jærtegn og lyn, augurer, stjernetydere og orakler som de mest vesentlige. De to mest vesentlige formene som hører innunder kategorien *naturlig divinasjon*, er divinasjon i drømmer eller ekstase. Ifølge denne forklaringen ser det ut til at vitenskapelig divinasjon innebar bruk av spesielle kunnskaper, mens naturlig divinasjon ikke hadde dette kravet.

Divinasjon ble ofte regnet som en vitenskap på linje med andre vitenskaper, noe man også ser gjennom behovet for å ordne og kategorisere divinasjonspraksisen. Det er flere aspekter som taler for at divinasjon var en vitenskap for antikkens mennesker. Det fantes blant annet bøker hvor man kunne finne de korrekte retningslinjene for hvordan man skulle tolke drømmer eller tolke de ulike delene av et offerdyrs innvoller. Det kunne også være bestemte steder hvor divinasjonen ble utført, enten om det var faste eller midlertidige steder som var innviet til hellig bruk.²² Eksempler på dette er templer, faste offersteder med alter, eller midlertidige steder som ble brukt til å observere fugler. Men divinasjon var ikke bare en vitenskap. Ifølge Walter Burkert handlet divinasjon og spesielt ofringer, også om fellesskap for menneskene i antikkens Hellas.²³ Divinasjon handlet ikke bare om hvordan man kommuniserte best mulig med gudene, men også om fellesskap mellom mennesker. Spesielt ved ofringer som var viktige religiøse handlinger i Hellas, lukket deltagerne av for utenforstående, og alle som var med hadde bestemte roller de skulle fylle.²⁴

De greske hellige handlingene og kommunikasjonen med gudene var ofte veldig praktisk og rett fram, blant annet skriver Burkert at den edleste handlingen man kunne gjøre i Hellas var å ofre en okse, mens det vanligste var å ofre en sau, geit eller gris.²⁵ Burkert plasserer divinasjon innenfor en større kategori av flere hellige handlingene som ble praktisert i Hellas. Noe av det alle viktigste i Hellas var ofringer, og spesielt ofring av dyr, men det kunne også være gaveofringer i form av frukt, drikkoffer eller lovnader.²⁶ Renselsesritualer var også en del av disse hellige handlingene, og kravet om renselse var ofte det som skilte det hellige fra det verdslige.²⁷ Andre hellige ritualer var festivaler for gudene, orakler og orakelkonsultasjoner, og seere som utøvde divinasjon enten gjennom ekstase eller spesielle egenskaper.²⁸

²² Johnston et al., *Religions of the ancient world*, 370.

²³ Burkert, *Greek religion*, overs. Raffan, 57.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.* 55.

²⁶ *ibid.* kap. 2.

²⁷ *ibid.* 77.

²⁸ Burkert, *Greek religion*, overs. Raffan, 99-118.

1.3.3. Divinasjon i samfunnet

Divinasjon var en del av den religiøse sfæren og dermed også en del av den politiske sfæren. Religion var ikke en adskilt del av den verden antikkens mennesker levde i, men en stor del av de fleste delene av samfunnet. En jevnlig kommunikasjon med gudene var vanlig og viktig for antikkens mennesker. Guder og mennesker var alle medlemmer av et felles samfunn hvor de hadde noen felles spilleregler de måtte følge. Derfor var kontakten mellom guder og mennesker en tosidig kommunikasjon. Selv om denne kommunikasjonen var tosidig var det ikke et likeverdig forhold. For eksempel ofringer, som var en viktig del av kommunikasjonen med gudene, var i både form og innhold en bekreftelse på gudenes udødelighet og overlegenhet i forhold til menneskene. Samtidig var det også deler av ofringsritualene som tok sikte på å bevise gudenes vennskap overfor menneskene.²⁹ Det var et religiøst aspekt ved alle offentlige handlinger og et offentlig aspekt ved de fleste religiøse handlinger, og derfor var det viktig for menneskene å ha en dialog med gudene for å vite hvilken innstilling de hadde til forskjellige spørsmål.³⁰ For eksempel var det lite aktuelt å gå til krig uten å ha guddommelig godkjennelse til dette, og hvis det ble gjennomført et valg som gudene ikke hadde akseptert, ble dette raskt annullert. Gudene og menneskene skulle sammen sørge for å gjøre det beste for staten og samfunnet, og for å gjøre dette var det viktig at menneskene fulgte de overlegne gudenes vilje. Hvilke tegn man fikk fra gudene om deres vilje, hvordan disse svarene ble tolket og hvordan man ut ifra disse valgte å handle hadde stor innvirkning på avgjørelser som ble tatt. Dermed hadde divinasjon stor betydning for alt fra krigføring til sanksjonering av lover, valg av ulike offentlige embeter og andre store avgjørelser som staten skulle ta stilling til.

Til tross for forskjellige lokale ulikheter, kan det sies at disse tre statene tilhørte den samme religionen, en religion som først og fremst handlet om kollektivet og tok sikte på fred og velferd i samfunnet i samarbeid med gudene, og ikke frelse for den individuelle sjel.³¹ Det var selvfølgelig små og store lokale ulikheter mellom divinasjon i Roma, Sparta og Athen, men likevel ble divinasjon praktisert på lignende måter i alle de tre byene. Divinasjon handlet også om det samme hos både spartanerne, romerne og athenerne, nemlig kommunikasjon med gudene. Dette er noe som kommer frem i divinasjonspraksisen som alle stedene gikk ut på å først spørre gudene om råd, eller spørre om gudenes gunst, og deretter få et svar fra gudene som man handlet ut i fra. Noen ganger kunne en beskjed fra gudene også komme uten en

²⁹ Scheid, *Roman Religion*, overs. Lloyd, 90-96.

³⁰ *ibid.* 20.

³¹ *ibid.* 19.

forespørsel fra menneskene, men da var det ofte svar på en handling som var begått. Kommunikasjonen med gudene gjennom divinasjon handlet ikke bare om forutsigelse og spådom, men var også et middel for å opprettholde gudenes gunst. Kommunikasjonen kunne ta sikte på å beholde gudenes gunst i forbindelse med gitte hendelser og tidspunkt. Det fantes som vi har sett mange ulike typer divinasjon og hvordan dette ble praktisert kunne variere fra sted til sted og ut ifra ulike situasjoner.

1.3.4. Divinasjon i de antikke kildene

Lenge før Cicero i seinrepublikken begynte å diskutere forutsigelse og forklare hvordan divinasjon var delt inn i ulike kategorier, skrev Hesiod om noe som er i nærheten av dette, nemlig ulike former for ”heldige dager”. Han skrev også om ulike former for forutsigelse. I *Verk og dager* skriver han blant annet om å vurdere fuglene før man tar avgjørelser. Sarah Iles Johnston påpeker at når Hesiod råder til å ”judge the birds” er ”judge” oversatt fra det greske ”krinō”. Dette er beslektet med ordet som betegner ulike typer divinasjon og divinasjonseksperter, for eksempel *ornithokritēs*, betegnelsen på en som tolker fugler.³² En poetisk avhandling kalt *Ornithomanteia* ble etter hvert et fast tillegg til *Verk og dager*, og selv om denne ikke var skrevet av Hesiod var den en akseptert del av hans verk. *Ornithomanteia* (fuglevarsler) inneholdt lister over fugler og hva de betydde. Det ble laget flere slike lister som organiserte det man visste om ulike typer divinasjon. For eksempel er det bevart et verk av Artemidorus som tar for seg drømmer og drømmetydning. Også i *Den bundne Prometheus* av den greske tragediedikteren Aischylos er det en divinasjonsliste. Her lister Prometheus opp ulike former for divinasjon i en tale der han forteller om hvor mye han har gjort for menneskene:

(...) And I marked out many ways by which they might read the future, and among dreams I first discerned which are destined to come true; and voices baffling interpretation I explained to them, and signs from chance meetings. The flight of crook-taloned birds I distinguished clearly— which by nature are auspicious, which sinister—their various modes of life, their mutual feuds and loves, and their consorting’s; and the smoothness of their entrails, and what color the gall must have to please the gods, also the speckled symmetry of the liver-lobe; and the thigh-bones, wrapped in fat, and the long chine I burned and initiated mankind into an occult art.

³² Johnston, *Ancient Greek Divination*, 6-7.

Also I cleared their vision to discern signs from flames, which were obscure before this (...).³³

Her går Promethevs gjennom alt fra drømmetydning og tolking av tilfeldige utsagn og hendelser til augurvitenskap, lesing av innvoller og tolking av ild og røyk. Alle disse hadde sine egne navn, men samtidig var de allerede i den første halvdel av 400-tallet definert som en felles gruppe kalt *mantikē*.³⁴

Som beskrevet ovenfor skiller Cicero mellom de divinasjonsformene som han kaller *naturlige* og *kunstige*. I bok to av *De divinatione* ramser Cicero opp enda flere typer divinasjon, i det han knytter forutsigelse opp mot ren gjetning nevner han blant annet tegn i leverspalte, ravneskrik, ørneflukt, stjerneskudd, uttalelser i ekstase, loddtrekning og drømmer.³⁵ Videre sier Quintus at man ikke bør være så opptatt av hvorfor forutsigelse er mulig, men heller det at resultatene viser at det er mulig, det er altså resultatene som er viktige og ikke så mye årsakene. Han forklarer videre at det eksisterer en naturlig kraft som gjør at vi kan se i fremtiden: ”Der eksisterer nemlig en naturlig kraft, der setter os i stand til at forkynde fremtiden, og den bygger dels på lang tids iagttagelse af tegn, dels på guddommelig indskydelse og inspiration.”³⁶ Her blir divinasjonsformenes lange eksistens og tradisjoner, sammen med en naturlig kraft fra gudene og guddommelig inspirasjon, lagt til grunn for hvorfor vitenskapen om forutsigelse hadde blitt så presis.

Divinasjon er altså en kombinasjon av menneskelig og guddommelig handling, begge parter må være aktive for at det skal fungere. Dette betyr også at divinasjon ifølge ham, er basert på erfaring og at denne kunnskapen er blitt utviklet gjennom lang tid, for Quintus sier også at:

Dette forhold har man iagttaget gjennom et umådelig langt tidsrum og mærket sig dets betydning ved at skrive ned, hvad der er sket. Der findes ingen iagttagelser,

³³ Aesch. PV. 480-499: εἴ τις ἐς νόσον πέσοι, οὐκ ἦν ἀλέξημι' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον, οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων χρεῖα κατεσκεύλλοντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων, αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους. τρόπους τε πολλοὺς μαντικῆς ἐστοίχισα, κᾶκρινα πρῶτος ἐξ ὀνειράτων ἃ χρὴ ὕπαρ γενέσθαι, κληδόνας τε δυσκρίτους ἐγνώρισ' αὐτοῖς ἐνοδίους τε συμβόλους: γαμψωνύχων τε πτῆσιν οἰωνῶν σκεθρῶς διώρισ', οἵτινές τε δεξιῶι φύσιν εὐωνύμουσ τε, καὶ δίαιταν ἦντινα

³⁴ Johnston, *Ancient Greek Divination*, 8.

³⁵ Cic. *Div.* 2.16.

³⁶ *ibid.* 1.12: Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat.

man ikke kan gjennomføre over et langt spand af tid, når hukommelsen bevarer og traditionen videregiver dem til eftertiden.³⁷

Det betyr at tolking av varsler i stor grad er basert på erfaringer som har blitt skrevet ned over tid. Dette viser at tradisjon og gammel opparbeidet kunnskap er viktige stikkord i forbindelse med divinasjon. Det var en toveis kommunikasjon som gav menneskene svar etter relativt kort tid, enten et svar som kunne brukes med det samme, eller et svar der betydningen måtte tolkes for at det skulle gi mening. Dette kan ha vært viktig for antikkens mennesker både fordi det fungerte som et bevis på at gudene faktisk eksisterte og at de brydde seg om menneskene og hva som skjedde med dem.

Ettersom kommunikasjonen med gudene var av så stor betydning, og gudenes svar og tolkingen av disse hadde så store konsekvenser for hele samfunnet, må det med all sannsynlighet ha ligget mye potensiell makt hos dem som hadde kontroll med divinasjonspraksisen. Så i tillegg til at det er interessant å se på hvilke typer divinasjon som ble praktisert i ulike offentlige sammenhenger og hvordan dette ble gjennomført i praksis, er det nødvendig å undersøke aktørene i divinasjonsprosessen for å komme nærmere svar på spørsmål om divinasjon og potensiell makt.

1.4. Komparasjon

Jeg vil undersøke om Polybius har rett i at romernes *superstitio* og praksis bidro til at eliten kunne bruke religionsvesenet til å ha kontroll over viktige beslutningsprosesser. Var romernes religiøsitet på denne måten bakgrunnen for det sterkt hierarkiske samfunnssystemet? Måten jeg vil gjøre dette på vil først og fremst være å undersøke bruk av divinasjon i forbindelse med folkeforsamlinger. Det var her folket hadde anledning til å delta i de offentlige beslutningsprosessene, og dermed også her eliten hadde størst grunn til å styre massenes meninger og mulighet til å delta.

Hvorfor foreta en komparasjon av divinasjon i Roma, Sparta og Athen? Og hvordan kan en slik komparasjon gjøres på best mulig måte for å få interessante svar? For det første er komparasjon et godt verktøy for testing av årsakssammenhenger. Her kan jeg få testet om elitens bruk av divinasjon overfor folket, på bakgrunn av romernes *superstitio*, var noe som var unikt for romerne og dermed en mulig bakgrunn for det romerske samfunnssystemet, eller om de var like opptatt av divinasjon i Athen og Sparta uten at dette ble et maktmiddel for

³⁷ Cic. *Div.* 1.13: observata sunt haec tempore immenso et eventis animadversa et notata. nihil est autem quod non longinquitas temporum excipiente memoria prodendisque monumentis efficere atque assequi possit.

eliten. Det første målet er derfor å kunne stadfeste hva som er likt og hva som er ulikt, for eksempel hvilke typer divinasjon som ble tatt i bruk i forbindelse med avgjørelser i folkeforsamlingene, og hvem som i praksis så etter varsler fra gudene. Spesielt er dette interessant i forhold til hvordan det har påvirket andre deler av samfunnet og statens utvikling. Det å sitte igjen med svarene som forteller oss at slik var det i Roma, slik var det i Athen og slik var det i Sparta kan være interessant nok, men en systematisk komparasjon kan gi oss så mye mer enn det. Når vi har en idé om hvordan ulike deler av divinasjonspraksisen var på de ulike stedene, og vi i tillegg vet mer om de ulike samfunnenes sosiale og politiske system, kan vi begynne å teste årsaksforklaringer, hvorfor var det slik og hva var bakgrunnen for de ulike praksisene.

1.4.1. Fordeler og formål ved komparativ metode

Det er ulike måter å bruke komparasjon på, og ulike formål for bruk av komparativ metode. Marc Bloch var en pioner innenfor den komparative metoden, spesielt gjennom hans verk *Les rois thaumaturges* (1924), som er en komparativ undersøkelse av kongens helbredende krefter i England og Frankrike. Ifølge Leidulf Melve var ikke komparasjon noe helt nytt på denne tiden, men det var Blochs bruk av metoden der han hele tiden hadde fokus på utfordringene metoden førte med seg innenfor historieforskningen som var nyskapende.³⁸ Deler av den senere diskusjonen rundt metoden har også tatt utgangspunkt i en artikkel av Bloch, kalt *Toward a Comparative History of European Societies*. Her skiller Bloch mellom den type komparasjon der man sammenligner ulike objekter som alle kommer fra det samme samfunnet, et samfunn som danner en stor helhet, og det som han ser på som ”comparative history”. Komparativ historie er komparasjon mellom ulike enheter eller helheter. Det behøver ikke å være stater eller nasjoner, men han sier heller at det bør være ”difference of environment”.³⁹

Så hvorfor skal man i det hele tatt bruke komparasjon i en historisk undersøkelse? Bloch tar opp flere fordeler ved å bruke komparativ metode. En av disse handler om hvilke type spørsmål man kan og bør stille i en historisk undersøkelse. Han sier at kilder er vitner, og disse forteller oss svært lite hvis vi ikke stiller dem spørsmål, men at det samtidig kan være vanskelig å vite *hvordan* man skal stille spørsmålene. Dette er et av områdene hvor komparativ metode gir historikeren svært god hjelp.⁴⁰ Men det er flere positive funksjoner

³⁸ Melve, *Historie, historieskriving frå antikken til i dag*, 195.

³⁹ Bloch, ”Toward a Comparative History of European Societies”, 496.

⁴⁰ *ibid.* 498.

som Bloch vier stor plass i sin argumentasjon. I alt er det tre ulike hovedformål eller funksjoner ved bruk av den komparative metode slik Marc Bloch ser det. For det første er det å analysere og isolere originaliteten til et samfunn. Han påpeker at det er viktig å undersøke ulikhetene mellom komponentene og ikke bare likhetene.⁴¹ Det er ifølge Bloch en misforståelse at metoden først og fremst ser etter likheter, denne misforståelsen mener han har ført til at metoden har blitt beskyldt for å være tilfreds med fremtvungne analogier, og til og med blitt beskyldt for å finne opp slike analogier.⁴² Det andre formålet med metoden, og som er det jeg skal gjøre i denne avhandlingen, er testing av årsakshypoteser, det går ut på å undersøke om like fenomener har samme bakenforliggende årsaker eller opprinnelse, eller om de får samme konsekvenser i ulike samfunn. Den tredje funksjonen til metoden er å formulere historiske problemer for videre forskning. Han mener at det i noen tilfeller bare er komparasjon som avslører at et problem eksisterer.⁴³

Det første formålet til Bloch passer sammen med et av formålene med komparasjonen i denne avhandlingen, nemlig å finne ut om det Polybius beskriver i sin påstand er unikt for Roma. Formål nummer to, testing av hypoteser som skal forklare bestemte fenomen er også en viktig del av formålet med den komparative vinklingen i denne avhandlingen. Stemmer Polybius årsaksforklaring om at elitens dominans og kontroll over folket i Roma skyldtes romernes *superstitio*? Eller var det like stor grad av *superstitio* hos folket i Athen slik at årsaksforklaringen må være en annen? Selvfølgelig kan det også være flere ulike bakgrunner for det samme fenomenet, derfor er det også viktig å ha enda en komponent, som i denne avhandlingen vil være Sparta. Det tredje formålet med bruk av komparasjon er etter Marc Blochs modell å formulere problemer for historisk forskning. Det vil si at man ved å bruke komparasjon til å finne ulikheter og likheter ved forskjellige samfunn, ulike fenomener som har oppstått i lignende samfunn, eller fenomener som har oppstått i antatte ulike samfunnssystemer så kan man finne de rette spørsmålene som bør stilles for å finne svar på et generelt eller spesielt historisk fenomen.⁴⁴ Finner jeg ut noe om praksisene i en av de tre byene som er interessant kan jeg spørre om det også kan ha vært slik de andre stedene, og hvorfor det eventuelt ikke har vært slik. Hvilke andre faktorer kan ha spilt inn her?

William H. Sewell jr. hevder på sin side at det er den samme logikken som ligger til grunn for alle tre av Marc Blochs eksempler på metodens formål, nemlig testing av årsakshypoteser.

⁴¹ Bloch, "Toward a Comparative History of European Societies", 508.

⁴² *ibid.* 509.

⁴³ *ibid.* 515.

⁴⁴ Sewell, Jr, "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", 209.

Ifølge ham er det i forbindelse med slik testing at metoden først og fremst er et godt verktøy. Sewell forklarer også enkelt hva han mener komparasjon i bunn og grunn går ut på: "If an historian attributes the appearance of phenomenon A in one society to the existence of condition B, he can check this hypothesis by trying to find other societies where A occurs without B or vice versa."⁴⁵ Denne modellen passer godt i min undersøkelse, hvor A da vil være elitens kontroll over folket, og B er divinasjonens sentrale rolle i politiske beslutningsprosesser som Polybius påstår er på bakgrunn av folkets *superstitio*. Sewell sier videre at historikerens tillit til hypotesens validitet vil øke dersom han ikke finner tilfeller som motsier den. Hvor mye vi kan stole på at hypotesen stemmer overens med virkeligheten henger sammen med hvor mange komparasjoner man gjør og hvor stor variasjonen er.⁴⁶ Dette betyr at om man finner tilfeller som motsier en hypotese man har, kan man omformulere spørsmålene til de nye funnene og kanskje komme opp med en ny hypotese som man igjen tester. Dette er grunnlaget for komparasjonen i denne avhandlingen også.

Bloch mener at metoden kan anvendes på to ulike måter. Den første måten er en komparasjon der komparasjonskomponentene er samfunn som står langt fra hverandre i både tid og rom. Et eksempel han nevner i denne sammenhengen er en komparasjon mellom de greske og romerske antikke samfunnene og nåtidige eksisterende primitive samfunn.⁴⁷ Den andre måten er en komparasjon der komponentene er samfunn som er nære hverandre både geografisk og tidsmessig. Ifølge Bloch er eksempel nummer to den klart beste og mest lovende. Han mener at denne siste vil føre til mer presise og mindre hypotetiske konklusjoner fordi "its classifications can be more rigorous and critical".⁴⁸ Han sier også at sammenligningsenheter som står langt fra hverandre er vanskeligere fordi de like fenomenene som blir observert i disse samfunnene ikke kan forklares av gjensidig innflytelse eller felles opprinnelse.⁴⁹ William H. Sewell, jr. er uenig med Bloch på dette punktet. Han mener for eksempel at "The comparative method can be used by any kind of historian interested in explaining phenomena which occur in two or more social systems."⁵⁰ På denne måten utvider han bruken og stiller seg kritisk til Blochs begrensninger med hensyn til tid og rom. Ifølge ham er den viktigste begrensningen til den komparative metoden at den bare hjelper oss *et steg på veien* i en forklaringsprosess. Videre sier han at metoden kan hjelpe oss til å samle og bruke kilder til å

⁴⁵ Sewell, Jr, "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", 208.

⁴⁶ *ibid.* 208-209.

⁴⁷ Bloch, "Toward a Comparative History of European Societies", 496.

⁴⁸ *ibid.* 498.

⁴⁹ *ibid.* 496.

⁵⁰ Sewell, Jr, "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", 216.

prøve forklaringshypoteser, men: "it does not supply us with explanations to be subjected to test: this is a task for the historical imagination."⁵¹

I komparasjonen av Roma, Sparta og Athen er det forskjeller i tid, både fordi de tre byene hadde sin storhetstid på ulike tidspunkt og fordi de fleste kildene vi har fra de tre områder har opprinnelse fra litt ulike tidsperioder.⁵² Jeg mener likevel at det er mulig å sammenligne det samme fenomenet i de tre bystatene på tvers av tidsperioder. Selv om forskjell i tid kan ha innvirkning på hvorvidt de fenomenene som sammenlignes kan ha samme opprinnelse eller være påvirket av ulike saker i samtiden, kan det likevel være like underliggende prosesser som står til grunn. Med dette mener jeg at det er mulig at fenomener i de ulike byene har samme årsaksforklaringer. Det er heller ikke snakk om de største tidsforskjellene, spesielt ikke i antikken, en tid da verden gikk saktere fremover enn den gjør i vår tid. Når det gjelder gjensidig innflytelse vet vi at dette var tilfelle mellom disse byene. Innenfor religionsfæren vet vi at Roma var sterkt påvirket av Hellas. Dette går igjen i alt fra guder som de overtok og gav nye navn, til religiøs praksis som ofring og festivaler. Enda flere likheter vil komme tydelige fram senere.

1.4.2. Komparativ metode og begrensninger

Det er viktig å være bevisst på den komparative metodes begrensninger, noe Bloch diskuterer inngående. Han gjør oss oppmerksom på en utfordring ved metoden i tillegg til de som handler om tid og rom, nemlig språket og begreper som betegner komparasjonsenhetene. Noen ord kan ikke oversettes fra et språk til et annet og like fenomener kan finnes i ulike samfunn selv om kanskje bare et av samfunnene har et bestemt begrep knyttet til fenomenet. Begrep som ligner hverandre i ulike samfunn kan også vise seg å ikke dekke hverandres betydning.⁵³ En annen ting som er viktig å huske på er at det kan finnes likheter i forklaringer som nødvendigvis ikke har betydning for det man egentlig prøver å finne svaret på. Med andre ord, det å finne en likhet som passer med hypotesen min kan være en tilfeldighet og trenger ikke å være en bekreftelse på at den er rett, men jo flere slike bekreftelser vi får gjennom komparasjon, jo sikrere kan vi være på hypotesen. Kocka tar også opp tre viktige "metodologiske utfordringer" som kan gjøre komparasjon krevende. Disse utfordringene kan også være en del av svaret på hvorfor det ikke har blitt utført en slik komparasjon av divisjon mellom disse tre antikke statene tidligere. Den første utfordringen

⁵¹ Sewell, Jr, "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", 217.

⁵² Kildene fra Hellas er stort sett litt eldre enn de fra Roma, henholdsvis fjerde og femte århundre fvt. i Athen og Sparta, og første og andre århundre fvt. i Roma

⁵³ Bloch, "Toward a Comparative History of European Societies", 520.

handler om at man i stor grad kan bli avhengig av sekundærlitteratur og ikke har like stor mulighet som ellers til å jobbe med like mange kilder som man ønsker, dette problemet øker jo flere komponenter som er inkludert i undersøkelsen.⁵⁴ På grunn av dette må jeg også i denne avhandlingen begrense mengden jeg skal sammenligne, nettopp fordi at jeg først og fremst vil holde fokuset på kildene og hva de forteller om likheter og ulikheter.

Den neste utfordring som Kocka trekker frem er en av forutsetningene for bruk av denne metoden, nemlig at komponentene kan separeres fra hverandre. I forhold til dette tar jeg i denne avhandlingen for eksempel utgangspunkt i at divinasjon er et fenomen som i det grunnleggende er likt og at det derfor er det mulig å isolere fenomenet divinasjon, men at divinasjonspraksisen i Roma, i Athen og i Sparta også kan ha noen ulikheter. Men samtidig kan ikke religion og divinasjon like lett løsriveres fra den politiske sfæren, nettopp fordi det som nevnt tidligere ikke var et stort skille mellom disse sfærene. Den tredje og siste metodologiske utfordringen er at man i komparativ metode sammenligner bestemte aspekter ved et emne eller enhet fordi man ikke kan sammenligne helheter. Dette betyr at man har noen viktige avgjørelser å ta i forhold til hvilke synspunkter eller spørsmål man ønsker å sammenligne hos to eller flere komponenter. På denne måten betyr komparasjon ifølge Kocka utvelgelse, atskillelse og avkontekstualisering.⁵⁵ Dette er en aktuell problemstilling i denne avhandlingen fordi den tar for seg religion og religionsspørsmål i flere samfunn der religion var vevd tett sammen med de andre delene av samfunnet.

Hvordan skiller man egentlig ut religion fra disse andre samfunnsdelene når både mange av aktørene og mange av arenaene for religiøs og verdslig praksis var de samme? Var det i det hele en separat religiøs sfære? I forhold til de spørsmålene jeg her ønsker å besvare så har jeg tatt et valg om å se spesielt på religion og divinasjon, og for å kunne utføre denne komparasjonen skal jeg fokusere på divinasjon i forbindelse med folkeforsamlinger i de tre bystatene. Etter hvert som forskjeller og likheter kommer frem må jeg heller sette dette i kontekst for å se hva som kan være bakgrunn for det som eventuelt er likt eller ulikt. I forhold til dette skillet mellom de to ulike sfærene har Mogens Herman Hansen noen interessante synspunkter. Selv om han til en viss grad aksepterer at polis ble rammeverket for gresk religion, mener ikke Hansen at den religiøse og verdslige sfæren var uatskillelige. Han fastslår at skillet mellom disse to kommer frem i kildene, blant annet nevner han i den forbindelse skillet mellom hellige dager, der politikk ikke kunne utøves og dager som ikke var hellige og

⁵⁴ Kocka, "Comparison and beyond", 41.

⁵⁵ *ibid.*

hvor det var mulig å samle til politiske møter. I tillegg var det et skille mellom statens penger, og tempelskatter som hørte til gudene.⁵⁶

Selv om de to sfærene overlappet var religion ifølge Hansen bare *ett* aspekt ved alle statens anliggender, og ikke nødvendigvis det mest sentrale. Han påpeker også at selv om både militæroperasjoner og folkeforsamlinger åpnet med religiøse ofringer, så betyr ikke det at disse ble transformert til religiøse aktiviteter slik som en religiøs festival.⁵⁷ Det faktum at den politiske og militære delen av bystaten var mannsdominert, mens kvinnene var delaktige i den religiøse delen, mener Hansen viser at det var et skille mellom disse to sfærene som handler om kvinner og kvinners rolle. For eksempel tok kvinner del i nesten alle offentlige ritualer og festivaler, med bare noen få unntak. Hansen sier ”in religion women were officially recognized as indispensable element in the community”.⁵⁸ Det kan altså se ut som om det var et skille mellom den verdslige og den religiøse sfæren, men at disse to sfærene kunne gli inn i hverandre i mange ulike sammenhenger og hendelser, både når det gjaldt personer og praksis.

1.4.3. Grunnlag for sammenligning av divinasjon i de tre bystatene

Hittil har det blitt kastet lys over mange av fordelene og flere typer svar denne metoden har mulighet til å hjelpe oss å komme fram til, i tillegg til at flere av utfordringene ved bruk av komparasjon har blitt diskutert og utfordret. Jeg har også forsøkt å vise hvordan jeg i denne avhandlingen vil håndtere disse utfordringene, og hvordan det er mulig å komme rundt dem i forbindelse med akkurat denne komparative analysen. Så hvorfor har det blitt gjort så forsvinnende lite komparasjoner mellom gresk og romersk divinasjon tidligere når det er skrevet så mye om gresk divinasjon og romersk divinasjon hver for seg? Ett mulig svar er det som Sarah Iles Johnston påpeker i introduksjonen til sin bok om gresk divinasjon. Hun sier for det første at materialet er for stort til å presenteres i en bok, og for det andre at gresk og romersk divinasjon er grunnleggende forskjellig både i utførelse og bakenforliggende sosiale og intellektuelle strukturer.⁵⁹ Hun sier ikke direkte at dette ville være en umulig sammenligning, men ved å påstå at det er så grunnleggende ulikheter virker det som om hun har bestemt seg for at divinasjonens form generelt er ulik i det greske og romerske samfunnet. Dette er etter min mening ikke sant. Det betyr ikke at jeg mener at det ikke var forskjeller, men at Johnston vektlegger betydningen av forskjellene i større grad en jeg mener er nødvendig.

⁵⁶ Hansen, *Polis*, 118.

⁵⁷ *ibid.* 119.

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ Johnston, *Ancient Greek Divination*, 27.

Det er flere aspekter som gjør at disse er fullt sammenlignbare og kanskje likere enn det ser ut ved første øyekast. Det er klart at det vil være avgjørende for komparasjonen å finne en felles base å gå ut ifra, og de valgene som blir tatt i forhold til dette kan ha stor innvirkning på hvilke svar man får ut av en slik komparasjon. Men det er fullt mulig å finne denne basen i denne komparasjonen. Divinasjon har samme utgangspunkt i både den greske og romerske verden, det handler om en kommunikasjon der hensikten er å få det man ønsker seg fra gudene, uansett om det er fruktbare avlinger, beskyttelse eller seier i krig. Divinasjon er rituelle handlinger, og ifølge Walter Burkert er nettopp ritualene viktig for forståelsen av antikke religioner.⁶⁰ På grunn av denne forståelsen kan de antikke religionene i mindre grad enn tidligere studeres hver for seg, men heller som en helet av ”primitive religioner.”⁶¹

Divinasjon er også begge steder en del av et større system bygget på resiprositet med gudene, og det brukes som bekræftelse og rådgiving i forhold til å kunne ta riktige avgjørelser og til det å kunne handle på best mulig måte. Dette er likt i både den greske og romerske verden og godt nok grunnlag til å gjøre en sammenligning av disse to. Det skal sies at Johnston tidligere også har vært redaktør for to bøker som blant annet har hatt divinasjon som tema, der divinasjon til en viss grad blir fremstilt som overordnet det gresk-romerske skillet. Både *Mantikê* og *Religions of the ancient world, a guide*, tar opp antikk divinasjon generelt og viser til fellestrekk ved alle de områdene hvor dette eksisterte.⁶² Selve kjernen av hva divinasjon er blir sett på som sammenlignbart, men likevel våger ingen av disse verkene å sammenligne selve *praksisen* og hvordan det kan være flere likheter i hvordan divinasjon hadde innvirkning på samfunnet rundt.

I motsetning til Johnston så mener jeg at det er fullt mulig å se flere likheter mellom romersk og gresk divinasjon. Vi kan også se at Cicero selv så på gresk og romersk divinasjon som relativt likt. *De divinatione* er full av greske eksempler på divinasjon, og de er ikke brukt som motsetninger til romersk divinasjon, men inngår i den generelle diskusjonen om divinasjon og bruk av divinasjon i Roma.⁶³ Det har også vært en oppfatning blant flere forskere at gresk divinasjon har vært grunnleggende ulik både i form og formål fra den romerske formen for divinasjon. Deler av dette synet kan skyldes oppfatningen om at den divinasjonsformen som man har informasjon om fra Roma ikke passet inn i bildet de hadde av demokratiet i Athen.

⁶⁰ Burkert, *Greek religion*, overs. Raffan, 54.

⁶¹ *ibid.*

⁶² Johnston et al., *Religions of the ancient world*, 2004. Johnston og Struck, *Mantikê*, 2005.

⁶³ Noen av de greske eksemplene i Cic. *Div.* 1.64, 1.66, 1.73-76, 1.78, 1.81-82, 1.87-90, 2.30, 2.57, 2.63-64, 2.82-83, 2.90.

Robin Osborne er en av de som har hatt denne oppfatningen, han sier blant annet at det athenske demokratiet hadde lite bruk for orakelkonsultasjoner i forbindelse med politiske avgjørelser, og derfor ikke brukte det til noe annet enn religiøse anliggender.⁶⁴

Hugh Bowden på den andre siden er en av dem som ser flere likheter ved romersk og gresk divinasjon og som også har pekt på flere svakheter ved Osbornes argumenter. Han er blant annet kritisk til at den autoriteten som et monarki eller oligarki har, skulle bli mindre truet av orakelkonsultasjoner enn et demokrati. Han mener at en stat med et oligarkisk styre hadde like mye å frykte når det gjaldt å miste autoritet på grunn av bruk av divinasjon.⁶⁵ I tillegg påpeker han at det finnes flere beviser for at Athen brukte orakelkonsultasjoner aktivt i folkeforsamlingen, også når det gjaldt politiske spørsmål som krig og fred.⁶⁶ Han innleder boken *Classical Athens and the Delphic oracle* med en observasjonen om at gudenes potensielle innvirkning på greske beslutninger er spørsmål som forskere ikke har vært opptatt av tidligere.⁶⁷ Kanskje kan denne manglende interessen fortelle oss noe om hvorfor det ikke er blitt gjort flere forsøk på komparasjoner mellom gresk og romersk divinasjon. Hvis man i utgangspunktet hadde en oppfatningen om at divinasjon i Athen og andre greske bystater ikke var en del av den politiske praksisen, mens dette i høyeste grad var tilfellet i Roma, så er det kanskje grunnen til at en sammenligning ikke virket logisk. Bowden mener at dette skillet slett ikke var så stort og at divinasjon også i Athen hadde innvirkning på politiske avgjørelser. Dette er noe han klargjør i starten av boken: ”It is the contention of this book that decision-making in democratic Athens was heavily influenced by concern to establish and to follow the will of the gods”.⁶⁸ Han er en av dem som har sammenlignet divinasjon i Athen og divinasjon i andre ulike antikke samfunn. For det første fordi han mener at det ikke bare var den romerske divinasjonen som ble brukt i politiske beslutningsprosesser, men at dette også var tilfellet i Athen. Han sammenligner den athenske forsamlingen, det romerske senatet og den persiske kongen, og mener at disse hadde samme ansvarsområde. Det var prester, seere eller andre divinasjonsaktører som utførte divinasjonen i praksis og som videre gav råd som forsamlingen, senatet eller kongen kunne velge å følge.⁶⁹

Ser vi noen tiår tilbake, til Moses Finley og hans *Politics in the Ancient World*, gjør han plass til en komparasjon av romersk og gresk divinasjon, til tross for ellers liten plass til religion

⁶⁴ Osborne, *Greece in the making*, 352.

⁶⁵ Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle*, 155.

⁶⁶ *ibid.* 156.

⁶⁷ *ibid.* 1.

⁶⁸ *ibid.*

⁶⁹ *ibid.* 155-156.

generelt. Hans intensjon ved å vie plass til divinasjonen virker å være å vise elitens ulike politiske våpen, eller i tilfellet med Hellas, mangel på politiske våpen. I sin kortfattede sammenligning peker han på noen likheter mellom gresk og romersk divinasjon, blant annet religionens synlighet i samfunnet, som stort sett var overalt og ved alle anledninger.⁷⁰ Det er likevel forskjellene som kommer tydeligst frem. Han peker på ulikheter ved divinasjonsaktørene som i Roma er de samme som de politiske embetsmennene, og i Athen hvor disse er uavhengige.⁷¹ I tillegg har Finley i likhet med Osborne et annet syn på gresk divinasjon og politisk bruk enn Bowden, der Finley kort fortalt mener at divinasjonen ble brukt som et politisk våpen av eliten i Roma, men at dette ikke var tilfellet i Athen.⁷² Det som er likt er likevel at begge viser på hver sine måter at det er mulig å sammenligne politisk bruk av divinasjon i den greske og romerske verden, som flere andre enten har unngått eller har hevdet ikke kunne gjøres.

Selv om disse er fullt sammenlignbare er det viktig å gjøre utvelgelsler slik at man kan lese de kildene som kan belyse spørsmålene, og ikke gape over for stort område der man egentlig bare gjengir hva forskningslitteraturen sier om de ulike aspektene av undersøkelsen. I denne avhandling er derfor avgrensningen satt til bruk av divinasjon i offentlige avgjørelser, spesielt i forbindelse med folkeforsamlinger. På denne måten vil jeg kunne gå direkte til kildene, for deretter å konferere med forskningslitteraturen for kontekst og de elementene som ikke går direkte på mine spørsmål, men som likevel kan være viktig for helheten og sammenhengen spørsmålene stilles i. Samtidig er det viktig ikke å velge for snevert slikt at det større bildet forsvinner. Det er de større forskjellene i utviklingen og årsakene til dem som er interessante, ikke de små ulikhetene i seg selv. Komparasjonen trenger en kontekst, men samtidig må man løsrive variablene som skal sammenlignes fra denne, og sette det inn i kontekst etter at man har sett på likheter og ulikheter mellom disse.

Ved å se på ulike faktorer ved det religiøse og spesielt bruken av divinasjon i forhold til det politiske systemet i Roma, Athen og Sparta er det mulig å bekrefte eller avkrefte mulige årsaksforklaringer. Dersom det for eksempel viser seg at det er like religiøse prosedyrer i Athen og Roma til tross for ulike politiske systemer, kan det bety at konstitusjonstypen ikke er en årsak til at divinasjonspraksisen er som den er. Eller enda mer konkret i forhold til min undersøkelse, bruk av divinasjon i offentlige beslutninger. Jeg vil se på praksis og aktører, og

⁷⁰ Finley, *Politics in the Ancient World*, 94.

⁷¹ *ibid.* 93.

⁷² *ibid.* 92, 95.

undersøkelsen vil videre fokusere på hvilke muligheter aktørene hadde til å påvirke divinasjonsprosessen og eventuelt bruke denne politisk for å fremme egne interesser og ikke minst som Polybius sier, muligheten til å bruke religionspraksisen som en kontroll over folket.

1.5. Forskningslitteratur

Det har blitt forsket mye på antikk politikk, religion, og også antikk divinasjon. Den forskningslitteraturen som tar for seg divinasjon, er som jeg flere ganger påpeker ovenfor, ofte delt mellom romersk divinasjon og gresk divinasjon. Divinasjon er et felt som har fasinert historieforskere opp gjennom tidene, og den tette kontakten med gudene gjennom ofring, varsler, seere og orakler, har blitt en viktigere og viktigere del av både romersk og gresk historieforskning.

Når det er sagt at det finnes mye forskningslitteratur om gresk og romersk divinasjon hver for seg, så må det også sies at utvalget er mye mer begrenset når det kommer til komparasjoner av gresk og romersk divinasjon. Dette har jeg allerede diskutert i kapitlet om komparasjon, , derfor vil jeg her bare kort gjøre rede for en del av de bøkene som inneholder sammenligning av antikk divinasjon. I tillegg kommer jeg inn på diskusjonen i forskningslitteraturen om hvorvidt gresk divinasjon lignet den romerske politiske divinasjonsbruken.

De fleste bøker hvor det er gjort slike komparasjoner er stort sett oversiktsbøker, hvor det er relativt korte sammenligninger av nettopp divinasjon. I noen verker er gresk og romersk divinasjon plassert under samme emne, ”antikk divinasjon”, men uten at de egentlig blir sammenlignet. Et av de verkene jeg har funnet som sammenligner gresk og romersk divinasjon er Walter Burkerts *The Orientalizing Revolution ; Near Eastern Influence on Greek Culture in the early Archaic age* fra 1997. I kapitlet ”*A seer or a healer*”: *Magic and Medicine*, tar han opp divinasjon og dens utvikling i den greske verden. Han viser sammenhengen mellom utvikling av divinasjon i den greske og den romerske verden. Det han her beskriver er først og fremst hvordan selve divinasjonsvitenskapen har utviklet seg i Hellas og i Roma, og hvor den kommer fra.⁷³

En annen bok, *Mantike: Studies in Ancient Divination* fra 2005 med Sarah Iles Johnston og Peter T. Struck som redaktører, tar for seg divinasjon i den gresk-romerske verden. Den inneholder kapitler som har fokus på spesifikke emner innenfor divinasjon og divinasjonspraksis. For eksempel John Dillerys ”*Chresmologues and Manteis: Independent*

⁷³ Burkert, *The Orientalizing Revolution*, overs. Pinder og Burkert, 41-82.

Diviners and the Problem of Authority”, som jeg har rådført meg med i forbindelse med denne avhandlingen og kapitlet om greske divinasjonsaktører.⁷⁴ Men selv om den tar for seg et bredt spekter av emner innenfor feltet divinasjon, tar ikke noen av kapitlene for seg både romersk og gresk divinasjon, og sammenligner dermed heller ikke disse to i særlig stor grad.

Ellers har oversiktsboken *Religions of the Ancient World, a guide*, også denne med Sarah Iles Johnston som redaktør, kapitler om divinasjon i flere deler av den antikke verden. Som jeg har påpekt tidligere, så sammenligner ikke disse bøkene de samme elementene innenfor gresk og romersk divinasjon. Selv om de tar for seg antikk divinasjon og beskriver dette både på et generelt plan, som i *Religions of the Ancient World, a guide*, eller med mer spesifikke undersøkelser som i *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, så blir ikke divinasjon og divinasjonens effekt på det antikke samfunnet generelt satt spørsmålsteget ved.

Divination and interpretation of signs in the ancient world, som er redigert av Amar Annus og ble utgitt 2010, tar stort sett for seg divinasjon i det nære Østen, og inneholder svært lite om divinasjon i middelhavsområdet. En annen bok som også tar for seg Østen, men som i tillegg tar i bruk komparativ metode i undersøkelsen av divinasjon, er Lisa Raphals *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece* fra 2014.⁷⁵

Som jeg også nevner ovenfor så sammenligner Moses Finley i sin *Politics of the Ancient World* fra 1983, gresk og romersk divinasjon, og divinasjonspraksis.⁷⁶ Han tar fatt i divinasjonsprosessen og hvordan den fungerte som et verktøy for den romerske eliten, samtidig som han mener at denne bruken også viser en del av forskjellen mellom divinasjon i Athen og Roma. Robin Osborne har også denne oppfatningen om at divinasjon i Athen var noe absolutt religiøst, og ikke ble brukt til politiske formål, slik som kunne være tilfellet i Roma.⁷⁷ Hugh Bowden på den andre siden er en av dem som i sin *Classical Athens and the Delphic Oracle, divination and Democracy*, peker på likheten mellom gresk og romers divinasjon og bruken av den i politiske sammenhenger. Han mener i likhet med Martin Nilsson, som påpeker hvor viktig orakler og uavhengige seere kunne være i forbindelse med politisk propaganda, at divinasjon også i Hellas kunne bli brukt som et politisk verktøy.⁷⁸

⁷⁴ Johnston og Struck, *Mantike: Studies in Ancient Divination*.

⁷⁵ Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*.

⁷⁶ Finley, *Politics in the Ancient World*, 92-96.

⁷⁷ Osborne, *Greece in the making*, 352.

⁷⁸ Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle*, 156. Nilsson, *Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece*, 130-131.

Skal man se på dette i en større sammenheng, så kan denne mangelen på sammenligning av romersk og gresk divinasjon muligens ha noe å gjøre med et skille som er skapt, ved at romersk og gresk historie har blitt adskilt som to ulike fortellinger.

Når det gjelder forskningslitteraturen som tar for seg divinasjon enten i Roma, eller i Hellas så finnes det som sagt svært mye. Denne forskningslitteraturen kommer til å bli diskutert og trukket frem etter når den er relevant for det jeg diskuterer i de kommende kapitlene.

1.6. Kilder

Spennet i kildemengden som finnes om divinasjon i henholdsvis Roma, Athen og Sparta er stort. Ettersom den generelle kildesituasjonen i de tre byene er så forskjellig, der Sparta er den som skiller seg klart ut med minst bevart kildemateriale, gjenspeiler dette også seg når det gjelder kildemateriale som omhandler divinasjon. Denne avhandlingen blir først og fremst basert på kildemateriale fra antikke historikere og deres verker som de enten skrev om sin samtid eller om sin relativt nære fortid. Som jeg allerede har vært inne på i forbindelse med definisjonen av divinasjon, så kan antikke historikers interesse for divinasjon spores langt tilbake. Jeg har for eksempel vist hvordan Hesiod allerede på 700-tallet beskriver divinasjon, eller det som senere utviklet seg til en divinasjonspraksis. Divinasjon var noe som engasjerte grekere og romere, og spesielt den intellektuelle delen av befolkningen hvor interessen også bar preg av en god del selvrefleksjon.⁷⁹ Allerede fra tidlig tid ble det debattert rundt funksjonen til divinasjon, og så tidlig som hos Herodot blir divinasjon tatt i forsvar mot ulike kritikere.⁸⁰ Både på grunn av denne interessen, og på grunn av divinasjonens naturlige tilstedeværelse i de fleste offentlige hendelser, finnes det en god del informasjon om temaet hos de antikke historikerne.

1.6.1. Roma

Når det gjelder informasjonen om romersk divinasjon finnes det både verk som direkte omhandler divinasjon, eller som blant andre ting skriver *om* og *diskuterer* temaet divinasjon. Dette ser vi for eksempel i Ciceros verker, og da spesielt *De divinatione* og *De legibus*. Men Cicero produserte mye forskjellig og i hans produksjon finnes også kilder hvor man kan finne en annen type informasjon om divinasjon, nemlig taler, brev eller andre beretninger der selve bruken av divinasjon kommer fram. Livius er den andre hovedkilden jeg bruker for informasjon om romersk divinasjon, hos ham er det også stort sett snakk om informasjon om

⁷⁹ Johnston, *Ancient greek divination*, 4.

⁸⁰ Hdt. 8.77. Johnston, *Ancient greek divination*, 4.

divinasjon gjennom hans beskrivelser av hvordan den ble praktisert ved ulike hendelser i den romerske historien.

1.6.2. Athen

Hos greske historikere finnes det også mye informasjon om divinasjon. Spesielt orakler har ofte en sentral plass i historiene om de største greske krigene. Kildene til divinasjon er også i det greske materialet fordelt mellom de som diskuterer divinasjon og gyldigheten av den, og de som beskriver selve praksisen av divinasjon i forbindelse med kriger eller andre offentlige forhold. Filosofer som Platon og Aristoteles står for prinsipielle diskusjoner om divinasjon, seere og praksisens betydning og troverdighet. Hos historikere som Herodot, Tukydid, Plutark og Xenofon finnes det informasjon om divinasjonspraksisen og hvordan den ble utført i de ulike hendelsene som de beskriver. En annen kilde til gresk og spesielt athensk divinasjon er komedieforfatterne. Aristofanes er en komediedikter som har flere bemerkninger om divinasjon og seere med i sine komedier, i flere av hans skuespill møter man både seere og andre typer divinasjonsaktører. I komediene kan vi finne informasjon om både divinasjonspraksis i tillegg til folkets syn på divinasjon og seere ettersom dette var underholdning som var beregnet på alle samfunnslag. Alle disse ulike kildene er med på å gi et bredere bilde av den greske divinasjonsbruken, både praksis, diskusjon og selvrefleksjon, og praksisens anseelse blant folket, likevel vil det være kilder som blir viet mer oppmerksomhet enn andre. Kildene som står i fokus i denne avhandlingen, når det gjelder informasjonen om Athen, er historikerne Herodot, Tukydid, og Plutark. Årsaken til dette er at spørsmålene som her skal besvares gjør det særlig interessant å se på hvordan divinasjonen fungerte i praksis gjennom ulike eksempler der divinasjon ble brukt i offentlige sammenhenger. Dette finnes det informasjon om først og fremst hos historikerne og deres beskrivelser av fortiden og samtiden.

1.6.3. Sparta

Bildet som kildene kan tegne av Sparta er relativt uklart, men på noen områder klarere enn andre. Kilder som kan beskrive den politiske strukturen og utviklingen i det arkaiske Sparta er spesielt mangelfulle.⁸¹ Deler av årsaken til det knappe kildematerialet er den store mangelen på samtidige skriftlige kilder fra spartanerne selv. Det meste vi vet om Sparta i dag er basert på utenforstående som plukket opp forskjellig informasjon om Sparta, for eksempel historikere fra andre greske bystater som var interessert i Sparta, eller Spartas interaksjon med

⁸¹ Cartledge, *Spartan Reflections*, 26.

andre bystater de skrev om. Michael Whitby hevder at mangelen på informasjon om Sparta ble bemerket allerede i antikken. Tukydid kommenterer spartanernes hemmelighold, spesielt i forbindelse med militære forberedelser, mens Plutark refererte til de motstridende fortellingene om lovgiveren i sin biografi om Lykurg.⁸² Både hos Herodot og Tukydid, som begge skrev om hver sin krig hvor spartanerne var svært delaktige, finner vi informasjon om det spartanske samfunnet. Og som Paul Cartledge påpeker er spesielt Herodot en uvurderlig kilde til Spartas historie i hans egen samtid og tidligere tider.⁸³ Det finnes i det hele tatt svært få utfyllende fortellinger om det spartanske samfunnet og deres politiske system. Dette har mye å gjøre med den type samfunn som Sparta var, der for eksempel kunst hadde liten betydning og det å ha den beste hæren hele tiden hadde størst fokus. Det å dokumentere samtiden var heller ikke en stor prioritet. De eneste overlevende kildene som gir en utvidet skildring av det spartanske samfunnet er *Spartanernes statsforfatning* av Xenofon og Plutarks hagiografi om den legendariske lovgiveren Lykurg. Begge hører henholdsvis til den ”utopiske” tradisjonen.⁸⁴ Aristoteles, eller en av hans elever, skrev også en *Spartanernes statsforfatning*, som dessverre bare er bevart gjennom isolerte sitater. I likhet med Athen, er divinasjonspraksisen i Sparta først og fremst dokumentert gjennom beskrivelser av krigshandlinger. Hos Herodot er det for eksempel flere beskrivelser av spartanernes religiøse festivaler, hvordan de konsulterte orakler og hvordan de ofret til gudene.

1.6.4. De mest sentrale kildene

Polybius var en gresk dikter som levde i Hellenistisk tid, fra ca. 200 -118 fvt. I både *De re publica* og *De officis* roser Cicero Polybius for hans korrekthet i sin historiefremstilling.⁸⁵ Han reiste rundt i hele middelhavsområdet, fra Spania til Alexandria, for å se den verden han skrev sine historier om.⁸⁶ Polybius far var en kjent politiker, strateg og leder for det achæiske forbundet, han selv ble leder for kavaleriet allerede før han var passert 30 år.⁸⁷ Etter å ha blitt stemplet som roma- fiendtlig, ble han sammen med 1000 andre grekere fanget og ført til Roma. I Roma gikk det bedre for ham enn de fleste andre, han fant veien inn i de øverste

⁸² Thuc. 5.68.2: “mengden av lakedaimonere kjente ingen til fordi lakedaimonerne holder alt som har med staten å gjøre, hemmelig, og tallet av de andre kan man ikke stole på fordi folk gjerne vil pynte på den mengden de har.” Whitby, *Sparta*, 3-4. Plut. *Lyc.* 1.1: Concerning Lycurgus the lawgiver, in general, nothing can be said which is not disputed, since indeed there are different accounts of his birth, his travels, his death, and above all, of his work as lawmaker and statesman; and there is least agreement among historians as to the times in which the man lived.

⁸³ Cartledge, *Spartan Reflections*, 26.

⁸⁴ *ibid.* Studiet av hellige kvinner og menn kalles hagiografi (Store norske leksikon)

⁸⁵ Lendon, ”Historians without history: Against Roman historiography”, 54.

⁸⁶ Davidson, ”Polybius”, 123.

⁸⁷ *ibid.* 124.

sirkler, og ble etter hvert nær venn av Scipio Aemilianus en av de mest fremstående romerske soldatene på den tiden.⁸⁸ Dette vennskapet gav ham tilgang til diplomatiske oppdrag, og møter med mange høytstående personer. Hans største og mest dominerende verk er som sagt *Histories* opprinnelig bestående av 40 bøker. Verket tar for seg Romas historie og vekst, og fokuserer på hvordan byen vokste seg til et stort imperium som dominerte middelhavsområdet.⁸⁹ Han la tre ganger inn avbrudd i verkets historiske framstilling. Dette var bok 12, som inneholdt kritikk av historiografi, bok 34 som inneholdt geografiske beskrivelser, og ikke minst bok 6 som tar på det romerske politiske systemet, og som er utgangspunktet for denne avhandlingen. Det er stort sett den eldste historien som er bevart, det vil si fullstendige utgaver av bok 1-5, bøkene 6-18 er bevart i forkortede utgaver. Alt som er igjen av verkets andre halvdel er små utsnitt av bøker, og usikre sitater.⁹⁰

Marcus Tullius Cicero får et hovedfokus fordi vi gjennom hans diskusjoner og behandling av divinasjon som tema, også får god informasjon om hvordan divinasjonspraksisen fungerte i hans samtid i tillegg til hvordan den kan ha fungert før hans egen tid. Han har etterlatt seg en stor mengde skriftlig materiale, alt fra politiske taler, brev, juridiske taler, og filosofiske verker. Han var både advokat, politiker og prest, der han gikk den hierarkiske embetsstigen og endte på toppen som konsul i år 63 fvt. Ti år senere, år 53-52 fvt, ble han også valgt inn i augurkollegiet.⁹¹ I løpet av Ciceros levetid 106-43 fvt⁹², skjedde det store omveltninger i Roma i det republikken sakte men sikkert gikk mot slutten. Disse endringene gjenspeiles også i en del av Ciceros filosofiske verker som tar opp samtidens neglisjering av viktige tradisjoner og kritikk av den politiske retningen som staten tok. I flere av sine filosofiske verk tar Cicero opp spørsmål om religion og divinasjon. Han er også en av våre beste kilder til romersk religion. Han hadde erfaring med divinasjon i praksis som augur og som embetsmann. *De re publica*, *De legibus* og *De divinatione* som får mest oppmerksomhet i denne avhandlingen, er alle en del av et større filosofisk prosjekt der Cicero skrev bøker om flere ulike emner. *De re publica* som er skrevet i årene fra 54 til 51 fvt, er etter inspirasjon fra Platons *Staten*, en skildring av statsmannen og idealstaten. *De legibus* har sannsynligvis vært tenkt som en direkte fortsettelse av *De re publica* og tar for seg Ciceros ideallover i den ideale staten. De religiøse lovene er en stor del av *De legibus*, og selv om dette er lovene slik de ifølge Cicero ideelt sett bør være, forteller det oss mye om de faktiske lovene og den faktiske praksisen i

⁸⁸ Davidson, "Polybius", 124.

⁸⁹ *ibid.*

⁹⁰ *ibid.* 126.

⁹¹ Berry, *Cicero Political Speeches*, s. XI

⁹² *ibid.*

Ciceros samtid og tidligere. Grunnen til dette er fordi han diskuterer lovene i forhold til hvordan de faktisk er, og samtidig innrømmer at hans lovforslag har mange likhetstrekk med Numas gamle lover. Cicero sier at statsforfatningen i eldre tid uansett er den beste, og derfor ikke trenger unødvendig mye endring.⁹³ *De divinatione* tar opp diskusjonen om *religio* (religion) og *superstitio* (overtro), og nærmere bestemt debatten om divinasjon virkelig kan brukes til forutse fremtiden og kommunisere med gudene eller ikke. Verkene er skrevet som dialoger og han skriver innenfor den akademiske skolen, der det ligger i formen å ikke komme med en endelig konklusjon, men la det være opp til leseren å bedømme etter argumentene som er lagt fram. Ciceros intensjon med disse verkene beskriver han selv på denne måten: ”Så har det alltid stået for mig som den smukkeste opgave at give mine landsmænd en indføring i sand viden og kundskab, og dette mål tror jeg allerede, jeg har nået ved adskillige af mine skrifter.”⁹⁴ Hvorvidt Cicero fremmer sine egne meninger i verkene sine er et omstridt spørsmål blant forskere. Noen mener at Cicero bruker verkene som sitt talerør for å fremme sine synspunkter, mens andre mener at dette først og fremst er et filosofisk og retorisk prosjekt fra Ciceros side som ikke er basert på hans egne oppfatninger. Dette siste spørsmålet er interessant, men har ikke noen betydning for Ciceros filosofiske verker som en verdifull kilde i denne avhandlingen. Det han skriver om i disse verkene er interessant for meg i denne sammenhengen på grunn av den informasjonen de gir oss om samfunnet og hvordan det fungerte. Ikke minst er det interessant i seg selv at det er skrevet slike bøker som tar for seg divinasjonsdebatten i seinrepublikken.

Titus Livius var en romersk historiker som levde i seinrepublikken 59fvt-17 evt. Han skrev det monumentale verket *Ab urbe condita*, ”fra byens grunnleggelse”, som tok for seg Romas historie fra byen ble grunnlagt til år 9 evt. Opprinnelig bestod verket, som ble utgitt på rundt år 30 fvt. av hele 142 bøker, men de eneste bøkene som er bevart til i dag er bok 1-10, og 21-45. Dette verket er det største verket som er skrevet om Romas historie, helt fra Romulus grunnla byen og fram til republikkens siste slutt. Livius skiller seg fra flere av romerske historikere i det at han aldri besatt et offentlig embete, og at det heller ikke er beviser i kildene for at han noen gang var en del av militæret.⁹⁵ På grunn av dette mangler han erfaringen og forståelse av hvordan disse institusjonen ser ut fra innsiden, men kanskje gav dette ham en bedre mulighet til å se Romas politiske system fra utsiden, på en slik måte det fremsto for den

⁹³ Cic. *Leg.* 2.23.

⁹⁴ Cic. *Div.* 2.1: ”(...) nulla maior occurrebat quam si optimarum artium vias traderem meis civibus; quod compluribus iam libris me arbitror consecutum.”

⁹⁵ Mellor, *Roman Historians*, 48.

aller største delen av borgerne som faktisk ikke tok del i disse institusjonene. Kanskje er det nettopp dette som gjør at det er stor konsensus om at Livius, mer enn noen annen antikk historiker, skapte et bilde av den tøffe romeren full av selvtillit som levde i seinrepublikken.⁹⁶ Livius var godt utdannet innen historie, filosofi og retorikk, og han var den første historikeren i Roma til å drive med historie på full tid og på den måten bli en profesjonell historiker.⁹⁷ Det kom flere gode ting ut av at Livius praktiserte som en heltidshistoriker, dette var nok en grunn til at han kunne skrive om hele Romas historie på en helt annen måte enn andre hadde gjort før ham.⁹⁸ Det at Livius var politisk uavhengig gjorde at hans verk ikke først og fremst inneholdt et politisk budskap. Men han tok moralske standpunkt i historiene, som var basert på en annalistisk form. Han baserte historiene i *Ab urbe condita* på andre bøker ettersom han ikke hadde erfaringen og forståelsen for militære eller politiske embeter. Livius skrev om Romas historie helt fra kongetiden. Men jeg kommer i hovedsak til å bruke han som kilde til det som skjedde i midt- og seinrepublikken. Grunnen til dette er at han først i fra denne perioden har gode kilder å basere seg på. Livius er en av de antikke historikerne hvor man tydelig kan se hans kildebruk, blant annet var Polybius en av hans hyppigst brukte kilder.⁹⁹ I hans beskrivelser av tidlig romersk tid er det større mulighet for at hans beretninger er sterkt påvirket av den tiden han skrev i, som blant annet var i starten av Augustus regjeringstid.¹⁰⁰

Når det gjelder religion og divinasjon i Roma kan man hos Livius få innsikt i divinasjonens rolle på politiske arenaer først og fremst gjennom fortellinger om ulike hendelser opp gjennom den romerske historien. Divinasjon blir nevnt i forbindelse med krigføring, valg av embetsmenn og samling av folkeforsamlingen som skulle stemme over ulike avgjørelser. Spesielt i forhold til det å ta auspisier og hvor viktig dette var for romerne i ulike handlinger, kommer frem flere steder i Livius fortellinger.

Herodots historieverk ble fullført ca. 420 fvt. og er sannsynligvis det første store historieverket som er skrevet som ikke er skrevet i diktform. Han blir betegnet som historieskrivingens far av blant annet Cicero, og har beholdt denne tittelen opp gjennom historien.¹⁰¹ Herodots *Historie* gir oss et unikt innblikk i den tidlige greske historien, med blant annet perserkrigene som en av hovedtemaene. Her forteller han om kampen mellom de

⁹⁶ Mellor, *Roman Historians*, 48.

⁹⁷ *ibid.* 49.

⁹⁸ *ibid.* 50.

⁹⁹ Lendon, "Historians without history: Against Roman historiography", 44.

¹⁰⁰ For diskusjon om hvordan Livius samtid kan ha påvirket hans historieskriving se Syme, Ronald. "Livy and Augustus". 27-87.

¹⁰¹ Andersen, "Innledende essay" i *Herodot, Historie*, XV.

mange små greske rikene og det store perserriket. Når det gjelder divinasjon så gir Herodot oss et innblikk i hvordan atenerne brukte varsler, seere og orakelsvar blant annet under perserkrigene. Det samme gjelder hans fortellinger om Sparta og deres krigføring. Herodot forteller om spartanernes mange kriger og hvordan ofringer og orakelsvar var en viktig del av deres krigføring. I verket hans spiller ”guddommen” en sentral rolle og kan således gripe inn i menneskers handlinger. Gudene griper inn både med sin vilje og uvilje, og dette forklarer Herodot på en måte som viser at han oppfatter disse inngrepene som virkelige.¹⁰² Vi vet ikke hvordan Herodot opprinnelig delte opp verket, men den inndelingen vi har i dag med ni bøker stammer fra 100-tallets Alexandria.¹⁰³ Verket er en historie, bestående av mange små historier, og han innrømmer selv i verket at han har hatt sans for digresjoner.¹⁰⁴ Vi må tro at Herodot først og fremst brukte muntlige kilder, men som oftest vet vi ikke hvilke kilder han bruker fordi han svært sjelden nevner hvem han har informasjonen sin fra.¹⁰⁵ Han har også mange generelle forklaringer på hvem som er kildene hans til spesifikke hendelser, som for eksempel informasjon han skriver at han har fått fra Athenene.¹⁰⁶ Selv om Herodot kanskje ikke med vilje villeder leserne sine, så kan vi ikke fastsette at han forteller hendelser akkurat slik som de har skjedd, verket hans er mer enn blanding av fiksjon og fakta.¹⁰⁷

Tukydid var den som tok over etter Herodot og fortsatte historien om peloponneserkrigen. Han var selv en av athenernes feltherrer under krigen, og hadde dermed førstehåndskunnskap om deler av den. Han er født ca. 455 fvt. og fungerte som strateg i år 424 fvt.¹⁰⁸ Han ble etter sin tid som feltherre landsforvist og måtte tilbringe 20 år i eksil fra 424-404 fvt. Verket hans blir ikke avsluttet, men slutter brått i år 411 fvt. Dette selv om det ser ut til at han hadde planer om å fortsette til år 404, dette var trolig fordi han døde før han rakk å skrive om krigens siste år.¹⁰⁹ Selv om Tukydid bare er 30 år yngre enn Herodot er det tydelig at de tilhører helt forskjellige forestillingsverdener, blant annet gjelder dette forholdet til guder og guddommer. Tukydid nevner orakelsvar og varsler noen steder, men han har ikke den samme forestillingen om at ”guddommen” griper direkte inn i menneskenes handlinger. Han begrenser seg stort sett til å fortelle om militær og politisk historie.¹¹⁰

¹⁰² Mørland, ”Forord” i *Thukydides, Peloponneserkrigen*, 13.

¹⁰³ Andersen, ”Innledende essay” *Herodot, Historie*, XXXVII.

¹⁰⁴ *ibid.* XXXVIII. Hdt. 4.30.

¹⁰⁵ *ibid.* XXXIX.

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ *ibid.* XL.

¹⁰⁸ Mørland, ”Forord” i *Thukydides, Peloponneserkrigen*, 11.

¹⁰⁹ *ibid.* 12.

¹¹⁰ *ibid.*

L. Mestrius Plutarchus var fra Boiotia og ble født omkring 45evt.¹¹¹ Plutark gjendiktet gjennom sine biografier hele den greske og romerske historien helt fra bronsealderen og ned til seinrepublikken.¹¹² Han beundret ledere og statsmenn og brukte mye tid på å skrive om store fortidige generaler, men han selv levde i en tid og på et sted hvor det var lite politikk.¹¹³ Plutark bruker flere kilder i sine verker, blant annet er de han oftest siterer Herodot og Platon.¹¹⁴ Han hadde stor kunnskap innenfor alt fra historie, filosofi, poesi, lyrikk, epikk og drama, i tillegg var han en av få i grekerne hans tid som hadde nær kunnskap til det latinske språket.¹¹⁵ Plutark er mest kjent som biograf, og i denne avhandlingen er det spesielt to biografier som får fokus, biografien om Alkibiades, og biografien om Nikias. Begge athenske politikere som levde i den andre halvdel av 400-tallet fvt. Disse to biografiene blir her brukt for å belyse hvilken rolle divinasjon hadde i det athenske politiske systemet, og hvordan divinasjon påvirket måten det ble drevet politikk på i Athen.

Xenofon var en gresk forfatter som var født rundt 430 fvt. Han kom fra Erchia i Attika og deltok i flere militærkampanjer, blant annet Athens kampanjer i Lille Asia.¹¹⁶ Senere ble han kjent med Agesilaus kongen i Sparta, og han kjempet flere kriger på hans side.¹¹⁷ Han hadde stor forkjærlighet for Sparta, og hans vennskap til kongen er verdt å ta med i betraktninger av hans beskrivelser av det spartanske samfunnet. Xenofons *Spartanernes statsforfatning* blir i denne avhandling, sammen med Herodot, brukt for å belyse spartanernes divinasjonspraksis. Det har gjennom tidene vært ulike meninger om autentisiteten til *Spartanernes statsforfatning* og hvorvidt den faktisk var skrevet av Xenofon, men til tross for denne usikkerheten blir den ansett som ekte av de fleste forskere i vår tid.¹¹⁸ Det er også usikkerhet når *Spartanernes statsforfatning* ble skrevet, men mye tyder på at det i alle fall var før slaget ved Leuktra i 371 fvt.¹¹⁹ Xenofon begynner *Spartanernes statsforfatning* med å si at han tidligere har undret seg over Spartas store makt og store rykte, til tross for deres relativt lave manntall, men at han hadde sluttet å undre over dette da han fikk kjennskap til Lykurgs lovverk.¹²⁰ Verket inneholder mye detaljert informasjon, og stort sett blir ikke denne informasjonen diskutert av Xenofon, men han ramser heller opp informasjonen som om det ikke var noe tvil om hvor

¹¹¹ Boiotia var en region i Hellas som lå nord for den østlige delen av Korintbukta.

¹¹² Lamberton, *Plutarch*, xiii.

¹¹³ *ibid.* 2.

¹¹⁴ *ibid.* 16.

¹¹⁵ *ibid.* 18-19.

¹¹⁶ Lipka, *Xenophon's Spartan constitution*, 3.

¹¹⁷ *ibid.* 3.

¹¹⁸ *ibid.* 5-6.

¹¹⁹ *ibid.*, 9-10.

¹²⁰ *ibid.* 31.

imponerende Sparta var.¹²¹ Hvorvidt man kan stole på historiske fakta i *Spartanernes statsforfatning* er som mye annet omdiskutert. Det viktigste i forholdt til å stole på hans beretninger, er å vite at han stort sett var påvirket av to personer, nemlig Sokrates og Agesilaus. Spesielt kan kapittel 15 som omhandler kongens mange privilegier hjemme i Sparta være sterkt farget og inspirert av Agesilaus.¹²²

¹²¹ Lipka, *Xenophon's Spartan constitution*, 32.

¹²² *ibid.* 34.

2. Divinasjon i de romerske folkeforsamlingene

2.1. Comitia, concilia og contio

Polybius skrev om Romerrikets blandingsforfatning med både monarkiske, aristokratiske og demokratiske elementer, og hvordan denne maktfordelingen bidro til imperiets stabilitet og ekspansjon.¹²³ De demokratiske elementene, det Polybius beskrev som folkets del av forfatningen, bestod av folketribunene og folkeforsamlingene. Ifølge Polybius tilfalt noen av de viktigste avgjørelsene folket. For det første var det folket som hadde rett til å gi utmerkelse, og tildele straff til andre borgere.¹²⁴ For det andre var det folket som tildelte embeter til dem som fortjente dette, og hadde makten til å godta eller avvise lover. I tillegg til det, og viktigst av alt ifølge Polybius, så bestemte folket spørsmål om krig og fred.¹²⁵ Polybius presenterer folket som den viktigste delen av forfatningen, men det er tydelig at han ikke er opptatt av detaljer her, for mens han beskriver både konsulene og senatets organisering, så skiller han ikke mellom de ulike folkeforsamlingene i Roma. Det at han ikke kommenterer de ulike folkeforsamlingene er bemerkelsesverdig, spesielt med tanke på at han var opptatt av folkets makt som et demokratisk element. Noen av disse forsamlingene var særs udemokratiske, og det er også grunnen til at en gjennomgang av disse er viktige i denne avhandlingen.

I alt kan man si at det var fire folkeforsamlinger i Roma. Men to av dem, *comitia tributata* og *consilium plebis*, var stort sett var den samme forsamlingen, bortsett fra at den siste ble ledet av en tribun og bare var tilgjengelige for plebeiere.¹²⁶ Folkeforsamlingene ble kalt *comitium*, det var der viktige beslutninger ble fattet og religiøse ritualer måtte følges. Det var også en annen type forsamling kalt *contio*, *contiones* var offentlige møter uten alle formalitetene, hvor forslag ble diskutert forut for folkeforsamlingene.¹²⁷ *Comitia curiata* var en gammel folkeforsamling som bare eksisterte i symbolsk og rituell form i seinrepublikken, og hvor folket ikke lenger møtte i republikken. Den var basert på *curiae*, som skal ha vært en gammel inndelingsmåte som ifølge tradisjonen ble innført av Romulus.¹²⁸ Det ble i alle folkeforsamlingene stemt i grupper, inndelt etter ulike kriterier. Når det skulle stemmes i *comitia curiata* var borgerne organisert i 30 *curiae*.

¹²³ Polyb. 6.56.6. Se også kapittel 1.1 i denne avhandlingen.

¹²⁴ *ibid.* 6.14.3.

¹²⁵ *ibid.* 6.14.8-11.

¹²⁶ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 54.

¹²⁷ Finley, *Politics in The Ancient World*, 86. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 42.

¹²⁸ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 49.

De folkeforsamlingene som får mest fokus i denne avhandlingen, er de forsamlingene som ble anvendt i midt- og seinrepublikken, *comitia tributata*, *consilium plebis* og *comitia centuriata*. I *Comitia tributata* var borgerne delt inn i triber, enten var man en del av en bytribe eller en landtribe. Ifølge tradisjonen var det fire urbane distrikter, og sytten landlege distrikter før ekspansjonene under republikken (ca. 495 fvt.). Senere etter at flere landtriber hadde blitt lagt til, endte antallet til på trettifem triber.¹²⁹ Tribeforsamlingen kunne enten bestå av alle borgerne, eller, hvis det var en tribun som holdt forsamlingen, bare av plebeiere, det ble da kalt *consilium plebis*.¹³⁰ Denne forsamlingen var fleksibel i forhold til hvor den ble samlet, men et vanlig møtested var likevel på Forum. Hvis det skulle arrangeres valg ble det ofte holdt på Forum eller Capitol, og i seinantikken foregikk valgene på *Campus Martius*, det militære øvings og oppstillingsområdet.¹³¹ I *Comitia tributata* foregikk nesten all lovgivning, i tillegg til valg av alle embetsmenn bortsett fra konsulere, pretorer og sensorer. Når det gjaldt lovgivende forsamlinger så var det alltid loddrekning om hvem som skulle være den første triben til å stemme, og dette ble annonsert foran de andre tribene.¹³²

Den andre folkeforsamlingen *Comitia centuriata* var arkaisk i sin form på samme måte som den eldste forsamlingen *comitia curiata*, men til forskjell fra denne siste var ikke centurieforamlingen avleggs i midt- og seinrepublikken.¹³³ I denne forsamlingen stemte folket i grupper som var basert på formueklasser, eller *centuriae*.¹³⁴ Måten avstemmingen var organisert på førte til at de rike kunne avgjøre valgene uten at de fattiges stemmer talte. Forsamlingen var altså konstruert på en måte som gjorde at de fattige klassenes stemmer bare talte hvis det var stor splid mellom de rikeste klassene.¹³⁵ Måten dette skjedde på var at de øverste formuegruppene, som til sammen hadde færrest medlemmer, hadde aller flest stemmer. Hvis en sak hadde fått nok stemmer til å enten bli avslått eller gå gjennom før de kom til de laveste formueklassene, ble valget avsluttet. I denne forsamlingen, som man si var den minst demokratiske, foregikk valg av konsulere, pretorer og sensorer. I tillegg hadde *comitia centuriata* enerett på å erklære krig.¹³⁶

¹²⁹ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 50.

¹³⁰ *ibid.* 54.

¹³¹ *ibid.* 55.

¹³² *ibid.*

¹³³ *ibid.*

¹³⁴ *ibid.*

¹³⁵ Finley, *Politics in The Ancient World*, 86.

¹³⁶ *ibid.*

Selv om alle borgerne hadde rett til å møte opp i folkeforsamlingene og hadde stemmerett, betyr ikke det at forsamlingene besto av hele den romerske befolkningen. Det var bare voksne, mannlige borgere som kunne delta, det ekskluderte blant annet alle kvinner, barn og slaver.¹³⁷ Alle forsamlingene besto av to hovedkomponenter, den første var embetsmannen som innkalte til forsamling, og den andre, borgerne som møtte opp.¹³⁸ Det var embetsmannen som hadde ansvaret for hele forsamlingen og alt som skjedde der, det betydde at uten en embetsmann som innkalte til møte, ble det heller ingen folkeforsamling. Det var bare lov til å stemme over ett forslag per møte, når en embetsmann hadde samlet et møte var det derfor bare lov til å ta opp den ene forhåndsannonserte saken.¹³⁹ For de borgerne som møtte opp var det ingen generell rettighet å få snakke i forsamlingen, og det var heller ikke vanlig med uttalelser eller diskusjoner. Den ansvarlige embetsmannen kunne i noen situasjoner spørre andre embetsmenn eller borgere om å uttale seg, men det var ikke vanlig.¹⁴⁰ Når det gjelder *contio* som jeg nevnte ovenfor, kunne den inneholde debatt og det var her mulighet for flere å holde taler, men bare dem som var invitert til å gjøre det av den ansvarlige embetsmannen.¹⁴¹ Dette betyr at folkeforsamlingen bare var et beslutningsorgan, og at de eventuelle debattene rundt sakene foregikk på en eller flere *contiones* i forkant av folkeforsamlingene.

Regelen var som oftest at det skulle gå tre *nundinae* fra embetsmannens innkalling til folkeforsamlingen kunne holdes, dermed var det også tid til å holde flere *contiones* hvis det var ønskelig. En *nundinae* var en uke på åtte dager, det vil si at det måtte gå 24 dager fra innkallingen til forsamlingen kunne møtes.¹⁴² Cicero forteller blant annet i et brev til sin venn Atticus at det før et omstridt valg ble holdt tre ulike *contiones*: ”He (Milo) also put up an announcement that he would watch the skies on all comitial days. Public speeches followed, a seditious one by Metelus, a reckless one by Appius, a quite frantic one by Publius.”¹⁴³ I tillegg til å få informasjon om *contiones*, forteller Cicero her om en som truer med å følge med på himmelen etter tegn alle dager det var lovlig for forsamlingen å møtes, *dies comitiales*. Dette kunne ha store konsekvenser for folkeforsamlingen, og kunne i noen tilfeller utsette en forsamling over lengre tid. Hvorfor skal jeg komme tilbake til senere i kapitlet.

¹³⁷ For uten om *Consilium Plebis*, hvor den lille gruppen av patrisiere var ekskludert.

¹³⁸ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 40.

¹³⁹ Finley, *Politics in The Ancient World*, 86.

¹⁴⁰ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 41.

¹⁴¹ Finley, *Politics in The Ancient World*, 86.

¹⁴² *ibid.*

¹⁴³ Cic. *Att.* 4.3.3-4: *proscrispit se per omnis dies comitalis de caelo servaturum. contiones turbulentae Metelli, temerariae Appi, furiosissimae Publi haec tamen summa.*

Dies comitiales var fastsatte dager i den romerske kalenderen, og den er verdt å se litt nærmere på, for den hadde stor innvirkning på hvilke dager forsamlingene kunne møtes. Det var kalenderen som regulerte politiske og religiøse begivenheter, og fastsatte dermed hvilke dager folkeforsamlingen kunne samles, og hvilke dager det ikke var lovlig å arrangere offentlige samlinger. I sitt verk *Saturnalia* gir Macrobius en gjenfortelling av det romerske kalendersystemet.¹⁴⁴

As Numa appointed the year into months, so he apportioned each month into days and designated all days as either religious [*festi*] or ordinary [*profesti*] or split [*intercisi*]. Religious days were dedicated to the gods, ordinary days were granted for people to take care of personal or public business, and split days were shared by the gods and human beings. On religious days there are sacrifices, religious feasts, games, and holidays; among ordinary days there are days for legal business, assembly days, days for resuming trials, appointed days, and days for battle.¹⁴⁵

De ulike typene offentlige handlinger var markert i kalenderen med en bestemt bokstav. F for *fastus* indikerte at retten kunne samles, C for *comitalis* markerte de dagene folkeforsamlingene kunne møtes, eller retten kunne samles. De dagene der hverken folkeforsamlingene eller retten kunne møtes var det markert med en N i kalenderen, som stod for *nefastus*.¹⁴⁶ Dette viser at det allerede var regler for hvilke dager folkeforsamlingen kunne samles og ta avgjørelser, og at eventuelle ugunstige varsler kom i tillegg til dette på de dagene som det ifølge kalenderen var lov til å holde folkeforsamling. Det var pontifikalkollegiet som hadde ansvaret for kalenderen, og den daglige organiseringen av offentlig tid.¹⁴⁷

2.2. Tradisjon

I Roma var divinasjon en svært viktig del av det politiske systemet. Spesielt forut for alle forsamlinger og avgjørelser var det viktig å holde kontakten med gudene. Ifølge Jerzy Linderski var det i augurlovene regler som fastslo i forbindelse med hvilke offentlige handlinger det måtte tas auspisier, og at det må ha vært regler som sa at det måtte tas auspisier

¹⁴⁴ I Beard et al., *Religions of Rome vol. 2*, s. 61, kan vi lese at dette utdraget fra Macrobius sannsynligvis er avledet fra Cornelius Labeo, som skrev i den andre halvdel av 200-tallet evt.

¹⁴⁵ Macrob. *Sat.* 1. 16.2-3: Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt: profesti hominibus ob administrandam rem privatam publicamque concessi: intercisi deorum hominumque communes sunt. Festis insunt sacrificia epulae ludi feriae: profestis fasti comitiales conperendini stati praeliaries: intercisi in se non in alia dividuntur: illorum enim dierum quibusdam horis fas est, quibusdam fas non est ius dicere.

¹⁴⁶ Beard et al., *Religions of rome, vol 2*, 61-62.

¹⁴⁷ Beard et al., *Religions of rome, vol 1*, 25.

spesielt i forbindelse med *comitia* og møtene i senatet.¹⁴⁸ Dette var en tradisjon som gikk langt tilbake i tid, det ble sagt at Romulus selv tok auspisier før han grunnla byen. I tillegg til senatet var auspisiene en av de viktigste grunnsteinene som Romulus tilførte den nye staten.¹⁴⁹

Cicero forteller en historie fra kongetiden som skal forklare hvorfor man begynte å ta auspisier før alle offentlige begivenheter. Den kjente auguren Attus Navius ble tilkalt av kong Tarquinius Priscus som ville sette augurens ferdigheter på en prøve:

og sagde til ham, at han hadde noget ganske bestemt i tankerne, hvorefter han spurgte ham, om det han tenkte på, var muligt. Attus tog auspicias og svarede så, at det var muligt. Så sagde Tarquinius, at det, han hadde tenkt på, var om en slibesten kunne skæres i stykker med en ragekniv; han befalede Attus at prøve. En slibesten blev bragt ind på folkeforsamlingspladsen og i kongens og folkets påsyn skåret igennem med en ragekniv.¹⁵⁰

Attus bestod kongens prøve, og etter dette skal augurene og deres vitenskap ha blitt så høyt ansett at ingen hendelser kunne utføres uten deres godkjenning. Det var viktig for romerne å følge fedrenes skikk, *mos maiorum*, og dette gjaldt spesielt innenfor religion og divinasjon. Spesielt Cicero poengterer at man i tidligere tider utførte divinasjon på den korrekte måten, og uten intensjoner om bruke varslene i et politisk spill, mens det gjennom årenes løp gikk verre med både utførelsen og intensjonen.¹⁵¹ Å utføre divinasjon slik som forfedrene hadde gjort det var altså viktig, og det var også viktig å ha en historie som fortalte at byen var grunnlagt under guddommelig godkjenning, Livius skriver: ”Vi har en by grunnlagt på varsler tatt på forskriftsmessig vis. Det er ikke et sted i denne byen som ikke er gjennomsyret av religiøse forestillinger og guddommer.”¹⁵²

Dette utsagnet og flere episoder som blir fortalt i Livius første bøker om Romas aller tidligste historie, kan som sagt være påvirket av hans samtid. I denne perioden var Augustus

¹⁴⁸ Linderski, *The Augural Law*, 2259-50.

¹⁴⁹ Cic. *Rep.* 2.15-16.

¹⁵⁰ Cic, *Div.* 1.32: cuius cum temptaret scientiam auguratus, dixit ei cogitare se quiddam; id possetne fieri consuluit. ille, augurio acto, posse respondit. Tarquinius autem dixit se cogitasse cotem novacula posse praecidi. tum Attum iussisse experiri. ita cotem in comitium allatam, inspectante et rege et populo, novacula esse discissam. ex eo evenit ut et Tarquinius augure Atto Navio uteretur et populus de suis rebus ad eum referret.

¹⁵¹ Cic. *Div.* 1.25-29, 2.74, 2.76-77.

¹⁵² Liv. 5.52.2: urbem auspiciato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus.

rekonstruering av fortidens religiøse system viktig, og kan ha påvirket hans framstilling av Romas eldste historie.¹⁵³

I mange av historiene som ble fortalt om forfedrenes samfunn, uansett om de var sanne eller ikke, kan vi se at augurvitenenskapen strekker sine tradisjoner langt tilbake i tid. Muligens kan dette ha bidratt med respekt for gudene og økt betydning av guddommelig godkjennelse før viktige avgjørelser. Den forankringen divinasjon hadde i romernes felles historie kan også ha vært med på å øke respekten for divinasjonskunsten. Det kan også være at disse historiene kom til på bakgrunn av den respekten som allerede fantes fra lang tid tilbake. Muligens kan det å følge *tradisjonen* ha vært så viktig for romerne at divinasjon fikk spille en stor rolle som den gjorde i det offentlige.

2.3. Kompetanse

Det var tre ulike prestekollegier som hadde ekspertise innen divinasjon, gav råd og tok beslutninger angående varsler fra gudene. Augurkollegiet og de etruskiske haruspeksene var de som ble tilkalt når gudene viste sin misnøye i form av dårlige varsler. *Decemviri sacris faciundis* hadde ansvaret for å konsultere orakelsvarene i de sibyllinske bøkene i krisetider. Man kan si at disse prestegruppene ”utførte” divinasjon når de tolket disse varslene som gudene sendte, og når de bestemte hvilke handlinger som burde gjøres for å rette opp igjen de feil som var blitt gjort. Men de faste divinasjonsritualene i forbindelse med folkeforsamlingene, som for eksempel det å ta auspisier, var embetsmennes oppgave. I kildene kan vi lese at det for hver folkeforsamling var en ansvarlige embetsmann som innkalte til forsamling, og at det var denne embetsmannen som hadde ansvaret for å ta auspisiene. Derfor var det å ha *auspicium* en svært viktig del av embetet. Når man ble valgt til de høye embetene fulgte retten til å ta auspisier med. Det var stort sett borgere av senator og ridderklassen som ble valgt, og dermed var det også disse medlemmene av eliten som fikk hadde *auspicium*.¹⁵⁴

Cicero skriver i sine ideal lover (som lå svært nær de faktiske lovene): ”Alle magistrater skal have retten til at tage auspicer samt dømmende myndighed.”¹⁵⁵ Han skriver videre at embetsmenn som konsulene, pretorene, *magistro populi*, *magistro equitum* og andre embetsmenn som senatet peker ut til å utføre valget av konsuler, skal ha retten til å lede folkeforsamlinger og senatsmøter. I en annen lov som omhandler Romas embetsmenn heter

¹⁵³ Syme, ”Livy and Augustus”, del II s. 42-57.

¹⁵⁴ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 198-199.

¹⁵⁵ Cic. *Leg.* 3.10: Omnes magistratus auspicium iudiciumque habent

det hos Cicero, som legger til at denne loven allerede eksisterer i staten, at: ”De skal iagttage auspiciene og adlyde statens augur.”¹⁵⁶ Her kommer arbeidsfordelingen mellom presten og embetsmannen tydelig fram. Når det gjelder auguren skriver han at en god augur husker på at han skal komme staten til unnsetning i store kriser, i tillegg må auguren alltid ha i minnet at han er utpekt til å være Jupiters assistent og tolker, på samme måte som de som han befaler å ta auspisier er hans assistenter.¹⁵⁷

Det var som oftest en av konsulene som holdt valget for de etterfølgende konsulene, og som sagt var det da denne ansvarlige embetsmannens ansvar å ta auspisiene på korrekt måte. Men det finnes også eksempler på at de måtte finne på andre løsninger i ulike unntakstilstander og krisesituasjoner, for eksempel hvis begge konsulene var borte fra byen på grunn av krigføring eller andre hendelser. Ettersom det var noen bestemte embeter som kunne holde valg og ta auspisiene i forbindelse med dette, måtte de noen ganger ty til andre løsninger. På slutten av 200-tallet fvt. under den andre punerkrigen, ble det bestemt at det måtte utpekes en diktator for å holde det oppkommende konsulvalget, dette var ifølge Livius fordi begge konsulene var opptatt i militæroperasjoner.

For the consular elections the time was now approaching, but because the consuls were occupied with the war and it was not thought advisable to call them away, Tiberius Sempronius, the consul, named Gaius Claudius Cento dictator to hold the elections.¹⁵⁸

Dette var altså en løsning hvis konsulene som egentlig skulle ta auspisiene var utilgjengelige. Det kan se ut som om at grunnen til at diktatoren kunne utføre valget og auspisiene, var at konsulen selv utpekte denne diktatoren. Noe annet var det hvis det ikke fantes noen *magistratus curulus* igjen, det vil si konsuler, pretorer og diktator.¹⁵⁹

Cicero skriver i *De legibus* at når en alvorlig situasjon rammer Roma, skal en mann ha den makten som vanligvis tilfaller konsulene, han kan ikke styre i over seks måneder, og det er opp til senatet å bestemme hvorvidt det skal utnevnes en *dictator*. Han skriver videre om hva som skjer i en eventuell situasjon uten *magistratus curulus*: ”When there are neither consuls nor a master of the people (dictator), there shall be no other magistrates, and the auspices shall

¹⁵⁶ Cic. *Leg.* 3.43: 'auspicia seruanto auguri publico parento.'

¹⁵⁷ *ibid.* 3.43.

¹⁵⁸ Liv. 25.2.3: sed quia consules a bello intentos auocare non placebat, Ti. Sempronius consul comitorum causa dictatorem dixit C. Claudium Centonem.

¹⁵⁹ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 67.

be in the hands of the senate, which shall appoint one of its number to conduct the election of consuls in the customary manner.”¹⁶⁰ I slike tilfeller Cicero beskriver her ble det blant patrisierne og av patrisierne valgt en *interrex*, som hadde både *imperium* og ansvar for auspisiene.¹⁶¹

Grunnen til at dette var forbeholdt patrisierne henger trolig sammen med det som Cicero også beskriver, at det hadde vært senatets oppgave å utpeke *interrex* fra sine egne, og senatet bestod i begynnelsen kun av patrisiere, eller *patres*.¹⁶² *Interrex* ble utpekt til dette ansvaret i fem dager, derfor ble det som oftest valgt en serie av *interreges* om gangen.¹⁶³ *Interrex* hadde ansvaret for valget av nye konsuler, og rulleringen av *interreges* holdt frem fram til dette var gjort. Valg av *interrex* skal ha skjedd jevnlig helt fra de først konsulene og fram til den andre punerkrigen, men ordningen fantes også i seinrepublikken, den siste som er nevnt er i forbindelse med Pompeius som ble valgt til eneste konsul i år 52 fvt.¹⁶⁴ Denne ordningen viser hvor viktig auspisiene var, og at det også i krisetider fantes ordninger som skulle sikre at auspisiene ble utført på korrekt måte etter gudenes vilje. At dette var en ordning som fungerte fra republikkens begynnelse og til seinrepublikken tyder på at auspisiens betydning holdt seg sterk gjennom republikken. Samtidig er det spesielt at *interreges* ordningen forble fullstendig patrisisk også etter at plebeierne på andre områder var politisk likestilt.

I mesteparten av republikken kunne alle de øverste embetsmennene ta auspisier, uansett om de var patrisiere eller plebeiere. Dette var, som vi også har sett, en viktig del av det å være embetsmann. Opprinnelig hadde patrisierne hatt monopol på å ta auspisier, på samme måte som de hadde monopol på alle embetene i det politiske og religiøse systemet. Plebeierne fikk etterhvert tilgang til de samme embetene i løpet stenderkampene, som etter hvert førte med seg flere og flere rettigheter for plebeierne.¹⁶⁵ Ettersom auspisiene var en av de viktigste pliktene og rettighetene embetsmennene hadde, var det helt nødvendig at plebeierkonsuler også kunne ta auspisier. For at dette skulle fungere ble det innført et kompromiss som betydde

¹⁶⁰ Cic. *Leg.* 3.9.

¹⁶¹ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 164. En *interrex* var et embete som først ble utpekt ved Romulus død. Under republikken ble *interreges* utpekt for å holde *comitia* for valg av nye konsuler

¹⁶² Cic. *Rep.* 23

¹⁶³ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 164.

¹⁶⁴ Encyclopædia Britannica Online, s. v. "interrex".

¹⁶⁵ Stenderkampene var en politisk kamp der plebeierne kjempet for å få en likeverdig politisk status som patrisierne. *Lex Hortensia* i 287 fvt. er vanligvis sett på som slutten på stenderkampene, fra da av skulle lovene som ble bestemt i *consilium plebis* skulle gjelde hele befolkningen uten forbehold. (Lintott 1999, 38)

at plebeierne administrerte sine embeter ved hjelp av det som teknisk sett var patrisiske auspisier.¹⁶⁶

2.4. Prosedyre

Romerne basert sin divinasjonspraksis på noen fundamentale antagelser, ifølge Federico Santangelo. For det første hadde de tro på at ritualer som ble utført riktig kunne sikre forholdet mellom gudene og menneskene. For det andre kunne divinasjonsritualene muliggjøre undersøkelser av gudenes vilje, og for det tredje så hadde romerne troen på at guddommelig sinne kom til uttrykk gjennom varsler som kunne tolkes, og som krevde at man utførte riktige handlinger for å avverge flere problemer.¹⁶⁷ Denne oppfatningen av gudene og forholdet til dem gjenspeiles også i divinasjonen romerne brukte, og de situasjonene hvor divinasjon hadde en viktig rolle. Det var denne rollen divinasjonen hadde i folkeforsamlingene, gjennom divinasjonspraksisen skulle det gode forholdet til gudene opprettholdes. Hvis det skjedde noe i forbindelse med forsamlingen i form av tegn og varsler som viste gudenes misnøye, så ble tolking av varslene brukt til å bestemme hva det betydde. Men varslene sa ikke noe om selve saken som skulle behandles, de ble bare brukt til å bestemme om det var en god eller dårlig dag for å ta avgjørelsen. Måten en augur kunne stanse et møte på var nemlig ved å si *alio die*, en annen dag.¹⁶⁸ Hvilke konsekvenser dette fikk for forsamlingen, og hvilke tiltak som eventuelt kunne rette opp i skaden ble også bestemt gjennom tolking av varslene. Det var som oftest dårlige varsler som forstyrret forsamlingene, og det var noen faste regler for hvordan disse skulle behandles.

Ifølge Federico Santangelo spilte romersk divinasjon en sentral rolle i beslutningsprosessene og strategiene til den styrende eliten.¹⁶⁹ Dette er noe som man kan se igjen i det at divinasjon både var viktig som en fast rituell forutsetning for alle offentlige beslutninger, og som et middel til å stoppe eller utsette avgjørelser. Dette vil jeg vise eksempler på senere i kapitlet. Santangelo mener også at divinasjon var spesielt relevant i tiden med politisk uro, både for å roe ned bekymringer og som et redskap for å få politisk kontroll. Da kunne divinasjon muligens hjelpe til med å holde folket samlet.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Linderski "The Auspices and the struggle of the orders", 41.

¹⁶⁷ Santangelo, *Divination, prediction and the end of Roman Republic*, 4.

¹⁶⁸ Cic. *Leg.* 2.31.

¹⁶⁹ Santangelo, *Divination, prediction and the end of Roman Republic*, 5.

¹⁷⁰ *ibid.*

2.4.1. Oppsøkte varsler – *auspicia*

Som jeg har vist tidligere var det et skille mellom den type divinasjon der menneskene aktivt konsulterte gudene, også kalt *impetrative* varsler, og varsler fra gudene som ikke var direkte svar på spørsmål fra menneskene, men som de likevel måtte ta stilling til, såkalte *oblative* varsler. Begge disse varseltypene hadde innvirkning på folkeforsamlingene på ulike måter. Det å aktivt konsultere gudene var en del av den faste divinasjonspraksisen som ble utført i forbindelse med alle folkeforsamlinger og offentlige avgjørelser. *Oblative* varsler kunne ha innvirkning på folkeforsamlingene i form av uforutsette tegn og varsler fra gudene som kunne påvirke forsamlingene, både før under og etter forsamlingen ble avholdt.

En av rollene divinasjon hadde i forbindelse med de romerske folkeforsamlingene var den som dreide seg om å ta auspisier. Før hver eneste folkeforsamling, uansett om det var et valg som skulle gjennomføres, eller et lovforslag som skulle stemmes over, måtte det tas auspisier. Det å ta auspisier var en svært viktig del av alle typer beslutningsprosesser, og det var viktig å ha gudenes godkjennelse før viktige offentlige affærer ble satt i gang. Uten korrekte, godkjente auspisier kunne det nemlig ikke holdes noe folkeforsamling. Dette var en type divinasjon som dreide seg om å sikre seg gudenes gunst. Det vil si at *auspicia* handlet om å sørge for at man hadde gudenes godkjennelse for den bestemte handlingen som skulle utføres, for eksempel et valg.

Auspisier var, som jeg allerede har beskrevet ovenfor, en viktig del av romernes tradisjon, og en del av befolkningens felles historie. Cicero lar Quintus fortelle denne historien om hvordan akkurat praksisen med auspisier før alle viktige avgjørelser ifølge tradisjonen skal ha oppstått. Etter at den kjente seeren Attus Navius hadde overbevist kong Tarquinius om sine evner, oppnådde han som sagt stor respekt hos folket, så mye at det skal ha endret auspisiens betydning i det romerske samfunnet. Attus Navius oppnådde så stor ære ved denne bragden, at Tarquinius tok ham til seg som sin egen seer. Det blir også lagt til at denne historien stort sett er betraktet som en myte, og den mytiske bakgrunnen for auspisiens betydning i offentlige beslutningsprosesser. Dette viser hvordan auspisiene ifølge tradisjonen begynte å få stor betydning for alle offentlige avgjørelser i Roma.¹⁷¹

Det at auspisier måtte tas før folkeforsamlingene innebar at man skulle observere fugler på himmelen for å få gode varsler fra gudene. Det var flere måter å ta auspisier på, man kunne se på fuglenes flukt innenfor et fastsatt *templum* på himmelen, eller man kunne følge med på

¹⁷¹ Cic. *Div.* 1.32-33.

høner som spiste, og hvorvidt de mistet mat fra nebbet og ned på bakken. Quintus forteller i *De divinatione* om hvordan det var så mye bedre da Cicero ni år tidligere vare augur, i forhold til datidens augurer som han mente neglisjerte auspisiene. Videre påstår han at augurene i samtiden brukte fremtvungne auspisier for å få de gode varslene som de ønsket. Dette gjorde de i form av utsultede kyllinger som, naturlig nok, mister mat ned på bakken når de kaster seg over maten. Når maten falt på bakken var det svært gunstig tegn som kaltes *tripudium solistimum*. Quintus påpeker spesielt at augurene i samtiden kalte det *tripudium solistimum* også i de situasjonene hvor varslene ble fremtvunget ved at hønene ble sultet i forkant av varseltakingen.¹⁷²

Måten observasjon av fugler ble utført på var at man først måtte finne seg en plass der man kunne observere himmelen, så måtte det velges et område på himmelen der man skulle se etter fuglene, fløy det fugler inn fra venstre var dette et godt tegn. I forbindelse med folkeforsamlinger ble dette stort sett gjort på morgenkvisten samme dag som forsamlingen skulle møtes. Den som tok auspisiene satt gjerne i et lite telt som ble kalt *tabernaculum*, der ifra skuet han opp på himmelen, i en fastsatt del av himmelen som han bestemte på forhånd. I de fleste tilfeller var det slik at den som skulle ta auspisier delte himmelen inn i fire deler og bestemte seg for et kvartal, eller et *templum*, hvor han skulle se etter varsler. Det bestemte stedet hvor man satte opp *tabernaculum* kunne også kalles *templum*, for eksempel skriver Livius at Romulus valgte Palatinhøyden som sitt *templum*, mens Remus valgte Aventinerhøyden som sitt *templum* når de skulle ta auspisier: ”Remus Aventinum ad inaugurandum *templa* capiunt.”¹⁷³

Det var flere regler som gjaldt når en som skulle ta auspisiene hadde satt sitt *tabernaculum*. Disse reglene får vi illustrert gjennom flere fortellinger om hendelser der disse reglene ble blitt brutt, og ofte blir feiltagelsen fastsatt som årsaken til andre uhell i forbindelse med den etterfølgende folkeforsamlingen. Livius forteller om valget av de første *tribuni militum consulari potestate*, et valg som endte med at de, allerede etter tre måneder, måtte tre av som en konsekvens av augurenes avgjørelse.¹⁷⁴ Augurene hadde ifølge Livius kommet fram til at han som var ansvarlig for valget og auspisiene, Gaius Curtius, ikke hadde valgt sin posisjon

¹⁷² Cic. *Div.* 1.27-28.

¹⁷³ Liv. 1.6.4: ”Romulus inntok Palatinen og Remus Aventinen for å ta sine varsler.”

¹⁷⁴ *tribuni militum consulari potestate*, et råd av embetsmenn som ifølge Livius fra 426 -367fvt. flere ganger styrte i stedet for to konsuler. Egentlig var disse militærøffiserer, men med *consulari potestate* hadde de både det høyeste sivile embetet, i tillegg til *imperium* ute i felten. (R. Ross Holloway, ”Who Were the ”Tribuni Militum Consulari Potestate?”. *I Antiquité classique*, N°. 77, 2008, s. 107-125.)

for å ta auspisier på korrekt måte.¹⁷⁵ Enhver slik feil førte til at man ikke fikk korrekt godkjenning fra gudene til å gjennomføre valget. Dermed kunne man enten annullere alt som ble gjort under de ”falske” auspisiene for å være på den sikre siden, eller så ble det først oppdaget at det var begått en feil etter at gudene viste sin vrede gjennom flere dårlige varsler.

En annen viktig regel var at en embetsmann som hadde begynt å se etter varsler ikke kunne krysse *pomerium* før han var helt ferdig med å ta auspisiene. *Pomerium* var den religiøse grensen rundt byen som blant annet utestengte alle militære anlegg. ¹⁷⁶ Det var strenge regler for hva som ikke var lov innenfor *pomerium*, for eksempel kunne verken hæren eller *comitia centuriata* møtes innenfor den hellige grensen, og de møttes derfor på Marsmarken som lå utenfor denne grensen. Ut ifra kildene ser det ut til at det å krysse *pomerium* før auspisiene var ferdig, ødelagte eller på en annen måte nullstilte auspisiene som embetsmannen hadde tatt. I Ciceros *De divinatione* står det at det å gå over grensen før auspisiene var ferdig utført var et brudd på augurlovene: ”Uden at være klar over det begik han (Tiberius Gracchus), en feil ved udvælgelsen af sit iagttagelsessted (*tabernaculum*), ide han overskred bygrænsen (*pomerium*), inden han havde taget auspicier.”¹⁷⁷ Her sikter Quintus til en hendelse som Cicero beskriver mer utfyllende om *De natura deorum*. Når Tiberius Gracchus som var konsul skulle holde valg for sine etterfølgere, falt en tjenestemann død om i det han skulle proklamere navnene til de to som var blitt valgt. Gracchus gjennomførte likevel valget, men etter det som Cicero beskriver som ”religiøse betenkeligheter hos folket”, valgte han likevel å henvise saken til senatet. Senatet vedtok at saken skulle gå videre til ”de vanlige”: ”*senatus quos ad soleret referendum censuit*”.¹⁷⁸ Videre står de at det var *haruspices* som ble tilkalt, og dermed er det også tydelig at det var disse som vanligvis ble konsultert i slike saker.

Haruspeksene konkluderte med at Gracchus ikke hadde vært berettiget til å avholde valget. Først skal han ha blitt illsint og nektet å godta svaret, men senere skal han ha sendt et brev til augurkollegiet der han hadde endret mening, og innrømte å ha gjort feil med auspisiene. Han hadde nemlig satt opp sitt *tabernaculum* utenfor *pomerium*, og så hadde han krysset bygrensen for å delta på et senatsmøte, når han da kom tilbake over grensen igjen hadde han

¹⁷⁵ Liv. 4.7.1-3.

¹⁷⁶ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 82, 98.

¹⁷⁷ Cic. *Div.* 1.33: qui cum tabernaculum vitio cepisset imprudens, quod inauspicato pomerium transgressus esset, comitia consulibus rogandis habuit.

¹⁷⁸ *Soleret* (inf. *Solere*) som betyr de som pleier, er vant til, de som vanligvis.

glemt å ta nye auspisier.¹⁷⁹ Auspisiene han hadde tatt ble ugyldige allerede når han krysset grensen inn til byen, det betyr at det å ikke ta nye auspisier da han krysset grensen igjen var det samme som å ikke ta auspisiene i det hele tatt. Etter at det var bekreftet at det var begått en feil, henviste augurene saken videre til senatet som besluttet at de nyvalgte konsulene skulle tre av sitt embete.¹⁸⁰

Det er interessant at det først var haruspeksene som ble tilkalt for å gi råd til senatet når den uforutsette hendelsen skjer under forsamlingen, og at det var augurene som senere tok saken videre til senatet. Det kan være at Gracchus valgte å henvende seg til augurkollegiet ettersom han selv var augur. Men uansett viser det at begge disse kollegiene var naturlige å rådføre seg med ved slike hendelser, og begge kan ha hatt kunnskap på området. Det kommer likevel tydelig fram at det var naturlig å tilkalle haruspeksene når hendelsen først skjedde. Sannsynligvis var det slik at haruspeksene var dem som ble rådspurt ved uforutsette varsler under folkeforsamlingen, mens augurene ble rådspurt når det ble klart, eller mistanke om, at det var en feil med auspisiene, ettersom disse var ekspertene og det rådgivende organet i forbindelse med auspisier. Når det gjelder senatet påpeker Andrew Lintott det hadde en rolle som koordinator, og at de kunne ta initiativ i forbindelse med feilaktige varsler, men at det var de ulike prestekollegiene som hadde autoritet til å avgjøre vanskelige religiøse spørsmål.¹⁸¹

Denne hendelsen viser både hvordan feiltrinn i forhold til auspisiene kunne få konsekvenser, og kunne påvirke beslutningen i folkeforsamlingen, men det viser også noe om hvem som hadde kompetanse til å kunne vite hva de ulike varslene og feilene betydde og hva som kan gjøres med det. I tillegg viser det den rekken av institusjoner som avgjørelsen går gjennom. Her blir det sett etter årsaken til at det dårlige varsløt, som et dødsfall må ha vært, skjedde midt under valget. Svaret på dette finner ekspertene i en menneskelig svikt i divinasjonspraksisen. Denne historien sier også noe om hvor sterkt auspisiene stod i samfunnet, det illustreres også godt av Cicero selv som sier om hendelsen at:

Den viseste og måske mest fremragende mand I staten foretrak at indrømme sin fejl, skønt den kunne skjules, frem for at en religionsforseelse skulle hæfte ved staten;

¹⁷⁹ Cic. *Nat. D.* 2.10-11.

¹⁸⁰ *ibid.* 2.11.

¹⁸¹ Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 187.

konsulene foretrak på stedet at nedlægge det høyeste embede frem for at bevare det blot et øjeblik mod religionens bud.¹⁸²

Riktignok sier Cicero dette som et argument og eksempel på hvor stor augurens myndighet var, og at ikke minst som et bevis på at gudene virkelig måtte eksistere når så store menn valgte å følge disse religiøse reglene. Det er svært sannsynlig at de to konsulene ikke hadde noe annet valg enn å fratse det embetet de hadde blitt valgt til under falske auspisier. Auspisiens betydning gjorde det nok umulig å få tillitt og respekt både fra andre medlemmer av eliten og resten av folket hvis man valgte å ignorere de religiøse reglene. Denne augurretten som her er i bruk, ved alle de reglene som må følges ved varseltaking, kommenterer Cicero mer utfyllende i *De divinatione*. Han sier følgende: ”Augurretten, der oprindelig hvilede på forudsætningen om en spådomsevne, sidenhen kun er blevet bevaret og opretholdt af politiske hensyn.”¹⁸³ Selv om det er vanskelig å vite om dette representerte Ciceros egen oppfatning, så viser hans utsagn i alle fall at reglene fungerte på en måte som gjorde at en slik tanke ikke var helt umulig.

De strikte reglene for hvordan auspisiene skulle utføres var bare en av de mange hindringene som var innebygget i systemet. Men det er ikke sikkert at alle disse reglene som fantes i divinasjonssystemet var like viktige hvis det ikke førte til at noe annet gikk galt senere. De situasjonene det fortelles om i kildene er de hendelsene hvor det hendte ulykker, eller gudene på andre måter sendte dårlige varsler for å vise sin misnøye. Det er naturlig at det er de unormale situasjonene som var interessante å fortelle om. Men det kan også være at det bare var de gangene feiltrinnene førte til problemer at man gikk tilbake for å se hva som hadde gått feil. I de tilfellene kunne feil i auspisiene også ha vært en god forklaring på hvorfor ting ikke hadde gått som forventet.

2.4.2. Spontane varsler

Jeg har nå vist hvordan auspisier var en fast del av folkeforsamlingene, og at det var en praksis som kunne påvirke de på ulike måter. Men det var flere måter divinasjon kunne ha innvirkning på folkeforsamlingene. Den andre rollen divinasjon kunne ha i folkeforsamlingene var gjennom varsler som kom fra gudene uten oppfordring eller konsultasjon fra menneskene. De uoppfordrede varslene kaltes *auspicia oblativa*, og det dreide

¹⁸² Cic. *Nat. D.* 2.11: vir sapientissimus atque haud sciam an omnium praestantissimus peccatum suum, quod celari posset, confiteri maluit quam haerere in re publica religionem, consules summum imperium statim deponere quam id tenere punctum temporis contra religionem.

¹⁸³ Cic. *Div.* 2.75: existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum.

det seg da stort sett om dårlige varsler. Dette kunne være uvanlige eller relativt vanlige hendelser som skjedde forut for, eller under en forsamling. Et eksempel er observasjon av lyn samme dag som det skulle holdes en folkeforsamling.

Jeg skal seinere vise hvordan det skjedde en utvikling i Hellas fra iakttagelse av fugler til større fokus på tolking av offerdyrs innvoller. I Roma var det en liknende utvikling som viser at blant annet de etruskiske seeren, *haruspices*, fikk en mer sentral rolle i offentlig divinasjon.¹⁸⁴ Men auspisier fortsatte også være et viktig ritual og en viktig del av tradisjonen i forbindelse med offentlige avgjørelser.

Ugunstige varsler kunne få store konsekvenser for folkeforsamlingene. Det kunne være et tegn på at gudene ikke godkjente den avgjørelsen som var blitt tatt, eller skulle tas, det kunne også være et tegn på menneskelig svikt i utførelsen av divinasjonsritualer, som vi så i eksempelet med Tiberius Gracchus ovenfor. Reglene var stort sett at en folkeforsamling ikke kunne gjennomføres hvis det var observert ugunstige varsler. I tillegg til de fastlagte dagene i kalenderen som ikke var egnet for religiøs eller offentlige hendelser, kalt *nefastus*, kunne dårlige varsler føre til at det ble bestemt at en dag var uegnet for å holde folkeforsamling. Det kunne være et varsel som kom før forsamlingen samlet seg, eller også midt under forsamlingen. Det kunne også komme varsler i etterkant av en forsamling, som førte til at en avgjørelse ble annullert, men da dreide det seg som oftest om andre menneskelig feil som hadde blitt gjort i forbindelse med forsamlingen som gudene seinere straffet for, eller gav beskjed om.

Et eksempel på hvordan et dårlig varsel kunne føre til at et valg ble betegnet som ugyldig finnes hos Livius. Han beskriver et konsulvalg i 215 fvt. tre år inn i den andre punerkrigen:

After Marcellus returned from the army, an election to name one consul in place of Lucius Postumius was ordered by edict. With great unanimity Marcellus was elected, to assume office at once. Just as he was entering upon his consulship it thundered, and thereupon the augurs, being summoned, declared that there seemed to be a defect in his election. And the fathers (*patres*) widely circulated the statement that it did not meet the approval of the gods that two plebeians had then

¹⁸⁴ Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, 84-114.

for the first time been elected consuls. In place of Marcellus, after he had abdicated, Quintus Fabius Maximus was substituted as consul for the third time.¹⁸⁵

Her finnes det flere interessante opplysninger om hva som kunne skje hvis et dårlig varsel forstyrret en folkeforsamling. Etter at varselet kom var det i dette tilfellet augurene som ble tilkalt for å fastsette hva som var årsaken til det dårlige varselet. Augurene mente at det hadde vært en feil i valget av konsulen. Mest sannsynlig gikk augurkollegiets konklusjon videre til senatet som skulle bestemme hva som skulle skje videre. Marcellus måtte tre av som konsul etter denne hendelsen, fordi augurene konkluderte med at det hadde skjedd en feil. Ifølge Livius hører det også med til historien at *patres*, eller patrisierne, spredde en påstand om at gudene ikke hadde godkjent valget fordi begge konsulene da hadde vært plebeiere. Dette kan tyde på at patrisierne prøvde å svekke plebeiernes stilling, og ville sørge for at det ikke kunne være to plebeiske konsuler. Hvis det var en agenda bak patrisiernes forklaring, noe som også blir antydnet av Livius ("And the fathers widely circulated the statement"), betyr det at personer eller grupper i etterkant kunne utnytte faktiske varsler som oppstod før eller under folkeforsamlingen. Denne type utnyttelse av varsler er litt mindre konkret enn andre måter varslene kunne utnyttes på.

Jerzy Linderski påpeker at det i forhold til denne hendelsen er viktig å ta med det faktum at Marcellus gjorde et forsøk på en stor fornyelse av konstitusjonen ved at det skulle være to plebeiske konsuler.¹⁸⁶ Denne endringen ville igjen føre til at valgsjansene til patrisierne ble mindre, dette kunne være en eventuell grunn til at dette var politisk spill Marcellus motstandere førte.¹⁸⁷ Grunnen til at han først ble valgt var fordi han hadde bred støtte i folket og i senatet, og dermed klarte ikke motstanderne å stoppe ham. Linderski mener det var spesielt at augurene ikke ble tilkalt av senatet for å ta stilling til om det ifølge augurloven var tillat å ha to plebeiske konsuler.¹⁸⁸

Linderski mener at når det gjelder tordenen som stanset Marcellus i å tre inn i embetet, var det fra en augurs ståsted det samme om tordenet virkelig ble hørt eller bare påstått å ha blitt hørt.¹⁸⁹ Denne hendelsen skjedde før det første plebeiske konsulpåret dukket opp i *Fasti* i 172

¹⁸⁵ Liv. 23.31.12: postquam Marcellus ab exercitu rediit, comitia consuli uni rogando in locum L. Postumii edicuntur. creatur ingenti consensu Marcellus, qui extemplo magistratum occiperet. cui ineunti consulatum cum tonuisset, vocati augures vitio creatum videri pronuntiaverunt; volgoque patres ita fama ferebant, quod tum primum duo plebeii consules facti essent, id deis cordi non esse.

¹⁸⁶ Linderski, "The Augural Law", 2171.

¹⁸⁷ *ibid.*

¹⁸⁸ *ibid.*

¹⁸⁹ *ibid.*

fvt. derfor var hendelsen også, uansett om tordenen var ekte eller ikke, med på å bestemme valgene i Roma i de neste 50 årene.¹⁹⁰

Denne historien viser til et valg som ble omgjort på grunn av torden, men i en del andre kilder blir tordenvær betegnet som et gunstig varsel. Marcus i Ciceros *De divinatione* siterer Ennius som skal ha sagt: ”da lød en torden fra venstre til held, skønt himlen var skyfri.”¹⁹¹ Dette er lar Cicero Marcus påpeke at er i overenstemmelse med de daværende augurreglene.¹⁹² Her blir altså torden betegnet som et gunstig varsel, i alle fall når det kommer fra *venstre*. Både Livius og Cicero bruker ordet *tono* (*tonuit/tonuisset*) som betyr å tordne, ikke *fulmen* som betyr lyn, derfor er det sannsynlig at de sikter til samme fenomen. Det Cicero egentlig tar opp her er hvorvidt det er noe konsensus blant augurer om hva de ulike varslene betydde, og peker på forskjellene mellom romerne som så på varsler fra venstre som gunstige, mens grekerne og barbarene betegnet varsler fra høyre som gunstige: ”Vi romere anser altså det, der kommer fra venstre, for heldigt, grækerne og barbarerne det, der kommer fra højre.”¹⁹³ Han begrunner dette blant annet med et utdrag fra Iliaden hvor det står: ”Zeus bebuder dem held ved lyn, der kommer fra højre.”¹⁹⁴

Cicero har også tidligere sagt at lyn fra venstre var et gunstig varsel for alt bortsett fra ved valg: ”(...) han afgiver sin melding om et lyn fra venstre, hvilket vi betrakter som et udmærket varsel til alle formål, blot ikke til folkeforsamlinger.”¹⁹⁵ Dette kan uansett tyde på at lyn (*fulmen*) var et dårlig varsel hvis det kom fra høyre, men i forbindelse med valg også hvis det kom fra venstre. I tillegg kan det tyde på at torden (*tono*) var et dårlig varsel i forbindelse med folkeforsamlinger, men ellers et godt varsel hvis det kom fra venstre. Det betyr at både lyn og et tordenskrall faktisk kunne stanse en folkeforsamling, og slik som i fortellingen om Marcellus bli årsaken til at en måtte fratre et nylig oppnådd embete.

Hvis noe gikk galt, eller det skjedde noe uforutsett, så var det som regel fordi noe feil hadde skjedd i det man tok auspisiene, eller at det eventuelt var noen andre ritualer som ikke hadde blitt gjort korrekt, og ikke fordi gudene ikke holdt det de lovet. For eksempel som i eksempelet ovenfor med tjenestemannen som døde under et valg. Men det var også mulig i etterkant av en beslutning i folkeforsamlingen å si at alt ikke hadde blitt gjort under godtatte

¹⁹⁰ Linderski, ”The Augural Law”, 2171.

¹⁹¹ Cic. *Div.* 2.82: tum tonuit laevum bene tempestate serena.

¹⁹² *ibid.*

¹⁹³ *ibid.*: Ita nobis sinistra videntur, Graiis et barbaris dextra meliora.

¹⁹⁴ *ibid.*: prospera Iuppiter his dextris fulguribus edit.

¹⁹⁵ *ibid.* 2.74: fulmen sinistrum auspicium optimum habemus ad omnis res praeterquam ad comitia.

auspissier, selv om det ikke skjedde åpenlyse feil eller ulykker. Dette kan muligens ha vært en måte å sørge for å få gjort et valg ugyldig hvis man ikke var fornøyd med resultatet. Det finnes eksempler på dette, men hvor enkelt var det egentlig å få til og hvem kan ha hatt muligheten til å gjøre det? Først måtte en eventuell anklage vurderes av augurkollegiet, som skulle gi råd til senatet som igjen skulle ta den endelige avgjørelsen. Dette ser vi for eksempel i tilfellet med Tiberius Gracchus ovenfor, hvor augurene kom med sine råd og konklusjoner, mens senatet tar den siste avgjørelsen, det samme er tilfellet for hendelsen Livius forteller om der Marcellus ble valgt til konsul, men måtte tre av like etterpå på grunn av feil med auspisiene.

Det som ofte hadde betydning under auspissier uansett om man så etter fugler eller andre type tegn var fra hvilken retning på himmelen varslene kom fra, som vi også så i forbindelse med varsler i form av lyn og torden. I *De legibus*, i tilknytning til at diktatorembetet belyses, blir det sagt at kandidaten til dette embetet blir *magister populi* etter at han er valgt under gunstige auspissier. På latin er dette: ”isque aue sinistra dictus populi magister esto”, *sinistra* betyr venstre, men her blir det også brukt i betydningen *gunstige varsler*, dette finnes det også flere eksempler på og viser at det stort sett var varslene fra venstre som var gunstige for romerne.¹⁹⁶ Det kan også føre til en del forvirring i det at *sinistra* ble brukt for å betegne et gunstig varsel uansett om det kom fra venstre eller ikke. På grunn av denne dobbeltbetydningen ordet fikk kan det virke som om gunstige varsler som oftest kom fra venstre, men at de også kunne komme fra høyre i noen tilfeller og likevel ble kalt *sinistra*. Også i *De divinatione* forklarer Cicero at romerne anser alt det som kommer fra venstre som hellig, mens for grekerne og barbarene er det hellig alt det som kommer fra høyre. Samtidig skal det være slik at romerne kaller det som er gunstig for ”venstre”, selv om det kommer fra høyre.¹⁹⁷ Her sammenligner Cicero den romerske divinasjonspraksisen med den greske. Han peker, som vi har sett, på forskjellene, nemlig at varsler fra høyre var fordelaktige i Hellas, mens det var motsatt i Roma. Dette er noe han bruker som argument for at divinasjon er urasjonelt og konstruert. Poenget til Cicero er nok at hvis en romersk hær og en gresk hær sto mot hverandre, og romerne fikk et varsel fra venstre, ville det bety at både grekerne og romerne fikk varsel om at de skulle vinne kampen, noe bare en av dem i realiteten kunne. Men det dette viser oss også flere likheter enn ulikheter. Det viser at retning, høyre/venstre

¹⁹⁶ Cic. *Leg.* 3.9.

¹⁹⁷ Cic. *Div.* 2.82-83.

hadde en betydning og det viser at divinasjonspraksisen i Hellas og Roma for Cicero er så grunnleggende likt at det er naturlig å sammenligne detaljer innenfor praksisene.

Senatet var de som tok den endelige avgjørelsen i de fleste tilfeller med feile varsel. Augurreglene kunne utnyttes på ulike måter av medlemmene av eliten, og det gjorde det også. Når det gjelder auspisier som ikke ble gjort på korrekt måte så var det for eksempel fremdeles mulig å utnytte seg av *obnuntiatio*. Dette har vi eksempler på fra Ciceros samtid, blant annet gjennom en hendelse når Caesar og Bibulus var konsuler. Dette vil jeg diskutere nærmere.

2.5.Kontroll og inngripen

Flere episoder som skjedde i forbindelse med Flaminius, en *novus homo* i den romersk eliten, viser hvordan divinasjonen kunne være en del av en maktkamp innad i senatet. Det viser også hvordan divinasjonsritualene ble ignorert av noen, mens de var ekstremt viktige for andre, kanskje spesielt hvis det kunne hjelpe dem å kontrollere konkurrenter i det politiske spillet.

Gaius Flaminius Nepos, ble i år 217. fvt valgt til konsul for andre gang.¹⁹⁸ Han var populær blant folket, blant annet fordi han tidligere hadde støttet forslag som ville gi fattige folk mer land, endringer i avstemmings praksis i folkeforsamlingen som ville føre til at de fattiges stemmer fikk større betydning, og han hadde som eneste senator støttet et lovforslag om å forby senatoren å delta i handel utenlands. Disse standpunktene hadde gjort ham svært populær hos folket og svært upopulære hos de fleste i eliten. Han hadde flere ganger vært i konflikt med senatet, både som folketribun og da han stod som kandidat til konsulvalget.¹⁹⁹

Ved loddtrekning ble det bestemt at Flaminius skulle få ansvaret for legionene som på denne tiden overvintret i Placentia. Hans tidligere konflikt med senatet var grunnen til at han, før han hadde blitt innsatt som konsul, sendte brev til den ansvarlige avtroppende konsulen om at hæren skulle være klar i leiren ved Arminum 15. mars.²⁰⁰ Han ville nemlig tiltre sitt embete mens han var der fordi han var redd for at hans uenigheter med senatet, og det faktum at han hadde vært svært upopulær blant nobiliteten, på en eller annen måte skulle ødelegge for ham. Hans utnevnelse som konsul hadde først blitt stemplet som ugyldig, og Livius skriver at han ville reise bort fra byen fordi han mistenkte at dette ville skje igjen:

Suspecting, therefore, that they would endeavor to detain him in the City by various devices, such as falsifying the auspices or the delay necessitated by the Latin

¹⁹⁸ Liv. 21.63.1. *Novus homo*= ny mann, den første i en familie som oppnådde et høyere politisk embete.

¹⁹⁹ *ibid.* 21.63.1-4.

²⁰⁰ *ibid.* 21.63.1.

Festival, or other hindrances to which as consul he was liable, he gave out that he had to take a journey, and then left the City secretly as a private individual and so reached his province.²⁰¹

Flaminius var altså redd for at konsulene blant annet ville bruke falske auspisier som unnskyldning for å holde ham igjen i byen. Da senatorene fikk vite at Flaminius hadde dratt ble de illsinte og påsto at han, i tillegg til senatet, hadde ergret på seg gudene: "Gaius Flaminius, they said, was waging war not only with the senate, but this time with the immortal gods."²⁰² Han hadde tidligere ifølge senatorene blitt valgt mot auspisiene, og hadde i tillegg blitt tilbakekalt fra slagmarken på grunn av dårlige auspisier, uten å følge ordre. Nå mente de at han var ulydig både mot dem selv og gudene, fordi han bevisst valgte å unngå de tradisjonelle ritualene på Capitol som hørte til i inntredelsen av et konsulembete.²⁰³ Dette betydde at han hadde gått glipp av både å ta auspisier, ofre til gudene, og å avlegge ed. Det ble bestemt at han skulle tilbakekalles, med makt hvis det var nødvendig, for å utføre alle plikter han skyldte både guder og mennesker før han dro til hæren i provinsen sin.²⁰⁴ Han brydde seg ikke mer om tilbakekallelsen denne gangen, enn han hadde gjort tidligere og ignorerte beskjeden fra senatet. Etter et par dager inntok han embetet, men da han i forbindelse med det skulle ofre til gudene skjedde det noe spesielt. Etter å ha blitt slått, klarte offerkalven å komme seg løs fra offerprestenes grep, den løp avgårde og sprutet blod på alle som var i nærheten. De fleste som så og opplevde dette regnet det som et svært dårlig jærtegn.²⁰⁵

Det kommer fram her hvordan senatet prøvde å bruke divinasjon som et middel for å kontrollere Flaminius, et annet medlem av eliten som de var uenig med og som de ikke stolte på. Det virker her som at senatet brukte auspisiene for å kontrollere, eller ødelegge for en kommende konsul som fremmet lover de ikke ønsket. Kom ikke Flaminius på *comitia curiata* for å gjennomgå ritualene som hørte med når man skulle få *imperium*, kunne heller ikke senatorene forfalske ugyldige auspisier eller dårlige varsler som kunne hindre ham i å motta *imperium* og tre inn i konsulembetet. Det blir også tydelig i dette eksempelet hvor viktig det var med auspisier og andre divinasjonsritualer i forbindelse med konsulembetet. Det ser også

²⁰¹ Liv. 21. 63.5: ob haec ratus auspiciis ementiendis Latinarumque feriarum mora et consularibus aliis impedimentis retenturos se in urbe, simulato itinere privatus clam in provinciam abiit.

²⁰² ibid. 21.63.6: non cum senatu modo sed iam cum dis immortalibus C. Flaminius bellum gerere.

²⁰³ ibid. 21.63.7.

²⁰⁴ ibid. 21.63.11-12.

²⁰⁵ ibid. 21.63.13-14.

ut til at det kunne bli lagt ekstra vekt på betydningen når det gjaldt en som de fleste i senatet så på som en politiske motstander.

Seinere samme år, 217 fvt, som var det andre året i den andre punerkrigen, dro Flaminius ut med fire legioner og møtte Hannibal og hans hær. Der gikk romerne på et stort tap i det som ble kalt slaget ved Trasumennus, og både Flaminius og det som ifølge Livius var 15.000 romerske soldater ble drept i dette slaget.²⁰⁶ Kort tid etter ble Fabius Maximus diktator for andre gang.²⁰⁷ Han samlet senatet og gjorde sin mening tydelig for dem, nemlig at det var på grunn av Flaminius mange feil og neglisjeringer av auspisiene at de hadde gått på dette store tapet:

He made it quite clear to the senators that C. Flaminius' fault lay much more in his neglect of the auspices and of his religious duties than in bad generalship and foolhardiness. The gods themselves, he maintained, must be consulted as to the necessary measures to avert their displeasure, and he succeeded in getting a decree passed that the decemvirs should be ordered to consult the Sibylline Books, a course which is only adopted when the most alarming portents have been reported.²⁰⁸

I tillegg til den konklusjonen at Flaminius neglisjering av gudene var den store feilen som førte til undergangen for han og hans hær, ble de sibyllinske bøkene konsultert for å få svar på hva de kunne gjøre for å vinne tilbake gudenes gunst. Svaret decemvirene fikk fra bøkene var at det løftet som var blitt gitt til Mars før krigen ikke hadde blitt utført på korrekt måte.²⁰⁹ Og flere tiltak ble satt i gang for å blidgjøre gudene, slik at Roma igjen kunne komme inn i kampen mot Hannibal.

Eksempelet med Flaminius viser også hvordan noen rett og slett ikke brydde seg om varsler og bare fortsatte med sin agenda. Flaminius viste at han ikke hadde respekt for varsler når han, uten å blunke, fortsatte som før etter hendelsen med kalven som sprutet blod på alle tilskuerne, noe som del fleste regnet som et svært dårlig varsel. Hvorfor reagerte diktatoren som han gjorde på slaget ved Trasumenus? Det var flere årsaker, for det første kunne det være han

²⁰⁶ Liv. 22.7.1-2.

²⁰⁷ *ibid.* 22.9.6.

²⁰⁸ *ibid.* 22.9.7-8: Q. Fabius Maximus dictator iterum quo die magistratum iniiit uocato senatu, ab dis orsus, cum edocuisset patres plus neglegentia caerimoniarum quam temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse quaeque piacula irae deum essent ipsos deos consulendos esse, peruicit ut, quod non ferme decernitur nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur.

²⁰⁹ *ibid.* 22.9.9.

ville sette et eksempel for framtiden. Flaminius hadde brutt det som var senatets mulighet for kontroll, og dette kunne være en advarsel mot andre som ønsket å bryte varslene, eller neglisjere auspisiene. Han rokket ved hele romernes system og hørte ikke på senatorenes krav, han neglisjerte gudene og derfor gikk det som det gikk med ham. En annen årsak var nok at diktatoren Fabius Maximus i et så gedigent tap som romerne hadde her, trengte en syndebukk. De måtte skylde på noe annet enn det romerske systemet, og en konsul som ignorerte alle divinasjonsritualer var god syndebukk. Dette var en måte for diktatoren å opprettholde den romerske moral, til tross for at de hadde gått på dette store tapet. De trengte å fortelle dette til soldatene for å gi dem selvtillit. Dette viser hvordan en viktig del av divinasjon var det å finne en syndebukk.

2.5.1. *Obnuntiatio*

Det var mulig for embetsmenn å hindre eller utsette en folkeforsamling som skulle holdes av en annen embetsmann, dette kunne gjøres ved hjelp av divinasjon og prosedyren *obnuntiatio*. Erich Gruen beskriver *obnuntiatio* som blokkering av forsamlinger, som embetsmenn og augurer kunne oppnå ved å se etter ugunstige guddommelige tegn.²¹⁰ Lovene som lenge regulerte bestemte prosedyrer i folkeforsamlingen, *Lex Aelia* og *Lex Fufia* tillot *obnuntiatio* og Gruen mener at det ikke er noe som helst tvil om at *obnuntiatio* hadde blitt gjort lovlig i de to lovene for å begrense unødvendige lovgivende forsamlinger.²¹¹ I 58 fvt. ble disse lovene revidert av en ny lov som var en del av en serie lover, *leges Clodiae*, som ble utstedt av *consilium plebis*. Cicero protesterer med store ord mot denne loven som tribunen Publius Clodius Pulcher fikk gjennom. Cicero skal ha ment at *Lex Clodia* opphevet alt de to foregående lovene hadde sørget for, også det som gjaldt muligheten for å bruke *obnuntiatio*, men ifølge Gruen er Ciceros påstander ikke korrekte. Han mener at *obnuntiatio* fremdeles var mulig også etter år 58.

Denne loven kom året etter at konsulen Bibulus flere ganger hadde prøvd å hindre Caesars lovgivning ved å si at han skulle "se på himmelen". Det er noen uklarheter ved bruken av *obnuntiatio* blant annet er skillet ganske utydelig mellom det å melde at man skal se etter dårlige varsler på himmelen, og det å proklamere at en allerede har sett dårlige varsler.²¹² En hendelse som illustrer hvordan varsler og trussel om varsler ved bruk av prosedyren *obnuntiatio*, kunne brukes nettopp som et våpen i det politiske spillet, er det som hendte

²¹⁰ Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, 255.

²¹¹ *ibid.* 256.

²¹² Beard, *Religions of Rome, vol 1*, 126 n 35.

mellom de to konsulene Caesar og Bibulus i 59 fvt. Julius Caesar introduserte et kontroversielt lovforslag til folkeforsamlingen som gikk ut på omdistribuering av land til veteransoldater. Plutark forklarer hvordan dette lovforslaget ville gjøre store deler av befolkningen takknemlige overfor Caesar: "He proposed laws which were becoming, not for a consul, but for a most radical tribune of the people; for to gratify the multitude he introduced sundry allotments and distributions of land."²¹³

Hans kollega Marcus Calpurnius Bibulus var drivende imot denne loven som ville gjøre Caesar populær hos folket, og motsatte seg den på de måter han kunne.²¹⁴ Vi kan lese om hendelsen gjennom Ciceros øyne i hans brev til sin venn Atticus. Han skriver til Atticus i midten av juli 59 fvt.: "Bibulus in an Archilochian edict has put off the elections till 18 October."²¹⁵ Det er litt uklart hvordan han ved å motsette seg lovforslaget fikk utsatt forsamlingen, men en mulighet er at han i starten av året stilte seg på Forum og proklamerte til den ledende embetsmannen at han hadde sett eller ville se etter dårlige varsler (*de caelo spectare*), og at han dermed hindret at man kunne gå videre med lovendringen.²¹⁶ Grunnen til at dette kunne ha slik effekt var at om embetsmannen fortalte at han hadde sett et dårlig varsel gjorde han samtidig det ulovlig for folkeforsamlingen å møtes. Etter hvert ble Bibulus utsatt for flere angrep av Caesars tilhengere, og det gikk til slutt så langt at han måtte stenge seg inne i sitt eget hus. Da han ikke lenger kunne gå ut, måtte han sende beskjeder ut om at han skuet på himmelen etter tegn.²¹⁷ Til tross for dette, og etter store forsinkelser ble jordloven til slutt innført, og de var spesielt sårbare i etterkant fordi innføringen av dem hadde brutt en religiøs lov.²¹⁸

Men det hadde også skjedd mer før lovene ble innført. Etter at Bibulus hadde protestert mot loven og utsatt folkeforsamlingen som skulle stemme over den, ble det holdt flere *contiones* (offentlige møter). Cicero skriver til Atticus noen dager etter at han skrev til ham sist i forbindelse med Bibulus utsettelse av forsamlingen. Han forteller at det ble arrangert en *contio* 25 juli, hvor Pompeius hadde talt om Bibulus kunngjøring.²¹⁹ Videre i brevet skriver Cicero:

²¹³ Plut. *Caes.* 14.1: καταστάς εἰς τὴν ἀρχὴν εὐθὺς εἰσέφερε νόμους οὐχ ὑπάτω προσήκοντας, ἀλλὰ δημάρχῳ τινὶ θρασυτάτῳ, πρὸς ἡδονὴν τῶν πολλῶν κληρουχίας τινὰς χώρας καὶ διανομὰς εἰσηγούμενος.

²¹⁴ Beard, *Religions of Rome*, vol 1, 126.

²¹⁵ Cic. *Att.* 2.20.6: comitia Bibulus cum Archilochio edicto in ante diem xv Kal. Novembr. distulit.

²¹⁶ Beard, *Religions of Rome*, vol 1, 126.

²¹⁷ *ibid.* 127.

²¹⁸ *ibid.*

²¹⁹ Cic. *Att.* 2.21.3.

Where Bibulus will end up I don't know. As things stand at the moment he is in wonderfully high repute. When he postponed the elections till October, a thing which generally runs counter to the popular wish, Caesar thought he might stir up a public meeting with a speech into going for Bibulus house. After a long, highly inflammatory harangue he could not raise a murmur.²²⁰

Caesar prøver altså å få Bibulus til å trekke tilbake sine trusler om at han skal se etter dårlige varsler, dette gjør han blant annet ved å arrangere en *contio* der han kritiserer Bibulus sine trusler. Han klarer ikke å hisse folkemassene opp til å marsjere mot Bibulus hus, og når dette ikke går gir han opp. Folkeforsamlingen ble som konsekvens av Bibulus trusler ikke holdt i juli, men utsatt slik som var hans intensjon.²²¹

Jerzy Linderski mener det er spesielt at Caesar i denne saken ikke utfordret lovligheten ved Bibulus gjerning. Han mener også at det ikke er noe i Ciceros ordbruk rundt hendelsen som tilsier at det her i det hele tatt er snakk om *obnuntiatio*.²²² I tillegg hevder han at et annet aspekt ved hendelsen taler imot at dette er prosedyren som Bibulus har benyttet. Overleveringen av beskjeden om at han hadde sett et ugunstig varsel måtte skje personlig ifølge augurreglene, og tidlig på morgenen før forsamlingen hvis den ansvarlige embetsmannen skulle bli hindret i å samle *comitia*. Dette var noe Bibulus ikke hadde mulighet til når han var stengt inne i sitt eget hus.²²³ Hvis han ikke klart å overlevere beskjedene personlig betydde det at hans varsler var ugyldige i henhold til augurlovene, noe både han selv og Caesar må ha vært innforstått med.²²⁴ Men det er også en mulighet, som det blir foreslått i *Religions of Rome, vol 1*, (1998) at nettopp fordi at det var umulig for Bibulus å forlate huset sitt på grunn av voldstrusselen utenfor døren, at hans innvendinger likevel talte.²²⁵ På den måten handlet denne politiske kampen også om hvorvidt de religiøse reglene ble fulgt eller ikke.

Gruen mener at det var en sammenheng mellom en økende bruk av auspisier og trusler om *de caelo spectare* og den politiske konkurransen i seinrepublikken. Ifølge ham kunne det handle om at embetsmenn ikke ville risikere at konkurrerende politikere fikk den anerkjennelsen det

²²⁰ Cic. *Att.* 2.21.5: Bibuli qui sit exitus futurus nescio. ut nunc res se habet, admirabili gloria est. qui cum comitia in mensem Octobrem distulisset, quod solet ea res populi voluntatem offendere, putarat Caesar oratione sua posse impelli contionem ut iret ad Bibulum; multa cum seditiosissime diceret, vocem exprimere non potuit.

²²¹ Linderski, "Constitutional Aspects of the Consular Elections in 59 B.C.", 224.

²²² *ibid.* 226.

²²³ *ibid.* 225.

²²⁴ *ibid.*

²²⁵ Beard, *Religions of Rome, vol 1*, 128.

var å få navnet sitt på en lov.²²⁶ Dette kan ha hatt stor betydning for hvordan denne hendelsen utviklet seg. Det hadde trolig vært en katastrofe etter Bibulus syn, hvis Caesar fikk navnet sitt på en så populær lov.

Det kunne altså skje at noen ønsket å utsette en folkeforsamling, såkalt *comitia differre*. Ifølge Linderski var det to grunnleggende måter å sørge for utsettelse på, som kan avdekkes fra kildene.²²⁷ En forsamling kunne bli beordret utsatt etter at datoen for møtet allerede var fastsatt, da kunne det enten bli annonsert en ny forsamling samtidig som utsettelsen ble annonsert, eller så måtte det en ny annonsering til. En utsetting kunne også skje etter at forsamlingen var samlet. Da ble forsamlingen oppløst, og det kunne også i dette tilfellet enten bli annonsert en ny forsamling med det samme, eller så krevdes det en ny annonsering av forsamlingen.²²⁸ I slike tilfeller var det ifølge Linderski den utøvende embetsmannen som utsatte forsamlingen.

2.5.2. Konsekvenser

Selv om Cicero argumenterer for at divinasjon og auspisier ikke kan brukes til å forutse fremtiden, mener han fortsatt at det er rett å straffe dem som ikke følger auspisiene. Han begrunner dette med den tradisjonen som divinasjonspraksisen er bygget på bør bevares, og at denne praksisen er noe som gagnar det politiske systemet. Han eksemplifiserer med historien om konsulene Publius Claudius og Lucius Junius, som begge overså auspisiene under den første punerkrigen. Cicero mener at de fortjente all den straff de fikk, Claudius ble domfelt av folket og Junius tok sitt eget liv.²²⁹ Disse to var konsul i 249 fvt, så det vil si at det er 200 år før Ciceros tid, han har ikke noen nyere eksempler på embetsmenn som ble straffet, så dette forteller oss ikke noe om det var vanlig med slik avstraffelse i seinrepublikken.

Romerne var opptatt av egen religiøsitet, hvor for eksempel Cicero gjennom Lucilius i *De natura deorum* innrømmer at romerne kan være underlegne eller like gode som andre folkeslag i mye, men når det gjelder gudsyndelse er det ingen konkurranse, da er romerne rett og slett overlegne.²³⁰ Muligens kan det sterke fokuset på å ha et godt forhold til gudene, og at det var viktig å ha gudene på sin side, ført til en frykt for hva som ville skje hvis de religiøse reglene ikke ble fulgt og gudene snudde ryggen til dem. Hadde man troen på at gudene førte med seg goder så lenge de var fornøyde, og kunne straffe hvis de var misfornøyde, så er det

²²⁶ Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, 250.

²²⁷ Linderski, "Constitutional Aspects of the Consular Elections in 59 B.C.", 427.

²²⁸ *ibid.*

²²⁹ Cic. *Div.* 2.71. og Val. Max. 1.4.3-4.

²³⁰ Cic. *Nat. D.* 2.8.

klart at man ville holde gudene så fornøyde som mulig. Denne frykten kunne omsettes i makt på ulike måter. Det var for eksempel bare den politiske og religiøse eliten som hadde rett til å ta auspisier. Hvem, hvordan og hvorfor vil jeg komme nærmere tilbake til i de neste kapitlene. Retten til å ta auspisier kan ha vært en mulighet til å utnytte seg av frykten for hva som ville skje hvis gudene ikke godkjente de beslutningene som skulle bli tatt. De gangene det skjedde noe galt, ble nemlig skylden ofte lagt på ugyldige auspisier. På den måten fikk folket se eksempler på hvor ille det kunne gå hvis ikke auspisiene ble tatt på riktig måte og av de rette menneskene. Dette vil også bli diskutert videre i kapitlene om romersk og gresk divinasjon. Flere muligheter for å omsette denne gudfryktigheten var gjennom andre varsler som gudene sendte. Disse kan også ha blitt utnyttet for å skaffe makt, da det stort sett var eliten som kunne kommunisere med gudene, og som hadde monopol på å tolke gudenes tegn på vegne av staten. Som i de fleste andre anledninger var det som oftest senatet som tok den avgjørende beslutningen. I tilfeller hvor feiltolkning og straff fra gudene forekom, gikk det som regel hardest utover massene. De som kunne finne ut hvorfor det skjedde, hva som måtte gjøres for å rette opp i gudenes misnøye, og ikke minst forhindre at slike ting skjedde i det hele tatt, var stort sett medlemmer av eliten. Selv om eliten styrte disse prosessene, og medlemmene her høstet fordeler av maktmonopolet, var disse posisjonene utsatt for mye konkurranse, og aristokratiet innad fulgte nøye med på hverandre. I tilfeller hvor eliten/medlemmer av eliten tolket gudene feil, ville karrieren sannsynligvis være ødelagt for alltid.

3. Divinasjon i de greske folkeforsamlingene

3.1. Athens Ekklesia

Vi har en statsforvaltning som ikke hermer etter andres lover, idet vi selv mere er et forbillede for en annen enn vi etterligner andre. Denne forfatningen kalles demokrati fordi det ikke er noen få, men flertallet som styrer i byen.²³¹

Utdraget over er fra Perikles gravtale fra 430 fvt. som han holdt til ære for alle athenerne som falt i det første året av peloponneserkrigen. Han beskriver Athens demokratiske styreform som årsaken til bystatens sentrale posisjon, og at det var nettopp de demokratiske prinsipper som førte til at deres imperium vokste seg så stort.²³² Sentralt i den folkestyrte bystaten stod folkeforsamlingen. Her kunne alle borgere møte opp og være delaktige i forbindelse med offentlige spørsmål og avgjørelser. Allerede på slutten av 500-tallet hadde Athen utviklet seg til en form for demokrati, og i den klassiske perioden på 400- og 300-tallet spredde demokratiet seg til flere greske bystater.²³³ Under peloponneserkrigen ble skillet mellom demokratiske og oligarkiske stater tydeligere, med Athen og Athens forbundsfeller som støttet demokratier på den ene siden, og Sparta som foretrakk oligarkiske bystater i sin militærkoalisjon på den andre siden.²³⁴

Alle Athens borgene kunne delta i folkeforsamlingen, ekklesia (ἐκκλησία). Athensk borgerskap gikk stort sett i arv og ble sjeldent tildelt nye innbyggere. Men hvis det med unntak ble innvilget nye borgerskap, måtte det godkjennes med en formell stemme fra folkeforsamlingen.²³⁵ Folkeforsamlingen møttes jevnlig for å debattere og stemme over de viktigste sakene i staten, debatten rundt forslagene foregikk åpenlyst og alle stemte slik at det var synlig for alle.²³⁶ Når det gjaldt avstemming var det slik at borgerne hadde direkte stemme i forslagene, og de praktiserte prinsippet om en mann en stemme, det vil si at alle stemmer var like mye verdt.

Vi har sett at det i Roma var en ansvarlig embetsmann som innkalte til folkeforsamling, i Athen ble forsamlingen alltid innkalt av *prytaneis*, de som ledet rådet. *Boule*,

²³¹ Thuc. 2.37: 'χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἰς ὀλίγους ἄλλ' εἰς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται.

²³² *ibid.* 2.36.

²³³ Robinson, *Ancient Greek Democracy*, 2.

²³⁴ *ibid.*

²³⁵ Finley, *Politics in the Ancient World*, 71.

²³⁶ *ibid.*

femhundremannsrådet, satt på forhånd agendaen for folkeforsamlingen, og de fleste sakene som ble debattert og stemt over i folkeforsamlingen hadde først hadde vært gjennom en debatt i *boule*.²³⁷ Det var to råd i Athen, det eldste var Areopagosrådet, en arkaisk institusjon som bestod av tidligere arkonter som hadde medlemskap på livstid. Etter 462 fvt. mistet Areopagosrådet det meste av sin betydning, ettersom nesten all dens makt ble overført til det mye mer demokratiske femhundremannsrådet, heretter kalt *boule*. De 500 medlemmene, *bouleutai*, bestod av 50 borgere fra hver av de ti fylene som Athen var delt inn i. Alle medlemmene av *boule* ble valgt ved loddtrekning blant alle borgere over tretti år. De som ble valgt satt i ett år av gangen, og hver borger kunne sitte i rådet totalt to ganger i løpet av livet.²³⁸ Lederne av rådet kaltes *prytaneis*, disse ble skiftet ut i en rullerende ordning der hver fyle stilte med *prytaneis* i en tiende del av året hver.²³⁹ Inntil år 403/402 var det også *prytaneis* som ledet folkeforsamlingene, men etter hvert var det *proedroi* som tok over den oppgaven. Dette var en komité bestående av ni personer som ble valgt ved loddtrekning av de 450 rådsmedlemmene som ikke var *prytaneis*.²⁴⁰ Det var lederen av *prytaneis* som gjennom loddtrekning valgte de ni, en fra hver fyle, og dagsordenen for den spesifikke forsamlingen ble da overlatt til dem.²⁴¹

Aristoteles skriver i *Athenernes statsforfatning* om oppgavene til *proedroi* i folkeforsamlingen: ”De overtar den så, sørger for ro og orden, legger frem sakene som skal behandles, avgjør resultatet etter avstemningene, og administrerer for øvrig alt. De har også makt til å oppløse møtet. Formann kan man ikke være mer enn én gang i året, men møteleder én gang i hver *prytani*.”²⁴² Utenom å presentere de sakene som skulle diskuteres og stemmes over, var det også deres rett å avslutte møtet. Om dette betydde at de av ulike årsaker kunne bestemme at et møte skulle avlyses eller utsettes, eller om det bare betydde at de avsluttet møtet når dagens agenda var fullført, blir ikke spesifisert. Men det er nærliggende å tro at de kunne gjøre begge deler. Beskrivelsen utelukker ikke at disse kan ha hatt mulighet til å stanse et møte ved eventuelle feil, nødstilfeller eller dårlige varsler. Ved slike hendelser var det også mest sannsynlig klare retningslinjer for hvordan man skulle handle og hvorvidt forsamlingen måtte oppløses. Det er godt mulig at det var disse ni som hadde ansvaret for å avlyse

²³⁷ Hansen, *The Athenian Assembly*, 35.

²³⁸ Finley, *Politics in the Ancient World*, 71.

²³⁹ Arist. *Ath. Pol.* 43.2

²⁴⁰ Hansen, *The Athenian Assembly*, 223.

²⁴¹ Arist. *Ath. Pol.* 44.2

²⁴² *ibid.* 44.3: οἱ δὲ παραλαβόντες τῆς τ' εὐκοσμίας ἐπιμελοῦνται, καὶ ὑπὲρ ὧν δεῖ χρηματίζειν προτιθέασιν, καὶ τὰς χειροτονίας κρίνουσιν, καὶ τὰ ἄλλα πάντα διοικοῦσιν, καὶ τοῦ τ' ἀφεῖναι κύριοι εἰσιν. καὶ ἐπιστατῆσαι μὲν οὐκ ἔξεστιν πλέον ἢ ἅπαξ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ, προεδρεύειν δ' ἔξεστιν ἅπαξ ἐπὶ τῆς πρυτανείας ἐκάστης.

forsamlingen i tilfelle jordskjelv, som det kommer eksempel på seinere i kapitlet, eller andre uforutsette hendelser. Det er i alle fall sannsynlig at disse *proedroi* som hadde fått ansvaret for gjeninnføringen av forsamlingen også hadde ansvaret for slike kriser. Men trolig førte ikke dette til ekstra makt for enkeltindividene som var medlemmer i dette nimanrådet. For som Aristoteles skriver så var det bare lov å være leder av dette rådet en gang i året, og medlem en gang hver prytaniperiode. I tillegg ble alle disse embetene fordelt ved loddtrekning, så det var liten mulighet for å planlegge å bli *proedroi* før en spesifikk sak skulle opp i forsamlingen.

Et system som fungerte på denne måten er på mange måter svært ulikt romernes system, og sikret sannsynligvis at det var få som utnyttet systemet for å fremme sine egne interesser, rett og slett fordi det var så godt som umulig. Men dette gjelder bare disse spesifikke institusjonene. Det fantes embeter som ikke var utpekt ved loddtrekning, og for disse kan det kanskje ha vært mulig å bruke sin stilling og sin tilgang til divinasjon for påvirke beslutninger. Dette vil bli diskutert mer senere i kapitlet.

I *Athenernes statsforfatning* er det spesielt to sider ved det å være *prytaneis* som Aristoteles trekker fram. For det første spiste de sammen i *Tholos* (en rund bygning ved torget) på statens regning, dette var viktig for demokratiseringen av systemet, nemlig at (nesten) alle skulle ha råd til å være med. For det andre var det de som innkalte til både rådet og folkeforsamlingen.²⁴³ Rådet samlet seg daglig, bortsett fra på helligdager, og folkeforsamlingen ble innkalt fire ganger i løpet av hver *prytani* periode, det vil si rundt 40 ganger i året.²⁴⁴ Møtene i folkeforsamlingen varte som oftest i underkant av en dag, eller noen ganger enda kortere, dette var også viktig med hensyn til at folk flest skulle kunne ta seg tid til å være med.²⁴⁵ Aristoteles skriver at det må ha blitt observert gunstige vær-varsler i perioden for at valget kunne holdes.²⁴⁶ Det betyr at det ble sett etter varsler før et valg skulle holdes, men det er sannsynligvis også en praktisk årsak bak dette, nemlig at de ikke avholdt folkeforsamling hvis det var ekstremt dårlig vær, som storm, regn, vind og torden.

Både i Roma og Athen ble alle embetsmennene valgt direkte fra folkeforsamlingene. De fleste embetsmennene i Athen ble, til forskjell fra både Sparta og Roma, utpekt ved loddtrekning. I *Athenernes statsforfatning* står det at alle administrative embeter ble fordelt ved loddtrekning. Unntaket var embetsmennene som hadde ansvaret for pengebeholdningen

²⁴³ Arist. *Ath. Pol.* 43.3

²⁴⁴ *ibid.*

²⁴⁵ Finley, *Politics in the Ancient World*, 73.

²⁴⁶ Arist. *Ath. Pol.* 44.4.

til militæret, teaterfondet, og han som var ansvarlig for vannkildene, alle disse ble valgt. I tillegg ble alle militæroffiserer, *strateger*, også valg ved håndsopprekking.²⁴⁷ Embetene kunne besittes i ett år, det samme som stort sett også gjaldt i de to andre byene. Det var også i Athen som i Roma et forbehold på hvem som kunne bli valgt til politiske stillinger, men disse kravene var på ingen måte like strenge. Mens det i Roma, var krav om å ha en betydelig formue, og tilhøre senator- eller ridderklasse for å kunne tre inn i et embete, var kravet i Athen bortsett fra når det gjaldt finansembetene, at man måtte være hoplittklasse.²⁴⁸

Det ble årlig valgt ni arkonter som var de øverste embetsmennene i bystaten. Av disse var det seks *thesmothétai*, en eponym arkont som året fikk navn etter, en kongearkont og en polemark som hadde ansvar for militæret. Tidligere hadde disse blitt valg, men i klassisk tid ble de utpekt ved loddtrekning.²⁴⁹ Året etter den første bruken av ostrakisme 487/86, gikk athenerne over fra å velge arkonter ved direkte valg, til å velge de ved lodd fra en bestemt liste.²⁵⁰ Ifølge Aristoteles ble alle embetsmenn gransket av domstolene før de fikk innta embetene, mens arkontene også ble gransket av femhundremannsrådet.²⁵¹ Etter at kandidatene hadde gjennomgått denne granskingen gikk de til alteret hvor det lå et offerdyr, hvor de også sverger på at de skulle utøve sine embeter rettferdig, og i samsvar med lovene.²⁵²

Athen var et direkte demokrati i det at alle borgerne kunne stemme over alle avgjørelser, og at en hver borgers stemme hadde like stor verdi. I tillegg var det politiske systemet basert på rotasjonsprinsippet, og ikke representasjon, dette igjen styrket folkeforsamlingens direkte demokrati.²⁵³ Borgerne i Athen kunne være og var også svært delaktige i de politiske institusjonene. Dette var takket være mange plasser i rådet, embeter som var åpne for alle borgere, og fordeling av embetsmenn ved loddtrekning. I løpet av ett tiår ville for eksempel så mye som rundt en tredjedel av alle de athenske borgerne over tretti år ha vært rådsmedlemmer.²⁵⁴

²⁴⁷ Arist. *Ath. Pol.* 43.1.

²⁴⁸ Tungt bevæpnet infanterist, som utgjorde grunnstammen i falanksen. Hoplittene var den tredje formueklassen.

²⁴⁹ Arist. *Ath. Pol.* 55.1-2.

²⁵⁰ Osborne, *Greece in the making*, 308.

²⁵¹ Arist. *Ath. Pol.* 55.1-2.

²⁵² *ibid.* 55.5.

²⁵³ Finley, *Politics in the Ancient World*, 74.

²⁵⁴ *ibid.*

3.2. Spartas Apella

Polybius sammenligner det spartanske og det romerske systemet. Han hevder at den spartanske konstitusjonen med Lykurgs lover var den aller beste når det gjaldt å sikre frihet og kontroll over egne områder. Det var ifølge Polybius ingen andre bystater som kunne måle seg med Sparta på dette punktet. Når det gjaldt ambisjoner om utviding av egne territorier, mente han derimot at den romerske konstitusjonen egnet seg mye bedre:

(...) that there neither exists, nor ever has existed, a constitution and civil order preferable to that of Sparta. But if any one is seeking aggrandizement, and believes that to be a leader and ruler and despot of numerous subjects, and to have all looking and turning to him, is a finer thing than that, —in this point of view we must acknowledge that the Spartan constitution is deficient, and that of Rome superior and better constituted for obtaining power.²⁵⁵

Polybius beskriver også Sparta som en blandingskonstitusjon, på samme måte som han gjør med Roma. Dette var ifølge Polybius, den beste styreformen, og han mente at Sparta var et bevis på at dette stemte: ”For it is plain that we must regard as the best constitution that which partakes of all these three elements. And this is no mere assertion, but has been proved by the example of Lycurgus, who was the first to construct a constitution—that of Sparta—on this principle.”²⁵⁶ Blandingsforfatningen består av en monarkisk, en aristokratisk og en demokratisk del. I Sparta representerte de to kongene den monarkiske delen, rådet av eldre (*gerusia*), den aristokratiske delen, mens eforene eller folkeforsamlingen var det demokratiske elementet.

Folkeforsamlingen i Sparta ble kalt *apella*, den hadde i likhet med forsamlingene i Roma, og i motsetningen til *ekklesia* i Athen, ikke noe politisk initiativ. I folkeforsamlingen ble de viktige avgjørelsene i staten tatt. Alt fra lover, krigserklæringer, fredsavtaler, og mindre spektakulære saker ble stemt over, og ingen offentlige handlinger kunne utføres før folkeforsamlingen hadde gitt sitt samtykke.²⁵⁷ Systemet lignet det i Athen ved at sakene også her ble diskutert i

²⁵⁵ Polyb. 6.50.2-4: καὶ τοῖς γε τοῦτο τὸ τέλος ἀποδεχομένοις τῆς πολιτείας συγχωρητέον ὡς οὐτ’ ἔστιν οὔτε γέγονεν οὐδὲν αἰρετώτερον τοῦ Λακωνικοῦ καταστήματος καὶ συντάγματος. εἰ δὲ τις μειζόνων ἐφίεται, κάκεινον κάλλιον καὶ σεμνότερον εἶναι νομίζει τὸ πολλῶν μὲν ἡγεῖσθαι, πολλῶν δ’ ἐπικρατεῖν καὶ δεσπόζειν, πάντας δ’ εἰς αὐτὸν ἀποβλέπειν καὶ νεύειν πρὸς αὐτόν, τῆ δὲ πῆ συγχωρητέον τὸ μὲν Λακωνικὸν ἐνδεὲς εἶναι πολίτευμα, τὸ δὲ Ῥωμαίων διαφέρειν καὶ δυναμικότεραν ἔχειν τὴν σύστασιν.

²⁵⁶ *ibid.* 6.3.8: τούτου γὰρ τοῦ μέρους οὐ λόγῳ μόνον, ἀλλ’ ἔργῳ πεῖραν εἰλήφαμεν, Λυκούργου συστήσαντος πρώτου κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὸ Λακεδαιμονίων πολίτευμα.

²⁵⁷ Whitby, *Sparta*, 50.

et råd før de ble tatt opp i folkeforsamlingen, såkalt *probouleusis*.²⁵⁸ Det var praksis også i Roma, men senatet kunne ikke nedlegge veto slik gerusiet kunne. Det kunne imidlertid plebeiertribunene.²⁵⁹ Stemmene i forsamlingen ble tatt ved roping fra de oppmøtte, dermed var det, i alle fall ikke i praksis slik at det var en mann for en stemme, det var heller ikke loddtrekning av embeter.²⁶⁰

De fem årlig valgte embetsmennene, *eforene*, hadde flere viktige oppgaver i staten. De hadde generelt overoppsyn med de spartanske lovene, de skulle følge med på kongenes opptredener, hadde det overordnede ansvaret for hæren, og de spilte en sentral rolle i utenrikssaker.²⁶¹ I tillegg til dette var de også ledere for folkeforsamlingen, eforenes viktige rolle i forsamlingen kommer blant annet frem ved at Xenofon, på de tre stedene hvor han nevner folkeforsamlingen, sier at en avgjørelse ble tatt av eforene og folkeforsamlingen.²⁶²

Eforene ble valg blant alle borgerne. Dette forteller blant annet Aristoteles i *Politikken*, i tillegg påpeker han i sin beskrivelse at de ble valgt på det han mente var en barnslig måte. Her sikter han sannsynligvis til hvordan spartanerne stemte ved å rope, og ikke med stemmesedler, håndsopprekking eller loddtrekning: “Det var nødvendig å la eforene bli valgt fra hele folket, men ikke på den måten det foregår i dag; det er nemlig for barnslig.”²⁶³

Selv om disse var valgt av borgerne og blant borgerne, var det ifølge Cartledge likevel ikke slik at eforene var folkets representanter. *Eforene* passet inn i det spartanske oligarkiske hierarkiet som også *gerusia* var en viktig del av.²⁶⁴ Aristoteles beskriver uenigheten om hvorvidt man kunne anse eforene som et demokratisk element i den spartanske staten eller ikke:

Noen hevder at den beste forfatning bør være en blanding av alle forfatninger; det er da også grunnen til at de fremhever den spartanske; de sier at den er dels et oligarki, dels et monarki, dels et demokrati, og regner kongene som et monarkisk innslag, Eldrerådet som oligarkisk og eforatet som et demokratisk styre, siden eforene kommer fra folket. Noen mener imidlertid at efor-institusjonen

²⁵⁸ Whitby, *Sparta*, 50.

²⁵⁹ Lintott, *The Constitution of The Roman Republic*, 122-123.

²⁶⁰ Cartledge, *Spartan reflections*, 35.

²⁶¹ *ibid.* 46. Whitby, *Sparta*, 60-65.

²⁶² Whitby, *Sparta*, 60-60. Xen. *Hell.* 2.4.38; 3.2.23; 4.6.3.

²⁶³ Arist. *Pol.* 2.1270b23: ὁ δὲ δῆμος διὰ τὴν ἐφορείαν (καθίσταται γὰρ ἐξ ἀπάντων) —ἀλλ’ αἰρετὴν ἔδει τὴν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἐξ ἀπάντων μὲν, μὴ τὸν τρόπον δὲ τοῦτον ὃν νῦν (παιδαριώδης γὰρ ἐστὶ λῖαν).

²⁶⁴ Cartledge, *Spartan reflections*, 35.

representerer et tyrannstyre, men at samfunnet er demokratisk dersom man ser på fellesmåltidene og dagliglivet forøvrig.²⁶⁵

Rådet i Sparta, *gerusia*, fungerte som en kontroll før viktige saker ble tatt opp i folkeforsamlingen.²⁶⁶ Medlemmene av *gerusia* ble valgt fra de eldste borgerne og satt i rådet livet ut. Det var 28 rådsmedlemmer i tillegg til de to kongene som også satt i rådet. Hvis kongene ikke kunne møte i rådet var det ifølge Herodot de som stod nærmest kongen som stemte på hans vegne.²⁶⁷ Både på grunn av medlemmenes livstidsmedlemskap, deres rolle som voktere av loven og at de ikke behøvde å stå ansvarlig overfor folket, lignet *gerusia* mer på den ureviderte Areopagosrådet i Athen, enn det mer demokratiske femhundremannsrådet.²⁶⁸ Både senatet i Roma, Areopagosrådet i Athen, og *gerusia* i Sparta var aristokratiske institusjoner, mens femhundremannsrådet i Athen var mer demokratisk i sin form.

Selv om rådene i både Sparta og Athen var konstruert slik at de kunne begrense farlige impulser hos den fremtredende borgergruppen i folkeforsamlingen, er det ifølge Michael Whitby ingen kilder som tilsier at disse rådene forhindret folkeforsamlingene i å gjøre alt hva de ville gjøre.²⁶⁹ På den andre siden påpeker Paul Cartledge at *gerusia* antakelig ikke bare diskuterte saker før folkeforsamlingen, men faktisk også tok avgjørelser på forsamlingens vegne.²⁷⁰ Han mener dette er sannsynlig ettersom *apella* var fri for diskusjon og for alternativer til forslagene som ble presentert av *gerusia*. I tillegg hadde folket, medlemmene av *apella*, fra tidlig barndom vært en del av et samfunn som lærte opp sine borgere til å respektere og adlyde de eldre uten å sette spørsmål. Av den grunn kan det ha vært usannsynlig at de ville avvise forslag fra eldrerådet.²⁷¹ Ifølge Herodot hadde de i Sparta større respekt for de eldre enn noe annet sted i Hellas: ”På følgende punkt er det likhet mellom egypterne på den ene side, og spartanerne, som de eneste blant hellenerne, på den annen. Når de yngre

²⁶⁵ Arist. *Pol.* 2.1265b17: διὸ καὶ τὴν τῶν Λακεδαιμονίων ἐπαινοῦσιν (εἶναι γὰρ αὐτὴν οἱ μὲν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας φασίν, λέγοντες τὴν μὲν βασιλείαν μοναρχίαν, τὴν δὲ τῶν γερόντων ἀρχὴν ὀλιγαρχίαν, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶναι τοὺς ἐφόρους: οἱ δὲ τὴν μὲν ἐφορείαν εἶναι τυραννίδα, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τε τὰ συσσίτια καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν καθ’ ἡμέραν)

²⁶⁶ Whitby, *Sparta*, 50.

²⁶⁷ Hdt. 6.57.5.

²⁶⁸ Cartledge, *Spartan reflections*, 34.

²⁶⁹ Whitby, *Sparta*, 67.

²⁷⁰ Cartledge, *Spartan reflections*, 35.

²⁷¹ *ibid.*

blant dem møter de eldre, da går de av veien for dem, og reiser seg fra sin plass når de eldre kommer bort til dem.²⁷²

I Sparta vet vi ikke ut i fra kildene om det fantes noe tilsvarende som Romas *contiones*, hvor det ble arrangert debatter. Men det kan ikke utelukkes at politiske spørsmål ble diskutert andre steder, ettersom *apella*, selv om det kunne være debatter der, ikke var et slikt åpent debattforum. Muligens var det politiske debatter blant vanlige folk i messene, spisegruppene som alle de mannlige borgerne var delt inn i, og hvor brukte mye av sin tid.

3.3. Tradisjon

Athen hadde en tradisjon og en historie om sin grunnleggelse som involverte både guder og varsler fra gudene. Athene var Athens skytsgudinne, blant annet på grunn av dette skriver Platon i en av sine dialoger at bystaten var elsket av gudene: "Our country is deserving of praise, not only from us but from all men, on many grounds, but first and foremost because she is god-beloved. The strife of the gods who contended over her and their judgement testify to the truth of our statement."²⁷³

Historien om hvordan Athene ble byens skytsgudinne i konkurranse med Poseidon, beskrives blant annet i Ovids mytiske fortellinger *Forvandlinger*: "And from the earth smitten by her spear's point uprising a pale-green olive-tree hanging thick with fruit; and the gods look on in wonder. Victory crowns her work."²⁷⁴

I konkurransen mellom Athene og Poseidon vant Athene folkets gunst fordi hun sådde athenernes første oliventre. Senere var det viktig for dem å ofre til Athene, og spørre henne om råd. De sørget for at hun alltid var fornøyd slik at hun gav athenerne hjelp i alle handlinger, spesielt i forbindelse med krigføring. Herodot skriver at dette oliventreet som også var et tegn på Athenes makt, ble brent ned av barbarene under perserkrigene, på samme måte som templene på akropolis. Athene gav da athenerne et varsel ved hjelp av dette oliventreet. Noen athenere ble beordret av perserkongen til ofre til gudene etter persernes

²⁷² Hdt. 2.80.1: συμφέρονται δὲ καὶ τότε ἄλλο Αἰγύπτιοι Ἑλλήνων μούνοισι Λακεδαιμονίοισι: οἱ νεώτεροι αὐτῶν τοῖσι πρεσβυτέροισι συντυγχάνοντες εἴκουσι τῆς ὁδοῦ καὶ ἐκτρέπονται καὶ ἐπιούσι ἐξ ἔδρης ὑπανιστέαται.

²⁷³ Pl. *Menex.* 237c: ἔστι δὲ ἀξία ἡ χώρα καὶ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐπαινεῖσθαι, οὐ μόνον ὑφ' ἡμῶν, πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλῃ, πρῶτον δὲ καὶ μέγιστον ὅτι τυγχάνει οὐσα θεοφιλῆς. μαρτυρεῖ δὲ ἡμῶν τῷ λόγῳ ἡ τῶν ἀμφισβητησάντων περὶ αὐτῆς θεῶν.

²⁷⁴ Ov. *Met.* 6.80: percussamque sua simulat de cuspide terram edere cum bacis fetum canentis olivae mirarique deos: operis Victoria finis.

herjinger, da de kom opp på akropolis så de at oliventreet som dagen før hadde vært brent til grunnen, nå hadde et langt skudd som var skutt opp av treets fot.²⁷⁵

Også eposene og historiene som fortalte grekernes felles historie var full av seere og bruk av divinasjon. Eposene til Homer og verkene til Hesiod kan vi regne med at var så godt som allment kjente i Athen, og fortellingene var en del av deres felles historie og identitet. Som jeg var inne på innledningsvis skrev Hesiod om ulike former for forutsigelse. I *Verk og dager* skriver han blant annet om heldige og uheldige dager, og hva som en hensiktsmessig å gjøre på de ulike dagene, i tillegg til det å vurdere fuglene før man tar avgjørelser: ”That man is happy and lucky in them who knows all these things and does his work without offending the deathless gods, who discerns the omens of birds and avoids transgression.”²⁷⁶

I de homeriske eposene blir det fortalt om ofringer, flere ulike typer seere, varsler og konsultasjon av gudene. Et eksempel fra *Odysseen* er når Odyssevs ved reisens ende ber til Zevs om et varsel:

”Allfader Zevs! Så sant som I nu efter tuktelser hårde nådig har fulgt meg til lands og til vanns til dette mitt hjemland, måtte da en som er våken, få sagt meg der inne i huset varslende ord, og et jærtegn fra Zevs bli vist meg her ute.” Således bad han, og Zevs den allvise, hørte ham nådig. Høyt fra sin trone i sky på Olympos strålende tinde sendte han tordenens skrall, og glad ble den gjeve Odyssevs.²⁷⁷

Historiene forteller om torden og hvordan dette kunne være varsler fra gudene. Fortellinger om byens opprinnelse, og mytisk og histories tid, og historier om forfedre som brukte divinasjon var nok viktig både for betydningen av divinasjon i samfunnet, og for hvordan divinasjon fungerte og ble utført i praksis.

I Sparta hadde de historisk bakgrunn for sin bruk av divinasjon og orakler. De regnet sine to konger for å være av guddommelig opprinnelse, og hele staten som sanksjonert av orakelet i Delfi. Vi så ovenfor hvordan Polybius beskrev Lykurg som lovgiveren bak Spartas statsforfatning. Et tegn på at religion kanskje hadde en enda større rolle i det spartanske samfunnet enn i andre bystater, var at Lykurg ble dyrket som en gud. I tillegg var spartanernes

²⁷⁵ Hdt. 8.55.

²⁷⁶ Hes. *Op.* 825: ἄλλοτε μητριῦ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ. τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα εἰδῶς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν, ὄρνιθας κρίνων καὶ υπερβασίας ἀλεείνων.

²⁷⁷ Hom. *Od.* 20.91.98-104: Ζεῦ πάτερ, εἴ μ' ἐθέλοντες ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν ἦγερ' ἐμὴν ἐς γαῖαν, ἐπεὶ μ' ἐκακώσατε λίην, φήμην τίς μοι φάσθω ἐγειρομένων ἀνθρώπων ἔνδοθεν, ἔκτοσθεν δὲ Διὸς τέρας ἄλλο φανήτω. ὧς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε μητίετα Ζεὺς, αὐτίκα δ' ἐβρόντησεν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου, ὑψόθεν ἐκ νεφέων· γήθησε δὲ δῖος Ὀδυσσεύς.

lovverk, som Lykurg ifølge tradisjonen sto bak, legitimert av orakelet i Delfi. Herodot forteller historien om hvordan spartanerne fikk sin gudommelige statsforfatning:

Lykurgos, en ansett man i Sparta, henvendte seg til Orakelet i Delfi, og da han trådte inn i tempelhallen, uttalte Pythia straks følgende: ”Hit til mitt tempel så rikt er nylig du kommet, Lykurgos! Både for Zeus er du kjær og for alle som bor på Olympos. Skal jeg deg kalle en gud, eller er du for mann kun å regne? Nei, du er heller en gud, så vidt jeg kan dømme, Lykurgos!” Noen sier dessuten at Pythia har meddelt ham den forfatning som nå består i Sparta; men etter hva lakedaimonerne selv sier, så har Lykurgos som formynder for sin søstersønn kong Leobotes hentet denne fra Kreta.²⁷⁸

Herodot forteller at Lykurg videre etablerte alle de politiske og sosiale institusjonene i Sparta, fra fellesmåltidene i messene til eforene og eldrerådet. I ettertiden fikk som sagt Lykurg gudestatus, Herodot skriver til og med at de tilba ham i stort monn: “Da Lykurgos døde, opprettet de en helligdom for ham og æret ham høyt.”²⁷⁹ Det at man også trosset gudene hvis man brøt loven, gjorde det kanskje enda viktigere for et folkeslag som spartanerne, som var spesielt opptatt av guder og ritualer å følge lovene. Dette fikk også flere konsekvenser, blant annet at det generelt sett ble iverksatt få nye lover. Hvis Lykurgs lover var de gudene hadde godkjent, var vel det også de lovene gudene ønsket at Sparta skulle styres etter. Lovene var heller ikke nedskrevet, muligens gjorde dette det lettere å huske ”det man ville”, eventuelt kan det ha gjort det lettere for de som ønsket det å manipulere lovene.

3.4. Kompetanse

I Athen var det mulig for en vanlig borger uten særlig forkunnskap å være en offentlig prest, en av grunnen til det var at flere av de viktigste religiøse oppgavene var overlatt til de religiøse ekspertene.²⁸⁰ Det fantes religiøse eksperter som hadde i oppgave å ivareta den religiøse praksisen og divinasjonsritualene, og sørge for at disse ble utført korrekt ifølge tradisjonen. Offentlige ofringer ble utført i et samarbeid mellom eksperter og folkevalgte tjenestemenn. På denne måten kunne vanlige folk bidra i for eksempel offentlige ofringer uten at de måtte ha ekspertkunnskap om selve utførelsen.

²⁷⁸ Hdt. 1.65.2-3: Λυκούργου τῶν Σπαρτιητέων δοκίμου ἀνδρὸς ἐλθόντος ἐς Δελφοὺς ἐπὶ τὸ χρηστήριον, ὡς ἐσήμε ἐς τὸ μέγαρον, εὐθὺς ἢ Πυθίη λέγει τάδε. “ἦκεις ὦ Λυκόοργε ἐμὸν ποτὶ πόνα νηὸν Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχουσι. δῖζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον. ἀλλ’ ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλλομαι, ὦ Λυκόοργε.”

²⁷⁹ Hdt. 1.66.1: οὕτω μὲν μεταβαλόντες εὐνομήθησαν, τῷ δὲ Λυκούργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλας.

²⁸⁰ Evans, *Civic rites: Democracy and Religion in ancient Athens*, 47.

I Athen var det forskjell på prester og divinasjonsaktører, de hadde helt ulike funksjoner i samfunnet med ulike tilhørende oppgaver. Prestene i Athen, *hierus*, hadde autoritet kun innenfor sin helligdom. De hadde ansvar for alt innenfor denne, både helligdommen i selv med alle dens eiendeler og at ofringer og andre ritualer ble gjennomført ifølge korrekt skikk og praksis.²⁸¹ Seere tolket i motsetning til prestene og prestinnene varsler fra alle guder, hvilken gud det dreide seg om varierte ut ifra situasjonen. Det var vanlig at disse seerne og andre religiøse aktører som utførte andre typer divinasjon, reiste rundt for å skaffe seg oppdrag. De fungerte ofte som rådgivere for både byer, privatpersoner, embetsmenn og generaler.²⁸² Mens prestenes autoritet og prestisje lå i kultens rykte, ble den uavhengige seeren dømt etter sin egen personlige karisma, og ikke minst sine egne ferdigheter.²⁸³ Dette viser seg blant annet i reaksjonene og kritikken seerne ble utsatt for etter den katastrofale ekspedisjonen til Sicilia under peloponneserkrigen som mange av dem hadde spådd skulle athenernes vei.²⁸⁴ En annen viktig forskjell bestod i det at presten hadde et offentlig embete som var gitt til ham eller henne ved valg eller loddtrekking, det kunne også være gjennom fødsel eller salg hvis det var snakk om gamle ordninger med gamle aristokratiske familier, mens seeren var en uavhengig religionsaktør fri til å utføre tjenester for hvem han ville.²⁸⁵ I tillegg var de uavhengige divinasjonsaktørene religiøse eksperter, dette var også ulikt fra prestene som hadde verken spesielle evner eller spesiell opplæring.

Skillet mellom kultprest og seer fantes både i Athen, Sparta og Roma, i alle fall hvis vi tar utgangspunkt i de ulike rollene og oppgavene. I Roma gikk nemlig ikke dette skille på om de kaltes prest eller ikke, men hvilke type oppgaver de hadde. Noen av elementene fungerte ikke på samme måte i det romerske systemet, for eksempel hadde noen offentlige embeter divinasjonseksperter.²⁸⁶ Det er mulig at det fantes den type prester som de athenske *hierus* i Sparta. Det finnes nemlig bruk av ordet *hierus* i kilder som omhandler Sparta, men det spartanske betydningen av dette er omdiskutert. Ulik tolking av kildene har ført til en diskusjon om *hierus* i Sparta lignet de athenske kultprestene uten politisk autoritet, eller om det var mer likt den romerske prestene, som i tillegg til sin presterolle hadde oppgaver i det

²⁸¹ Flower "Spartan religion and greek religion", 206.

²⁸² Flower, *The seer in ancient Greece*. 58.

²⁸³ *ibid.* 58-59.

²⁸⁴ Se kap. 3.5.3.

²⁸⁵ Flower, *The seer in ancient Greece*. 58.

²⁸⁶ De ulike *flaminus* var eksempler på kultprester som hadde ansvaret for hver sin guddom, mens augurkollegiet var et av prestekollegiene med divinasjonseksperter.

politiske systemet.²⁸⁷ Dette er interessant i forhold til min undersøkelse fordi hvis det var spartanske prester med oppgaver som lignet de romerske prestenes oppgaver, kan det bety at prestene i Sparta hadde en militær og muligens politisk autoritet utenom selve presterollen, i motsetning til slik det var i Athen.

Ordet dukker opp i en passasje hos Herodot som handler om hvordan spartanerne begravde sine falne i tre forskjellige graver etter slaget ved Platea i 579 fvt: ”Lakedaimonerne oppkastet tre graver. I den ene la de de unge anførere (*irenes*) [...] I en grav lå altså disse, men i en annen de andre spartaner, og i en tredje helotene.”²⁸⁸ Det har i de fleste manuskriptene tradisjonelt sett stått ”prester” *irees* (det samme som *hierus* på Attisk) for å beskrive hvem som ble begravet for seg selv i den ene graven, men majoriteten av forskere har senere endret dette til *irenes* (*εἶρην*, ”*eirens*”) som var betegnelsen på spartansk ungdom i 20 årene.²⁸⁹ Michael Flower avviser denne korrigeringen. Han peker heller på muligheten for at valgbare eller arvelige presteskap i Sparta innebar både politisk innflytelse og prestisje, samt at de innebar militærkommando.²⁹⁰ Dette ville ha vært noe som kunne forsvare at det var prester som fikk sin egen grav, han innrømmer imidlertid at det mangler bevis for å bekrefte dette. Det finnes også flere syn på dette spørsmålet, for eksempel spekulerer Nicolas Richer i muligheten for at det fantes spartanere som ble begravet separat fordi de på bakgrunn av sine oppnåelser eller spesielle framtreddelse hadde oppnådd status som *hero*.²⁹¹ Han mener altså at dette ikke var prester, men spartanere som hadde vist ekstra heltemot og derfor oppnådd en slags semi-guddommelig status. Flower påpeker at hvis det skulle ligge noe i Richers teori, betyr dette at *hierus* hadde en annen betydning i Sparta enn resten av Hellas. Det må i så fall bety at dette i Sparta hadde en betydning mer i nærheten av en helt. Videre vil det si at Herodots fremstilling ikke er et bevis på at det eksisterte slike typer presteskap i Sparta, men heller ikke på at det ikke fantes.

Det at de skilte helotene fra de spartanske borgerne gir mening, men selv om aldersklasser hadde betydning i det spartanske samfunnet, gir det ikke like mye mening å skille mellom unge spartanere og resten. Derfor mener jeg at det i Herodots beskrivelse enten er snakk om prester, eller at disse ungdommene hadde spesielle religiøse oppgaver. Hvis det faktisk er

²⁸⁷ Flower, ”Spartan religion and greek religion”, 206. Parker, ”Spartan religion”, 143-144. Richer ”Aspects des funerailles a Sparte”, 64-68.

²⁸⁸ Hdt. 9.85.1-2: Λακεδαιμόνιοι μὲν τριζᾶς ἐποιήσαντο θήκας: ἔνθα μὲν τοὺς ἱρένας ἔθαψαν, τῶν καὶ Ποσειδῶνιος καὶ Ἀμομόφαρτος ἦσαν καὶ Φιλοκύων τε καὶ Καλλικράτης. ἐν μὲν δὴ ἐνὶ τῶν τάφων ἦσαν οἱ ἱρένες, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ οἱ ἄλλοι Σπαρτιῆται, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ οἱ εἰλωτες.

²⁸⁹ Flower, ”Spartan religion and greek religion”, 206.

²⁹⁰ *ibid.*

²⁹¹ *ibid.*

prester det er snakk om i denne sammenhengen må det nødvendigvis ha vært vanlig, eller i alle fall mulig at presteskapet ble kombinert med militære oppgaver. Muligens kan de ha hatt religiøse oppgaver ute i felten, for eksempel i forbindelse med divinasjon.

I Sparta kunne både uavhengige eksperter utføre divinasjon, men også noen av embetsmennene. Som ledere av folkeforsamlingen er det nærliggende å tro at eforene på en eller annen måte var delaktig eller hadde oppsyn med divinasjon i forbindelse med folkeforsamlingen. Spesielt siden vi ut i fra kildene vet at de i noen tilfeller utøvde divinasjon. En gang hvert niende år tok eforene varsler for å bekrefte om kongene fremdeles egnet seg til å være konge. De observerte himmelen en klar natt, og så de et stjernesudd var det et tegn på at kongen hadde brutt de religiøse reglene og skulle avsettes.²⁹²

Kongene i Sparta hadde etter Lykurgs lover ansvaret for alle offentlige ofringer. Xenofon skriver: "He made the king perform all public sacrifices on behalf of the city because of his divine descent, and lead the army wherever the city sent it."²⁹³ Kongene hadde altså ansvar for å ofre i både krig og fredstid. Og ifølge Xenofon var det nettopp den religiøse praksisen og ansvaret for kontakten med gudene som var kongenes plikt og hovedoppgave: "there is no other duty for the king in the field but to be a priest in religious affairs and general in human affairs."²⁹⁴ Kongene var også hærførere med militærmakt i krig, og i forbindelse med det skriver Herodot blant annet følgende: "På sine hærtog kan de bruke så meget småfe de vil, og huden og ryggstykkene av alle offerdyr tilfaller dem."²⁹⁵

3.4.1. Divinasjonsaktører

Jeg vil her forsøke å gi et tydeligere bilde av hvem de religiøse ekspertene var, og hvilke typer seere som fantes. Profesjonelle seer i Athen kaltes *mantis*, disse var ekspert i *mantikē tekhnē*, divinasjonskunst.²⁹⁶ Det fantes også flere uavhengige religiøse eksperter, for eksempel *chresmologoi* "orakeltolker", *oneirokritai* "drømmeanalytiker", *ornithoskopoi* "fugletolker" og *engastrimuthoi* "mage-snakker".²⁹⁷ Sarah Johnston tar utgangspunkt i Teofrastos *Karakterer* og ender på den måten opp med denne listen med fem seertyper. Hun skiller

²⁹² Whitby, *Sparta*, 164.

²⁹³ Xen. *Lac.* 15.2: ἔθηκε γὰρ θύειν μὲν βασιλέα πρὸ τῆς πόλεως τὰ δημόσια ἅπαντα, ὡς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὄντα, καὶ στρατιᾶν ὅποι ἂν ἡ πόλις ἐκπέμψη ἡγεῖσθαι.

²⁹⁴ *ibid.* 13.11: οὕτω δὲ πραττομένων βασιλεῖ οὐδὲν ἄλλο ἔργον καταλείπεται ἐπὶ φρουρᾶς ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι, στρατηγῶ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους.

²⁹⁵ Hdt. 6.56.1: προβάτοισι δὲ χρᾶσθαι ἐν τῆσι ἐξοδίησι ὀκόσοισι ἂν ὦν ἐθέλωσι, τῶν δὲ θυομένων πάντων τὰ δέρματά τε καὶ τὰ νῶτα λαμβάνειν σφεας.

²⁹⁶ Flower, *The seer in ancient Greece*, 22.

²⁹⁷ Johnston, *Ancient Greek divination*, 109.

mantis fra de andre begrepene fordi dette ofte ble brukt som samlebegrep for de andre navnene.²⁹⁸

Mantis og *chrêsmologos* er de divinasjonsutøverne som oftest dukker opp i kildene. *Mantis* betegner en som utførte *extispicium*, tolking av offerdyrs innvoller, og *auspicium*, tolking av fugler flukt. Men *mantis* hadde også ferdigheter innenfor flere former for divinasjon. Dette kunne være alt fra fuglenes bevegelser, drømmetydning, varsler som lyn, torden, jordskjelv og solformørkelse, tolking av offerdyrs innvoller og uvanlige hendelser.²⁹⁹ *Chrêsmologos* som var ”orakelsangere”, tolket orakelsvar (ofte nedskrevne).³⁰⁰ De resiterte og tolket orakler, ofte fra sin egen private samling, kunne konsultere disse orakelsvarene i ulike vanskelige situasjoner.³⁰¹

Men det har også hersket en del uenighet i hva som egentlig ligger i disse begrepene, både etymologisk og når det gjelder de tilhørende rollenes innhold.³⁰² Spørsmål om hvorvidt de skiller seg fra hverandre og hva som eventuelt ligger i denne forskjellen er sentrale i diskusjonen. Det er heller ikke lett å komme frem til hva som her er riktig og galt svar, da begrepene blir brukt både hver for seg for å betegne forskjellige roller, og om hverandre. Noen steder blir de til og med brukt for å betegne samme person.³⁰³ I sin *Beskrivelse av Hellas* skiller Pausanias mellom *mantis* og *chresmologos* som to seertyper med hver sine ekspertområder henholdsvis orakler og tolking av varsler.³⁰⁴

Det finnes også eksempler på at begrepene ble brukt om hverandre. I Aristofanes *fuglene* (414 fvt.) blir begge betegnelsene brukt om en og samme mann, den athenske Lampon kalles her både en *mantis* og *chrêsmologos*.³⁰⁵ Det er selvfølgelig viktig å ta forbehold om at dette er komedier og ikke historiske verker, og Flower påpeker at det stort sett bare var de gamle komediedikterne som blandet disse begrepene. Derfor mener han at debatten baserer seg på en misforståelse av komediesjangeren, og at noen forskere kan ha tolket det som sies i disse som reine fakta. Han foreslår heller muligheten for at religiøse eksperter som vanligvis kaltes

²⁹⁸ Johnston, *Ancient Greek divination*, 109.

²⁹⁹ Flower, *The seer in ancient Greece*. 24.

³⁰⁰ *ibid.* 64.

³⁰¹ *ibid.* 60.

³⁰² For en kort oversikt over forskjellige synspunkter rundt det etymologiske grunnlaget for de forskjellige betegnelsene på seerne se John Dillery ”Chresmologoues and manteis: independent diviners and the problem of authority”, 169-170 i *Mantikê*, Edt. Johnston og Struck.

³⁰³ Johnston, *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 170.

³⁰⁴ *ibid.* Paus. 1.34.4.

³⁰⁵ Ar. Av. 521. Johnston *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 170.

mantis, i gamle komedier ble sarkastisk omtalt som *chrêsmologos*.³⁰⁶ Mye tyder uansett på at det fantes ulike typer seere, eller seere med ulike ekspertområder i den greske verden. Men disse var likevel såpass like, og deres oppgaver overlappet i en slik grad at de ofte ble omtalt under en felles betegnelse.

Fra kildene ser det ut til at det vanligste var å se på disse to som separate seere. Klassiske forfattere var mye mer påpasselig enn komediedikterne med å skille de to ekspertene.³⁰⁷ Tukydid beskriver disse som forskjellige seere i sin beretning om hvem folket ble sinte på i forbindelse med ekspedisjonen til Sicilia: ”(...) på orakelsamlerne og spåmennene og hvem det nå var som ved guddommelige forutsigelser hadde fått dem til å håpe på at de skulle erobre Sicilia.”³⁰⁸

Selv om det nok er to ulike type seere er det ikke sikkert at dette skillet alltid var like tydelig, og noen ganger kunne de helt sikkert overlappe også.³⁰⁹ Platon prøvde å gjøre et skille mellom *manteis* og betegnelsen *prophetai*, der han mente at den førstnevnte bare utførte spådom under inspirasjon, mens den siste tolket ord og tegn.³¹⁰

Ifølge Hugh Bowden var det et fenomen at omreisende leverandører av orakelsvar var en av manges skuddtavler i antikken, dette gjaldt både Platon, Tukydid og Aristofanes, og flere av disse eksemplene vil bli diskutert nærmere seinere i kapitlet.³¹¹ Mye tyder på at det var mer prestisjefyllt å være *mantis*, enn *chrêsmologos*, dette kan jo også være grunnen til at komediedikterne kalte *mantis* for *chrêsmologos* på spøk. Herodot beskriver også *chrêsmologos* som mindre kompetent og mindre til å stole på enn seerne, i tillegg legger han tre bestemte betydninger bak begrepet: en som uttrykker orakler, en som samler orakler, og en som tolker orakler.³¹² Bowden mener likevel at denne kritikken og den svært usympatiske måten *chresmologoi* blir omtalt på av disse ikke gir oss hele bildet av hvordan de var. Blant annet mener han det er problematisk å se *chresmologos* og *manteis* som en klart definert gruppe mennesker.³¹³ Hvis det ikke var en stor forskjellen mellom disse to ulike gruppene

³⁰⁶ Flower, *The seer in ancient Greece*. 60.

³⁰⁷ Pl. *Ap.* 22c. Pl. *meno* 99c-d. (Eur. *Heracl.* 399-405)

³⁰⁸ Thuc. 8.1.1: χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλιψαν ὡς λήψονται Σικελίαν.

³⁰⁹ Johnston, *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 170.

³¹⁰ Pl. *Ti.* 72a- 72b: ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθόοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθίσταται νόμος: οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἡγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὔτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντεις, προφητῆται δὲ μαντευσόμενων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἄν.

³¹¹ Bowden, "Oracles for sale", 257.

³¹² Hdt. 7.143. Bowden "Oracles for sale", 261.

³¹³ Bowden, "Oracles for sale", 261.

divinasjonsekspert, hvorfor kan det da se ut som om de ble oppfattet så ulikt i samfunnet? Handler dette om hvilke type divinasjon de utførte eller hvor mye religiøs makt de hadde potensiale til å utøve? Muligens kan *manits* ha hatt en ekspertise som var mer ettertraktet og brukt i viktige hendelser som krig og politiske avgjørelser.

Det finnes også eksempler på at *mantis* ble stilt i et dårlig lys. Platon, som for øvrig aldri bruker ordet *chresmologos*, prøver blant annet å snakke nedsettende om seerne ved å assosiere dem med andre mindre respekterte religiøse eksperter. I *Staten* sammenligner han dem med *agurtai*, en ”tiggerprest” som skal ha gått fra dør til dør og ytret sine falske profetier.³¹⁴

(...) agurtai and manteis who go to rich men's doors and make them believe that they by means of sacrifices and incantations have accumulated a treasure of power from the gods that can expiate and cure with pleasurable festivals any misdeed of a man or his ancestors, and that if a man wishes to harm an enemy, at slight cost he will be enabled to injure just and unjust alike, since they are masters of spells and enchantments that constrain the gods to serve their end.³¹⁵

Her beskriver han også *mantis* som menn og kvinner som drar fra by til by og svindler rike mennesker med lovnader om å kunne kurere det meste og skade deres fiender i bytte mot store pengesummer. Etter ca. 400 forsvinner *chrêsmologos* nesten helt fra de historiske kildene. Grunnen til dette er ikke helt klar, men Flowers forslag er at behovet for deres tjenester forsvant etter hvert som orakeltekster ble mer tilgjengelig.³¹⁶

Noe som skilte disse uavhengige seerne fra andre religiøse aktører i statskulten var at disse legitimerte sitt arbeid gjennom det å være eksperter, det trengtes altså ekspertkunnskap for å løse de oppgavene som hørte til deres arbeid. Som vi har sett handlet det for disse om ferdigheter og ikke så mye om inspirasjon.³¹⁷ Seerne som utførte divinasjon var ikke personer med overnaturlige evner som uavhengig av en gud kunne se for seg fremtiden. Det var også et vidt spekter av slike uavhengige seere. Alt fra de som reiste rundt og hjalp privatpersoner med ofring til private kulturer og andre private formål, til de virkelig profesjonelle og høyt ansette

³¹⁴ Om *agurtai*: Collins, Derek. *Magic in the Ancient Greek World*, Wiley. Blackwell (2008) 49-50. Flower, *The seer in ancient Greece*. 28.

³¹⁵ Pl. Rep. 364 b-c: *βάγυρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίας τε καὶ ἐπὶ δαίς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἂν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ μικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγῆς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοῦς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται οἱ μὲν κακίας πέρι, εὐπετείας διδόντες, ὡς ἔστιν μὲν κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι.*

³¹⁶ Flower, *The seer in ancient Greece*, 65.

³¹⁷ Johnston, *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 170.

seerne som var med ut i felten når staten var i krig.³¹⁸ Ekstatiske uttalelser, som kanskje er noe av det vi i dag assosierer med seere og spådom, var mindre vanlig blant *mantis* i Hellas, men det finnes eksempler på dette også.³¹⁹ Utenom den type spådom som skjedde ved oraklene, der *pythia* gikk inn i en annen sinnstilstand og fungerte som gudenes talerør, var ikke seeren gudenes sendebud, men heller en tolker av tegn. Seeren kommuniserte vanligvis ikke direkte gudene, men brukte spesielle fysisk teknikker.³²⁰

Det finnes flere eksempler der de uavhengige seerne hadde innvirkning på offentlige avgjørelser i Athen. Noen av eksemplene som er beskrevet ovenfor viser også dette. Seere kunne enten uoppfordret uttale seg om varsler de hadde observert, som kunne påvirke de avgjørelsene som skulle tas. Eller så kunne de bli sendt ut av folkeforsamlingen for å innhente varsler i forbindelse med en bestemt sak.

Profesjonelle seere hadde også stor betydning for spartanernes beslutninger. Den spartanske hæren hadde med seg seere for å sikre gudenes gunst, og for å rådspørre gudene ved avgjørelser som ble tatt ute i felten. Det finnes flere eksempler på seere som var med hæren ut i krig, og det er ikke tvil om at disse seerne var viktig for spartanerne og deres kontakt med gudene. Herodot forteller om hvordan den kanskje mest kjente seeren av dem alle, Teisamenos av Elis, ble den som spartanerne strakk seg aller lengst for å få med seg på sin side. Det ble nemlig gitt borgerskap til både han og hans bror som betaling for hans tjeneste.³²¹

En gang da Teisamenos hadde konsultert orakelet i Delfi angående hans muligheter til å få barn, hadde prestinnen svart at ”han ville vinne fem herlige kamppriser”.³²² Selv misforstod han orakelet, og begynte å trene seg opp til å vinne idrettsarrangementer. Men spartanerne derimot de tolket orakelet som ble gitt Teisamenos til å bety at han ville vinne kriger, dermed forsøkte de å bestikke ham til å lede hæren deres i krig side om side med kongene. Han utnyttet den store iveren han så hos spartanerne til å få ham med, og han stilte dermed kravet om borgerskap for seg selv og broren. Spartanerne ville først ikke godta dette kravet, men til slutt så de ikke noen annen utvei: ”fordi krigen med perserne hang som en fryktelig trussel

³¹⁸ Flower, *The seer in ancient Greece*, 22.

³¹⁹ *ibid.* 24.

³²⁰ *ibid.* 30.

³²¹ Hdt. 9.33.4-5.

³²² Hdt. 9.33.2: Πυθίη ἀγῶνας τοὺς μεγίστους ἀναρῆσθαι πέντε.

over deres hoder.”³²³ Herodot skriver at spartanerne til slutt gav etter fordi de virkelig hadde bruk for ham i krigen. Etter at løftet var gitt: ”hjalp Teisamenos fra Elis, nå en spartaner, dem som deres spåmann med å vinne fem herlige seire.”³²⁴ Ifølge Herodot var dette de eneste som noen gang ble innvilget fullt spartansk statsborgerskap. Hvis ikke historien er funnet opp av Herodot, har Flower ulike forslag til hvor historien om Teisamenos og orakelet kommer fra. Det kan ifølge han muligens ha vært en del av Teisamenos egne geniale selvreklame, en annen teori er at hans etterkommere så det som en mulighet til å profitere på historien om Teisamenos.³²⁵ Uansett hvorfor denne historien ble fortalt, så forteller det i alle fall noe om dyktige seeres posisjon i Sparta, og hvilken betydning det hadde for spartanerne å få med seg dyktige, eller de dyktigste seeren i sine militærkampanjer, og kanskje også da i andre viktige avgjørelser.

Ettersom vi også vet ut ifra flere kilder at de spartanske hærførerne hadde med seg profesjonelle seere ut i krig for å ta varsler både for å sørge for at de hadde gudenes gunst, men også for å gi dem råd i forhold til gode og dårlige handlinger.³²⁶ Derfor er det ikke utenkelig at de også hadde augurer til stede i politiske avgjørelser i rådet og alle de politiske arenaene kongen deltok i.

Cicero hadde en oppfatning om at de profesjonelle seeren også tolket varsler for spartanerne i forbindelse med avgjørelser i politiske avgjørelser. Han lar Quintus i *De divinatione* si følgende om spartanernes bruk av profesjonelle seere:

Lakedaimonierne gav deres konger en augur som bisidder og bestemte likeledes, at en augur skulle bistå “de gamle”, som de kalder statens råd. I alle viktige spørsmål søgte de råd i Delfi, hos Hammon eller Dodone. Lykurgos, som bragte orden i den spartanske forfatning, styrkede sine love med den delfiske Apollons autoritet, og da Lysander ville ændre dem, hindredes han deri netop af dette religiøse hensyn.³²⁷

³²³ Hdt. 9.33.5: τέλος δὲ δείματος μεγάλου επικρεμαμένου τοῦ Περσικοῦ τούτου στρατεύματος καταίνεον μετιόντες.

³²⁴ Hdt. 9.35.1: συγχωρησάντων δὲ καὶ ταῦτα τῶν Σπαρτητέων, οὕτω δὴ πέντε σφι μαντευόμενος ἀγῶνας τοὺς μεγίστους Τισαμενὸς ὁ Ἥλειος, γενόμενος Σπαρτητήης, συγκαταίρει.

³²⁵ Flower, *The seer in ancient Greece*, 42.

³²⁶ Hdt. 7.219, 221, 222. 8.27. 9.33-35. 9.37.1.

³²⁷ Cic. *Div.* 1.95-96: Lacedaemonii regibus suis augurem assessorem dederunt, itemque senibus (sic enim consilium publicum appellant) augurem interesse voluerunt, iidemque de rebus maioribus semper aut Delphis oraculum aut ab Hammone aut a Dodona petebant. Lycurgus quidem, qui Lacedaemoniorum rem publicam temperavit, leges suas auctoritate Apollinis Delphici confirmavit; quas cum vellet Lysander commutare, eadem est prohibitus religione.

Cicero har en idé om at kongen hadde en augur som sin rådgiver, og at det måtte være en augur til stede i *gerusia*. Dette passer sammen med beskrivelsen av Sparta og spartanerne som et folkeslag som hadde behov for bekreftelse fra gudene.

De spartanske kongene kunne velge to ekstra messemenn kalt *Pythii*, som skulle bistå kongen med divinasjon, og som kongens ambassadører i Delfi ble de sendt til orakelet for å konsultere guddommen i ulike spørsmål. Disse *pythioi* som skulle stå for Spartas forhold til, og kontakten med orakelet i Delfi blir beskrevet av både Xenofon og Herodot.³²⁸ ”He granted each of them permission to choose two extra messmates, who were called Pythioi. Furthermore, he let them take a piglet from every litter of pigs, so that the king never lacked sacrificial victims, when he wished to consult the gods about anything.”³²⁹

3.5. Prosedyre

I likhet med romerne så søkte grekerne etter varsler fra gudene, og skilte mellom gunstige og ugunstige tegn i forhold til de avgjørelsene som skulle tas. Når det gjelder fast divinasjonspraksis i forbindelse med folkeforsamlingen kan det se ut til at dette hadde mindre betydning i Athen enn i Roma. Denne type divinasjon er i alle fall mye mindre fremtredende i de greske kildene enn de romerske. Men det finnes likevel mange eksempler på at gudene ble spurt til råds før viktige valg skulle tas, eller at gudene kom med uforutsette varsler som påvirket en folkeforsamling eller en beslutning. Nedenfor skal jeg se nærmere på hvordan divinasjon fungerte i de greske folkeforsamlingene.

3.5.1. Oppsøkte varsler i Athen

Tidligere har jeg vist at romerne tok *auspiscium* før folkeforsamlingene. *Auspiscium* er en sammensetning av to latinske ord der første del *avis* betyr *fugl* og andre del er relatert til *specere*, som betyr *å se*, å ta *auspiscium* betyr altså direkte *å se på fugler*. Dette var som vi allerede har sett, en viktig divinasjonsform for romerne, og en viktig del av deres tradisjon. Men det var ikke bare i Roma de så på fugler for å få tegn fra gudene. Det fantes også divinasjon i form av iakttagelse av fugler i den greske verden. Allerede hos Homer ble det berettet om ”fugle-seere”. I *Iliaden* ble det fortalt om den mytiske kongen i Mykene, Agamemnon, sin egen seer:

³²⁸ Xen. *Lac.* 15.5, Hdt. 6.57.2. Whitby, *Sparta*, 116. n. 29.

³²⁹ Xen. *Lac.* 15.5: ἔδωκε δ' αὖ καὶ συσκήνους δύο ἑκατέρῳ προσελέσθαι, οἳ δὴ καὶ Πύθιοι καλοῦνται. ἔδωκε δὲ καὶ πασῶν τῶν συῶν ἀπὸ τόκου χοῖρον λαμβάνειν, ὡς μήποτε ἀπορήσαι βασιλεὺς ἱερῶν, ἢν τι δεηθῆι θεοῖς συμβουλευσάσθαι.

Da reiste seg Kalkas, Testors ærverdige sønn, den ypperste tolker av varsler. Alt stod klart for hans blikk, bade nutid og fortid og fremtid. Frem til Ilios hadde han ført akaiernes skibe trygt ved sin sannsigerkunst, som han fikk av Foibos Apollon.³³⁰

Her er dreide det seg altså om en augur eller seer, og til og med den aller beste av sitt slag, som hadde ledet grekernes skip på egenhånd kun ved hjelp av sine profetiske evner. Disse evnene skal han ha fått direkte fra Apollo. Denne fortellingen og beskrivelsen av seerens imponerende evner tyder på at fugle-seeren var respektert og hadde evner man kunne stole på. Det greske ordet som her brukes er *oiōnopólos* (*οἰωνοπόλος*) og betyr fugle-seer eller augur, det indikerer at fugle-seer var en egen type seer. Dette er nemlig et annet ord enn det som blir brukt for å beskrive andre type seere i både *Iliaden* og *Odysseen*, *thurifer* (*θυροσκοός*), som betyr offerprest, eller “offer-seer”.³³¹

Det fantes altså ”fugle-seere” i den greske divinasjonstradisjonen, men hvorvidt auspisier var et fast punkt i forbindelse med folkeforsamlingen slik som i Roma er ikke like sikkert. Det er mye som tyder på at Athens faste divinasjonsritualer i folkeforsamlinger gikk ut på ofring til gudene. I en tale som den store taleren Aiskines holdt mot Timarchus siterte han flere athenske lover, inkludert lover i forbindelse med gjennomføringen av folkeforsamlinger.³³² Blant annet sa han at deltagerne først kunne starte å tale i forsamlingen: ”After the purifying sacrifice has been carried round”.³³³ Ofring i starten av folkeforsamlingen var ikke bare et fast ritual, men det var også et ritual som var lovfestet. De som hadde rett til å tale til forsamlingene kunne ifølge disse lovene først gjøre det etter at de faste renselsesofringer var blitt utført, og de tradisjonelle bønner var blitt uttalt. Charles Darwin Adams spesifiserer i sine kommentarer til *Against Timarchus* at det var en vanlig skikk i Athen å utføre renselsesritualer i forbindelse med både ekklesia, teater-forestillinger (som jo var en del av religiøse festivaler i utgangspunktet) og generelt alle former for samling av befolkningen.

³³⁰ Hom. *Il.* 1.68-69: ἦτοι ὁ γ' ὧς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔζετο: τοῖσι δ' ἀνέστη Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, ὃς ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσωϊν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων. Les mer i Burkert, *The orientazing revolution*, overs. Pinder og Burkert, 49.

³³¹ Hom. *Il.* 24.221, Hom. *Od.* 21.145, 22.318-322.

³³² Aiskines var en retoriker som levde på 300-tallet og en av de ti attiske talerne, han ble blant annet beskyldt av Demosthenes og Timarchus for landssvik.

³³³ Aeschin. *In Tim.* 1.23: ἐπειδὴν τὸ καθάρσιον περιενεχθῆ

Renselsen bestod da av ofring av gjøgriser kalt *katharsis* (καθάρσις), som også betyr renkelse.³³⁴

Aiskines sa videre i sin tale at de som først fikk muligheten til å snakke i forsamlingen var deltagerne over femti år. Når disse var ferdig sa Aiskines: ”When all these have spoken, he then invites any other Athenian to speak who wishes (provided such privilege belongs to him).”³³⁵ Alle borgerne hadde talerett i forsamlingen, dermed kan det ikke være enkeltborgeres privilegier Aiskines sikter til. Adams mener at Aiskines uttalte seg på denne måten for å vise til de som hadde blitt straffet ved å miste borgerrettighetene sine, og dermed ikke lenger hadde dette privilegiet. Dette kan han da ha gjort for å sverte Timarchus, som han talte imot, og som han mente burde miste dette privilegiet.³³⁶ Dette viser også en stor forskjell med den romerske folkeforsamlingen, der det bare var den ansvarlige embetsmannen som hadde talerett.

Denne renselsesofringen handlet i likhet med auspisiene i Roma, om å forberede, eller klargjøre forsamlingen til å ta et valg, og som en forsikring om at avgjørelsen ble tatt med gudenes godkjenning. Begge divinasjonsritualer ble altså utført for å være sikker på at man hadde gudene på sin side i de avgjørelser som skulle tas og de handlinger som skulle utføres. Forskjellene var likevel mange, både i forhold til hvem som utførte denne divinasjonen, hvem som kunne påvirke svarene, hvilke regler som fulgte disse ritualene, og ikke minst hvorvidt det kunne være et verktøy i elitens politiske spill. Selv om det ikke var like stor mulighet til å bruke de faste divinasjonsritualene som en brikke i et politisk spill på samme måte som i Roma, betyr ikke det at det ikke var andre måter divinasjon kunne brukes av Athens elite i politiske forhandlinger og avgjørelser.

Som jeg allerede har foreslått så var det ofring som var den lovfestede faste divinasjonsformen som skulle sikre gudenes gunst i Athen. Og muligens er noe av grunnen til dette at *hepatoskopi*, tolking av offerdyrs lever, ble sett på som en sikrere og bedre divinasjonsform. Mye tyder på at det skjedde endringer i Athen, der divinasjon ved fuglebeskuing etter hvert mistet status og relevans, noe som for eksempel kan leses ut i fra en del av Platons påstander om seere og divinasjon. I Platons *Faidros* blir det trukket opp et klart skille mellom augurvitenenskap og profeti, eller ekstatisk divinasjon. I denne dialogen sier Sokrates blant annet at: “The ancients, then testify that in proportion as prophecy (*mantike*) is

³³⁴ Adams, *The speeches of Aeschines*, 22 n.1.

³³⁵ Aeschin. *In Tim.* 1.23: τὸτ’ ἤδη κελεύει λέγειν τῶν ἄλλων Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, οἷς ἔξεστιν

³³⁶ Adams, *The speeches of Aeschines* 22 n.3.

superior to augury, both in name and in fact, in the same proportion madness, which comes from god, is superior to sanity, which is of human origin.”³³⁷ Profeti påstås å være en overlegen divinasjonsform i forhold til augurvitenenskap, og Platon sammenligner dette med at galskap (*mania*) sendt fra gudene er overlegen den menneskelige fornuften. Dette kan bety flere ting, for det første kan det tyde på at kommunikasjon med gudene der ekstatiske mennesker ble brukt som talerør, i Platons øyne var mer til å stole på enn den type divinasjon som krevde tillært kunnskap og ferdigheter. Muligens mente Platon at mennesket og menneskets tolkingsevner var det svakeste leddet i divinasjonsprosessen. Det betyr også at det var de divinasjonsformene som krevde minst menneskelig tolking som var de ”sikreste.”

Walter Burkert mener at Platons uttalelser i *Faidros* viser at hepatoskopi, hadde høyere prestisje enn augurvitenenskap som baserte seg på å iaktta fugler. Dette var også ifølge ham den dominerende divinasjonsformen i gresk litteratur etter perserkrigene.³³⁸ Selv om Platon ikke skriver direkte at hepatoskopi er en bedre divinasjonsform enn det å ta auspisier, så viser i alle fall hans uttalelse at auspisier kan ha hatt dårligere anseelse i Athen enn andre typer divinasjon, som for eksempel hepatoskopi. Det at ofringer var den divinasjonsformen som ble brukt for å sikre seg gudenes godkjennelse til offentlige avgjørelser, forsterker denne oppfatningen. Noen ofringer ble gjennomført uten at innvollene ble tolket, men det var likevel divinasjon. Ofring var uansett en handling som ble utført for å sørge for at gudene var fornøyde, og at de støttet Athen i sine avgjørelser og handlinger.

Disse kildene tyder på at det eksisterte både fugledivinasjon og hepatoskopi i Hellas fra tidlige tider, men at tolking av offerdyrs innvoller etter hvert fikk større anerkjennelse og betydning enn fuglevarsler. Blant annet kan denne utviklingen altså ha ført til det faktum at det i den klassiske perioden var ofring som var en viktig del av offentlige hendelser. Spesielt gjaldt dette divinasjonsritualer i forbindelse med folkeforsamlinger.

Når det gjelder hvem som i praksis utførte ofringene på statens vegne, får vi et innblikk i dette hos Aristoteles og hans detaljerte skildringer i *Athenernes statsforfatning*. Blant hans beskrivelse av alle offentlige stillinger som ble valgt i den Athenske folkeforsamlingen skriver han om en gruppe som kaltes *hieromnēmōn*, de som hadde ansvar for offentlige ofringer: ”Folket velger også ti menn til å ta seg av offerseremoniene, ”sonoffer-lederne” som de kalles. De utfører ofringene som er pålagt av orakler, og hvis det oppstår behov for

³³⁷ Pl. *Phdr.* 244d: ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἢ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει.

³³⁸ Burkert, *The orientaling revolution*, overs. Pinder og Burkert, 49.

ofringer for å oppnå gunstige varsler, er det de som utfører dem sammen med sannsierne.”³³⁹ Det var ti *hieromnēmōn* (ἱεροποιός), her oversatt til “sonoffer-lederne”, som årlig ble valgt ved loddtrekning. Disse hadde ifølge Aristoteles ansvaret for å utføre de ofringene som orakelet anbefalte, og ofringer som måtte tas når det før offentlige handlinger krevdes gode varsler fra gudene. Disse ofringene skulle de utføre sammen med seerne, *mántis*. I *De divinatione* blir det blant annet uttalt at *mantis* alltid var til stede på athenernes folkeforsamlinger: ”Athenienserne har alltid ved alle offentlige rådslagninger anvendt spørreprester, som de kalder *manteis*.”³⁴⁰ Det betyr at ofringene som måtte gjøres før folkeforsamlingene ble utført både av loddtrukne folkerepresentanter, og uavhengige divinasjonsekspertter som verken var valgt, eller hadde fått sitt mandat gjennom folkeforsamlingen. Seerne assisterte de folkevalgte som skulle utføre ofringene, ved å se etter om varslene var gode eller dårlige. Og en av de fordelene de fikk var at de mottok en del av offeret.

Dette var en stor kontrast til systemet i Roma, hvor det var den ansvarlige embetsmannen som selv tok auspisiene, og dermed sikret gudenes gunst før folkeforsamlingen. Det er lite informasjon i kildene som tyder på at ofringene forut for folkeforsamlingene i Athen ble brukt i et politisk spill. Hvis det ikke kom gunstige varsler fra første ofring, fungerte det ofte slik at, det ble tatt nye varsler helt til de gunstige varslene kom. Måten hele systemet var organisert på, at ansvaret for innkallelse av forsamlingen og utførelse av divinasjon ikke lå hos de samme personene, og at alle som var involvert i denne prosessen hadde loddtrukne embeter, var nok med å redusere muligheten for manipulering av varsler. Men likevel, selv om det ikke er dokumentert i kildene er det fremdeles mulig at noen på ett eller annet vis klarte å utnytte disse ofringene til sin egen fordel. Det ikke er umulig å tenke seg en situasjon der et medlem av eliten hadde en fordel av at folkeforsamlingen for eksempel ble utsatt, eller at folket begynte å tvile på den avgjørelsen som var i ferd med å bli tatt, dette var situasjoner som kunne utløses av dårlige varsler. Det var også embetsmenn som virkelig ville ha gode varsler slik at forslag de støttet gikk gjennom raskest mulig.

Vi vet fra kildene at mektige menn kunne ha seere knyttet til seg som utførte divinasjon for dem når de trengte det. Kanskje kunne det være mulig å påvirke hvilken seer som skulle være med å utføre ofringene sammen med *hieromnēmōn*, og på den måte kunne et medlem av

³³⁹ Arist. *Ath. Pol.* 54.6: κληροῖ δὲ καὶ ἱεροποιοὺς δέκα, τοὺς ἐπὶ τὰ ἐκθύματα καλουμένους, οἱ τὰ τε μαντευτὰ ἱερὰ θύουσιν, κἄν τι καλλιερῆσαι δέη, καλλιεροῦσι μετὰ τῶν μάντεων.

³⁴⁰ Cic. *Div.* 1.95: namque et Athenienses omnibus semper publicis consiliis divinos quosdam sacerdotes, quos μάντιες vocant, adhibuerunt.

eliten sørge for at hans private *mantis* fikk dette oppdraget. Dermed kunne han påvirke hvordan utfallet skulle bli, eller eventuelt bestikke en annen *mantis* til å komme med de dårlige varslene som han trengte. Det fantes *mantis* som tjente mye penger ved å være seere for rike menn, det betyr at de utførte divinasjon for penger, og det kan ikke utelukkes at de også utførte divinasjon med et utfall som oppdragsgiveren bestemte på forhånd, selv om dette sannsynligvis ikke var det vanlige. Seerne hadde jo også et rykte de måtte passe på, hvis de ikke hadde kredibilitet innenfor sitt felt så hadde de ingenting. Dette er som sagt bare en tanke om hva som kunne ha vært mulig å få til i dette systemet, og ikke en praksis det er direkte belegg for i kildene. Det var også et annet problem med å eventuelt jukse med varslene, det var nemlig faste regler for hva de ulike varslene betydde. Hvis det vare klare tegn var det nok vanskelig å endre på dette, og juksing med tegn som tydelig var gunstige, eller ugunstige var nok ganske vanskelig å gjøre uten å vekke mistanke hos andre.

3.5.2. Oppsøkte varsler i Sparta

Spartanerne opprettholdt en nær kontakt med gudene i forbindelse med de fleste avgjørelser og handlinger de utførte. Gjennom kildene er det tydelig at både ofring til gudene og orakelkonsultasjoner var viktig i det spartanske samfunnet. Men det er ikke like tydelig hvilke ritualer som ble gjort i forbindelse med den spartanske folkeforsamlingen. Det finnes likevel kilder som kan fortelle om spartanernes divinasjonspraksis, spesielt i militærsituasjoner. Ifølge kildene vi har bevart er det nettopp i forbindelse med krig at spartanerne utøvde divinasjon hyppigst. Ved å bruke denne informasjonene sammen med det vi vet om divinasjonsritualer i Athen, kan det likevel med forbehold dannes et bilde av Spartas bruk av divinasjon i politiske avgjørelser. Grunnen til dette er at både i Roma, Athen og i andre bystater var divinasjonspraksis i folkeforsamlingen og i militærsituasjoner forholdsvis like. Romerne måtte ta auspisier før viktige slag og avgjørelser i krig, og athenerne tok varsler ved ofringer i både politiske samlinger og i militære situasjoner.

Hvis det stemmer som vi så Cicero påpekte ovenfor, at kongen hadde en augur som rådgiver, og at det var en augur til stede i *gerusia*, tyder det også på at de tok varsler før politiske beslutninger i rådet, og kanskje også i folkeforsamlingen. Vi vet jo at de fleste saker måtte gå gjennom rådet før de ble tatt opp i forsamlingen, dermed er det sannsynlig at disse hadde en sammenheng. Enten kan det være at det ble tatt nye varsler før folkeforsamlingen, eller så kan det være at varslene gjaldt for hver sak, og dermed både for gjennomgangen i *gerusia* og i *apella*.

I Sparta var det kongene som hadde den øverste militærmakten, dermed var det også kongen som var hærfører for Spartas felttog i krig.³⁴¹ I *Spartanernes statsforfatning* forteller Xenofon at det også var kongen som var hovedaktøren ved ofringer som ble gjort før de skulle ut i krig.

But I will go back to the beginning, and explain how the King sets out with an army. First he offers up sacrifice at home to Zeus the Leader and to the gods associated with him. If the sacrifice appears propitious, the Fire-bearer takes fire from the altar and leads the way to the borders of the land. There the King offers sacrifice again to Zeus and Athena.³⁴²

Videre skriver han at kongen bare kunne krysse landegrensene når både Zevs og Athene hadde akseptert offeret.³⁴³ Kongen ofret altså flere ganger til gudene og tok varsler fra disse før han tok med seg hæren ut i krig. Dette viser hvor viktige ofringene var og spesielt hvor viktig det var å ha disse to gudenes støtte i ryggen før de gikk ut i kamp.

Det Xenofon beskriver her er noen av kongens plikter og privilegier i Lykurgs lover. Kongenes rolle som prest og religiøst overhode var en svært viktig del av deres virke og tilstedeværelse i det spartanske samfunnet. Xenofon skriver at i Lykurgs lovgivning var forholdet mellom kongene og byen var svært viktig, og påstår at det var en av de elementene ved hans lovgivning som holdt seg akkurat slik som det opprinnelig var organisert.³⁴⁴ Han skriver også at "Should anyone ask me whether I think that the laws of Lycurgus still remain unchanged at this day, I certainly could not say that with any confidence whatever."³⁴⁵ Xenofon sier altså at han ikke kan garantere for at samfunnet fungerte slik det gjorde på Lykurgs tid, men i tillegg påpeker han også at man kunne se at andre byers statsforfatning hadde endret seg og stadig var i endring, men at i forhold til dem holdt den spartanske institusjonen seg relativt lik som den hadde vært.³⁴⁶

Spartanernes Statsforfatning er skrevet rundt år 400fvt. og Lykurg skrev ifølge tradisjonen sine lover på 700- tallet fvt.³⁴⁷ Hvor mye har de religiøse tradisjonene og den religiøse

³⁴¹ Xen. *Lac.* 15.2

³⁴² *ibid.* 13.2: ἐπαναλήψομαι δὲ ὡς ἐξορμᾶται σὺν στρατιᾷ ὁ βασιλεύς. θύει μὲν γὰρ πρῶτον οἴκοι ὦν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σιοῖν αὐτῶν· ἦν δὲ ἐνταῦθα καλλιερῆσι, λαβὼν ὁ πυρφόρος πῦρ ἀπὸ τοῦ βωμοῦ προηγείται ἐπὶ τὰ ὄρια τῆς χώρας· ὁ δὲ βασιλεὺς ἐκεῖ αὖ θύεται Διὶ καὶ Ἀθηνᾶ.

³⁴³ *ibid.* 13.3.

³⁴⁴ *ibid.* 15.1.

³⁴⁵ *ibid.* 14.1: εἰ δέ τις με ἔροιτο εἰ καὶ νῦν ἔτι μοι δοκοῦσιν οἱ Λυκούργου νόμοι ἀκίνητοι διαμένειν, τοῦτο μὰ Δία οὐκ ἂν ἔτι θρασέως εἶποιμι.

³⁴⁶ *ibid.* 15.1.

³⁴⁷ Cartledge, *Spartan Reflections*, 50, 63.

praksisen utviklet seg i løpet av disse århundrene? Lykurg var ikke en hvilken som helst lovgiver, men som jeg har påpekt tidligere, en spartanerne tilba som en gud. Hans lover var ifølge tradisjonen sanksjonert av selveste Apollo ved orakelet i Delfi, noe som må ha gjort det vanskelig for de religiøse spartanerne å endre lovverket. Senere har en tilbakevending til Lykurg blitt brukt som slagord for de som ønsket reform.³⁴⁸ Noen endringer kan likevel ha skjedd gjennom årenes løp. Lykurgs lover var ikke skrevet ned noe sted, ifølge Michael Flower førte dette til at forhandlinger og debatt om lovene innenfor Spartas kulturelle verdier og normer var fullt mulig.³⁴⁹ Derfor kan det også ha vært mulighet for små forandringer som ble nødvendige og naturlige ettersom årene gikk.

Kongen hadde som vi har sett ifølge loven ansvaret for offentlige ofringer. Xenofon forklarer detaljert hvordan kongen med offer forberedte utmarsj med hæren. Først, mens han fremdeles var hjemme ofret han altså, ifølge Xenofon, til Zevs og de andre gudene rundt ham. Hvis han fikk gode varsler i offeret, tok en fakkelbærer ild fra alteret og ledet vei til landegrensene. Der ofret kongen på nytt til Zevs og Athene, og fortsatte over grensen når han på nytt hadde fått gode varsler fra gudene. Ilden fra disse ofringene ledet så veien og ble aldri slukket, og alle slags offerdyr fulgte dem videre i marsjen.³⁵⁰ Dette gjorde at kongen når som helst og hvor som helst kunne utføre nødvendige ofringer. Han legger også til at kongen alltid, uansett hvor han var, startet ofringsprosessen mens det fremdeles var mørkt, fordi han ville tiltrekke seg gudenes gunst god tid i forveien av en handling.³⁵¹

Kongene var de som formelt sett hadde den øverste makten og plikten til å utøve divinasjon i Sparta. Men hvordan fungerte dette i praksis? Eforene var også til stede under ofringene og hadde formelt sett rett til å ta makten, men ifølge Xenofon var dette noe de ikke gjorde. Han hevder at de lot kongen beholde sitt privilegium i offerprosessen uten å blande seg. Xenofon skriver at flere var til stede når kongen utførte ofringer i forbindelse med militærkampanjer:

And at the sacrifice are assembled colonels, captains, lieutenants, commandants of foreign contingents, commanders of the baggage train, and, in addition, any general from the states who chooses to be present. There are also present two of the Ephors, who interfere in nothing except by the King's request, but keep an eye on the proceedings, and see that all behave with a

³⁴⁸ Hooker, "Spartan propaganda", 138-139.

³⁴⁹ Flower, "Spartan "religion" and greek "religion", 216.

³⁵⁰ Xen. *Lac.* 13.2-3.

³⁵¹ *ibid.* 13.3.

decorum suitable to the occasion. When the sacrifices are ended, the King summons all and delivers the orders of the day.³⁵²

I tillegg til beskrivelsen av hvem som var til stede under ofringen, legger Xenofon til at de ved å observere hverandre og hva alle gjorde, på samme tid også begrenset alle som deltok. I denne beskrivelsen har kongene mye av makten og kontrollen, men var dette virkelig slik det utspilte seg i praksis? Hadde virkelig kongen en slik kontroll over divinasjonspraksisen at eforene ikke brukte den potensielle makten de hadde? Anton Powel påpeker blant annet at dette utdraget av Xenofon må behandles med et kritisk blikk på grunn av muligheten for at Xenofon bevisst skriver i forsvar for kongen. Han skrev nemlig en formell lovprisingstale for kongen, Agesilaos.³⁵³ Og hva med de som utførte ofringene i praksis, hvem var det og hvilke muligheter lå det i deres oppgave? Powel viser også at selv om kongen helt tydelig var den mest dominerende aktøren under ofringen ifølge Xenofon, så glemmer han helt den profesjonelle seeren som må ha stått for den praktiske delen av ofringen. Den profesjonelle seeren hadde som vi har sett ovenfor en viktig rolle i spartanernes divinasjonspraksis.

Men hva skjedde så hvis offeret ikke ble akseptert, og varslene ikke var gode? Ble alle planer om utmarsj avblåst slik at eneste mulighet for spartanerne var å vende hjemover, eller utførte de nye ofringer helt til de mottok gunstige varsler? Flere ganger endte faktisk dårlige varsler med at en planlagt, og noen ganger påbegynt ekspedisjon ble utsatt eller helt avlyst. Blant annet ble en invasjon av Argolida gitt opp hele tre ganger under peloponneserkrigen på grunn av ugunstige grenseofringer, og troppene endte med å marsjere hjem igjen.³⁵⁴ Tukydid skriver også om kong Agis som marsjerte med troppene sine til Spartas ytterste grenser, for så å snu når de ikke fikk gunstige varsler fra gudene: “Men da de ikke fikk gode varsler ved grenseofringen, dro de hjem igjen og lot melde til forbundsfellene at de etter neste måned, som var dorernes hellige måned Karneios, skulle være klar til å dra i felten.”³⁵⁵ Litt seinere prøvde de igjen å ta ut på en ny ekspedisjon, men det samme fikk dem til å snu også denne gangen: “men da de heller ikke nå fikk gode varsler ved grenseofringen, vendte de om

³⁵² Xen. *Lac.* 13.4-5: *πάρεισι δὲ περὶ τὴν θυσίαν πολέμαρχοι, λοχαγοί, πεντηκοντῆρες, ξένων στρατάρχοι, στρατοῦ σκευοφορικοῦ ἄρχοντες, καὶ τῶν ἀπὸ τῶν πόλεων δὲ στρατηγῶν ὁ βουλόμενος: πάρεισι δὲ καὶ τῶν ἐφόρων δύο, οἱ πολυπραγμονοῦσι μὲν οὐδέν, ἦν μὴ ὁ βασιλεὺς προσκαλῆ: ὀρώντες δὲ ὅ τι ποιῆ ἕκαστος πάντας σωφρονίζουσιν, ὡς τὸ εἰκός. ὅταν δὲ τελεσθῆ τὰ ἱερά, ὁ βασιλεὺς προσκαλέσας πάντας παραγγέλλει τὰ ποιητέα.*

³⁵³ Powell, “Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta”, 48.

³⁵⁴ Hdt. 6.76. Whitby, *Sparta*, 165-166.

³⁵⁵ Thuc. 5.54.2: *ὡς δ' αὐτοῖς τὰ διαβατήρια θυομένοις οὐ προνχῶρει, αὐτοὶ τε ἀπῆλθον ἐπ' οἴκου καὶ τοῖς ζυμμάχοις περιήγγειλαν μετὰ τὸν μέλλοντα (Καρνεῖος δ' ἦν μὴν, ἱερομηνία Δωριεῦσι) παρασκευάζεσθαι ὡς στρατευσομένους.*

igjen.”³⁵⁶ Enda en gang under peloponneserkrigen måtte spartanerne snu før de skulle få muligheten til å gå til krig mot argiverne, de fikk ikke en gang tråkket over sine egne grenser denne ganger heller: ”I det neste vinterhalvåret skulle lakedaimonerne gjøre et tog mot Argos område. Men da de ikke fikk gode varsler ved grensen, trakk de seg tilbake igjen.”³⁵⁷ Spartanerne var altså trofaste mot divinasjonsritualene, og ville nødig trosse varslene fra gudene.

3.5.1. Orakelkonsultasjon

Orakelkonsultasjoner var også en del av de aktivt oppsøkende varslene. I orakelpraksisen fantes det også religiøs autoritet, og mange avgjørelser i både Athen, Sparta og Roma var basert på orakelsvar. Det aller mest kjente og brukte var orakelet i Delfi, men det fantes også andre orakler som grekerne benyttet seg av, for eksempel Dodona, Claros og Didyma.³⁵⁸ Praksisen med orakler var bygget på en tro på at det fra orakelet kom direkte svar fra Apollo, som igjen hentet sine svar fra selveste Zevs. Likevel var det ikke i selve oraklet at den religiøse autoriteten lå, men hos dem som behandlet disse orakelsvarene. Orakelets autoritet lå i det at mange av de avgjørelsene som folket tok og hadde makt til å ta var basert på instruksjoner fra et orakelsvar.³⁵⁹ Derfor er det mulig at noe av den makten som ser ut til å ligge helt og holdent hos folket i Athen, kunne bli påvirket av dem som hadde kontroll over orakelsvarene, eller i alle fall hadde oppgaver knyttet til dette, som for eksempel tolking av orakelsvar eller lignende. Det som svekker orakelets autoritet er det faktum at det måtte konsulteres for profetier, og ikke var noe som kunne skje spontant. I tillegg kunne det bare konsulteres på bestemte dager og tidspunkter og det kunne være tungvint med lang reisevei.

Robert Parker hevder at diskusjon om tolking av orakelsvar var så vanlig at det ikke kan sees på som et biprodukt, men som en del av orakelets virke i Hellas.³⁶⁰ En skjebnesvanger hendelse i Athen i 480fvt. kan vise hvordan orakelsvar ble brukt som hjelp i viktige beslutninger som folket skulle ta, og hvordan tolkninger av orakelsvar ble debattert før det ble bestemt hvilke handlinger som skulle iverksettes. I forbindelse med perserkrigene, med Xerxes hær nærmest stående ved byporten, sendte Athen representanter til Delfi for å konsultere orakelet. Orakelet kom først med en spontan profeti, der prestinnen rådet dem til å

³⁵⁶ Thuc. 5.55.3: καὶ ὡς οὐδ' ἐνταῦθα τὰ διαβατήρια αὐτοῖς ἐγένετο, ἐπανεχώρησαν.

³⁵⁷ Thuc. 5.116.1: τοῦ δ' ἐπιγυνομένου χειμῶνος Λακεδαιμόνιοι μελλήσαντες ἐς τὴν Ἀργεῖαν στρατεῦειν, ὡς αὐτοῖς τὰ διαβατήρια [ιερὰ ἐν τοῖς ὀρίοις] οὐκ ἐγένετο, ἀνεχώρησαν.

³⁵⁸ For mer om det delfiske oraklet se Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle*. For mer om de andre oraklene se Johnston, *Ancient Greek divination*, kap. 2 og 3.

³⁵⁹ Garland, ”Religious Authority in Archaic and Classical Athens”, 80.

³⁶⁰ Parker, ”Greek states and Greek Oracles”, 301-202.

flykte fra byen: ”Stakkars, hva venter I på? Flykt heller til jordens ende bort ifra hus og fra hjem, fra murens høytragende tinder!”³⁶¹ Athenerne var ikke fornøyd med det svært nedtrykkede svaret, de spurte derfor orakelet om et nytt og bedre svar. Prestinnen gikk med på å gi dem et nytt orakelsvar, og denne gangen var rådet litt mildere. De fikk til svar at ”tremuren” skulle føre til sikkerhet for athenerne. Hos Herodot blir prestinnens svar gjengitt slik:

Men jeg vil si deg et ord på hvilket fast du kan bygge:
Kekrops land blir nok tatt og Kithairons hellige dalstrøk;
Zeus som skuer så vidt, sin datter dog én ting vil skjenke,
det er muren av tre som deg og ditt avkom vil gagne.³⁶²

Dette andre orakelsvaret virket som sagt bedre, og sendemennene skrev ned svaret og tok det med seg tilbake til Athen. Da de kom tilbake til byen og presenterte svaret for folket, var det ifølge Herodot mange spørsmål og ulike meninger vedrørende orakelets betydning. Sannsynligvis ble det presentert og debattert i folkeforsamlingen, som var hovedarenaen for politisk debatt. Herodot skriver at det var spesielt to ulike tolkninger som sto imot hverandre.³⁶³ Noen av de eldre mennene mente svaret betydde at Akropolis ville unnsnippe fordi den var fra gammelt av var beskyttet av trepåler, og de mente at denne barrieren var det orakelet kalte muren av tre, *teikhos xýlinos* (τείχος ξύλινο). Andre hevdet at det var flåten av tre guden siktet til med ”tremuren”, og deres råd var at de burde ta i bruk skipene. Men de som mente at skipene var ”tremuren”, fikk problemer i forhold til de to siste versene i orakelet, de var nemlig som følger: ”Salamis herlige ø, hos deg vil mødrenes sønner finne sin død når sæden sås ut eller øg når den høstes.”³⁶⁴ Grunnen til at disse linjene skapte usikkerhet var fordi de ifølge Herodot, ble tolket som at en kamp til sjøs ville føre til at athenerne selv ble bekjempet ved Salamis.

Temistokles, en fremtredende politiker og hærfører som ifølge Herodot var en av Athens fremste menn, stod frem med sin mening om at seerne ikke hadde tolket orakelet riktig. Han mente at det var Athens fiender som ville dø ved Salamis, og at ”skipene måtte være muren

³⁶¹ Hdt. 7.140.2: “ὦ μέλει, τί κάθησθε; λιπὼν φεῦγ' ἔσχατα γαίης δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα.”

³⁶² Hdt. 7.141.3: σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω ἀδάμαντι πελάσσας. τῶν ἄλλων γὰρ ἀλίσκομένων ὅσα Κέκροπος οὖρος ἐντὸς ἔχει κευθμών τε Κιθαιρῶνος ζαθέοιο, τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς μῶνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει.

³⁶³ Hdt. 7.142.1.

³⁶⁴ Hdt. 7.141.4: ὦ θεΐη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν ἧ που σκιδναμένης Δημήτερος ἧ συνιούσης.

av tre” som orakelet hadde siktet til.³⁶⁵ Han rådet derfor sine medborgere til å kjempe om bord på skipene. Athenerne foretrakk Temistokles tolking fremfor seernes, de hadde rådet imot en sjøkamp, og mente at alt athenerne kunne gjøre var å flykte til et annet sted og bosette seg der: ”Da Themotokles ga denne forklaring, foretrakk athenerne den fremfor orakeltydernes, som jo ikke ville vite av noen forberedelse til sjøslag, men rådet til å forlate Attika uten kamp og slå seg ned på et annet sted.”³⁶⁶ I diskusjonen om orakelet bestemte folket seg altså for å stole på guden og på Temistokles tolking, de ville møte inntrengerne med hele den athenske flåtens kraft.³⁶⁷

Det hadde sannsynligvis betydning at Temistokles var en mann høyt oppe i hierarkiet som kunne få med seg folket i den retningen han ville. Han hadde tidligere fremmet en sterk athensk marine, og hans råd om å bygge en stor flåte hadde tidligere kommet til god nytte.³⁶⁸ Muligens var det fordi hendelsen var så spesiell og alvorlig at folket ikke hørte på seerne. Det er uansett interessant at folket i en så alvorlig situasjon valgte å trosse ekspertene, og heller hører på en politiker og hærfører. Det kan tyde på at de, i alle fall i dette tilfellet, stemte etter det svaret de ønsket skulle være det riktige. Sannsynligvis var seernes tolking, som innebar at athenerne måtte flykte for så å slå seg ned en annen plass, et så vanskelig og kanskje uaktuelt alternativ at de tok i mot andre tolkinger med åpne armer, fordi de så gjerne ville at det skulle være en annen løsning. Dette viser også at det var mulig for andre enn ekspertene, seerne, å uttrykke sin mening om tolking av varsler og orakelsvar.

Nesten alle innbyggerne forlot Athen, mens alle menn i militæralder gjorde seg klar i båtene, noen få ble også igjen for å forsvare Akropolis. Herodot skriver at de fleste som var igjen i byen, enten var fattige, voktet helligdommer, eller faktisk trodde at treveggen som orakelet omtalte var beskyttelsen rundt akropolis. Når perserne kom oppdaget de disse athenerne som var igjen på Akropolis:

³⁶⁵ Hdt. 7.143.2.

³⁶⁶ Hdt. 7.143.3: ταύτη Θεμιστοκλέος ἀποφαινομένου Ἀθηναῖοι ταῦτα σφίσι ἔγνωσαν αἰρετώτερα εἶναι μᾶλλον ἢ τὰ τῶν χρησμολόγων, οἱ οὐκ ἔων ναυμαχίην ἀρτέεσθαι, τὸ δὲ σύμπαν εἰπεῖν οὐδὲ χειρας ἀνταείρεσθαι, ἀλλὰ ἐκλιπόντας χώραν τὴν Ἀττικὴν ἄλλην τινὰ οἰκίζειν.

³⁶⁷ Hdt. 7.144.3

³⁶⁸ Hdt. 7.144.1-2.

Både hadde deres fattigdom ikke tillat dem å dra til Salamis, og dertil mente de å ha funnet ut det sanne innhold av Pythias orakelsvar om at ”en tremur var uinntagelig”, nemlig at denne barrikadering, men ikke skipene, ytet den rette beskyttelse.³⁶⁹

Athenerne som hadde barrikadert seg på akropolis ble raskt omringet, og beskyttet av perserne med brennende piler. De klarte likevel å forsvare seg en liten periode uten at Xerxes fikk tak på dem.³⁷⁰ Til slutt kom noen av perserne seg opp på akropolis og athenerne skjønnte at slaget var tapt, noen kastet seg da utfor et stup, mens andre rømte inn i tempelet og ble drept der. Når perserne da hadde jevnet det meste av området med jorden, plyndret de helligdommene og satte fyr på hele akropolis.³⁷¹ Herodot konkluderer med at hele Attikas landjord falt under perserne slik orakelet hadde spådd.

Muligens er historien om de to varslene og treveggen er en myte, og skjedde aldri i virkeligheten. Dette er det flere sider ved historien som tyder på, blant annet var det ikke vanlig at orakelet kom med spontane spådommer, slik som det første varselet her var, det var bare noe som skjedde i myter.³⁷² Uansett om selve fortellingen om orakelsvarene er ekte eller ikke, er det i alle fall sikkert at debatt om betydningen av varsler og orakler var noe som skjedde i Athen og som også på en måte gikk gjennom en demokratisk prosess.

Spartanerne konsulterte også oraklene aktivt, og orakelsvarene kunne påvirket politiske avgjørelser i folkeforsamlingen. De konsulterte orakelet enten før eller i etterkant av en avgjørelse, for å sikre seg at gudene godkjente avgjørelsen. Tukydid beskriver et eksempel fra begynnelsen av peloponneserkrigen, som illustrerer dette. Athen hadde i denne perioden vokst seg større og større, og hadde også begynt å ta over Spartas allierte. Sparta vurderte å gå til krig, og spartanerne stemte først over avgjørelsen i folkeforsamlingen. Etterpå sendte de en delegasjon til Delfi for å spørre om det ville være til deres fordel å gå til krig:

For lakedaimonerne var det opp- og avgjort at forliket var brutt tog at athenerne handlet urett. Allikevel sendte de bud til Delfi og spurte om det var best for dem å

³⁶⁹ Hdt. 8.51.2: ἄμα μὲν ὑπ' ἀσθενείης βίου οὐκ ἐκχωρήσαντες ἐς Σαλαμίνα, πρὸς δὲ αὐτοὶ δοκέοντες ἐξευρηκέναι τὸ μαντήιον τὸ ἢ Πυθίῃ σφι ἔχρησε, τὸ ξύλινον τεῖχος ἀνάλωτον ἔσεσθαι: αὐτὸ δὴ τοῦτο εἶναι τὸ κρησφύγετον κατὰ τὸ μαντήιον καὶ οὐ τὰς νέας.

³⁷⁰ Hdt. 8.52.

³⁷¹ Hdt. 8.53.

³⁷² Evans, The Oracle of the "Wooden Wall", 24.

begynne krig. Guden skal ha svart at dersom de første krigen energisk, da ville seieren tilfalle dem og at han selv ville hjelpe til, både påkalt og upåkalt.³⁷³

Det står ikke noe direkte om at dette ble bestemt i Apella, men bare at de hadde bestemt seg før de sendte noen for å konsultere orakelet i Delfi. Likevel kan vi gå ut ifra at folkeforsamlingen var den arenaen der folket tok slike avgjørelser. Etter dette positive orakelsvaret kunne de gå videre med planene. De samlet sine allierte til et møte der det ble bestemt at de skulle gå til krig. Et viktig argument i avgjørelsen var nettopp den forsikringen de hadde om at gudenes var på deres side, og den lovnaden spartaneren fikk av guden i Delfi: ”Guden har oppfordret til den og lovet selv å hjelpe dere, og fordi resten av Hellas vil slutte seg til dere dels av frykt, dels med tanke på sitt eget beste. Dere vil ikke være de første som bryter forlik, da jo gudene selv ved å befale dere å gå til krig regner forliket for brutt.”³⁷⁴

Herodot forteller om en hendelse i Sparta like etter Lykurg, hvor orakelet i Delfi kom med en lovnad til spartanerne som ikke ble oppfylt i etterkant. Hendelsen viser hvordan Sparta konsulterte orakelet om hvilke valg de burde ta, men at de også brukte orakelet i håp om å oppnå det de ville, som i dette tilfellet var å erobre nytt land. Herodot skriver at spartanerne ikke var tilfreds med fred og ro, de ville utvide grensene sine og var sikre på at de kunne vinne over Arkadia.³⁷⁵ De spurte så orakelet i Delfi om de kunne skaffe seg hele det Arkadiske området. Det er interessant at de ikke spør orakelet om de kommer til å ha sjans til å vinne en eventuelle krig mot arkadierne, men heller om de kan få området, hvorpå hun svarer at hun ikke innvilger ønsket:

”Du om Arkadia ber? Det er meget, og det får du ikke.
Ekenøttspisende men i Arkadia finnes i mengde;
de vil forsvare sitt land. Men gjerne jeg unner deg noe:
Tegea vil jeg deg gi; der kan du deg tumle i krigsdans,
inndele så den slette så skjønn med snoren som måler.”³⁷⁶

³⁷³ Thuc. 1.118.3: αὐτοῖς μὲν οὖν τοῖς Λακεδαιμονίοις διέγνωστο λελύσθαι τε τὰς σπονδὰς καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἀδικεῖν, πέμπσαντες δὲ ἐς Δελφοὺς ἐπηρώτων τὸν θεὸν εἰ πολεμοῦσιν ἄμεινον ἔσται: ὁ δὲ ἀνεῖλεν αὐτοῖς, ὡς λέγεται, κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος.

³⁷⁴ Thuc. 1.123: τοῦ τε θεοῦ χρήσαντος καὶ αὐτοῦ ὑποσχομένου ξυλλήψεσθαι καὶ τῆς ἄλλης Ἑλλάδος ἀπάσης ξυναγωνιουμένης, τὰ μὲν φόβῳ, τὰ δὲ ὠφελίᾳ.

³⁷⁵ Hdt. 1.66.1.

³⁷⁶ Hdt. 1.66.2: ἢ δὲ Πυθίῃ σφι χρᾶ τάδε. “Ἀρκαδίην μ’ αἰτεῖς: μέγα μ’ αἰτεῖς: οὐ τοι δώσω. πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφόγοι ἄνδρες ἔασιν, οἳ σ’ ἀποκωλύσουσιν. ἐγὼ δὲ τοι οὔτι μεγάριω: δώσω τοί Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.

Dette kan bety at når spartanerne konsulterte orakelet for å sikre seg at de hadde gudene på sin side, i alt fra krigshandlinger til andre avgjørelser, så var det for å spørre gudene om lov og ikke bare om råd. Likevel fungerte dette litt på samme måte, ettersom spartanerne sannsynligvis ville strekke seg langt for å ikke gå imot gudenes råd.

Prestinnen svarte ikke bare at hun ikke vil innvilge deres ønske om å okkupere Arkadia, men hun sa også at hun vil gi dem seier over Tegea. Spartanerne lot så Arkadierne være i fred og startet marsjen mot Tegea i god tro etter orakelets lovnader. De stolte så på det Herodot beskriver som det ”tvetydige orakelet”, at de brakte med seg kjettinger til krigsfanger. Men det gikk ikke slik spartanerne ønsket og orakelet hadde lovet. Det hele endte i katastrofe for spartanerne som ble overvunnet av Tegea, og siden fanget i sine egne lenker.³⁷⁷ Herodot forklarer denne hendelsen som et bedrageri fra orakelets side, og at det var orakelet som gav dem et villedende svar. Men det kan også være at varselet ble feiltolket av spartanerne, og det ble mest sannsynlig en debatt ut av dette. Dette var trolig en ekstra stor krise for Sparta, ikke bare gikk de på et stort tap, de ble i tillegg utfordret med hensyn til hvorvidt de kunne stole på orakelet. Det var nok ikke alltid det var like lett å innrømme i ettertid at man skulle ha tolket svaret fra orakelet på en annen måte. Men dette var nok samtidig det beste alternativet, ettersom de var så avhengig av gudenes bekreftelser gjennom orakelet.

I Sparta hadde kongene to assistenter som ble sendt til Delfi. Kongene hadde nemlig to ekstra messekamerater som spiste med kongen på statens bekostning, og fungerte som kongens assistenter. Først og fremst ser det ut til at de skulle bistå kongen i religiøse anliggender, og spesielt divinasjon. Herodot skriver også om kongene at: “De oppbevarer de orakelsvar som blir gitt, men også pythierne kjenner til disse.”³⁷⁸ Dette var mest sannsynlig fordi det faktisk var *pythioi* som på vegne av kongen dro til Delfi for å konsultere orakelet, og at de måtte memorere versene for å gjengi svaret til kongen. Hvorvidt de også kunne eller skulle tolke svaret er uvisst, men de har i alle fall hatt mulighet til å påvirke hvordan svaret ble gjengitt til kongen og til folket.

Muligens gjorde *pythioi* også andre religiøse oppgaver for kongen. Det kan være at *pythioi* var de som stod for den praktiske gjennomføringen av de offentlige ofringene, som var under kongens ansvar. Kildene forteller ingenting om disse ble valgt blant eksperter, men det kan virke som om de ble valgt blant borgerne. De er heller ikke nevnt i Xenofons beretning av

³⁷⁷ Hdt. 1.66.3-4.

³⁷⁸ Hdt. 6.57.4: τὰς δὲ μαντηίας τὰς γινομένας τούτους φυλάσσειν, συνειδέναι δὲ καὶ τοὺς Πυθίους.

hvem som var til stede under ofringer, men det er ikke noen som helst seer, eller annen type ekspert heller, som vi må regne med var til stede for å tolke varslene. Muligens var kongen ansvarlig for ofringen, ba bønner o.l., mens *pythioi* eller andre tjenestemenn utførte det praktiske ved ofringen, og divinasjonsekspertene tolket varslene om hvorvidt de var gode eller dårlige.

3.5.2. Spontane varsler

Kommunikasjonen med gudene i den greske verden foregikk hovedsakelig på tre ulike måter. Kontakten oppstod enten gjennom konsultasjon av orakler, gjennom ofring og tolking av offerdyrs innvoller, eller varsler i form av naturfenomen og uforutsette hendelser som ikke lot seg forklare på andre måter enn med guddommelig inngripen. Spontane varsler var det samme som er diskutert tidligere i kapitlet om Roma, og som romerne kalte *oblative* varsler. Det fantes dårlige varsler fra gudene som var svært ugunstige i forbindelse med folkeforsamlinger. Som vi har sett kunne lyn og tordenvær stanse eller avlyse en folkeforsamling i Roma, og slik var det også i Athen.

Tukydid beskriver et tilfelle der et jordskjelv satte en stopper for en folkeforsamling som ble holdt under peloponneserkrigen. Folket skulle avgjøre om Athen skulle forbli i en allianse med Sparta, eller om de skulle inngå en allianse med Argos, Elis og Mantinea. Valget ble ikke fullført den dagen, og Tukydid beskriver hvorfor: ”athenerne var nå villige til å la argiverne og deres forbundsfeller få komme inn med én gang og til å slutte forbund med dem. Men da det ble et jordskjelv før de fikk gjort et gyldig vedtak, ble folkeforsamlingen foreløpig utsatt.”³⁷⁹ Det er mulig at jordskjelvet i seg selv skapte frykt og førte til skader som gjorde at valget ble stanset, og selv om det er ganske umulig å simulere et jordskjelv, virker det i alle fall veldig beleiliggende at noe slikt skulle skje rett før en sak med stor politisk uenighet skulle avgjøres. Forut for valget hadde nemlig Alkibiades lurt de spartanske utsendingene til å komme med andre påstander og lovnader i rådet enn det de sa til folkeforsamlingen, og brukte dette for å få folket mot dem. Alt dette var også en del av et større politisk spill mellom Alkibiades, som ønsket allianse med Argos, og Nikias som jobbet for alliansen med spartanerne. Enten måtte forsamlingen utsettes på grunn av skadene og faren ved et stort

³⁷⁹ Thuc. 5.45.4: ἐσήκουόν τε καὶ ἐτοῖμοι ἦσαν εὐθὺς παραγαγόντες τοὺς Ἀργείους καὶ τοὺς μετ’ αὐτῶν ξυμμάχους ποιεῖσθαι: σεισμοῦ δὲ γενομένου πρὶν τι ἐπικυρωθῆναι, ἡ ἐκκλησία αὕτη ἀνεβλήθη.

jordskjelv, eller så var det mulig å overstyre varselet og konsekvensen av det. Hvis det første var tilfellet var Nikias tilfeldigvis en ekstremt heldig part i denne situasjonen. Muligens var det slik at noen små jordskjelv kunne ignoreres, og noen jordskjelv ble overdrevet hvis noen trengte en god unnskyldning til å utsette et katastrofalt valg. En annen mulighet var også at det ikke behøvde å være mer enn et par mennesker som ikke var fornøyd med retningen valget tok, som kjente jordskjelvet for at forsamlingen ble utsatt.

Uansett viser dette at jordskjelv ble oppfattet som et dårlig varsel, og kunne føre til at folkeforsamlingen ble avlyst. Det står ikke noe i denne fortellingen om hvem som oppdaget varselet, og hvem som kunne bestemme at forsamlingen skulle oppløses. I beskrivelsen virker det som en selvfølge at forsamlingen ble utsatt på grunn av jordskjelvet og det var sannsynligvis en del av det religiøse lovverket at forsamlingen ble avlyst ved jordskjelv. Men det ligger også i jordskjelvets natur at dette var noe alle som var til stede la merke til. Det behøvde ikke da å være en spesifikk person eller embetsmann som sa ifra om dette ugunstige varselet. Vi vet ikke om det var mulig for et individ å påstå at han hadde kjent et jordskjelv, og få folkeforsamlingen avlyst på grunnlag av det. Men hvis dette var tilfelle hadde det kunnet sammenlignes med Roma og muligheten embetsmenn hadde til å "se varsler". Om dette var mulig i Athen er usikkert, og det er også usikkert hvem som eventuelt da kunne komme med slike påstander.

Hendelsen blir også beskrevet av Plutark i hans biografi om Nikias:

(...) but there came a slight earthquake shock just then, luckily for Nicias, and the assembly was dissolved. On the following day, when the people had assembled again, by dint of great effort and much talking Nicias succeeded, with difficulty, in persuading them to refrain from the proposed arrangement with Argos.³⁸⁰

Plutark poengterer at hendelsen var et lykketreff for Nikias, og heller ikke her blir det lagt noe vekt på hvem som eventuelt la merke til jordskjelvet og bestemte at forsamlingen skulle avlyses. Selv om Plutark bygger mye av sin informasjon på Tukydid, tyder mangelen på interesse rundt hvem som bestemmer at forsamlingen skal oppløses, at dette var en selvfølge etter et slikt jordskjelv som her rammet forsamlingen. Videre forteller Plutark at dette var heldig for Nikias fordi det på den første forsamlingen ikke så ut til å gå hans vei, mens han med store vanskeligheter fikk overtalt folket til å endre mening dagen etter.

³⁸⁰ Plut. *Nic.* 10.6: ἐβοήθησε δὲ τῷ Νικίᾳ σεισμός τις διὰ μέσου γενόμενος καὶ διαλύσας τὴν ἐκκλησίαν. τῇ δ' ὑστεραία πάλιν τοῦ δήμου συνελθόντος πολλὰ ποιήσας καὶ εἰπὼν ἔπεισε μόλις ἐπισχεῖν τὰ πρὸς Ἀργείους.

Det kan jo tenkes at flere så på jordskjelvet som et dårlig varsel for den avgjørelsen som holdt på å bli tatt, og rett og slett endret sin stemme fordi de mente at gudene hadde motsatt seg den avgjørelsen. Men det kan selvfølgelig også være at Nikias var en god taler, som bare trengte litt ekstra tid for å overtale folket som allerede var usikre. Dette viser at tilfeller av uheldige varsler som utsatte en avgjørelse kunne endre utfallet av en avstemming. Samtidig var det jo ikke Nikias' egen fortjeneste at det kom et jordskjelv akkurat på denne tiden, det var bare et heldig sammentreff for ham og hans sak. Senere dro han til Sparta hvor han ble hedret for å ha kjempet for deres sak. Likevel klarte han ikke, ifølge Plutark, å oppnå det han skulle i Sparta. Da han kom tilbake var det i stor frykt for atenerne som var sinte på ham fordi de hadde latt seg overtale til å løslate krigsfanger fra Sparta i håp om en allianse. Men dette førte likevel ikke til noen store konsekvenser for Nikias.³⁸¹

Plutark forteller også om den samme hendelsen, med sendemennene fra Sparta som Alkibiades lurte, i sin biografi om Alkibiades.³⁸² Her blir hele episoden med jordskjelvet som utsatte folkeforsamlingen og Nikias' reise til Sparta utelatt. Simon Verdegem forklarer Plutarks utelukkelse av både jordskjelvepisoden, den andre folkeforsamlingen, og Nikias' ambassadereise til Sparta, med at han i *Alcibades* fokuserer på protagonistens mål om å stoppe freden i stedet for Nikias' forsøk på å redde den.³⁸³ Kanskje er det også fordi episoden til slutt uansett ikke endte med å endre utfallet, selv om den endelige avgjørelsen ble litt forsinket. Det viser i alle fall at det kan finnes hendelser der bruk av divinasjon og religiøse hendelser ikke ble tatt med i fortellingen fordi det ikke fikk betydning for det endelige utfallet av avgjørelsene. Episoder kan også ha blitt utelatt fordi varselet eller feilen ble rettet opp igjen like etterpå. Det er for eksempel ganske sikkert at ikke alle offerdyr som måtte byttes ut ble tatt med i alle fremstillinger, det spørres vel først og fremst på forfatteren og på hvilken historie som skal fram. Er det et poeng i historien at det var vanskelig å få gunstige tegn fra gudene blir dette kanskje beskrevet mer inngående, spesielt hvis det utsetter viktige handlinger eller viste seg i etterkant at det var en grunn til at man ikke fikk godkjenning fra gudene.

Jordskjelv kunne altså stoppe folkeforsamlingen i Athen, og i Sparta var også jordskjelv et dårlig varsel. Under et forsøk på å okkupere Attika ble kong Agis og hans spartanske hær rammet av flere jordskjelv. Dette førte til at ingen invasjon tok sted, og heller ikke hele det

³⁸¹ Plut. *Nic.* 10.7.

³⁸² Hendelsen blir beskrevet i Plut. *Alc.* 14.8-15.1.

³⁸³ Verdegem, *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, 200.

påfølgende året.³⁸⁴ Hvorvidt dette handlet om sikkerhet, eller at det var dårlige varsler, skriver Tukydid ingenting om i sin beretning om hendelsen. Men ettersom jordskjelv rundt om i den greske verden var et dårlig varsel, og spartanernes historie med å utsette de fleste planer hvis de fikk dårlige varsler, er det sannsynlig at de ikke tok sjansen på å gå til angrep så lenge de ikke var sikker på å ha gudenes støtte.

Det er også flere eksempler på at spartanerne lot seg stoppe av jordskjelv. Ifølge Tukydid var det en ny episode med jordskjelv på slutten av 400-tallet: ”Denne samme våren gjorde også lakedaimonerne et tog mot Argos og kom til Kleonai. Men da det ble et jordskjelv snudde de her.”³⁸⁵ En annen gang, i år 413/412 stoppet de ikke hele ekspedisjonen, men en planlagt maritim ekspedisjon ble kraftig redusert etter et jordskjelv.³⁸⁶ De byttet ut generalen, og halverte utsendingen fra ti til fem skip, sannsynligvis i håp om at denne endringen ville få støtte hos gudene, eller eventuelt at tapet uansett ikke ville være like stort hvis det gikk galt. Verken Herodot eller Tukydid skriver noe om eventuelle skader ved disse jordskjelvene, noe som tyder på at de materielle og menneskelige skadene ikke var så veldig store. Dette igjen betyr at det trolig var troen på at jordskjelv var gudenes måte å si ifra om misnøye.

Jeg har nå vist hvordan naturfenomen kunne utsette en folkeforsamling, men kildene viser også med eksemplene ovenfor at det var lite sannsynlig at varsler under folkeforsamlingen eller faste divinasjonsritualer ble utnyttet av eliten som et politisk verktøy. Det meste av varsler som hadde innvirkning på folkeforsamlingene i Athen, var heller i form av ulike varsler som blir brukt i diskusjoner forut for viktige avgjørelser. Dette var ikke varsler som forstyrrer forsamlingen direkte, men varsler som enten har kommet tidligere og som ble brukt til å argumentere for gudenes misnøye mot et forslag eller en handling som ble bestemt i forsamlingen. Det kunne også være, som vist tidligere, at et orakelsvar ble diskutert i forsamlingen, og som var direkte knyttet opp mot den avgjørelsen som folkeforsamlingen skulle ta.

En hendelse som skjedde i sammenheng med konflikten mellom Nikias og Alkibiades, og i forlengelse av den konflikten som er beskrevet ovenfor, viser hvordan divinasjon i form av både oppsøkte og ikke oppsøkte varsler, ble brukt i politiske diskusjoner. Dette var maktkamper og alliansespill som utspilte seg under peloponneserkrigen. Athens elite var delt i

³⁸⁴ Thuc. 3.89.1.

³⁸⁵ Thuc. 6.95.1: τοῦ δ' αὐτοῦ ἤρος καὶ ἐπ' Ἄργος στρατεύσαντες Λακεδαιμόνιοι μέχρι μὲν Κλεωνῶν ἦλθον, σεισμοῦ δὲ γενομένου ἀπεχώρησαν.

³⁸⁶ Thuc. 8.6.5.

to i denne saken, og som vi har sett fra eksempelet over var Nikias lederen for den gruppen som ønsket fred med Sparta, mens Alkibiades var den fremste blant dem som ville gått til krig mot Sparta. Konflikten kulminerte i en splid om det som ble kalt Sicilia-ekspedisjonen. Denne er beskrevet hos både Tukydid og Plutark, og har divinasjon som en sentral del av diskusjonen både i forkant og etterkant av ekspedisjonen. Ekspedisjonen som athenerne til slutt endte med å sende ut, førte til et av de største nederlagene i Athens historie.

Ekspedisjonen ble diskutert flere ganger i folkeforsamlingen, hvor den endelige avgjørelsen til slutt også skulle tas. Både gunstige og ugunstige varsler, orakelsvar, prester og private seere ble trukket inn i diskusjonen. Begge sider brukte orakler som middel i kampen. Og dette var da tydeligvis det mest effektive virkemiddelet for å overtale den vanlige borger som stemte i folkeforsamlingen. Borgerne skulle stemme over hvorvidt denne ekspedisjonen skulle gjennomføres eller ikke. Før folkeforsamlingen hadde rukket å møtes for første gang for å diskutere en eventuell ekspedisjon til Sicilia, hadde folket ifølge Plutarks beretninger allerede blitt overtalt av Alkibiades om at ekspedisjonen var en god ide. Det betydde at Nikias, som var motstander av forslaget, hadde svært få støttespillere, og nesten ingen av betydning torde å ta hans parti.³⁸⁷ Etter at athenerne hadde stemt for krigen, prøvde Nikias, som for øvrig var blitt valgt til general på ekspedisjonen, fortsatt å få folket til å ombestemme seg.³⁸⁸

Flere presteskap var også imot ekspedisjonen til Sicilia, men Alkibiades jobbet mot disse ved hjelp av både egne seere og gamle orakelsvar som gagnet hans sak. Plutark skriver: "And yet the priesthood also is said to have offered much opposition to the expedition. But Alcibiades had other diviners in his private service, and from sundry oracles reputed ancient he cited one saying that great fame would be won by the Athenians in Sicily."³⁸⁹ Martin Nilsson mener at Plutark sikter til seere også når han skriver om prester som var imot ekspedisjonen. Han mener dette blir tydelig når han videre sier at Alkibiades hadde andre seere som kom med andre orakler som fortalte om athenernes suksess.³⁹⁰

Også en annen orakelkonsultasjon kom tilbake med positivt svar for Alkibiades, men de sendemennene som meddelte svaret turte ikke ifølge Plutark å presentere eventuelt negative ord mot ekspedisjonen, i frykt for å bruke ord som skapte dårlige tegn. Disse lovnadene fra Alkibiades om gode varsler og gudenes gunst gjorde at ingen dårlige varsler kunne få folket

³⁸⁷ Plut. *Nic.* 12.1-2.

³⁸⁸ *ibid.* 12.3.

³⁸⁹ *ibid.* 13.1: καίτοι λέγεται πολλά και παρά τῶν ἱερέων ἐναντιοῦσθαι πρὸς τὴν στρατείαν: ἀλλ' ἐτέρους ἔχων μάντις ὁ Ἀλκιβιάδης ἐκ δὴ τινῶν λογίων προῦφερε παλαιῶν μέγα κλέος τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ Σικελίας ἔσεσθαι.

³⁹⁰ Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, 134.

til å ombestemme seg, og det kom etter hvert mange varsler av det dårlige slaget.³⁹¹ Selv om det kan virke som om Alkibiades brukte skitne triks for å få folket med seg, er det ingenting som tilsier at han tvang seerne til å komme med gunstige varsler, eller på noen måte manipulerte noen til å komme med falske profetier. Verdegem påpeker at det heller virker som om seerne frivillig støttet Alkibiades og hans politikk. Og han sammenligner seeren som ytret gode gunstige orakelsvar med de sendemennene som hadde blitt sendt til et annet orakel, og som unnlot å fortelle den negative delen av gudens svar for å unngå å uttale ord som førte til dårlige varsler.³⁹² Det er mulig at han ikke brukte falske orakler, men han fikk i alle fall hjelp fra seerne til å gjøre et utvalg av oraklene som gagnet hans egen sak. For vi skal se at det også var nok av dårlige varsler før ekspedisjonen.

Ifølge Plutark var de varslene som det ble meldt om helt åpenbare dårlige varsler.³⁹³ Først ble det meldt om ødeleggelse av noen statuer som ble kalt *Hermae*, i *Alkibiades* skriver Plutark at folket ikke trodde på at dette var dårlige varsler, men heller at statuene som falt ned var naturlige følger av sterk vin og viltre ungdommer. De så heller på dette som en konspirasjon, og på grunn av denne hendelsen møttes rådet og forsamlingen flere ganger i løpet av få dager, der de undersøkte alle mulige årsaker.³⁹⁴

Deretter var det hendelsen som Plutark kaller “the affair of the altar of the Twelve Gods”.³⁹⁵ En mann besteg alteret og kastret seg selv med en stein, noe som ikke kan ha blitt sett på som noe annet enn et dårlig varsel. Det neste dårlige varselet som kom var i form av ravner som plukket på, og ødelagte en statue i Delfi som var dedikert til Athen for deres tapperhet i perserkrigene. Athenerne mente først at denne historien var konstruert av Korint fordi Syracuse på Sicilia var deres koloni.³⁹⁶ Men når de av orakelet ble bedt om å hente en av prestinnene til Athene fra *Klazomenai*, var hennes navn *Hésuchios* (Ἡσούχιος), som betyr fred eller fredfull.³⁹⁷ De tolket navnet hennes som et råd fra guddommen om at de på dette tidspunktet burde beholde freden.³⁹⁸ Men de dårlige varslene stoppet ikke her. Det var også en episode med astrologen Meton, Sokrates guddommelige veiviser. Etter å ha sett etter varsler mente han at ekspedisjonen ville føre til byens undergang. Han endte med å brenne ned sitt eget hus og bønnfalle sine medborgere om frigjøre hans sønn fra ekspedisjonen. Plutark

³⁹¹ Plut. *Nic.* 13.1.

³⁹² Verdegem, *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, 231 n. 23.

³⁹³ Plut. *Nic.* 13.2.

³⁹⁴ Plut. *Alc.* 18.4.

³⁹⁵ Plut. *Nic.* 13.2.

³⁹⁶ Plut. *Alc.* 18.3.

³⁹⁷ Klazomenai, en gresk bystat på kysten av Jonia.

³⁹⁸ Plut. *Nic.* 13.4.

forklarer dette med at han enten hadde fryktet de foregående varslene, eller at han fra et mer besindig ståsted var engstelig for ekspedisjonen.³⁹⁹ Meton fortalte sin mistanke til Sokrates som spredde dette til resten av befolkningen.

Det siste dårlige varselet som rammet ekspedisjonen var at en av athenernes festivaler ble feiret midt under utreise. Dette var festivalen til Adonis der kvinnene feiret ved å blant annet utføre begravelseritualer.⁴⁰⁰ På tross av alle disse varslene stemte folket for at ekspedisjonen skulle gjennomføres, og de sendte ut over 200 skip. Som sagt endte ekspedisjonen katastrofalt for Athen. Tukydid beskriver utfallet på denne måten: "They were beaten at all points and altogether; all that they suffered was great; they were destroyed, as the saying is, with a total destruction, their fleet, their army—everything was destroyed, and few out of many returned home. Such were the events in Sicily."⁴⁰¹

Da nyheten om det forferdelige nederlaget nådde Athen, trodde befolkningen først ikke at det var sant, selv om de få som hadde overlevd kom tilbake, og fortalte om skrekkelige ødeleggelser. Når de først forstod alvoret reagerte de med voldsomt sinne ifølge Tukydid:

Men da de ble klar over situasjonen, ble de sinte på de talere som hadde gått inn for ferden, akkurat som om ikke de selv hadde stemt for den, og på orakelsamlerne og spåmennene og hvem det nå var som ved guddommelige forutsigelser hadde fått dem til å håpe på at de skulle erobre Sicilia.⁴⁰²

Etter at Athens flåte og hær ble knust i Sicilia var athenerne altså sinte på både talerne som hadde fremmet ekspedisjonen og alle orakeltydere (χρησμόλογος), seere (μάντις), og ande tegntolkere (θειάζω) som hadde gitt dem håpet om at de kunne vinne over Sicilia.⁴⁰³ Folket hadde selv i folkeforsamlingen vært med på å bestemme at den Athenske flåten skulle segle ut, men når det gikk galt var det likevel politikerne og seeren som ble stilt til ansvar.

I Plutarks biografi om Alkibiades blir ikke alle de dårlige varslene tatt med i fortellingen. Her nevnes bare ødeleggelsen av Hermae, Metons dårlige profetier og merkelige oppførsel, og

³⁹⁹ Plut. *Nic.* 13.5.

⁴⁰⁰ *ibid.* 13.7.

⁴⁰¹ Thuc. 7.87.6: κατὰ πάντα γὰρ πάντως νικηθέντες καὶ οὐδὲν ὀλίγον ἐς οὐδὲν κακοπαθήσαντες πανωλεθρία δὴ τὸ λεγόμενον καὶ πεζὸς καὶ νῆες καὶ οὐδὲν ὅτι οὐκ ἀπώλετο, καὶ ὀλίγοι ἀπὸ πολλῶν ἐπ' οἴκου ἀπενόστησαν. ταῦτα μὲν τὰ περὶ Σικελίαν γενόμενα.

⁴⁰² Thuc. 8.1.1: ἐπειδὴ δὲ ἔγνωσαν, χαλεποὶ μὲν ἦσαν τοῖς ξυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἐκπλουν, ὥσπερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι, ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὅποσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν ὡς λήψονται Σικελίαν.

⁴⁰³ Thuc. 8.1.1.

sammentreffet med Adoniafestivalen.⁴⁰⁴ Verdegem mener at flere av varslene bevisst er utelatt i fortellingen om Alkibiades, og i tillegg blir ikke det katastrofale utfallet av ekspedisjonen nevnt i det hele tatt.⁴⁰⁵ Det kan virke som Plutark har tatt med de varslene som det var umulig å unngå, men holdt tilbake de som ville stille Alkibiades i et dårlig lys. Dette blir jo også forsterket i det at historien om Alkibiades ikke inneholder tegn til at den ekspedisjonen han kjempet så hardt for å få til, endte i en katastrofe.

3.5.3. Divinasjon og politikk i Aristofanes komedier

Den greske forfatteren og komediedikteren, Aristofanes, har i flere av sine skuespill historier og bemerkninger angående seere, divinasjon og politiske bruk av divinasjon. I flere av komediene fra slutten av 400-tallet og begynnelsen av 300-tallet fvt. som vi har bevart i dag, blir både *mantis* og *chresmologos* fremstilt i et gjennomgående negativt lys. Ifølge Nicholas D. Smith får de gjennomgå verst i forhold til orakeltydinger, og da spesielt manipulativt bruk av orakler.⁴⁰⁶ Han gjør ofte narr av seerne og hvilken nytte de har for samfunnet, i *Freden* skriver han om Trygaeus en mann som ikke er seer, men som likevel klarer å lage et ordentlig offerbål:

Trygaeus: Don't I look like a diviner preparing his mystic fire?

Chorus: Undoubtedly. Will anything that a wise man ought to know escape you? Don't you know all that a man should know, who is distinguished for his wisdom and inventive daring?

Trygaeus: There! the wood catches. Its smoke blinds poor Stilbides. I am now going to bring the table and thus be my own slave.⁴⁰⁷

Aristofanes kritiserer her oppgaver som seere hadde monopol på, og som dermed gav dem store fordeler i samfunnet, men som han tydeligvis mente kunne utføres av alle. Stilbides som Trygaeus sikter til var statsmannen Nikias' faste seer. For han og andre seere var det heller ikke ifølge Aristofanes godt mottatt at andre viste at det ikke behøvdes spesielle egenskaper

⁴⁰⁴ Verdegem, *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, 231. Plut. *Alc.* 18.4-6.

⁴⁰⁵ *ibid.* 232.

⁴⁰⁶ Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, 142.

⁴⁰⁷ Ar. *Pax.* 1026-34: Τρυγαῖος: οὐκ οὐν δοκῶ σοι μαντικῶς τὸ φρύγανον τίθεσθαι;

Χορός: πῶς δ' οὐχί; τί γάρ σε πέφηνε ὅσα χρή σοφὸν ἄνδρα; τί δ' οὐ σὺ φρονεῖς ὅποσα χρεῶν ἐστὶν τὸν γε σοφῆ δόκιμον φρενὶ πορίμῳ τε τόλμῃ;

Τρυγαῖος: ἢ σχίζα γοῦν ἐνημμένη τὸν Στιλβίδην πιέζει, καὶ τὴν τράπεζαν οἴσομαι, καὶ παιδὸς οὐ δεήσει.

for å utøve mange av seernes oppgaver. I dette samme stykket stempler han seerne som både bedragere, innbilske, grådige og griske personer som for det meste snakket tull.⁴⁰⁸

Flere av Aristofanes stykker retter oppmerksomheten mot seeren og stempler ham som en bløffmaker, i tillegg harselerer han med både seere og politikere som utnytter varsler. Ifølge Smith brukte han også komediene til å poengtere at seernes bruk av orakler til politiske formål kunne være en trussel for byen, spesielt i tilfeller der oraklene var en hindring for fred.⁴⁰⁹ *Freden* er en av de skuespillene hvor han retter sarkastiske kommentarer mot seernes engasjement i spørsmål om krig og fred. Trygaeus, som beskrevet ovenfor startet et offerbål og skal akkurat til å ofre til guden *Fred*, da seeren Hierocles kommer gående. Tjeneren til Trygaeus spør hva han tror seeren skal fortelle dem, hvorpå Trygaeus sier: ”Evidently he is coming to oppose the peace.”⁴¹⁰ I Smiths bemerkninger til denne episoden skriver han at dette kan være en kommentar til den religiøse autoriteten seeren hadde, og som han kunne utnytte til å fremme farlige politiske posisjoner, ved å motsi fredsavtaler.⁴¹¹ Eksempler på at seere faktisk ble blandet inn i debatten om krig og fred, har jeg beskrevet i hendelsen med Alkibiades, og hans bruk av seere for å skaffe gunstige varsler i kampen for å overbevise folket om å sende en militærekspedisjon til Sicilia.⁴¹²

I skuespillet *Ridderne* gjør Aristofanes narr av Kleon og hans innhenting og bruk av orakler for egne formål. Smith mener at disse påstandene kan bety at oraklene først og fremst ble brukt som politiske verktøy av demagogene.⁴¹³ Dette kan ha noe sannhet i seg, noen av kildene støtter opp om denne teorien, både i tilfellet med Kleon, men også med konfliktene mellom Nikias og Alkibiades. I eksempelet ovenfor vedrørende ekspedisjonen til Sicilia, var det Alkibiades som jobbet for å skaffe orakelsvar som ville gagne hans sak i overtalelsen av folket. Likevel vil jeg ikke avskrive muligheten for at også andre brukte orakler som et middel i den politiske debatten. For det første er det ikke alltid et rent skille mellom de forskjellige fraksjonene i den athenske eliten, og å hevde at demagoger som en avgrenset gruppe var de eneste som brukte orakler som et politisk verktøy er derfor lite hensiktsmessig. For det andre var grunnen til at Kleon ble kritisert for bruk og manipulasjon av orakler i denne komedien, først og fremst fordi han var Aristofanes absolutt favoritt å kritisere ved alle anledninger som bød seg. Kleon var en krigshisser, mens Aristofanes ytret motstand mot all

⁴⁰⁸ Ar. *Pax*. 1045,1069, 1120. Av. 959, 967-989, 717-22. Eq. 1086-87. Clouds 332.

⁴⁰⁹ Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, 146.

⁴¹⁰ Ar. *Pax*. 1049: δῆλός ἐσθ' οὗτός γ' ὅτι ἐναντιώσεται τι ταῖς διαλλαγαῖς.

⁴¹¹ Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, 144.

⁴¹² Plut. *Nic*. 13.1.

⁴¹³ Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, 146-7.

krigføring, blant annet oppfordret stykkene hans alltid til fred og forsoning mellom byer i krig.⁴¹⁴

Aristofanes skjulte ikke sitt hat mot Kleon, hverken som politiker eller person. Han lot kritikken lyse gjennom i flere av sine komedier, men spesielt da i *Ridderne* hvor Kleon blir framstilt som figuren *Paphlagon*, den soleklare skurken i historien. Han beskriver også Kleon som en *chresmologos*, som han på alle måter bruker som en negativ betegnelse. Kleon, eller *Paphlagon* bruker i *Ridderne* mange orakler, og flere av oraklene han fremfører i løpet av stykket er tydelig falske. Flere av stridene han har med en pølseselger, som er spådd til å ta over Paphlagon's posisjon, innebærer en kamp om, og med bruk av orakler.⁴¹⁵ Gjennom hele denne komedien blir det igjen og igjen harselert med Kleons store forbruk av orakler i politiske debatter og avgjørelser, i tillegg gjør han mer enn å antyde at flere av oraklene han brukte som argumenter for krig var manipulerte.

Hva kan vi lese ut ifra Aristofanes' komedier og det bildet som skapes der av seere, samt av politikernes bruk av divinasjon? På den ene siden kan de oppfatningene som kommer frem her ligge nærmere vanlige folks tanker, og syn på dette fenomenet. Komediene skulle underholde alle samfunnslag, det var en forventning om at de skulle være kritiske til eliten, og de tok ofte opp hverdagslige hendelser i bystatene. Men de var overdrevet, og alt som ble gjort og sagt var stort sett fiksjon. Likevel må det ha vært noe sannhet i mye av det som skjedde i komediene. Grunnen til det, er for det første at Aristofanes ofte spilte på personer og hendelse som eksisterte i virkeligheten, og fikk ideene sine fra hendelser og saker i samfunnet som opptok ham. For det andre er det jo også slik at det som engasjerer mennesker mest er det som man kan kjenne igjen. At Aristofanes mestret dette så bra er kanskje noe av det som gjorde ham så suksessfull. Det betyr at måten han gjengir seere, politikere og deres bruk av divinasjon ikke gjenspeiler virkeligheten og folks virkelige syn på dem, men at det likevel kan være ulike grader av sannhet i det. Aristofanes var en engasjert person i samfunnet, han hadde konservative holdninger, og det var ofte de som ikke delte hans politiske meninger som fikk gjennomgå i komediene. I stykkene hans finnes svært lite kritikk av divinasjon som vitenskap, og hans gjenbruk av dette temaet viser igjen hvor viktig divinasjon var i det greske samfunnet. I stedet for å kritisere selve kontakten med gudene, så retter han sterk kritikk mot måten menneskene bruker divinasjon, og spesielt hvordan eksperter og politikere bruker orakelsvar som et politisk verktøy, som også kunne gå ut over byens sikkerhet og folkets beste.

⁴¹⁴ Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, 145.

⁴¹⁵ *ibid.*

4. Komparasjon Roma, Athen og Sparta

I de foregående kapitlene i denne avhandlingen har jeg presentert hvordan divinasjon var en del av de politiske beslutningene i hver av de tre bystatene Roma, Athen og Sparta, og jeg har diskutert hvordan divinasjon her påvirket folkeforsamlingene. I dette kapitlet vil jeg samle funnene jeg har kommet fram til, og bruke dem til å sammenligne divinasjonsbruk, overtro og elitens dominans i de tre bystatene.

Polybius sammenlignet den romerske konstitusjonen med greske bystater. Som nevnt innledningsvis, så mente han at romerne var mer religiøse og hadde mer *superstitio* enn grekerne i de greske bystatene. Denne frykten for gudene var ifølge ham grunnen til at eliten kunne kontrollere folket, og dermed også en av årsakene til Romerrikets suksess. Polybius levde som sagt i Hellas på 100-tallet fvt. og det er mulig at man hadde mindre *superstitio* i hellenistisk tid enn i klassisk tid. Samtidig trekker han sin sammenligninger lenger tilbake i tid, og dermed kan det tyde på at han også regner med Hellas i klassisk tid i sin komparasjon.

4.1. Betydning av divinasjon i beslutningsprosesser

4.1.1. Tradisjon

Alle bystatene hadde lange tradisjoner med bruk av divinasjon, og dette var en del av fortellingene som skapte deres felles identitet som folk. Det eksisterte også en tradisjon om å praktisere divinasjon i forbindelse med avgjørelser i alle tre statene. For romerne var det viktig å ta varsler, og at byen var grunnlagt under guddommelig godkjenning. For eksempel er det en viktig del av Livius' fortellinger om byens grunnleggelse at Roma ble grunnlagt ved observasjoner av varsler og bruk av augurvitneskap.⁴¹⁶ Muligens er hans beskrivelser av divinasjonens tidlige betydning for byens beslutninger påvirket av at han skriver under Augustus' religiøse reform.⁴¹⁷ Men uansett må fortellingene ha bygget på noe som hadde betydning for Roma for at det skulle ha effekt, og i tillegg skapte dette et bilde av en tradisjon. Cicero, som skriver før Augustus' tid, forteller også at Romulus hadde tatt varsler da han skulle bestemme hvor byen skulle ligge. I tillegg hadde også kong Numa ifølge historiene insistert på at han først kunne innta sin kongelige posisjon etter at det hadde blitt tatt gode varsler fra gudene.⁴¹⁸ Disse historiene var muligens med på å opprettholde den sterke tradisjonen med bruk av divinasjon i offentlige sammenhenger. Kanskje var det en tro på at

⁴¹⁶ Liv. 5.52.2.

⁴¹⁷ Syme, "Livy and Augustus", del II s. 42-57.

⁴¹⁸ Cic. *Rep.* 2.15-16. Liv. 1.18.6-10.

Roma hadde et forhold til gudene som var etablert allerede ved byens grunnleggelse som gjorde at ritualene var viktig å opprettholde. *Mos maiorum* var også en viktig verdi i det romerske samfunnet og divinasjon var en del av denne nedarvede skikken fra forfedrene.

I Sparta hadde divinasjon, og spesielt konsultasjon av orakler, en viktig plass i tradisjonen og dermed også i samfunnet. Deres egen guddommelige lovgiver Lykurg fikk, ifølge tradisjonen, lovene sine sanksjonert av Apollo gjennom det delfiske orakelet.⁴¹⁹ Den guddommeliggjorte Lykurgs lover fikk stor betydning for spartanerne, som var svært opptatt av å fortsette å søke gudenes godkjenning i alt de gjorde. Når det gjaldt Athen var det også her lange tradisjoner med ofring og orakelkonsultasjon. I de homeriske eposene, som var de eldste historiske fortellingene om Hellas' historie, ble det flere ganger fortalt om seere, ofring og bruk av divinasjon i forbindelse med avgjørelser.⁴²⁰ Athen hadde også en historie som var nært knyttet til gudene og kontakten med disse gjennom varsler og ofringer, spesielt med sin egen skytsgudinne Athene som de ofte søkte råd hos.

Kanskje var tradisjonene ulike og kanskje hadde de ulike behov for å følge forfedrenes skikker. Men alle byene hadde en historie der divinasjon spilte en viktig rolle, og viktige historiske personer som med vellykket bruk av divinasjon hadde stor betydning.

4.1.2. Type divinasjon

I Roma var de faste varslene som skulle tas før en folkeforsamling svært viktige. Det var så viktig å utføre divinasjon på rett måte at det var strenge regler for hvordan det skulle gjøres, og spesielt hva som ikke var lov. Eksempler på slike regler og hvilke konsekvenser det kunne få hvis disse ikke ble fulgt, fantes i episoden med Tiberius Gracchus som er drøftet i kapittel 1.3.1. Cicero skriver om denne hendelsen i både *De divinatione* og *De natura deorum* hvor Gracchus krysset den hellige bygrensen, *pomerium*, før han var ferdig med å ta varslene, men holdt likevel konsulvalget etterpå, noe som var strengt forbudt ifølge augurlovene. Grunnen til at denne feilen ble oppdaget var at det skjedde et dødsfall under valget, noe som ble tolket som et dårlig varsel. Etter at senatet hadde involvert flere av prestekollegiene kom det fram at Gracchus ikke hadde tatt varslene på korrekt måte.⁴²¹ Varslene hadde blitt ugyldige i det han krysset denne hellige bygrensen og valget han hadde arrangert ble fastsatt som ugyldig. Flere regler som måtte overholdes var for eksempel at den ansvarlige embetsmannen måtte bestemme seg for et område på himmelen som han delte i fire, hvor han skulle se etter varsler,

⁴¹⁹ Hdt. 1.65.2-3

⁴²⁰ Hom. *Il.* 1.68-69, 24.221. Hom. *Od.* 21.145, 22.318-322.

⁴²¹ Cic. *Nat. D.* 2.10-11. Cic. *Div.* 1.33.

og måtte da vente helt til han fikk gode varsler på dette området, før offentlige handlinger kunne settes i gang.

I Hellas ser det ut til at det var en forskjell fra Roma i det at det var viktigere å konsultere gudene gjennom orakler i de viktigste sakene, for eksempel spørsmål om krig og fred. Ved beslutninger i disse sakene var divinasjon ofte svært viktig, og hadde en mye større innvirkning på avgjørelsen enn faste ofringsritualer. Det var viktig både i form av orakler og andre typer varsler fra gudene som kunne påvirke folkets stemmer. Derfor var også de som hentet orakelsvar, og som kunne tolke disse og eventuelt påvirke folkets valg ut i fra hva de kom fram til i sine tolkinger, viktige i denne prosessen. Det ser ut til at de fremste politikerne ofte hadde nær kontakt med seere i forbindelse med politiske saker, og at de i tillegg kunne argumentere for sine egne tolkinger av varsler og orakelsvar i folkeforsamlingen. Dette første så vi med Alkibiades som brukte flere av sine egne seere for å fremme de gunstige varslene i forkant av ekspedisjonen til Sicilia. En politiker som selv tolket et orakelsvar og argumenterte for sin egen tolking i folkeforsamlingen var Temistokles. Han motsa seg de profesjonelle seernes tolkinger om at athenerne burde flykte og slå seg ned et annet sted. I stedet mente han at når det het i prestinnens vers at athenerne skulle reddes av en "tremur", så var det en betegnelse på båtene deres, og at de burde kjempe mot perserne til sjøs. Til slutt var det også Temistokles tolking og ikke seernes, som vant fram i folkeforsamlingen.⁴²²

I Athen måtte folket, som i alle andre saker, overbevises om at et varsel var dårlig eller godt. Det gjaldt likevel ikke jordskjelv og andre akutte hendelser som ingen kunne forutsi eller manipulere, og som av flere årsaker satte en stopper for forsamlingene fordi det ikke var mulig å holde en forsamling. I Roma var det i større grad medlemmer av eliten som kunne fastsette om et varsel var gunstig eller ugunstig. Dette betyr ikke at embetsmenn i Roma ikke behøvde å overbevise folket i noen saker, men det betyr at de i mindre grad måtte gjøre det fra sak til sak og i mindre grad i form av en overbevisning om hva gudene mente de burde gjøre. Det ser ut som om athenerne fikk, og brukte mer detaljerte svar fra gudene i sine beslutningsprosesser enn romerne, som ofte bare handlet etter positiv og negative tegn. Dette var også en grunn til at de i Athen hadde et system hvor folket kunne være med på å tolke hva et orakelsvar betydde, eller i alle fall kunne stemme over den tolkningen de trodde var riktig hvis det var flere alternative tolkninger. Det kan også være at Athen hadde et system der det var plass for slike type svar fra gudene, mens dette ikke passet like godt inn i Roma.

⁴²² Hdt. 7.143.1-3. Se kap. 3.5.4

De politiske systemene kan være noe av årsaken til hvorfor det i Athen og Sparta ble brukt mer orakler enn i Roma for å konsultere gudene ved politiske beslutninger. Varslene de brukte i Roma gav et kortere svar, men var også enklere for embetsmennene å kontrollere. Divinasjonspraksisen var et av de områdene hvor eliten utøvde sin makt. Uavhengige seere som skulle tolke orakelsvar og offerdyr i Athen fikk nok større spillerom her nettopp fordi eliten ikke prøvde å holde divinasjonspraksisen, svarene fra gudene, og makten den gav for seg selv. Samtidig var det orakelsvar og ofringer som ble brukt aller mest i Sparta også, og det var heller ikke der mulig for folket å være med i en diskusjon om hvordan varslene skulle tolkes.

I Roma måtte det utføres divinasjon i form av å se etter varsler på himmelen før alle folkeforsamlinger. Som vist med flere eksempler, var det flere regler for hvordan dette skulle utføres korrekt. Ble det oppdaget at det var begått en feil med varseltakingen fikk dette stort sett store konsekvenser. Avgjørelser som ble tatt uten godkjente varsler ble annullert. Både i Athen og Sparta ser det ut i fra kildene ut til at de måtte utføre divinasjonsritualer i forbindelse med folkeforsamlingene, men spesielt i Athen kan det virke som at reglene ikke var like strenge med hensyn til korrekt utførelse. Det blir ikke rapportert om at feil ved varseltakingen stanset avgjørelser, eller at det ble satt i gang store tiltak for at disse skulle bli utført på korrekt måte. Dette kan likevel ha like mye med formen det ble utført i som med at reglene var mindre strenge.

4.1.3. Aktører og utøvelse av divinasjon

Divinasjon var viktig for beslutninger i folkeforsamlingene i Roma, og var heller en viktig del av folkeforsamlingen, enn et tillegg til den. Dette kommer tydelig fram i kildene blant annet med eksempler på hvor viktige de faste divinasjonsritualene var. Forsikringen om at de hadde god kontakt med gudene, og gudenes gunst i den bestemte situasjonen var viktig for å kunne ta en god avgjørelse. Det var veldig viktig at divinasjonsritualene i Roma ble utført av en embetsmann som hadde rett til å ta varsler, og at det var den samme embetsmannen som arrangerte forsamlingen. Det var så viktig at det aldri var noen andre enn den ansvarlige embetsmannen som tok varslene. Augurene, som i denne sammenhengen var eksperter, tok ikke varsler og passet heller ikke på embetsmannen som gjorde det. Augurkollegiet ble bare involvert hvis det ble påpekt feil, eller dersom noe skjedde slik at senatet måtte søke råd hos augurene om hva som var feil, og hva som burde gjøres for å rette opp i dette.

Hvem som tok varslene var så viktig at de hadde ordninger som skulle tre i kraft dersom det ikke var noen til stede som hadde rett til å ta varsler på en korrekt måte. Et eksempel er ordningen med *interreges* (diskutert ovenfor i kapittel 2.4). Dette var en rullerende ordning hvor det i krisesituasjoner ble valgt en *interrex* som i fem dager blant annet hadde rett til å ta offentlige varsler. Denne personen kunne dermed ta de nødvendige varslene og deretter avholde valg.⁴²³ Disse ordningene var i tillegg med på å sørge for at divinasjonen forble under elitens kontroll, blant annet ved at *interrex* bare inkluderte patrisiere. Uansett hva som skjedde beholdt eliten grepet om divinasjonsbruken, dermed også kontakten med gudene og alt det innebar i det romerske samfunnet.

I Athen var ikke dette like strengt, da det var valgte ”offertjenestemenn”, de såkalte *hieromnēmōn*, uten annen politisk makt eller ansvar, sammen med uavhengige seere som utførte ritualene.⁴²⁴ Det var nok lettere å finne nye erstattere til å utføre disse, og ettersom de var en større gruppe er det ikke sikkert at det var like stort behov for å erstatte de som ikke kunne være til stede. I Sparta var det kongene som hadde ansvaret for de offentlige ofringene fordi de var pålagt denne oppgaven gjennom Lykurgs lover.⁴²⁵ Det var viktig at det var nettopp kongen, den øverste religiøse lederen i Sparta, som sammen med seere, utførte de offentlige ofringene, som mest sannsynlig (og som jeg har argumentert for ovenfor i kapittel 3.4.3), ble utført i forbindelse med folkeforsamlingen. Det var i Sparta flere offentlige tjenestemenn til stede som så på de offentlige ofringene, både eforene og andre militære tjenestemenn.⁴²⁶ Det kan, som Xenofon selv også påpeker i sin beretning av alle som var til stede under ofringene, være at dette fungerte som en slags kontroll på alle som var innblandet i ofringen og tolkingen av varslene.

Seernes forhold til staten var ulikt i de tre bystatene. Dette gjaldt både hvem som hadde kontroll over divinasjonsmidlene og hvem hadde autoritet til å bestemme hva varslene betydde. Mye av dette var de ulike stedene styrt av faste lover og regler, som varsellister de hadde i Hellas, augurlovene og augurbøkene i Roma, og Lykurgs lover i Sparta som blant annet bestemte at kongene skulle utføre ofringene. I Athen kan vi skille mellom prester som var autorisert av staten, og seere som var uavhengige, profesjonelle religiøse eksperter. Det var de uavhengige religiøse aktørene med sin ekspertise som utførte ulike typer divinasjon på oppdrag fra enten privatpersoner eller byer. I Roma bestod det religiøse personalet av de

⁴²³ Cic. *Rep.* 2.23. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, 164.

⁴²⁴ Arist. *Ath. Pol.* 54.6.

⁴²⁵ Xen. *Lac.* 15.2.

⁴²⁶ *ibid.* 13.4-5.

offentlige prestekollegiene, og skillet gikk her mellom prestekollegiene og embetsmenn som kunne ta varsler. Divinasjonsutøverne her var ikke utenfor den politiske eliten, men det var bestemte prester og prestekollegier som hadde rådgiving og kontroll med ulike typer divinasjon som sin hovedoppgave. I Roma var de fleste seerne og andre som tolket varsler altså koblet til staten i form av at de var medlem av en politisk elite. I Sparta var divinasjonsutøvelsen fordelt mellom uavhengige seere og statsmenn med politisk innflytelse, som konger og eforer. I Athen var det stort sett uavhengige seere som utøvde divinasjon i samarbeid med offentlige tjenestemenn uten politisk innflytelse.

Athenerne hadde også tro på at divinasjonsritualer ville være med på å gjøre forholdet til gudene bedre. De var opptatt av å ofre til gudene under de mange festivalene de arrangerte, men også ved andre offentlige samlinger som i folkeforsamlingen. Som jeg har beskrevet tidligere så ble det før folkeforsamlingen utført renselsesritualer i form av ofringer til gudene.⁴²⁷ Men det som kanskje var enda viktigere for athenerne og spartanerne var det å kunne følge gudenes mer konkrete råd i viktige avgjørelser og handlinger. De konsulterte orakler hvor de ofte fikk lengre svar og råd på hvordan de burde handle. Det ser likevel ut til at korrekthet ved utøvelsen av divinasjonsritualer ikke hadde like stor betydning hos athenerne som i Roma. De hadde i alle fall ikke like strenge regler i forhold til dette.

Dette fokuset på å utføre divinasjon riktig eller galt kan igjen ha hatt en sammenheng med hvem som tok varsler. I Roma var det ingen som fulgte med når embetsmannen så etter varsler, mens det i Athen var en stor gruppe bestående av folkevalgte og eksperter som hadde ansvaret for ofringen og tolkingen av varslene før en folkeforsamling. Dette kan ha minsket sjansene for feil. Også i Sparta hvor de trolig også ofret i forbindelse med folkeforsamlinger, på samme måte som de gjorde før de kunne gå til krig, var det ifølge kildene flere som deltok og fulgte med på de offentlige ofringene som kongen hadde ansvaret for. Denne store deltakelsen fungerte dermed som en kontroll på at alt gikk korrekt for seg.⁴²⁸

I Roma var det som sagt bare en ansvarlig embetsmann som i forbindelse med den bestemte hendelsen kunne ha ansvaret for varslene, i Sparta var det kongen som hadde dette ansvaret og måtte stå ansvarlig for de offentlige ofringene, mens det var en gruppe folkevalgte som var ansvarlige i Athen. Reglene for hvem som tok varsler var altså annerledes. Men selv om det i Athen var folket som hadde denne oppgaven, gjennom en gruppe valgt fra alle de mannlige

⁴²⁷ Aeschin. *In Tim.* 1.23. Adams, *The speeches of Aeschines*, 22 n.1.

⁴²⁸ Xen. *Lac.* 13.4-5.

borgerne, var det likevel regler som sa at det måtte tas varsler før viktige hendelser. Men ut i fra kildene er det svært lite som tilsier at man i Athen måtte annullere avgjørelser eller avbryte andre handlinger på grunn av menneskelig svikt. Det at noen hadde gjort feil i forbindelse med varseltakingen var noe som det finnes flere beskrivelser av i de romerske kildene. Men det var likevel tilfeller i Hellas av at menneskelig svikt var årsak til ulykker eller andre katastrofer som skjedde, men da gjaldt det først og fremst feiltolking av varsler.

4.1.4. Systemet – folket og eliten

Det var ulikheter når det gjaldt hvilken rolle divinasjon hadde, hvordan den ble brukt, og hvor stor betydningen divinasjon hadde i folkeforsamlingene, henholdsvis *comitia*, *ekklesia* og *apella*. Det var flere grunner til disse forskjellene. Først og fremst var de tre forsamlingene ulike typer folkeforsamlinger hvor folket hadde ulike roller og påvirkningsmulighet. I de foregående kapitlene har gjennomgangen av forsamlingene vist at forskjellene var store både når det gjaldt folkets mulighet til aktiv deltagelse i debatten og hvor mye folkets stemmer betydde for de avgjørelsene som skulle tas.⁴²⁹ Oppbyggingen av forsamlingene var både påvirket av de samfunnene de hørte til, samtidig som de også var et bilde på de politiske systemene de var en del av.

Folkeforsamlingene og systemene var altså ulike, det samme var folkets rettigheter. Mens det i Athen var folket som bestemte, og som kunne delta i det meste av byens politiske liv, gjennom alt fra debatter til politiske embeter, var folkets deltagelse i Roma og Sparta svært begrenset. Folket hadde stemmerett, men på grunn av begrensninger var folkets påvirkningsmulighet innskrenket. I Roma var det stor begrensning på hvem og hva som kunne stemmes på, det var ingen debatt med folkelig deltagelse, og på grunn av stemmesystemet var det stort sett bare de rikes stemmer som gjaldt. I Sparta var det heller ikke praksis med en åpen debatt i folkeforsamlingen. Bare disse ulikhetene med folkets mulighet for å uttale seg, er noe av grunnen til den ulike bruken av divinasjon. Var ikke folket involvert i debatten i folkeforsamlingen, kunne de heller ikke diskutere orakelsvar og varsler slik det ble gjort i den athenske folkeforsamlingen.⁴³⁰

Det er tydelig at hvor mye folket bestemte gjorde en forskjell i divinasjonsbruken. Det kommer spesielt fram i de ulike måtene den romerske og athenske eliten brukte divinasjon til å påvirke politiske beslutninger. Divinasjonsekspertene i Athen gav råd og informerte om sine

⁴²⁹ Debatt og avstemming i folkeforsamlingene: Roma kap. 2.2.1, i Athen kap. 3.3.1, Sparta kap. 3.3.2.

⁴³⁰ Hdt. 7.143-144. For debatt og deltagelse i folkeforsamlingen se kap. 3.1.

tolkinger, men folket var selv med å bestemme hvorvidt de trodde på et varsel, og om det var gunstig eller ugunstig. Folket kunne selv være med på å bestemme hvordan orakelsvarene skulle tydes og hvordan de skulle handle ut i fra disse svarene, selv om det var eksperter som først og fremst stod for tolkingen. Dette var også grunnen til at det for Athens elite var mest aktuelt å bruke divinasjon for å overbevise folket til å stemme på en måte som var fordelaktig ovenfor dem og deres sak. I Roma var det embetsmennene selv som ofte også var ekspertene. For eksempel var de fleste augurer også embetsmenn og de øverste embetsmennene som konsuler, pretorer måtte ha rett til å ta auspisier. Dette var svært ulikt slik det var i Athen, hvor det å være embetsmann ikke innebar noe krav om å ta varsler, eller til å være ekspert i divinasjon på noen som helst måte. I Roma var embetsmennene ekspert nok til å ta varslene selv, helt til det gikk gale og eksperter måtte konsulteres. Folket hadde ingenting de skulle ha sagt i forhold til svarene de kom fram til, og dette gjaldt også svarene fra eksperter som ikke hadde politiske embeter slik som haurspexene. Det var også fremdeles senatet, altså tidligere embetsmenn, og bare medlemmer av eliten, som tok de endelige avgjørelsene i disse situasjonene.

I Roma fungerte divinasjon, i tillegg til å være en forsikring av gudenes gunst, som en kontroll med folket, men også med kollegaer innad i eliten. Dette fungerte på den måten at feil, ugunstige varsler eller trusler om ugunstige varsler, *obnuntiatio*, førte til at en kontrollerte hva utfallet av en avstemming ville bli, hvis avstemmingen i det hele tatt ble noe av. Hvis vi ser på alle de hindringene, eller mulighetene for feil, og muligheten for andre embetsmenn til å påstå at det var noe feil med varslene, så er det en stor forskjell fra Roma til Hellas. Men var det virkelig redselen for gudenes vrede, eller det å ikke ha godkjennelse fra gudene som gjorde at de var så nøye med varslene? Mye av det handlet om den muligheten de hadde til å kontrollere andre embetsmenn, nettopp fordi at reglene fra før var så innfløkte og detaljerte at det fantes mange muligheter for å sette en stopper for en konkurrent i den politiske eliten. Det var i like stor grad hverandre de regulerte gjennom disse reglene, som folket. Divinasjonen var altså ikke bare en måte å begrense folket på, men det var også en slags mulighet til veto eliten imellom.

Athens borgere hadde mye mer kontroll med den politiske eliten enn det borgerne i Roma hadde. Dette var fordi systemet i Athen sørget for makt og påvirkningskraft til folket, mens systemet i Roma begrenset folkets påvirkningsmulighet. Mange av elementene i det romerske politiske systemet sørget for å begrense folkets makt og i tillegg gi den politiske eliten monopol på flere av de viktigste delene i samfunnet, som for eksempel kontakten med gudene.

I tillegg legitimerte de disse reglene gjennom tradisjon og forfedrenes skikk, *mos maiorum*. Det var trolig mer dette aspektet enn selve frykten for gudene som gjorde at den romerske eliten hadde folket under en såpass streng kontroll. Men det kan også være en blanding av disse to, divinasjonsmonopolet var en del av et større system hvor det meste var under elitens kontroll, og slik hadde det alltid vært.

Det var forskjeller på hvordan divinasjon ble brukt og manipulert, men det var mulig for eliten å gjøre det i større eller mindre grad i alle tre bystater. Det var ulikheter, men også likheter. I Athen var det mulig for eliten å manipulere varslene og orakelsvarene for å overbevise folket om å stemme på en bestemt måte. Dette ser man for eksempel i Aristofanes komedier, der han harselerer med seerne, og talernes bruk og manipulering av divinasjon. I forbindelse med ekspedisjonen til Sicilia brukte Alkibiades egne seere for å overbevise folket om gode varsler. Men de måtte ikke manipulere varslene for å kunne bruke dem til å påvirke folket. Det kunne være diskusjon rundt tolking av både orakelsvar og varsler, og da var det mulig å fremme sin mening, enten ved å være en svært overbevisende taler som helst hadde hatt rett før, eller ved å gå sammen med en seer som muligens kunne fremme den tolkingen som passet best.

I Roma kunne divinasjon bli brukt blant eliten for å hevde seg og sin sak overfor andre embetsmenn eller stanse konkurrenters politiske agenda. Folket var under elitens kontroll på så mange plan i samfunnet, og divinasjon var en del av hele det systemet som begrenset folkets mulighet til påvirkning, og som førte til at eliten hadde denne kontrollen. I Athen var det folket som måtte overbevises med divinasjon for at eliten skulle få det som de ønsket. Folket stemte over avgjørelser som de ofte tok på bakgrunn av varsler fra gudene, og var med i debatten om tolkingen av varslene. Derfor var overbevisning av folket gjennom varsler det viktigste den athenske eliten kunne gjøre for å få gjennom sin vilje i det athenske systemet. Alle disse faktorene spiller inn både på årsaken til at bruken av divinasjon var forskjellig i de tre bystatene, men også ikke minst på hvorfor eliten hadde kontrollen over folket i Roma og dels i Sparta. Det var ikke på grunn av divinasjon og et overtroisk folk at eliten klarte å holde kontroll over dem. Det var hele det politiske systemet som førte til at eliten satt med nesten all makt til å utføre både politiske og religiøse handlinger uten at folket egentlig hadde noe de skulle ha sagt.

Gjennom behandlingen av kildene som jeg har drøftet i de foregående kapitlene er det tydelig at det på grunn av ulike statssystem var ulike behov hos den politiske eliten for å bruke

divinasjon, og det var ulike årsaker til hvorfor de brukte divinasjon som et verktøy i forbindelse med politiske avgjørelser. Systemet var det som bestemte hvorfor og ikke minst hvordan eliten brukte divinasjon, og om de brukte det som en kontroll med hverandre innad i eliten, eller mellom eliten og folket.

4.2. Superstitio

Hadde Polybius rett i at romerne hadde mer *superstitio* enn grekerne og kunne bruke denne gudedefrykten til å holde kontroll med folket?

Alle hadde behov for å opprettholde gudenes gunst, men det var selvfølgelig ulikheter også her. Ut i fra kildene ser det ut til at spartanerne var ekstremt opptatt av dette, og de torde nesten ikke å utføre noe uten gode varsler. Flere eksempler på dette er drøftet tidligere i avhandlingen, blant annet at de spartanske kongene avbrøt militæroperasjoner hvis de ikke fikk gunstige varsler, eller at de kunne ende med å vente i flere uker før de kunne marsjere avgårde på et planlagt angrep.⁴³¹ Flere slike episoder skjedde under peloponneserkrigen der Sparta tre ganger avlyste et angrep på Argolida på grunn av ugunstige varsler fra gudene.⁴³² I Roma var de, som jeg også har vist gjennom flere kilder, svært opptatt av å ta korrekte varsler før alle avgjørelser. Hvis det ble oppdaget at det hadde skjedd en feil idet varslene ble tatt, eller at de ikke hadde vært gunstige, ble som oftest alle avgjørelser og handlinger som hadde blitt gjort under disse varslene trukket tilbake. Også i Athen var det viktig å konsultere orakler før folket skulle stemme over viktige avgjørelser, og ved slike viktige avgjørelser var orakelsvar ofte sentral i debatten. Her var det viktigste å rådføre seg med gudene slik at avgjørelsen som skulle tas var mest mulig sikret å være en god avgjørelse for Athen.

Divinasjon var viktig i Roma, men det er ikke sikkert at det alltid var fordi romerne var så religiøse og gudfryktige. En slik dobbelthet der politisk agenda muligens var skjult bak respekt for gudene og betydningen av å ta korrekte varsler finnes ser vi i eksempelet med Gaius Flaminius som er drøftet ovenfor. Han var svært upopulær innad i eliten på grunn av hans støtte til lovforslag som gav folket mer land og påvirkningskraft, og kom flere ganger i store konflikter med senatet. Første gang blant annet fordi han, når han var ute i felten, ikke dro tilbake til Roma før et slag for å ta nye auspisier. En annen gang var da han dro fra byen etter at han var valgt til konsul, uten å utføre de nødvendige divinasjonsritualene som fulgte med det å tre inn i et konsulembete. Grunnen til at Flaminius dro var ifølge Livius at han

⁴³¹ Se kap. 3.5.3.

⁴³² Hdt. 6.76.

mistenkte at senatorene ville forfalske auspisier for å holde ham i byen, eller sverte ham slik at han igjen måtte tre av som konsul.⁴³³ I disse episodene ser det ut til at senatet, som hadde det siste ordet i saker som handlet om tolking av varsler, hadde mulighet til å bruke sin makt til å sette ut falske auspisier, eller å få det til å være en feil med auspisier som hadde blitt tatt. Den nyutnevnte diktatoren Fabius Maximus som senere gikk ut og skyldte på at Flaminius' neglisjering av varsler som årsaken til romernes store tap mot Hannibals hær ved Trasumennus, gjorde dette trolig fordi han trengte en syndebukk. En viktig del av divinasjon var altså det å finne en syndebukk. Dette ser man i alle de tre bystatene, nemlig at man kunne skyldte på feiltolking av varsler eller feil i ritualer hvis noe ikke gikk som det skulle.

Hvis det skjedde noe galt, var det i Roma alltid en menneskelig feil i utførelsen av divinasjonsritualene som var årsaken, ikke at de ble sviktet av gudene. Det var viktig ved store katastrofer og andre alvorlige hendelser å finne ut gjennom de sibyllinske bøkene hva som var feil, og ikke minst hva romerne kunne gjøre for å gjenopprette det gode forholdet til gudene. Dette ble for eksempel gjort etter det store nederlaget romerne led i slaget ved Trasumennus som er diskutert i kapittel 2.5.1, hvor konsulen Flaminius ble drept, og det ifølge Livius døde så mye som 15.000 romerske soldater.⁴³⁴ Diktatoren bestemte at hendelsen var så urovekkende og alvorlig at decemvirene måtte konsultere de sibyllinske bøkene. Gjennom bøkene kunne de få svar på hva galt romerne hadde gjort overfor gudene siden de straffet dem så hardt, og viktigst av alt, hva de kunne gjøre for å gjenopprette gudenes gunst. Svaret decemvirene fikk i dette tilfellet var at det offeret og løftet som var blitt gitt til Mars i forkant av krigen ikke hadde blitt utført på korrekt måte.⁴³⁵ Flere tiltak ble raskt satt i gang for å blidgjøre gudene, slik at Roma igjen kunne komme inn i kampen mot Hannibal.

Romernes system baserte seg på en fundamental tro på at divinasjonsritualer som ble utført på riktig måte sikret dem et godt forhold til gudene, og guddommelig støtte i de enkelthandlingene de utførte. Men gudenes gunst varte aldri lenger enn til neste avgjørelse, eller neste gang det ble begått en feil. Dette forholdet til divinasjon kommer frem i flere av elementene jeg har diskutert ovenfor. I Roma måtte det som sagt tas varsler før de fleste handlinger og hver viktige avgjørelse. Varsler måtte tas før møter i folkeforsamlingen, før senatsmøter, før man gikk til krig og ute i felten. Hvis det ble oppdaget at en embetsmann hadde blitt valgt uten riktige varsler, ble alle handlingene han gjorde og avgjørelsene han tok

⁴³³ Liv. 21. 63.5.

⁴³⁴ Liv. 22.7-1-2, 22.9.7-8.

⁴³⁵ Liv. 22.9.9.

regnet som ugyldige og alt han hadde utført måtte trekkes tilbake og gjøres på nytt. Avgjørelser og handlinger i Athen og Sparta måtte annulleres eller avlyses først og fremst på grunn av dårlige varsler, og ikke på grunn av feil som ble gjort i selve divinasjonspraksisen, eller redsel for å gjøre noe feil med hensyn til de religiøse reglene overfor gudene. Det betyr absolutt ikke at folk i de to greske bystatene var noe mindre overtroiske enn de romerske borgerne. Men det betyr bare at denne overtroen utspilte seg på forskjellige måter i de ulike samfunnssystemene.

De var i Sparta ekstremt opptatte av å følge gudenes råd og varsler, noe som blir bekreftet gjennom deres hyppige konsultasjoner med orakler, deres mange ofringer til gudene før krig, på vei til krig, og under en krig, og i hvor stor grad de lot seg stoppe av alle dårlige varsler. De vegret seg også over å gjøre noe som helst uten å konsultere gudene på forhånd, eller å ha sikret seg gudenes gunst gjennom gode varsler.

De fulgte gudenes råd, og fulgte dem så godt som slavisk og uten debatt. Dermed ser det ut til at de hadde størst grad av *superstitio*. De lot seg diktere av kontakten med gudene på en annen måte enn i de to andre bystatene. Og selv om tolkinger under spesielle omstendigheter kunne debatteres også her, var det større konsensus om at gudenes vilje måtte følges, og svarene de fikk var mindre brukt i politisk debatt enn det var i Roma og Athen. De ville nok aldri ha sendt ut en militærekspedisjon midt i en religiøs festival, slik som vi har sett at de gjorde med siciliaekspedisjonen under Adonisfestivalen i Athen.⁴³⁶ Både spørsmål om festivalen og orakelsvar ble diskutert i folkeforsamlingen i Athen. Dette ble ikke gjort i Spartas folkeforsamling hvor alle borgere fikk stemme over forslag, men som i likhet med folkeforsamlingene i Roma var nokså fri for diskusjon og andre forslag enn de elderrådet presenterte.

Det som finnes av kildemateriale tyder altså på at spartanerne hadde enda mer *superstitio* enn de to andre bystatene, men samtidig er det ikke noe i kildene som tilsier at denne religiøsiteten gjorde det lettere for eliten å manipulere varsler, eller holde kontroll med folket. Grunnen kan være at denne religiøsiteten ikke ble brukt som et middel til å holde kontroll med folket, men at det gjennomsyret hele samfunnet, og var en del av deres statssystem på en slik måte at det også satte begrensninger for eliten. Det var ikke bare folket som hadde *superstitio*, men også eliten.

⁴³⁶ Plut. *Nic.* 13.7. Se kap. 3.5.2.

Romerne var i midt- og seinrepublikken ikke mer overtroiske enn spartanerne på 5-300-tallet fvt. Selv om det ut i fra kildene ikke ser ut til at athenerne var like opptatt av korrekte varsler i den faste divinasjonspraksisen, så må de likevel ha vært ganske religiøse. Grunnen er at eliten brukte divinasjon som et verktøy for å oppnå sin politiske agenda, og for at det skal ha vært behov for, og i det hele tatt noe poeng, for eliten å bruke divinasjon som et verktøy overfor folket må athenerne ha hatt en stor grad av *superstitio*. Denne kampen om ”den rette tolkingen” av varslene hadde heller ikke vært så viktig hvis folket ikke trodde at varslene hadde betydning for avgjørelsene. Dette ser vi eksempler på, blant annet i kampen som utspant seg mellom Alkibiades og Nikias om å fremme de varslene som gagnet dem og deres sak. I Nikias’ tilfelle handlet det om å få fram de ugunstige varslene, mens det for Alkibiades gjaldt å finne flest mulig gunstige varsler, som ville føre til at athenerne stemte for ekspedisjonen. Et annet eksempel er orakelsvaret under perserkrigene, hvor den tolkingen som til slutt vant, etter mye debatt, var den som tilsa at ”tremuren” som skulle være athenernes redning var deres egen flåte.⁴³⁷ Debatten og engasjementet i tolkingen av orakelsvaret hadde ikke vært så stor hvis ikke athenerne var religiøse, og faktisk trodde at orakelet visste hva som var best for dem å gjøre.

Det hele handlet om hvem som hadde kontrollen og tilgang til divinasjon, altså kontakten med gudene, og hvem som tok de endelige avgjørelsene. Her var det forskjell. I alle de tre bystatene var de religiøse, men grad av *superstitio* var ikke det som bestemte om eliten hadde kontroll med folket eller ikke. Den kontrollen fikk de gjennom systemet, og i Roma var det gjennom kontrollen eliten hadde over divinasjonen, i tillegg til de andre delene av samfunnet.

4.3. Manipulasjon

Var mulighetene for manipulasjon i forbindelse med divinasjon større i Roma enn i Athen og Sparta?

I alle de tre byene kunne varslene ha innvirkning på om beslutninger i det hele tatt kunne tas, eller om forslagene ble sett på som uønsket av gudene på grunn av plutselige dårlige varsler, for eksempel jordskjelv. Avgjørelsene kunne også påvirkes av andre dårlige varsler som for eksempel dødsfallet under valget som ble holdt av Tiberius Gracchus i Roma, eller mange ødelagte statuer i Athen. Slike type ugunstige varsler i forbindelse med det å utsette eller avlyse folkeforsamlinger, var også lettere å utnytte for embetsmenn i Roma, fordi det var disse som hadde rett til å si ifra, og eventuelt stanse forsamling hvis de hadde oppdaget, eller

⁴³⁷ Hdt. 7.141.3, 7.143.3.

påstod at de hadde oppdaget et ugunstig varsel. Hvis de hadde sett, eller meldte at de ville se etter varsler, *obnuntiatio*, ble folkeforsamlingen etter loven utsatt.⁴³⁸

Mulighetene for manipulasjon er kanskje forskjellige, men det betyr ikke at politikere i Athen ikke brukte divinasjon for å styre avgjørelser i en retning som gagnet dem selv, eller at det faktisk i noen tilfeller var mulig å manipulere varsler fra for eksempel orakler, eller seere som enten var frie, eller som jobbet for en bestemt embetsmann. De måtte bare manipulere varslene på en annen måte, nemlig ved å få de til å virke fordelaktige for sin sak slik at de fikk folket med seg, mens de i Roma for det meste manipulerte varsler ved å utnytte begrensningene som allerede fantes i systemet. Det kan se ut som at spartanerne hadde et system som sikret seg litt mer mot manipulasjon av varsler. Blant annet hadde de et lovverk som ikke muliggjorde manipulasjon av varsler slik som i Roma. Selv om de også benyttet seg av uavhengige seere, overlot de ikke ansvaret for divinasjon til hvem som helst. Bare kongene, de som stod aller nærmest gudene, kunne ha ansvaret for de offentlige ofringene. Både i Sparta og Athen sikret de seg for manipulasjon og utnyttelse, der fikk man nemlig ikke ofre og tolke varslene aleine, slik som embetsmennene i Roma.

⁴³⁸ For en mer inngående diskusjon om bruk av *obnuntiatio* se kap. 2.5.1.

5. Konklusjon

Temaet for denne avhandlingen har vært divinasjon, og divinasjonspraksis i de tre bystatene Roma, Athen og Sparta. Utgangspunktet for undersøkelsen har vært Polybius påstand om at romernes *superstitio* var en viktig årsak til elitens dominans i Roma. Han mente at den romerske eliten på grunn av romernes grad av *superstitio* kunne kontrollere massene. Jeg har tatt sikte på å finne ut om det var romernes *superstitio* som var bakgrunnen for denne dominansen, eller om det var elitens dominans i systemet som gjorde det mulig for dem å monopolisere divinasjonen og dermed bruke divinasjon som en av sine maktmidler.

For å finne svaret på dette har jeg gjennom komparativ metode testet om Polybius årsaksforklaring kan stemme, og om det var forskjell mellom romerne, athenerne og spartanerne når det gjaldt *superstitio*. Ved å sammenligne romernes bruk av divinasjon i folkeforsamlingene, med divinasjon i den athenske folkeforsamlingen, og den spartanske folkeforsamlingen ønsket jeg å finne likheter og ulikheter ved hvordan divinasjon fungerte i praksis i de tre bystatene. Jeg har først tatt for meg divinasjon i de romerske folkeforsamlingene, før jeg har gått gjennom divinasjon i de greske folkeforsamlingen, og til slutt har jeg sammenlignet de svarene jeg fikk fra de tre bystatene. Spørsmålene som her stod i fokus var:

1. Hvilken type divinasjon brukte de i de tre bystatene? 2. Hvem har utøvd/hadde kontroll over divinasjonen og hvem bestemte konsekvensen av divinasjonen i de tre bystatene? 3. Hvilken rolle hadde divinasjon ved politiske beslutninger i folkeforsamlingene i Roma, Athen og Sparta?

I Roma var det aktiv observasjon av varsler som var den divinasjonstypen som var aller mest brukt i alle slags offentlige sammenhenger, og spesielt i folkeforsamlinger. Det ble også sett etter varsler i Hellas, men både i Athen og Sparta var det ofringer og orakelkonsultasjoner som var de mest brukte divinasjonsformene i forbindelse med beslutningsprosesser i folkeforsamlingene. Til tross for disse ulikhetene, var det i alle byene viktig å gjennomføre disse divinasjonsritualene før avgjørelser ble tatt, for å vite at man hadde gudenes godkjennelse.

Kontrollen over varslene lå i Roma hos embetsmenn, som ifølge loven måtte ta varsler før alle folkeforsamlinger de skulle holde. I tillegg var det spesielt tre prestekollegier, som også ofte bestod av politikere, som hadde autoritet og ekspertise innenfor divinasjon. Dette var

augurene som var rådgivere ved auspisier, haruspexene som var eksperter ved varsler og tolking av offerdyrs innvoller, og decimviri som tolket orakelsvar fra de sibyllinske bøkene. Senatet hadde også en viktig rolle i det at det var senatet som tilkalte ekspertene i situasjoner der det oppstod ugunstige varsler, og dermed kunne bestemme hvorvidt et feilaktig eller ugunstig varsel skulle undersøkes. I Athen var oppgaven med å ta offentlige ofringer og varsler i forbindelse med folkeforsamlingen, delt mellom en gruppe folkevalgte tjenestemenn og divinasjonseksperter. Verken tjenestemennene eller seerne hadde noe politisk makt utenom dette. Likevel kunne divinasjon være en del av den politiske debatten. Grunnen til dette var at politikere i Athen kunne bruke orakelsvar og andre varsler i argumentasjonen sin. Politikere kunne enten betale profesjonelle seere til å ytre varsler som gagnet deres sak, eller så kunne de bruke uforutsette varsler som var fordelaktige overfor dem. I Sparta var det kongene som hadde den øverste religiøse autoriteten, og som hadde plikt og rett til å utføre de offentlige ofringene. Under ofringene var det også mange flere embetsmenn til stede sammen med kongene, og som fungerte som en kontroll overfor kongen og seere som tolket varslene. Ute i krig benyttet spartanerne seg av profesjonelle seere på samme måte som de gjorde i Athen, og det var svært viktig at dette var en seere som hadde rykte på seg for å ha kontroll over varslene.

Divinasjon spilte en viktig rolle i folkeforsamlingen både i Roma og Hellas. Det fungerte uansett divinasjonsform som en forsikring om at man hadde gudenes godkjennelse i de avgjørelsene som skulle tas. Hvordan divinasjon var en del av det politiske maktspeillet til eliten var ulikt, men dette skyldtes forskjeller i systemet divinasjonspraksisene var en del av, og ikke forskjeller i grad av folkets *superstitio*. Gjennom undersøkelse av kildene har jeg kommet fram til at romerne ikke hadde større grad av *superstitio* enn grekerne, og at Polybius årsaksforklaring dermed ikke stemmer. Det var heller det politiske systemet som bestemte elitens dominans over divinasjonen og dermed over folket. Spesielt var folkets mulighet til deltagelse i samfunnet en viktig faktor. I Athen hvor folket var de som stemte over politiske beslutninger, var det også folket som kunne bestemme hvorvidt de ville stole på et varsel som ble tolket som gunstig eller ugunstig, og folket kunne i tillegg være med i debatten om tolkingsspørsmål. I Roma var alle spørsmål angående divinasjon forbeholdt den politiske eliten, på samme måte som det resten av systemet fungerte på en måte som begrenset folkets mulighet til påvirkning og deltagelse.

Så hva sier alle disse funnene om hvordan eliten i de tre bystatene brukte divinasjon? I Roma brukte de divinasjon først og fremst for å legitimere beslutninger som ble tatt, eller eventuelt

diskreditere beslutninger som andre hadde tatt. I Athen ble divinasjon først brukt til å gi folket et grunnlag for å ta en avgjørelse, og dernest gi autoritet til beslutningen folket tok. Selv om divinasjon i disse to byene også var en viktig religiøs praksis, og ikke bare et politisk verktøy for eliten, så ble divinasjon i Sparta brukt i enda større grad som en mer genuin religiøs praksis, og for å sikre det spartanske territoriet og de spartanske borgerne.

Jeg har innledningsvis begrunnet hvorfor jeg har brukt komparativ metode for å svare på spørsmålene jeg hadde, og jeg har vist at komparasjoner mellom romersk og gresk religion og divinasjon er noe som mangler innenfor forskningslitteraturen. Denne avhandlingen demonstrerer at komparasjon er en fruktbar måte å undersøke religiøs og politisk praksis i de antikke bystatene. Ved å sammenligne praksisene i flere bystater med hverandre kan man også finne ut nye aspekter ved den enkelte bystaten. Samtidig hjelper metoden oss til å se på deler av divinasjonspraksisen på en ny måte fordi det vi vet om praksisen i en by kan kaste lys over usikre momenter ved praksisen i en av de andre bystatene. Ikke minst så har komparativ metode vært en god måte å få testet en årsaksforklaring og hvorvidt denne stemmer. Ved å sammenligne romersk divinasjon i folkeforsamlingene med athensk og spartansk divinasjon har jeg funnet ut at Polybius årsaksforklaring om hvorfor eliten i Roma hadde kontroll over folket ikke stemmer, nettopp fordi at *superstitio* som han satt som forklaring, var like mye til stede i Athen og Sparta.

Videre, og i en forlengelse av de funnen jeg har kommet frem til her kunne det ha vært interessant å gå enda mer in dybden på hvordan divinasjon, religion og rett og slett folkets *superstitio* brukes i praksis gjennom taler og brev. Retorisk bruk av divinasjon og *superstitio* i samfunnet, er det jeg ser for meg er neste steg i denne undersøkelsen.

6. Abstract

This thesis is a study into divination and politics in the three ancient city-states Rome, Athens and Sparta. The aim of the thesis is to examine the statement made by the Greek historian Polybius that it was the *superstitio* (scrupulous fear of the gods) of the Romans that made it possible for the elite to dominate politics in Rome. Through a comparative inquiry into the use of divination in popular assemblies in the three city-states, I have sought to answer whether it was the people's *superstitio* that was the basis of the elite's power over the people, or if it was the underlying system that secured the elite's dominance and their ability to use *superstitio* and divination as political power tools.

The first part of the thesis consists of an exposition of divination in the Roman popular assemblies. Here the focus will be on which types of divination were used and who it was that performed the divination. Other questions that are discussed here include who had control over the divine answers, what consequences these answers had, and who had the power to decide which actions to take according to these answers. The second part discusses the use of divination in the Greek popular assemblies, with Athens and Sparta being discussed separately. Here I have discussed the same issues as in the former part, with regards to which types of divination were used, who performed it, and what the consequences were.

The last part of the thesis is a comparative analysis based on the findings of the first two parts. When one looks at both divination practice and the actions of the people in the three city-states, this comparison shows clearly that the people of Athens and Sparta had just as much *superstitio* as the Roman people. In all three city-states, political decisions were influenced by divination in a number of ways, and the elite in all three city-states could use divination as a power tool in political decisions. The difference between them wasn't in the degree of *superstitio* amongst the people, but the political system the practice of divination was a part of. The way in which divination was a part of popular assemblies and how the elite could use divination depended on what type of political system the city-state had. In particular it depended on how much influence the people had in the system. The dominance of the Roman elite primarily was a result of a system that limited the people's ability to influence decisions, and the elite's dominance over divination was one part of this system.

7. Kilder og litteratur

7.1. Kildeliste

- Aiskines, *Mot Timarchus*. Oversettelse, kommentarer og gresk versjon av Charles Darwin Adams i *The speeches of Aeschines*. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd. 1948 (1919).
- Aiskylos, *Den bundne Prometevs*. Oversettelse av Herbert Weir Smyth, Ph. D, i *Aeschylus, in two volumes. 1. Prometheus Bound*. Herbert Weir Smyth, Ph. D. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1926.
- Aristofanes. *Aves*. Oversettelse av Eugene O'Neill, Jr, i *Aristophanes. Knights. The Complete Greek Drama, vol. 2*. New York: Random House. 1938.
- . *Equites*. Oversettelse av Eugene O'Neill, Jr, i *Aristophanes. Knights. The Complete Greek Drama, vol. 2*. New York: Random House. 1938.
- . *Pax*. Oversettelse av Eugene O'Neill, Jr, i *Aristophanes. Knights. The Complete Greek Drama, vol. 2*. New York: Random House. 1938.
- Aristoteles. *Athenernes statsforfatning*. Oversettelse av Tormod Eide, i *Aristoteles, Athenernes statsforfatning*. Oslo: Vidarforlaget, 2010.
- . *Politikk*. Oversettelse av Tormod Eide, i *Aristoteles, Politikk*. Oslo: Vidarforlaget, 2007.
- Cicero. *De divinatione*. Oversettelse av Karl Nielsen, i *Ciceros filosofiske skrifter*, bind III. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup. København: G.E.C Gads forlag, 1970.
- . *De legibus*. Oversettelse av Per Krarup, i *Ciceros filosofiske skrifter*, bind I. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup. København: G.E.C Gads forlag, 1969.
- . *De natura deorum*. Oversettelse av Franz Blatt, i *Ciceros filosofiske skrifter*, bind III. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup. København G.E.C Gads forlag, 1970.
- . *De re publica*. Oversettelse av Per Krarup, i *Ciceros filosofiske skrifter*, bind I. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup. København: G.E.C Gads forlag, 1969.
- . *Epistulae ad Atticum*. Oversettelse av D.R. Shackleton Bailey, i *Cicero, letters to Atticus, vol. 1*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Herodot. *Historie*. Oversettelse av Henning Mørland, i *Herodot, Historie*. De norske Bokklubbene, 2004.
- Homer. *Iliaden*. Oversettelse av P. Østbye, i *Homer, Illiaden*. Oslo: Aschehoug, 2002.
- . *Odysseen*. Oversettelse av P. Østbye, i *Homer, Odysseen*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag, 1996 (1922).
- Livius. *Ab Urbe Condita*. Bok 1-5, oversettelse av Gunn Haaland, i *Titus Livius, Romas eldste historie*. Oslo: Aschehoug, 2012.

- . *Ab Urbe Condita*. Bok 5-10, og bok 21-45, oversettelse av Rev. Canon Roberts, i *Livy. History of Rome*. New York: E. P. Dutton and Co. 1912. 1
- Macrobius, *Saturnalia*. Oversettelse av Robert A. Kaster, i *Macrobius, Saturnalia*. Loeb classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Ovid, *Metamorphoses*. Oversettelse av Frank Justus Miller, i *Ovid. Metamorphoses books I-VIII*. G. P. Goold (rev.) Loeb classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Platon. *Apologien*. Oversettelse av Harold North Fowler i *Plato in Twelve Volumes, Vol. 1* Introduksjon av W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd. 1966.
- . *Faidros*. Oversettelse av Harold N. Fowler, i *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.
- . *Menexenus*. Oversettelse av W.R.M. Lamb, i *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd, 1925.
- . *Politeia*. Oversettelse av: Paul Shorey, i *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6*. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd, 1969.
- . *Timaeus*. Oversettelse av W.R.M. Lamb, i *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd, 1925.
- Plutark. *Alkibiades*. Oversettelse av Bernadotte Perrin, i *Plutarch's Lives*. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd, 1916.
- . *Nikias*. Oversettelse av Bernadotte Perrin, i *Plutarch's Lives*. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd, 1916.
- Polybius. *Historier*, bok 1. Oversatt av Evelyn S. Shuckburgh, i *Histories, Polybius*. London, New York: Macmillan, 1889. Reprint Bloomington 1962.
- . *Historier*, bok 6. Oversatt av W.R. Paton, i *Polybius, The Histories, Books 5-8.*, rev. av F.W. Walbank og Christian Habicht. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Tukydid. *Peloponneserkrigen*. Oversatt av Henning Mørland, i *Thukydides, Peloponneserkrigen, første og annet bind*. Oslo: Aschehoug, 2007.
- Valerius Maximus, *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*. Oversatt av Henry John Walker, i *Valerius Maximus. Memorable Deeds and Sayings. One Thousand Tales from Ancient Rome*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.
- Xenofon, *Spartanernes Statsforfatning*. Oversettelse av Michael Lipka, i *Xenophon's Spartan constitution*. Berlin: de Gruyter, 2002.

7.2. Litteraturliste

- Andersen, Øivind. "Innledende essay". I *Herodot, Historie*. Overs. Henning Mørland, 15-48. Oslo: Den norske bokklubben, 2004.

- Barstad, Hans M. (2013, 7. februar). Hagiografi. I Store norske leksikon. Hentet 16. mars 2015 fra <https://snl.no/hagiografi>.
- Beard, Mary, John North, Simon Price. *Religions of Rome, vol 1, A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Religions of Rome, vol 2, A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Berry, D.H. *Cicero, political speeches*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Bloch, Marc. "Towards a Comparative history of European Societies." I *Enterprise and Secular Change*, redigert av F. C. Lane og J. C. Riemersma, 494-521. London: Homewood, 1953.
- Bowden, Hugh. *Classical Athens and the delphic oracle, Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University press, 2005.
- Buckl, Jonathan Z. William Scott Green. *The Harper Collins Dictionary of religion*. Harpercollins; 4 Ed. 1995.
- Burkert, Walter. *Greek religion, Archaic and Classical*. Oversatt av John Raffan. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- . *The Orientalizing Revolution ; Near Eastern Influence on Greek Culture in the early Archaic age*. Oversatt av Margaret E. Pinder og Walter Burkert. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Cartledge, Paul. *Spartan Reflections*. London: Duckworth, 2001.
- Davidson, James. "Polybius". I *The cambridge companion to The Roman historians*, redigert av Andrew Feldherr, 123-137. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Encyclopædia Britannica Online, s. v. "interrex", accessed April 01, 2015, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/291624/interrex>.
- Evans, J. A. S. "The Oracle of the 'Wooden Wall'" *The Classical Journal* Vol. 78, No. 1 (1982): 24-29.
- Evans, Nancy. *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*. Berkeley, CA: University of California Press, 2010.
- Finley, Moses. Finley. *Politics in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press, 2002 (1983).
- Flower, Michael Attyah. *Seer in Ancient Greece*. Berkely: University of California Press, 2007.
- . "Spartan "religion" and greek "religion". I *Sparta: Comparative Approaches*, redigert av Stephen Hodkinson, 193-230. Swansea: Classical Press of Wales, 2009.
- Garland, R. S. J. "Religious Authority in Archaic and Classical Athens". *The Annual of the British School at Athens*, 79. (1984): 75-123. doi:10.1017/S0068245400019870.

- Gruen, Erich S. *The Last Generation of the Roman Republic*. Berkely: Univeristy of California Press, 1974.
- Hansen, Mogens Herman. *The Athenian Assembly, In the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell, 1987.
- . *Polis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Hooker, J. T. "Spartan propaganda". I *Classical Sparta: Techniques behind her success*, redigert av A. Powell, 142-172. London: Routledge, 1989.
- Johnston, Sarah Iles, Tzvi Abusch, Jan Assmann, Harold W. Attridge, Mary Beard, John j. Collins, Fritz Graf, Bruce Lincoln og David P. Wright (red.). *Religions of the ancient world, a guide*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Johnston, Sarah Iles, Peter T Struck. *Mantike: Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, 2005
- Johnston, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2008.
- Jones, Lindsay, red. *Encyclopedia of religion*, 2. Utg. Detroit: Macmillan reference USA, 2005.
- Kraggerud, Egil (red.), Bjørg Tosterud, Jam Johansen, Marius Nygaard, Emil Schreiner. *Latinsk Ordbok, latin – norsk*. 4 utg. (2007) Oslo: Cappelen, 1998.
- Kocka, Jürgen. "Comparison and beyond" I *History and Theory* Vol. 42, No. 1 (2003): 39-44.
- Lamberton, Robert. *Plutharc*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Lendon, J.E. "Historians without history: Against Roman historiography". I *The cambridge companion to The Roman historians*, redigert av Andrew Feldherr, 41-63. Cambridge: Cambridge Univerity Press, 2009.
- Linderski, Jerzy. "Constitutional Aspects of the Consular Elections in 59 B.C." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 14, H 4. Franz Steiner Verlag, (1965): 423-442.
- . "The Augural Law". I ANRW II.16.3 (1986)
- . "The Auspices and the struggle of the orders". I *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, Akten eines Symposiums, 12. - 15. Juli 1988*, redigert av Walter Eder, 34-48. Freie Universität Berlin: Stuttgart 1990.
- Lintott, Andrew. *The Constitution of the Roman Republic*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Lipka, Michael. *Xenophon's Spartan constitution*. Berlin: de Gruyter, 2002.
- Melve, Leidulf. *Historie, historieskriving frå antikken til i dag*. Oslo: Dreyers forlag, 2010.
- Mellor, Ronald. *Roman Historians*. London: Routledge, 1999.

- Mørland, Henning. "Forord". I *Thukydides, Peloponneserkrigen*, første og annet bind. Oslo: Ascheough, 2007.
- Nilsson, Martin P. *Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece*. Göteborg: Paul Åströms forlag, 1986.
- Osborne, Robin. *Greece in the making 1200-479BC*. London: Routledge, 1996.
- Parker, Robert. "Greek states and Greek Oracles". I *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, History of Political Thought Vol. VI, Issue 1/2, redigert av P.A. Cartledge og F.D. Harvey. (1985): 298-326.
- . "Spartan religion", I *Classical Sparta: Techniques behind her success*, redigert av A. Powell, 142-172. London: Routledge, 1989.
- Powell, Anton. "Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta". *Kernos* [Online], 22 2009, Online since 01 January 2012, connection on 13 May 2015. URL : <http://kernos.revues.org/1767> ; DOI : 10.4000/kernos.1767
- Raphals, Lisa. *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Richer, Nicolas. "Aspects des funérailles à Sparte". I *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 5 (1994): 51-96.
- Robinson, Eric W. (red.) *Ancient Greek Democracy, Readings and Sources*. Oxford: Blackwell, 2004
- Rose, J.H. "Divination, Introductory and Primitive". I *The enclopaedia of Religion and Ethics* volum 4. Edinburg: T & T. Clark, 1911
- Santangelo, Federico. *Divination, prediction and the end of Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Scheid, John. *Roman Religion*. Oversatt av Janet Lloyd. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2003.
- Sewell, William H. Jr, "Marc Bloch and the Logic og Comparative History". I *History and Theory* Vol. 6, No. 2 (1967): 208-218.
- Smith, Nicholas. D. "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy." I *Classical Antiquity* Vol. 8, No. 1 (1989): 140-158.
- Syme, Ronald. "Livy and Augustus". I *Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 64*, Department of the Classics, Harvard University. (1959): 27-87.
- Verdegem, Simon. *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*. Leuven, BEL: Leuven University Press, 2010.
- Walbank, F.W. *Polybius*. Berkely: University of California Press, 1972.
- Whitby, Michael. *Sparta*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.