

Romerske omgrepsgudar

og overgangen frå
republikk til keisarrike

Masteroppgåve i religionsvitskap
Ørjan Holen
Våren 2009

Institutt for arkeologi, historie,
kultur- og religionsvitskap
Det humanistiske fakultet
Universitetet i Bergen



Forord

Eg er blitt fortalt at det er vanleg å takke folk fremst i ei masteroppgåve, og dette slår meg som særskremmande tradisjon som gjer meg redd for å gløyme folk som absolutt burde takkast. Umogeleg å gløyme er likevel all støtta frå og dei mange tilbakemeldingane og gjennomlesingane gjort av rettleiaren min, professor Einar Thomassen ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitskap ved Universitetet i Bergen. Utan hans imponerande innsats ville denne oppgåva ikkje berre ha vore langt mindre leseverdige; den ville antakeleg neppe vore leseleg i det heile.

Oppgåva ville òg sett svært mykje tristare ut utan all hjelpa frå Sarah Jade, som tok mine vage idear om ei framside og eit diagram og fekk det til å sjå langt betre ut enn kva rimeleg er; og som dessutan meir enn ein gong kom til min unnsetning når Word vart altfor uforståeleg og lunefull ein reiskap. Hennar støtte har dessutan vore heilt uvurderleg på den moralske sida. Takk til både henne og mine foreldre for å støtt lytte til mine uendelege frustrasjonar og vennleg sparke meg vidare når prosessen gjekk trått. Særleg takk til mamma for hennar tålmod med min evige kamp mot nynorske presensendingar.

Takk òg til to særskilte herrar, Ole E. Andreassen og Terje B. Moseng, som begge fleire gonger ga meg av sin dyrebare tid for å lese og kommentere ulike kapittel. Desse kapitla ville alle vore langt fattigare utan dykkar hjelpsame kritikkar. Eg skuldar òg takk til mine medstudentar på masterprogrammet i religionsvitskap ved Universitetet i Bergen, for mange konstruktive innspel og tilbakemeldingar på seminar og symposium.

Sist, men ikkje minst, vil eg gjerne takke den norske velferdsstaten som har kledd og livnært meg i gjennom heile studiet medan eg grov meg ned i to tusen år gamle filosofiske avhandlingar og akademiske artiklar frå førre hundreårskifte. Sjeldan har eg vel vore så glad for statsborgarskapet.

Ørjan Holen

Bergen, 15. mai, 2009

Myntene på framsida, øvst til nedst:

Venus, med Victoria på baksida, truleg mynta under Sulla.

Julius Cæsar, med Venus som held Victoria i banda på baksida.

Keisar Claudius, med Salus Augusta på baksida.

Keisar Nero, med Concordia Augusta på baksida.

Keisar Vitellius, med Victoria Augusti på baksida.

Innholdsliste

1. Introduksjon...	5
1.1. Innleiing.....	5
1.1.1. Kva er denne oppgåva om?.....	5
1.1.2. Kva ynskjer denne oppgåva å finne ut?.....	5
1.1.3. Kvifor er dette interessant?	5
1.1.4. Strukturering og fokus i oppgåva.....	6
1.2. Kjeldegrunnlaget.....	6
1.2.1. Kva kjelder er der?	6
1.2.2. Kjeldeproblematikk.....	6
1.3. Kvifor omgrepsgudar?	8
1.3.1. Kva meinast med ”omgrepsgud”?.....	8
1.3.2. Kva ved omgrepsgudane var typisk for det romerske synet på gudar?	8
1.3.3. Kan omgrepsgudane illustrere nok typisk ved romerske gudar i statslivet?.....	10
1.4. Forsking på omgrepsgudane.....	11
1.4.1. Gruppering	11
1.4.2. Usener og <i>Sondergötter</i>	11
1.4.3. <i>Numina</i> og omgrepsgudane	12
1.4.4. <i>Wissowa</i> og <i>Zerlegung</i>	12
1.4.5. Axtell sin mellomveg.....	13
1.4.6. Charlesworth og Mattingly: <i>Virtues</i> og eit fokus på politisk bruk	14
1.4.7. Weinstock og det politiske program.....	16
1.4.8. Gudar eller dygder.....	16
1.4.9. Clark – guddommelege kvalitetar og romersk identitet	18
1.5. Omgrepsbruk i oppgåva	20
1.5.1. Kva meinast med ”politikk”, ”religion” og ”statsreligion”?	20
1.5.2. Kva meinast med ”gud”?.....	21
1.5.3. Omgrepsgud – definisjon for denne oppgåva	21
2. Omgrepsgudane i Roma.....	24
2.1. Kva skreiv romarane sjølve om omgrepsgudane?	24
2.1.1. Kven skreiv, og i kva samanhengar?.....	24
2.1.2. Cicero – forfattar og verk.....	25
2.2. Kva var omgrepsgudane i augo åt antikke forfattarar?.....	26
2.2.1. <i>De Natura Deorum</i> – kva skriv Cicero om dei direkte?.....	26
2.2.1.1. Cicero si innstilling til temaet.....	26
2.2.1.2. Romersk gudedeforståing skin gjennom.....	27
2.2.1.3. Å fortene guddommeleg status.....	29
2.2.1.4. Lojalitet til tradisjonane sett opp mot filosofi og fornuft.....	31
2.2.2. Omgrepsgudane som samfunnsideal.....	33
2.2.2.1. <i>Virtues</i> og <i>Res expetendae</i>	33
2.2.2.2. Negative ideal.....	34
2.2.3. Omgrepsgudane som døme på religionen sine feil og manglar	35
2.3. Omgrepsgudane utanfor eliten sine skrifter.....	36
2.3.1. Kva kan ein sei om synet på omgrepsgudar utanfor den akademiske eliten?	36
2.3.2. Privat kult.....	36
2.3.3. Festivalar og årlege åfringar.....	36
2.3.4. Attributt eller eigne gudar?	37
2.3.5. Kulturell tyding i samfunnet – det romerske mot det framande.....	37
2.3.6. Omgrepsgudane i den politiske sfæren	38
3. Den romerske republikken	39
3.1. Religion i romarstaten.....	39
3.1.1. Religion i Roma.....	39
3.1.2. Syn på religion i republikken.....	39
3.1.3. Religion i romersk politikk	40
3.1.4. Dedisering av tempel.....	41

3.1.5. Kvar stod politikaren og hærføreren mellom gudane og staten?	42
3.2. Dedisering av tempel åt omgrepsgudane.....	42
3.2.1. Kva skilde omgrepsgudane frå dei andre gudane?	42
3.2.2. Kven, kor tid, og kvifor?	44
3.2.3. Eksisterande tempel.....	45
3.2.4. Den aukande politiseringa av omgrepsgudane	47
4. Seinrepublikken.....	49
4.1. Kva var den romerske seinrepublikken?.....	49
4.2. Interne spenningar endrar statssystemet og statsreligionen.....	49
4.2.1. Bakgrunn for ein gryande populisme	49
4.2.2. Graccharane.....	50
4.2.3. Gaius Marius sine reformer i 107	51
4.2.4. Kvifor Marius? Ein farleg presedens vert sett	51
4.2.5. Å bli verande i rampelyset – promagistratar	51
4.3. Statsmannen og gudane	52
4.3.1. Opphavlege koplingar i republikken	52
4.3.2. Diktatoren Sulla.....	53
4.3.3. Gudane sin utvalde	54
4.4. Gudane vel sider og sidene vel gudar	55
4.4.1. Guddommeleg relasjon til sak framfor person.....	55
4.4.2. Det Catilinske samansverjinga	56
4.4.3. Cicero og Clodius.....	56
4.4.4. Krangling om gudane sin gunst	57
4.5. Populismen sigrar – republikken fell	58
4.5.1. Pompeius og Cæsar – republikken sine siste to stormenn	58
4.5.2. Senatet kjem på sidelinja.....	59
4.5.3. Omgrepsgudane og republikken sin slutt.....	59
5. Cæsar sitt diktatur	61
5.1. Borgarkrigen	61
5.1.1. Pompeius, Cæsar og religionen.....	61
5.1.2. Kampen om Venus og sigeren.....	61
5.1.3. Borgarkrigen tek slutt.....	64
5.2. Diktatoren Cæsar og gudane	64
5.2.1. Cæsar og statsreligionen	64
5.2.2. Cæsar og gudane.....	65
5.2.3. Cæsar og omgrepsgudane.....	66
5.2.3.1. Victoria Cæsaris og den evige sigerherren	66
5.2.3.2. Felicitas Cæsaris	69
5.2.3.3. Fortuna og lagnaden sin utvalde mann.....	69
5.2.3.4. Clementia Cæsaris – den nådige sigerherren	70
5.2.3.5. Velferda i riket – Salus, Pax og Libertas	72
5.2.3.6. Concordia Nova.....	73
5.2.4. Gudar og dygder	74
5.2.4.1. Pietas og staten sin far.....	75
5.2.4.2. Cæsar og hans dygder.....	75
5.3. Roma etter Cæsar	76
5.3.1. Kvar stod statsleiaren no mellom staten og gudane?	76
5.3.2. Diktator... og gud?	77
5.3.3. Triumviratet og nye borgarkrigar.....	78
5.3.4. Kva hadde skjedd med omgrepsgudane?	80
6. Keisartid.....	81
6.1. Maktskiftet	81
6.1.1. Kva var den politiske situasjonen?.....	81
6.1.2. Omgrepsgudane – kva hadde skjedd med dei?.....	81
6.1.3. Korleis vart utviklinga av omgrepsgudane følgd opp?.....	82
6.2. Augustus.....	82

6.2.1. Håpet frå Actium	82
6.2.2. Octavianus, gudane, og år 29	83
6.2.3. Religionsreformene og monopoliseringa av religiøs autoritet	84
6.2.3.1. Religionen sitt overhovud	85
6.2.3.2. Skyts gudane	86
6.2.4. Augustus og dei eksisterande omgreps gudane	87
6.2.4.1. <i>Augusta</i> versus <i>Augusti</i>	88
6.2.4.2. <i>Salus Augusta</i> og <i>Salus Augusti</i>	88
6.2.4.3. <i>Concordia Augusta</i>	89
6.2.4.4. Omgreps gudane og restaureringa av religionen	90
6.2.5. Nye gudar og Augustus sine dygder	91
6.2.5.1. Augustus: faren og fedrelandet sin hemnar	91
6.2.5.2. Framsynet som hentar ein trygt heim	91
6.2.5.3. Fredsbringaren	92
6.2.5.4. Ingen tyrann	93
6.2.5.5. Augustus sitt vennskap	94
6.2.5.6. Augustus sitt evige Roma	94
6.2.6. Augustus og det gylne skjoldet	95
6.3. Dygdene og keisaren	96
6.3.1. Dygdene som keisaren sine	96
6.3.2. Kva for nokre omgreps gudar var keisaren sine?	96
6.4. Utviklinga etter Augustus	97
6.4.1. Tiberius	97
6.4.2. Keisarrolla blir ein institusjon	99
6.4.3. Senatet og omgreps gudane	99
6.4.4. Keisaren som statsgaranti	100
6.4.5. Keisaren si personlege velferd	102
6.4.6. Keisaren sine kvalifikasjonar	103
6.5. Frå gudane sin yndling til staten sin representant	105
6.5.1. Dygdene forklarar korleis meir enn kvifor	105
6.5.2. Omgreps gudane jobbar <i>med</i> heller enn <i>for</i>	105
7. Analyse og oppsummering	106
7.1. Kva ved omgreps gudane appellerte til statsleiarane?	106
7.1.1. Kvifor vart omgreps gudane nytta i politikken?	106
7.1.2. Intellektuell skepsis	107
7.1.3. Effektivitet og kraft	108
7.2. Omgreps gudane i republikken	109
7.2.1. Korleis spelte kjernen av kva omgreps gudane var inn på måten dei vart nytta på?	109
7.2.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra utover republikken?	110
7.2.3. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgreps gud var for noko?	111
7.3. Omgreps gudane i Cæsar sitt diktatur	111
7.3.1. Korleis spelte kjernen av kva omgreps gudane var inn på måten dei vart nytta på?	111
7.3.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra i forhold til republikken?	111
7.3.3. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgreps gud var for noko?	112
7.4. Omgreps gudane i keisartida	112
7.4.1. Korleis spelte kjernen av kva omgreps gudane var inn på måten dei vart nytta på?	112
7.4.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra frå diktaturet til principatet?	113
7.4.3. Korleis vart måten dei vart nytta på endra frå tidlege til seinare keisarar?	113
7.4.4. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgreps gud var for noko?	114
7.5. Avslutning	115
English summary	116
Bibliografi	117
A) Litteraturliste	117
B) Siterte omsetjingar	121

1. Introduksjon

1.1. Innleiing

1.1.1. Kva er denne oppgåva om?

Målsetjinga med denne masteroppgåva i religionsvitskap er å sjå nærmare på ein del aspekt av utviklinga i forholdet mellom den antikke romerske staten, dei fremste leiarane i den, og gudane i den romerske statsreligionen over ein tidsperiode der dei alle endra seg merkbart. Når ein i denne perioden av romersk historie ser enkelte medlem av den romerske eliten vekse seg så mektige at dei bryt med det tradisjonelle statssystemet, følgjer gudane med dei. Desse mennene knytte seg så tett til gudane at ein i mange tilfelle kan snakke om personlege skytsgudar, og monopoliserte dermed forholdet til fleire av dei. Særleg tydeleg farga av og brukt i denne prosessen var ei bestemt gruppe guddommar, og dei vil dermed stå som hovudfokus for oppgåva.

1.1.2. Kva ynskjer denne oppgåva å finne ut?

Det er konvensjonelt akseptert at både den romerske staten og den romerske statsreligionen endra seg på ei rekkje punkt ved overgangen frå republikk til keisardøme, og at slike endringar tok stad vil òg bli tekne for gitt i denne oppgåva. Det som oppgåva derimot ynskjer undersøkje, er eit meir spesifikt spørsmål, om kor vidt ei bestemt gruppe gudar i statsreligionen kan seiast å ha direkte spegla den samtidige utviklinga rolla som staten sine mektigaste menn gjekk gjennom. Denne gruppa gudar vil her bli omtalt som ”omgrepsgudar”, og definerast nærmare seinare i dette kapittelet. Problemstillinga for oppgåva blir dermed å spørje kva som skjedde med omgrepsgudane mot slutten av den romerske republikken og tidleg i den følgjande keisartida, og om utviklingane ein vil finne kan seiast å reflektere ei tilsvarande utvikling i toppsjiktet av Roma sitt politiske liv.

1.1.3. Kvifor er dette interessant?

Det har vore skrivi ein del om omgrepsgudane og deira rolle i Roma og romersk politikk, særleg i keisartida. Det som er særleg interessant med akkurat spørsmålet denne oppgåva vil ta for seg, er at den ikkje berre vil sjå etter koplingar mellom omgrepsgudane og den romerske politikken, men òg etter likskapar. At statsgudane vart endra i takt med dei politiske omskiftingane er ein ting, men om dei spegla omskiftingane direkte og gjekk gjennom endringar som tilsvara dei statsleiarane gjorde, er eit heilt anna spørsmål. Den romerske statsleiaren gjekk frå å vere ein politikar mellom mange andre i eit republikansk aristokrati, via den eineveldige erobraren med ein personleg maktbase, til ein institusjonalisert keisar. Dersom rollene statsgudane spelte endra seg på same måte som rollene statsleiarane spelte, er det interessant å finne ut korleis dette gjekk føre seg.

1.1.4. Strukturering og fokus i oppgåva

Ettersom det oppgåva tek for seg er ei historisk utvikling over ein relativt lang periode, kan det vere naturleg å gå fram kronologisk, med eit kapittel via til kvart nytt steg i utviklinga. Før desse kapitla tek til, kan det dessutan vere oppklarande å bruke eit kapittel på å diskutere omgrepsgudane sin plass i den romerske statsreligionen på generelt grunnlag, for å gjere rollene deira meir tydeleg i diskusjonane i kapitla som følgjer. Til sist i oppgåva kjem eit kapittel som oppsummerer og drøftar den utviklinga som er blitt skildra og kva konklusjonar ein kan trekkje.

Då det litterære kjeldegrunnlaget for den tidlege republikanske perioden som nemnt under er heller svakt, vil hovudvekta av oppgåva leggjast på utviklinga mot slutten av seinrepublikken, og resultatet av denne utviklinga utover i keisartida. Den tidlege republikken vil berre bli vigd eit kort kapittel med ei avgrensa mengde detaljar for å fungere som ein bakgrunn for framstillinga av utviklinga i dei seinare periodane. Dette fokuset vil vidare hindre at oppgåva blir for omfattande i forhold til tids- og lengderammene den er bunden til, og opne for ein meir inngående diskusjon av sjølve endringsprosessen ved seinrepublikken sin slutt.

1.2. Kjeldegrunnlaget

1.2.1. Kva kjelder er der?

Kjeldematerialet til det antikke Roma kan ein stort sett dele opp i to kategoriar – skriftlege kjelder frå og om perioden, og leivningar av andre slag, som kan vere alt mogeleg frå ruiner av bygningar til veggfriser og mynter. Då denne oppgåva må avgrensast i omfang i forhold til tid og lengde, og eg har lite erfaring med tolking av ikkje-skriftleg kjeldemateriale, vil det her bli gjort eit val der oppgåva baserer seg utelukkande på det ein kan seie noko om på bakgrunn av dei skriftlege kjeldene. Leivningar vil berre bli trekte inn i diskusjonen der tolkinga allereie er gjort av andre tidlegare.¹

Dei skriftlege kjeldene kan grovt delast opp i to grupper – samtidige kjelder, og kjelder som er skrivne etter at det ein vil bruke dei til kjelder på tok stad. Dei to gruppene fører med seg ulike, men vesentlege, problemområde som ein må ha i minne når ein nyttar dei til å seie noko om perioden som blir diskutert.

1.2.2. Kjeldeproblematikk

Det fremste og kanskje viktigaste problemet med skriftlege kjelder til det antikke Roma, er at mykje av dei var skrive lenge i ettertid som historieverk eller biografiar om viktige historiske personar. Krava forfattarane stilte til verka den gongen var gjerne meir fokusert på å demonstrere moralske poeng eller fortelje ei god historie enn dei var på å gi att nøyaktige skildringar av det ein trudde hadde skjedd. Det er

¹ Dette gjeld tolkingar av særleg Andrew Wallace-Hadrill (1981, 1982a; 1982b; 1986) og Stefan Weinstock (1957; 1971).

dermed alltid ein viss fare i slike tekstar for at forfattaren både utbroderer nokre og utelet andre moment i skildringane sine, og tek med populære myter og rykte, eller til og med finn på visse hendingar i skriftene sine.

Eit anna viktig problem med kjelder som er skrivne i etterkant – ofte fleire hundreår i etterkant – er at dei skildrar gjerne blir farga av forfattaren si samtid. Verdsforståinga til forfattaren Cassius Dio i slutten av det andre hundreåret etter vår tidsrekning har heilt sikkert ikkje vore identisk med den ein hadde i kongeperioden og den tidlege republikanske perioden som han skreiv om. Den har likevel farga måten han forsto og skildra hendingar frå denne tidlegare perioden. Han er heller ikkje åleine. Meir eller mindre alt ein har av skriftlege kjelder til Roma i antikken kjem enten frå slutten av den republikanske perioden eller frå keisartida. På bakgrunn av mellom anna dette manglande skriftlege kjeldegrunnlaget vil det som nemnd over bli lagd ei vekt nettopp på overgangen frå republikk til keisartid i denne oppgåva, medan det kjeldene seier om den tidlege republikken berre vil bli kort omtala. Det er verdt å nemne at sjølv i denne korte gjennomgåinga vil hendingane som blir presentert i stor grad vere basert på slike skrifter frå fleire hundreår seinare.

Med samtidige kjelder unngår ein desse problema, men får til gjengjeld andre. Svært mange av dei viktigaste kjeldene ein har til den romerske seinrepublikken er til dømes skrivne av to av dei viktigaste politiske aktørane i same periode, Marcus Tullius Cicero og Gaius Julius Cæsar. Dette er som eit tveggja sverd å rekne då det tyder at me på same tid både kjem svært nær dei historiske aktørane og får biletet av verda dei levde i forvrengt gjennom deira personlege interesser og synspunkt.

Felles for alle kjeldene er at dei ikkje vart skrivne med tanke på moderne akademisk forskning, og alle har enten eksplisitte eller implisitte agendaer og formål mynta på lesarar i eiga samtid. Ting som ein i dag ville sett som svært viktig kan bli utelate frå verket som sjølvsegte og underforståtte, og kjelda ein ser på var nesten aldri skriven med tanke på å informere uinnvigde om akkurat den problematikken forskaren ynskjer å sjå på.

Ein kjem dermed gjerne i situasjonar der kjelda ein bruker til å seie noko om eitt tema i ein tidsperiode på ein bestemt stad er skriven av nokon frå ein annan stad i ein annan tidsperiode med fokus på eit heilt anna tema. Filosofiske avhandlingar kan bli brukte til å seie noko om samstundes politisk aktivitet, eller personlege brev kan nyttast til å seie noko om endringar i statsreligionen. Det som dermed blir svært viktig, er å alltid halde kjeldeproblematikken i minnet når ein arbeidar med informasjonen ein finn i kjeldene og behandle den kritisk – men bruke den likevel. Med unntak av arkeologisk materiale – som, som nemnt over, ikkje vil vere fokus i denne oppgåva – har ein nemleg berre desse kjeldene å nytte seg av, og må dermed tilpasse seg det. Denne oppgåva vil dermed gjere bruk av alle tekststader i antikke kjelder som kan vere relevante for tema, og heller diskutere kvar ein har informasjonen frå i meir detalj dei gongene det verkar naudsynt å vere ekstra kritisk.

1.3. Kvifor omgrepsgudar?

1.3.1. Kva meinast med ”omgrepsgud”?

Ein ”omgrepsgud” er i denne oppgåva eit uttrykk nytta som eit samleomgrep på dei gudane² som i tidlegare forskning har vore omtala som mellom anna *abstract deities*, *virtues*, *Sondergötter* og *divine qualities*. Det har vore fleire ulike definisjonar på kva ein slik omgrepsgud er, og den særlege definisjonen som vil bli brukt i denne oppgåva er gitt og forklart under.³ Kort forklart står omgrepet for ei gruppe gudar som er dei personifiserte og guddommelege kvalitetane i abstrakte konsept som antikken sine romarar såg som så mektige at dei måtte innehalde ei guddommeleg kraft. Døme på slike guddommar er Salus, velferda, Concordia, sameininga, Pax, freden, og Victoria, sigeren. Konsepta var tenkt å ha slik ein verknad på menneska og verda rundt dei at det måtte vere ein guddommeleg vilje og makt bak og i dei. Tidvis vil oppgåva òg nytte ordet ”dygder” i samanhengar der konsepta desse gudane står for gjerne er meir framtrekande *som* konsept enn som gudar, men deira guddommelege eller personifiserte aspekt stadig er tilstadeverande.

1.3.2. Kva ved omgrepsgudane var typisk for det romerske synet på gudar?

Ein av grunnane til at omgrepsgudane er blitt valde ut som ein del av fokuset for denne oppgåva er at dei hadde ein prominens i Roma som er større enn tilsvarande gudar hadde i til dømes Hellas. Det låg ei antaking i romersk religion om at dersom noko hadde store mengder kraft i seg, måtte det liggje ein guddommeleg vilje og makt bak og inne i det. Dette hang saman med at i den romerske religionen forstod ein verda som fylt med *numina*, guddommelege krefter som ein måtte halde seg inne med.

Romarane såg guddommeleg kraft og vilje i dei fleste samanhengar, og der det var eit *numen* var det nødvendigvis òg ein gud. Ein gjekk difor gjerne ut i frå at det var mange gudar til stades i ein situasjon som dei ikkje ein gong visste namnet på, men som ein likevel påkalla.⁴ At kosmiske krefter som vår og vind, sol og måne var tenkte å ha guddommelege krefter, er ikkje spesielt for romarane; det er tvert om sær vanleg i polyteistisk religion. Romarane let det likevel ikkje stoppe der. Daglege gjeremål hadde sine eigne *numina*, viktige institusjonar hadde sine, og ved byrjinga av principatet fekk Augustus sitt eige *numen*.⁵ Før han hadde mange mytiske heltar og kongar blitt gudar etter sin død i den romerske statsreligionen, så vel som hans adoptivfar Julius Cæsar. Dersom noko var særskilt kraftfullt eller viktig var det ein gud som hadde ansvar for det. Det var til og med ofte nettopp det at ein slik påverknad fanst som var sjølv gudsprovet.⁶ Denne tankegangen ligg òg til grunn for at viktige abstrakte, psykologiske og sosiale fenomen vart deifiserte og tilskrivne eigne *numina*. I Cicero si avhandling om gudenaturen finn ein nettopp

² Sjå 1.5.2 under.

³ Sjå 1.5.3 under.

⁴ Beard, North og Price 1998a: 30-31; Scheid 2003a (1988): 154; Turcan 2000 (1998): 3.

⁵ Beard, North og Price 1998a: 354-355; Scheid 2003a (1988): 165-165.

⁶ *Utilitas* – goda som vart sende – var det tydelegaste prøvet på at gudane eksisterte. Symmachus *Relationes*. 3.8. Sjå dessutan Fears 1981a: 740-741; 1981b: 83.

argumentet at enkelte konsept har slik kraft at dei må vere guddommelege.⁷ Det er ikkje eineståande at abstrakte omgrep får gudestatus i polyteistiske kulturar;⁸ men i Roma vart dei særleg populære, og fleire av dei nådde eit nivå av popularitet som tilsvare eller overskreid populariteten til andre viktige gudar i staten.

Ein annan ting som skilde grekarane sine omgrepsgudar frå dei romerske var at dei i det store og heile fungerte som marginaliserte personifiseringar av eigenskapar dei meir utbroderte og personlege olympiske gudane kunne dele ut. Nike, den greske personifiserte sigeren, kan fungere som eit døme på dette. Greske Nike var eldre enn og tente som inspirasjon for romarane si sigersgudinne Victoria,⁹ så romarane var på ingen måte fyrst ute med denne typen gudar. Faktisk var måten romarane framstilte Victoria på nærmast identisk med den greske Nike gjennom alle hundreåra romarane tilbad ho. Det som skilde dei to guddommene var kulten, og den langt større populariteten Victoria oppnådde i Roma. Medan romarane heilt frå byrjinga av bad til Victoria og gav ho statuer og tempel, hadde Nike lite i form av eigen kult i Hellas.¹⁰ I hovudsak var Nike brukt som ikonografisk attributt til andre guddommar, som Zeus eller Athene, og det var desse gudane, og ikkje Nike sjølv, ein påkalla for å be om siger. I den romerske kulten kunne Victoria òg ha denne rolla som attributt for andre guddommar – til dømes kunne ho vere avbilda i miniatyr ståande på ein annan guddom si hand – men ho var samstundes alltid ein sjølvstendig guddom som vart tilbeden på eiga hand.¹¹ Dette var ein sentral skilnad i måten grekarane og romarane tenkte på sigersgudinna. Medan grekarane såg sigeren som noko andre guddommar kunne gi, heilaggjorde og tilbad romarane sigeren sjølv. Ein romar trengte ikkje be Jupiter eller Mars sende han sigeren – sjølv om dei òg gjorde dette – han kunne gå direkte til sigeren sjølv og be henne komme til han.

Hjå romarane fekk mange av omgrepsgudane altså ein større popularitet og stod meir fram som sjølvstendige gudar i sin eigen rett på meir eller mindre lik linje med dei andre gudane, og dei må dermed ha treft eit eller fleire aspekt av romersk gudeforståing som skilde seg merkbart frå den greske. Det er òg interessant å merke seg at omgrepsgudane var mellom dei elementa i romersk religion som heldt ut lengst etter kristendommen sitt inntog. Sigersgudinna Victoria heldt til dømes ut med eit alter i senatsbygningen heilt fram til år 382 etter vår tidsrekning¹² og enda til sist opp som ein engel som bar den Sanne Krossen under Theodosius II mot midten av det femte hundreåret.¹³

⁷ Cicero *De Natura Deorum* 2.61.

⁸ Shinto har til dømes gudinna Omoikane, å tenkje mange tankar samtidig, som kanskje kan sjåast som ei personifisering av visdom og intelligens. Ein finn til og med eit døme frå norrøn religion, om enn som jotun, ikkje åsagud: I den yngre Edda bryt guden Tor med Elli, alderdomen (*Gylfaginning* 46-47). Ein kan òg mogeleg samanlikne bruken av personifikasjonar som attributt til andre guddommar i gresk og romersk religion med den norrøne gudekongen Odin sine to ramner Huginn, tanken, og Munin, minnet.

⁹ Hanfmann og Pollard 1970: 735.

¹⁰ Weinstock 1957: 212-215, 218-219.

¹¹ Fears 1981a: 744-745; Weinstock 1957: 218-219.

¹² Axtell 1987 (1907): 83-84; Beard, North og Price 1998a: 386. Fyrst hadde det blitt fjerna av Constantius, men blitt satt inn att ei tid etter (Rose 1970: 1120). Då Keisar Gratian fjerna det att i år 382 var det truleg for godt, med unntak av nokre mogelege kortvarige tilbakevendingar under Eugenius og Stilicho (Beard, North og Price 1998a: 386).

¹³ Williams 2007: 161.

1.3.3. Kan omgrepsgudane illustrere noko typisk ved romerske gudar i statslivet?

Det som gjer omgrepsgudane særleg relevante for denne oppgåva, er den høge graden av symbolsk, ideologisk og politisk bruk som vart gjort av dei. Omgrepsgudar var til dømes svært populære motiv på mynter, ein av få former for massekommunikasjon staten hadde tilgang på.¹⁴ Dei kunne som vist over brukast som attributt for andre gudar som var knytt til konsept dei stod for. Gudnamna og konseptnamna var identiske, så kvar gong eit guddommeleg konsept vart omtalt i ein tale, ei avhandling eller ein debatt, vart guddommen som personifiserte det implisitt involvert òg.

Omgrepsgudane egna seg særleg godt til slike ting nettopp fordi dei stod for klare og tydelege verdiar eller konsept. Andre gudar med breiare verkeområde kunne framstillast med ein liten Victoriafigur for å vise at desse gudane kunne gi ein siger. Ein hærførar som hadde sørgja for erobringa av eit kornrikt område kunne grunnleggje eit tempel til Ops, overfloden, for å permanent knyte seg og sin familie til bragda. Symbolverdien omgrepsgudane hadde gjorde dei til svært anvendelege guddommar i ei rekkje samanhengar, ikkje minst i statslivet. Til og med i moderne samfunn ser ein tilfelle av abstrakte konsept som blir omtala så ofte at dei i seg sjølv blir ukrenkelege verdiar med nesten kvasireligiøse dimensjonar. Ein ser folk i Europa reagere med nesten religiøs lojalitet til *Ytringsfridomen* når omstridde karikaturar av den muslimske profeten Muhammad vert trykte i dansk presse, arbeidarrørsla hyllar tradisjonelt *Solidaritet*. Politikarar snakkar om *Demokrati* som nærast ein slags guddom som i seg sjølv kan ordne og handtere nesten alle tenkjelege problem. I den franske revolusjonen vart *Liberté, Egalité* og *Fraternité* så kraftige symbol at dei stadig figurerer på franske mynter sjølv om dei for lengst har skifta til den sameuropeiske valutaen euro. I den amerikanske uavhengighetserklæringa står det som kjent at alle menneske har rett til *Life, Liberty* og *the pursuit of Happiness* – verdiar tilbedne av romarane som *Salus, Libertas* og *Felicitas*. Den amerikanske presidenten Barack Obama nytta i sin valkampanje eitt bestemt abstrakt konsept så ofte i talar og slagord at ordet sjølv byrja symbolisere heile kandidaturet hans – *Change*. Sjølv om ein ikkje lenger har den romerske forståinga av alle kraftfylte ting som guddommelege *numina*, kan abstrakte konsept enno bli så potente at dei byrjar å stå for noko som har makt til å påverke verda rundt seg i seg sjølv heller enn å berre vere ei skildring av eit abstrakt fenomen. Dersom dette er tilfellet i moderne samfunn, som i stor grad er monoteistiske eller ateistiske, vert det i ein romersk polyteistisk kontekst med deira tradisjon for å sjå guddommelege agentar overalt i verda rundt seg svært slående kor sentrale slike omgrep kunne bli.¹⁵ Dersom ein norsk politikar i 2009 kan nytte omgrepet ”demokrati” som om det i seg sjølv er eit konsept med makt nok til å endre verda rundt seg der det førekjem, må ein romersk politikar i år 50 før vår tidsrekning ha kunne brukt eksplisitt guddommelege omgrep som *Salus, velferd, og Concordia, sameining*, med desto større effekt. Slik bruk hindrar heller ikkje genuin religiøs overbevising og praksis – den norske politikaren trur gjerne like mykje på demokratiet si kraft som den romerske trudde på gudinna *Concordia*.

¹⁴ Rike einskildpersonar var òg ofte i stand til å slå mynter, Julius Cæsar overgjekk til dømes staten som myntslåar (Crawford: 1996: 358-361).

¹⁵ Lind har faktisk foreslege at all romersk abstrakt tenking i det heile sprang ut av religionen og særleg dei personifiserte abstrakte omgrepa (Lind 1973: 108).

1.4. Forsking på omgrepsgudane

1.4.1. Gruppering

Å dele gudane inn i grupper var noko romarane sjølve gjorde. Dei hadde gudar frå underverda og gudar frå himmelen, romerske gudar og framande gudar, den kapitolinske triaden, husgudar, og så vidare. Samlinga av gudar som samsvarer med abstrakte konsept i ei slik gruppe er likevel, med nokre få unntak i særleg Cicero sine skrifter, stort sett gjort i seinare tid.¹⁶ Eg skal her gjennomgå dei viktigaste teoriene i moderne akademisk forskingshistorie som har vore skrive kring omgrepsgudane som ei bestemt gruppe guddommar.

1.4.2. Usener og *Sondergötter*

I *Götternamen* i 1896¹⁷ lanserte Hermann Usener omgrepa *Augenblicksgötter* og *Sondergötter*, dei fyrstnemnde var gudar som berre eksisterte for ein spesifikk funksjon på ein spesifikk plass til eit spesifikt tidspunkt. *Sondergötter* var ei vidareutvikling av desse, gudar med ein tydeleg funksjon, tydeleg reflektert i namnet på guden, men utan at dei hadde ein personlegdom eller vidfamnande myter knytt til seg.¹⁸ Undersøkingane til Usener var grunnleggjande filologiske: *Augenblicksgötter* var manifestert i ein bestemt samanheng og hadde namna sine etter dette, medan *Sondergötter* var gudar som hadde manifestert seg i same handling gjentekne gonger i ulike situasjonar og på ulike tidspunkt, og hadde namn som viste til dette.¹⁹ *Sondergötter* har som omgrep seinare vore brukt meir eller mindre synonymt med omgrep som ”abstrakte guddommar” eller ”personifiserte abstrakt”, men Usener sette aldri sjølv noko krav til at ein *Sondergott* måtte svare til eit abstrakt konsept, det var nok at gudenamnet svarte til ein snever men repetert funksjon.

Usener sine teoriar er i dag i stor grad forelda, men han sette mykje spor etter seg med desse filologiske undersøkingane kring polyteistiske gudar. Usener meinte at religion gjekk gjennom ei utvikling frå *Augenblicksgötter* via *Sondergötter*, som så vart så populære at dei fekk vidare funksjonsområde og historier skrivne om seg, og på den måten vart dei personlegdomar.²⁰ I romersk religion fann han mykje støtte for sine *Sondergötter* i *indigitamenta*, dei romerske pontifexane sine bøker,²¹ der det i følgje Varro var nemnt ei lang rekkje med gudar som både hadde svært snevre funksjonsrollar og namn som i stor grad svarte til rollene.²²

¹⁶ A. J. Clark 2007a: 21.

¹⁷ Hermann Usener, *Götternamen*, Bonn 1896.

¹⁸ Rose 1913: 233.

¹⁹ Momigliano 1982: 45; Scheid 2003b: 164.

²⁰ Momigliano 1982: 45. Dette i tråd med Usener si samtidige kulturelle forståing av monoteisme som meir utvikla enn polyteisme. (Momigliano 1982: 44).

²¹ Farnell 1921: 78; Momigliano 1982: 45. Sjølv om arbeidet hans med *Götternamen* hadde ein meir generell og vidfamnande ambisjon om å inkludere fleire andre indoeuropeiske samfunn, var deti hovudsak basert på gresk og romersk materiale, supplert med dome frå Litauen som seinare vart avvist av mellom andre A. Brückner (Momigliano 1982: 45).

²² Augustin *De Civitate Dei* 6.9.

1.4.3. *Numina* og omgrepsgudane

Meininga av det latinske omgrepet *numen* var lenge diskutert, og ein tenkte at det var ordet for dei opphavlege romerske før-antropomorfe gudane.²³ I samanheng med dette har det tradisjonelt vore vanleg å sjå *Sondergötter* som ei leivning frå tidleg romersk religion, før andre, gjerne greske, gudar influerte den romerske forståinga av gudane. Forståinga av *Sondergötter* som *numina* heng i denne forskningstradisjonen saman med tanken at dei stod for noko ur-romersk, eller i alle fall representerte eit tidleg steg på utviklinga av romersk religion. Usener sjølv såg dei som eit ledd i polyteismen sin evolusjon.²⁴ Andre forskarar, mellom anna den sentrale klassiske historikaren Theodor Mommsen, heldt etter Usener fram med å sjå slike "abstrakte guddommar" som ein fase i den heilt eldste romerske religionen.²⁵ I det ein har av kjelder på tidleg latin finn ein likevel knapt ordet "*numen*" i det heile, og det er i dag generell konsensus om at ordet snarare tyder den handlande viljen eller krafta åt ein guddom enn ein bestemt type "abstrakte guddommar".²⁶ Synet på omgrepsgudane som særleg typiske for tidleg romersk religion samanlikna med den seinare har ein mellom anna difor i stor grad gått vekk i frå i dag.

1.4.4. *Wissowa* og *Zerlegung*

Ein av dei viktigaste kritikarane av Usener var Georg Wissowa. Hans hovudpoeng var at mange av Usener sine *Sondergötter* ikkje var primitive, opphavlege gudar, men tvert om heller hadde utvikla seg i den seinare religionen frå epiteta til eksisterande sentrale guddommar²⁷ – til dømes Fides frå Jupiter som Deus Fidius, Victoria frå Jupiter Victor, og Libertas frå Jupiter Liber.²⁸ Wissowa sa dei tidlege romarane gjorde verken naturkreftene eller etiske konsept til gudar. Prosessen dei sprang ut i frå, som han kalla *Zerlegung*, utskiljing, var heller ein der attributta åt dei ulike viktige gudane vart skilde frå sine opphavlege innehavarar og gjort meir og meir sjølvstendige.²⁹ Han bygde denne teorien mellom anna på at romerske *Sondergötter* gjerne dukka opp i lister som saman med *Sondergötterane* inneheld diverse attributt åt ein eller annan viktig guddom.³⁰

²³ Sjå mellom anna Mattingly 1937: 106 og Beard, North og Price 1998b: 3.

²⁴ Momigliano 1982: 44.

²⁵ Axtell 1987 (1907): 59-60; Mattingly 1937: 106; Moore 1910: 112-113.

²⁶ Beard, North og Price 1998, 2: 3; Scheid 2003a (1988): 153.

²⁷ I sin artikkel "Personifikation abstrakter Begriffe" i W. H. Roscher sitt *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* frå 1902-1909 støtter Ludwig Deubner ein liknande forklaring, der omgrepa går frå eit adjektiv som skildrar ein gud til eit tilnamn for ein gud, til ein eigen gud, og legg til at dei så endeleg, etter å ha blitt tilbedt som gud, blir nytta som abstrakte omgrep på eiga hand – men at dette gjaldt for dei greske slike gudane (A. J. Clark 2007a: 36 note 22). På dei romerske, særleg i keisartida, tilskriv han ein motsatt følge der dei abstrakte omgrepa kjem fyrst, og så vert gjort guddommelege. Han vert tatt opp i dette og støtta opp under av R. L. Lind (Lind 1973: 108-109). Dette er openbart mindre kompatibelt med Wissowa.

²⁸ Mattingly 1937: 106, 109; Moore 1910: 113; Rose 1913: 233.

²⁹ Rose 1913: 233, 240. Harold Mattingly har kritisert resonnementet rundt å klassifisere enkelte guddommar som opphavlege evner åt andre guddommar utan å utsetje gudar som til dømes Jupiter og Ceres for ein tilsvarende logikk. Namna åt desse guddommane peikar nemleg nesten like tydeleg på ein opphavleg snever funksjon eller rolle (himmelen, kornet) som mange av dei Wissowa omtalar som *Sondergötter* gjer (Mattingly 1937: 109).

³⁰ Rose 1913: 233. Wissowa viste i *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte* i 1904 at dei gudane som var nemnte i slike lister frå *indigitamenta* ikkje hang skikkeleg saman, og at enkelte såg ut som lærde spekulasjonar heller enn dei primitive ideane dei måtte vere om dei var restar av den opphavlege romerske religionen (Momigliano 1982: 45; Scheid 2003b: 183). Herbert Jennings Rose kommenterer om dette at Wissowa gjer ei god sak mot dei mange guddommane som i slike lister er gudar for avling, føding, og ulike jordbruksaktivitetar, men når dei er skrella bort sit ein att med ein del gudar som gjer at ein må akseptere at *Sondergötter* var eit reelt fenomen (Rose 1913: 234).

At *Sondergötter* i byrjinga hadde vore evner åt andre gudar, var eit syn Wissowa òg hadde hevda i sitt hovudverk frå 1902, *Religion und Kultus der Römer*,³¹ der han meinte at det ikkje var nokon vesensskilnad mellom velsigningar og dygder fordi begge vart sett på som gåver frå gudane – og ikkje er ibuande menneskelege evner.³² *Sondergötter* som var dygder, som til dømes Concordia, Victoria og Salus, var altså gåver dei dei andre gudane kunne gi åt menneska, ikkje guddommar i sin eigen rett.³³ Som ein vil sjå under, vart det i seinare forskning etter kvart eit overveldande fokus på nettopp omgrepsgudane som dygder, *virtues*.

1.4.5. Axtell sin mellomveg

Harold Axtell kom i 1907 ut med avhandlinga *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions* om det han altså kalla abstrakte guddommar. Medan desse gudane hjå Usener og Wissowa var ein liten del av deira framstilling av romersk religion som heilskap – Wissowa vert til dømes kritisert av L. R. Lind for å ikkje vie dei nok merksemd i sin presentasjon av romersk religion³⁴ – vurderte Axtell dei som i alle fall viktige nok til å vie eit heilt verk til dei. I boka si plasserte han seg mellom Usener og Wissowa i forståinga av abstrakte guddommar. Han henta litt frå begge, og trekte fram nokre av dei som opphavlege og gamle, andre som seinare utviklingar. Axtell peika på at både dei tidlege romarane og andre italienske folk i same tidsrom tilbad gudar som svarer til ein type omgrepsgudar hjå Cicero³⁵ og til tydelege *Sondergötter* hjå både Wissowa og Usener; til dømes Salus hjå sabinarane, Fors Fortuna hjå latinarane og Ops hjå romarane sjølv.³⁶ samstundes innrømde han at andre ”abstrakte guddommar” hadde utskilt seg frå guddommar med epitet. Slik sa han seg einig med Wissowa si forklaring av framkomsten åt mellom andre Iuventas og Libertas, men stilte seg skeptisk til ei tilsvarande forklaring av Fides på grunn av det han såg som manglande eller svakt prov.³⁷

Axtell understreka det han såg som snevre funksjonar og manglande personlegdomar hjå sine *abstract deities*, i motsetnad til andre romerske gudar.³⁸ Han organiserte dei dessutan i grupper: dei som fekk kult i staten, dei guddomane som hadde populære men uoffisielle kultar, og dei som berre vart omtala eller påkalla som guddommar innimellom eller på individuelt plan, med ei fjerde gruppe der han lista det han såg som tvilsame tilfelle.³⁹ Han gjorde det slik klårt at alle dei gudane ein omtala som *Sondergötter* eller abstrakte guddommar slett ikkje var like alle saman eller hadde tilsvarande roller i romarane sine egne auge. Dette er svært hensiktsmessig når ein skal forstå og drøfte dei. samstundes framheva han at dei var

³¹ Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902.

³² Wallace-Hadrill 1981: 309 note 53.

³³ Denne måten å sjå dygdene som gåver frå gudane på gjer òg at for Wissowa var skiljet Cicero gjer mellom ulike typar *Sondergötter* som *virtutes* og *res expetendae* mindre viktig (Mattingly 1937: 108). Dersom dei fleste *Sondergötter* utvikla seg frå evnene til dei opphavlege gudane er der mindre rom for Cicero sitt skilje mellom gudar som inkarnerer gåver gudane gir og gudar som står for det som utgår frå menneska sjølv (*De Natura Deorum* 3.61). Sjå 2.2.2.1 under for Cicero sitt skilje.

³⁴ Lind 1973: 116.

³⁵ Cicero sine *res expetendae* (Cicero *De Natura Deorum* 3.61), sjå 2.2.2.1 under.

³⁶ Lind 1973: 117; Moore 1910: 113.

³⁷ Axtell 1987 (1907): Fides, 21-21, Libertas, 23-24, Iuventas, 27. Han diskuterer òg med interesse Wissowa sitt forslag om Victoria som ein avleiar av Jupiter Victor, men endar opp med å avvise det (Axtell 1987 (1907): 15-16).

³⁸ A. J. Clark 2007a: 12.

³⁹ Axtell 1987 (1907): 9-58, kort diskutert i Lind 1973: 110; Moore 1910: 112.

”practically mere qualities or states restricted to this, that, and the other, a non-descript and shadowy crowd”⁴⁰ og samanlikna dei med *genii* i den private kulten.⁴¹ Han reflekterte med det eit syn som gjekk tilbake til Lewis Richard Farnell sin kritikk av Usener; at namnet ikkje definerer ein *Sondergott*, og at ein heller kan nytte ein definisjon av dei som utprega ikkje-antropomorfe gudar eller daimonar.⁴² Eit problem med denne definisjonen var at gresk religion gav døme på at nokre av dei gudane som svarte direkte til bestemte funksjonar og konsept hadde utvikla like klare og tydelege personlegdomar som dei store olympiske gudane.⁴³ Slike guddommar passar ikkje inn i ein definisjon som den Axtell føreslo.

1.4.6. Charlesworth og Mattingly: *Virtues* og eit fokus på politisk bruk

Den opphavlege forskinga på personifikasjonane i romersk religion hadde som vist over eit sterkt fokus på *kva* denne gudegruppa var og *når* den kom til i religionen – ein søkte å definere kva dei var for så å forsøke finne ut kvar dei kom frå. Axtell snudde fokuset om til ei anna problemstilling: kva rolle spelte desse gudane i det romerske samfunn generelt og i romersk politikk og ideologi spesielt.

I 1937 skreiv Martin Percival Charlesworth “The Virtues of a Roman Emperor: Propaganda and the Creation of Belief”, der dei abstrakte guddommane sin politiske bruk i keisartida kom i fokus. Han postulerte at for dei fleste innbyggjarane i imperiet var keisaren si konstitusjonelle rolle stort sett irrelevant; og det som var viktig var innbyggjarane si tru på at dei trengte han. Charlesworth såg dei abstrakte guddommane – som han kalla *virtues*, eit omgrep som òg vart nytta av hans samtidige Harold Mattingly⁴⁴ – som dei kvalitetane keisaren forsøkte framstå som innehavar av for å oppnå denne trua mellom undersåttane sine.⁴⁵

Charlesworth meinte at guddommeleggjorte dygder var henta frå gresk tenking av dei romerske keisarane for å vekkje tillit i folket.⁴⁶ Dei representerte kvalitetar keisarane ynskte å bli sett som tett knytte til sin person, og som rettferdiggjorde keisaren si makt. Primært vart dette gjort gjennom myntene keisaren utsteda, der slike figurar ofte var avbilda, og som Charlesworth meinte nådde ut til store deler av massane.⁴⁷ Kva for *virtues* som vart sette i fokus av staten og kva for nokre som ikkje vart det, var altså

⁴⁰ Axtell 1987 (1907): 97.

⁴¹ Axtell 1987 (1907): 98; A. J. Clark 2007a: 12 note 21.

⁴² Rose 1913: 233.

⁴³ Til dømes Hebe, Themis og Hygieia. A. J. Clark 2007a: 35; Lind 1973: 109 note 5.

⁴⁴ Mattingly skriv at det er truleg det beste namnet ein kan finne som dekkar både dei positive kvalitetar og *res expetendae* som Cicero nemner i *De Legibus*. Cicero sin eigen distinksjon mellom to ulike typar – *virtutes* og *res expetendae* (*De Natura Deorum* 3.61, sjå 2.2.2.1 under for meir om Cicero sitt skilje) – avviser han som forsvinnande liten og udefinerbar, derav eit ekstra behov for eit samleomgrep for begge. samstundes skil han utan vidare argument Fortuna og Ops ut som ”goddesses in the ordinary use of the term” – han nyttar altså *Virtues* som eit samleomgrep for ei liste gudar gitt av Cicero, som han deretter fjernar enkelte frå sjølv (Mattingly 1937: 104-105). Lind kritiserer dette for å feilaktig tolke Cicero til å gjere ein distinksjon mellom to ulike typar *numina* når han berre skil mellom typane gåver dei blir bedt om å gi menneska (Lind 1973: 113 note 19).

⁴⁵ Charlesworth 1937, sjå mellom anna side 108. Ein finn eit samandrag av synspunktet hans i Wallace-Hadrill 1981: 299.

⁴⁶ Charlesworth 1937, særleg 106-112. Han meinte det var ein kanon av slike dygder sentrert på *Clementia*, *Iustitia*, *Virtus* og *Pietas* med bakgrunn i gresk filosofi. Denne kanonen blir diskutert mellom anna i Wallace Hadrill 1981: 317-318 og Noreña 2001: 152 note 32 og tatt opp under 6.3.2 seinare i denne oppgåva.

⁴⁷ Charlesworth 1937: 110-111.

politiske avgjerder i følge Charlesworth.⁴⁸ Han trekte til dømes fram at Clementia ikkje var særleg nytta av dei fleste tidlege keisarane då det ville verka mot sin hensikt – å vere i posisjon til å vise nåde overfor sine medsenatorar ville framstilt dei som despotar og kongar heller enn som formelt likestilte likemenn.

Mattingly skreiv ein artikkel om omtrent same tema same år som Charlesworth, kalla ”The Roman ‘Virtues’”. Han opna artikkelen med å slå fast kontrasten mellom eit moderne syn på personifiseringar som kunstnarisk biletbuk og det antikke romerske synet på dei som ”in the realm of religious fact”,⁴⁹ og fremja dermed eit viktig poeng i ein diskurs som på denne tida hadde byrja omtale omgrepsgudane som hovudsakleg politiske verkemiddel og etiske verdiar heller enn gudar. Mattingly diskuterer som Charlesworth hovudsakleg omgrepsgudane si politiske rolle utover i seinrepublikken og keisartida, i det *virtues* vert knytte meir og meir til mektige einskildpersonar.⁵⁰ Han held likevel fast på ein tilnæringsmåte og ei vinkling som fokuserer langt tettare på det religiøse ved *virtues* enn kva Charlesworth gjorde. Det er dei eksplisitt religiøse assosiasjonane seinrepublikken sine hærførarar⁵¹ og imperiet sine keisarar forsøker spele på, meir enn reine abstrakte positive kvalitetar. Han følgjer *virtues* si rolle gjennom keisartida fram til kristendommen vart statsreligion, og sporar korleis dei gjekk over frå å vere romerske guddommar til å bli kristne englar⁵² – det er aldri tvil hjå Mattingly om at sjølv om dei var upersonlege guddommar med tydelege funksjonsbestemte karakteristikk⁵³ som egna seg til å bli nytta i statsreligionen til politiske formål, så var dei like fullt genuine, religiøse figurar.

Når det gjaldt opphavet åt *virtues*, bygde Mattingly på Wissowa sin *zerlegung*steori og meinte at *virtues* var dei guddommelege dygdene andre gudar utviste som i seg sjølv var mektige nok til å bli tilbedne.⁵⁴ Han åtvarar likevel mot å anta at det enkle og primitive alltid kjem før det meir avanserte.⁵⁵ Dei opphavlege gudane treng ikkje ha vore upersonlege gudar definert utelukkande gjennom sine klare og tydelege funksjonar:

We can now suggest that Jupiter, in his full nature, was always, as his name tells us, the ‘father,’ – as human and personal as one could wish, – but that he could also be worshipped in his special functions, and that these functions were very readily accepted and worshipped as deities themselves, but as deities of the functional and not fully personal class.⁵⁶

Han meiner difor at dei må ha hatt langt lengre tradisjonar i privat kult enn i statsreligionen – trass i at han understrekar at dei klåraste teikna på tidleg romersk religion viser oss personlege gudar heller enn

⁴⁸ Charlesworth 1937: 113-114. Andrew Wallace-Hadrill kritiserer Charlesworth for å trekkje slutningar ut i frå ein mangel på mynter med Clementia under Augustus då ho dukka opp på det gyldne skjoldet han fekk av senatet, då han meiner dette ikkje er grunn nok til å automatisk forvente Clementia i andre samanhengar (Wallace-Hadrill 1981: 310).

⁴⁹ Mattingly 1937: 103.

⁵⁰ Mattingly 1937: 109-117.

⁵¹ Mattingly 1937: 109.

⁵² Mattingly 1937: 117.

⁵³ Noreña 2001: 153.

⁵⁴ Mattingly 1937: 106. Han trekkjer som Axtell ei samanlikning med *genii*, og seier at verken dei upersonlege *virtues* eller *genii* kom i fokus for offentleg kult særleg tidleg, men var forestillingar som med sikkerheit låg nærme rotene av romersk religiøs tru. Han nemner at dei omtrent ikkje er å sjå i den bevarte skriftlege tradisjonen før frå tredje hundreår f.v.t. (Mattingly 1937: 105-108).

⁵⁵ Mattingly 1937: 107.

⁵⁶ Mattingly 1937: 107-108.

upersonlege.⁵⁷ Mattingly held dermed fast på synet at den upersonlege *numen*-krafta stod sentralt i romersk religion, men meiner at ein må sjå det som sentrum for generell romersk religiøs tenking heller enn som noko som kom fram tydelegast i den *tidlege* religionen. I forhold til *virtues* spesielt får han dermed i pose og sekk: dei blir eit døme på ein klar inkarnasjon av dei upersonlege *numen*-kreftene, typiske for kjernen av romersk religiøsitet med røter tilbake til den tidlegaste romerske religionen då dei var dygdene åt andre guddommelege vesen, men samstundes vart dei ikkje sjølve til gudar i statsreligionen før seinare.

1.4.7. Weinstock og det politiske program

Stefan Weinstock skreiv om ei rekkje *virtues* i seinrepublikken i *Divus Julius* frå 1971, der han forsøkte å framstille Julius Cæsar som ein forløpar for dei fleste av Augustus sine ulike forsøk på å bruke religion for å legitimere si særreignete stilling i republikken. Han ynskjer å avdekke ein kanon av statsmannen sine dygder⁵⁸ – *virtues* – evner og kvalitetar politikaren og hærføraren gjerne vil knytte til sin person og difor assosierer seg til personifikasjonane av. Han bruker ikkje termen *virtues* om ei bestemt gruppe gudar, men snakkar snarare om abstrakte dygder som ein knyter seg til gjennom gudar av same namn. Weinstock sin omtale av *virtues* er nemleg nesten utelukkande eit resultat av hans diskusjon av den politiske religionsbruken til sentrale skikkelsar i seinrepublikken – hovudsakleg Cæsar, men òg hans forgjengarar og etterfølgjarar – og står ikkje i sentrum for sjølve undersøkinga. Omgrepsgudane vert diskuterte i den grad dei inngår i politikarane sine program, handlingar og sjølvrepresentering, og i svært liten grad på eigne premiss eller som religiøse figurar utanfor den politiske sfæren.⁵⁹ Han framhevar at den tette relasjonen mellom guddommen for ein bestemt dygd og politikaren implisitt må bety at politikaren er velsigna med uvanleg store mengder av denne dygda. Weinstock skreiv om Cæsar sin reform av religionen, men han skriv om ho i eit politisk lys, der dei religiøse reformene han skildrar og undersøker er gjort av politiske grunnar og har politiske mål. Når han trekkjer fram sin kanon av dei fire *virtues* Romulus gav det romerske folket omtalar han dei eksplisitt som ”the four political virtues”.⁶⁰ Han har difor ei vinkling i synet på seinrepublikken sine *virtues* som lener meir mot Charlesworth enn Mattingly.

1.4.8. Gudar eller dygder

Etter dei stadig meir dominerande politikkkfokuserte tolkingane etter Charlesworth, Mattingly og Weinstock, forsøkte L. R. Lind med sin artikkel ”Roman Religion and Ethical Thought: Abstraction and Personification” i 1973 å skilje mellom gudane og dygdene som to separate konsept som hadde same namn. Lind gjekk attende til å kalle gudegruppa ”deified abstracts or divinized ideas”.⁶¹ Han gjer eit eksplisitt forsøk på å skilje mellom konsept og guddommar, og fører vidare forsøka på å rekne ut kor

⁵⁷ Mattingly 1937: 108.

⁵⁸ Wallace-Hadrill 1981: 305; Weinstock 1971: 228-230.

⁵⁹ Tilsvarande nemner han omgrepsgudar inngåande mange gonger i artikkelen ”Victor and Invictus” (1957) men alltid som ledd i ein argumentasjon sikta inn mot eit politisk tema – i dette tilfellet den politiske og militære bruken av titlar og tilnamn som signaliserte uovervinnelegheit.

⁶⁰ Weinstock 1971: 181.

⁶¹ Lind 1973: 108.

mykje dette området av romersk kultur og religion var påverka av greske førestellingar.⁶² Han utelukkar gudar med fullt utvikla personlegdomar frå denne gruppa, men innrømmer det paradokset dette fører til, fordi han då må sjå bort frå ei rekkje gudar som elles ville vore klare abstrakte guddommar.⁶³ Lind er vidare positiv til Axtell si tilnærming der han deler opp materialet⁶⁴ i det som gjeld statskult, det som kjem frå uoffisielle populære kultar, og det som er frå sporadisk eller individuell kult.

For Lind er det viktig å gi dei abstrakte gudane den merksemda og posisjonen han meiner dei fortener i romersk religion, og han ser på dei gjennomført som gudar, ikkje berre som politiske reiskapar. Hans fokus på det religiøse er dermed endå sterkare enn det ein finn hjå Mattingly. Det er viktig for han å få fram at romarane såg på omgrepsgudane på lik linje med alle dei andre gudane:

It would be odd to imagine the altar of *Honos*, let us say, or *Concordia* dripping with the blood of slaughtered victims; but I have found no evidence to disprove such a supposition.⁶⁵

”Abstrakte gudar” er dermed for Lind fyrst og fremst *gudar*, og ikkje *abstrakte*, trass i deira manglande utvikla personlegdomar. At han gjennomført vel å kalle dei noko anna enn det religiøst meir distanserte *virtues* er dermed lite overraskande. Interessant nok er hovudbodskapen hans, som tittelen på artikkelen viser til, å setje desse abstrakte gudane fram som etiske og moralske retningslinjer i ein religion som elles hadde få måtar å gi slike på. I sin konklusjon skildrar Lind dei guddommelege abstrakta som eit mogeleg svar på ein religiøs trong til moralsk rettleiing.⁶⁶ Det kunne difor vore vel så naturleg for han å ha omtala desse ”abstrakte gudane” nettopp som *virtues*.

J. R. Fears publiserte i 1981 ein artikkel kalla ”The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”, som lenge etterpå stod som det siste større arbeidet fokusert direkte på dei romerske ”guddommeleggjorte abstrakte ideane”.⁶⁷ Artikkelen trekte fram eit svakt punkt i tradisjonen der ein omtala gudane som ”guddommelege abstrakte idear”. Termar som inkluderer ordet ”abstrakt” gjer at dei automatisk står fram som meir abstrakte enn andre guddommar, sjølv om dette ikkje nødvendigvis er korrekt.⁶⁸ Han nytta difor, som mellom andre Mattingly og Charlesworth før han, omgrepet *virtues* i staden, med definisjonen ”the power or operative influence inherent in a supernatural being.”⁶⁹

Fears framheva den religiøse dimensjonen åt desse *virtues*, og understreka deira guddommelege natur, for å bryte med ein samtidig tendens til å avskrive *virtues* som politiske verkemiddel og reiskapar.⁷⁰ Han meinte dei kom til Roma gjennom den greske påverknaden i hellenismen, der romersk kultur absorberte og

⁶² Lind 1973: 108.

⁶³ Lind 1973: 109 note 5. Lind seier seg her einig med Ludwig Deubner, sjå note 27 over.

⁶⁴ Lind 1973: 110.

⁶⁵ Lind 1973: 117.

⁶⁶ ”It is entirely possible that the abstracts arose to fill the need for moral teaching which was not supplied by the traditional Roman religion.” (Lind 1973: 119).

⁶⁷ A. J. Clark 2007a: 12; M. E. Clark 1983: 100 note 1. Fears har dessutan skrive ein svært nyttig artikkel om Victoria sin rolle i romersk politikk og religion som på fleire punkt tek opp tema som er like relevante for andre omgrepsgudar: ”The Theology of Victory at Rome” (Fears 1981a).

⁶⁸ A. J. Clark 2007a: 26.

⁶⁹ Fears 1981b: 831-832.

⁷⁰ A. J. Clark 2007a: 32 note 6, Noreña 2001: 153 note 37.

adapterte den greske forma for *virtues*-kult etter eige behov.⁷¹ Fears såg på *virtues* som fokus for romarane sitt forhold til ting dei oppfatta som guddommelege.⁷²

Fears var ikkje den einaste som publiserte om dei romerske omgrepsgudane på 1980-talet. Andrew Wallace-Hadrill skreiv to artiklar om dei romerske *virtues* og deira rolle i keisartida – ”The Emperor and His Virtues” i 1981 og ”Image and Authority in the Coinage of Augustus” i 1986. Særleg den fyrste av desse to går hardt ut mot tendensane til å projisere ein kanon av herskardygder i gresk stil på dei romerske keisarane. Han er dermed negativ til ein kanon av ”stateman’s virtues”⁷³ som Weinstock forsøkte fastleggje. I konklusjonen sin seier han seg samd i at gresk filosofi har påverka herskarideala i Roma, men han avviser fullstendig at dei dikterte kriteria eller lista over kva for *virtues* som romarane la vekt på.⁷⁴

Wallace-Hadrill poengterer at ein må skilje mellom dei av dei funksjonsdefinerte personifikasjonane som står for dygder – *virtues* – og dei som står for andre ting. Han understrekar at

‘Virtues’ in the philosophical sense, then, are at all times a secondary phenomenon in the coinage. They are always outnumbered by personifications that do not denote moral qualities.⁷⁵

Carlos F. Noreña har grepe tak i denne utsegna og framheva at sjølv om den strengt tatt er korrekt, så er det eit stort behov for å nyansere den – det finst mange nok guddommelege dygder til at dei har betydning.⁷⁶ Wallace-Hadrill sitt fokus er, som hjå Weinstock, Mattingly og Charlesworth, nettopp på desse snevrare definerte dygdene, og deira rolle i romersk herskarideologi. Der Lind ser *virtues* som ein ressurs for allmenne etiske retningslinjer i religionen, er dei for Wallace-Hadrill fyrst og fremst keisaren sine kvalitetar:

The Emperor possessed power analogous to the divine; the personifications identify the various aspects or use of power, the patron saints, so to speak, of various benefits, under the ultimate control of the emperor.⁷⁷

Det er ikkje det personlege sambandet mellom enkelte *virtues* og mektige einskildpersonar Weinstock skreiv om som Wallace-Hadrill vil fram til, men sambandet mellom sjølve keisarembetet og *virtues* generelt.⁷⁸ Som Fears ser han *virtues* som fokus for eigenskapar romarane såg som guddommelege, og særleg i ein bestemt samanheng: som eigenskapar keisarane gjorde krav på å inneha.

1.4.9. Clark – guddommelege kvalitetar og romersk identitet

I 2007, nøyaktig hundre år etter Axtell si avhandling, gav Anna J. Clark ut den fyrste boka etter denne som utelukkande tek for seg den same omdiskuterte romerske gudegruppa. Boka heitte *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome* og gir dermed på mange måtar eit interessant supplement til dei seinare tiåra sitt sterkare fokus på omgrepsgudane sine roller i keisartida heller enn republikken. Ein gjennomgåande

⁷¹ A. J. Clark 2007a: 32.

⁷² A. J. Clark 2007a: 12-13.

⁷³ Wallace-Hadrill 1981: 305.

⁷⁴ Wallace-Hadrill 1981: 317-318.

⁷⁵ Wallace-Hadrill 1981: 313.

⁷⁶ Noreña 2001: 156 note 49.

⁷⁷ Wallace-Hadrill 1981: 319.

⁷⁸ Wallace-Hadrill 1981: 319.

tese i boka er at desse gudane ikkje skal forståast som inkarnasjonar av typisk romerske ideal, men som ein sentral del av vokabularet i romersk sjølvforståing.⁷⁹ Det er likevel gjort eit eksplisitt forsøk på å sjå dei samstundes som både gudar og abstrakte verdiar, og ikkje som reine politiske og ideologiske verdiar fremja gjennom religiøse uttrykk. Clark bryt dermed med dei føregåande arbeida ved at ho endrar fokus frå politikk og sjølvrepresentering til kultur og sjølvforståing, og ved at ho vender attende til ei forståing av gudane og omgrepa som ein og same ting.

Eit sentralt ledd i dette forsøket er avgjerda å omtale dei som *divine qualities* heller enn med hjelp av meir tradisjonelle namn som nyttar ordet ”abstrakt”.⁸⁰ Clark seier seg einig i Fears sin kritikk av desse omgrepa, men ho nyttar heller ikkje, som han gjorde, omgrepet *virtues* i staden. Ho meiner at denne termen kan skape forvirring i høve til Cicero, som nytta det latinske *virtutes* på ei mindre gruppe innafor desse gudane, og kallar dei altså i staden *divine qualities*, guddommelege kvalitetar.⁸¹ Ho meiner vidare at dette omgrepet tek vare på den ambivalensen som ligg i at desse gudane både skildrast som sjølvstendige gudar og som kvalitetar gudane gir til menneska. Denne ambivalensen held ho òg fram ved at ho vel å omtale alle gudane og konseptu ho definerer som *divine qualities* med same skrivemåte, utan å skilje mellom konsept med liten forbokstav og gudar med stor, og kritiserer tidlegare forskning for å ha nytta skrivemåtar som skapar eit kunstig skilje mellom dei to.⁸² Samstundes understrekar ho at ho med dette namnet kan omtale alle førekomstane av namna på desse gudane, utan å gruble over om det er snakk om guden eller konseptet.⁸³ Ho kritiserer tidlegare tendensar til å sjå dei som reine politiske fenomen.⁸⁴ For Clark er det aldri enten eller, og alltid både og.

Når det gjeld det gamle spørsmålet om opphavet åt *divine qualities*, seier ho som Axtell at nokre gjerne kan ha komme frå andre gudar sine epitet – men ikkje alle. Ho og seier at det ein generelt kan seie om opphavet åt kultane til *divine qualities* er at dei oppstår på grunn av at dei konseptu dei inkamerer vart sett på som viktige i visse samfunn til visse tider.⁸⁵

⁷⁹ A. J. Clark 2007a: 28.

⁸⁰ A. J. Clark 2007a: 26, 280.

⁸¹ A. J. Clark 2007a: 26-27.

⁸² A. J. Clark 2007a: 20-21. Sjå til dømes Axtell 1987 (1907): 67-68 for eit tradisjonelt perspektiv som går ut i frå eit slikt skilje. Arthur Darby Nock nemnte kort den same problematikken som Clark i forhold til både gresk og romersk religion allereie på førtitalet (Nock 1947: 113), og Fears via den ein lengre fotnote (Fears 1981b: 845 note 69), men Clark merkar seg med rette at denne problematiseringa ikkje vart følgd opp og dei begge fortsette med å skilje mellom gudar med stor forbokstav og omgrep med liten. I denne oppgåva er skiljet mellom omgrep og guddom oppretthalde trass i denne problematikken, av den grunn at det anakronistiske skiljet mellom guddom og omgrep gjer analysen av det tilsvarande anakronistiske skiljet mellom statsreligion og politikk enklare. Romarane skilde truleg sjølv minimalt mellom guddom og omgrep, men i denne samanhengen forenkler det diskusjonen betrakteleg å ivareta eit slikt skilje i omgrepsapparatet nettopp for å illustrere kontrasta mellom den antikke romerske identifiseringa og den moderne analysen si todeling. Det verkar det difor ynseleg å her fortsette den tradisjonelle, om enn anakronistiske, omtalemåten med stor og liten forbokstav.

⁸³ A. J. Clark 2007a: 27.

⁸⁴ A. J. Clark 2007a: 32 note 6.

⁸⁵ A. J. Clark 2007a: 37. Clark lener seg med dette på eit anna nyare verk som fokuserer på omgrepsgudar i gresk heller enn romersk religion: E. Stafford. *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales. 2000.

Det viktige for Clark er å vise at *divine qualities* utgjorde ein viktig del av romarane sitt kognitive vokabular og måte å tenkje på, med og gjennom, og at deira religiøse assosiasjonar var ein sentral del av dette. Gjennom desse kvalitetane forstod romarane seg sjølve og presenterte seg i forhold til andre.⁸⁶ Det var ein prosess med impulsar som gjekk til og frå Roma, der desse kvalitetane gjennom gradvis integrering inn i romersk religion vart sett som noko ibuande romersk av romarane sjølve.⁸⁷ Når ei handling vart gjort i forhold til ein av kvalitetane som guddom, så hadde det automatiske ringverknader til denne kvaliteten som fenomen – og vice versa. Nettopp det at dei både var gudar og konsept gjorde at potensialet for meiningar i uttrykka knytte til dei var vidare enn for andre omgrep.⁸⁸ Bygde ein eit tempel eller alter til ein *divine quality* var dette ei viktig sosial handling som sa noko om eller med denne kvaliteten så vel som ei religiøs handling retta mot den.⁸⁹ Grupper og einskildpersonar kunne dermed nytte seg av *divine qualities* for å fremje sine egne poeng,⁹⁰ enten det var i sosiale, politiske eller underhaldningsomsyn. Då ein i den romerske seinrepublikken og utover i keisartida såg eit forsøk på å knytte *divine qualities* til mektige einskildpersonar, ser Clark dette som eit forsøk på å kontrollere og avgrense det meiningsinnhaldet og dei assosiasjonane desse kvalitetane kunne ha til berre å skulle representere det maktthavarane såg med velvilje på.⁹¹ Etter at maktthavarane sin kontroll over omgrepa var etablert, vart dei så ein viktig del av vokabularet i kommunikasjon mellom keisarane og dei andre i riket.⁹²

1.5. Omgrepsbruk i oppgåva

1.5.1. Kva meinast med ”politikk”, ”religion” og ”statsreligion”?

Tre omgrep som vil gå igjen i denne oppgåva er ”politikk”, ”religion” og ”statsreligion”. Det verkar difor hensiktsmessig å gi ein kort definisjon på kva som meinast med dei. Dette er alle omgrep som ein kunne brukt ei heil oppgåve på å forsøke definere åleine, og definisjonane vil dermed vere romslege forsøk på ei tilnærming som vil vere hensiktsmessig i denne samanhengen utan å naudsynleg kunne fungere i andre kontekstar. Med ”politikk” eller ”politisk” meinast her all aktivitet som inngår i eller freistar inngå i kontrollen av det romerske samfunnet sin indre og ytre maktbruk. Dette omfattar så ulike ting som lovgiving, militær aktivitet, og handlingar gjort gjennom og i embete som har bestemte typar makt og ansvar i staten. ”Religion” står tilsvarende for all aktivitet der ein i det romerske samfunnet forsøkte, påsto, tenkte eller utførte handlingar som involverte ein eller fleire partar ein meinte hadde noko form for overmenneskelege attributt. ”Statsreligion” blir då dei aspekta av religionen som var offentleg styrte eller sanksjonerte av den romerske staten, og som dermed i langt større grad enn andre aspekt av den romerske religionen vart involverte i og påverka av den politiske aktiviteten.

⁸⁶ A. J. Clark 2007a: 27-28.

⁸⁷ A. J. Clark 2007a: 29, 32.

⁸⁸ A. J. Clark 2007a: 256.

⁸⁹ A. J. Clark 2007a: 29.

⁹⁰ A. J. Clark 2007a: 259.

⁹¹ A. J. Clark 2007a: 263.

⁹² A. J. Clark 2007a: 272-273.

1.5.2. Kva meinast med ”gud”?

Som ”religion” er ”gud” eitt av dei omgrepa ein i religionsvitskapleg samanheng er mest bunden til å bruke, samstundes som det er særst vanskeleg å definere. I denne oppgåva vil ein ”gud” bli sett som ein ikkje-menneskeleg entitet med eigenskapar eller kvalitetar som på ein eller annan måte overstig dei eit menneske kan ha, og som menneska kan kommunisere med gjennom religiøse ritual. Aner tilbedt i forfedrekult, husfaren sin *genius* og andre mottakarar av romersk kult og ritual som ein tradisjonelt ikkje omtalar som gudar vil òg her bli utelatne på bakgrunn av deira i alle fall delvis menneskelege natur. Denne definisjonen er ikkje perfekt, og støyter til dømes på problem ved erklæringa av Julius Cæsar som ein gud i statsreligionen etter hans død, men den vil stort sett vere funksjonell i samhengane oppgåva ynskjer drøfte, og er meint som meir retningsgivande for bruken som vil bli gjort av ordet enn som absolutt.

1.5.3. Omgrepsgud – definisjon for denne oppgåva

Ei rekkje problem oppstår når ein skal forsøke definere det som eg her kallar omgrepsgudar og som forskingshistoria har kalla *abstract deities*, *divine virtues* eller *divine qualities*. Sjølv om ei grunnleggjande forståing av desse gudane tradisjonelt har vore at ei var gudar med mindre utvikla personlegdom enn dei andre,⁹³ har dette sjeldan spela inn i definisjonane, truleg av di det er svært vanskeleg å definere graden av personlegdom kvar einskild gud måtte ha. I tillegg er romersk religion gjerne tenkt å ha guddommar med mindre detaljerte personlegdomar enn mange andre i utgangspunktet,⁹⁴ og eventuelle upersonlege omgrepsgudar ville dermed skild seg lite ut frå dei romerske gudane elles. Definisjonane går difor gjerne på forholdet mellom guden sjølv og området guden er guddom for – dersom guden er ein personifisering av ansvarsområdet sitt, vert han gjerne sett som ein omgrepsgud. Dette reiser likevel ein del problem sidan dette er tilfellet for mange guddommar som ikkje har med abstrakte konsept å gjere.⁹⁵ Gudar som Aurora eller Morta er personifiseringar av kosmiske prosessar og fenomen som daggryet og dauden, men slike guddommar er ganske annleis enn dei som står for abstrakte sosiale prosessar og hendingar. Eit forsøk på å unngå dei i definisjonen fører til at ein må endre den til å innehalde noko i retning av ”personifisering av eit abstrakt konsept”, og ein villar seg dermed bort i nye defineringsforsøk på kva som er og ikkje er eit abstrakt konsept.⁹⁶

Dersom ein no likevel skulle gjere seg flid med å lage ein slik definisjon, og definere ”abstrakte konsept” eller eit liknande uttrykk på ein tilfredsstillande måte, så støyter ein på eit nytt problem – den romerske gudinna Bellona. Bellona var den romerske personifiseringa av krigen, og burde gjerne vere eit strålende døme på nettopp dette, då ho står som supplement til Mars, guden *for* krig, og dermed effektivt demonstrerer skilnaden mellom ein omgrepsgud som ei personifisering og ein annan gud som ikkje er

⁹³ Axtell er ein av dei få som legg eksplisitt mykje vekt på denne heller problematiske tilnærminga (1987 (1907) 87, 98).

⁹⁴ Lind 1973: 109; Mattingly 1937: 108.

⁹⁵ Denne observasjonen er mellom anna tidlegare gjort av Fears (1981b: 830-831), men med det resultat at han ender med å definere dei som *virtues* i staden, som Mattingly og Charlesworth før han.

⁹⁶ Det har òg blitt observert av Clark og Fears at bruken av ordet ”abstrakt” er misvisande då desse kreftene var svært konkrete for antikken sine romarar (Fears 1981b: 831-832; A. J. Clark 2007a: 26).

noko men berre har ansvar *for* det. Bellona blir likevel sjeldan rekna som ein omgrepsguddom, då ho ikkje heiter *Bellum*, som er ordet for ”krig” på latin. Med dette oppdagar ein eit nytt kriterium som gjerne skulle vore med frå byrjinga av definisjonsforsøket, men slett ikkje alltid er det – omgrepsguden og omgrepet er gjerne tenkt å skulle ha same namn.⁹⁷ Det er gjerne denne observasjonen som fører til at ein ser på omgrepsgudane som eit fenomen i romersk religion i utgangspunktet, og som gjer at ein dermed treng ein definisjon i det heile. Den fungerer likevel ikkje som ein definisjon på eiga hand – Aurora ville komme tilbake innunder den, og få selskap av til dømes Flora, gudinna for vårbløminga, og Jupiter sjølv, då hans namn gjerne kan stå synonymt med ”himmelen”.

Ein kan likevel gjere namnet til ein del av definisjonen. Ein står i så fall med ein definisjon som høyrst omtrent slik ut: ”Ein omgrepsgud er ein guddom som er ein personifisering av eit abstrakt konsept og deler namn med dette konseptet.” Diverre står ein i så fall enno igjen med problem – nemleg gudar ein konvensjonelt ser som ”vanlege” gudar. Mars og Venus er slående døme, då deira namn i Roma hadde ein metonym funksjon og kunne stå for krig og kjærleik. Dermed må ein bruke mykje tid på å spekulere i om det er eit tilfelle av at gudenamnet kom fyrst og etter kvart tok på seg assosiasjonar til guden sitt ansvarsområde, eller om guden faktisk heiter det den står for. Janus er eit anna døme – hans namn kunne òg stå for portar og gjennomgangar, som me enno ser i månadsnamnet Januar – og Consus er eit tredje. Consus er kanskje eit særleg slående tilfelle for problematikken med ein definisjon som baserer seg på namnet til guden, då han opphavleg var ein gud knytt til oppbevaring av korn, og etter kvart i tillegg fekk funksjon som ein gud for rådforsamlingar sidan namnet hans let til å stå for det.⁹⁸ Consus vil med andre ord i denne definisjonen vere ein gud som ein veit opphavleg ikkje var ein omgrepsgud, men som likevel inngår i definisjonen på kva gudar som var det.

I tillegg til desse gudane har ein eit anna, kanskje større problem – gudar med tydelege funksjonsretta epitet. Romarane tilla sine gudar ei rekkje ulike slike epitet som kunne gjere to gudar med same namn til meir eller mindre forskjellige gudar å rekne: Augustus var etter sigande vitja i ein draum av Jupiter Capitolinus som klaga over at han mista prestisje når ein annan Jupiter – Jupiter Fulgor, tora og lynet sin Jupiter – fekk tempel på Capitol ved sidan av han.⁹⁹ Det kan dermed gjerast ei sak for at Jupiter Victor eller Mars Ultor var personifiseringar av omgrepa Victoria og Ultio – og på mange måtar kom dei nok nær det.

Det ligg likevel eit anna gudenamn i namna på slike funksjonsretta epitetsgudar, og dermed ei implisert tilnærming til omgrepet gjennom ein større guddom si makt. Samstundes har fleire omgrepsgudar sjølve blitt tilbedne med ulike epitet,¹⁰⁰ og dette skapar vanskar for ein definisjon der epiteta skal definere kven som blir tekne med. For denne oppgåva ynskjer eg å finne ein definisjon som ekskluderer slike

⁹⁷ Det er tilsynelatande slik romarane Varro og Cicero definerte dei, etter namna, i følge Axtell 1987 (1907): 73-74.

⁹⁸ Servius *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros* 8.636.

⁹⁹ Suetonius *Augustus* 91.

¹⁰⁰ Sjå til dømes Fears 1981b: 932.

epitetsgudar, saman med både Janus og Venus, Bellona og Aurora. Forsøket mitt på å gjere dette gå ut på at ein fyrst lyt sjå på kva ein ber gudane om. Når ein nærmar seg ein gud, og ber om å få del i denne guden sin gunst, kan ein be Mars eller Bellona om hell i krig, eller mot, eller ei rekkje andre ting. Ein kan be Venus om kjærleik, så klart, men ein kan be henne om svært mange andre ting òg – siger i kamp, til dømes, eller venleik. Ein kan be Aurora om å komme, men det tilbedaren så *får* er ikkje det fjerne daggryet på himmelen, det er gunsten daggryet gir ein – dagslys, til dømes. Mitt forslag til ein definisjon av omgrepsgudane er dermed at dei er gudane som ein vender seg til for å få den gunsten gudane står for. Dersom gudane er identiske med gåvene dei gir – og ikkje berre med årsaka til dei eller berre med ein liten del av dei – så er dei i denne oppgåva sett som ein omgrepsgud. Sagt meir konsist: *når guddommen er det same som gunsten ein ber til guddommen om, er guden ein omgrepsgud*. Ein ber til Victoria om *victoria*, ein ber til Salus om *salus*, ein ber til Concordia om *concordia*.

Denne definisjonen passar dessutan saman med det litt særromerske i religionen; tanken om *numina* i det kraftfylte i verda rundt seg. Gudane sine gåver var i seg sjølv mektige nok til å ha eigne *numina* og dermed vere eigne gudar. Det er i så måte ein viss likskap mellom min definisjon og Mattingly sin måte å forklare omgrepsgudane på, som gudane sine dygder som sjølv hadde utvikla guddommeleg status, men min definisjon spekulerer ikkje i opphavet deira og er meint å fungere utelukkande deskriptivt.

Gudar med funksjonssnevre epitet blir utelatne her fordi dei ikkje er identiske med funksjonane sine – ein ber til Jupiter Victor om *victoria*, men den sigrande Jupiter er ikkje identisk med *victoria* fordi han òg har element av den større og meir vidfamnande guden Jupiter i seg. Usener sine *Augenblicksgötter* som ein ser i jordbruket i tidleg romersk religion, vert òg utelatne frå denne definisjonen, då desse gudane stod for handlingar – ein ber ikkje til Obarator om pløying, ein ber til Obarator om hell og hjelp når ein sjølv pløyer – og ikkje abstrakte konsept som kan gjevast som guddommeleg gunst.

Definisjonen min har likevel to problem. Det eine gjeld guddommar som ein vil halde borte. Ein ber ikkje til Mala Fortuna – dårleg hell – om å komme, men om å *ikkje* gjere det. Det andre problemet er gudar som står for konkrete, ikkje abstrakte ting, men som ein ber om direkte – som korn, Ceres, eller vind i segla ved å be til dei ulike vindretningane. Definisjonen kan nok mogeleg innsnevra til å berre gjelde abstrakte gode, men då vil ein igjen støyte på problem med å definere kva ein meiner med ”abstrakt”. *Salus* kan til dømes tyde helse,¹⁰¹ og er helse ein abstrakt verdi?

Trass i desse to problema meiner eg at å setje likskapsteikn mellom gunst og guddom er ein relativt velfungerande måte å avgrense gudegruppa på for denne oppgåva sin hensikt. I det neste kapittelet vil det bli sett på kva romarane sjølv tenkte og skreiv om omgrepsgudane, før eg vidare i oppgåva tek for meg den konkrete utviklinga dei hadde frå republikk til keisartid i lys av dei samtidige politiske endringane.

¹⁰¹ Salus tydde opphavleg generell velferd, men vart identifisert med greske Hygieia og tok dermed på seg ein funksjon som fysisk helse i tillegg. Den mindre utbreia omgrepsguden Valetudo kan i følge Axtell (1987 (1907): 14-15) ha komme til som ein erstating for den Hygieia-inspirerte Salus og dermed returnere Salus til sin opphavlege rolle som ein guddom for generell velferd.

2. Omgrepsgudane i Roma

2.1. Kva skreiv romarane sjølve om omgrepsgudane?

2.1.1. Kven skreiv, og i kva samanhengar?

Omgrepsgudane – eller *Sondergötter*, *abstract deities*, *divine virtues*, *divine qualities* og andre liknande namn – er fyrst og fremst moderne nemningar gjort med akademiske hensikter for å definere dei som ei gruppe. Ein har likevel nokre få døme på at desse gudane vert omtalt samla av dei gamle romarane sjølve, og det kan dermed vere viktig å sjå kort på akkurat *kva* romarane skreiv om desse gudane dei få gongene ein har prov på at dei var tenkt på som ei samla gruppe. Generelt sett var omgrepsgudane etter det me veit både sett på og behandla som like alle andre gudar i statsreligionen.¹⁰²

Marcus Tullius Cicero er den einaste antikke forfattaren som eksplisitt samlar omgrepsgudane i egne grupper når han diskuterer dei romerske gudane i *De Natura Deorum* og dei romerske lovene i *De Legibus*.¹⁰³ Ei tilsvarande gruppering blir likevel tatt opp i to andre antikke romerske forfattarar sine verk; Plinius den eldre sin *Naturalis Historia*¹⁰⁴ og i skrifter av Marcus Terentius Varro referert i Augustin sin *De Civitate Dei*, der Augustin argumenterer mot antikk romersk polyteisme.¹⁰⁵

Det er viktig å merke seg at alle desse tekstene har ulike agendaer. Cicero forsøker å argumentere for og mot ulike filosofiske retningar sine gudesyn, og nyttar omgrepsgudane som døme i argumentasjonane. Plinius har fokus på naturhistorie og kjem berre kort innom teologi tidleg i andre bok i verket sitt, der han avviser som dumskap ei kvar oppdeling av Gud i mindre skikkelsar enn den eine, perfekte, altomfattande Gud. Den langt seinare Augustin ynskjer å kritisere polyteismen og fremje kristen teologi. Dei er slik mildt sagt tvilsame som kjelder til romersk religion slik den faktisk vart opplevd, praktisert og tenkt på. Her er håpet likevel å kaste litt lys over korleis romarane sjølve forstod og tenkte på desse gudane. Plinius og Augustin sine filosofibaserte kritikkar av deira eksistens, og av dei som døme på alt som er feil med polyteisme, vil dermed komme litt i bakgrunnen, medan fokuset blir lagt på Cicero og hans verk om gudenaturen. Det er som sagt òg ei problematisk kjelde, men Cicero nemner dei romerske omgrepsgudane under eitt fleire gonger i både kritiske og forsvarande ordelag, og verket er dermed vesentleg som den einaste kjelda som faktisk både diskuterer dei som ei samla gruppe og frå eit polyteistisk perspektiv.

¹⁰² Fears 1981b: 930.

¹⁰³ Cicero *De Legibus* 2.28; *De Natura Deorum* 2.61-62, 2.79, 3.47, 3.61.

¹⁰⁴ Plinius *Naturalis Historia* 2.14-16.

¹⁰⁵ Augustin *De Civitate Dei*, til dømes 4.14-24.

2.1.2. Cicero – forfattar og verk

Marcus Tullius Cicero var ein sentral person i den romerske seinrepublikken på mange område – som politikar, talar, embetsmann, augurprest, advokat, forfattar og filosof hadde han høve til å gjere seg godt merka i det romerske samfunnet på mange vis. I ettertida har han likevel blitt endå meir sentral for perioden, då store deler av hans breie forfattarskap, cirka halvparten av hans offentlege talar, og mykje av hans private korrespondanse er overveldande sterkt representert mellom dei relativt få kjeldene ein har til hans samtid. Cicero er slik ein person ettertida kan – og har – komme uvanleg tett på; ein har tilgang til mange av hans offisielle talar og hans akademiske tesar så vel som til hans private tankar som han delte med venner og kjende.

De Natura Deorum vart skriven i år 45 før vår tidsrekning, to år før Cicero vart drepen på ordre av hans politiske motstandarar. Boka står slik som ein av dei seinaste i hans forfattarskap, og er relativt fullstendig bevart. Cicero set der ut for å skildre ulike greske og hellenistiske filosofiske system sine teoriar kring gudane og det guddommelege, og korleis dei står fram i ein romersk religiøs kontekst. *De Natura Deorum* går inn i ei rekkje med ulike verk som Cicero skreiv for å dekke det han såg som dei ulike filosofiske hovudtema, og for å gjere gresk filosofi tilgjengeleg på latin for eit romersk publikum.¹⁰⁶

Verket har tre bøker der tre velutdanna romarar, med Cicero som forholdsvis passiv tilhøyrar, diskuterer filosofi og religion. Det skjer ved at to av dei greier ut om sine eige føretrekte filosofiske syn fyrst, og den tredje så argumenterer mot dei syna. I fleire seksjonar av teksten har Cicero fritt henta store deler av argumenta og heile resonnement frå andre antikke, gjerne greske, kjelder.¹⁰⁷ Cicero seier sjølv at målsetjinga med verket er å leggje fram kva ulike filosofiske retningar meiner om gudane sin natur, for å så kunne dømme kva for ein av dei som har rett.¹⁰⁸ Verket ber òg preg av Cicero sine eigne forsøk på å få den romerske statsreligionen, der han sjølv spela ei viktig rolle som augurprest, til å stemme overeins med hans filosofiske overtydingar.

Det er viktig å nemne at Cicero sjølv ikkje ynskte å uttrykkje si personlege meining med det han skreiv, og eksplisitt slår fast tidleg i verket at dei som vil lære kva han sjølv meiner om dei ulike emna er urimeleg nysgjerrige.¹⁰⁹ Cicero har dessutan truleg med vilje passa på at han i *De Natura Deorum* og eit av sine andre verk om religionen, *De Divinatione*, lar kontrasterande syn kome til orde.¹¹⁰ Forsøket her blir dermed meir å

¹⁰⁶ Walsh 1998a: xxi.

¹⁰⁷ Walsh 1998a: xxix.

¹⁰⁸ Cicero *De Natura Deorum* 1.13.

¹⁰⁹ "Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus curiosius id faciunt quam necesse est." Cicero *De Natura Deorum* 1.10 ("De som søker å få vite hva jeg tenker om hver enkelt ting, gjør dette med større nysgjerrighet enn nødvendig", omsetjing: Fjeld 2004).

¹¹⁰ Særleg når det gjeld synet på divinasjon, i følge Mary Beard 1986: 35, 44, samt Schofield 1986: 55. Beard påpeikar seinare (Beard 1986: 39) at valet Cicero gjorde med å bruke seg sjølv som talsmann i *De Divinatione* kom seint i prosessen og dermed antakeleg ikkje har hatt noko særleg å seie for kva standpunkt han står for i sjølve verket. I så fall er det naturleg å gå ut i frå at hans langt meir passive rolle i *De Natura Deorum* heller ikkje er meint å skulle meddele lesaren at han føretrekkjer eit bestemt perspektiv. Det har med rette blitt kommentert av Schofield at det for alle bortsett frå dei mest sofistikerte intellektuelle likevel må ha sett *ut* som om Cicero sine utsegn i *De Divinatione* var representative for hans eigne meiningar (Schofield 1986: 61-62).

forsøke finne ut av kva synspunkt Cicero har fremja i diskusjonen som heilskap meir enn kva særlege synspunkt han sjølv har stått for.

2.2. Kva var omgrepsgudane i augo åt antikke forfattarar?

2.2.1. *De Natura Deorum* – kva skriv Cicero om dei direkte?

De Natura Deorum tek for seg tre ulike filosofskular sine syn på gudenaturen, og fleire konklusjonar kan trekkjast om omgrepsgudane ut frå denne diskusjonen. Ei slik tilnærming ville likevel vere noko på sida av temaet for denne oppgåva – kva logiske implikasjonar tankane åt populære greske filosofiske retningar hadde for romarane sine gudesyn var nok svært interessant for Cicero, men dei seier oss lite om omgrepsgudane sine vesen og plass i det romerske samfunnet generelt. Det vil difor her bli fokusert i hovudsak på dei utsegna i verket der omgrepsgudane blir drøfta direkte.

2.2.1.1. Cicero si innstilling til temaet

Den fyrste av verket sine tre bøker byrjar med utgreiinga av det epikureiske synet, og her gir Cicero inga direkte omtale av omgrepsgudane. Indirekte blir desse gudane likevel logisk avvist frå ein epikureisk synsstad.¹¹¹ Resten av fyrste boka gir att skeptikarane sine motargument mot epikurearane. Den skeptiske talsmannen Cotta seier i denne biten av verket noko som ikkje går direkte på omgrepsgudane, men som likevel kastar mykje lys over korleis den politiske og religiøse eliten – Cotta var medlem av begge¹¹² – såg på statsreligionen.

Cotta seier at han er einig med epikurearane i at det er vanskeleg å nekte for at gudane finst *dersom spørsmålet vert stilt han i all offentlegheit*. I ein debatt mellom vener, derimot, tillet han seg eit skeptisk standpunkt og seier at dette, som alt anna, kan nektast for, for å slik skape ein diskusjon der ein kan komme fram til argument for at dei finst likevel.¹¹³ Slike argument ville vore kjærkomne for han, då sjølv han, som er ein sterk tilhengar av religiøse tradisjonar og ritar, samt ein *pontifex*-prest i statsreligionen, av og til har stunder der han tenkjer at gudane kanskje ikkje finst. I konteksten av ein slik samtale som han no tek del i, er det dermed høveleg å nekte for at gudane finst, for i svarargumenta så å få gode grunnar til å tru på at dei eksisterer likevel. Cotta understrekar fleire gonger at han sjølv likevel trur at gudane finst.¹¹⁴

¹¹¹ Epikurearane meiner at gudane må vere lukkelege og evige, då alle menneske forventar at dei er det. Sidan naturen har gitt menneska denne overtydinga må den vere rett. (*De Natura Deorum* 1.44) Dersom gudane er lukkelege og evige kan dei ikkje ha vanskar eller påføre andre slike vanskar, og utan dette kan dei heller ikkje favorisere eller vere sinte, då "alle slike ting er en svakhet" ("quod quae talia essent imbecilla essent omnia", Cicero *De Natura Deorum* 1.45. Omsetjing: Fjeld 2004). Ein burde difor tilbe gudane som menneska sine overlegne, men ein har ingen grunn til å frykte dei dersom ein innser at dei ikkje kan kjenne verken gunst eller vrede (1.45). Det epikureiske systemet utelukkar dermed omgrepsgudane sin eksistens umiddelbart, sidan gudane deira vert ståande att som inaktive vesen som ikkje kan velje favorittar – ein guddom som Victoria eller Felicitas som nettopp gir siger og suksess til sine yndlingar på jorda blir meningslaus i eit slikt tankesystem.

¹¹² Cicero *De Natura Deorum* 1.61, 2.2.; Plutark *Sertorius* 12.3; Beard 1986: 42; Walsh 1998a: xxiv. Det var i stor grad dei same menneska som var medlem av både den politiske og den religiøse eliten i Roma (Cicero *De Domo Sua* 1.1, 2-3).

¹¹³ Cicero *De Natura Deorum* 1.61.

¹¹⁴ Faktisk så kjem han etterpå med ei utsegn som likestiller ateisme med barbarisme, gjennom å sei at han forventar seg at usiviliserte folkeslag ikkje har gudar i det heile (*De Natura Deorum* 1.62).

Det er altså særst viktig for Cotta – det vil seie, for Cicero slik han presenterer Cotta – å leggja vekt på at han sjølv er overtydd om gudane sin eksistens, trass i at han argumenterer for det motsette. Dette er ein gjennomgåande tendens i verket. Som ein god og framståande romar vil Cicero ikkje under noko omstende – sjølv ikkje gjennom Cotta – seie at gudane ikkje finst, og han tillegg debattantane han her diskuterer temaet gjennom dei same skruplane.¹¹⁵ samstundes innrømmer han med hjelp av Cotta sine ord visse intellektuelle tvil rundt saka og strekkjer seg etter argument som kan underbygge gudstrua hans. Cicero sine kjensler på området har truleg ikkje vore representative for heile den romerske eliten, men det viktige her er ikkje Cicero sin skepsis. Poenget er snarare kor stort behov Cicero kjenner for å forsvare og bortforklare skepsisen og at han nyttar nesten eit kvart høve til å love full lojalitet og tillit til statsreligionen, sjølv når han argumenterer mot dei religiøse tradisjonane. Desse tradisjonane hadde tydeleg ei så sterk og viktig rolle i den romerske staten at det verkar som om Cicero kjenner seg nesten uroa over å uttrykkje problem rundt dei. Sidan omrepsgudane var ein del av den offisielle statsreligionen, har dette, som ein skal sjå seinare, mykje å seie for korleis Cicero ser på og skriv om omrepsgudane.

2.2.1.2. Romersk gudeforståing skin gjennom

Cotta sler fest at det er gudane kjem fyrst, dei er evige. Dermed må den epikureiske talsmannen Velleius meine at det er menneska som kom etterpå som har guddommeleg form, og ikkje omvendt.¹¹⁶ Dette verkar tilforlateleg enkelt og greitt, men det ligg ein tankegang bak denne påstanden som er utprega romersk: dersom noko viktig skjer, ligg det eit *numen*, ei guddommeleg kraft, bak.¹¹⁷ Det er ikkje eit frykteleg langt tankeprang å gå frå at fenomen og verdjar har eigne guddommelege bakmenn til at menneskeforma har det. Mennesket si form er vakker og nyttig, seier Velleius, den epikureiske talsmannen, og Cotta protesterer ikkje mot akkurat det – men han tek seg tid til å understreke at om Velleius har rett i påstandane sine, så er det ikkje mennesket si form, men gudane si form som er kopiert i menneska. Ein kan lett sjå dette i samanheng med ein særskild måte å forklare omrepsgudane sin plass i religionen på – viss omgrepet *semje*, *Concordia*, står for noko som er viktig, så ligg det eit guddommeleg førebilete bak. Menneskeforma eksisterer som ein kopi av den guddommelege forma, tilfelle av *semje* mellom menneske eksisterer som kopi av den guddommelege *semja*.

¹¹⁵ Det er interessant å merke seg at Cotta i *De Natura Deorum* i denne samanhengen tek for seg liknande problem som Cicero sjølv gjer i *De Divinatione* (Beard 1986: 43).

¹¹⁶ Cicero *De Natura Deorum* 1.90. Det er nærliggjande å sjå den tradisjonelle romerske religiositeten skine gjennom når Cotta seier at trass i tradisjonell framstilling av dei i statuer og kunst, liknar ikkje gudane menneska i det heile (1.80-83). Dei antropomorfe gudframstillingane vert gjerne tilskrive gresk påverknad av romersk kultur og religion, og dei opphavlege *numina* var slett ikkje naudsynleg tenkt å minne om menneske. Snarare er dei abstrakte krefter utan klart definert form – mykje som omgrep som ”rikdom”, ”nåde” og ”mot” har krefter utan å ha ein klart definert form. Viss gudane er mektige krefter som ikkje naudsynleg ser ut som menneske, følgjer det logisk at det er ein kortare veg mellom å identifisere krefter ein ser verke i verda rundt seg med guddommeleg aktivitet. Omrepsgudane sin popularitet og deira mangfald i Roma samanlikna med i Hellas kan kanskje dermed relaterast til romerske Cotta sin refusering av eit gresk, epikureisk syn på gudane som menneskeforma – det som avgjer at ein er ein guddom for romarane er den handlande guddommelege krafta, ikkje at dei ser ut som menneske og har menneskelege attributt. Omgrep som *ops* og *concordia* har tydeleg mykje makt, og dermed må dei vere gudar, uavhengig av om dei har personlegdomar og menneskeliknande trekk.

¹¹⁷ Balbus, den stoiske talsmannen, framhevar i bok to den menneskelege intelligens som gudsprov, med mykje same logiske resultat for omrepsgudane. Me er i stand til å sjå under i verda rundt oss for overveldande for våre intellekt til å forstå, men som me likevel er intelligente nok til å sjå at *nokon* sitt oss overlegne intellekt må ligge bak. Kvifor skulle resten av universet mangle det menneska har? (Cicero *De Natura Deorum* 2.18). Sidan *victoria* eller *concordia* finst hjå menneska må det altså òg finnast i universet i større og mektigare målestokk.

Like vesentleg for det særromerske gudesynet er det når Cotta avslutningsvis spør kva som er meininga med ein guddom som ikkje gjer noko, og som ikkje utfører nokon velgjerning i det heile.¹¹⁸ Vil ein ha ein gud så inaktiv at han blir ulukkeleg om han rører på seg?¹¹⁹ Cotta klargjer det vidare:

Men Epikur har trukket religionen ut av menneskenes sjel med roten, idet han fratok de udødelige guder deres mulighet til å yde hjelp og vise velvilje. For skjønt han sier at guds natur er den beste og den ypperste, benekter han samstundes at gud kan vise velvilje; han fjerner det som er mest karakteristisk for det beste og ypperste vesen. For kva er betre eller meir fortreffelig enn godhet og velgjørenhet?¹²⁰

Kva gud ein *vil* ha, har altså noko å seie. Romarane sitt forhold til gudane var på mange måtar svært resultatorientert – ein kommuniserte med gudane for at dei skulle halde oppe og støtte romersk framgang, og ein ofra til dei og utførte dei tradisjonelle ritane for å sikre at denne gunstige ordninga skulle vedvare.¹²¹ ”Vil vi at gud skal ha fullstendig fri og være så sløv i sin lediggang at vi må frykte for at han ikke kan være lykkelig hvis han beveger seg?”¹²² spør Cotta Velleius, og gjer det dermed heilt klart at ikkje berre kva som er sannsynleg og logisk spelar ei rolle i denne debatten, men òg kva som er hensiktsmessig for menneska. Denne tenesteytinga mellom gudar og menneske er så sentral at Cotta kan kalle ho det aller mest karakteristiske ved eit guddommeleg vesen. Vinsten som ligg i å ha ein gud er grunnlaget for å tilbe guden, og ein gud som ikkje yter noko til sine tilhengarar, enten i form av å gi dei gode eller i form av å ikkje skade og plage dei, ein slik gud er ikkje relevant. Det heilt siste Cotta seier til Velleius er nettopp dette – sjølv om gudane Velleius har skildra skulle eksistere, er det ingen grunn for Cotta til verken å respektere dei eller tilbe dei.¹²³ Gudar som ikkje er nyttige kan like gjerne ikkje vere gudar. Ein inaktiv gud er ikkje interessant – og eg har i førre kapittel *definert* omgrepsgudane som nettopp identiske med gåvene dei gir til menneska. Den romerske religionen var veldig funksjonsorientert,¹²⁴ og omgrepsgudane har klårare funksjonsområde enn dei fleste. Innanfor ein slik resultatorientert religion kan ein kanskje driste seg til å sei at omgrepsgudane stilte med ein sterkare produktgaranti enn mange andre gudar – om ein bad til Felicitas var det berre ein ting ein kunne få – *felicitas*.

Den stoiske talsmannen Balbus greier i bok to ut om at det etter hans syn finst ei mengd guddommar utover den Gud som stoikarane meiner er sjølv universet,¹²⁵ og me kan sjå mange av dei med det blotte

¹¹⁸ Cicero *De Natura Deorum* 1.101.

¹¹⁹ Cicero *De Natura Deorum* 1.102.

¹²⁰ ”Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem cum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit. Cum enim optimam et praestantissimam naturam dei dicat esse, negat idem esse in deo gratiam: tollit id quod maxime proprium est optima praestantissimaeque naturae. Quid enim melleus aut quid praestantius bonitate et beneficentia?” Cicero *De Natura Deorum* 1.121. Omsetjing: Fjeld 2004.

¹²¹ Turcan 2000 (1998): 2; 90-97; Walsh 1998a: xxv. Fears påpeikar at det for romarane var den guddommelege krafta som var sentralt meir enn personlegheita bak den (Fears 1981b: 927).

¹²² ”[D]eum sic feriatum volumus cessatione torpere ut si se commoverit vereamur ne beatus esse non possit?” Cicero *De Natura Deorum* 1.102. Omsetjing: Fjeld 2004.

¹²³ Cicero *De Natura Deorum* 1.123.

¹²⁴ Turcan 2000 (1998): 2; 90-97; Walsh 1998a: xxv.

¹²⁵ Walsh 1998a: xxiv-xxv. Cotta avviser argumentasjonen om at universet som best av alt, er Gud og intelligent fordi det er betre enn menneska som er intelligente (*De Natura Deorum* 3.20-23). Han gjer dette mellom anna ved å samanlikne med byen Roma, som er betre enn noko enkeltmenneske, men som likevel ikkje er intelligent (3.22), og ved å vise korleis same svake argumentasjon kan brukast for å påstå at universet er innehavar av alle positive superlativar, og er den beste musikaren, boklesaren, og så bortetter (3.22-23). På tilsvarande måte avviser han at universet må ha ei sjel fordi mennesket har det, då ein ved same logikk kan spørje kvar menneska har fått evna til å lage musikk og nytte talekunst og reknekunst (3.27). Han går her igjen inn

auge.¹²⁶ Mange vise menn har hatt kunnskap om dette, og har difor sett namn på ei rekkje andre guddommelege vesen. Ting som gjer stor nytte for menneska har slik blitt namn på gudane som gir det: gudinna som gir korn er kalla Ceres, guden som gir menneska vin heiter Liber, og så bortetter.¹²⁷ I tillegg finst det konsept som ein må kalle gudar fordi kvart av dei har ”en så stor kraft at den bare kunne styres av en gud”.¹²⁸ Dette gjeld viktige konsept som *ops*, *concordia*, *libertas*, *salus* og *victoria* – rikdom, semje, fridom, velferd og siger. Det er vidare naturleg, seier han, at menn som Romulus, Castor og Pollux vart sett på som gudar fordi sjelene deira har evig liv sidan dei var overveldande gode og utførte store velgjerningar.¹²⁹ Den tankegangen som ligg bak hans argumentasjon om dei guddommelege abstrakte omgrepa gjeld altså òg for enkelte menneske: om dei gjer handlingar så gode og mektige at berre ein gud kan ha gjort dei, må dei sjølve vere eller bli gudar. I tillegg kjem alle gudane som står for liknande velgjerningar og krefter i naturen.¹³⁰ Det tilbakevendande synspunktet er at alle dei ulike typane gudar er gudar fordi det er naturleg og logisk for naturen at dei store kreftene i den er styrt av gudar, og me kan sjå og sanse deira eksistens i verda rundt oss.¹³¹ Omgrepsgudane er openbart eit ypparleg døme på ein slik tankegang.

2.2.1.3. Å fortene guddommeleg status

Utsegna der Balbus slår fast at enkelte menneske var så overveldande gode at det var naturleg å gjere dei til gudar er òg interessant i høve til omgrepsgudane.¹³² Balbus har sagt at dei er i ei særstilling, fordi dei er konsept så mektige at dei berre kan kontrollerast av ein guddom, men om ein følgjer same logikk som når han taler om dei guddommeleggjorte menneska, kan ein òg her tenkje seg at dei er guddommelege fordi dei er så overveldande positive at dei ganske enkelt fortener det. Omgrep som står for sentrale romerske dygder er det mange av mellom omgrepsgudane. Når noko er så positivt og viktig for staten som til dømes dygdene Virtus eller Pietas, er det nesten beint fram naturleg å gi dei kult. Det er i alle fall kort veg i frå tanken på eit omgrep som så viktig at det *fortener* kult og eit omgrep som er så viktig at det *må* ha kult – i alle fall for ein god romersk borgar som gjer sitt yttarste for å halde gudane på si side.

i eit område som lett kan overførast på omgrepsgudane sitt særtilfelle som omgrep gitt guddommeleg status og dermed, må ein anta, intelligens. Argumenta Cotta fører for å slå ned på universet som guddom kan, som han sjølv viser med byen Roma som døme, nyttast like enkelt på ein mindre skala med krefter som nåde, samhald, siger og velstand. Klarast ser ein kanskje dette når ein tenkjer på at det faktisk var fleire guddommar som personifiserte Roma eller det romerske folk på liknande måte som omgrepsgudane personifiserte abstrakte verdiar.

¹²⁶ Cicero *De Natura Deorum* 2.59-60.

¹²⁷ Cicero *De Natura Deorum* 2.61.

¹²⁸ ”[Q]uarum omnium rerum quia vis erat tanta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit.” Cicero *De Natura Deorum* 2.61. Omsetjing: Fjeld 2004. Balbus sitt argument om at ting i universet er for nøye ordna til at det kan ha oppstått slik ved eit tilfelle (til dømes *De Natura Deorum* 2.92-93, 97) kan òg sjåast i samanheng med omgrepsgudane – konsept som forstand, truskap, mot og semje er for avanserte og imponerende til at dei kan ha oppstått ved tilfelle, så det må finnast gudar som styrer dei. Stoikarane meiner universet er skapt av gudane, men for menneska si skuld (2.132-133, 153-163). Logisk sett følgjer det at omgrepsgudane òg er til fordi omgrepa dei står for er gunstige for menneska og skapt for menneska sin del. Dyr og planter har liten bruk for omgrep som semje, siger eller mot, dei er tydeleg laga for menneska – av gudane. Sidan gudane og menneska har visdom og intelligens til felles må menneska ha fått sin visdom og intelligens frå gudane, og dette, meiner Balbus, og forklarar kvifor forfedrane har gjort omgrep som står for positive kvalitetar som forstand, truskap, mot og semje til gudar (2.79-80). Omgrepsgudane er altså tilbedt fordi menneska idealiserer og tilber dei i utgangspunktet overmenneskelege eigenskapane som gudane har gitt dei.

¹²⁹ Cicero *De Natura Deorum* 2.62.

¹³⁰ Cicero *De Natura Deorum* 2.63.

¹³¹ Cicero *De Natura Deorum* 2.78-80.

¹³² Cicero *De Natura Deorum* 2.62.

Interessant er det i denne sammenhengen at Balbus vedgår at omgrep som begjær og vellyst òg har stor kraft, men avviser desse som gudar då dei er unaturlege og lastefulle.¹³³ Krefter som representerer kvalitetar som per definisjon er gode, må sjølve stå for noko godt. Begge elementa må vere til stades: gode verknader og stor kraft. Desse negativt lada omgrepa var likevel gudar i romersk religion, og Balbus nemner nedlatande at Velleius nok ikkje vil vere einig i at dei er unaturlege og lastefulle:

Til denne klasse hører også Cupido ['begjær']. Voluptas ['vellyst'] og Venus Lubentia ['sanselig kjærlyghet']; de er blitt erklært for hellige, skjont det her dreier seg om lastefulle og unaturlege ting (noe Velleius ikke vil gå med på); men disse lastene har ihvertfall en kraft som ofte virker voldsommere enn naturen.¹³⁴

Balbus sitt standpunkt er slik slett ikkje i fullt samsvar med tradisjonell romersk religion – han godkjenner som ekte omgrepsgudar som står for dygder og verdiar, men forkastar dei som står for det han ser som umoral. Cicero gjer her gjennom Balbus eit skilje mellom positive omgrepsgudar, som han aksepterer, og negative, som han forkastar. Det er eit syn me òg kan finne i *De Legibus*.¹³⁵ Der snakkar Cicero utan eit stoisk rammeverk, og seier rett ut at han støttar kult av det han ser som positive omgrep, medan han kritiserer at ein gir kult til det som han ser som negative omgrep og synd. Seinare i same verket talar han difor for at ein bør avskaffe kultane til Febris og Mala Fortuna, feber og ulukke.¹³⁶ Dette er det verdt å merke seg, då utsegnene til Balbus i *De Natura Deorum* er ein av få stader i verket der element i statsreligionen vert kritiserte heilt utan at Cicero gjer unnskyldande forsøk på å mildne kritikken. Denne kritikken gjentek seg altså i *De Legibus*. Me finn den òg att seinare i *De Natura Deorum*, då Cotta kritiserer stoikarane si rasjonalisering av mytane, samt deira forsøk på å finne den etymologiske meininga i gudenamn.¹³⁷ Her dukkar det naturleg nok opp fleire omgrepsgudar, som Cotta ser sær sars fiendtleg på. Grunnen er at desse omgrepsgudane òg er destruktive konsept, og dermed ikkje fortener guddommeleg status.¹³⁸ Her er det ikkje berre det å gi omgrep guddommeleg status han protesterer mot, men å heidre dei overhovudet. Medan det å tilbe positive konsept som gudar er ei tåpeleg, men heller harmlaus misforståing, hevdar Cotta at det å sjå på negative konsept som guddommar er direkte fornærmande overfor dei ekte gudane. Han følgjer opp med å understreke at ein må gjere seg av med denne typen misforståingar for å kunne diskutere gudane på ein måte som er dei verdige.¹³⁹ Dei skadelege og negative omgrepa er altså eit tilbakevendande tema for Cicero når han kjem inn på omgrepsgudane. Det er attpåtil

¹³³ Cicero *De Natura Deorum* 2.61.

¹³⁴ "Quo ex genere Cupidinis et Voluptatis et Lubentinae Veneris vocabula consecrata sunt, vitiosarum rerum neque naturalium (quamquam Velleius aliter existimat), sed tamen ea ipsa vitia natura vehementius saepe pulsant." Cicero *De Natura Deorum* 2.61. Omsetjing: Fjeld 2004.

¹³⁵ "[A]st olla propter quae datur homini ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem, earumque laudum delubra sunt, nec ulla vitiorum sacra sollemnia obeunto." Cicero *De Legibus*, 2.19.

¹³⁶ Cicero *De Legibus* 2.28 Ein kan kanskje spore dei romerske ideane om *religio* og *superstitio* i tankegangen som ligg til grunne for denne utsegna. Gode kvalitetar, positive krefter, kan og burde tilbedast, men andre krefter er vonde og unaturlege, og å danne kult til desse er negativt (Scheid 1996b: 1456; Turcan 1996: 10).

¹³⁷ Cicero *De Natura Deorum* 3.62-63.

¹³⁸ "Qui tantus error fuit ut perniciosus etiam rebus non modo nomen deorum tribueretur sed etiam sacra constituerentur; Febris enim fanum in Palatio et Orbonae ad aedem Larum et aram Malae Fortunae Esquiliis consecratam videmus." Cicero *De Natura Deorum* 3.63. ("Denne villfarelse var så stor at endog skadelige ting ikkje bare fikk namn av guder, men også oppnådde at helligdommer ble reist for dem. For vi ser at Feberen har et tempel på Palatin, at Orbona, barnløshetens gudinne, har et tempel like ved Larenes helligdom, og at et alter for Den onde skjebne er innviet på Esquilin." Omsetjing: Fjeld 2004).

¹³⁹ Cicero *De Natura Deorum* 3.64. Når Cotta så kritiserer stoikarane sin tanke om til dømes Neptun som ei intelligent sjel som gjennomtreng havet er det at det skulle vere ein intelligens i havet som slår han som uforståeleg (3.64). Same kritikk, skulle ein tru, kunne han ha brukt mot dei nyleg avfeia omgrepsgudane, som ikkje ein gong har eit konkret nærver i verda.

eit tema som han er langt mindre spak i sine angrep mot enn han elles gjer dei gongene han går ut i mot staten sine religiøse tradisjonar. Kvifor plagar desse negative omgrepsgudane Cicero såpass mykje meir enn hans andre tvil kring statsreligionen? Dette er eit svært interessant spørsmål som vil bli sett nærmare på om litt.¹⁴⁰

2.2.1.4. Lojalitet til tradisjonane sett opp mot filosofi og fornuft

Etter Balbus er ferdig med å greie ut om stoiske synspunkt, tek Cotta igjen over talarrolla i verket, og tredje og siste bok inneheld hans skeptiske motargument mot stoikarane. Her finst det interessante argument, som viser korleis ein romar med viktige posisjonar både i statsstyret og statsreligionen kan tenkje omkring forholdet mellom statskulen og spørsmålet om gudane sin eksistens.

Cotta tek opp satyrar og paner, som gjerne vart tilbedne i privat kult, men ikkje var dyrka som gudar i statsreligionen i Roma.¹⁴¹ Han slår utan vidare fast at dei ikkje er gudar, i ein typisk romersk implisitt aksept av staten sine tradisjonar som normative og heva over kritikk. Cotta byrjar til og med denne argumentasjonen ved å slå fast at han som *pontifex* no argumenterer mot Bablus sine stoiske teoriar ut frå ei forståing basert på forfedrane sine tradisjonar.¹⁴² Det interessante er at han så snur om, og med utgangspunkt i nettopp dette argumentet om at berre statsreligionen har autoritet, kritiserer han deretter statsreligionen. Han nyttar nemleg statsreligionen sine manglande tempel for satyrar som argument for at satyrane ikkje kan vere guddommar, men hevdar så vidare at nymfene, som er satyrane sine systre, dermed heller ikkje kan vere guddommar, *truss i at dei har tempel i statsreligionen*. Etter at han slik har slått beina under automatikken i at staten sine tempel alle må vere vigde til ekte guddommar kan han så byrje kritisere andre guddommar òg.¹⁴³ Han supplerer denne argumentasjonen med eit liknande argument: Viss ein guddom har visse eigenskapar, må ein annan og meir suspekt guddom med dei same eigenskapane òg vere guddommeleg. Om dette ikkje er tilfellet, kan ingen av dei vere rette guddommar.¹⁴⁴ Han nemner her ei rekke omgrepsgudar direkte som døme, og seier at om desse konseptane er guddommelege, så må alle konsept ein kan sjå føre seg òg vere det.¹⁴⁵ Etterpå nemner han importerte guddommar frå andre kulturar og påpeiker at om ein aksepterer éin av dei, må ein logisk akseptere alle, og dermed tilbe alle slags dyr og skapningar.¹⁴⁶

I diskusjon med stoikarane argumenterer Cotta her mot gudane sin eksistens slik stoikarane forsvare den

¹⁴⁰ Sjå 2.2.2.2 under.

¹⁴¹ Cicero *De Natura Deorum* 3.43.

¹⁴² Cicero *De Natura Deorum* 3.43.

¹⁴³ Cicero *De Natura Deorum* 3.43. Han gjer dette ved same metode – han nyttar dei mytiske genealogiane dei fleste gudane er tilknytte (Cicero *De Natura Deorum* 3.43-46). Viss ein anerkjent, viktig guddom er bror eller far eller liknande til ein obskur gud, eit mytisk monster, eit segnomsust menneske, eit abstrakt konsept eller eit kosmisk fenomen, så må alle desse tinga òg vere gudar. Sidan det for Cotta er latterleg å tenkje seg at alle desse tinga skulle vere gudar må det heller tyde, slik han ser stoisk logikk, at *ingen* av dei er det.

¹⁴⁴ "Quod si veri simile non est, ne illud quidem est haec unde fluxerunt." Cicero *De Natura Deorum* 3.47. ("Hvis dette ikke er sannsynlig, så er heller ikke det sannsynlig hvorav dette er avledet." Omsetjing: Fjeld 2004). Sjå Cicero *De Natura Deorum* 3.46-60 for heile argumentasjonen.

¹⁴⁵ Han nemner Honos, Fides, Mens, Concordia og Spes, samt Moneta, personifiseringa av peng (Cicero *De Natura Deorum* 3.47).

¹⁴⁶ Cicero *De Natura Deorum* 3.48. Kritikk av framande religionar sine gudar er vanleg i denne typen tekstar – egyptisk og zoroastrisk religion vert samanlikna med folkeleg ignoranse og overtru av Velleius allereie i bok 1 (1.43).

ved å trekkje til og med gudane i statsreligionen i tvil. samstundes erklærer han sin lojalitet til forfedrane sin religion og statsreligionen sine tradisjonar. Dette er typisk for denne teksten. Cotta, og truleg Cicero sjølv, vil ha i både pose og sekk. Det blir ført ein logisk argumentasjon for å undergrave den rasjonelle og filosofiske gudstrua som stoikarane stod for, samstundes som det skjer ei ukritisk godkjenning av alt det tradisjonell offentleg romersk religion har lært om og praktisert. At omgrepsgudane kjem som eit døme her er interessant, og sjølv om dei berre er eitt døme i ei lang utgreiing, figurerer dei som det siste og avgjerande leddet i ein av argumentasjonsrekkjene.¹⁴⁷ Ei tilsvarande rolle har dei òg i dei seinare skriftene til Plinius og Augustin, der omgrepsgudane står som framstående døme på det overtruiske og irrasjonelle ved den romerske religionen.¹⁴⁸ Cotta vil akseptere dei, då dei er gudar i statsreligionen, men dei er samstundes hans beste døme på det han ser som ein uheldig, men logisk og uunngåeleg veg mot at absolutt alle omgrep sjåst som guddommar. Omgrepsgudane fangar opp og representerer altså mykje av det som tilsynelatande plagar Cotta – og kanskje Cicero – i hans eigen religion, og i ein kontekst der han kritiserer stoikarane kan han få luften desse tankane.

Cotta vender faktisk tilbake nettopp til omgrepsgudane i slutten av dette stykket av teksten.¹⁴⁹ Her seier han i klartekst at ein må sjå dei som abstraksjonar, ikkje som gudar, og gjer ei interessant gruppering av dei som enten eigenskapar som ein finn inni menneska, eller mål som menneska kan strekke seg mot. Han er positiv til å heidre begge desse kategoriane og statuane som vert reist til deira ære, men går ikkje med på at dei er guddommelege.¹⁵⁰ Fortuna er den einaste av dei som ikkje er menneskelege eigenskapar eller mål, men sjølv ho må han forkaste som guddom fordi det er umogeleg å skilje mellom hennar handlingar og det tilfeldige og det uforutsette, og desse er ikkje kvalitetar som er verdige ein guddom.¹⁵¹ Cotta understrekar seinare kor viktig det er at dygdene kjem *innanfrå* menneska. Om dygder var ei gåve frå gudane, kunne ikkje menneska vere stolte over å ha dei.¹⁵² Sjølv om han her ikkje rakt ut nemner dei omgrepsgudane som personifiserer mange av desse dygdene, ser ein no tydeleg kvifor han avfeia dei tidlegare: For Cotta vil det undergrave menneskeleg moral om ein ser på dygdene som gitt av gudane heller enn som noko som kjem frå menneska sjølve. Når han så nemner omgrepsgudane direkte att, er han likevel fanga av å måtte akseptere dei fordi dei har tempel i statsreligionen:

Men for å vende tilbake til saken så er alle dødelige enige om at man skal be til gud om lykke, men finne visdom hos oss selv.

La oss gjerne innvie templer til Forstanden, Dyden og Troskapen, likevel innser vi at disse egenskaper ligger i oss selv: men

¹⁴⁷ Cicero *De Natura Deorum* 3.47.

¹⁴⁸ Augustin *De Civitate Dei*, mellom anna i 4.14-24; Plinius *Naturalis Historia* 2.14-16.

¹⁴⁹ Cicero *De Natura Deorum* 3.61; 3.88.

¹⁵⁰ Eitt av Cotta sine motargument kring gudane si ordning av universet kan kanskje vere noko relevant for hans syn på gudenaturen. Ein handverkar lagar ikkje materiala sine sjølv, seier han, han berre omformar og ordnar dei. På same måte er det lite sannsynleg at gudane sitt framsyn skal ha skapt materialet universet består av heller enn å ha ordna noko som allereie eksisterte (*De Natura Deorum* bok 3, bevart i fragment frå Lactanius sin *Divinae Institutiones* 2.9.14). Ut i frå same tankegang kan ein kanskje tillate seg å sjå føre seg eit gudesyn der nettopp abstrakte omgrep kan identifiserast med gudar. Omgrepsgudar som velstand, siger og samhald er måtar å ordne universet og tilstandar i det på – ordningar som på mindre skala gjerne kan sjåst som tilsvarande gudane sitt framsyn som opphavleg ordna sjølve universet som heilskap.

¹⁵¹ Cicero *De Natura Deorum* 3.61. Det er interessant at han altså grupperar Fortuna med dei andre omgrepsgudane trass i at han meiner at ho ikkje passar inn i det mønsteret han elles skildrar som felles for dei.

¹⁵² Cicero *De Natura Deorum* 3.87-89.

håp, frelse, rikdom og seier er goder som vi må søke hos gudene.¹⁵³

Nokre av omgrepsgudane – dei som står for målsetjingar og goder heller enn dygder – roser han altså her, medan han avviser andre. Han kritiserer likevel ikkje at dei vert tilbedne. Ein kan ”gjerne innvie templer”, for Cotta – slik han blir presentert av Cicero – får seg ikkje til å forkaste offisiell religiøs praksis direkte, sjølv om det ikkje går overeins med hans skeptiske filosofiske standpunkt. Cicero seier avslutningsvis i verket at medan Velleius var mest einig i Cotta sin tale, kjende Cicero sjølv at Balbus sine argument kom nærmare sanninga¹⁵⁴ – truleg nettopp fordi den stoiske tilnæringsmåten til gudenaturen var langt enklare å sameine med statsreligionen sine tradisjonar enn den skeptiske.¹⁵⁵

Som ein godt utdanna medlem av eliten med eksplisitt interesse for filosofi er Cicero svært interessert i eit tankesystem som kan rettferdiggjere hans plikter som romersk borgar og augur og grunnngi ritane og skikkane som positive og sanne heller enn grunnlaus overtru. Det synet på gudane som kjem fram gjennom verket er dermed variert. Han trekkjer på den eine sida fram argumentasjon med hald i tradisjonell romersk religiøsitet mot dei abstrakte filosofiske ideane han ikkje likar, og nyttar på den andre sida logikk for å avfeie nettopp den tradisjonelle religiøsiteten i sine argument når han har større nytte av det. Det mest interessante i vår samanheng er nettopp dette: Som ein god romar er han nøydd til å finne forklaringar som aksepterer og støttar opp rundt tradisjonell praksis, sjølv om denne praksisen ofte slår han personleg som ulogisk eller irrasjonell.¹⁵⁶ Gudane er der, det er han sikker på – men korleis dei er der, kva dei er og korleis ein skal handle i forhold til dei, er det vanskelegare for han å svare på når logikken seier han ein ting, og tradisjonell romersk forståing av det guddommelege ein annan.

2.2.2. Omgrepsgudane som samfunnsideal

2.2.2.1. *Virtutes* og *Res expetendae*

I *De Legibus* skil Cicero mellom to ulike typar gudar som begge er guddommelege inkarnasjonar av gode kvalitetar.¹⁵⁷ *Virtutes* er gode dygder som kjem inne i frå menneska, medan *res expetendae* er gode og attråverdige målsetjingar som blir gitt som gåver frå gudane. I den fyrstnemnde kategorien plasserer han gudar som Fides, Virtus og Pietas, som alle stod for eigenskapar ein kan inneha, i den andre Ops, Victoria og Salus, som alle skildrar eit forhold eller ein situasjon som er positiv. Skiljet mellom dei to verkar dessutan å vere mindre viktig for han; han er positiv til å gi begge kult.¹⁵⁸ Det er bra at ein tilber slike

¹⁵³ ”Ad rem autem ut redeam, uidicium hoc omnium mortalium est, fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam. Quamvis licet Menti delubra et Virtuti et Fidei consecremus, tamen haec in nobis ipsis sita videmus; spei salutis opis victoriae facultas a dis expetenda est.” Cicero *De Natura Deorum* 3.88. Omsetjing: Fjeld 2004.

¹⁵⁴ Cicero *De Natura Deorum* 3.95.

¹⁵⁵ Walsh 1998b: 215.

¹⁵⁶ Å forsvare religionen var som å forsvare Roma: ”But Cicero, the citizen and statesman, speaks with still another voice, when, thinking mainly of the stabilizing influence of a national religion, he defends not merely religion in the abstract, but Roman State-religion, against all comers. It is in its religion that Rome is great.” (Nisbet 1939: xxiv).

¹⁵⁷ Cicero *De Legibus* 2.28. Lind meiner likevel at Cicero ikkje meinte å skilje mellom dei to som ulike typar guddommar og at begge var *numina* som gav tilbedarane det dei ville ha (Lind 1973: 113 note 19).

¹⁵⁸ Mattingly 1937: 108. Det kan likevel sjå ut som om han støttar deira plass som guddommar mest fordi dei ikkje er skadelege og er ein del av den tradisjonelle romerske statsreligionen som han ikkje i godt samvit kan motsei, og sjølv mest ser dei som moralske og materielle gode heller enn gudar i eigen rett. Axtell har underbygd eit slikt syn ved å påpeike at når Cicero skriv om andre

kvalitetar, meiner Cicero, då det har ein positiv effekt på tilbedarane. I *De Natura Deorum* er han, som vist tidlegare, meir kritisk og kan sjå ut til å meine at medan kult til *res expetendae* er bra, er tilsvarende tilbeding av *virtutes* heller overflødig – men ikkje noko negativt, sidan det hyller positive verdjar.¹⁵⁹

Som det vil bli vist i kapitla seinare i denne oppgåva, vart kult og tempel til omgrepsgudar gjerne starta eller bygde i periodar der ein ville markere at den dygda omgrepsguden personifiserte var blitt gjort tilgjengeleg for den romerske stat og folk – ein bygde tempel til Ops, overfloda, då ein tok over Sicilia med hennar store kornreservar,¹⁶⁰ og til Concordia, semja, då ein kom til ei løysing etter dei indre stendarkampane.¹⁶¹ Cicero har dermed sikkert ikkje vore åleine om å meine at kult til slike omgrep har vore positivt for tilbedarane – det fremjar og understrekar fokuset på ei bestemt dygd eller målsetjing for det romerske folk. I tillegg kan ein lett førestille seg at Cicero sin akademiske og filosofiske skepsis til omgrepa sin guddommelege status ikkje har vore delt av storparten av romarane elles. Mange har dermed gjerne kunne tenkt seg at guddommen for omgrepet styrkar omgrepet sitt nærver i staten når ein byggjer den eit tempel.

2.2.2.2. Negative ideal

Dersom det er bra å tilbe positive kvalitetar, følgjer det logisk at det er feil å tilbe negative kvalitetar, og som har blitt vist ovanfor frårår Cicero sterkt både i *De Legibus* og *De Natura Deorum* å gjere negative kvalitetar til guddommar¹⁶² – det vil verke øydeleggjande på same måte som dei positive er oppbyggjelege. Her er det Cicero sin filosofiske skepsis får han til å bryte med det som tydeleg var tankegangen i den tradisjonelle religionen: negative makter har òg kraft, og må dermed vere styrt av guddommelege *numina*. Cicero kan ikkje komme forbi det filosofiske definisjonskravet om at ein guddom må vere grunnleggjande god, og kan dermed ikkje akseptere slike guddommar som inkarnerer destruktive krefter. For meir allmenn romersk religion er det makt meir enn godheit som definerer gudestatus, og fleire av dei negative kreftene i verda har mykje makt. Å tilbe dei for at dei skal halde seg vekke og velsigne folk med deira fråver er dermed rimeleg – romersk religiøs tradisjon byggjer som nemnt sterkt på tanken om ei utveksling av tenester og på ynsket om å aldri provosere ein guddom ved å oversjå den og gløyme ritane for den. For Cicero, når den verkelege guddommelege statusen deira er avvist, står det berre ein moralsk eksempelverdi att i slike gudar, og det blir dermed forkasteleg å framheve dei negative omgrepa som statsgudar.

Cicero si negative haldning til desse gudane treng likevel ikkje berre vere eit resultat av hans akademiske standpunkt. Som medlem av ein elite som opp gjennom hundreåra fleire gonger har stadfesta eller henta

(mannlege) gudar i fleirtal brukar han hankjønn, men når han talar om dei (kvinnelege) omgrepsgudane i fleirtal nyttar han ikkje hokjønn, men inkjekjønn (Axtell 1987 (1907): 76).

¹⁵⁹ Cicero *De Natura Deorum*, 3.88, sjå diskusjonen om Cotta sine utsegner i 2.1.2.4 over. Viktigast av *res expetendae* er kanskje *felicitas*, suksessen, som Cicero meiner gudane gir til nettopp dei som utviser *virtutes* (Fears 1981a: 746-748). Guddommeleg gunst følgjer altså av menneskelege dygder, ein tanke Cicero truleg har funne støtte i hjå stoikarane (Cicero *De Legibus* 2.19; 2.28; *De Natura Deorum* 2.60-62).

¹⁶⁰ Livius 39.22.4; Plinius *Naturalis Historia* 11.174. Sjå 3.3.2 under.

¹⁶¹ Plutark *Camillus* 42.4. Sjå 3.1.4 og 3.2.2, samt note 196 og 218 under.

¹⁶² Cicero *De Legibus* 2.19; 2.28, *De Natura Deorum* 2.61; 3.63-64. Sjå 2.2.1.3 over.

attende mektige guddommelege verdiar til den romerske staten ved å innføre kult til dei, er det tenkjeleg at det for han har vore ein viss direkte samanheng mellom omgrepet sin posisjon i statskulten og omgrepet sin posisjon i samfunnet.¹⁶³ Dersom senatet kan bringe Concordia tilbake ved å byggje henne eit nytt tempel, risikerer ein ikkje dermed på same måte å bringe Mala Fortuna inn i byen om ein byggjer eit tempel til henne? Ein slik tankegang krev inga eliteutdanning innan filosofi og religion, og kan kanskje òg ha eksistert i dei større lag av folket – det er verdt å merke seg at sjølv om det eksisterte kult til slike negative omgrepsgudar så var dei langt færre og langt mindre populære enn storparten av dei positive.

Cicero nytta vidare denne overtydinga i politiske samanhengar. Under Julius Cæsar hadde han vedkjent at Cæsar var velsigna av Fortuna,¹⁶⁴ men etter Cæsar sin død sa han at nokon med slike vondskapsfulle intensjonar ikkje kunne ha hatt *felicitas* eller *fortuna* på si side.¹⁶⁵ Vondskap gjekk ikkje overeins med det guddommelege, og om politikaren hadde hatt vondt i sinne kunne han dermed ikkje ha hatt hjelp frå omgrepsgudane eller dygdene deira heller.

2.2.3. Omgrepsgudane som døme på religionen sine feil og manglar

Det har allereie vore nemnt, men det kan vere verdt å poengtere klårare, at omgrepsgudane både enkelte stader i Cicero og hjå Plinius den eldre og Augustin av Hippo vert nytta som døme på dei overtruiske og feilaktige aspekta forfattarane ynskte vise ved den romerske religionen. Augustin gjer til dømes narr av at romarane hadde gudar for alle mogelege livsstadium, ein type gudar som på mange måtar kjem nær omgrepsgudane,¹⁶⁶ og Plinius kallar tru på guddommelege versjonar av menneskelege dygder og synder tåpeleg.¹⁶⁷ Augustin harselerer med at ein tilsynelatande tilfeldig gjorde enkelte dygder til gudar i statskulten, medan andre fekk heilagstader utan å bli del av den offisielle statsreligionen, og trekkjer fram Quies – fred og ro – som eit døme på det siste.¹⁶⁸ Han spør òg om kva som er vitsen med slike omgrepsgudar, då mektigare gudar som Jupiter utan tvil kunne utrette det same – ein trong ikkje be til Victoria om *victoria*.¹⁶⁹ Tilsvarende meinte han at det måtte vere lite poeng i å ha både Fortuna og Felicitas som guddommar, då den eine ikkje kunne gi nokon anna gunst enn den andre, og begge vel måtte kunne gi ein alt det ein skulle kunne ynskje seg frå nokon annan gud.¹⁷⁰

Ein kan her kanskje innvende mot Augustin at nettopp det at det var mogeleg å vende seg direkte til det resultatet ein ynskjer, har appellert til romersk religiøsitet, der byteverdien i forholdet mellom menneska

¹⁶³ Cicero ytrer eit synspunkt som kan peike i denne retninga i sin tale *De Domo Sua*, men dette treng ikkje naudsynleg vise hans genuine personlege meiningar då utsegna er ein del av ein argumentasjon for å få huset sitt tilbake (*De Domo Sua* 130).

¹⁶⁴ Cicero *Pro Marcello* 19.

¹⁶⁵ Fragment av Cicero *Ep. ad Nep.*, sitert i Weinstock 1971: 125 note 2.

¹⁶⁶ Augustin *De Civitate Dei* 6.9.

¹⁶⁷ Plinius *Naturalis Historia* 2.14-16. Sjølv om han er tydeleg kritisk til alle omgrepsgudane er han som Cicero ekstra kritisk til dei gudane som står for negative omgrep.

¹⁶⁸ Augustin *De Civitate Dei* 4.16, sjå òg 4.20.

¹⁶⁹ Augustin *De Civitate Dei* 4.17.

¹⁷⁰ Augustin *De Civitate Dei* 4.18; 4.23. Han tek òg opp det overflødige ved så mange ulike omgrepsgudar der få kunne gjort same nytten i 4.21.

og gudar stod svært sentralt. Jupiter eller Fortuna kan nok gi ein *victoria*, men Victoria kan *berre* gi ein *victoria* – ingenting anna er innanfor hennar mandat.

Augustin forsvarer likevel òg omgrepsgudane sin eksistens – han meiner dei var teikn på at dei gamle romarane merka det guddommelege opphavet åt mektige gåver og hendingar, men sidan dei ikkje visste kva for ein gud som sende dei gåvene, omtalte dei gåvene sjølve som gudar.¹⁷¹ Sjølv om Augustin så klart seier dette ut frå eit monoteistisk perspektiv der alle gåver kjem frå ein universal Gud, er logikken ikkje heilt utenkjeleg som ei mogeleg forklaring på omgrepsgudane sin eksistens i romersk religion.¹⁷² Det er mange døme på at romarane uroa seg for å ikkje ære den guddommen som fortente det, og ein kan ha forsøkt å unngå heile problematikken ved at ein heller takka det *numen* som manifesterte seg i den særskilde guddommelege gunsten enn å gi seg til å spekulere i kva for ein guddom som kontrollerte den.

2.3. Omgrepsgudane utanfor eliten sine skrifter

2.3.1. Kva kan ein sei om synet på omgrepsgudar utanfor den akademiske eliten?

Hovudproblemet med alle desse skriftlege kjeldene er kanskje at dei er skrivne av folk som var langt meir utdanna og hadde heilt andre perspektiv enn dei fleste som faktisk var involverte i kulta åt omgrepsgudane. Det er vanskeleg å spekulere i kva desse tenkte, men enkelte ting kan ein kanskje våge å seie.

2.3.2. Privat kult

Det at Augustin refererer til ei Quies-kult som ikkje var del av statsreligionen¹⁷³ er eit tydeleg teikn på at mindre grupper og kretsar hadde interesse av å tilbe omgrepsgudane – dei var dermed ikkje berre eit fenomen som førekom i statleg initierte kultar. Sjølv om det er statsreligionen som er fokus for denne oppgåva, kan dette vere viktig å ha i mente – omgrepsgudane hadde nok oppslutnad i det romerske folket til at det eksisterte kultar til omgrepsgudar som staten ikkje hadde grunnlagt.

2.3.3. Festivalar og årlege ofringar

Dersom ein går tilbake til statsreligionen og ser på kva ein har bevart av referansar til faste offer og festar i løpet av eit romersk år, dukkar omgrepsgudane opp svært mange gonger. Sidan slike festar gjerne var hovudmåten befolkninga deltok i statskulturn på, kan ein difor gå ut frå at dei i alle fall var relativt kjente gudar, og ikkje ei marginal gruppe som ein berre trakk fram når det var politisk gunstig. Mange slike festar var årsdagar for tempeldediseringar eller større festivalar, der ein eller to omgrepsgudar fekk offer saman

¹⁷¹ Augustin *De Civitate Dei* 4.24-25. Fears nytta denne innfallsvinkelen hans som ein effektiv forklaringsmodell på omgrepsgudane sin plass i romersk religion, men utan å problematisere Augustin sin tungt monoteistiske kontekst for uttalelsane (Fears 1981b: 840-841).

¹⁷² Augustin *De Civitate Dei* 4.24.

¹⁷³ Augustin *De Civitate Dei* 4.16.

med andre gudar, men nokre få omgrepsgudar hadde faktisk egne festivalar. Overfloda, til dømes, Ops, hadde heile to festivalar: *opalìa* 19. desember og *opiconsilia* 25. august.¹⁷⁴ Terminus, grensa, hadde eit årleg offer for grensemarkørane mellom naboar den 23. Februar, kalla *terminalia*.¹⁷⁵

2.3.4. Attributt eller egne gudar?

Samtidig er det eit visst grunnlag for å seie at omgrepsgudane truleg ikkje har vore tenkte på som heilt tilsvarande andre gudar. I biletfremstillingar ser ein dei gjerne i miniatyrversjonar, og dei står som attributt til andre guddommar. Folk utanfor eliten vil ha sett og forstått slike framstillingar, og det må ha forma måten dei tenkte på omgrepsgudane på. På den andre sida kunne dei i Roma, til skilnad frå Hellas, ofte òg framstillast på eiga hand, som gudar i sin eigen rett – og det er som nemnt innleiingsvis få døme på at omgrepsgudane generelt vart tenkte på som ei særlege gruppe innanfor det romerske gudepanteonet.

2.3.5. Kulturell tyding i samfunnet – det romerske mot det framande

Romarane gav omgrepsgudane dessutan ein funksjon som gjekk utover det reint religiøse, og til og med det politiske. Anna J. Clark sin hovudtese er at gjennom kvalitetane omgrepsgudane representerte forstod romarane seg sjølve og presenterte seg i forhold til andre.¹⁷⁶ Desse gudane hadde ikkje berre ein ideologisk og politisk funksjon, men òg ein kulturell ein, der dygder som *virtus* og *honos* definerte for romarane kva som gjorde dei til romarar. For at dei skulle få ein slik funksjon, måtte ein snakke om dei så vel som å tilbe dei,¹⁷⁷ gjere ein til ein del av romersk kultur og daglegliv. Det er difor inga overrasking at guddommelege personifiseringar av abstrakte omgrep og verdiar var svært vanlege i romerske dikt og skodespel,¹⁷⁸ og fleire personifiseringar som aldri fekk kult som omgrepsgudar, dukka opp i denne typen underhaldningsproduksjonar. Der kom dei til syne i ulike samanhengar – som karakterar, som omtalte gudar, som personifiserte sosiale verdiar, og som dramatiske og litterære verkemiddel. Clark nyttar dette til å argumentere for at alle romarar, ikkje berre eliten, kunne relatere seg til, uttrykkje seg gjennom og tenkje med hjelp av omgrepsgudane.

Omgrepsgudane og dygdene dei representerte som noko typisk romersk i kontrast med det framande, rører ein sentral ideologisk straum i romersk kultur – frykta for kongedøme og tyranni, og tanken på denne forma for styre og ideologi som noko austleg og framandt.¹⁷⁹ Omgrepsgudane var ikkje berre uvanleg populære i romersk religion samanlikna med andre religionar, dei var òg representantar for verdiar

¹⁷⁴ Maharam 2007: 172.

¹⁷⁵ Ovid *Fasti* 2.638-680.

¹⁷⁶ A. J. Clark 2007a: 5-6; 27-28.

¹⁷⁷ A. J. Clark 2007a: 72.

¹⁷⁸ Både personifiseringar som var tilbedt som gudar og som var dikta opp for situasjonen var svært utbreidd i romersk diktning, vanlegvis sidestilt og likebehandla uavhengig av deira verkelege status. Axtell meiner at ein då ein umogeleg kan vite i kva tilfelle diktaren oppriktig såg på eit omgrep som ein guddom og kortid det var eit reint litterært verkemiddel må ein utelate slike tilfelle fullstendig når ein undersøker omgrepsgudane sin natur (Axtell 1987 (1907): 7) medan A. J. Clark som vel å sjå omgrep og guddom som ein og det same i romersk religion viar dei eit heilt kapittel (A. J. Clark 2007a: 73-116).

¹⁷⁹ Austleg – eller berre ganske enkelt framand – religion var tilsvarande skummel som noko eksotisk og suspekt, som *superstitio* i kontrast med romersk statsreligion sin *religio* (Turcan 1996: 10-11). Ein kan til dømes merke seg Cicero sin hånande omtale av egyptiske gudar i *De Natura Deorum* 1.43, 1.81-83, 1.101, 3.39. Sjå dessutan note 136, 146 og 156 over.

romarane identifiserte seg med som folk.¹⁸⁰ Omgrepsgudane var verdiar ein såg som særromerske, som tilhøyrande republikken – romersk *libertas* mot andre land sine tyranni og despoti. Den romerske staten – og den romerske statsreligionen – måtte vernast mot slike idear, og omgrepsgudane var ypparleg eigna til å nyttast av romerske einherskarar for å setje seg i kontrast til utenlandske kongar ved å knyte seg til og heve opp dei *romerske* verdiane.¹⁸¹ Som kulturelle fellesnemnarar med tung religiøs autoritet, og som delar av den romerske statsreligionen, var altså omgrepsgudane på mange måtar særveleigna til å bli tekne i bruk av romerske politikarar.

2.3.6. Omgrepsgudane i den politiske sfæren

I dette kapittelet har me gjord ein kort gjennomgang av det jamne lag av det romerske folket sin kontakt med omgrepsgudane, samt teke ein lengre kikk på omgrepsgudane slik dei blir representert i eit skrift frå ein medlem av den romerske eliten. Filosofiske avhandlingar av denne typen kan hjelpe til å gi oss ei forståing av kva omgrepsgudane var for noko og korleis ein tenkte på deira identitet som guddommar, men dei seier mindre om deira rolle i samfunnet og er uansett neppe representative for eliten som heilskap. Med denne korte diskusjonen av kva omgrepsgudane i statsreligionen *var* for noko i bakhovudet, skal me i kapitla framover sjå på kva dei *gjorde*. Som resten av folket kom medlemene av eliten i mange i ulike former for kontakt med omgrepsgudane. I kapitla som følgjer vil det bli sett på korleis omgrepsgudane vart knytte til eliten sine personar og politiske interesser, og kva rolle omgrepsgudane gjennom dette spelte på den offentlege og politiske arenaen. Fyrst og fremst vil det bli undersøkt korleis omgrepsgudane som ei følgje av deira rolle i den politiske sfæren endra karakter og funksjon i statsreligionen gjennom den gradvise politiske forandringa av den romerske republikken til eit keisardøme.

¹⁸⁰ A. J. Clark 2007a: 5-6; 27-28.

¹⁸¹ Fears og Charlesworth har nemnt korleis dei ulike omgrepsgudane representerte dygder som austlege herskarar ville vise for undersåttane sine, og korleis dei meinte romarar som Julius Cæsar og keisar Augustus let seg inspirere av dette i sin bruk av omgrepsgudane (Charlesworth 1937: 105-112; Fears 1981a: 811). Dette er i så fall ei interessant religiøs spegling av den samtidige ideologien – Cæsar og Augustus måtte forsøke å ikkje framstå eksplisitt som kongar i austleg stil, og nytta difor titlar og roller som eksisterte i det republikanske rammeverket for å skildre posisjonane sine. Tilsvarande kan dei ha nytta austlege herskarideal i propagandaen sin, men kanalisert gjennom dei særromerske verdiane omgrepsgudane stod for, og slik faktisk ha forsøkt distansere seg frå eventuelle austlege konnotasjonar.

3. Den romerske republikken

3.1. Religion i romarstaten

3.1.1. Religion i Roma

Religion og gudsdyrking var ein sentral del av romersk kultur både i privat og offentleg samanheng. Bytehandelforholdet mellom gudar og menneske basert på ofringar og korrekt utføring av ritar var viktig for korleis menneska håpa påverke gudane sine avgjersler. Kanskje like sentralt var på kva måte ein meinte menneska kunne spørje gudane om *nåd* i ulike situasjonar, korleis gudane så kommuniserte sin kunnskap ned til menneska, og korleis ein trudde gudane såg på dei politiske ordningane, vedtaka og embetsmennene. Dette gjorde ein gjennom å spørja etter teikn og tyde varsel. I tillegg hadde ein ei lang rekke festivalar og heilagdaggar der ein gjerne ofra kollektivt til gudane, og ein bygde alter og tempel for dei. Den religiøse kalenderen, bygginga av offentlege tempel og ofring og varseltyding i offentlege samanhengar var alt saman ting som staten og institusjonar i den tok seg av.

3.1.2. Syn på religion i republikken

Når ein her skal sjå på romarane sin politiske bruk av sine guddommar, tempel og statsreligion, er det enkelt å tru at dei – eller i alle fall den eliten som faktisk styrte staten – hadde eit kynisk og distansert forhold til forfedrane sin religion. Det stemmer at det i denne eliten var intellektuelle straumar under gresk filosofisk påverknad der ein gjerne stilte seg skeptisk til dei tradisjonelle gudane og ritane. Ei slik skeptisk haldning til ritane som ein kan sjå hjå til dømes politikaren og forfattaren Marcus Tullius Cicero,¹⁸² vår samtidige hovudkjelde til perioden, hindra likevel verken han eller andre medlemmer av senatorstanda i å sjå den ivaretekte og korrekte utføringa av dei religiøse tradisjonane som særskilt viktig. Cicero var uansett stråleade nøgd med å få stilling som augur, trass i sin uttalte filosofiske skepsis kring *auspicia* som var eitt av augurane sine ekspertiseområde.¹⁸³ Religionen var noko gamalt, ærverdig og viktig, og medlemskap i presteskapa gav både sosial og politisk prestisje. Det er uansett inga teikn på at storparten av den romerske senatseliten var spesielt mykje mindre religiøs enn resten av det romerske folket. Statsreligionen levde i beste velgåande,¹⁸⁴ og det at den spelte ulike roller i det politiske livet treng ikkje naudsynleg å ha undergrave den romerske eliten si tru på sin religion og sine gudar. Dersom ein meinte at det ein gjorde var for Roma sitt beste, var det liten grunn til å tru at gudane ikkje ville støtte ein, og om dei så gjorde, så kunne det logisk nok heller ikkje skade å vise det og snakke om det.

¹⁸² Ogilvie 1969: 106, sjå dessutan 2.2 i førre kapittel for meir om Cicero sitt syn på den romerske statsreligionen.

¹⁸³ Ogilvie 1969: 21.

¹⁸⁴ Det kan vere verdt å merke seg at dei offentlege religiøse institusjonane og embeta i statsreligionen ofte tilsvara roller som ulike familiemedlem i den enkelte husstand hadde i den private. Kwart familieoverhovud – *pater familias* – var ansvarleg for kulten i sin husstand, og på ein litt større skala gjaldt det tilsvarande for lokale magistratar med ansvar for sine egne distrikt. (Scheid 2003a (1988): 129) Overhovudet for eit av staten sine religiøse kollegium, *pontifex maximus*, hadde eit på mange måtar tilsvarande ansvar i statsreligionen. Den heilage elden i tempelet til Vesta var ivareteke av ein prestinneorden kalla vestalinnene, medan den tilsvarande eldstaden i kvar privatheim gjerne var ansvar for åt husfrua (Turcan 1998 (2000): 14-15).

3.1.3. Religion i romersk politikk

Det var likevel ikkje berre dei religiøse verva som førte med seg religiøse plikter og ansvar¹⁸⁵ – det gjorde òg dei politiske embeta. Høgtstående embetsmenn, som konsular og pretorar,¹⁸⁶ utførte sjølv varselydinga kalla *auspicia* ved viktige politiske og militære hendingar; augurane stod berre attmed og gav råd og tolka resultatet. Varselyding var ein måte å få innspel frå gudane på, og utgjorde eit sentralt innslag i romersk religion,¹⁸⁷ så vel som grunnlaget for ei rekke måtar å trenere eller stoppe politisk aktivitet på.¹⁸⁸ Romarane tok det for gitt at det eksisterte gudar, og at desse interesserte seg for romarane spesielt.¹⁸⁹ Kva som var varslar og krov tolkingar av religiøse ekspertar kalla *haruspexar* eller konsultering av dei profetiske Sibyllinske bøkene, vart avgjort av senatet – forsamlinga av tidlegare *politiske* embetsmenn. Det var den same eliten som gjerne sat i senatet og innehadde dei religiøse embeta, men det var likevel den politiske stillinga som senatorar, og ikkje deira eventuelle religiøse embete, som gav dei retten til å erklære at visse underlege fenomen var guddommelege bodskap og at andre ikkje var det. Politikarar nytta dessutan gjerne religiøse argument og legitimeringar i sine eigne initiativ og talar, trass i at det var eit eksplisitt krav til embetsmennene at dei skulle agere i sine religiøse og politiske embete uavhengig frå kvarandre.¹⁹⁰ Den politiske karrierestigen gjorde det ofte naudsynt å nytte store pengesummar på offentlege bygningar og tilstellingar for å oppnå popularitet blant folket. Det sentrale i denne samanhengen er at mange slike offentlege bygningar var tempel til gudane, og dei fleste slike tilstellingar, festmåltid og leikar var sett i ein religiøs kontekst.¹⁹¹ Å nytte pengar på folket var altså ofte i stor grad det same som å bruke pengar på religionen. Ein romersk politikar sitt høgste mål var dessutan å gjere militær suksess som hærførar, og ein romersk hærførar si høgste ære var å bli tildelt eit triumftog gjennom Roma sine gater, kledd som Jupiter, Roma sin øvste gud. Den romerske statsreligionen var med andre ord svært relevant i det politiske livet – og det politiske livet var tilsvarande relevant for statsreligionen.

¹⁸⁵ Den offentlege religionen var likevel i hovudsak ansvaret åt dei mange reinte religiøse livstidsverva i republikken. Dei fire store slike religiøse kollegia var augurane, *pontifexane*, *decemviri* (seinare, utvida i tal på medlem, *quindecimviri*) og *fetiales*. (Beard, North og Price 1998a: 18-20) I tillegg hadde ein ulike enkeltverv med spesielle plikter, som til dømes *rex sacrorum*, vestalinnene, eller Jupiter sin øvsteprest *flamen Dialis*, som gjerne høyrde administrativt inn under *pontifex*-kollegiet. Det var desse religiøse kollegia som var sentrale for dei store, offentlege aspekta ved kulten i den romerske staten – dei var då òg altfor få til å ha kunne hatt nemneverdig med den private kulten i den enkelte husstand å gjere – og som dermed hadde flest anledningar til å øve påverknad på den politiske sfæren. (Scheid 2003a (1988): 131) Sjølv om eit lite fåtal av dei store religiøse embeta hindra ein i å gjere politisk karriere var vegen open for dei fleste av desse religiøse leiarane til å samstundes ha sentrale politiske verv i staten – og det hadde ein.

¹⁸⁶ Den romerske embetstigen var sett saman av ulike valde embete som ein heldt i eitt år kvar, med ei livstidsstilling i senatet, som var ei formelt mest rådgivande men svært prestisjefylte forsamling, som endepunkt når ein hadde oppnådd dei ulike embeta. Dei politiske embeta som vil bli nemnt mest i denne oppgåva er folketribunane, ei stilling skapt for å forsvare plebeiarane sine rettar og som mellom anna hadde vetoret på politiske avgjersler, edilane, som tok seg av offentleg vedlikehald og festivalar, og, som nemnt her, pretorane og konsulane. Dei to konsulane var statsoverhovuda og delte mange av kongen sine funksjonar frå den gongen Roma hadde vore eit kongedøme. I krisetilfelle kunne ein dessutan utnemne ein tidlegare konsul som diktator, som vart midlertidig innført på toppen av det politiske systemet i opp til seks månadar for å løyse problemsituasjonen. Pretorane var siste politiske post før konsulembetet, mange av dei fungerte gjerne som provinsguvernørar, og dei hadde liknande administrative og militære oppgåver som konsulane (Mähle 2005: 52).

¹⁸⁷ Ogilvie 1969: 53.

¹⁸⁸ Taylor 1949: 80-81, 85.

¹⁸⁹ Ogilvie 1969: 9-16.

¹⁹⁰ Scheid 2003a (1988): 130-131.

¹⁹¹ Taylor 1949: 77-78.

3.1.4. Dedisering av tempel

Romerske generalar var vanlegvis høgtstående embetsmenn som konsular eller pretorar sende ut av senatet med ansvar for ein eller fleire legionar og gitt ei spesifikk oppgåve. Det militære leiarskapet i republikken var dermed i stor grad identisk med det politiske leiarskapet. Ein slik general ville gjerne ha gudane på si side, og kunne love ein eller fleire av dei eit tempel i Roma i håp om å sikre seg guddommeleg velvilje. Dette var ein av hovudmåtene nye tempel kom til på i Roma tidleg i republikken. Dersom ein dediserte eit tempel på denne måten, var det generalen sjølv og hans familie og etterkommarar sitt ansvar å ta vare på tempelet og restaurere det om naudsynt.

Kva for ein guddom ein dediserte tempelet til var ikkje eit tilfeldig val. Nokre opplysande døme finn ein under samnittkrigane.¹⁹² Ved byrjinga av samnittkrigane vart ei statue av Victoria, sigeren, sett opp på Forum. Så vidt me veit var det den fyrste statua til ei gudinne som før ikkje hadde tempel i Roma.¹⁹³ Under den andre samnittkrigen, i 311 før vår tidsrekning, lova diktatoren C. Inuius Bubulcus å byggje eit tempel til *Salus Publica*, folket si velferd, på Quirinalen. Det vart så dedisert av han den 5. august i 302.¹⁹⁴ I 296, igjen under ein krig mot samnittane, vart eit nytt tempel lova til Bellona, denne gongen av Appius Claudius Caecus, konsul og seinare diktator. Tempelet til den personifiserte krigen vart sett på Marsmarka nær tempelet åt krigsguden Mars.¹⁹⁵ I same året sette Ogulnius-brørne, som arbeidde for plebeiarane under stendarkampane, opp ei statue av Jupiter. Statua var kanskje framstilt med Victoria i følgje.¹⁹⁶ Året etter vart eit tempel til Jupiter Victor bygd av konsulen Q. Fabius Maximus på Palatinen nær Victoriatempelen.¹⁹⁷ I 294, då den andre samnittkrigen var over, sigeren var endeleg og Roma var redda, vart Victoria sitt fyrste tempel i Roma endeleg dedisert.¹⁹⁸ Bodskapen frå både desse og andre generalar og statsmenn, både til gudane og folket heime i Roma, viste tydeleg kva som var staten sitt mål i kampane: å halde det romerske folket trygt ved å vinne krigen med gudane sin gunst og velvilje. Nye offentlege tempel og gudebilete i Roma vart bygde og sette opp i direkte samanheng med staten og staten sine representantar sitt politiske og militære verke og oppgåver, og nye gudar vart slik førte inn i statsreligionen i situasjonar der dei verka som nyttige og naturlege tillegg til guderegisteret.

¹⁹² Dei tre samnittkrigane (343-290 før vår tidsrekning) var ei meir eller mindre kontinuerleg konflikt mellom Roma og samnittane, som budde i sør (Wiseman 2004: 119-123).

¹⁹³ Weinstock 1957: 215. Denne Victoriastatua vart seinare sagt å ha flytta på seg for å gi eit teikn om kva retning gallarane kom til å angripe frå, i år 296 før vår tidsrekning.

¹⁹⁴ Cicero *Epistulae ad Atticum* 4.2.4; Cicero *Pro Sestio* 131; Livius 10.1.9.

¹⁹⁵ Livius 10.19.17-18.

¹⁹⁶ Livius 10.23.11; Weinstock 1957: 216. Den mindre privilegerte gruppa romarar som ikkje høyrde inn under dei sokalla patrisiarfamiliane som styrte senatet vart kalla plebeiarar, og denne gruppa si misnøye forårsaka i perioden mellom 494 og 367 før vår tidsrekning det som vert omtalt som stendarkampane. (Wiseman 2004: 165-167) I 367 enda det verste av konflikten då det vart vedteke ei lov som sa at ein alltid skulle velje minst ein konsul frå plebeiarane. Dei som vart valde til desse embeta var likevel alltid medlemmer av den økonomiske og sosiale eliten mellom plebeiarane, som saman med dei gamle patrisiarslektene etter kvart danna eit nytt aristokrati. Alle dei politiske – og etter kvart nokre av dei religiøse – verva i den romerske republikken var etter stendarkampane valt direkte i ein av tre ulike folkeforsamlingar. Dei tre folkeforsamlingane vart leia av dei fremste embetshaldarane, og stemde ja eller nei til det dei som leia forsamlinga foreslo. Sjå til dømes Mæhle 2005: 38-49 for ei framstilling av den romerske forfatninga.

¹⁹⁷ Livius 9.44.16.

¹⁹⁸ Wiseman 2004: 141-142.

3.1.5. Kvar stod politikaren og hærføraren mellom gudane og staten?

I den romerske republikken var altså politikarane og dei øvste offiserane i hæren ei og same gruppe folk. Ein kunne knapt ha politisk karriere utan militær karriere og vice versa. Den romerske statsmannen var dermed folket sin representant, leiar og vernar på same tid. Dette plasserte han i eit interessant samspel mellom det romerske folket og staten, og dei romerske statsgudane. Gudane ein bad til i privat kult hadde folk direkte relasjon til. Gudane i statskulten hadde rett nok store festivalar og offer som alle tok del i, men det var den politiske og religiøse eliten som styrde seremoniane. Det var, som ein har sett, dei som grunnla nye tempel. Det var dei som bestemte det når ein skulle innføre ein ny gud til statsreligionen. Det var dei som gjennom senatsvedtak vurderte og definerte kva som var teikn frå gudane og kva som ikkje var det. Det var dei som tolka slike teikn og fann ut kva dei tydde.

Likevel gjorde dei ikkje dette som privatpersonar. Dei gjorde dette som menn med religiøs, militær og politisk fullmakt til å representere og handle på vegner av folket og staten. Ein kan gjerne diskutere i kor stor grad folket faktisk gav dei desse fullmaktene, men det var likevel deira stillingar, og ansvaret og autoriteten som følgde med desse, som gjorde dei i stand til å tolke teikn og grunnleggje nye tempel i Roma. Dei var mellommenn i mykje av interaksjonen med statsgudane, men dei var mellommenn som handla på vegner av staten. Dei var sende ut for å utføre oppgåver for den romerske staten – enten det var å gjennomføre ei lov, forsvare mot åtak, eller noko anna – og det var dermed òg dei som skulle forhandle og sjekke med gudane at det romerske folket hadde gudane sin gunst i desse føretaka.

3.2. Dedisering av tempel åt omgrepsgudane

3.2.1. Kva skilde omgrepsgudane frå dei andre gudane?

Som nemnt i fyrste kapittel,¹⁹⁹ kan ein seie at det som skil ein omgrepsgud frå ein annan gud i statsreligionen i Roma er at omgrepsguden er identifisert med sin eigen gunst. Dersom ein har Jupiter sin gunst kan Jupiter velsigne deg med *felicitas* – suksess og hell – eller han kan vakte din *salus*, di helse og velferd. Ber ein derimot til Concordia er det ein bestemt ting hennar gunst gir deg – nemleg *concordia*.

Dette har ein interessant effekt på dynamikken i forholdet mellom guddomen, statsmannen og staten. Som vist over, vert den romerske statsmannen sendt ut for å utføre ei oppgåve for staten, som han på vegner av staten så ber om hjelp til gudane for å klare, og om han klarer oppgåva vil staten og folket gå ut i frå at han gjorde ein god jobb og gudane no er med det romerske folket. Dei er med folket, ikkje mannen, då det er i kraft av sitt embete som til dømes konsul at han har eit spesielt forhold til gudane, meir enn i kraft av sin eigen person.²⁰⁰ Dersom gudane sin gunst er identisk med gudane, vert det eit potensielt skifte i dette. Oppgåvene ein hærførar eller politikar vart sendt ut for å utføre kan nesten alltid

¹⁹⁹ Sjå 1.5.3 over.

²⁰⁰ Dette skiljet er understreka mellom anna i Fears 1981a: 778-779.

omskrivast til å vere sikringa av eit gode som romarane såg som ein guddom. Er det indre uro, vil ein forsøke å sikre at gudane hjelper ein til å nå *concordia* igjen. Er det fiendar som trugar riket, vil ein at gudane sikrar republikken sin *salus*. Angrip ein andre, vil ein be gudane hjelpe legionane til *felicitas* og *victoria*. Omtrent alle oppgåvene ein vart sendt ut for å gjere for den romerske staten, kunne omsetjast til å oppnå eit resultat som hadde ein guddommeleg motpart.

Statsmannen sin eventuelle suksess i å sikre desse konseptta blir dermed litt annleis om han vender seg til omgrepsgudane enn om han vender seg til dei andre statsgudane. Han er sendt av staten for å sikre *victoria*. Han lovar Victoria eit tempel på slagmarka, og oppnår så *victoria* for staten. Han dreg heim og byggjer tempelet. Dersom han hadde vendt seg til Jupiter i staden, ville han ha vist at Jupiter hjelpte han og Roma å sikre *victoria*. Men sidan han vendte seg direkte *til* Victoria er saka subtilt annleis. Folket, Roma, sende mannen ut for å hente heim *victoria*. Han vender seg til Victoria og ber henne komme heim. Ho høyrer på han, for han oppnår henne, og kan ta henne med heim til staten igjen. Oppgåva statsmannen skal utføre, er dermed eit lite hakk annleis enn dersom han vender seg til Jupiter. Han skal hente *victoria*, og han får enten hjelp av Jupiter til å hente henne, eller Victoria hjelper han direkte. I begge tilfelle stør guddommen den romerske staten, men i det fyrste tilfellet er generalen sendt for å be gudane om ein gunst. Dersom han får denne gunsten har han gjort ein god jobb, men det var gudane som bestemte seg for at Roma skulle få den. I det andre tilfellet er han sendt for å *hente ein guddom heim*. Romarane hadde ikkje stor og liten forbokstav, *victoria* og Victoria var same ord. Prinsipielt sett skjer akkurat det same, ein guddom hjelper ein romersk general for det romerske folket. Men i det siste tilfellet er hjelpa ein får identisk med guddommen som hjelper til.

Kan ein dermed tenkje seg at givarrolla vert litt falma? Dersom ein ser på det fyrste dømet, har ein tre aktørar – den romerske staten, generalen, og Jupiter – og ein pris: *victoria*. I det andre dømet er den tredje aktøren identisk med prisen. Generalen ber prisen komme til han. Generalen si rolle blir dermed potensielt litt viktigare. Det er ikkje lenger Jupiter eller Venus eller Mars som vurderer ein førespurnad på vegner av det romerske folket og seier ja. Det er Victoria som vurderer enten ho skal bli med denne mannen, eller ikkje. Det er mannen som enten oppnår Victoria/*victoria*, eller ikkje gjer det, heller enn at det er Jupiter som enten deler ut *victoria* eller vel å la vere. Mannen som spør gudane om del i deira gunst har dermed straks ei litt meir sentral rolle i transaksjonen. Victoria, sigeren, er Roma sin, men det er *han* som hentar henne heim for dei. Omgrepsgudane stod for kvalitetar som heile det romerske samfunnet kunne ta del i,²⁰¹ medan andre typar gudar med eigne, utvikla personlegdomar per definisjon er eigne entitetar utanfor som den einskilde romar må ta kontakt med. Omgrepsgudane var identiske med konsept og gode som heile folket kunne ta del i, og det var deira politikarar og hærførarar som tok dei med heim til dei. Det er verdt å merke seg i denne samanhengen at fleirtalet av omgrepsgudar som fekk kult i den romerske

²⁰¹ Sjå Turcan 2000 (1998): 51 om romersk syn på religion som ei kollektiv interesseområde meir enn individuell fromheit.

statsreligionen under republikken, vart innførde gjennom eidar avlagde nettopp av hærførarane under ulike krigar.²⁰²

3.2.2. Kven, kor tid, og kvifor?

Omgrepsgudane var ikkje mellom dei mektigaste og mest profilerte guddommane i den offentlege religionen, men dei var på ingen måte fullstendig anonyme heller. Kulten åt Fides, tillit og ærlegdom, skal ha vore grunnlagt allereie av Numa, Roma sin mytiske andre konge og religiøse organisator.²⁰³ Kong Servius Tullius hadde æra for å ha innført kult åt Fors Fortuna, framsynet, til Roma,²⁰⁴ og Lucius Iunius Brutus, Roma sin fyrste konsul og mannen som stod i spissen for å jage den siste kongen ut av byen, grunnla den fyrste heilagdomen til Carna, guddommen for kroppen sin styrke og indre organ.²⁰⁵ Omgrepsgudar var med andre ord etablert i romersk religion før republikken kom til, men under republikken vart dei fleire.

Det fyrste tempelet til Concordia, semje og samhold, vart dedisert av den seinare diktatoren Marcus Furius Camillus i år 367 før vår tidsrekning for å feire og markere slutten på stendarkampane.²⁰⁶ I hundreåret etter fekk Ops Opifera, den gunstige overfloden, eit tempel på Capitol, dedisert av Lucius Caecilius Metellus, mannen som i eit avgjerande slag sikra Roma siger i den fyrste punarkrigen og dermed herredømme over Sicilia.²⁰⁷ Denne tempeldediseringa vert endå meir interessant med tanke på at Sicilia var ein stor og viktig kornressurs for romarane. Aulus Atilius Calatinus grunnla etter same krig eit tempel for Spes, håpet, og eitt for Fides i år 241.²⁰⁸ Ein kan merke seg at alle desse mennene – Camillus, Metellus, Calatinus, samt Bubulcus og Caecus under samnittkrigane – var eller kom til å bli diktatorar i krisetider, den høgste politiske posisjonen Roma kunne by på. Det var svært framtrudande og vidgjetne borgarar som stod for desse tempelgrunnleggjingane.

Ein tendens ein kanskje kan sjå i grunnleggjingane og alle desse lovnadane om nye tempel, er eit ynske om å gi ei melding, enten det er til gudane, til folket i Roma, eller til begge, der omgrepet som guden ein byggjer tempel til står for er sentralt. Ein vil vinne samnittkrigen, så ein lovar Victoria eit tempel. Ein vil halde folket trygt for staten sine fiendar, så ein lovar tempel til Salus Publica. Ein vil markere at statseliten endeleg har nådd ei semje, så ein byggjer eit tempel til Concordia. Ein vinn nye område og overherredømme, så ein markerer framgangen og håpet om oppgangstider ved å byggje tempel til Ops Opifera og Spes. Meldinga kan vere retta både til himmelen og til folket, den kan markere eit håp om seinare framgang eller takksemnd for framgang som allereie har skjedd, men ei melding ligg det nesten

²⁰² Fears 1981b: 834.

²⁰³ Livius 1.21.3; Plutark *Numa* 16.1.70-71.

²⁰⁴ Graf 2004: 505-507.

²⁰⁵ Macrobius *Saturnalia* 1.12.31. Det kan diskuteras om Carna er ein omgrepsgod, då namnet ikkje direkte tilsvarar eit latinsk ord for det ho var gudinne for, men truleg kjem av *caro*, kjøtt – ein ofra mellom anna bacon til henne – og soleis tenkjeleg kan sjåast som ein personifisering av dette. Ovid blanda henne saman med Cardea, og kalla henne gudinna for dørhengslar, då dørhengsel heitte *cardo* (Ovid *Fasti* 6.101).

²⁰⁶ Plutark *Camillus* 42.4.

²⁰⁷ Livius 39.22.4; Plinius *Naturalis Historia* 11.174.

²⁰⁸ Drummond 1996: 207.

garantert i desse tempelgrunnleggingane. Det kan sjå ut som om kvar gong statsstyret gjerne vil ytre ein samlande, positiv beskjed til sine gudar – og kanskje vel så mykje til sine medborgarar – lovar dei mest framtreddande medlemene i statslivet dei eit nytt tempel til den guddomen som inkarnerer denne rolla.

Det tyder likevel ikkje på nokon måte at alle slike tempelgrunnleggingar har hatt ein tydeleg funksjon av denne typen – i alle fall ikkje ein som det er lett å sjå for ettertida. Døma på andre tempelgrunnleggingar til omgrepsgudar i republikken er mange, og ein hadde som nemnd ei rekkje andre motivasjonar. Ein romersk stormann som fekk sett opp eit offentleg bygg eller anlegg – som til dømes nettopp eit tempel – fekk sette namnet sitt på det, og hadde dermed etablert seg og sine etterkommarar som viktige og gåvmilde personar som gjorde gode ting for samfunnet. Ein skal òg halde i minne at sterke og genuine religiøse kjensler kan ha vore inne i biletet ved slike tempeldediseringar, både i staden for eller i tillegg til politiske motivasjonar – dersom ein ynskjer vinne ein krig verkar det til dømes svært rimeleg å forsøke få det guddommelege *numen* som styrer sigeren på si side.

3.2.3. Eksisterande tempel

Det var uansett ikkje berre sjølve dediseringa, bygginga og innviinga av eit tempel som kunne ha kommuniserande funksjonar. Nærveret av slike tempel i bybiletet må ha hatt ein påminnande funksjon om konseptet dei representerte – og forhistoria deira kan òg tenkjast å ha spela ei rolle i så måte. Då Magna Mater-kulten vart introdusert til Roma på råd frå dei Sibyllinske bøkene i 204 f.v.t. i samband med den andre puniske krigen, var det til Victoriatempellet på Palatinen gudebiletet av henne, ein svart stein, vart frakta i avvente på bygginga av Magna Mater sitt eige tempel.²⁰⁹ Dette kan verke logisk nok – innføringa av Magna Mater som offentleg romersk guddom skulle sikre nettopp sigeren mot Kartago – men det viser mykje om romarane sitt syn både på gudar generelt og Victoria spesielt. Forholdet mellom menneske og gudar var eit dynamisk bytteforhold, der menneska utøvde ritane og bygde tempel mot at gudane oppfylte sine funksjonar. Romarane var altså ganske så tydelege når dei tok Magna Mater inn i byen sin og plasserte henne i tempelet ått akkurat *sigersgudinna* i dei femten åra det tok dei å fullføre hennar eige tempel. Det stod liten tvil att om kva det var ein venta seg frå begge dei to gudinnene etter ei slik avgjersle. Men templa kommuniserte ikkje berre til gudane – det gav òg bodskapar til det romerske folk.

Quintus Fabius Maximus Verrucosus var namnet på mannen som grunnla eit tempel i Roma til Honos, personifikasjonen av ære og kanskje særleg ærefull framferd i krig, i år 234, i nærleiken av Marstempellet.²¹⁰ Dette er interessant då han seinare vart kjent som ”Cunctator”, utsetjaren, for sin defensive taktikk i den andre puniske krig, og i utgangspunktet fekk mykje kritikk for å ha vore feig i denne krisesituasjonen. Ein annan mann, Marcus Claudius Marcellus, utvida så tempelet til å inkludere Virtus, motet, i 210.²¹¹ Desse to mennene hadde ein viktig ting til felles: dei hadde begge nådd stort ry i kampane mot Hannibal under den

²⁰⁹ Beard, North og Price 1998b: 44-45.

²¹⁰ Cicero *De Natura Deorum* 2.61.

²¹¹ Livius 25.40-41; 27.25.6-10; Plutark *Marcellus* 28.

andre punarkrigen. Denne tilføyninga av mannsmotet i tempelet Fabius hadde bygd til den ærefulle framferda i krig kan ein kanskje sjå som eit forsøk på å gjenreise æra til den opphavlege byggjaren. Folkeopinionen mot han hadde nemleg snudd etter det fatale romerske nederlaget ved Cannae i 216.²¹²

At det var akkurat dei to romarane som ein gjerne gav æra for å ha slått tilbake Hannibal frå Italia og slik redda romarstaten, som sette opp eit bygg til ære for to så sentrale maskuline verdier hjå romarane, kan dessutan vanskeleg tenkast å ikkje ha hatt ein effekt på ettertida. Dobbelttempelet for personifikasjonane av romersk ære og mannsmot, reist og utvida av to av staten sine heltar, vil unekteleg ha kommunisert noko til – og for – det romerske folk. Få år før dette tempelet vart sett opp, i 238, hadde Tiberius Sempronius Gracchus grunnlagt eit tempel på Aventinen til Libertas, gudinna for personleg fridom, med midlar frå betalte bøter.²¹³ Utan kjennskap til kva gjerningar bøkene var betalt for er det vanskeleg å sjå nokon bodskap i dette – men det hindra ikkje sonen hans i å nytte tempelet til nettopp ei slik symbolsk ytring nokre år seinare. Sonen, som delte faren sitt namn, hengde opp eit måleri i det Libertastempelet faren hadde fått bygd. Måleriet viste romerske slavar frigjorde etter slaget mot Kartago ved Beneventum i 214 – eit slag der den sigrande sida var leia av denne sonen.²¹⁴ Gracchus den yngre hadde nemleg brukt slavar som infanteri i slaget og gitt dei fridomen i byte for tenesta. På biletet feira dei frigjorte romerske slavane sigeren kledd i *pilleus*, ein filthatt som var Libertas sin ikonografiske attributt.²¹⁵ Mange element gjekk her saman i Gracchus den yngre sin bodskap til det romerske folk – Roma hadde vunne over Kartago, og dermed på eit litt abstrakt nivå sikra romarane sin kollektive fridom på lang sikt, og dei romerske slavane ved Beneventum hadde fått sin fridom reint konkret. Måleriet viste dette på eiga hand, men meldinga vert langt tydelegare av at det vart hengt opp i eit tempel til nettopp den personlege fridomen. Det har garantert heller ikkje skada styrken i Gracchus sin bodskap at det var hans eigen far som hadde fått tempelet til fridomen bygd – og det var kanskje heller ikkje tilfeldig at han med faren sitt tempel ståande klart i Roma, valde å vinkle sigeren sin gjennom nettopp frigivinga av slavane. Sikkert er det i alle fall at templa til omgrepsgudane i republikken gjerne vart arenaer for politiske bodskapar nettopp på grunn av den tydelege ideologiske innramminga dei baud på. I seinare kapittel skal sjå endå tydelegare døme på dette.²¹⁶

Kva faren hadde gjort var alltid viktig for romarane, og Gracchus var sikkert ikkje den einaste som bygde vidare på faren si tilknytning til ein omgrepsgud. Ein trong likevel ikkje ha ei familietilknytning til ein omgrepsgud for å heidre far sin gjennom dei, då ein hadde ein omgrepsgud som passa farslojaliteten ypparleg: Pietas, pliktsdygda. Pietastempelet på Forum Holitorium vart lova i 181 av konsulen Manius Acilius Glabrio for å minnast den sagnomsuste farslojaliteten til ei kvinne som hadde budd der.²¹⁷ I tillegg

²¹² Plutark *Fabius Maximus* 17.

²¹³ Livius 24.16.9.

²¹⁴ Badian 1996d: 1384.

²¹⁵ Livius 24.16.18-9.

²¹⁶ Særleg i 4.4 under.

²¹⁷ A. J. Clark 2007a: 30.

fekk han, ved å dedisere dette tempelet til pliktsdygda, fullføre eit votum far hans hadde gjort då han lova Pietas eit tempel i 191 – og dermed kunne Glabrio utføre si eiga plikt ved å bygge tempelet til plikta.

Dersom ein tek utgangspunkt i potensialet omgrepsgudane hadde som samlande ytringar for eller til det romerske folket,²¹⁸ gir det seg naturleg at òg grupper av romarar ynskte å knytte seg til omgrepsgudar på tilsvarande vis. Ein sikra seg dermed både guddommeleg velvilje og eit fysisk, lettforståeleg symbol til andre på denne guddommelege velviljen i form av omgrepsguden sitt tempel – i tillegg til at ein markerte ein samlande kjerneverdi for gruppa. Eit godt døme på dette er Pudicitia, gudinna for kvinneleg kyskleik og blygsle. Gudinna var opphavleg tilbeden som Pudicitia Patricia, med eit alter og ei statue på Forum Boarium, som begge var reiste rundt 330 før vår tidsrekning i reaksjon på ei rettssak mot patrisiarkvinner som skulle ha forgifta ektemakane sine.²¹⁹ Ein kjenner her igjen den klare, ideologiske ytringa overfor samfunnet om ein verdi ein ynskjer framheva som redda og restaurert etter ei krise. Seinare, i 296, mot slutten av stendarkampane mellom patrisiarar og plebeiarar, starta ei patrisiarkvinne ved namn Verginia ein ny kult, denne gonga til Pudicitia Plebeia – plebeiarkvinnene sin kyskleik og blygsle. Dette gjorde ho då ho hadde ekta plebeiararen L. Volumnius og dermed blitt kasta ut av Pudicitia Patricia-kulten.²²⁰ Begge Pudicitia-kultane vart viktige nok i romersk religion og historie til å bli hugsa og restaurerte under Augustus tre hundreår seinare.²²¹ Gudinnene for dei to kvinnegruppene i eliten hadde begge sementert seg nok i folkemedvitet til å hentast tilbake nesten eit tredjedels tusenår etter at dei kom til i den romerske religionen. Det er mange faktorar som kan forklare dette, ikkje minst den generelle restaureringsideologien under Augustus sitt styre, men det verkar sannsynleg at i alle fall eitt motiv var at dei hadde ein samlande, symbolsk funksjon for desse gruppene, enten det var i gruppene sine eigne auge eller i andre sine.

3.2.4. Den aukande politiseringa av omgrepsgudane

Denne bruken av omgrepsgudane for å gjenopprette det ein såg som truga eller utsette verdiar og gode i staten, er eit godt døme på politisk bruk av religion utan at det dermed naudsynleg svekkar det religiøse innhaldet. Ein *vil* faktisk restaurere kvinneleg kyskleik i staten når ein oppretter eit tempel til Pudicitia Patricia, og ein *har* håp om varig overflod og rikdom når ein slår Kartago og byggjer eit tempel åt Ops Opifera. Dei religiøse motivasjonane går likevel hand i hand med dei politiske, for slike tempel kommuniserer til befolkninga at desse verdiane no igjen er sikra så lenge ein respekterer desse gudane. I 184, til dømes, fekk Cato den eldre ei statue av seg sett opp ved Salus sitt tempel med tekst under som sa han var blitt valt til sensor medan Republikken var på veg inn i dårlege tider, og at han hadde ordna opp gjennom sine gode råd og sin solide moral og disiplin.²²² Eit anna døme kan vere Concordia sitt alter på

²¹⁸ T. P. Wiseman har faktisk foreslege at den samlande funksjonen var ein av årsakene til at romarane i det heile tatt hadde omgrepsgudar, for å etter stendarkampane framheve verdiar ein kunne samlast om heller enn å splittast over: "The survival of the Republic depended on each side not pursuing its interests at too great a cost to those of the other. That was why the Romans deified such concepts as Concord, Hope and Public Honesty." (Wiseman 2004: 165-167). Dette er nok altfor enkelt som ei fullstendig forklaring på omgrepsgudane som fenomen, men det framhevar likevel eit svært viktig aspekt ved omgrepsgudane sine potensiale som samlande og pan-romerske som kan bidra til å forklare deira hyppige politiske bruk, slagkraft og relevanse.

²¹⁹ Wardle 2008a: 192-193.

²²⁰ Livius 10.23.1-10. Mæhle har peika på at Livius si tidfesting kan vere feil og at dette gjerne har skjedd tidlegare, i enno tettare samband med stendarkampane (Mæhle 2004: 72-74).

²²¹ Wardle 2008a: 192-193. Sjå dessutan 6.2.4.4 under.

²²² Plutark *Cato Maior* 19.4.

Arx, som var lova i 218 og byrja bygd i 217, og som stod til minne om at ein hadde slege ned eit mytteri i Gallia Cisalpina.²²³ Året etter, etter slaget mot Hannibal ved Cannae, der 48 000 romarar mista livet – over halvparten av dei romerske borgarane – vart Concordia-kulten på Capitol grunnlagt den femte februar.²²⁴ Samhaldet og semja ein hyllar spring ut av ulike krisesituasjonar, men ein hyllar det uansett like fullt.

Eit tydeleg døme på ein planlagt statleg oppretting av kult for å knyte guddommen sin kvalitet til den romerske staten, ser ein i år 217, etter slaget ved Trasimenarsjøen mot Hannibal. Romarene mista 15 000 menn, så staten lova etter råd frå dei Sibyllinske bøkene to nye tempel på Capitol som vart dediserte to år seinare; eitt til Mens Bona (god tenking, godt sinn) og eitt til Venus Erucina. Samla representerte dei to templa menneskeleg libido med rasjonell styring, slik at republikken skulle setjast betre i stand til å erstatte sine mange tapte borgarar.²²⁵ Det kan òg tenkjast at Mens Bona-tempelet hadde samanheng med at Fabius sin forsiktige strategi mot punarane etter kvart fekk ny tillit som kløktig, og at ein såg god tenking som ein viktig ingrediens i å snu krigslukka.

Det er dette medvitne kommuniserande aspektet ved tempeldediseringane åt omgrepsgudane både oppover til gudane og nedover til folket som vert stadig meir politisert gjennom hundreåra. Dersom eit tempel til Ops kommuniserer Roma sin overflod som varig og sikker i innbyggerane sine auge, er vegen ikkje så lang til at dei som grunnlegg templa kan leggje meir personlege bodskapar inn i dei. Slike politiserande bodskapar kan openbart brukast til andre ting enn å samla bodskapar frå staten til staten – dei kan representere bodskapar frå visse deler av staten til andre. Opprettinga av tempelet til Pudicitia Plebeia viser teikn på dette, der patrisiarkvinnene sitt krav om monopol på kyskleik og kvinneleg dygd vert utfordra av eit nytt tempel til tilsvarande verdjar hjå plebeiarkvinnene. Då den romerske republikken byrja gå inn i sitt siste halvanna hundreår, ein periode sterkt prega av indre konflikt og borgarkrig, vert nettopp slik bruk av religionen stadig meir hyppig – og den potensielle framhevinga av generalen si rolle i å hente tilbake til Roma den guddommelege gunsten blir meir og meir sentral. Utviklinga omgrepsgudane gjekk gjennom i dette siste hundreåret, som ein gjerne kallar ”seinrepublikken”, er fokus for neste kapittel.

²²³ Livius 22.33.6-8.

²²⁴ Livius 22.36-37; Polybius 3.107-118; Wiseman 2004: 223.

²²⁵ Livius 22.9.

4. Seinrepublikken

4.1. Kva var den romerske seinrepublikken?

Den romerske republikken sine siste tiår var prega av uro med indre krig og politisk ustabilitet, og det vil her bli vist til perioden med uttrykket ”seinrepublikken”. Den nøyaktige avgrensinga av seinrepublikken i tid har vore gjort på fleire ulike punkt i forskingshistoria, men her vil starten på perioden bli lagt til Tiberius Gracchus sitt folketribunembete i 133 før vår tidsrekning. Denne hendinga markerte på mange måtar byrjinga på ein pågåande konflikt mellom den konservative senatseliten og populistiske politikarar som gjekk direkte til det romerske folket for politisk støtte og makt. Den konflikten kom til å prega det kommande hundreåret fram til republikken sin effektive endestopp etter slaget ved Actium i september i år 31 f.v.t., der Gaius Julius Cæsar Octavianus, som seinare fekk namnet Augustus, stod att som det som ettertida har vurdert som den fyrste keisar av den romerske staten. I dei litt over hundre åra mellom desse to hendingane gjekk den romerske republikken gjennom endringar og hendingar som på mange måtar skil den ut frå republikken sine tidlegare år, og det verkar dermed praktisk å behandle dette som ein sjølvstendig periode. Seinrepublikken er ikkje berre ein periode som er særleg relevant for dei politiske og religiøse endringane, den er i tillegg den perioden i tidleg romersk historie ein har flest kjelder til – og mange av dei er *samtidige* kjelder. Nesten alt ein veit om republikken før denne perioden veit ein gjennom kjelder skrivne i seinrepublikken eller i keisartida, men i seinrepublikken har ein relativt store mengder skrifter frå dei som faktisk levde der. Ei vektlegging på perioden er dermed både naturleg og vanskeleg å unngå frå eit reint kunnskapsperspektiv.

Den politiske utviklinga i seinrepublikken kan i ettertida sjåast som ein gradvis overgang frå republikken sitt eksisterande system til eit einevelde, til sist realisert gjennom Augustus og hans etterføljarar i keisarrolla. Denne politiske utviklinga hadde òg verknader for statsreligionen, og kanskje spesielt for omgrepsgudane, som skal bli tema for dette og neste kapittel. I dette kapittelet skal eg sjå på korleis den politiske utviklinga i seinrepublikken gjekk føre seg, og korleis den vart reflektert gjennom omgrepsgudane, medan det neste kapittelet vil gå inn på ei rekke enkeltdøme på den rolla omgrepsgudane spelte i Julius Cæsar sitt diktatur mot slutten av seinrepublikken.

4.2. Interne spenningar endrar statsstyret og statsreligionen

4.2.1. Bakgrunn for ein gryande populisme

Gjennom republikken si historie hadde senatorstanden gradvis samla opp meir og meir av dei romerske jordeigedommane i sine private storbruk. I tillegg åtte staten store deler av romersk jordbruksland, og

desse områda var gjerne leigde ut til svært låge prisar til rike senatorar som allereie åtte mykje jord sjølve.²²⁶ Vanlege romerske bønder hadde etter kvart ikkje tilgang på nok jordbruksland til å klare seg, men den herskande senatseliten var uvillig til å gi opp noko av deira eigen kontroll og drift av staten si jord. samstundes var rekruttering til dei romerske legionane blitt eit aukande problem. Reglane for kven som kunne tene som legionær var strenge, då dei krov at ein måtte vere romersk borgar, betale for eiga utrusting, og eige landområde av ein relativt høg verdi. Ettersom romarane vart fleire og gardar vart delte mellom søner, og så mellom deira søner igjen, vart jordbruka mindre, samstundes som senatseliten kjøpte opp og tok kontroll over så mykje land som mogeleg frå dei økonomisk svakare klassane.²²⁷ Det var dermed etter kvart relativt få som kvalifiserte til militærtjeneste, og endå færre som kunne og ville forlate garden sin over lengre tid for å gå i krig.

4.2.2. Graccharane

Ei kombinert løysing på desse to problema vart lansert av brørne Tiberius og Gaius Gracchus.²²⁸ Senatseliten stod sterkt i mot dei, truleg fordi Gracchus-brørne, dersom dei fekk gjennomført reformane, ville få altfor mykje makt og popularitet. Landreformene dei foreslo vart kvelte ved fødselen då fyrst Tiberius og nokre år etter broren Gaius vart drept. Brørne Gracchus markerer ei viktig utvikling i romersk historie då dei med bakgrunn i populære politiske agendaer gjorde karriere ikkje med bakgrunn i senatet sin støtte, men i direkte opposisjon til senatet sin vilje.²²⁹ Sjølv om dei ikkje fekk gjennomført så mange varige reformer, gav dei ein viktig presedens som andre populistiske politikarar utover i republikken kom til å gjere bruk av.

Etter at Graccharane var borte, dediserte ein av konsulane i år 121 eit tempel til Concordia, samhaldet, for å markere gjenopprettinga av indre fred i staten, mykje på same måte som var blitt gjort etter stendarkampane – faktisk kan det ha vore snakk om ei restaurering av same tempel. Medan ein etter stendarkampane faktisk hadde nådd ein slags løysing for begge partar, stod ein etter Graccharane sin død att med berre det konservative senatet som tydelege sigerherrar, og tempellediseringa vart dermed av mange oppfatta som noko kynisk.²³⁰ Det at tempellediseringa hadde ein tydeleg politisk agenda til fordel for berre ein av fleire konkurrerande grupper i den romerske staten, var neppe fyrste gongen. Den kom likevel i byrjinga av ein periode der den romerske republikken vart stadig meir prega av indre splid, og markerer at statsreligionen – og kanskje særleg omgrepsgudane – vart farga av og dregne inn i denne prosessen heilt frå byrjinga av.

²²⁶ Mæhle 2005: 187-189.

²²⁷ Mæhle 2005: 186-189.

²²⁸ Forslaget var at ein gjennom landreformer der ein gav ut jord i byte mot krigsteneste skulle både restaurere rekrutteringa til legionane og borgarane sin tilgang på dyrkbar jord. Dei samla støtte fyrst i folkedjupet og seinare òg i riddarklassen, den mektige økonomiske klassen som stod rett under senatorstanden og mangla mange av senatorane sine privilegium. Gaius hadde dessutan arbeida for fastlagde prisar på det livsnaudsynte importerte kornet til Roma og utviding av borgarskapa til latinske allierte utanfor sjølve Roma – begge deler saker som den etablerte eliten stod sterkt i mot (Badian 1996: 1384-1385).

²²⁹ Det var farleg for senatet å late nokon einskildperson opparbeide seg ei takksam gruppe tilhengarar og klientar av den storleika Gracchi-brørne ville få om dei fekk gjennomført reformane sine (Mæhle 2005: 74-75; 187-207).

²³⁰ Plutark *Caius Gracchus* 17.8; Augustin *De Civitate Dei* 3.25; Wiseman 2004: 193.

4.2.3. Gaius Marius sine reformer i 107

Med drapa på Graccharane fortsette land- og rekrutteringsproblema uhindra, fram til politikaren og generalen Gaius Marius reformerte det romerske militære systemet. Den kanskje aller viktigaste endringa han gjorde var å akseptere landlause romarar – proletarane – i hæren. Sidan dei landlause borgarane ikkje kunne betale for eige utstyr, følgde det med denne reforma ei ordning der Marius fekk staten til å betale for utrustinga av legionærane.²³¹ For dei landlause var soldatteneste og utsiktene til plyndring som følgde med det eit langt betre tilbod enn det var for dei som allereie åtte land. I tillegg lova Marius – som Graccharane før han – at dei som overlevde den lange krigstenesta som legionær skulle få jord av staten, samt at alle latinske allierte som sloss for romarane skulle lønast med fullt romersk borgarskap.

4.2.4. Kvifor Marius? Ein farleg presedens vert sett

Der Graccharane hadde hatt støtte frå folket og riddarklassen, hadde Marius ein anna, kanskje endå viktigare maktbase: Gjennom sin karriere som svært vellukka hærførar hadde han legionar med lojale soldatar, menn som ikkje ein gong kunne bli soldatar før reformene hans. Med folkeforsamlinga i ryggen klarte han dessutan å bli valt til seks konsulembete på rad, i strid med ordninga at ein berre kunne vere konsul i eitt år av gongen. Han mista etter kvart popularitet, men presedensane Marius hadde sett i romersk politikk, med å hente politisk støtte i folket og legionane heller enn i senatet, vart verande.²³² Senatet vart ikkje ein gong kvitt Marius sjølv for godt, for han kom seinare attende til det politiske rampelyset fleire gonger før han døydde kort tid etter å ha oppnådd sit sjuande konsulembete, som fyrstemann i romersk historie.

4.2.5. Å bli verande i rampelyset – promagistratar

Sidan romerske embete berre varte i eitt år, var det naudsynt for til dømes Marius å bli attvalt til konsul fleire gonger på rad for å behalde den autoriteten han trong for å utføre dei militære oppgåvene han vart gitt. Det var likevel blitt etablert ei alternativ ordning i systemet, der ein kunne gi tidlegare pretorar og konsular nye embete etter perioden deira gjekk ut, så dei kunne dra ut i felten og gjere meir langvarig teneste med same autoritet – såkalla promagistratar, embetsmenn som handla på vegner av eller i staden for dei regulære embetsmennene.²³³ Desse stillingane hadde alle rettane og privilegia til vanlege embete, men færre restriksjonar, og i den turbulente utviklinga mot slutten av republikken vart det ein måte å bli verande ved makta på etter konsulatet som appellerte sterkt til dei som stod i opposisjon til senatseliten.

²³¹ Badian 1996c: 925.

²³² Marius var ikkje den fyrste som gjorde større og viktigare bragder for det romerske folk enn det politiske systemet sin karrierestige var tenkt til å handtere. Scipio Africanus den eldre let etter den andre puniske krig seg omtale som *invictus*, den uovervinnelege, og han var anerkjent av sine samtidige som grunnleggaren av romersk verdsherredømme (Weinstock 1957: 222). Han var omtalt, særleg av greske historikarar, som ein ny Alexander, og han sette på mange måtar ein ny og, skulle det med tida vise seg, farleg presedens som ein populær general og politikar som nådde meir makt og innflytelse enn det republikanske systemet let einskildindivid få ha. Scipio var òg ein av dei fyrste ein veit om som verkeleg knytte sin eigen person sterkt opp til det guddommelege, sjølv om det er uvisst i kor stor grad han gjorde det medvite og i kor stor grad det var eit produkt av legenda om hans person som vaks på folkemunne. Før hans berømte angrep på Kartago, skulle han ha blitt oppsøkt av havguden Neptun med forsikringar om guddommeleg hjelp i slaget (Polybius 10.11). Han hadde dessutan eit særleg forhold til gudekongen sjølv, Jupiter, då han gjekk til Jupitertempelet om nettene for å samtale med guden. Hans forhold til Jupiter var så spesielt at folk meinte han var guden sin son, etter Scipio si mor hadde blitt besøkt om natta av Jupiter i slangeform (Livius 26.19).

²³³ Badian og Lintott 1996: 1248-1249.

Tidlegare var ein romersk politikar og general sin karriere etter ein eventuell konsulstilling fastlagd – den måtte skje i senatet, i alle fall fram til ein kunne stille til attval ti år seinare. Sjansen ein no hadde til i staden å bli propretor eller prokonsul, og utsetje dette med fleire år medan ein tente seg rik på felttog i provinsane, vart viktig for den vidare utviklinga.

4.3. Statsmannen og gudane

4.3.1. Opphavlege koplingar i republikken

I den romerske republikken var politiske og religiøse verv gjerne knytte til kvarandre i varierende grad. Mange av dei samanhengane mellom den politiske og religiøse sfæren som vart skildra i førre kapittel kan fungere som døme på dette òg.²³⁴ Ein kunne til dømes halde politiske og religiøse embete samtidig, men det var forbode å blande saman dei to rollene, og aktivitetane ein utførte i kvart verv måtte haldast skilde frå kvarandre.²³⁵ Dette hindra likevel ikkje at det var den same sosiale overklassegruppa som hadde begge typane verv. Senatet, forsamlinga av tidlegare høgare politiske embetsmenn, hadde dermed mange medlemmer frå toppen av dei religiøse hierarkia.²³⁶ Medan politiske verv var tidsavgrensa, sat ein med religiøse verv på livstid.²³⁷ Desse religiøse embeta var dermed få, ettertrakta og eksklusive, og i fleire tilfelle nådde ein konsulskapet, republikken sitt høgaste politiske embete, lenge før ein vart medlem av eit prestekollegium.²³⁸ Eit presteskap gav sterkt auka sosial status, i tillegg til sjansen til å nytte sin religiøse autoritet for politiske formål, sjølv om ein formelt måtte halde dei to stillingane frå kvarandre.²³⁹ Edilembetet, eit viktig steg på den politiske karrierestigen, innebar gjerne å bruke store private summor på offentlege leikar, festar og tilstellingar – og slike hadde nesten alltid religiøse funksjonar eller undertonar.²⁴⁰ Argumentasjonen for å få sine slektningar eller venner innvalde i eit presteskap minna sterkt om den ein nytta for å få dei valde til politiske verv.²⁴¹ Feltropa offiserane valde seg ut til bruk i militærleirane var gjerne gudenamn, og som me har sett mange døme på i førre kapittel, var det gjerne staten sine militære og politiske leiarar som lova og dediserte nye tempel åt gudane. I tillegg var det dei og ikkje dei religiøse ekspertane som tok *auspicia* for å konsultere gudane før viktige hendingar, og det var senatet som bestemte om eit potensielt varsel var verdt å konsultere eit av presteskapa med. Senatet møttest dessutan alltid i eit *templum*, eit område der ein hadde sett seg i stand til å tolke alle hendingar som teikn frå gudane.²⁴² Dei romerske statsleiarane var med andre ord intimt og kontinuerleg involverte i statsreligionen sine ansvarsområde og funksjonar.

²³⁴ Sjå 3.1.3 over.

²³⁵ Scheid 2003a (1988): 130-131.

²³⁶ Bowden 2005: 153-154.

²³⁷ Kelly 2006: 6-8, Scheid 2003a (1988): 132.

²³⁸ Ogilvie 1969: 107.

²³⁹ Ogilvie 1969: 106.

²⁴⁰ Beard, North og Price 1998a: 40-41, 66-67; Taylor 1949: 77-79.

²⁴¹ Beard, North og Price 1998b: 199.

²⁴² Linderski 1996: 1483.

Den romerske statsmannen var altså djupt involvert i statsreligionen, men å vere involvert med gudane direkte var ei ganske anna sak. Ein av dei få situasjonane der ein romersk politikar kunne nå nokon form for direkte og eksklusiv relasjon til gudane, var når han vart gitt eit triumftog av senatet. Under eit triumftog fekk ein tilbakevendande general med ein viktig militær siger på rullebladet kle seg opp som Jupiter, gudane sin konge. Så vart han dregen på ei vogn framfor legionane sine gjennom Roma sine gater, til Jupitertempelet på Capitol der han personleg ofra til gudekongen.²⁴³ Sjølv her, i samband med den romerske kulturen sine yttarste ærevisingar, var det sett ein tydeleg strek mellom gudesfæren og statsmannen – offeret på slutten var *til* Jupiter, *frå* generalen. Eit rykte tilsa til og med at under triumftoget stod ein slave bak triumfatoren og kviskra påminningar om at han var dødeleg, og slett ingen guddom.²⁴⁴

4.3.2. Diktatoren Sulla

Lucius Cornelius Sulla var av patrisiarætt, og starta tidleg i sin militære og politiske karriere ein personleg feide med den mektige Gaius Marius. Det enda med full borgarkrig.²⁴⁵ Sulla vann, og gjennomførte som diktator ei rekke store reformer av det politiske systemet for å restaurere senatet si makt.²⁴⁶ Sulla sette ironisk nok ei rekke presedensar som vart utnytta av dei som seinare forsøkte heve seg sjølve over senatet, både gjennom sine proskripsjonslister over politiske fiendar han ville drepe, sin bruk av diktatorembetet for å legitimere makta han utøvde, og ikkje minst gjennom at han to gonger marsjerte sine egne soldatar inn i byen for å ta kontroll.

Som konkurrenten Marius før han, gjorde Sulla eksplisitt bruk av religionen og gudane for å framheva seg sjølv som særleg velsigna av dei. Den politiske knivinga fekk utslag i religionen òg – begge gjekk eksplisitt inn for å utfordre den andre. Dei to gylne Victoriastatuene Sulla fekk for sigeren over Jughurta – ein siger som Marius formelt sett hadde fått æra for – fekk han sett opp på Capitolhøgda,²⁴⁷ der Marius seinare gav dei selskap av ei statue av Marius sjølv.²⁴⁸ Plasseringa av Marius si eiga statue mellom dei to Victoriastatuene var dermed demonstrativ og tungt politisk lada. Når Sulla seinare tok over Roma, let han ei Victoriastatue som Marius hadde sett opp på Palatinerhøgda rive ned.²⁴⁹ Begge søkte altså å knyte sin person til sigeren – Sulla sette opp eit trofé ved Chaironeia til ære for Mars, Victoria og Venus, og det

²⁴³ Beard, North og Price 1998a: 142-143; Taylor 1949: 32.

²⁴⁴ Beard, North og Price 1998a: 45.

²⁴⁵ Brestepunktet kom då Sulla vart utnemnt til ein militær kommando mot kong Mithridates i aust som Marius ynskte seg, og Marius nytta sin popularitet i folkeforsamlinga til å overkøyre senatsvedtaket. Sulla samla legionane sine og marsjerte mot Roma, og Marius måtte flykte frå byen. Sulla drog så til krig mot Mithridates og gjorde over fleire år med krigføring stor suksess. I Roma vart han i mellomtida erklært ein statsfiende av Marius og denne sine tilhengjarar, og Sulla måtte marsjere tilbake for å ta byen igjen (Badian 1996a: 400-401; 1996c: 925).

²⁴⁶ Han svekka dei problematiske folktribunane ved å fjerne deira absolutte vetorett, og forsøkte å svekke romerske generalar sin evne til å nytte sine armar til personlege formål slik han og Marius hadde gjort. Han hadde likevel lite suksess med det forsøket, og tribunane fekk tilbake vetoretten få år etter under konsulåret til Sulla sine egne støttespelarar Gnaeus Pompeius og Marcus Licinius Crassus. Før dette hadde Sulla sjølv gitt opp diktatorembetet slik tradisjonen tilsa i 81 før vår tidsrekning, og døydd få år etterpå (Badian 1996a: 400-401).

²⁴⁷ Plutark *Marius* 32.4; *Sulla* 6.1.

²⁴⁸ Etter Marius sin siger over kimbrarane og teutonarane. Suetonius *Iulius* 11; Weinstock 1957: 224.

²⁴⁹ Weinstock 1957: 224. Julius Cæsar, Marius sin slektning ved inngifte, sette dei seinare opp att (Plutark *Caesar* 6.1).

seiest at det var Marius som introduserte Victoria som ein av gudane høren bar med seg bilete av på bannera.²⁵⁰

4.3.3. Gudane sin utvalde

Sulla sitt fokus i sin omgang med religionen var likevel ikkje omgrepsgudinna Victoria; fyrst og fremst ynskte han å bli knytt opp mot gudinna Venus.²⁵¹ Interessant nok valde Sulla trass i dette å dedisere dei religiøse leikane han oppretta, som ein årleg festival til minne om ein av sine militære sigrar, til Victoria, ikkje Venus. Dei to gudinnene var likevel ofte tett samanknytt og i enkelte samanhengar meir eller mindre identifiserte med kvarandre.²⁵² Uansett om gudinnene Sulla knytte seg til var omgrepsguddommar eller ikkje, hadde han som ein svært tydeleg agenda å framstille seg sjølv som ein person som hadde gudane sin gunst, spesielt utvald og støtta av ein vaktande guddom. Sulla tok til og med tilnamnet "Felix", "den heldige", for å vise dette. Felix stod for hans *felicitas*, hans suksess, hans evne til å vinne slag, og at han var velsigna med framsynet og gudane sin gunst. For romarane var hell noko attråverdig og stort, då ein mann med konsekvent og påliteleg hell tydeleg måtte ha gudane på si side. Felicitas var òg ein eigen omgrepsgud, som hadde fått sitt fyrste tempel i Roma allereie i år 146 før vår tidsrekning.²⁵³ For Sulla stod *felicitas* så sentralt at han i sine memoarar fyrst og fremst forsøkte vise at hans mange sigrar hadde skjedd på grunn av hans *felicitas*,²⁵⁴ ikkje på grunn av hans *virtus*, den tradisjonelle romerske dygda og omgrepsguden for mannsnot som generalane vanlegvis forsøkte å knytte seg til. Sulla bygde i tillegg truleg eit tempel til Venus Felix, noko som i så fall verkeleg må ha hamra koplinga inn.²⁵⁵

Gaius Marius var heller ikkje heilt utan ambisjonar om å stå fram som spesielt utvald av gudane. Faktisk er det ting som tyder på at han sjølv var svært oppteken av eit teikn han skulle ha sett i barndommen som fortalte han at det var lagnaden hans å nå den ypperste ære i Roma – sju gonger.²⁵⁶ Han vart konsul seks gonger på rad i sin karriere, men tok seinare over Roma i Sulla sitt fråvær for å skaffe seg sitt sjuande, og døydde like etterpå. Sjølv om han kanskje ikkje nytta dette påståtte teiknet i sine politiske bodskapar og sjølvrepresentasjon på same måte som Sulla, var altså elementet av guddommeleg favorisering sterkt til stades i Marius sitt liv. Etter kimbrarkrigen dediserte Marius dessutan eit større tempel til Honos og Virtus med krigsbyttet.²⁵⁷ Desse kvalitetane var særleg viktige for han. Marius var ein ny mann, *homo novus*, utan familieband til tidlegare statsleiarar i Roma, og han hadde bygd heile sin karriere nettopp på å vise at han hadde særleg mykje *virtus* og *honos*. Mannsnot, personleg ære og prestisje var det einaste han hadde klatra i gradene med.²⁵⁸ Fokuset på desse to omgrepsgudane står dermed i direkte motsetnad til Sulla sitt fokus på den gudegitte *felicitas* – Marius framheva kvalitetar han sjølv hadde, og som gjorde at han var elska av

²⁵⁰ Weinstock 1957: 224.

²⁵¹ Weinstock 1957: 226.

²⁵² Weinstock 1957: 226-227.

²⁵³ A. J. Clark 2007a: 177-178, 205, 239, 245.

²⁵⁴ Plutark *Sulla* 6.9, 19.8-10, 27.12.

²⁵⁵ Weinstock 1971: 114.

²⁵⁶ Plutark *Marius* 36.

²⁵⁷ Schaffner 2005: 478-479.

²⁵⁸ Liebeschuetz 1979: 52 note 2. Marius stiller seg dermed i kontrast til den privilegerte adelen som Sulla var ein del av.

gudane, medan Sulla la vekt på sjølve favoriseringa.²⁵⁹ I Plutark sin biografi om Marius er son hans dessutan omtala som ein ”son av Mars og Venus”. ”Mars” viste truleg til faren sitt store ry som krigar.²⁶⁰ Marius vart dessutan omtala av Cicero som fedrelandet sitt Spes, håp.²⁶¹

Sulla og Marius gjorde altså begge forsøk på å framstille seg som særleg velsigna av ein eller fleire gudar, og på å forklare sin suksess med dette. Dei var særleg utvalde; gudane sine yndlingar, og med gudane i ryggen kunne dei føre hærar i felten og styre den romerske stat.

4.4. Gudane vel sider og sidene vel gudar

4.4.1. Guddommeleg relasjon til sak framfor person

Det var likevel mange fleire og mindre omfattande måtar å nytte seg av gudane på politisk enn å knyte seg og sin person sterkt til dei. Like gjerne kunne ein knyte saka ein stod for i ein bestemt situasjon opp mot ein guddom. Dette var gjerne vegen å gå for dei politikarane som enno hadde sin fremste politiske maktbase i senatet og eliten, heller enn i legionar lojale til sin eigen person. Dei som ikkje hadde det overveldande omdømmet (vanlegvis militære) ein trong for å knyte sine personlege prestasjonar til guddommelege attributt, måtte heller knyte det guddommelege til sakene dei kjempa for innanfor det meir tradisjonelle politiske spelet i Roma. Igjen viste omgrepsgudane seg å vere særleg eigna, av same grunn som før – deira identifikasjon med tydelege samfunnsverdiar. Medan andre gudar gjerne trong ein tydeleg grunn for å involverast i ei sak, var det lett å finne ein omgrepsgud som stod for den verdien ein meinte at ein sjølv kjempa for og at motstandaren krenka. Det er òg nyttig å merke seg at for romarane var det likskapsteikn mellom guddom og konsept – dersom ein oppnådde *concordia*, var Concordia til stades, og om ein møttest der Concordia haldt til, ville ein bli påverka av *concordia*.²⁶² Ein kjent episode som involverte tre viktige politikarar i seinrepublikken – Lucius Sergius Catilina, Marcus Tullius Cicero og Publius Clodius Pulcher²⁶³ – kan nyttast til å illustrere dette. Dei hadde alle høgt profilerte posisjonar og relativt stor makt, men mangla den lange lista militære bragder og lojale legionar som heva andre i seinrepublikken opp over det tradisjonelle politiske systemet.

²⁵⁹ Dette står interessant nok i delvis motsetnad til Fears sin Cicerobaserte teori om ”the twin pillars of victory”, *virtus* og *felicitas*, altså indre meneskelege kvalitetar og gudegitt suksess, der dei to når samanstilte i same menneske førte til *victoria* (Fears 1981a: 746-748).

²⁶⁰ Plutark *Marius* 46.8. ”Venus”-biten av setninga kjem av at Marius si kone var av gens Julia, ein familie som spora ætta si tilbake til den mytiske Aeneas, Venus sin son. Sjå særleg 5.1.2 under.

²⁶¹ Cicero *Pro Sestio* 38.

²⁶² Cicero *De Domo Sua* 51. Fears har ein gjennomgang av andre nyttige dome på dette (Fears 1981b: 845-846).

²⁶³ Det verkar naturleg å påpeike her at heile denne handlingsrekkeja er kjend fyrst og fremst gjennom dei – naturleg nok – svært partiske skriftene og talane til Cicero, og at ein dermed kjenner til både Catilina og Clodius samt hendingane dei var involverte i fyrst og fremst slik det heile vart framstilt av deira politiske hovudmotstandar.

4.4.2. Den Catilinske samansverjinga

For å gjere karriere som prokonsul måtte ein fyrst bli valt til konsul på regulært vis, og så langt nådde aldri Lucius Sergius Catilina, ein sentral Sullatilhengar som gong på gong såg konsulembetet gli vekk mellom hendene på seg. Fyrst var han ute av stand til å stille til val i år 65 før vår tidsrekning fordi han var oppteken med ei rettsak der han var skulda for provinsutsuging under dei to åra han som propretor hadde vore provinsguvernør i Afrika. Året etter, då han var blitt frikjent, kunne han stille, men tapte valet til Marcus Tullius Cicero. I 63 stilte han enno ein gong, og igjen tapte han. I mangel av andre alternativ sette Catilina då i gong ei samansverjing for å ta makta i Roma,²⁶⁴ men den fall saman då Cicero oppdaga den og prova den for senatet. Dei sende ut ein hær for å fjerne Catilina og hans støttespelarar.²⁶⁵ I talane til senatet framstilte Cicero Catilina og tilhengarane hans som folk som verken hadde Fortuna – lagnaden – eller Spes – håpet – på si side.²⁶⁶ Catilina skulle difor bli stoppa gjennom det romerske folket sitt eige framsyn – Fortuna Populi Romani.²⁶⁷ Catilina døydde i slaget som følgde, tidleg i 62, og statskuppforsøket vart avverja. Det skulle bli det siste større åtaket på senatet som senatet sjølv klarte slå ned. Cicero, som tok æra for å ha redda republikken frå konspirasjonen, fekk dei attståande konspiratørane dømde til dauden utan rettargang – og han gjorde det i tempelet åt Concordia, tvillaust med full forståing av dei politiske assosiasjonane dette religiøse rammeverket gav prosessen.²⁶⁸ Etterspelet åt denne hendinga involverte omgrepsgudar og deira tempel på fleire punkt, som me skal sjå på no.

4.4.3. Cicero og Clodius

Då Cicero fekk Catilina sine medsamansvorne dømde til dauden, valde han altså Concordiatempelet som stad for dommane.²⁶⁹ Det er lett å sjå føre seg kvifor han valde akkurat denne staden. Cicero snakka i sine talar seinare i karrieren til og med om korleis Catilina hadde blitt knekt gjennom senatet sin *concordia* og takka senate for dette.²⁷⁰ Det romerske samhaldet hadde vore truga av Catilina, og i Cicero og senatet sine auge vart det gjenoppretta gjennom Cicero sine domfellingar. samstundes gir det å nytte Concordiatempelet som staden eit visst inntrykk av at det var semje om det Cicero gjorde der – eit inntrykk han nok trong, av di domfellingane vart gjorde utan at dei tiltalte vart gitt rettsaker fyrst. Det var dette hans politiske fiende folktribunen Clodius gjorde seg nytte av når han fire år seinare fekk gjennom ei ny lov som gjorde det forbode å avrette romerske borgarar utan rettsak. Etter å ha forsøkt utan resultat å appellere til sine mange kontaktar i statsstyret, måtte Cicero rømme i eksil.

²⁶⁴ Nielsen 1983: 9-12. Konsulembetet var truleg den einaste vegen ut av uføret for Catilina. Sidan å drive valkamp var svært dyrt, særleg til dei prestisjetunge konsulembeta, stilte alle tapa han i ein sær sars vanskeleg situasjon. Catilina kunne ikkje betale gjelda si eller stille til fleire val utan å få store nye inntekter, og slike inntekter måtte ein bli konsul og så prokonsul og for å få tak på. Han lanserte difor ein konspirasjon for å ta over staten ved makt, og appellerte til dei særleg misnøgde gruppene i det romerske samfunnet Sulla hadde etterlate seg: Sulla sine krigsveteranar som ikkje hadde fått jordbruksland etter enda teneste, senatorar og andre medlem av eliten som hadde tapt slektningar og pengar under Sulla sine proskripsjonar.

²⁶⁵ Nielsen 1983: 9-12.

²⁶⁶ Cicero *In Catilinam* 1.25, 2.25.

²⁶⁷ Cicero *In Catilinam* 1.15.

²⁶⁸ Cicero *In Catilinam* 3.21.

²⁶⁹ Cicero *In Catilinam* 3.21.

²⁷⁰ Cicero *Philippicae* 4.13-14; A. J. Clark 2007a: 213.

Clodius gav seg ikkje med det, og her kjem nok ein omgrepsgud inn i biletet som ei brikke i det politiske spelet. Då Cicero drog frå Roma konfiskerte Clodius alle eigedommane hans, og etter at dei mange støttespelarane hans hadde øydelagt Cicero sine villaer, auksjonerte Clodius tomtene bort på vegner av staten. Så kjøpte Clodius sjølv den eigdommen Cicero hadde ått på Palatinerhøgda gjennom auksjonen, med ein mellomnamn for å unngå å få sitt eige namn involvert i kjøpet. Ein del av eigdommen vigsla han så til Libertas, fridomen, og sette i gang med å setje opp eit tempel til henne der.²⁷¹

Cicero klarte til slutt å samle støtte til å vende attende frå eksilet sitt, og bygginga av tempelet vart stansa. Tempelet til nok ein omgrepsgud, eller snarare nok nokre omgrepsgudar, vart med dette trekt inn i saka, for i den sesjonen der dei kalla Cicero tilbake møttest senatet i Virtus og Honos-tempelet Marius hadde fått bygd.²⁷² Sjølv om det i denne samanhengen nok kan tenkjast at staden dei møttest var tilfeldig, kan det like gjerne tenkast at den ikkje var det. Mannsmot og ære var vel akkurat dei to verdiane senatet meinte dei hadde grunn til å takke Cicero og hans handlingar for – og dermed unnskyldte han på bakgrunn av. Det har i alle fall ha hatt ei viss tyding etter møtet, ettersom Cicero sjølv gjorde bruk av det i ein seinare tale.²⁷³

4.4.4. Krangling om gudane sin gunst

Cicero kom altså heim og krov så å få tilbake eigdommen sin, men dette var eit problem no då den var via til ein gud og han ville ikkje krenke guddommen ved å ta den tilbake frå henne. Cicero argumenterte difor for at vigslinga av tomta ikkje var gyldig, ettersom Clodius ved det høvet hadde gjort bruk av ein ung *pontifex* Clodius var slekt i ved inngifte, heller enn ein av dei *pontifexane* med erfaring og kunnskap om korleis ein skulle gjere det skikkeleg. *Pontifex*-kollegiet aksepterte argumentet og tomta vart returnert til Cicero. Saka vart likevel vidare forvanska, igjen av religionsrelaterte årsaker. Eit teikn frå gudane hadde nyleg blitt observert, og senatet hadde bedt *haruspexane* om å tolke det. Dei gav til svar ei liste over grunnar til at gudane var misnøgde, og både Cicero og Clodius greip tak i dei same momenta for å angripe den andre.²⁷⁴ Clodius meinte teiknet viste at gudane var sinte fordi Cicero hadde krenka ei heilag tomt når han hindra bygginga av Libertastempelet for å setje sitt eige hus opp igjen. Cicero svarte med å hevda at teiknet snarare viste til Clodius si eiga krenking av Bona Dea-festivalen rundt fem år tidlegare.²⁷⁵ Dei to tok med andre ord staten si undersøking av gudane si misnøye og appliserte den direkte på feiden dei i mellom. Begge påstod å ha gudane sin gunst, eller snarare at den andre hadde gudane si misnøye på samvitet. Saka enda til sist med at Cicero fekk behalde huset, og Clodius reagerte med å sende folk til å angripe byggjearbeidarane som skulle sette det opp att.

²⁷¹ Cicero spør Clodius om han har via huset hans til henne som Clodius elles har drive ut av byen: "Eam tu igitur domi meae collocasti, quam ex urbe tota sustulisti?" (Cicero *De Domo Sua* 42).

²⁷² Cicero *Pro Sestio* 116. Sjå 4.3.3 over. Mark Edward Clark har dessutan peika på at Spes, i form av håpet som Cicero nærte for å kunne komme tilbake til Roma, spelte ei større rolle i samanheng med hans Fortuna då han skreiv heim under eksilet sitt (Cicero *Epistulae ad familiares* 14.4; M. E. Clark 1983: 86-87).

²⁷³ Cicero *Pro Sestio* 116. A. J. Clark har ein kort diskusjon av tekststaden og tydinga omgrepsgudane hadde i denne samanhengen (A. J. Clark 2007b: 129).

²⁷⁴ Cicero svarer på Clodius sine påstandar kring dette i sin tale *De Haruspicum Responsis*.

²⁷⁵ Cicero *De Domo Sua* 39-43.

Libertas vart her brukt av Clodius på mykje same måte som Concordia hadde blitt brukt av Cicero få år tidlegare – når han vigsla tomte til erkefienden sin til ein guddom, var det heilt sikkert ikkje tilfeldig *kva* for ein guddom han valde seg. Fridomen, og kanskje viktigare den *personlege* fridomen, var blitt krenka av at Cicero hadde avretta frie borgarar utan rettssak. *Libertas* var dessutan den verdien ein gjerne vart skulda for å krenkje i romersk politikk dersom ein vart skulda for å vere ein tyrann med kongeambisjonar.²⁷⁶ Cicero hadde sjølv håpa å bli hylla som ein *liberator* for å ha redda republikken frå Catilina sitt tyranni.²⁷⁷ Dei som var einige med Clodius i kritikken mot Cicero, måtte finne det særpassande at brotsmannen sitt hus vart rive for å gi plass til eit tempel til Libertas, den verdien Clodius meinte å restaurere i Roma ved å sende Cicero bort. Når så eit teikn frå gudane vart involvert, vart det òg tolka inn i klare politiske utspel. Cicero nytta sjansen til å dra fram ein gamal skandale om motstandaren frå førre tiår, medan Clodius fekk eit høve til å insistere på at vigslinga av tomte *hadde* vore legitim, og at Cicero hadde krenka gudane ved å ta den tilbake. Gudane, og gudane sine gjerningar, vart dregne inn på kvar si side i ei sterkt politisert tvist mellom to medlemmer av Roma sin politiske elite. Det minner om Marius og Sulla si krangling om dei gylne Victoriastatuene tretti år før, men mest av alt minner det kanskje om den konkurransen om Venus si gunst som skulle utspele seg mellom seinrepublikken sine to aller fremste menn – Pompeius og Cæsar.

4.5. Populismen sigrar – republikken fell

4.5.1. Pompeius og Cæsar – republikken sine siste to stormenn

Ein mann som gjorde seg god bruk av prokonsulembetet var Gnaeus Pompeius. Han gjorde ein imponerende militær karriere under Sulla, og Pompeius var ein av dei mektigaste einskildpersonane i Roma når Sulla gjekk bort. I samarbeid med rivalen Marcus Licinius Crassus lova han folket reformer for å svekke det korrupte senatet, og arbeidde dermed etter kvart òg for å fjerne Sulla sine ordningar frå staten. Pompeius sine mange felttog sette han i ein posisjon av nær kongelege proporsjonar overfor romerske provinsar både i dei austlege delane av riket og i Spania i vest.²⁷⁸ Kombinert med ein enorm folkeleg popularitet og det at han som Marius før han trengte å kunne lønne veteranane sine med jord frå staten, gjorde dette Pompeius til den nye trugsmålet mot senatet sin autoritet.

Gaius Julius Cæsar sin karriere som ambisjos og populær politikar og hærførar med støtte i legionar lojale til han personleg reflekterte på mange måtar dei leiarfigurane som hadde komme før han i seinrepublikken. På vegen opp den politiske karrierestigen, som var svært ressurskrevjande og dyr i utgangspunktet, var Cæsar særleg gåvmild og fri med pengane, spesielt i året som edil.²⁷⁹ Dette gjorde han

²⁷⁶ Fears 1981b: 872.

²⁷⁷ Cicero *In Catilinam* 3.14; *Pro Sulla* 33. Ein kan i denne samanheng dra ein parallell til det romerske ritualet *evocatio*, der ein lokka fiendtlege byar sine skytsghudar over på si side før eit slag (Turcan 2000 (1998): 97-98). I romersk tenking hadde ein altså sterk tradisjon for å forsøke få fienden sine guddommelege støttespelarar over på si eiga side, og Clodius sitt forsøk på å gjere krav på gudinna Cicero meinte stod på Cicero si side er dermed svært kompatibelt med romersk religiøs tenking og ikkje naudsynleg ei reint politisk handling.

²⁷⁸ Wiseman 2004: 200-202.

²⁷⁹ Badian 1996b: 780.

svært populær blant folket, men sette han òg i djup gjeld. Omtrent samstundes vart han valt til *pontifex maximus*, livstidsoverhovud for *pontifex*-kollegiet og det mest prestisjetunge religiøse enkeltembetet ein kunne ha.²⁸⁰ Som konsul, og med støtte frå Pompeius sine veteranar, fekk Cæsar mellom anna gjennomført ei ordning som gav jord i Italia til alle desse veteranane, trass i fleire forsøk frå senatet på å sabotere og hindre forslaget.²⁸¹ I tillegg fekk han senatet til å godkjenne fullt ut heile Pompeius si omfattande omorganisering av Austen. Cæsar vart dessutan sikra eit dobbelt guvernørskap for både det nærme og det fjerne Gallia²⁸², altså både dagens Nord-Italia søraust for Alpane, der han kunne rekruttere troppar, og Gallia nord for Alpane, der han kunne tene seg og soldatane sine rike på plyndring. Gjennom sitt lange og fleire gonger forlenga guvernørskap enda Cæsar med å erobre heile Gallia for romarstaten.

4.5.2. Senatet kjem på sidelinja

Cæsar markerte eit sentralt vendepunkt: Det endelege punktet der senatseliten ikkje lenger klarte å opponere effektivt mot den mektige populistgeneralen på eiga hand. Mykje av Cæsar sin tidlege suksess i politikken skuldast kanskje nettopp at ein var låst i ein situasjon der dei mektige einskildpersonane stod i opposisjon til senatet. Pompeius såg Cæsar som ein verdfull alliert mot senatet, og senatet såg Pompeius som sin hovudfiende og var til å byrje med nøgd med at nokon andre enn han utmerka seg i folket sine auge. Då Cæsar sin posisjon endeleg var sterk nok til at senatet byrja reagere, var dei ikkje i stand til å stå i mot han på eiga hand, og måtte vende seg for hjelp til den dei hadde frykta så lenge – Pompeius. Borgarkrigen som så braut ut var ikkje mellom senatet og Cæsar, men mellom Cæsar og Pompeius – to personar som begge hadde maktbasen sin utanfor senatet, i fattige folkemassar og lojale legionar. Den romerske republikken sende sine eigne legionar mot kvarandre, og det var to einskildpersonar som stod i spissen for dei to sidene – ikkje senatet. Borgarkrigen minna i så måte om den tidlegare mellom Marius og Sulla, men medan Sulla i heile sin karriere hadde eksplisitt støtta opp om senatet sin autoritet, var Pompeius ein populist som Cæsar. Sjølv om det skulle ta fleire år før eit nytt og varig system erstatta det gamle, og endå fleire år etter det før ein slutta følgje republikken sine gamle tradisjonelle former, var det på mange måtar her at det republikanske systemet fall saman og senatseliten vart overskugga av dei populære generalane.

4.5.3. Omgrepsgudane og republikken sin slutt

Som Sulla og Marius før dei gjorde Pompeius og Cæsar god bruk av statsreligionen i sin konkurranse om makt og prestisje, men dei gjorde det i ei utstrekning som var langt større og meir gjennomført enn hjå nokon av forgjengarane. Det verkelege omfanget av dette vil bli sett på gjennom ein diskusjon av ei rekkje einskildeksempel i kapittel fem. Særleg Cæsar kom til å ta den politiske bruken av gudane til nye nivå, mellom anna gjennom at han starta opp kult til fleire tradisjonelle omgrepsgudar som fekk genitiven av

²⁸⁰ Badian 1996b: 780; Wiseman 2004: 204.

²⁸¹ Badian 1996b: 780-781.

²⁸² Badian 1996b: 781.

hans eige namn som epitet – dei guddommelege kvalitetane dei stod for var ikkje berre guddommelege, dei var gitt Cæsar sin person i så stor grad at ein kunne tilbe kvalitetane som om dei var gitt til han.

Den politiske utviklinga som gjekk føre seg i seinrepublikken kan dermed på mange måtar summerast opp slik at mektige menn i stadig større grad braut opp og ut av det eksisterande politiske rammeverket, før det kulminerte med borgarkrigar, Julius Cæsar sitt diktatur, og triumviratet som følgde i maktvakuumet etter hans død. Gudane i statsreligionen følgde med denne utviklinga: Akkurat som Roma sine konsular og generalar gjekk frå å representere statsfelleskapet til fyrst og fremst å representere seg og sine tilhengarar, gjekk statsgudane frå å vere romersk felleseige til å bli personlege skytsgudar for mektige menn. Desse mektige generalane kappast så om å få knyte dei til seg personleg. Av di omgrepsgudane var identiske med den gunsten dei gav sine dødelege yndlingar, viste dei seg å vere særleg godt eigna for slike politiske prosjekt, og dermed var dei mellom dei guddommane som vart aller mest påverka av denne prosessen.

5. Cæsar sitt diktatur

5.1. Borgarkrigen

5.1.1. Pompeius, Cæsar og religionen

Pompeius og Cæsar er mellom dei fremste døma på suksessrike romerske politikarar, og det er dermed talande i kor stor grad dei begge involverte seg i den romerske statsreligionen. Både Pompeius og Cæsar var medlem av prestisjefylte presteskap, Pompeius som augur og Cæsar som *pontifex*. Cæsar vart dessutan i ung alder valt til *pontifex*-kollegiet sin øvsteprest, *pontifex maximus*, eit embete som førte med seg mykje makt og status. Presteskapa var likevel ikkje nok – dei gjorde begge fleire forsøk på å knyte seg personleg til ein eller fleire guddommar sin varige støtte og kunst. Dette kapittelet tek utgangspunkt i mange av dei same døma²⁸³ på dette som er brukt av Stefan Weinstock i hans bok *Divus Julius* (1971) om Cæsar sine religiøse reformer, men prøver sjå på korleis dei relaterar til og kastar lys over endringar av omgrepsgudane si rolle, heller enn å gi eit heilskapleg bilete av Cæsar sitt politiske og religiøse program.

5.1.2. Kampen om Venus og sigeren

Pompeius var som Sulla ein stor tilhengar av Venus. Då han fekk bygd eitt av Roma sine fyrste steinteater, dediserte han bygninga til henne og sette på toppen eit tempel til hennar funksjon som den sigrande Venus – Venus Victrix – den guden som var hans personlege skytsgud.²⁸⁴ Tempelet vart dedisert i 55, året før kona hans Julia, Cæsar si dotter, døydde medan ho fødte han eit barn som heller ikkje overlevde, og hans familieband med Cæsar slik vart brote. Weinstock har føreslege at det ikkje var heilt tilfeldig at Cæsar like etter dette kjøpte den tomte han ville bygge utvidinga av det romerske forumet på.²⁸⁵ På sitt nye Forum Iulium planla nemleg Cæsar sjølv å bygge eit tempel til Venus, og kom dermed i direkte konkurranse med Pompeius.

Eit interessant sidesteg her kan vere å merke seg at saman med Venus Victrix hadde Felicitas, Honos og Virtus òg tempelplass på toppen av teateret åt Pompeius, der eit offer var feira årleg den tolvte august.²⁸⁶ Saman med Venus Victrix, hans personlege skytsgud, bygde Pompeius altså tempel til Suksessen, Æra og Motet. Som byen sitt fyrste steinteater trekte nok den nye bygninga hans til seg mykje merksemd, og gudane han knytte til den kan ikkje ha vore tilfeldige. Heller ikkje er det tilfeldig at Venus Victrix var hovudguddommen, eller at ho var flankert av tre omgrepsgudar som alle representerte attributt Pompeius

²⁸³ Sidan fokuset i denne oppgåva er på skriftlege kjelder blir det som vert brukt av numismatiske og andre arkeologiske prov i dete kapittelet i sær henta frå dei utvala som vert gjort enkelt tilgjengeleg i fotograferte plater i Weinstock 1971.

²⁸⁴ A. J. Clark 2007a: 225. Pompeius hadde òg eit spesielt forhold til guden Hercules. Som med Venus tilba Pompeius han i ein sigrande samanheng som Hercules Invictus (Appianus *De Bello Civili* 2.76; Plinius *Naturalis Historia* 7.95). Pompeius såg seg som, eller vart sett som, ein person som desse gudane aktivt tildelte siger og suksess til (Fears 1981a: 801).

²⁸⁵ Weinstock 1971: 81.

²⁸⁶ Schaffner 2004: 377-378.

såg seg sjølv som ein stor innehavar av. Meininga var truleg enten å kommunisere at Pompeius var gitt Honos, Virtus og Felicitas som ein av Venus Victrix sine favorittar mellom menneska, eller å vise til Pompeius sine mange kvalitetar som *grunnen* til at han hadde Venus sin gunst – og det er ingen grunn for at det ikkje kunne, som så ofte elles i romersk tenking kring gudane og deira velvilje, vere begge to på ein gong. Uansett så må dette ha vore eit solid bidrag til Pompeius si sjølvrepresentering overfor det romerske folket.

I ein konkurranse om Venus sin gunst hadde likevel Cæsar ein enorm fordel over Pompeius. Han var av gens Iulia, som spora si ætt heilt tilbake til den mytiske Aeneas, son av Venus. Medan heile det romerske folket meinte å nedstamme frå Aeneas og hans trojanske følgje, kunne Cæsar skryte av ei direkte linje til han – og dermed òg til Venus. Han kunne difor dedisere sitt Venustempel til Venus Genetrix – Venus stammora – der Pompeius måtte nøye seg med Victrix.

Cæsar nytta sitt guddommelege familieopphav ved mange høve, mellom anna i talar til soldatane sine, der han fritt nemnde Aeneas som sin forfar med dei implikasjonane det medførte.²⁸⁷ Venus Victrix var avbilda på Cæsar sin fingerring, og han meinte å ha blitt velsigna med ungdommeleg kraft av henne.²⁸⁸ Så tydeleg har han vore på sitt slektskap med gudinna at han beint fram vart omtalt som *Venere prognatus*, Venus sin etterkommar, av sine fiendar i Roma.²⁸⁹

Genetrix som epitet på ein guddom var ei nyskaping, og opphavleg hadde Cæsar òg halde seg til Venus Victrix. Han koplå henne dessutan ofte til omgrepsgudinna Victoria. Mykje av Cæsar sin religiøse retorikk var sterkt sigerfokusert, og undestreka at ingenting kunne stoppe Cæsar på hans veg mot sigeren. Bruken av Venus Victrix, og koplinga mellom henne og Victoria, har truleg vore ein bevisst taktikk frå Cæsar si side.²⁹⁰ Å knyte Victoria, som for lengst var blitt sterkt kulturelt tilknytt heile Romarstaten sine sigrar, til Venus, Roma si stammor, var rett nok ei religiøs nyskaping, men kanskje ikkje fullt så langt eit sprang som det kan late til. For Cæsar var kombinasjonen særst gunstig – det knytte hans guddommelege stammor tett til sigeren. Når han seinare endra frå å ære Venus Victrix, som òg konkurrenten Pompeius kunne forsøke knyte seg til, til å ære Venus Genetrix, vart sigersassosiasjonen han hadde festa ved Venus ikkje svekka av den grunn.²⁹¹ Cæsar hadde dermed sikra seg ei direkte genetisk kopling til både gudeverda og sigeren, og det visste han å gjere seg nytte av. Det stengte andre, fyrst og fremst Pompeius, ute frå å vende seg til henne på same plan som han sjølv kunne gjere. Ein kunne diskutere kven av dei to som hadde hatt størst sigrar i fortida og *Victoria* med seg, men ein kunne ikkje spørje om det var plebeiaren Pompeius eller Cæsar av gens Iulia som stod *Venus* nærmast.

²⁸⁷ Dio 41.34.2.

²⁸⁸ Dio 43.43.3.

²⁸⁹ M. Caelius Rufus til Cicero i *Epistulae ad familiares* 8.15.2.

²⁹⁰ Weinstock 1971: 99-103.

²⁹¹ Weinstock 1957: 230.

Det er dermed kanskje noko kuriøst å merke seg at i Cæsar sin leir var det Victoria, og ikkje Venus, som vart viktigare etter kvart som borgarkrigen mot Pompeius skreid fram.²⁹² Pompeius på si side fekk i hovudsak sitt sigersfokus uttrykt gjennom Venus Victrix, men han kan òg ha oppretta kult til Victoria, saman med Felicitas og dei andre omgrepsgudane på toppen av teateret sitt.²⁹³ Dei to vart uansett i denne perioden fleire gonger knytt tett saman. Venus Victrix var gjerne avbilda saman med Victoria, eller i ferd med å overrekkje ein Victoriainiatyr.²⁹⁴ Denne samankytinga er heller ikkje så merkeleg – skilnaden mellom den personifiserte sigeren som gitt av Venus og den personifiserte sigeren sjølv er ikkje den tydelegaste ein kan tenkje seg.

Men kvifor fekk Victoria slik auka prominens, når Venus Victrix var klart etablert i dei to generalane sine religiøse repertoar til å gjere omtrent same nytten? Var det å plassere henne på myntene kanskje ein måte å love folket siger, og dermed fred, på? Om ein hyllar sigeren, må jo den, og dermed krigen sin slutt og den påfølgjande etterlengta freden, vere nær. Victoria – eller i alle fall hennar greske motpart Nike – dukka dessutan opp i teikn under borgarkrigen, og kan dermed ha vore ei gudinne som situasjonen sjølv gjorde relevant nok for Cæsar til å gjere seg bruk av det på myntene sine. Det vart sagt at under slaget ved Farsalos mellom Cæsar og Pompeius hadde Nikestatua i Atenetemplet på Elis snudd seg mot døra, og i Niketemplet på Tralles hadde det ved ei statue av Cæsar skote opp eit laurbærtre gjennom steingolvet.²⁹⁵

For Cæsar var det å knyte seg til Victoria uansett ikkje noko nytt. Allereie då han som ung distanserte seg politisk frå Sulla sine gamle tilhengjarar til fordel for Marius sine, kom han i kontakt med hennar kultsymbol i ein politisk kontekst. Marius si statue mellom Victoriastatuene på Capitol som hadde blitt riven ned av Sulla sette Cæsar nemleg opp att i år 65.²⁹⁶

Medan Cæsar la større og større vekt på Victoria, heldt Pompeius altså fram med å favorisere Venus Victrix, og han skal ha blitt vitja av henne i draume før det endelege slaget mot Cæsar ved Farsalis. Cæsar skal òg ha hatt ein draum om henne før Farsalis, der han lova henne eit tempel under slaget. Det er likevel Pompeius sin draum ein har bevart detaljar frå – han drøymte at han dekorerte Venus sitt tempel med trofear.²⁹⁷ Dette kan ha vore eit vanskelegare teikn å tyde enn det høyrst ut som – Pompeius var ein mann som hadde tilbedt Venus Victrix som sin personlege skytsgud i årevis, men ho var samstundes Cæsar si stammor, og ikkje hans. At han dekorerte tempelet hennar med sigerstrofé, trong ikkje tyde at han vann, men snarare at han var mannen som skulle bringe Venus og hennar etterkommar ære og siger.

²⁹² I alle fall etter myntleivningane å dømma. Myntene det er snakk om er gitt att på plate 9.5 og 9.6 i Weinstock 1971, skildra i samanheng med Cæsar si promotering av Victoria side 96-97.

²⁹³ I *fasti Allifani* sin omtale om steinteatret er det eit ord forkorta til "V" som tenkjeleg kan ha stått for Victoria, jf. A. J. Clark 2007a: 225-226; Weinstock 1971: 92-93.

²⁹⁴ Numismatisk prov på dette er gitt att mellom anna i plate 3 og 9 i Weinstock 1971.

²⁹⁵ Plutark *Caesar* 47, 50.3; Suetonius *Iulius* 37.

²⁹⁶ Plutark *Caesar* 6.1; Suetonius *Iulius* 11. Sjå dessutan 4.3.2-4.3.3 over.

²⁹⁷ Plutark *Pompeius* 68.2.

Den siste tydinga vart openbart den som vart gjeldande når Pompeius tapte slaget, flykta til Egypt og døydde der.²⁹⁸

5.1.3. Borgarkrigen tek slutt

Etter at Pompeius var slått, heldt Cæsar sine overlevande republikanske fiendar frå senatseliten fram med å kjempe mot han i Afrika – og dei vende seg interessant nok til Victoria. Cato den yngre, kanskje den mest sentrale leiande figuren i det eksilerte senatet, fekk henne avbilda sitjande på myntane sine, basert på eit kultbilette i eit tempel ein av hans forfedre hadde bygd. Ein annan sentral republikansk senator som heldt fram med kampen mot Cæsar, Metellus Scipio, utsteda myntar som knytte Victoria og heilbredingssymbol saman for å fremme den populære ideen om fred gjennom siger.²⁹⁹ Dei kunne likevel ikkje nå same grad av identifisering med den personifiserte sigeren som Cæsar etter kvart klarte gjennom mellom anna etableringa av Victoria Cæsaris.

Cæsar vann borgarkrigen mot det som var igjen av Pompeius sine allierte i senatseliten, og han brukte åra som følgde på å reise mykje rundt i riket for å slå ned opprør og liknande, før han vendte tilbake til Roma som diktator. Som både sigerherre og diktator utviste Cæsar nåde overfor sine fiendar, og han var nøye med å ikkje følgje i Sulla sine fotspor ved å utstede proskripsjonar. Det gjekk under eitt år før han vart drepen av ein konspirasjon av både konservative senatorar og misnøgde tilhengjarar.³⁰⁰ Cæsar sitt korte diktatur sette ikkje berre ein mellombels stopp for dei politiske maktkampane, men det framheva og akselererte òg den endringsprosessen staten sine omgrepsgudar hadde gått gjennom.

5.2. Diktatoren Cæsar og gudane

5.2.1. Cæsar og statsreligionen

Mykje er blitt skriva om Julius Cæsar sine religiøse reformer etter han vart eineherskar i republikken, men det som er særleg viktig her er dei store linjene i kva han forsøkte gjere og korleis gudane og spesielt omgrepsgudane spelte inn i desse forsøka. Kort må det likevel nemnast at han braut med tidlegare tradisjonar om at ingen kunne ha meir enn eitt presteskapsembete, ved å føye eit augurembete til si eksisterande stilling som *pontifex maximus*. Med både stillinga som øvsteprest for *pontifexane* og som nytt medlem av augurkollegiet har Cæsar hatt ei religiøs og sosial makt som ingen annan einskildperson kunne komme i nærleiken av. Denne oppsamlinga av religiøs makt og legitimering viser kanskje òg, i lys av alle endringane han gjorde i samfunnet, til den romerske frykta for å risikere å bryte *pax deorum*, fredskontrakten med gudane,³⁰¹ og uttrykkjer eit ynske om å ruste seg med så mykje religiøs sanksjonering

²⁹⁸ Badian 1996b: 781.

²⁹⁹ Myntene er gitt att på plate 9.8-9 hjå Weinstock 1971.

³⁰⁰ Badian 1996b: 782.

³⁰¹ Walsh 1998a: xxv. Det kan vere verdt å merke seg at sjølve verdsbalansen som gjer at alle andre ting fungerer – *pax deorum*, freden med gudane – òg har namn som eit aspekt av omgrepsguden Pax.

som ein kunne. Dobbeltautoriteten som *pontifex maximus* og augur må ha komme godt med som rettferdiggjering av hans mange reformer. Uavhengig av motivasjonen er det sentralt for religionen sin plass i den romerske staten å merke seg at Cæsar, som alt hadde både dei to høgste politiske og religiøse einiskildembeta, såg det som så viktig at han òg vart augur til at han valde å bryte med tradisjonen for å sikre seg den posisjonen.

5.2.2. Cæsar og gudane

Som ein har sett bygde Cæsar eit tett forhold mellom sin person og Venus, det romerske folk si stammor og ein av romarstaten sine fremste gudar. Då Pompeius sine allierte i Asia etter borgarkrigen gav Cæsar ei statue som fredsgåve, var Cæsar på statuen omtalt som etterkommar av Ares og Afrodite.³⁰² Dette var dei greske motpartane til dei romerske gudane Mars og Venus, som Cæsar hadde ofra til etter det avgjerande slaget mot Pompeius,³⁰³ og nok ein gong var Cæsar plassert i ein posisjon som direkte etterkommar til gudar alle romarar eigentleg kunne seie dei stod i slektskap til: Krigsguden Mars var far åt Romulus, Roma sin grunnleggjar, og Venus mor åt den romerske stamfaren Aeneas. Det var dermed ikkje noko strengt *nytt* ved å kalle Cæsar desse gudane sin etterkommar. Han vart berre kreditert med det heile det romerske folket kunne skryte på seg. samstundes var det han personleg som vart framheva som avstamma frå gudane, ikkje det romerske folket som heilskap, og gjennom sin familie sitt tradisjonelle særlege slektskap til Venus hadde han grunnlag for det. Cæsar og dei som ville innynde seg med han, nytta familiebandet Venus til å relatere han til gudeverda på ein måte som i høve til ein kva som helst annan gud ville vore skandaløst.

Sidan resten av folket òg kunne pårope seg Venus som stammor, var det akseptabelt for Cæsar å byggje tempel til henne i denne funksjonen, sjølv om det automatisk stilte han og hans familie i eit særforhold til dette tempelet. Som tempelbyggjar fekk han dessutan skrive namnet sitt på det, og dei som gjekk forbi fekk dermed stadig understreka koplinga. Eit interessant moment her er at det var fullstendig normalt for romarar å tilbe forfedrane sine – men det var i den private sfæren. I statsreligionen var slikt fråverande. Når Cæsar kan vise til ein guddom som sin formor og etablere statskult til henne, snikinnfører han på ein måte sin private kultsfære inn i den statlege. Andre romarar tilbad sine forfedrar ved små altar i heimane sine, Cæsar tilbad si guddommelege formor i eit tempel i den offentlege kulten. Dette skapte eit statusskilje mellom han og heile resten av det romerske folket som han truleg aldri ville kunne gjennomført dersom dette særforholdet til gudane var den offisielle vinklinga. Men sidan Venus Var Genetrix til heile folket, og ikkje berre Cæsar, såg det langt meir uskuldig ut – og Cæsar sin plass som nærmare gudane enn nokon annan romar vart nok ein gong sementert.

³⁰² Den greske innskrifta er gitt att på Weinstock 1971: 296 note 9.

³⁰³ Appianus *De Bello Civili* 2.68.

Han nøgde seg likevel ikkje med henne. Som sagt kunne han som andre romarar òg knyte seg tilbake til Mars gjennom Romulus, og han lova etter triumfane sine i år 46³⁰⁴ å bygge Mars sitt største tempel i verda på Marsmarka utanfor Roma.³⁰⁵ Triumftoget var dessutan sentralt i høve til ein annan gud. Gjennom triumftoget kom den sigrande generalen nærmare gudekongen Jupiter enn ein kunne i nokon annan sosial kontekst, og det å gå i triumfdrakta generalen var kledd i under toget var dermed ei stor ære. Opphavleg skulle ein berre gå i den under sjølve triumfen, men utvida bruk ved særlege høve hadde blitt tillete som ei spesiell ærevisning for framstående statsmenn, sist før Cæsar for ingen andre enn Pompeius. Denne utvida bruken var nyttig som presedens, men likevel ingenting samanlikna med det privilegiet det var når senatet gav Cæsar lov til å gå med drakta alltid, i alle samanhengar.³⁰⁶ For å forstå heilt nøyaktig kor uhøyrte ei slik ærevisning var, kan ein trekkje ei samanlikning til Gaius Marius ein knapp generasjon tidlegare, som hadde gått rett i eit senatsmøte etter sin triumf utan å skifte toga, men hadde sett seg naudsynt til å forlate møtet igjen for å skifte for å blidgjere dei opprørte senatorane. Når Cæsar fekk gå i triumftogaen uhindra, spegla ikkje dette ei plutselig endring i kva senatseliten såg som sømmeleg, men snarare den kraftige omsnuinga av maktbalansen mellom dei og rolla åt den populære generalen. At dette plasserte han svært nær Jupiter, kan ein i tillegg sjå når ein merkar seg at ei elfenbeinsstatue av Cæsar vart plassert i tempelet til Jupiter Capitolinus, kledd nettopp i triumftogaen.³⁰⁷ Cæsar, som altså vart kalla ”Venus sin etterkommar” i brev mellom sine fiendar, kunne fritt gå i kleda frå ritualet som knytte han personleg så nær Jupiter som ein romersk politikar kunne komme. Cæsar sine forsøk på å setje seg sjølv tett opp til gudeverda stoppa ikkje med dette, men sjølv med denne utviklinga i bakhovudet kan hans spesielle bruk av omgrepsgudane likevel verke overraskande vågal og radikal.

5.2.3. Cæsar og omgrepsgudane

Av di Cæsar stod i ei særstilling til Venus kunne han trekkje vekslar på sitt slektskap med henne for å framheve sin posisjon i religiøse og guddommeleg relaterte ord og vendingar. Dei gongene Cæsar hadde høve til å knyte seg til andre sentrale romerske statsgudar, som Mars og Jupiter, så gjorde han det òg, som ein såg over. Der han kanskje vart aller dristigast var likevel i sin omgang med dei romerske omgrepsgudane. Som nemnt knytte han til dømes Victoria tidleg og gjennomført til Venus, og dermed til seg sjølv – og denne tilknytninga skulle bli langt meir direkte med tida, og fekk følgje med andre omgrepsgudar, som Clementia og Fortuna.

5.2.3.1 Victoria Cæsaris og den evige sigerherren

Det verkar naturleg å byrje med Victoria, for det gjorde på mange måtar Cæsar òg. Medan dei andre omgrepsgudane han knytte seg til i stor grad kom til etter han vann borgarkrigen og byrja sine reformer av

³⁰⁴ Heile fire triumfar på ein halv månad, formelt over ytre fiendar men i røynda for å markere slutten på borgarkrigen (Suetonius *Iulius* 37; Badian 1996b: 782).

³⁰⁵ Suetonius *Iulius* 44.

³⁰⁶ Begge kjeldene me har på at dette skjedde levde rett nok over eit hundreår etterpå: Appianus *De Bello Civili* 2.106; Dio 43.43.1.

³⁰⁷ Dio 43.45.2; Weinstock 1971: 110.

statsreligionen, var Victoria sentral heile tida.³⁰⁸ Han byrja tidleg å knyte henne til Venus – og som vist overfor, dermed til seg sjølv. Valet av akkurat Victoria kan kanskje sjåast i lys av hennar popularitet på mynter. Allereie tidleg etter at ho vart ein del av den romerske statskulten,³⁰⁹ var Victoria eit vanleg syn på romerske mynter. Ein kan kanskje gjette at den lettfattelege symbolikken ho tilbød for å symbolisere romersk siger og gudane sin gunst på same tid, har vore velegna for bruk på staten sine mynter så snart det romerske folket kjende guddommen godt nok til å kjenne henne att. Som ein omgrepsgud trong Victoria truleg knapt slik spreing for å bli attkjent ein gong – namnet hennar var ganske enkelt det latinske namnet på konseptet ein ynskte framstille.

Korleis knytte han så Victoria til Venus? Cæsar skapte i koplinga mellom Venus og Victoria eit inntrykk av eit eksklusivt forhold, der Venus, hans formor, gav han Victoria, sigeren. Cæsar var i alle fall avbilda på relief³¹⁰ med ein flygande Victoria på veg til å krone han, og når Augustus etter hans død dediserte tempelet åt sin då guddommeleggjorte adoptivfar, hadde det ein frise dekorert med mange bilete av Victoria.³¹¹ Logikken kan me kjenne igjen frå Pompeius sitt teater og dei omgrepsgudstempla han fekk bygd ved Venus Victrix-tempelet sitt der.³¹² Ved å relatere ein omgrepsgud – og dermed eit positivt og attråverdig konsept som omgrepsguden stod for – til sin personlege skytsgud, relaterte ein òg guden til seg sjølv. Cæsar sine forsøk på det same var likevel langt meir omfattande – og gjekk langt meir utover eksisterande tradisjonar og normer – enn kva Pompeius hadde gjort.

Cæsar sette til dømes i gong *ludi* i Roma, leikar til ære for Cæsar sine sigrar.³¹³ Når senatet etter Cæsar sin endelege siger over dei attståande republikanske senatorane ved Munda erklærte at ein skulle ha *ludi* for å feire sigeren, vart det i erklæringane sagt at Cæsar skulle ha si eiga elfenbeinsstatue boren i gudeprosesjonen, rett bak statua av Victoria sjølv.³¹⁴ Igjen er det noko uklart i kjeldene om leikane var til ære for Venus eller Victoria. Dei var nemleg kalla både *ludi Veneris Genetricis*, og *ludi Victoriae Cæsaris*. Det er mogeleg at Venus på denne tida var byrja å bli identifisert med Victoria, særleg som Victoria Cæsaris. Dette førte likevel ikkje til at den gamle Victoria mista sin status, og ho var framleis tilbeden mange stader.³¹⁵

Desse leikane til Venus og/eller Victoria si ære, og for å feire Cæsar sine sigrar, vart haldne same dag som Cæsar endeleg fekk halde gravferd for si dotter Julia. Dei to seremoniane vart rett nok haldne separat, men

³⁰⁸ Cæsar sine militære sigrar var meir eller mindre utan sidestykke (Bernstein 2007: 231-232), og Cæsar sin posisjon i Roma var i stor grad takka vere nettopp sigrane hans. Det er dermed ganske logisk at den omgrepsguden han tidleg fronta var Victoria – det var bokstaveleg talt Victoria Cæsaris som hadde fått han dit han var.

³⁰⁹ Då ho fekk ei statue ved byrjinga av samnittkrigane, sjå 3.1.4 over. Den greske sigersgudinna Nike hadde tidlegare blitt tatt opp av romarane under namnet Vica Pota, men dette var truleg fyrste gong ein hylla henne som Victoria (Rose 1970: 1120).

³¹⁰ Relieffet er gitt att på plate 4 i Weinstock 1971.

³¹¹ Weinstock 1971: 111.

³¹² Honos, Virtus, Felicitas og kanskje Victoria, sjå 5.1.2 og note 293 over.

³¹³ Cicero *Epistulae ad Atticum* 13.44.1.

³¹⁴ Cicero *Epistulae ad Atticum* 13.44.1.

³¹⁵ Weinstock 1957: 228.

likevel samtidig.³¹⁶ Dette var heilt sikkert ikkje tilfeldig. Ved å ha gravferdsfesten for sitt einaste barn same dag som han instituerte årlege leikar til Venus og Victoria for sine militære sigrar, understreka han koplinga mellom familien sin og Venus – og truleg samstundes den nye koplinga mellom hans familie og sigeren. Augustus, hans adoptivson, følgde opp med å halde gravferda for Cæsar sjølv på same dag som leikane til ære for sigrane hans.³¹⁷ Forholdet mellom gens Julia og Venus – og gjennom Venus, Victoria og sigeren – vart vektlagt ved ein kvar sjanse ein hadde. Cæsar fekk dessutan Venus sine leikar – no gjennom det alternative namnet òg Cæsar sine leikar – flytta til månaden som seinare skulle bli heitande juli,³¹⁸ kanskje i påvente av nettopp dette namneskiftet på månaden.

Det er likevel noko banebrytande dristig ved at det i det heile kom til ei Victoria Cæsaris til panteonet. Gjennom å gi gudinna hans eige namn i genitivsform som epitet vart ho eksplisitt og direkte Cæsar Sin Siger – det var det ho heitte. Igjen hadde Cæsar funne ei vågal, men snedig dobbeltyding. På den eine sida feira han i *ludi Victoriae Cæsaris* ganske enkelt Cæsar sine sigrar, mykje på same måte som Sulla hadde feira sine. Ingenting var gale med det, utover den framhevinga av han sjølv som låg i at han plasserte sitt eige namn inn i det – og det var òg nausynt for å kunne skilje dei frå Sulla sine tilsvarande leikar. Namnet etablerte likevel samstundes eit eigedomsforhold mellom Cæsar og sigeren – eit eigedomsforhold som han òg kunne bruke i kulten. Som ein omgrepsgud var det ikkje eit skilje mellom namnet på sigersomgrepet og namnet på sigersguddommen; om Cæsar åtte den eine var det logiske spranget lite til at han åtte den andre òg.

Og Cæsar gjekk langt i å monopolisere nettopp sigeren. Som me har sett vart han tildelt den store og eksepsjonelle æra å alltid gå i triumftogaen. Cæsar som den evige triumfator hang tett saman med Cæsar som den alltid sigrande, og samstundes vedtok senatet at alle auspicer før slag skulle haldast i Cæsar sitt namn, uavhengig av om han sjølv var til stades. Dette var å gjere han til den einaste imperatoren, generalen alle andre generalar vann sigrane sine under, og tydde dermed at Cæsar var sigerherren over alle slag, overalt.³¹⁹ ”Victoria Cæsaris” – Cæsar sin siger – vart dermed alle sigrar, og skiljet mellom den ”vanlege” Victoria og Cæsar sin Victoria vart med dette minimal. Han heva seg med dette automatisk høgt over alle andre ved at andre sine prestasjonar berre auka hans eigen prestisje, og sette ein viktig presedens for Augustus og keisarane der keisaren kom til å bli den einaste imperator – den einaste som kunne ta æra for ein siger. I den grad andre fekk feire triumfar i keisartida var dei alltid tildelt æra av imperatoren, keisaren. Sjølv om Cæsar ikkje kom så langt før han vart drepen, var det hans posisjon som den einaste imperatoren keisarane bygde på.

Det er svært freistande å sjå på hans framheving av Victoria og hans rolle som den einaste sigerherren i det romerske riket som to sider av same sak: Cæsar knytte sigeren til sin person som den einaste

³¹⁶ Appianus *De Bello Civili* 2.102; Suetonius *Iulius* 26.2.

³¹⁷ Servius *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros* 8.681; Weinstock 1971: 89, 368.

³¹⁸ Weinstock 1971: 156.

³¹⁹ Weinstock 1971: 105-109.

sigerherren, den som eigde alle sigrar, samstundes som han fremja Victoria under namnet Victoria Cæsaris – Cæsar sin siger. Under han vart dessutan Venus den vanlege givaren av Victoria.³²⁰ Når Venus gir ut sigeren, blir Cæsar som hennar fremste og mest direkte etterkommar automatisk fyrste og fremste mottakar, og Roma får sigeren og Victoria sekundært gjennom han. Heller enn at heile Roma gir Cæsar sigeren gir Venus den til Cæsar – og så tek Cæsar den på vegner av det romerske folket. Faktiske leivningar gir tydelege dømme på at heile denne resonnementslinja vart knytt saman bevisst.³²¹ Ein dinar utstedt under Publius Sepullius Macer i år 44 under Cæsar sitt diktatur hadde Cæsar som imperator på den eine sida, og Venus som held Victoria i høgre handa og eit septer i den andre på den andre sida.³²² Venus – Cæsar si stammor – held Victoria – som no eksklusivt tilhøyrer Cæsar – i den eine handa og eit scepter, symbol på konsulembetet og imperatorane – igjen Cæsar – si makt i den andre handa. På motsett side av mynta står Cæsar sjølv, den einaste imperator.

5.2.3.2. Felicitas Cæsaris

Cæsar sette altså seg sjølv i ein særrelasjon til både Venus og Victoria, men han stoppa ikkje der. Victoria hadde truleg alltid vore ganske tett knytt til ei anna omgrepsgudinne: Felicitas.³²³ Dette er ganske naturleg når ein tenkjer på at *felicitas*, lukke og framgang, var viktig for den romerske hærføraren – Pompeius hadde til dømes allereie bygd tempel til henne. Hadde ein støtte av Victoria, kunne ein kalle denne støtta *felicitas*, og vart ein støtta av Felicitas, oppnådde ein *victoria*. Som me såg i førre kapittel var det for Sulla å kalle seg Felix like relatert til hans militære sigrar som når han grunnla religiøse leikar til Victoria. Framgang og suksess for ein romersk general og politikar ville medføre siger, og dei to hang difor tett saman. I takt med dette fekk Victoria Cæsaris og Felicitas Cæsaris, Cæsar sin siger og Cæsar sin lukke og suksess, ein sams kultstad ved Ameria.³²⁴ Cæsar planla dessutan eit nytt tempel til Felicitas i sjølve Roma; det vart sett opp etter hans død av triumviren Lepidus på staden der Curia Hostilia, den opphavlege møteplassen for Senatet, hadde stått.³²⁵ Denne Felicitas mangla nok epitetet Cæsaris av politiske omsyn inne i Roma, men utanfor Roma, som vist med tempelet i Ameria, var Felicitas eksplisitt Cæsar sin.

5.2.3.3. Fortuna og lagnaden sin utvalde mann

Tett knytt til gudinna Felicitas var ikkje berre Victoria, men òg, kanskje i endå større grad, Fortuna.³²⁶ Gudinna for suksess og framgang og gudinna for lagnaden og hellet hadde openbart svært overlappande ansvarsområde. Fortuna var den mest populære romerske omgrepsguddommen – kanskje den mest populære romerske guden i det heile – med fleire dedikasjonar og heilagdomar i Roma enn nokon annan,

³²⁰ Dømme på utviklinga er gitt att på plate 9.10-17, 9.19-21 og 11.1 i Weinstock 1971.

³²¹ Weinstock argumenterer til og med for at trass i manglande direkte prov har Cæsar truleg framstilt seg *sjølv* som givar av Victoria på mynter, utan Venus som mellomledd. Weinstock 1971: 101-102.

³²² Beard, North og Price 1998, 2: 224.

³²³ Weinstock 1957: 226.

³²⁴ Axtell 1987 (1907): 93-94.

³²⁵ Rose og Scheid 1996: 592; Schaffner 2004: 377-378.

³²⁶ Som nemnt i 2.2.3 nyttar til dømes Augustin dei sterkt overlappande ansvarsområda til Felicitas og Fortuna for å kritisere det store talet gudar i romersk religion (Augustin *De Civitate Dei* 4.18; 4.23).

bortsett frå kanskje Jupiter sjølv.³²⁷ Med mengder av ulike epitet og funksjonar fanst det ein Fortuna å be om hjelp for dei fleste situasjonar – der var til og med ein Fortuna Mala, den ublide lagnaden, som ein kunne tilbe for å halde henne borte frå seg. Romarane meinte at Fortuna favoriserte den modige, den som hadde *virtus*. Scipio Africanus den eldre vart tildelt ein triumf av senatet for sigeren han vann med sin *virtus* og sin *felicitas*, og måtte dermed ha lagnaden på si side.³²⁸ Ein kan igjen merke seg korleis desse konseptane omgrepsgudane stod for hang tett saman. Om ein viste Virtus, vart ein støtta av Fortuna, som førte til Felicitas i form av Victoria. Hadde ein Victoria, kunne ein utvise Clementia og slik gjennom sin nyvunne Pax og Concordia restaurere Libertas og Salus i verda. Dersom ein i tillegg utviste Pietas og Honos, var sjansane endå større for å få gudane på si side og lukkast med heile denne rekkja – slik Cæsar nok gjorde, eller i alle fall ynskte at det skulle sjå ut som om han gjorde.

Cæsar si personlege kopling til Fortuna var likevel ikkje avgrensa til hans krav på hennar gunst som ein som utviste *virtus*. Det vart sagt at han ofra til Fortuna før han sette ut etter Pompeius i 49, og takka henne for at han og soldatane hans kom seg velberga gjennom ein storm ved overfarta til Hellas i januar året etter.³²⁹ Ein anekdote sa at han kort tid etter var ute i ein ny storm i ein fiskebåt mens han overvaka trosskipsflåten sin. Han forsikra fiskaren som styrte båten at dei var trygge fordi han var ”med Cæsar og Fortuna Cæsaris”³³⁰ – som framsynet sin yndling var Cæsar, og dermed dei andre i båten, heilt trygge. Denne anekdoten er det einaste konkrete dømet på ei formulering av Fortuna med Cæsar som epitet, men sjølv om hendinga neppe skjedde,³³¹ viser den, og det faktum at Cæsar spreidde ord om den, likevel kor sentralt det var for ein romersk hærførar å vere mottakar av Fortuna sin gunst og å vere sikker på denne gunsten. Ein kan kanskje òg lese ut ein interessant bodskap – Fortuna støtta Cæsar, og om resten av folket ville ta del i gunsten hennar måtte dei bokstaveleg talt sitje i same båt som han. Omgrepsgudinna Fortuna støtta Cæsar, og andre berre i den grad dei var på Cæsar si side.

Det er òg interessant å merke seg kor ofte Cæsar sjølv tilla Fortuna stor makt i sine eigne skrifter, og særleg når det gjaldt krig.³³² Pompeius var dessutan òg kjent som ein som var velsigna av Fortuna. Det måtte ein vere når ein var ein så vellukka general som han hadde vore gjennom sitt liv. Cæsar var av dei same grunnane som Pompeius òg sett som ein av hennar yndlingar. Då dei to gjekk mot kvarandre i borgarkrigen, var det dermed eit reelt spørsmål for dei kven av dei to som ville halde på Fortuna sin gunst,³³³ og fleire teikn frå gudane som relaterte til Fortuna vart rapporterte.³³⁴ Pompeius og hans tilhengjarar var dei fyrste som under borgarkrigen utga mynter med Fortuna på, og Cæsar sin anekdote om fiskebåten kan ha vore brukt som eit svar på dette.³³⁵ Cæsar hadde på eit tidspunkt ein del motgang, og

³²⁷ Weinstock 1971: 112.

³²⁸ Cicero. *De finibus bonorum et malorum*: 4.22.

³²⁹ Cæsar *De Bello Civili* 3.26.

³³⁰ Plutark *Caesar* 38.5.

³³¹ Weinstock 1971: 123-125.

³³² Cæsar *De Bello Gallico* 4.26, 5.58, 6.30, 6.35; *De Bello Civili* 3.68.

³³³ Weinstock 1971: 116-117.

³³⁴ Dio 42.26.3.

³³⁵ Weinstock 1971: 124.

spurde Pompeius om dei kunne slutte fred no som dei begge stod utan Fortuna sin støtte, for straks ein av dei vart Fortuna sin yndling igjen, ville denne aldri meir gå med på å gi seg.³³⁶

5.2.3.4. *Clementia Cæsaris* – den nådige sigerherren

Cæsar sin tendens til å vise sine overvunne fiendar nåde og tilgiving – *clementia* – var eit særleg markert og kjent aspekt av måten han opptredde på. Cæsar, som hadde vore ganske ung under Sulla sine proskripsjonar, kan ha blitt avskrekka av dei. Viktigare var det kanskje for han å stå fram som ein heilt annan type diktator enn Sulla. Mange i byen, både av høg og låg status, hugsa nok Sulla sitt førre diktatorskap og frykta at Cæsar skulle ta etter hans brutale metodar. Nådegivinga Cæsar utviste let han stå i skarp kontrast til Sulla, som han automatisk vart samanlikna med av mange. *Clementia Cæsaris* – Cæsar sin nåde – var dermed noko dei fleste ville leggje merke til og kjenne att.

Clementia var truleg ingen eksisterande omgrepsgud i den romerske staten då Cæsar tok makta, men konseptet kunne fint fungere som ein gud på same måte som mange andre omgrepsgudar, og Cæsar gjorde seg nytte av dette. I romersk tradisjon og kultur var det sigerherren som styrte over lagnaden til dei overvunne. Som den einaste og evige sigerherren gjorde Cæsar full bruk av dette utvida sigersomgrepet, og knytte sin *Victoria Cæsaris* opp mot sin *Clementia Cæsaris*³³⁷ – at han tilga gamle fiendar underordna dei i praksis til hans siger. Å tape mot Cæsar, å gi etter for *Victoria Cæsaris* var gjerne å bli møtt med *Clementia Cæsaris*. Den overvunne stod i gjeld til Cæsar og hans nåde, medan Cæsar hadde ansvar og plikt som sigerherre til å behandle alle som ein god sigerherre skulle. Cæsar ville byggje sitt herredømme i Alexander den Store sitt bilete, som uovervinneleg, men basert på romerske grunnverdiar representert ved *Venus*, *Felicitas* og *Victoria*, og på den romerske oppfattinga av kva siger bar med seg både av plikter og privilegium.³³⁸ *Clementia Cæsaris* stod dermed i tydeleg relasjon til *Victoria Cæsaris*, og har truleg både provosert og stilna dei overlevande medlemene i senatseliten. Ingen som levde fordi dei var blitt viste Cæsar sin nåde, kunne kritisere ein kult til nådegudinna utan å misse ansikt og sjå utakksame og smålege ut. I år 44 vedtok senatet å byggje eit *Clementia*-tempel på bakgrunn av nåden Cæsar hadde vist sine mange overvunne fiendar.³³⁹ Det er usikkert om det nokon gong vart bygd, etter at Cæsar vart drepen same år, men planane om å byggje det viser likevel korleis ein person sine personlege attributt og individuelle framferd i det politiske livet var blitt sentrale nok til å legitimere eksistensen av ei heilt ny omgrepsgudinne i statsreligionen. Der ein før hadde hatt omgrepsgudar som stod for abstrakte konsept som representerte den romerske staten i sin heilskap, hadde ein no omgrepsgudar som stod for konsept som vart uttrykte gjennom ein bestemt einskildperson, ein person så sentral og mektig at hans siger *var* sigeren, og hans nåde *var* nåden.

³³⁶ Cæsar *De Bello Civili* 3.10.

³³⁷ Weinstock 1957: 238.

³³⁸ Weinstock 1957: 236.

³³⁹ Appianus *Bello Civili* 2.106; Dio 44.6.4; Plutark *Caesar* 57.4. Plutark såg dette som rein smiger frå eit senat som ynska take diktatoren for hans nåde.

Det er verdt å nemne korleis Clementia, som ein ny omgrepsgod, representerte noko litt nytt – eit omgrep som berre kunne komme frå ein person. ”Nåde” skjer ikkje berre utan vidare dersom ikkje nokon utviser den. Medan ”velferd”, ”siger”, ”samhald” og alle dei andre omgrepsgodane gjerne *kan* vere supplert av ein einskildperson kan ein vanskeleg førestille seg ”nåde” *utan* eit slikt individ. Clementia sin eksistens som guddom, sjølv om ho ikkje hadde hatt epitetet ”Cæsaris” for å understreke det, reflekterer dermed i seg sjølv den alvorlege samfunnsendinga som hadde skjedd i seinrepublikken, og korleis ein enkelt person sine handlingar no var viktige nok til å bli sett på som uttrykk for guddommelege krefter.

5.2.3.5. Velferda i riket – Salus, Pax og Libertas

Salus var den romerske guddommen for velferd – i statskulten fyrst og fremst det romerske folket sin tryggleik og velferd. Det var fleire presedensar for å sjå på denne velferda som avhengig av velferda til ein einskildperson – Cicero ville i alle fall ha det til at hans velferd hadde vore ansvarleg for den fortsette velferda til den romerske republikken under Catilina-konspirasjonen, og han sa liknande ting om Pompeius utover i sin karriere.³⁴⁰ Statsmannen Cato den eldre hadde fått ei statue i tempelet åt Salus til minne om hans egne bragder for staten si velferd.³⁴¹ Weinstock meiner han kan vise til eit forsøk på å etablere ei Salus Cæsaris i Roma, på grunnlag av ein del indirekte teikn på det samt eksistensen av ein eid for ”Salutem Cæsaris”.³⁴² Det ein veit er at ein i alle fall starta årlege offentlege ritar for Cæsar si helse og velferd – Salus Cæsaris.³⁴³ Uavhengig av om dette var alt det var eller om Weinstock har rett i å mistenkje at det fanst ein kult til Salus Cæsaris, knytte Cæsar seg i alle fall til tanken om at han hadde restaurert tryggleiken i Roma. I året han døydde gav han dessutan ut den fyrste mynta ein veit om med bilete av ein personifisert Pax – freden.³⁴⁴ Han grunnla òg ein koloni kalla Pax Iulia og ein annan som heitte Colonia Pacensis, og dei har truleg hatt alter til Pax.³⁴⁵ Pax vart seinare teke tak i og gitt full kult i Roma sjølv av Cæsar sin arvtakar Augustus. Cæsar vinkla altså sine handlingar som ei redning av staten og folket frå kaos, tyranni og krig gjennom å knyte seg til ulike omgrepsgudar, men tyngda låg ikkje hjå verken Pax eller Salus. Det var nemleg ein annan omgrepsgod som stod for eit sentralt aspekt av folket sin indre velferd: Libertas, fridomen.

Då Cæsar vann borgarkrigen mot dei siste attståande motstandarane i år 45, erklærte det som stod att av senatet heime i Roma, mellom mange andre ærevisingar, at han skulle kallast med den nye tittelen Liberator. Han skulle givast kransen *corona obsidionalis* for å ha frigjort Roma frå angrep og ein annan krans, *corona civica*, for å ha redda liva åt romerske borgarar. Eit tempel til Libertas skulle òg byggjast.³⁴⁶ *Libertas* var særskild viktig i romersk kultur; det var romerske borgarar sin personlege fridom som skilde dei frå slavane, og det var republikken sin garanti av *libertas* som skilde den frå det gamle kongedømet. Difor

³⁴⁰ Cicero *Epistulae ad Atticum* 6.3.4. Han æra dessutan Pompeius som republikken sitt *spes*, håp (*Epistulae ad familiares* 7.3).

³⁴¹ Plutark *Cato Maior* 19.4.

³⁴² Weinstock 1971: 171-174.

³⁴³ Dio 44.6.1.

³⁴⁴ Scherf 2007: 659.

³⁴⁵ Weinstock 1971: 269.

³⁴⁶ Dio 43.43-44; Appianus *De Bello Civili* 2.106.

bygde Clodius eit tempel til Libertas på tomte til Cicero som hadde avretta romerske borgarar utan rettssak, og difor vart Cicero kalla ein ”konge” og ”tyrann” etter sine ”mord” på desse borgarane.³⁴⁷ Omgrepsgudinna Libertas var sterkt assosiert med Jupiter gjennom hans epitet som Jupiter Liber eller Jupiter Libertas, men ho var avbilda på eiga hand på mynter allereie i det andre hundreåret før vår tidsrekning.³⁴⁸ Der var ho kopla til dei nedarva lovene som verna folk sine rettar, heller enn til frigjering gjennom siger i krig.

Dette var sentralt – Libertas var gudinna som verna Roma og innbyggjarane hennar ikkje berre mot ytre trugsmål, men òg mot indre. Tilsvarande idear eksisterte elles i den hellenistiske verda, og Cæsar hausta truleg fleire gonger ære for ha restaurert *libertas* i greske byar.³⁴⁹ Dette var kanskje ei risikabel dygd for Cæsar å identifisere seg med i Roma, men ein kan sjå korleis den må ha blitt sett som naudsynt – i det Cæsar vart diktator i fleire år vart det desto viktigare å understreke at han *ikke* som dei gamle kongane stod i opposisjon til *libertas*, men snarare ynskte å *restaurere* den fridomen som hadde vorten stolen frå folket av ein korrupt senatselite. Borgarkrigen mellom han og Pompeius hadde òg vore utkjempa i *libertas* sitt namn, der begge sider meinte dei stod på *libertas* si side mot tyranniet.³⁵⁰ Kor vellukka Cæsar var med desse forsøka på å vise at *libertas* var på hans side kan kanskje diskuterast, då han vart drepent som tyrann året etter at han vart hylla som Liberator. Tempelet rakk ein aldri byggje, men Cæsar sine mordarar planla truleg å gjennomføre det sjølve, då dei plasserte Libertas på myntene sine etter hans død³⁵¹ og brukte henne som feltrop under det siste avgjerande slaget deira mot Cæsar sine hemningar ved Filippi.³⁵²

5.2.3.6. Concordia Nova

I lista av omgrepsgudar Cæsar knytte seg til skal ein sist sjå på semja, *concordia*. Concordia var kanskje *den* omgrepsguden som fyrst og tidlegast vart brukt i klare politiske situasjonar, då ein bygde henne eit tempel for å markere slutten på stenderkampane.³⁵³ Staten var heil igjen, patrisiarar og plebeiarar hadde blitt sams. Det gjentok seg i kanskje endå meir kyniske former – det var til og med kritisert i samtida for å vere i overkant kynisk – då Gracchus-brørne vart drepane, erklærte senatseliten at sameininga i staten igjen var oppretta og fornya tempelet til Concordia for å markere det.³⁵⁴ Etter eit hundreår med fyrst forbundsfellekrigane mellom Roma og hennar naboar,³⁵⁵ deretter borgarkrigen mellom Marius og Sulla,³⁵⁶ og til sist den mellom Cæsar, Pompeius og senatet, så var truleg ei nydedisering av Concordia frå sigerherren Cæsar si side då han vende attende til Roma nærast å forvente.

³⁴⁷ Cicero *Epistulae ad Atticum* 1.16.10; *Pro Sestio* 109; *Pro Sulla* 21-30. Sjå dessutan 4.4.3-4.4.4 over.

³⁴⁸ Gitt att på plate 15.1-2 i Weinstock 1971.

³⁴⁹ Weinstock 1971: 140-141.

³⁵⁰ Dio 41.57.2.

³⁵¹ Sjå til dømes myntene gitt att på plate 15.7 og 15.12-13 i Weinstock 1971.

³⁵² Dio 47.43.1.

³⁵³ Plutark *Camillus* 42.4. Sjå 3.1.4 og 3.2.2 samt note 196 og 218 over.

³⁵⁴ Plutark *Caius Gracchus* 17.8; Augustin *De Civitate Dei* 3.25; Wiseman 2004: 193. Sjå 4.2.2 over.

³⁵⁵ Ein krig mellom Roma og hennar italienske allierte frå 91 til 88 f.v.t. om mellom anna retten til romersk borgarskap (Wiseman 2004: 196).

³⁵⁶ Sjå 4.3.2 og 4.3.3 samt note 235 over.

Cæsar hadde allereie personleg erfaring med Concordiatempelet. Det var der Catilina sine attståande samansvorne var blitt dømde av Cicero – og det var der Cæsar på vegner av *libertas* hadde bedt senatet skåne dei for dødsdommen, og nesten var blitt drepen saman med dei då forslaget opprørte heile senatet.³⁵⁷ I skarp kontrast til dette stemte senatet fleire år seinare fram eit tempel til Concordia Nova – den *nye* sameininga – for å markere at Cæsar hadde gitt dei slutten på borgarkrigen.³⁵⁸ Tempelet vart truleg aldri bygd, og sameininga det skulle stå for var ikkje å spore då ein konspirasjon i senatet drap Cæsar seinare same år.

Opp i gjennom sin karriere hadde Cæsar sjølv gjort bruk av Concordia. Han snakka om samhald då han byrja sitt konsulat i 59 saman med ein medlem av den mest konservative senatseliten, Marcus Calpurnius Bibulus.³⁵⁹ Tilsvarende forsøkte han utan hell å finne ei sameining med Pompeius då han gjorde inntog i Roma og Pompeius hadde rømt med senatseliten,³⁶⁰ og støttespelarane hans fekk mynta mynter som viste eit handtrykk, symbolet på *concordia*. Han grunnla til og med, eller i alle fall planla han å grunnleggje, ein koloni med namnet Concordia Iulia, truleg med eit tempel til gudinna.³⁶¹

5.2.4. Gudar og dygder

Cæsar stod etter borgarkrigen over alle andre i staten på ein måte som ingen andre enn gudar kunne gjere. Omgrepsgudane, som var dygder og attributt ein såg som så mektige og guddommelege at dei var tenkte sjølv å ha gudestatus, var ein sentral del av strategien hans for å stadfeste og forsvare denne posisjonen. Dette gjorde han ikkje berre gjennom identifiseringa mellom Cæsar sin person og desse gudane, som eg har vist ovanfor, men òg på andre, mindre iaugefallande måtar, gjennom å knyte Cæsar til dei dygdene gudane representerte.

5.2.4.1. Pietas og staten sin far

Pietas var den romerske omgrepsgudinna for pliktdygda, for ansvaret og plikta ein romar hadde overfor sine foreldre, sin stat og sine gudar. Dersom ein levde med *pietas* vart ein løna av gudane, og om ein ikkje gjorde det vart ein straffa av dei.³⁶² Cæsar bygde inga tempel til Pietas og framheva henne ikkje, slik som han gjorde med Victoria, Fortuna eller hans eigen Clementia, men ho stod likevel for ei dygd som var svært sentral i hans utnytting av religionen. Cæsar vart utnemnd til *pater patriae*, fedrelandet sin far. Det var i utgangspunktet ein heiderstittel utan makt, men Cæsar gav den ei langt meir direkte rolle når han framsto som den faktiske faren åt fedrelandet.³⁶³ Cæsar var ingen tyrann fordi han som Roma sin far var *skulda* lojalitet gjennom borgarane sin *pietas*. Cæsar gjeninnførte *libertas* og *pax* i Roma fordi han var husfaren som gjeninnførte ro og orden slik ein god husfar skulle, og ikkje ein konge som tok over med makt. Dei svor

³⁵⁷ Cicero *In Catilinam* 4.10; Plutark *Cicero* 21; *Caesar* 7; Suetonius *Iulius* 14.

³⁵⁸ Dio 44.4.

³⁵⁹ Appianus *De Bello Civili* 2.9-10.

³⁶⁰ Dio 41.15.4-16.4.

³⁶¹ Weinstock 1971: 264.

³⁶² Liebeschuetz 1979: 44; Nock 1947: 105.

³⁶³ Weinstock 1971: 204.

eidar ved hans namn,³⁶⁴ og batt seg dermed til Cæsar ikkje berre gjennom Jupiter i hans funksjon som forsvarar av eidar, men òg gjennom ein annan romersk pliktinstitusjon så mektig og viktig at den var sett som ein eigen guddom: Fides. Fides var gudinne for tillit og ærlegdom, og avla ein fyrst ein eid så måtte ein stå ved den eller bryte med gudinna. Enkelte romarar forsvarte si støtte av Cæsar etter hans død som noko dei hadde vore nøydde til å delta i, bundne som dei var av *pietas* og *fides*.³⁶⁵ Som nasjonen sin far kunne Cæsar slik forvente lydige og lojale oppførsel frå dei romerske borgarane med hjelp av to ulike moralske konsept som var så viktige for dei at dei var sett på som gudar i sin eigen rett.

5.2.4.2. Cæsar og hans dygder

I følgje antikk filosofi måtte ein vellukka statsmann ha visse dygder, og særleg Cicero, som har skriva overveldande mange av kjeldene me har til seinrepublikken, var opptatt av denne tanken. Han nytta ein kvar sjanse til å framheve dei – og det at han sjølv hadde dei – og skrytte gjerne av sine allierte sine dygder òg, særleg når det gjaldt Pompeius.³⁶⁶ Felles for nær alle desse mest sentrale dygdene var at dei hadde, fekk, eller kom til å få status som gudar i den romerske statsreligionen. Den mest grunnleggjande var kanskje Virtus, mannsdygdet, som Cæsar var blitt tilskriven allereie i år 80 då han for fyrste gong fekk eikekransen for å ha redda ein medborgar sitt liv i kamp.³⁶⁷ Han fekk den på nytt saman med ein endå meir prestisjefylt krans, for å ha redda og frigitt Roma og alle hennar borgarar etter sigeren over Pompeius og senatet i borgarkrigen. Ei anna sentral dygd for ein statsmann var *clementia*, og det har allereie vore skildra kor langt Cæsar gjekk i sine forsøk på å monopolisere denne dygda – han grunnla til og med kult til sin eigen nåde. Nok ei viktig dygd var *fides*, ærlegdom, særleg frå det offentlege overfor folket. Cæsar gjorde ikkje mykje direkte bruk av *fides*, utover at det var den dygda andre skulle vise han sin lojalitet med, men heile hans politiske grunnlag som populist med forankring i dei politiske interessene åt folkemassane må sjåast som ei utøving av *fides*. Om han ikkje gav folket det dei venta seg, mista Cæsar heile sitt maktfundament, og dette sikra dei nok at han opptrådde i takt med Fides Publica – den offentlege ærlegdomen – i mange samanhengar. Ei fjerde dygd, *pietas*, plikt og rett framferd overfor gudane, kunne Cæsar òg lett framstille seg med. Som både *pontifex maximus* og augur hadde han religiøs autoritet og prestisje heilt utan motstykke, og med denne posisjonen kan ein vanskeleg tenkje seg at noko han gjorde ikkje nesten automatisk vart definert som innanfor rammene av *pietas*. Han gjorde seg stor nytte av dette som bakgrunn for og legitimering av sine mange religiøse reformar.

³⁶⁴ Kanskje òg ved hans Genius Cæsaris, jf. Weinstock 1971: 206, 212-213.

³⁶⁵ Lucius Munatius Plancus til Cicero i *Epistulae ad familiares* 10.23.7.

³⁶⁶ Sjå til dømes Cicero *Pro Lege Manilia* 29-31.

³⁶⁷ Suetonius *Iulius* 2.

5.3. Roma etter Cæsar

5.3.1. Kvar stod statsleiaren no mellom staten og gudane?

I den tidlege republikken var maktbasen til Roma sine generalar og politikarar i hovudsak tett knytt til deira roller som tydelege representantar for staten, sanksjonert av senatet. Utover i seinrepublikken utvikla dei populære og suksessrike hærførarane nye kjelder til makt – popularitet i dei store folkemassane, og lojalitet hjå soldatane i legionane, begge delar i opposisjon til senatet sitt tradisjonelle maktmonopol over staten sine høgste embetsmenn. I takt med at dei stadig oftare var i stand til å fremje eigne prioritetar overfor senatet, eller til og med *mot* senatet, endra dynamikken seg i forholdet mellom gudane, generalane og den romerske staten òg. Snarare enn å be gudane om hjelp gjennom det mandatet dei var gitt for å fremje Roma sine interesser, vart Roma sine fremste generalar i stadig større grad sett på som gudane sine personlege yndlingar. Ein vart ikkje lenger sendt for å gjere oppdrag på vegner av staten og håpa at staten sine gudar dermed ville hjelpe ein – snarare sende ein ut dei generalane som ein trudde gudane ville hjelpe, slik at dei kunne bruke sin privilegerte posisjon overfor guddommene til Roma sitt beste.

Dette hang tett saman med generalane si evne til å vinne slag og vise suksess. Folket overkøyrt til dømes romersk lov og tradisjon ei rekkje gonger for å gjere Gaius Marius til konsul seks gonger på rad, fordi ein meinte ein trengte han som leiar for den romerske hæren. Marius hadde altså ein status som den personen som henta sigeren til Roma – det var ikkje Roma som sette Marius i stand til å sigre så mykje som det var Marius som brukte sine evner til hente sigeren til Roma. Sulla kalla seg Felix, den som gudane gjorde heldig. Gudane likte han, og gav han hell, ergo kunne han bruke sine gudegjevne evner og dygder for Roma sitt beste. Gudane valde ut sine favorittar mellom romarane, og det romerske folket kunne berre håpe på at desse favorittane ville bruke gudane sin gunst til Roma sitt beste. I stadig større grad var det ikkje generalane som bad gudane hjelpe heile Roma, men Roma som bad generalane hjelpe seg gjennom deira personlege forhold til statsgudane. Då det vart borgarkrig, undra ein om Cæsar eller Pompeius sitt forhold til Fortuna og Venus kom til å vere sterkast – begge var yndlingar av gudane, og staten sin lagnad avhang av kven av dei to gudane likte best.

Kulminasjonen av denne utviklinga kan ein sjå i Cæsar sitt diktatur, der han som den einaste attståande mannen med ein popularitet, makt og autoritet som overgjekk alle andre i staten, stilte seg sjølv i eit særforhold til ei lang rekkje gudar.³⁶⁸ Cæsar var den evige triumfatoren og stod alltid nærare Jupiter enn nokon annan. Cæsar var Venus Genetrix sin fremste etterkommar, og stod nærare henne enn andre – han var fremste mottakaren av hennar gunst. Dei gudane som var identiske med gunsten dei gav sine tilhengarar – altså omgrepsgudane – vart aller tydelegast monopolisert. Hans faktiske suksess og særstilling

³⁶⁸ Til skilje frå republikken der statsmennene sitt spesielle forhold til omgrepsgudane kom primært frå deira rolla som romerske embetsmenn. Fears har vore inne på denne endringa mot det personlege forholdet til Cæsar og seinare Augustus og relasjonen det hadde til overgangen frå republikk til keisardøme (1981a: 790-791), men i ein langt snevrare kontekst som konsentrerar seg om evnen til å oppnå *victoria* heller enn eit forhold til alle omgrepsgudane generelt.

i staten var åleine prov gode nok på at han hadde gudane med seg. Georg Wissowa hevda at det ikkje var nokon vesensskilnad mellom velsigningar og dygder, fordi begge var sett på som gåver frå gudane – og ikkje som ibuande menneskelege evner.³⁶⁹ Cæsar kunne dermed ikkje ha *victoria* eller *felicitas* utan at gudane hadde gitt dei til han, og alle såg at han hadde det. Sidan gunsten frå gudane var Cæsar sin meir enn nokon annan sin, kunne ein lett snakke om Cæsar sitt mot, Cæsar sine sigrar, Cæsar si velferd og Cæsar sin nåde. Desse gudane *var* desse tinga, og dermed vart skilnaden mellom Cæsar sin siger og Cæsar Sin Sigersgudinne svært liten. Dei to konseptta heitte det same, og i nesten alle samanhengar *var* dei det same. Fleire av omgrepsgudane kunne slik bli omtalte som Cæsar sin personlege eigedom – gunsten dei gav var hans, som gudane sin yndling, og desse gudane var sjølve gunsten dei gav han. Slik vert den nye grensa mellom Cæsar som privilegert mottakar av guddommelege dygder og Cæsar som innehavar av dygder så store at dei blir guddommeleggjorte, ganske liten. Dette ser ein gjennom at det vart stemt fram eit tempel til ein heilt ny eigenskap, *Clementia*, gjennom hennar funksjon som Cæsar sin nåde, *Clementia Cæsaris*. Cæsar sine evner og dygder var så tett opp under gudane at dei største av dei var verdige guddommeleg status *fordi* Cæsar hadde dei. Forholdet mellom staten sin mektigaste mann og gudane var blitt monopolisert. Gudane verna og støtta Roma indirekte ved å passe på sin favoritt mellom menneska, og Roma kunne berre setje si lit til at desse mektige mennene utøvde sin gudejevne gunst på deira vegner.

5.3.2. Diktator... og gud?

Cæsar sine mangfaldige og ulike forsøk på å knyte seg sjølv opp mot gudane, sette seg sjølv som mellommann mellom gudeverda og den romerske stat, og forbinde seg med så mange omgrepsgudar og deira guddommelege kvalitetar som mogeleg, kulminerte – naturleg nok – i forsøk på å tilskrive han direkte guddommeleg status. Ei statue av han vart sett opp i tempelet åt Quirinius med innskrifta ”*Deo Invicto*” – den uovervinnelege guden.³⁷⁰ Det var ikkje berre innskrifta som var ille her, det var i tillegg eit brot på tradisjon å sette opp statuer av menneske inne i eit tempel.³⁷¹ I tillegg let Cæsar ei statue av seg sjølv bli boren med i prosesjonen under dei religiøse leikane, som om han var ein guddom.³⁷² Han fekk sin eigen flamen-prest,³⁷³ og etter hans død vart han endeleg erklært ein gud – *Divus Julius* – av sine attståande støttespearar. Koplinga mellom Cæsar sin familie og *Venus* var heller ikkje gløymd. *Octavianus* sette opp Cæsar si statue ved tempelet hennar,³⁷⁴ flytta eit *Afrodite*bilete til tempelet åt *Divus Julius*,³⁷⁵ og heldt gravferdsleikane for Cæsar samstundes med leikane til hennar ære.

Cæsar hadde knytt seg så sterkt til enkelte omgrepsgudar og kvalitetane dei stod for at han som gud fortsette å vere relatert til nokre av dei. Tempelet til hans guddommelege person, til *Divus Julius*, fekk så mange nåde-relaterte eigenskapar at *Weinstock* spekulerer i at det hindra eit tempel til *Clementia Cæsaris* i

³⁶⁹ Wallace-Hadrill 1981: 309 note 53. Sjå dessutan 2.2.2.1 og note 33 over.

³⁷⁰ Dio 43.45.2-3; Cicero *Epistulae ad Atticum* 12.45.3; 13.28.3.

³⁷¹ Weinstock 1971: 186-187.

³⁷² Suetonius *Iulius* 76.

³⁷³ Cicero *Philippicae* 2.110.

³⁷⁴ Plinius *Naturalis Historia* 35.91.

³⁷⁵ Plinius *Naturalis Historia* 35.90-91.

å bli bygd som reint overflødig.³⁷⁶ I sine få år som romersk einherskar bygde Cæsar sterkt på den etter kvart tradisjonelle koplinga mellom den romerske hærføraren og gudane sin yndling, til han stod att som eit menneske midt i mellom det guddommelege og det dødelege, som innehavar av ei lang rekke guddommelege kvalitetar. Denne presedensen vart svært viktig for den neste einherskaren over Roma, Augustus, og måten han relaterte seg til statsgudane på vart definerande for deira kommande rolle utover i keisartida.

5.3.3. Triumviratet og nye borgarkrigar

Etter at Cæsar vart myrda, opna det seg eit maktvakuum senatet ikkje var i stand til å fylle på eiga hand. Meir eller mindre heile resten av den romerske hæren var lojal til Cæsar personleg, og store deler av den overførte denne lojaliteten til sentrale offiserar i Cæsar sitt følgje heller enn til senatet. Etter Cæsar sin død utspelte det seg dermed ei rekke maktkampar internt mellom dei som ville vere Cæsar sine arvtakarar og mellom arvtakarane og Cæsar sine mordarar, som enda med ein allianse mellom Cæsar sin adoptivson Octavianus og to av hans fremste generalar, Marcus Aemilius Lepidus og Marcus Antonius.³⁷⁷ Saman overvann dei legionane som var blitt samla saman av Cæsarmordarane, og enda dermed effektivt senatet sin siste sjanse for ein militær siger over dei mektige einskildpersonane som var støtta av Cæsar sine veteranar. Dei tre legitimerte likevel sin nye posisjon innanfor – eller kanskje snarare overfor – republikken og danna eit triumvirat der dei delte riket i tre sektorar mellom seg.³⁷⁸ Antonius og Octavianus vart bitre rivalar om makt og innflytelse, og Lepidus enda til sist opp i husarrest i Roma utan nokon offisiell posisjon utanom livstidsstillinga som *pontifex maximus*. Antonius og Octavianus gjorde endeleg opp i slaget ved Actium i år 31 før vår tidsrekning,³⁷⁹ og Octavianus stod att som den einaste i stand til å styre Roma etter hundre år med indre strid. Statsreligionen vart trekt inn i desse maktkampane slik den hadde vore det tidlegare mellom Pompeius og Cæsar, og omgrepsgudane og verdiane dei stod for var ein del av dette.

Dei guddommelege dygdene Cæsar hadde gjort bruk av forsvann ikkje med hans død. *Clementia* vart tatt opp att med ein gong etter mordet, då den eine konspiratøren, Brutus, gjerne ville vise *clementia* overfor sine fiendar. Cicero, som meinte ein burde ha drepe Antonius i tillegg til Cæsar, var sterkt ueinig, og kritiserte han for dette.³⁸⁰ Seinare snudde han rundt og prisa Lepidus for å vise nettopp *clementia* overfor Sextus Pompeius, ein son av Pompeius Magnus som motstandarane av triumviratet hadde samla seg rundt.³⁸¹ Cicero kritiserte dessutan Cæsar etter hans død, og sa at ein med slike vonde intensjonar ikkje kunne ha hatt *felicitas* eller *fortuna*.³⁸² I ein tale mot Antonius slo Cicero fast at gjennom sin *virtus* og *felicitas*

³⁷⁶ Weinstock 1971: 242-243. Tempelet vart dessutan dekorert med friser av Victoria (Weinstock 1971: 111).

³⁷⁷ Wiseman 2004: 207-209.

³⁷⁸ Wiseman 2004: 209.

³⁷⁹ Purcell 1996a: 217.

³⁸⁰ Cicero *Epistulae ad M. Brutum*. II.5.1-2.

³⁸¹ Cicero *Philippicae* 5.39-41. Lepidus ber sjølv om å ikkje bli dømt for å ha utvist Sextus *clementia* i eit brev i Cicero *Epistulae ad familiares* 10.35.

³⁸² Cicero *Pro Marcello* 19.

ville senatet sine generalar slå Antonius.³⁸³ Antonius sjølv, sa han, var utan *fides*,³⁸⁴ og ville bli stoppa av republikken sitt gode framsyn Fortuna Rei Publicae.³⁸⁵ Triumviratet ytra seinare eit felles ynskje om å opptre med meir *clementia* enn Sulla og Marius hadde gjort, men mindre enn Cæsar, som hadde døydd for hendene til dei han hadde vist nåde.³⁸⁶ Etter å ha slått Cæsarmordarane, som han var bunden til å gjere gjennom *pietas* til sin adoptivfar, skreiv Octavianus heim til senatet at han ynskte vise *clementia*.³⁸⁷ *Pietas* sitt krav om å finne og straffe Cæsar sine drapsmenn var så sterkt at krigsguden Mars fekk eit nytt epitet som Ultor, hemnaren, etter dette.³⁸⁸ Cæsarmordarane på si side hadde Cicero kalla håpet, *spes*, for ein restaurert fridom, *libertas*, i republikken.³⁸⁹ Sjølv nytta dei Libertas på myntene sine etter drapet, og namnet åt fridomsgudinna som feltrop ved det siste avgjerande slaget ved Filippi.³⁹⁰

Antonius og Octavianus sin kamp om lojaliteten frå Cæsar sine støttespelarar vart òg påverka av desse dygdene – det var *pietas* og *fides* senatorar og medlemmer av ridderklassen lova Antonius etter Cæsar døydde,³⁹¹ og det var det same Italia og mange av provinsane lova Octavianus før hans endelege krig mot Antonius.³⁹² Både Antonius og Octavianus gjorde bruk av statsreligionen, og begge følgde på ulike måtar i Cæsar sine fotspor. Dei gjorde begge bruk av at Cæsar vart erklært ein gud i statsreligionen etter sin død – Antonius som denne kulten sin flamen, altså øvsteprest, og Octavianus gjennom sin nye status som ”*Divi Filius*”, son av ein gud. Lepidus stod heller ikkje tilbake for å knyte seg til Cæsar sitt minne gjennom religiøst lada handlingar, og grunnla til dømes eit tempel til Felicitas, som Cæsar hadde planlagt før han døydde.³⁹³

Då Octavianus til sist vann og vart ståande att som romersk eineherskar, var vegen open for å hente fram att og byggje vidare på Cæsar sine mange endringar av statsreligionen og personlege koplingar til omgrepsgudane. Det mest tydelege punktet der Octavianus var inspirert av Cæsar sine nyvinningar i politiseringa av statsreligionen, var kanskje at han la sitt eige namn til staten sine omgrepsgudar. Med det nye æresnamnet Augustus som vart gitt han av senatet, enda Roma under keisartida opp med ein heil skare omgrepsgudar med tilnamnet *Augusta* eller *Augusti* – adjektivs- og genitivsformene åt keisarnamnet.³⁹⁴ Denne vidareføringa av Cæsar sine endringar, og dei rollene omgrepsgudane kom til å få gjennom Roma sine hundreår som keisardøme, vil bli tema for neste kapittel. Der vil ein sjå at seinrepublikken si tette samankopling mellom den mektige einskildpersonen og omgrepsgudane blir gjenintegrert inn i det tradisjonelle systemet. Omgrepsgudane kjem igjen til å representere sine konsept på vegner av *heile* staten,

³⁸³ Cicero *Philippicae* 4.15.

³⁸⁴ Cicero *Philippicae* 4.14.

³⁸⁵ Cicero *Philippicae* 5.29.

³⁸⁶ Dio 47.13.3.

³⁸⁷ Dio 48.3.6.

³⁸⁸ Sjå 6.2.3.2 og 6.2.5.1 under.

³⁸⁹ Cicero *Epistulae ad familiares* 10.22, 11.5.

³⁹⁰ Dio 47.42.3-43.1; Fears 1981b: 874.

³⁹¹ Appianus *De Bello Civili* 3.46; Dio 45.13.5

³⁹² Dio 50.6.6; Suetonius *Augustus* 17.2

³⁹³ Rose og Scheid 1996: 592; Schaffner 2004: 377-378.

³⁹⁴ Sjå 6.2.4.1 under.

men dei gjer det gjennom den svært tette samanknyttinga dei etter kvart får med den nye, institusjonaliserte leiarfiguren – den romerske keisaren.

5.3.4. Kva hadde skjedd med omgrepsgudane?

Omgrepsgudane følgde med statsleiarane på vegen frå når desse var representantar for ein politisk samla elite, via dei mektige einskildpersonane i seinrepublikken som braut med systemet for sin eigen agenda si skuld, til det at ein slik einskildperson vart integrert inn i statssystemet som keisaren. Desse gudane vart til i ein periode der dei eksisterte i statskulturn utan spesifiserande epitet, der ei gudinne som Victoria ganske enkelt var Victoria, sigeren, som var tilbeden av det romerske folket. Utover i republikken byrja ein sjå tendensar til at omgrepa vart knytte til bestemte grupper i den politiske striden, noko som så krystalliserte seg i seinrepublikken ved at statsleiarane promoterte eigne skytsgudar. Omgrepsgudane vart knytte til karismatiske einskildpersonar heller enn til samfunnet som heilskap.³⁹⁵ Victoria vart fyrst gudinna feira i leikar til ære for Sulla sin spesifikke siger ved Porta Collina i 82; seinare vart ho Victoria Cæsaris og representerte eksplisitt Cæsar si sigrande evne framfor alle andre sigerskonsept. Med keisartida fullførte omgrepsgudane sirkelen saman med statsleiarane, då dei med keisarnamnet som epitet igjen stod for omgrepet som heilskap, kanalisert gjennom keisaren sin person. Roma sigra gjennom keisaren sitt leiarskap, slik at keisaren sin siger – Victoria Augusti – *var* Roma sin siger. Den selektive politiske budskapen som vart uttrykt gjennom omgrepsgudane i seinrepublikken forsvann, og vart erstatta av ein einsretta stat under éin mann sitt tydelege leiarskap, men akkurat som Roma sjølv hadde omgrepsgudane blitt endra på vegen. I det følgjande kapittelet skal eg sjå nærmare på korleis denne vidare utviklinga framover i keisartida gjekk føre seg.

³⁹⁵ Fears 1981b: 875.

6. Keisartid

6.1. Maktskiftet

6.1.1. Kva var den politiske situasjonen?

Det tok lang tid før ein gav slepp på dei ytre formene og tradisjonane åt republikken, og Octavianus – snart med det nye namnet Augustus – gjorde på mange område sitt yttarste for å understille seg det tradisjonelle systemet på det formelle planet. Dette hindra verken han eller etterføljarane hans i å reformere og endre staten på ei lang rekkje måtar, inklusive mange endringar i staten sitt religiøse liv. Augustus påstod at han forsøkte restaurere republikken, og dei religiøse reformene og nybyggingane hans var ofte forsøk på å gjenintrodusere det ein såg som oversette moment i statsreligionen. samstundes vart både religionen og det politiske systemet tilpassa situasjonen der ein einskildperson sat på toppen av rangstigen. Denne kombinasjonen av restaurering og nyvinning blir reflektert i den utviklinga omgrepsgudane gjekk gjennom i perioden, og det er det som vil bli sett på i dette kapittelet.³⁹⁶

6.1.2. Omgrepsgudane – kva hadde skjedd med dei?

I republikken sitt siste hundreår hadde omgrepsgudane som sagt fjerna seg stadig meir frå dei opphavlege funksjonane deira som representantar for allmenne, guddommelege konsept. Dei vart gradvis meir og meir identifiserte med republikken sine berømte, populære og mektige hærforarar, og konseptane dei stod for var meir og meir monopoliserte av desse personane. Helten Scipio Africanus hadde eigne samtalar med gudekongen, og knytte seg sterkt nok til sin personlege evne til å oppnå *victoria* til å bli hylla som *invictus* av sine soldatar.³⁹⁷ Gaius Marius var ein ny mann i den romerske eliten, og bygde derfor tempel til dygdene som hadde brakt han dit – *bonos* og *virtus*. Diktatoren Sulla var Felix, mannen som hadde slikt eit krav på *felicitas* at han kunne vise til det i sitt eige namn. Gnaeus Pompeius let seg kalle Magnus av sine soldatar, og bygde tempel til *felicitas*, *bonos* og *virtus* saman med den *victoria*-givande gudinna han hadde tatt som sin personlege skytsgudinne, Venus Victrix. Julius Cæsar, mannen som til sist tok makta nesten heilt og fullt frå det tradisjonelle styret i Roma, knytte seg og sin person direkte til ei lang rekkje guddommelege dygder og omgrep, og han utfordra Pompeius både som Venus og Fortuna sin yndling. Særleg *victoria* og *clementia* krov han som sine, og han nytta sin suverene maktposisjon til å sette sitt eige namn til deira i kult rundt om kring i riket. Omgrepsgudane hadde gått frå å stå for nøytrale, mektige konsept som agerte og fungerte på vegner av heile Roma, til å representere den einskilde mannen si makt og hans suverene evner. Ein håpa ikkje lenger at Roma skulle sigre, men at Julius Cæsar si evne til siger skulle brukast *for* Roma.

³⁹⁶ Fokus i dette kapittelet er på Augustus og den tidlege keisartida, då det er perioden som er relevant for problemstillinga kring overgangen frå republikk til keisarrike. For ein grundig gjennomgang av omgrepsgudane si politiske rolle vidare i det romerske keisarriket sjå til domes Fears 1981b: 889-937.

³⁹⁷ Livius 26.19; Weinstock 1957: 222. Sjå note 232 over.

Omgrepa og kvalitetane vart no uttrykte gjennom dei mektige mennene, og folket kunne berre håpe at dei brukte sin guddommelege gunst for Roma sitt vel.

6.1.3. Korleis vart utviklinga av omgrepsgudane følgd opp?

Då Augustus etter mangfaldige år med ny borgarkrig stod att som einherskar over den romerske staten, låg det på nytt føre ein sjanse for ein einskild mann å ta tak i og promotere omgrepsgudane som særskild knytte til staten sin sterke mann. Utviklinga hadde gått sakte og gradvis så lenge senatseliten hadde hatt makt og evne til å halde igjen, men skaut fart straks Cæsar vann sin borgarkrig, og roa seg så igjen i åra frå hans død og fram til Augustus si leiande stilling var utfordra. Utan verken andre mektige generalar eller ein fastbiten senatselite å bekymre seg over, var Augustus så igjen i stand til å endre ting i staten i same breie omfang som adoptivfaren hans hadde prøvd. Omgrepsgudane kom til å bli ein viktig del av desse reformene, som var endå meir omfattande, men kanskje eit lite hakk mindre dristige, enn kva Cæsar før han hadde gjort.

6.2. Augustus

6.2.1. Håpet frå Actium

I år 31 før vår tidsrekning vert Antonius og hans allierte dronning Cleopatra av Egypt slått av Octavianus Cæsar sine styrkar under leiing av hans høgre hand Marcus Vipsanius Agrippa. I 30 tek dei to sjølv mord, Octavianus får sin endelege siger, og Egypt blir formelt brakt inn under det romerske folk si makt av han. Årlege takkgivingsoffer vert instituert ved Spes sitt tempel forklart med at dette var dagen der son åt Divus Julius redda Republikken frå ein frykteleg fare.³⁹⁸ Med Egypt og hennar enorme komforsyningar trygt under romersk kontroll var hungersnaud i Roma ikkje lenger ein stor fare. Håpet, investert i Octavianus og hans forsøk på å knekke Antonius og Cleopatra, hadde gitt utteljing, og takksam ofra ein ved Spes sitt tempel. Meir eller mindre straks etter å ha blitt ståande att som sigersherre hadde Octavianus allereie knytt seg og sine bragder til eit årleg offer til ære for ein omgrepsgud. Mykje på same måte som Cæsar hadde starta dei årlege leikane til Victoria til ære for sine sigrar, innfører Octavianus eit årleg offer til Spes til minne om sin eigen siger.

Eit Spes-tempel i Roma hadde dessutan brent ned i 31.³⁹⁹ Med tanke på kor mykje symbolsk tyngde romarane la i desse templa må det at tempelet til håpet brente ned i same år som den interne konflikten mellom riket sine to mektigaste menn nådde sitt høgdepunkt, ha vore ganske merkverdig og minneverdig. Tempelet vart til slutt restaurert i år 17 etter vår tidsrekning, tre år etter Augustus gjekk bort, av den dåverande folkeyndlingen i keisarfamilien, Germanicus.⁴⁰⁰ Med det gamle Spes-tempelet nyleg brent til

³⁹⁸ Wiseman 2004: 209.

³⁹⁹ Tacitus *Annales* 2.49.

⁴⁰⁰ Tacitus *Annales* 2.49.

grunnen kan ein tenkje seg at Octavianus si oppstarting av årlege offer til henne var sett på som ei restaurering av håpet til nasjonen jamngodt med det gjenreisninga av tempelet ville vore. Året før hadde alt håp vore ute, men no, med Antonius og Cleopatra ute av vegen, var framtida lys igjen og håpet hadde vendt attende til Roma.

6.2.2. Octavianus, gudane, og år 29

Året som følgde, 29, var eit hendingsrikt år for Octavianus. Han fekk sitt femte konsulat det året,⁴⁰¹ og var endeleg i full gang med konsolideringa av sin nyvunne posisjon. Ein ser òg dette på den kombinerte religiøse og politiske arenaen, då han fekk dørene til Janustempelet lukka for fyrste gong på over to hundre år, og for tredje gong i romersk historie totalt.⁴⁰² Dette gjorde ein berre når riket var i total fred, og signaleffekten for det romerske folket må ha vore stor. Janus var sjølv ein guddom som hadde mange fellestrekk med omgrepsgudane, då namnet hans var knytt til omgrepet for dører og portar, og han stod for overgangar og dermed byrjingar. Ved å markere byrjinga på den nyetablerte freden markerte Octavianus òg byrjinga på si tid som den uomtvisteleg fremste mannen i Roma, og knytte sin siger og sin status tett saman med tanken på ei ny tid med fred som den krigstrøyte befolkninga lengta etter.

Octavianus bygde dessutan alter til heile tre omgrepsgudar dette året. To av dei, Amicitia, vennskapen, og Clementia, nåden,⁴⁰³ kan ein lett tenkje seg bakgrunnen for. For Octavianus var det ein prioritet å framstå som så medgjerleg og lite despotisk som mogeleg i den skjøre nye fredsordninga, og hans ideologiske understreking av eit vennleg og nådefyllt forhold til resten av eliten er forståeleg. Ein kan dessutan tenkje seg at store delar av folket og legionane har hatt lojalitetskjensler overfor den slåtte Antonius, og ved å etablere vennskapen og nåden sin guddommelege plass i staten kan ein tenkje seg at Octavianus har gjort eit forsøk på å roe eventuelle urolege element og den indre strid som måtte stå att frå borgarkrigen nede i folkemassane. samstundes gir ei slik framheving av nåde og vennskap saman med dei opna Janus-dørene forsikringar om at den nyvunne freden skal bli varig, og ein slik garanti har utan tvil vore svært velkommen.

Den tredje omgrepsguden som fekk eit alter dette året, hadde ein mindre openbar symbolikk, men er kanskje nettopp difor enno meir interessant. Denne guddommen var Victoria, sigeren, som av Octavianus fekk eit alter inne i sjølve senatsbygningen.⁴⁰⁴ Det var Victoria som stod der, ikkje Victoria Cæsaris, men ein må likevel gå ut i frå at Octavianus har meint fyrst og fremst å feire sin eigen siger med dette alteret, og at handlinga òg har vorten forstått slik. Det var han som hadde slått Antonius, og ved å sette alteret åt Victoria inne hjå senatet kan han ha forsøkt å dele æra for sigeren med dei. Samstundes må alteret ha stått der som ei konstant påminning for senatet om at dei skulda sigeren til han som sette det der. Uavhengig av den eventuelle dobbelte tydinga alteret opphavleg hadde, kom det til å bli ståande i mange hundreår, og

⁴⁰¹ Purcell 1996a: 217.

⁴⁰² Purcell 1996b: 793.

⁴⁰³ Tacitus *Annales* 4.74, 15.23.

⁴⁰⁴ Rose 1970: 1120.

det var ein av dei siste restane av den romerske statsreligionen som gav etter for kristendommen sitt inntog.⁴⁰⁵ Det har dermed truleg hatt i alle fall *ein* udelt positiv konnotasjon som har festa seg opp gjennom generasjonane.

Ein gamal religiøs seremoni som me berre kjenner til to tidlegare tilfelle av, i 160 og i 63, vart teke i bruk av Octavianus som augur i 29. Han var nyleg blitt medlem av augurkollegiet, og då han allereie var *pontifex*, vart han slik medlem av dei to mest prestisjefylte religiøse kollegia i staten på ein gong. Seremonien, som heitte *augurium salutis*, kunne berre gjennomførast på eit tidspunkt då ingen romerske soldatar slost, og inneheldt ei bøn til gudane om tryggleik for romarane.⁴⁰⁶ Førre gongen hadde den vore brukt under Cicero sin periode som konsul i 63 i samband med Catilina-affæren. Freden Janusdørene symboliserte gav Octavianus no sjansen til å gjere bruk av denne seremonien igjen, og han presenterte den som ei restaurering av neglisjerte element i statsreligionen. samstundes må det at han leidde ei rite som skulle sikre romarane sin tryggleik framover, og det at riten i det heile tatt fann stad, ha understreka at freden no var langt meir solid enn på mange tiår. Dette knytte hans eigen person og sigeren over Antonius til *pax* og håpet om ei varig fredstid. Seremonien fekk faktisk eit nytt liv med dette, og vart langt meir brukt utover i byrjinga av keisartida en den hadde vore i seinrepublikken.

Cassius Dio, som rett nok levde fleire hundreår etter Octavianus, skreiv dessutan at i 29 utnemnde Octavianus eit større tal prestar til statskollegia enn det det før hadde vore.⁴⁰⁷ Octavianus har i så fall allereie i dette året festa posisjonen som den øvste religiøse autoriteten i statsreligionen. Som ein skal sjå seinare, bygde han seinare opp under denne posisjonen med ei rekkje titlar og vidare praksisar.

Sist av Octavianus sine føretak i statsreligionen dette året kan det nemnast at det var då tempelet til den guddommelege Julius Cæsar, Divus Julius, vart dedisert.⁴⁰⁸ Utover at det stadfesta at Octavianus sin adoptivfar var ein medlem av gudekrinsen og dermed løfta Octavianus sjølv høgt over alle andre dødelege som Divi Filius, son av ein gud, fekk tempelet ei rekkje funksjonar knytte til Cæsar sin legendariske *clementia*, og kan difor ha kome i staden for planane om eit tempel til Clementia Cæsaris.⁴⁰⁹

6.2.3. Religionsreformene og monopoliseringa av religiøs autoritet

I år 28 reparerte eller restaurerte Octavianus i følgje sine eigne *Res Gestae* heile åttito tempel, og dei fekk seinare følgje av fleire.⁴¹⁰ Etter år 33 var han og hans familie dei einaste som bygde tempel i Roma, ei oppgåve som alle i senatorstanden tidlegare hadde kunne teke på seg. Dette understreka det spesielle forholdet han og hans familie hadde til gudane. I år 27 vart Octavianus Cæsar gitt ærestittelen Augustus av

⁴⁰⁵ Axtell 1987 (1907): 83-84.

⁴⁰⁶ Beard, North og Price 1998a: 188.

⁴⁰⁷ Dio 51.20.3.

⁴⁰⁸ Dio 51.22.4. Kvifor dette skjedde fyrst då kan ein spekulere i, men ei mogeleg forklaring kan ha vore feiden med Antonius, som var flamen-prest for kulturn til Cæsar allereie medan Cæsar levde (Cicero *Philippicæ* 2.110). Å byggje eit tempel til den guddommeleggjorte Divus Julius medan ein var i krig med øvstepresten hans kan ha sett dårleg ut.

⁴⁰⁹ Sjå 5.2.3.4 og 5.3.2 over.

⁴¹⁰ Beard, North og Price 1998a: 196.

senatet; han var konsul for sjuande gong, og gav formelt makta over provinsane og legionane attende til senatet.⁴¹¹ Han sat likevel enno med den eigentlege kontrollen over staten, då soldatane heldt fram med å vere lojale til han personleg, og hans høgre hand Agrippa var hans medkonsul for året. Augustus omforma måten riket fungerte på, men heldt på dei formelle ytre strukturane som ein republikk med senatet som øvste autoritet.⁴¹² Endringane gjekk òg inn i religionen, der han freista restaurere og fornye gamle og halvgløymte kultar frå Roma si tidlegare historie. Dette har truleg vore i stor grad berre ei restaurering av dei ytre namna og formene, medan kultane sitt faktiske innhald ofte var nye, dels av naudsyn for å dekke over eller erstatte tapte tradisjonar, og dels som ledd i Augustus sin bruk av religionen til å fremje eigen autoritet og legitimitet.

6.2.3.1. Religionen sitt overhovud

Augustus vart ikkje direkte gjort til statsgud medan han var i live, men inne i sjølve Roma vart han minst ein gong tilboden eit tempel til sin person, og sa nei.⁴¹³ Augustus vart likevel fritt samanlikna med gudar i poesien.⁴¹⁴ I statsaffærane og politikken haldt han sine eventuelle ambisjonar om guddommeleg status meir lågmælte og subtile enn Cæsar hadde gjort. Han bygde likevel vidare på mykje av Cæsar sin bruk av religionen, som det allereie er gitt fleire døme på. Augustus knytte seg gjerne til ulike symbol og kvalitetar som Cæsar allereie hadde knytt til seg, og som dermed var assosierte med Augustus sin familie. På eit relieff gir Victoria Augustus eit skjold med viktige romerske dygder skrivne på, og på eit anna står Augustus saman med Venus og Augustus sine arvingar som vitne til Cæsar sin guddommeleggjering.⁴¹⁵ Dette skjoldet er vesentleg, då alle dygdene på det tilsvara romerske omgrepsgudar. Augustus fekk eit slikt skjold ikkje berre på relieffet, men òg i røynda, og det skal eg kome attende til når Augustus sitt forhold til dei romerske dygdene blir diskutert.⁴¹⁶ På mange måtar spegla han dessutan Cæsar sin statskult til Venus Genetrix, då han slik hadde fått sin personlege formoderkult inn i statsreligionen. Augustus fekk òg sin eigen forfedrekult – kulten til Lares Augusti, Augustus sine Lares – utført ved alle byen sine vegkryss ein gong i året.⁴¹⁷ Hans husstand sin privatreligion vart dermed ein del av statsreligionen.

⁴¹¹ Purcell 1996a: 217.

⁴¹² Augustus vart til dømes gitt tilbake oversyn over ei rekkje av provinsane av senatet, og fekk dermed ein legitimering av si eksisterande makt over legionane – provinsane med mange legionar utstasjonert beheldt Augustus og styrte gjennom sine personlege legatar, provinsar med få eller ingen soldatar vart styrt på tradisjonelt vis gjennom republikken og senatet sine gamle guvernørstillingar (Nicholas Purcell 1996a: 217-218).

⁴¹³ Dio 53.27.3.

⁴¹⁴ Gradel 2002: 110.

⁴¹⁵ Beard, North og Price 1998a: 186-187.

⁴¹⁶ Sjø 6.2.4.-6.2.6 under.

⁴¹⁷ I år 7 før vår tidsrekning endra Augustus måten bydistrikta var oppdelt på, og endra dei tradisjonelle kultane ved kvart vegkryss inne i dei frå å vere staden der årlege offer til Lares tok stad til noko nytt. Lares var ei gruppe svært gamle gudar ein knytte til den private husreligionen, og kan ha vore tenkt på som guddommelege forfedrar. No gjekk Lares ved vegkryssa i Roma til å vere Lares Augusti. Julius Cæsar hadde hatt problem med desse kryssa som fokus for politisk protest, men Augustus let dei altså vere og gradvis integrerte dei i sin reformerte religion. (Beard, North og Price 1998a: 184-185, Gradel 2002: 117). Det har òg komme kult til Augustus sin Genius inn i desse vegkryssa omtrent på dette tidspunktet, men Ittai Gradel meiner Genius Augusti var tilbedt berre i privat kult og distriktskult, aldri offisielt i statskulten (Gradel 2002: 130). Det ville truleg vore for nærme direkte guddommeleggjering av hans person inne i sjølve Roma. På nivået over distrikta, i provinskultane rundt om kring i riket som ikkje var så affisert av Roma sine republikanske tradisjonar godtok Augustus gjerne tilbeding av seg sjølv, dersom ein alltid sette han saman med Dea Roma (Gradel 2002: 112).

Augustus var blitt *pontifex* allerede i 48, og hadde rundt år 40 fulgt det opp med å bli augur slik som Cæsar. Han vart så medlem av dei to store attståande kollegia i Roma i åra framover mot år 16 før vår tidsrekning.⁴¹⁸ Då triumviren Lepidus dør etter å ha vore i husarrest i Roma i mange tiår, vart Augustus òg *pontifex maximus* i år 12 før vår tidsrekning.⁴¹⁹ Han hadde dermed både medlemskap i alle dei viktige romerske presteskapa og den religiøse tittelen som individuelt sett gav mest makt og prestisje; slik må han ha framstått som ein religiøs autoritetsperson heilt utan sidestykke.⁴²⁰

Denne absorberinga av religiøse titlar og makt går parallelt med ein tilsvarande politisk utvikling, der Augustus sikra seg makta og privilegia til nesten alle dei fremste og mektigaste embeta i staten – folktribun, konsul og sensor – utan at han faktisk måtte inneha desse stillingane. Med denne politiske plattformen og si rolle som nasjonen sin fremste borgar og redningsmann, må eit enkelt medlemskap i eit kva som helst prestekollegium meir eller mindre automatisk ha gjort han til dette kollegiet sitt viktigaste medlem. Det er dermed slåande at han valde å gjere seg til medlem i dei alle.

All denne religiøse makta vart etter kvart konsentrert i tittelen *pontifex maximus*, særleg utover i keisartida. Då Cassius Dio fleire hundreår etterpå skriv om korleis Augustus tileigna seg stillinga som overhovud for statsreligionen, nemner han nettopp desse to tinga – hans medlemskap i alle dei store prestekollegia, og hans stilling som *pontifex maximus*.⁴²¹ Før Cæsar hadde *pontifex maximus* rett nok vore ei stilling med stor prestisje, men ei som berre hadde religiøs makt over *pontifex*-kollegiet og ein del mindre presteskapa som høyrde inn under det, som til dømes Vesta-prestinnene. Den hadde ikkje på nokon måte gitt han ein posisjon som overhovud for heile den romerske statsreligionen. Når Augustus hadde ein fot innanfor alle viktige presteskapa, og samstundes ei rad med politiske privilegium, vart all den religiøse makta samla i denne rolla, og dette skulle bli ein sentral og fast del av keisarposisjonen.

6.2.3.2. Skytsgudane

Som Cæsar knytte Augustus seg så tett han kunne til enkelte gudar. To månadar etter Augustus vart *pontifex maximus*, dediserte han eit gudebilete og alter til Vesta i huset sitt. *Pontifex maximus* skulle tradisjonelt bu i Regia på Forum, nær der Vestalinnene heldt til, men Augustus vart verande i sin eigen bustad og dediserte denne til Vesta for å vege opp for brotet med tradisjonen.⁴²² Gjennom denne handlinga fekk Vesta, gudinna for eldstaden i sentrum av heimane, ein ny heilagdom der Augustus budde. Augustus sin eldstad vart dermed kanskje vel så mykje sentrum for Roma – og dermed Romarriket – som

⁴¹⁸ Altså vart han *quindecimvir sacris faciundis* og *septemvir epulonum*. Ein veit det var innan år 16 då ei mynt med symbola til alle dei fire presteskapa vart gitt ut. Augustus var i tillegg gjort til medlem av tre mindre presteskapa: *Frater Arvalis*, *sodalis Titius* og *fetiales* (Beard, North og Price 1998a: 186).

⁴¹⁹ Purcell 1996a: 217.

⁴²⁰ Som sett over hadde han allereie byrja utvide prestekollegia og utnemne nye medlem til dei, og han finn det verd bryet å nemne i sitt eige minneskrift at av dei 700 senatorane som stotta han under borgarkrigen var eller blei 170 medlemmer av statlege prestekollegiar (Augustus *Res Gestae* 25.3). Prestisjen som følgde med å vere med i eit slikt kollegium må altså vere relativt høg, og Augustus vart medlem i dei alle.

⁴²¹ Dio 53.17.8.

⁴²² Beard, North og Price 1998a: 189.

den eksisterande heilagdomen hennar var.⁴²³ Hans private huskult vart med dette igjen gitt ein statleg dimensjon.

Augustus knytte seg òg til Apollo, som på mange måtar vart hans skytsgud, slik Venus hadde vore for Cæsar, Pompeius og Sulla.⁴²⁴ Eit lyn slo til dømes ned i ein av eigedommane hans, og teiknet vart tolka slik at Apollo hadde valt seg ut dette området. Augustus gjorde det med ein gong til offentleg eigedom, vigde det til Apollo og bygde så eit storslått tempel til guden der.⁴²⁵

Det var ein tredje viktig statsgud Augustus knytte tett til sine eigne gjerningar, og det var Mars Ultor, som ein såg i førre kapittel. Med Mars tok Augustus tak i ein av Roma sine viktigaste og mest sentrale guddommar, og tilla han eit nytt epitet – Ultor, ”hemnaren”. Med dette tilnamnet vart Mars gjeven ein funksjon og eit verkeområde som var så tydeleg at forholdet hans til Augustus kan minne om det omgrepsgudane hadde. Det vert sagt at Augustus hadde lova eit tempel til Mars allereie to år etter Cæsar sin død, då han overvann dei siste av faren sine drapsmenn.⁴²⁶ Då Augustus bygde eitt nytt forum for Roma ved sida av Cæsar sitt, gjorde han eit nytt tempel til Mars Ultor – det fyrste tempelet krigsguden fekk innanfor bygrensa – til det nye forumet sitt sentrum. Mars Ultor signaliserte Augustus sine bragder og kvalitetar for folket gjennom hans hemn over Cæsarmordarane mykje på same måte som det omgrepsgudane gjorde. Vidare vil det bli sett på nettopp dette – korleis Augustus nytta omgrepsgudane og kvalitetane dei stod for, fyrst gjennom hans bruk av dei eksisterande omgrepsgudane og så gjennom nyvinningane hans, inkludert hans kult til Mars Ultor.

6.2.4. Augustus og dei eksisterande omgrepsgudane

Sjølv om Augustus lanserte ei ganske stor mengde nye omgrep som guddommar og personifiseringar, var den eksplisitte målsetjinga hans i religionen som nemnt å restaurere det som var tapt – eller i alle fall ynskte han å få endringane sine til å framstå som ei tilbakevending til det gamle, heller enn som noko nytt. I romersk religiøs tankegang var det å alltid overhalde tradisjonane for å halde gudane blide grunnleggjande – ein kunne gjerne leggje til nye kultar, ritar og festivalar, men ein måtte aldri gløyme bort dei eksisterande. Ved å lansere ein politikk som gjekk på å restaurere gamle kultar gav Augustus eit religiøst rammeverk for forsøka hans på å gjeninnføre stabilitet og fred i den romerske staten – borgarkrigane og den indre striden hadde vore eit resultat av at gamle religiøse plikter var oversett, men det skulle ikkje skje igjen.

⁴²³ Augustus sleit dessutan med rekruttering til Vestalinneordenen, og let dei få auka sin status så mykje som han kunne for å oppmuntre adelen til å sende døtrene sine dit (Suetonius *Augustus* 31.3, 44.3, Tacitus *Annales* 4.16). Dette gjorde han mellom anna ved å la dei sjå på leikar saman med kvinnelege medlem av keisarfamilien, og knytte dermed seg og sin familie endå nærmare til Vesta.

⁴²⁴ Beard, North og Price 1998a: 199.

⁴²⁵ Han fekk dei sibyllinske bøkene som skulle innehalde profetiar frå Apollo frå Jupitertempelet og til Apollo sitt nye tempel, og han feira delar av Sekulærleikane der i år 17 før vår tidsrekning (Beard, North og Price 1998a: 199). Då det stod på Augustus si gamle tomt, rett ved huset hans, vart heilagdomen ekstra tett tilknytt Augustus sjølv – diktaren Ovid spøkte at huset åt Augustus no husa tre gudar; Venus, Apollo og Augustus sjølv (Ovid *Fasti* 4.949-954). Biletbruken inne i sjølve Apollotempelet spelte i tillegg på fleire koplingar mellom guden og Augustus sin person, familie og storverk (Beard, North og Price 1998a: 199).

⁴²⁶ Suetonius *Augustus* 29.

Dette påverka òg dei eksisterande omgrepsgudane, som Augustus gjerne ville knyte til seg slik hans forgjengarar i seinrepublikken hadde gjort. Ofte likna det han gjorde med desse kultane likevel langt meir på det som hadde skjedd med dei under Cæsar sitt diktatur enn på korleis dei hadde framstått før i republikken. Det skal no bli sett på korleis Augustus fann ein mellomveg mellom Cæsar sin drastiske monopolisering av guddommelege kvalitetar til sin eigen person og den tidlege republikken sine universale guddommar som agerte til gode for heile staten.

6.2.4.1. *Augusta versus Augusti*

Då Octavianus av senatet fekk tittelen "Augustus" vart den ikkje tatt heilt ut av ingenting. Ittai Gradel har vist at ordet var eit relativt lite brukt adjektiv som truleg tydde noko i retning av "opp høgd og velsigna av gudane" og hadde ein viss tradisjon som tittel på enkelte guddommelege vesen.⁴²⁷ Dermed hadde uttrykket ein guddommeleg, men vag nok konnotasjon til at det tilfredsstilte Octavianus og tilhengarane hans, samstundes som det ikkje skremte senatet med å gi inntrykk av at Octavianus med det vart erklært som fullt ut guddommeleg. Det var difor ingen *nye* guddommar som vart skapte når ein så etterpå byrja gi ei lang rekke eksisterande gudar epitetet "Augusta", det var ganske enkelt ein pen tittel som ein kva som helst gud kunne smigrast med.⁴²⁸ Slik fekk Octavianus sitt nye namn bunde tett inn i det religiøse systemet og gudeverda utan at ein formelt måtte endre noko i dei eksisterande kultane.⁴²⁹

Samtidig innførte han òg nye guddommar som hadde epitetet "Augusti", ein direkte vidareføring av Cæsar sin "Cæsaris", men truleg formilda ein del gjennom sin likskap med "Augusta". Gradel peikar på korleis til dømes eit eksisterande tempel til Fortuna ville måtte omdediserast til Fortuna Augusti, men kunne bli ståande utan endring om ein skifta namnet hennar til Fortuna Augusta.⁴³⁰ Fortuna Augusti ville vere ei *ny* Fortuna, Augustus sin Fortuna, og denne hadde ein ikkje tilbede før. Fortuna Augusta var heilt enkelt "den auguste Fortuna", berre med eit uskuldig heidersord til namnet og ikkje meir ny enn ho ville ha vore om ein omtala henne som "den guddommelege Fortuna" eller liknande.

6.2.4.2. *Salus Augusta og Salus Augusti*

Ein av gudane Augustus berre la til sin "Augusta" til namnet på, var Salus, den gamle guddommen for staten si velferd.⁴³¹ I tillegg sette han som nemnt over opp ei statue til henne under hennar gamle namn, Salus Publica, folket si velferd, saman med Concordia og Pax.⁴³² Ein har likevel teikn på at han òg innførte ei ny Salus, hans eigen Salus Augusti. Folk svor eidar ved og bad for Augustus si helse – Salus Augusti – og diktaren Ovid refererte til Augustus sjølv som riket si Salus. Det er kjent at Salus Augusti til og med

⁴²⁷ Gradel 2002: 112-116.

⁴²⁸ Gradel 2002: 104-106.

⁴²⁹ Nock merker seg at ein ved å gi ein guddom epitetet "Augusta" eller "Augusti" formelt berre viste at keisaren ynska eller hadde denne guden si støtte, men gjennom desse tilnamna i praksis gjorde at guddommen "became Royal, Imperial" (Nock 1947: 103).

⁴³⁰ Gradel 2002: 103-106.

⁴³¹ Wardle 2008b: 907-908.

⁴³² Dio 54.35.2; Ovid *Fasti* 3.881.

hadde ein prest utanfor Roma, i Alabanda, og dermed i alle fall minst éin kult.⁴³³ Det er lett å forstå korleis Augustus ville – og kunne – knyte si velferd til riket sin på denne måten. Ikkje berre hadde han meir eller mindre fått og tatt all ære for at riket var trygt i det heile, men hans langvarige og konstante posisjon på toppen av den nye statsordenen må ha fungert som ein stabiliserande garanti mot nye trugsmål. Mange må ha frykta at Cæsar sin død og den følgjande borgarkrigen skulle gjenta seg med Augustus, og det at det var eit direkte samband mellom hans personlege velferd, *Salus Augusti*, og staten sin, *Salus Publica*, har truleg vore ein svært nærliggande tanke i Roma på den tida. Denne logikken, at keisaren si velferd er identisk med Roma si, gjer seg gjeldande i forholdet mellom keisarane og mange andre omgrepsgudar i hundreåra som følgjer.

6.2.4.3. *Concordia Augusta*

Tittelen *pater patriae*, fedrelandet sin far, og den rolla denne tittelen, saman med pliktdygda *pietas*, spelte for å legitimere Cæsar sitt diktatur, vart nemnde i førre kapittel.⁴³⁴ Augustus vart under sitt andre konsulat òg erklært *pater patriae*.⁴³⁵ Det skjedde femte februar,⁴³⁶ festivaldagen til omgrepsgudinna *Concordia*,⁴³⁷ truleg for å understreke det samhaldet som no herska i eliten etter at alle borgarkrigane var slutt.

Det vart òg dedisert eit tempel til *Concordia* i Roma under Augustus, eller snarare vart hennar fremste eksisterande tempel dedisert på nytt. Dette vart gjort av Augustus sin steson og etter kvart svigerson og adoptivson Tiberius, og *Concordia* i det tempelet vart frå og med dette omtala som *Concordia Augusta*.⁴³⁸ Tiberius brukte byttet han hadde brakt heim til triumftoget sitt på å restaurere tempelet i marmor. Etter at senatet hadde nytta bygningen som reaksjonsmonument mot Gracchi-brørne hadde tempelet truleg fått ei kopling til dei konservative republikanske ideala, og restaureringa var dermed eit godt val for å demonstrere at Augustus og hans familie stod på vennskapleg fot med senatet. I tillegg ville eit tempel til *Concordia* demonstrere for folk at det var harmoni i keisarfamilien, og dette var viktig – ein ville ha stabilitet i riket ved Augustus sin eventuelle bortgang, og ein harmonisk keisarfamilie var viktig for å sikre dette. Ironisk nok vart restaurasjonsarbeidet avbrote då Tiberius, grunna nettopp konflikter inne i keisarfamilien, reiste frå Roma og sitt ekteskap til Augustus si dotter Julia for å bu på Rhodos i år 6 før vår tidsrekning. Han vart til sist kalla heim, og tempelet vart dedisert i år 10.⁴³⁹ *Concordia* spelte altså ei stor rolle ikkje berre for å underbygge og framvise samhaldet mellom senatet og Augustus, men òg – noko som etter kvart var like viktig – samhaldet i Augustus sin eigen familie.

⁴³³ Weinstock 1971: 172, 218.

⁴³⁴ Sjø 5.2.4.1 over.

⁴³⁵ Augustus *Res Gestae* 35.

⁴³⁶ Eck 2003: 66-67.

⁴³⁷ Livius 22.36-37; Polybius 3.107-118; Wiseman 2004: 223.

⁴³⁸ A. J. Clark 2007a: 269.

⁴³⁹ A. J. Clark 2007a: 269.

6.2.4.4. Omgrepsgudane og restaureringa av religionen

I kapittel 2 vart dei to Pudicitia-kultane som oppstod etter stendarkampane diskutert, og desse kultane vart begge restaurert av Augustus, eller nærmare bestemt av kvinnene i Augustus sin familie. Dottera Iulia stod for restaurasjonen av kulten åt Pudicitia Patricia, og einkvan annan, kanskje kona Livia, var ansvarleg for å gjenopprette kulten åt Pudicitia Plebeia.⁴⁴⁰ Å la dei stå som sponsorar av byggjeprojekt – inklusive tempelbygg – var ein av eit relativt avgrensa utval måtar Augustus kunne promotere dei kvinnelege medlemene av familien sin på, samanlikna med dei langt fleire måtane hans mannlege relasjonar kunne gjere seg merka i staten på. Pudicitia-kultane spelte dessutan godt inn i Augustus sin generelle politikk, då han gjorde det til eit eksplisitt mål å restaurere ekteskapet som institusjon og moralen innanfor ekteskapet i den romerske republikken. Tempelbygging til gudinnene for gifte kvinner si sømmelege framferd må ha vist at han og familien hans la vekt på ekteskapet sine dygder.

Som den som hadde fridd romarane frå krig og faren for Cleopatra og Antonius sitt austlege tyranni, var det òg naturleg for Augustus å fremje den romerske verdien og omgrepsguddommen Libertas, den personlege fridomen.⁴⁴¹ Tempelet til Jupiter Libertas på Aventinen var såleis mellom dei restaurerte templa hans.⁴⁴² Liber og Libera var ikkje akkurat omgrepsgudar, men namnet og funksjonane deira relaterte likevel til *libertas*-dygda, og den viktige gamle kulten dei hadde på Aventinen saman med korn gudinna Ceres var òg mellom dei templa Augustus let restaurere.⁴⁴³ Ceres fekk dessutan eit nytt alter i samband med ein matmangel i år 7 etter vår tidsrekning, og ho fekk følgje av eit alter til enno ein omgrepsgud – Ops, overfloda, no kalla Ops Augusta.⁴⁴⁴ Augustus, som før hadde løyst forsyningsproblema med å ta kontrollen over Egypt, var nok ein gong mannen romarane vende seg til for hjelp. Ein del av responsen hans var altså å byggje nye alter til dei passande guddommane. Den grunnleggjande trua på at dersom ein byggjer eit tempel til ein guddom, så restaurerer ein guddommen sin positive innverknad i Roma, ser altså ut til å òg ha gjort seg gjeldande i langt meir konkrete og handfaste situasjonar enn berre i strid innanfor makteliten – sjølv om det kanskje er fleire døme på det siste. Det at ein byggjer tempel til Concordia for å gjeninnføre samhaldet etter krisetider vert straks ei langt meir potent handling om ein ser den i samanheng med at ein òg byggjer nye tempel til Ceres og Ops når ein treng mat. Det er ein påminning om at dei religiøse byggjeprojekta i Roma har hatt andre funksjonar enn dei strengt ideologiske og politiske. Ein har sett det som produktive handlingar som i seg sjølv har kraft til å løyse problemet, eller i alle fall bidra til å løyse det. samstundes merkar ein seg at det nye alteret til Ops var til Ops Augusta, og at Augustus altså knytte namnet sitt til guddommen i dette tilfellet òg.

⁴⁴⁰ Wardle 2008a: 192-193. Sjå 3.2.3 over.

⁴⁴¹ Sjå 2.3.5 over.

⁴⁴² Weinstock 1971: 142.

⁴⁴³ Tacitus *Annales* 2.49. Liber hadde til dømes som vingud konnotasjonar til fridom frå hemningar.

⁴⁴⁴ Dio 55.31.3; Maharam 2007: 172.

6.2.5. Nye gudar og Augustus sine dygder

Akkurat som Cæsar ville føre Clementia inn i den romerske statsreligionen, kom det til fleire nye guddommelege dygder under Augustus sitt leiarskap, og alle var knytte til han, hans velgjerningar for staten,⁴⁴⁵ eller hans lovnadar om varig fredstid for det romerske folk. Ikkje alle var reine omgrepsgudar – Mars Ultor har allereie vore nemnt – og ikkje alle fekk offisiell kult og tempel, men dei stod alle i ein klar relasjon til Augustus sine dygder og storverk.

6.2.5.1. Augustus: faren og fedrelandet sin hemnar

Som guden for militær hemn markerte Mars Ultor og tempelet hans både Augustus sin siger over Brutus og Cassius i 42, og hans (i røynda meir diplomatiske) siger då han fekk henta heim dei romerske fanene triumviren Crassus hadde mista i krigen mot partharane nesten femti år tidlegare. Desse fanene vart plassert inst i tempelet, og Augustus byrja sende sine generalar ut frå det og få dei som feira triumfar til å dedisere symbola for bragda til Mars etterpå. Militær prestisje og ære vart tett knytte til Augustus sitt Mars Ultor-tempel, der symbola på hans siger over partharane var sentralt plasserte. Gjennom Mars Ultor tok Augustus altså til seg rolla som den som hadde den ypparste militære prestisje Roma kunne tilby, og situerte alle seinare konkurrentar i ein posisjon der dei var omgitt av teikn på hans suksess.⁴⁴⁶ Augustus hadde, tru mot sin *pietas*, utført hemn på vegner av både seg sjølv og Roma. Hemna var så gjennomført og vellukka at den let Augustus spele ei rolle heilt utan sidestykke i tempelet han hadde dedisert til krigsguden sin nye funksjon som hemngud. Gjennom Augustus sine mange avbilingar som knytte han direkte eller indirekte til den romerske bygrunnleggaren Romulus, vart han dessutan vidare knytt opp mot Mars, som var Romulus sin far. I ein periode var ”Romulus” vurdert som alternativ tittel til ”Augustus”, og han restaurerte tempelet til Quirinus, ein gud romarane identifiserte med den guddommelege Romulus, i år 16 før vår tidsrekning.⁴⁴⁷

6.2.5.2. Framsynet som hentar ein trygt heim

Fortuna står på mange måtar i eit underleg forhold til dei andre omgrepsgudane i romersk statskult. Ikkje berre var ho den mest populære av dei, men ho hadde òg ei svært lang rekkje epitet, som gav henne mange ulike funksjonar, slik som gudar som til dømes Jupiter og Juno òg hadde. For ein omgrepsgud var ikkje dette heilt vanleg, men Fortuna var eit stort og viktig unntak. Ein hadde Fortunaer for ulike sosiale grupper, for ulike typar hell, og for ulike typar situasjonar og livsstadium. Då Fortuna stod for lagnaden, framsynet og utfallet av ei kva som helst hending, kunne ho appliserast på nesten alle tenkjelege situasjonar. Det var difor neppe nokon stor nyvinning når Augustus introduserte kult til Fortuna Redux, ”tilbakeføraren”, i år 19 før vår tidsrekning.

⁴⁴⁵ Det er verdt å merke seg at romarane trekte ein samanheng mellom borgarkrig og umoral (Wallace-Hadrill 1982a: 26) og at Augustus som den som enda borgarkrigane tilsynelatande for godt dermed truleg har hatt status ikkje berre som fredsbringar, men òg som den som restaurerte moralen til staten.

⁴⁴⁶ Beard, North og Price 1998a: 199-200.

⁴⁴⁷ Beard, North og Price 1998a: 182.

Han var komen trygt heim frå Austen det året, og etablerte eit årleg offer til Fortuna Redux den tolvte oktober, følgd av eit alter den femtande desember.⁴⁴⁸ Framsynet hadde ført han trygt heim til Roma, og stiftinga av denne kulten kan sjåast som byrjinga på Fortuna si framtidige rolle som vernar av keisarfamilien. Dette kan sjåast som ein måte for Augustus å gå i Cæsar sine fotspor på utan å provosere med ein dristig genitivsform av gudinna. Heller enn å gjenopplive Fortuna Cæsaris eller starte ein Fortuna Augusti etablerte han ei kult til ei Fortuna som på papiret var lik alle andre Fortunaer – framsynet ein bad om assistanse i ein gitt situasjon, i dette tilfellet heimreiser. Reiser over lengre distansar var gjerne ein farefull og tidkrevjande affære den gongen, og gudinna var i høgste grad relevant for andre enn berre Augustus ved hans heimkomst frå Austen. Likevel ser ein straks at ingen heimkomst kan vere så viktig som Augustus sin. Han hadde enda borgarkrigane og brakt fred til staten, hans trygge tilbakevending til Roma må ha framstått og blitt framstilt som ei umåteleg gåve til heile samfunnet. Det var såleis ikkje berre Augustus sitt framsyn, men *heile staten og folket* sitt framsyn som hadde henta han trygt heim att. Fortuna Redux var Augustus sin personlege guddommelege forsikring om at han alltid ville vende trygt tilbake til Roma, og forsikringa har truleg vore sett stor pris på av folkemassane som var takksame for over ti år utan borgarkrig.

Augustus skaffa seg dermed eit personleg monopol på Fortuna sin gunst, slik Pompeius og Cæsar hadde tevla om å gjere under borgarkrigane.⁴⁴⁹ Den som hadde Fortuna, lagnaden og framsynet, på si side, hadde med naudsynt logikk òg ei rekkje andre gudar og dygder å lite på. Dersom Augustus var trygg i lagnaden sine hender, og var hennar favoritt mellom menneska, må han òg ha vore velsigna med ei rekkje andre guddommar sin gunst og velvilje – og vice versa. Med alle dei bragdene Augustus hadde å vise til, måtte han framstå som ein mann med ein lagnad større og betre enn nokon andre, og ein som hadde Fortuna på si side meir enn nokon annan mann.

6.2.5.3. Fredsbringaren

Det har allereie vore nemnt mykje om korleis Augustus sin posisjon og popularitet var bygd på at det var han som hadde enda borgarkrigane og gitt Roma fred og indre stabilitet. At han fremja gudinna Pax, freden, er dermed lett å forstå. Likevel var det noko nytt, om ein ikkje tel med nokre få teikn på ei personifisering av Pax på mynter under Cæsar.⁴⁵⁰ Tidlegare hadde Concordia spela ei liknande rolle – semje mellom dei som leia staten førte med seg og impliserte fred – men Augustus introduserte freden personifisert som ein guddom. Ein kan dessutan leggje merke til korleis omgrepsgudane ein knytte seg til nok ein gong forma ei logisk og intuitiv kjede: Augustus hadde følgd sin lagnad (*fortuna*) ved å bli faren sin hemnar (*ultor*) og med dette endeleg brakt fred (*pax*) til Roma. Den auguste siger, Victoria Augusta, vart

⁴⁴⁸ Graf 2004: 505-509.

⁴⁴⁹ Weinstock 1971: 127.

⁴⁵⁰ Scherf 2007: 659. Sjå 5.2.3.5 i førre kapittel.

sjølvve biletet på Augustus sin suksess og den *pax* han gav det romerske folket⁴⁵¹ – som han sjølv skreiv i *Res Gestae*; var Pax Augusta ein fred på land og sjø brakt fram av sigrar.⁴⁵²

I år 9 før vår tidsrekning vart Ara Pacis Augustae, eit ”alter til den auguste fred”, dedisert på Marsmarka. I namnet låg det altså allereie ein klar peikepinn om kven ein hadde å takke for freden, og alteret var dekorert med illustrasjonar som knytte Augustus og familien hans til freden. Same året sette han opp statuer til Salus og Concordia⁴⁵³ – velferd og semje i staten – og i saman med den nye kulten til Pax må den symbolske intensjonen bak desse handlingane ha vore overveldande klar. Augustus hadde ført med seg fred, velferd og semje, og så lenge han eller hans familie og etterfølgjarar tok vare på Roma, ville ein halde fram med det.

6.2.5.4. Ingen tyrann

Det er interessant å merke seg at sjølv om Divus Julius-tempelet på fleire punkt spelte på Cæsar sin vidkjende nåde, fekk ikkje Clementia Cæsaris det lova tempelet sitt under Augustus, trass i hans mange tempelprosjekt. Det kan vere fleire grunnar til dette. For Augustus personleg må adoptivfaren sin nådefulle framferd mot sine nedkjempa fiendar ha stått som eit eksempel til skrekk og åtvaring. For senatseliten og kanskje deler av folket må tanken på ein ny fremste mann i staten som stilte seg sjølv i ein så overlegen posisjon at andre levde på hans nåde, ha minna for mykje om Cæsar sitt diktatur og dei kongs- og tyrannassosiasjonane det førte med seg. Desse assosiasjonane var det svært viktig for Augustus å unngå, om han skulle halde på stabiliteten i det fornya statsapparatet med han på toppen. Han har tydelegvis likevel vore interessert i å finne ein guddommeleg kvalitet som kunne legitimere hans handlingar overfor andre i staten som rette og positive, og som stadfesta hans suverene posisjon på ein mindre prangande måte enn Clementia Cæsaris ville gjort. I alle fall kan ein i ettertida sjå innføringa av kulten til rettferda, *iustitia*, i dette lyset.

Ein kan òg sjå Iustitia som ei bokstaveleg tala rettferdiggingering av Augustus si rolle i borgarkrigane. *Bellum iustum*, den rettferdige krig, hadde for romarane ei sentral ideologisk rolle, og krov at alle rettvisе krigar var utkjempa i sjølvforsvar.⁴⁵⁴ Det må ha vore sterkt i Augustus si interesse å framstille krigane hans mot andre romarar som sjølvforsvar – utkjempa fyrst på vegner av sin myrda far, og seinare på vegner av Roma når byen var truga av alliansen mellom Antonius og dronning Cleopatra av Egypt. Sjølv om ho ennå ikkje hadde fått kult, var den personifiserte Iustitia og dygda ho stod for relatert til Augustus i ei høgprofilert samanheng allereie i år 27 eller 26 før vår tidsrekning, då senatet gav han eit skjold med sentrale dygder påskrivne, og med *iustitia* som ein av dei.⁴⁵⁵ Likevel fekk ikkje Iustitia Augusta ei offentleg statue i Roma – og truleg med den, offentleg kult – før i år 13 etter vår tidsrekning, mot slutten av

⁴⁵¹ Galinsky 2007: 75-76.

⁴⁵² Augustus *Res Gestae* 13.

⁴⁵³ Dio 54.35.2; Ovid *Fasti* 3.881.

⁴⁵⁴ Weinstock knyter dette argumentet opp mot ein diskusjon av om Cæsar kan ha gjort seg nytte av Iustitia før Augustus: Weinstock 1971: 243-248.

⁴⁵⁵ Sjå 6.3.2 under.

Augustus sitt liv. Når statua så vart oppført, kan ho ha hatt ansiktstrekk basert på Augustus si kone Livia.⁴⁵⁶ Det har i så fall vore nok ein måte å knyte dygda og rettferda tettare til keisaren og hans familie på – Livia var mor til Augustus sin attståande adopterte arving Tiberius.

6.2.5.5. Augustus sitt vennskap

I republikken var dei sosiale banda i eliten utover familieband basert på vennsksforhold og forholda mellom patronar og klientar.⁴⁵⁷ Dei mektigare patronane gav hjelp og støtte til klientane sine, medan klientane hjelpte patronane med å behalde nok ressursar til å kunne støtte sine klientar. Desto nærmare ein klient stod sin patron i sosial status, jo viktigare var det å kle forholdet deira i ein retorikk som framstilte dei som likestilte venner, slik at klienten fekk behalde ansikt. Vennskapet – *amicitia* – var ei sentral dygd i Roma, og eit band som batt to menn sterkt saman. Under Augustus og keisarane som følgde han vart *amici Augusti*, Augustus sine venner, stadig viktigare. Keisaren var interessert i å behandle senatorane med respekt, og dei var interesserte i å tene han utan å framstå som direkte underlegne. Etter kvart vart dermed *amicus Augusti* beint fram for ein ærefull tittel å rekne.⁴⁵⁸ Tittelen vart seinare i keisartida ofte òg nytta av kongar som ville sikre seg Romas støtte, og fekk dermed meir og meir preg av ein underdaning klienttittel heller enn ein tittel som viste til eit relativt likskapsforhold mellom to partar. *Amicitia* vart aldri ein guddom under Augustus, men som omgrep fekk ho altså auka prestisje, og det gjekk berre knappe femten år frå Augustus døydde før ho fekk eit offentleg alter, i år 29 etter vår tidsrekning.

6.2.5.6. Augustus sitt evige Roma

Etter at Augustus hadde skaffa Roma fred og stabilitet vart det viktig å understreke at den skulle bli varig. Det var ingen guddom i det romerske panteonet som direkte tilsvarte det varige og uforanderlige, men som det har vore vist fleire gonger var det under Cæsar og Augustus ikkje noko i vegen for å introdusere nye epitet til eksisterande gudar, eller beint fram starte kult til heilt nye omgrepsgudar. Det er interessant å merke seg at den romerske religiøse mentaliteten tydelegvis såg dette som heilt naturleg – dersom eit konsept var mektig nok, hadde det guddommelege eigenskapar og kunne (om ikkje til og med burde) bli tilbede, uansett om det hadde skjedd før eller ikkje. *Aeternitas*, æva, er eit godt døme. Ho hadde truleg aldri tempel eller alter under republikken. Under Augustus vart ho likevel personifisert og nytta som avbiling på imperiet sine mynter for å symbolisere imperiet sin evige makt og stabilitet.⁴⁵⁹ Kult følgde relativt kort etter, skjønt prov for dette kjem frå romersk Spania, og ikkje frå sjølve Roma. Kulten til *Aeternitas* starta kanskje allereie under Augustus sin etterfølgjar Tiberius, som fekk eit tempel med påskrifta ”*Aeternitati Augustae*” avbilda på ei mynt.⁴⁶⁰ Ein kunne sverje ved det ”evige framhaldet” til keisaren sitt styre, eller hans ry eller helse, som var naudsynt for Roma sin evige framgang.⁴⁶¹ Augustus og hans etterfølgjar knytte seg og si rolle i riket direkte til riket si varigheit ved å meir eller mindre finne opp

⁴⁵⁶A. J. Clark 2007a: 277.

⁴⁵⁷Mæhle 2005: 116-117.

⁴⁵⁸Badian 2002: 579-580; Wallace-Hadrill 1982b: 40.

⁴⁵⁹Graf 2002: 268.

⁴⁶⁰Graf 2002: 268.

⁴⁶¹Graf 2002: 268.

ei ny gudinne som stod for nettopp dette. Dette var ikkje den einaste; i keisartida fekk ein òg gudinna Providentia, framsynet, som vart innført kanskje så tidleg som i Augustus sitt dødsår, år 14 etter vår tidsrekning.⁴⁶² Gjennom framsynet åt gudane, Providentia Deorum, hadde Augustus og keisarane som følgde han blitt sende til Roma,⁴⁶³ og gjennom framsynet til keisaren vart det romerske folket sin *aeternitas* sikra.⁴⁶⁴ Det vil bli sett meir på Aeternitas og Providentia sine roller utover i keisartida seinare i dette kapittelet.

6.2.6. Augustus og det gylne skjoldet

Skjoldet Augustus fekk overrekt av senatet i 27 eller 26 før vår tidsrekning hadde påskrive dygdene *virtus*, *clementia*, *iustitia* og *pietas*. Det har vore skrive ein del om dette skjoldet og kvifor akkurat desse fire dygdene – som alle òg var omgrepsgudar – stod på det. M. P. Charlesworth meinte at dygdene representerte latinske versjonar av dei kongelege dygdene frå gresk filosofi.⁴⁶⁵ Han meinte òg at desse fire dygdene var dei mest sentrale for dei romerske keisarane, sjølv om dei etter kvart vart følgde av fleire andre.⁴⁶⁶ Andrew Wallace-Hadrill har kritisert desse tolkingane på bakgrunn av at den gjennomsnittlege romerske borgaren neppe brydde seg vidare om kva dygder som vart framheva i gresk filosofi, og òg fordi han meiner at ein ikkje kan finne ein slik ”kanon” av dygder som vil vere garantert å vere dei mest sentrale for ein herskar i alle kulturar til alle tider.⁴⁶⁷ Dette verkar logisk – forventingane eit folk har åt herskaren sin kan kanskje reduserast til ein del grunnleggjande verdiar, men er neppe identiske frå samfunn til samfunn og situasjon til situasjon. I tillegg meiner Wallace-Hadrill at dei fire dygdene ikkje tilsvarar den samtidige konvensjonelle latinske omsetjinga av dei fire greske kongedygdene.⁴⁶⁸ Carlos F. Noreña seier seg einig med Wallace-Hadrill i at dei fire aldri danna ei kanonisk gruppe av dei fremste keisarlege dygdene, og skriv at det er nettopp dette som gjer at ein kan sjå på kva for nokre dygder dei enkelte keisarane utover keisartida valde å promoterte, når ein skal studere keisarideologien.⁴⁶⁹

Augustus må likevel ha sett dei fire dygdene ganske høgt, då desse som stod på skjoldet er dei einaste dygdene han sjølv refererer til i *Res Gestae*.⁴⁷⁰ Mellom seg dekkar dei det ein logisk gjerne ville sjå i staten sin fremste mann: *virtus* var motet og evna til å gå til handling for det som er rett, *clementia* var velvilje mot dei som fortener det, *iustitia* var evna til å vurdere kven som fortener å bli møtt med *clementia* og kven som må overvinnast med *virtus*, og *pietas* innebar å kjenne si plikt og lojalitet overfor den romerske staten og slik kunne bruke sine andre dygder til staten sitt beste. Skjoldet vart gitt han omtrent samstundes med *corona civica*, kransen som hans adoptivfar tidlegare òg hadde fått, for å ha redda romerske borgarar sine liv frå borgarkrig. Ein ser dermed ei tydeleg melding i den æra senatet viste Augustus – han vart hylla og

⁴⁶² I alle fall frå år 20. Scheid 1996a: 1265.

⁴⁶³ Charlesworth 138: 120-121.

⁴⁶⁴ Charlesworth 1938: 113, 122, 125.

⁴⁶⁵ Charlesworth 1937: 108.

⁴⁶⁶ Charlesworth 1937: 114.

⁴⁶⁷ Wallace-Hadrill 1981: 299-300.

⁴⁶⁸ Som han meiner var *fortitudo*, *temperantia/continentia*, *iustitia* og *prudential/sapientia*, altså med kun *iustitia* som fellesnemnar med Augustus sitt skjold. Wallace-Hadrill 1981: 301.

⁴⁶⁹ Noreña 2001: 152-153.

⁴⁷⁰ Augustus: *Res Gestae* 34.2.

anerkjent for dygdene han var velsigna av gudane med, samt for å ha brukt desse dygdene for å verne det romerske folket og staten.

6.3. Dygdene og keisaren

6.3.1. Dygdene som keisaren sine

Som nemnt innleiingsvis i denne oppgåva er overveldande mykje av det som er skriva om omgrepsgudane utover i keisartida fokusert på nettopp deira rolle som keisaren sine dygder, og det vil ikkje bli gått i særleg djupn eller detalj på det her. Snarare vil det bli forsøkt å gi eit kort oversyn over denne utviklinga tidleg i keisartida, og sjå på kor vidt ho stemmer overeins med den utviklinga fram mot Augustus som har blitt skildra ovanfor. Omgrepsgudane og dygdene dei stod for vart knytte til seinrepublikken sine store hærførarar personleg, og følgde med desse hærførarane då dei braut opp og ut av det tradisjonelle republikanske systemet. Dei vart dermed berre tilgjengelege for Roma og hennar innbyggjarar i den grad dei mektige hærførarane valde å nytte sin gudegitte gunst på staten sine vegner. Med Augustus vart den mektige hærføraren integrert tilbake inn i statssystemet, og han ynskte gjere overgangen så lite trugande som mogeleg. Samanlikna med diktatoren Cæsar koplå han seg til gudane på ein måte som var mildare men samstundes endå meir ekstensiv, gjennom epitetet ”Augusta”, og dette førte til at omgrepsgudane heldt fram med å vere knytte til staten sin fremste mann, men ikkje med den same monopoliserte vinklinga som tidlegare. Fortuna Cæsaris hjelpte Cæsar, og så var det opp til Cæsar å hjelpe folket. Derimot kunne kven som helst be til Fortuna Augusta, og Fortuna Augusta kunne hjelpe kven som helst. Samstundes var Augustus sitt velvære – Salus Augusti – sett som naudsynt for Salus Publica.⁴⁷¹ Koplingane var der enno, men på ein litt annan måte enn tidlegare.

6.3.2. Kva for nokre omgrepsgudar var keisaren sine?

M. P. Charlesworth såg omgrepsgudane – som han talande nok kalla *virtues*, dygder – som det keisaren prøvde framstå som innehavar av, for å gi folket trua på at dei trengde han.⁴⁷² Slik det vart sagt over, såg Charlesworth på guddommeleggjorte dygder som noko dei romerske keisarane henta frå gresk filosofi for å skape tillit i folket.⁴⁷³ Utover det han meinte var den overnemnte greske kanonen av slike dygder la han òg vekt på ein del andre, særleg *providentia*. Charlesworth sjølv snakkar gjennomført om desse omgrepa som *virtues*, men det er viktig å peike på at dei alle figurerte som personifiseringar på mynter⁴⁷⁴ og i annan biletkunst opp gjennom romersk historie, og at fleire av dei, om ikkje alle, på eitt eller anna tidspunkt mottok kult. Dei var ikkje berre dygder, dei var *guddommelege* dygder.

⁴⁷¹ Seinare, under keisar Trajan, vart det sett likskapsteikn mellom å be gudane verne Trajan si Salus og samfunnet sin Securitas (Plinius minor *Epistulae* 10.35, 10.100, 10.102).

⁴⁷² Charlesworth 1937: 108, 111-114.

⁴⁷³ Sjå 1.4.6 og 6.2.6 over.

⁴⁷⁴ På mynter hadde ein alt frå Augustus gjerne keisaren sitt portrett på den eine sida, og guddommen (ofte ein omgrepsgud og dermed samstundes ei dygd) på den andre, og samankoplinga mellom keisar, guddom og dygder på dei romerske myntene har dermed truleg vore tydeleg kommunisert (Wallace-Hadrill 1986: 71-72).

For Wallace-Hadrill var det ikkje berre ein avgrensa kanon, men *alle* dygdene som fyrst og fremst var keisaren sine kvalitetar:

The Emperor possessed power analogous to the divine; the personifications identify the various aspects of use of power, the patron saints, so to speak, of various benefits, under the ultimate control of the emperor.⁴⁷⁵

Det Wallace-Hadrill vil fram til, er ikkje den personlege koplinga mellom enkelte *virtues* og mektige einskildpersonar som Weinstock skreiv om, men korleis sjølve keisarembetet var forbunde med dygdene generelt. Det var ikkje lenger Sulla, Pompeius, Cæsar eller Augustus sjølv som var velsigna med gudane sin gunst, men *keisaren*, kven han no måtte vere.⁴⁷⁶ Saman med J. Rufus Fears ser Wallace-Hadrill *virtues* som fokus for eigenskapar romarane såg som guddommelege, og særleg i ein bestemt samanheng: Dei var eigenskapar som definerte keisarrolla.

Noreña seier seg einig i at dygdene generelt sett fyrst og fremst var keisaren sine, utan at det fanst ei bestemt keisarleg kanonisert gruppe dygder som alltid vart sett som dei viktigaste. Som nemnt over, meiner Noreña dermed at ein kan lese mykje om keisarleg ideologi ut av kva for nokre dygder dei ulike keisarane framheva.⁴⁷⁷ Dette verkar særleg rimeleg når ein merkar seg at dei guddommelege dygdene som vart trekte fram, tilsvara samtidige politiske forhold og konflikhtar.⁴⁷⁸ Dersom ein medvite kunne nytte gudane for å uttrykkje verdiar i spesifikke samanhengar, er det ingen grunn til at ein ikkje òg kunne gjere det for ein keisar si generelle stilling. J. R. Fears nemner tilsvarande at ein av styrkane ved omgrepsgudane som propagandainstrument var at dei både kunne definere den enkelte keisaren sitt styre og framheve kontinuiteten i keisarsystemet sine varige verdiar.⁴⁷⁹ Omgrepsgudane definerte verdiane keisarembetet stod for, men måten ein nytta dei på kunne samstundes ofte vere med å skildre den bestemte individuelle keisar si regjeringstid og verdiane hans.

6.4. Utviklinga etter Augustus

6.4.1. Tiberius

Som den fyrste arvtakaren til Augustus sin nyetablerte posisjon i det romerske samfunnet gjorde Tiberius mykje for å understreke sin legitimitet, og omgrepsgudane spelte ei merkbar rolle i desse forsøka. Som alt nemnt var det han som fyrst kopla sin person til Romarriket sin evige plass i verda på ei mynt med

⁴⁷⁵ Wallace-Hadrill 1981: 319. Han ynskjer dessutan å skildre keisarrolla som bygd på desse dygdene sin legitimitet: "The emperor owes his position not only to the possession of legl titulature (...), but to his possession of powers and qualities. In his hands lie Peace, Concord, Felicity, Security, Safety, Trust, Good Fortune and the like; they are guaranteed by his Victory, secured through his unique possession of Virtue and the favour of the gods given to Piety" (Wallace-Hadrill 1981: 315). Keisaren kontrollerar dygdene, men det er òg han som sikrar og garanterer dei.

⁴⁷⁶ Mattingly uttrykkjer eit liknande syn: "Under the Roman Empire [...] 'Virtues' may still be related to the State – Pax P. R., Libertas P. R., Salus P. R. – but they are constantly and inevitably related to the person of the first citizen, the *Princeps*." (Mattingly 1937: 110).

⁴⁷⁷ Noreña 2001: 152-153.

⁴⁷⁸ Wallace-Hadrill 1986: 74.

⁴⁷⁹ Fears 1981b: 901.

påskrifta ”Aeternitas”,⁴⁸⁰ og mellom anna for å bøte på problema ein hadde inne i keisarfamilien brukte han store delar av triumfbyttet sitt på å restaurere Concordiatempelet.⁴⁸¹ For å markere at maktovertakinga hans var planlagt og i tråd med Augustus sine intensjonar, fekk han laga mynter med påskrifta ”Providentia”, som viste til kontinuiteten mellom hans styre og styret til adoptivfaren.⁴⁸² Providentia Augusta vart dessutan sentrum for kult i ein litt annan samanheng – ikkje som framsynet keisaren viste for staten, men som framsynet gudane viste for keisaren.⁴⁸³ Då Tiberius sin fremste mann Sejanus vart stoppa i sitt forsøk på å gjere statskupp, ofra ein til henne for å takke for at faren mot keisarfamilien hadde vore avverja.⁴⁸⁴

Under dei mest dramatiske hendingane internt i eliten vart omgrepsgudane involverte på fleire punkt, sjølv om det er vanskeleg å tolke den nøyaktige intensjonen i ettertid. Ein kan i mange tilfelle spørje seg i kor stor grad omgrepsgudane var trekte inn for å markere allereie eksisterande tilhøve, og i kor stor grad dei i så fall var meint å skulle garantere at desse tilhøva vedvarte. I andre tilfelle ser det ut som om omgrepsgudane vart involverte nettopp *for* å endre ein situasjon, og at ein håpte at ved å byggje guddommen eit tempel eller ein heilagdom ville ein igjen nyte godt av guddommen si gunst i riket. Senatet dømte Sejanus for forræderi i Tiberius sitt tempel til Concordia⁴⁸⁵, og ei statue til Libertas vart i tillegg føreslege.⁴⁸⁶ Få år før kuppforsøket, i år 29, var eit alter blitt bygd til Amicitia – vennskapen – med statuer av Sejanus og Tiberius på kvar side av alteret.⁴⁸⁷ Omgrepsgudane spelte altså ei rolle både for keisaren sine gjerningar overfor andre, og, som i tilfellet med Providentia Augusta, for gudane sine gjerningar overfor keisaren.

Uavhengig av den nøyaktige tydinga det hadde i samtida, heldt det å byggje slike tempel og alter fram med å bli sett på som ein svært seriøs ting. Dette kan ein sjå då Germanicus døydde, mannen Augustus hadde instruert Tiberius til å adoptere og sjølv velje som arving. Eit alter til Ultio, hemna, vart føreslege av ein av Germanicus sine tilhengarar. Germanicus hadde døydd under underlege forhold, nokre mistenkte truleg Tiberius sjølv for å ha fått han drepen, og Germanicus sine tilhengarar ville gjerne ta hemn over dei skuldige. Tiberius braut inn og sa nei til eit slikt alter, fordi, meinte han, slike alter skulle berre bli sett opp mot ytre fiendar, ikkje når ein sørgde over ugjerningar internt i staten.⁴⁸⁸

⁴⁸⁰ Graf 2002: 268.

⁴⁸¹ Dio 55.8.2, 56.25.1; Suetonius *Tiberius* 20. Han tilskreiv det sin døde men svært populære bror Drusus.

⁴⁸² Schlapbach 2008: 82.

⁴⁸³ Dette hadde vore tilfellet allereie i seinrepublikken: ”In the late Republic PROVIDENTIA was that foresight which, whether manifested by the gods, or by men working as the intermediaries of the gods, helped to secure the continued and peaceful existence of the state, preserving it against external or internal dangers” (Charlesworth 1938: 108), men vart naturleg endå meir prominent når ein einskildperson i keisartida sat som einaste mellommann mellom gudane og Roma. Sjå figur i 7.4.4 under.

⁴⁸⁴ Schlapbach 2008: 82.

⁴⁸⁵ Dio 58.11.

⁴⁸⁶ Dio 58.12.4.

⁴⁸⁷ Tacitus *Annales* 4.74.

⁴⁸⁸ Tacitus *Annales* 3.18.

6.4.2. Keisarrolla blir ein institusjon

Det var som nemnt ikkje berre dygdene som Augustus og dei seinare keisarane eksklusivt knytte til seg sjølv og sin familie. Stillinga som *pontifex maximus* vart ein fast del av keisarrolla, keisaren og medlemene av keisarfamilien var dei einaste som fekk byggje tempelbygg i Roma, og keisaren hadde monopol på det prestisjetunge triumftøget – berre keisaren og dei keisaren sjølve valde ut fekk feire triumf.⁴⁸⁹ Då Augustus si arverekke enda med keisar Nero sin død, braut det ut borgarkrig, og det flaviske dynastiet som følgde etablerte keisaren som ein eksplisitt institusjon i staten, medan ein før meir hadde hatt ei rekkje enkeltindivid som var tildelt særreine statusar som Augustus sine arvtakarar.⁴⁹⁰ Med dette vart keisaren ein fast, statleg institusjon, og ikkje eit einskildindivid som i stil med seinrepublikken sine hærførarar gjorde spesielle krav på særleg personleg autoritet. Roma *måtte* no ha ein keisar. Problematikken var dermed ikkje lenger å legitimere sjølve keisarposisjonen, men å legitimere mannen som hadde den, og med det vart ei utvikling som hadde byrja allereie med Tiberius si overtaking sementert.

Dygdene – og med dei, omgrepsgudane som personifiserte deira guddommelege makt – hadde framleis eit spesielt forhold til statsoverhovudet, og dei vart ein varig del av det repertoaret ein romersk keisar hadde for å uttrykke verdiar han såg som viktige budskapar eller presentere seg sjølv slik han ynskte.⁴⁹¹ Augustus sine endringar av omgrepsgudane si rolle i staten festa seg – keisaren var nok nærmare gudane enn dei andre i staten, men dei mektige dygdene vart gitt til Roma gjennom han heller enn til han åleine. Keisaren *var* Roma; dersom dygdene var gitt han, var dygdene òg gitt staten gjennom han – og vice versa. Det var heller ikkje lenger den mektige einskildpersonen som knytte seg til gudane som deira personlege yndling, men keisarposisjonen som automatisk plasserte ein i ein slik situasjon. Ein kan nesten seie at statsinstitusjonen ”keisar” mottok gudane sin gunst der det før hadde vore suksessrike einskildpersonar som Sulla eller Augustus som personleg hadde demonstrert sin posisjon som gudane sine favorittar. Dei guddommelege dygdene vart gitt staten gjennom keisaren, og det var keisaren si oppgåve å garantere at staten og folket fekk del i dei guddommelege goda.

6.4.3. Senatet og omgrepsgudane

I kjeldene ser ein ofte at det er senatet som føreslår mange av ofringane, statueoppsettingane og tempelbyggingane, og det er lett å tenkje at dette var politisk motivert, av di det dei ber om så ofte er til keisaren si ære. Axtell meiner at dette tyder at tempeldediseringar i den romerske keisartida ofte var meint som rein smiger overfor keisaren og dermed ikkje er like faste prov på faktisk kult som tempeldediseringar i republikken var.⁴⁹² Anna J. Clark, som sjølv påpeikar at Tactius i sine skrifter gjerne framstiller det som smiger, har derimot hevda at slike senatsvedtak like gjerne kunne føreligge som påminningar om løfter gitt

⁴⁸⁹ Beard, North og Price 1998a: 142-143; Taylor 1949: 32.

⁴⁹⁰ Olivier Hekster diskuterer til dømes korleis keisar Vespasian var den fyrste keisaren som legitimerte seg fyrst og fremst som ein ”ny Augustus” heller enn gjennom sine guddommelege forfedre (Hekster 2006: 31-34).

⁴⁹¹ Wallace-Hadrill har føreslege at dei seinare keisarane nytta omgrepsgudane og dygdene både for å framheve maktgapet mellom seg sjølv og resten av staten, men òg, truleg endå meir, for å framstille seg som audmjuke borgarar som alle andre (Wallace-Hadrill 1982b, særleg 47-48).

⁴⁹² Axtell 1987 (1907): 80.

eller brotne.⁴⁹³ Eit tempel til ei dygd keisaren hadde late vere å oppretthalde eller restaurere kan ha vore ein måte å kritisere han på – ho nyttar dømet over, med det nekta alteret til Ultio, som eit døme på dette.

Ein kan lett ta med seg denne tanken til Clark og tenkje seg ein dobbelfunksjon her – slike bygningar og forslag kan lett ha vore meint både som smiger for å oppnå resultat og velvilje *og* som forsøk frå eit svekka senat på å leggje press på keisaren. Ein bygde eit alter til Tiberius sin nåde – *Clementia* – omtrent samstundes som alteret til *Amicitia*,⁴⁹⁴ og under Tiberius sin arvtakar Caligula sitt styre sette senatet i gang ofringar til *hans* *Clementia*.⁴⁹⁵ Ein kan altså gjerne sjå slike handlingar både som ein førespurnad til keisaren *om* å vise *clementia* og som ei offentleg påminning til keisaren og folket om at han burde gjere det. Andre tilfelle er meir tydeleg einsidige, som då dei føreslo at *Fecunditas*, fruktbarheita, skulle få eit tempel då keisar Nero fekk ei dotter i år 63.⁴⁹⁶

6.4.4. Keisaren som statsgaranti

Som vist tok Augustus på seg ei rolle som garantist for staten sin stabilitet og det romerske folket si generelle velferd, og keisarane etter han vart verande i denne rolla. Medan Augustus, som seinrepublikken sine mektige hærførarar før han, hadde basert sin maktposisjon på sine personlege ressursar, vart det med keisarrolla som ein etablert institusjon ei viss grad av formalisering av rolla. Folk som Pompeius eller Marcus Antonius hadde tatt på seg og framstilt seg i rolla som leiarar og forsvararar av staten på grunnlag av sine evner til å fylle ei slik rolle. Det var ingen garanti for kven som var den neste til å nyte gudane sin gunst og var sterk nok til å leie riket og sikre freden, og heller ingen garanti for at ikkje fleire av gudane sine yndlingar skulle komme fram samstundes og, med det romerske folk fanga i midten, stridast om kven av dei som *Fortuna* støtta mest. Med keisardynastia vert rolla som gudane sin yndling institusjonalisert. Folket og senatet veit kven som vil vere den neste til å stå øvst med gudane sin gunst, og keisaren er i sin posisjon som leiar av riket logisk bunden til å bruke denne gunsten til staten sitt beste heller enn for å fremje sin eigen personlege agenda på tvers av staten sin stabilitet og indre ro.

Det var så klart ei rekkje andre moment og guddommar i den romerske religionen som vart knytte til keisaren sitt ansvar for Roma, men omgrepsgudane var kanskje særleg nyttige av di dei personifiserte nettopp dei tilstandane keisaren garanterte – eller skulle garantere – for riket. *Pax Augusta* fekk til dømes fleire kultmonument utover i keisartida, og i Roma fekk det berømte *Ara Pacis Augustae* som Augustus hadde sett opp følgje av det flaviske *Templum Pacis*, dedisert i år 75.⁴⁹⁷ Det kan ha vore mange grunnar til å byggje eit nytt tempel til *Pax*, men særleg viktig har det nok vore at det få år før hadde vore både fleire opprør og ein borgarkrig der fire ulike keisarar kjempa om makta i løpet av same år. Den nye keisaren *Vespasian* har gjerne ynskt å markere freden som kom med hans styre og nye dynasti, mykje på same måte

⁴⁹³ A. J. Clark 2007a: 267-268.

⁴⁹⁴ Tacitus *Annales* 4.74.

⁴⁹⁵ Dio 59.16.10.

⁴⁹⁶ Tacitus *Annales* 15.23.

⁴⁹⁷ Suetonius *Vespasian* 9.1.

som Augustus gjorde med Ara Pacis etter alle borgarkrigane som enda seinrepublikken.⁴⁹⁸ Dei fyrste avbildingane ein kjenner til av Aeternitas som ei personifisert gudinne skjedde òg under Vespasian.⁴⁹⁹ Dette er kanskje ikkje uventa, då det å ytre ein bodskap om fred og å fremje tanken om det varige og evige, må ha svara til mange av ynska som herska både i eliten og folkedjupet. Freden var keisaren sitt ansvar, men òg ei teneste som keisaren ytte for folket. I Seneca sitt verk *De Clementia*, som interessant nok hadde som formål å overtale Nero om at keisaren måtte ha *clementia*, let han Nero seie: ”De mange tusen sverd som min fred holder tilbake, vil trekkes av skjeden på et vink fra meg.”⁵⁰⁰ Freden var keisaren sin, og keisaren var alt som stod mellom Roma og nye borgarkrigar og kaos.

Ein har til og med døme på direkte identifisering mellom restaureringa av ei dygd til staten og keisaren sin person, om enn kanskje i ein meir symbolsk enn religiøs kontekst. Keisar Vitellius bestemte seg under borgarkrigen i år 69 for å offentleggjere restaureringa av freden til den einaste målsetjinga si, og forsøkte å symbolsk overlevere dolken sin til konsulen, pretorane, kvestorane og til sist resten av senatet, men ingen ville ta i mot den. Då han så gjekk for å leggje dolken i frå seg i tempelet åt Concordia i staden, vart han hylla for viljen sin til å abdisere med orda ”Du er Concordia!” Som svar beheldt han dolken og tok ”Concordia” som sitt nye tilnamn.⁵⁰¹

I løpet av keisartida endra fridomen, Libertas, seg frå å vere ei gudinne for personleg fridom til å vere ei gudinne for politisk fridom, ei utvikling som hadde byrja alt med drapet på Cæsar.⁵⁰² I konteksten av eit keisardøme der éin mann alltid sat med makta, var den guddommelege fridomen meir eigna til å stå for det konstitusjonelle keisarstyret i kontrast til forsøk på statskupp og tyranni, heller enn for den individuelle, personlege fridomen. Fortuna, med sine mange ulike inkarnasjonar, fekk av keisar Trajan ein ny årleg fest som Fortuna Omnium, alle ting sitt framsyn.⁵⁰³ Ei Fortuna som garanterte lagnaden for alle, og for heile riket, vart altså innført av mannen som hadde som sitt ansvar sjølv å gjere nettopp dette.

Ikkje minst var keisaren ein sentral figur når det gjaldt å sikre Roma suksess og siger, gjennom det nære forholdet han hadde til gudane. Keisaren måtte utvise *pietas* til gudane for at dei skulle gi han *felicitas*

⁴⁹⁸ Ein annan parallell kan vere Claudius sin bruk av den nye personifiseringa av det å vere standhaftig, uomskifteleg og sindig, kalla Constantia, på mynter ved sin maktovertaking etter den eksentriske Caligula (Fears 1981b: 894).

⁴⁹⁹ Graf 2002: 628.

⁵⁰⁰ ”Haec tot milia gladiatorum, quae pax mea comprimit, ad nutum meum stringentur.” Seneca *De Clementia* 1.1.2. Omsetjing: Ording 1989. Ein burde likevel her merke seg at Seneca sjølv som deist truleg var kritisk til førestellinga om omgrepsgudar (Axtell 1987 (1907): 79) og dermed gjerne har meint å bruke omgrepa *clementia* og *pax* utelukkande som konsept. Han har likevel skrivne dette for ei samtid der svært mange såg slike omgrep som gudar, så dette gjer på ingen måte utsegn av denne typen irrelevante.

⁵⁰¹ Tacitus *Historiae* 3.68; Suetonius *Vitellius* 15. Axtell meiner at dette var eit teikn på at Concordia som omgrepsgud hadde mindre personlegdom og var meir av ei ånd som inkarnerte semja enn ein eigentleg guddom, då ein kunne omtale Vitellius som henne utan den kjønnsforvirringa dette ville medført om ein hadde likestilt han med ei anna gudinne, som Minerva eller Juno. (Axtell 1987 (1907): 81. Observasjonen er interessant, men kanskje noko tvilsam, då den enten ikkje tek omgrepsgudane sin spesielle dobbeltrolle som konsept og guddom med i resonnementet, eller implisitt påstår at ei slik dobbeltrolle på mystisk vis gjer dei mindre guddommelege enn andre gudar.

⁵⁰² Wallace-Hadrill 1982b: 38-39.

⁵⁰³ Graf 2004: 507.

tilbake, og med *felicitas* var keisaren *invictus*, uovervinneleg.⁵⁰⁴ Som Roma sin representant var det dermed Roma som følgde *pietas* gjennom han, Roma som fekk *felicitas* gjennom han, og Roma som, under keisaren si leiing, vart uovervinneleg.

6.4.5. Keisaren si personlege velferd

Dersom keisaren er garantisten for staten sitt framhald, fridom, sigrar og fred, vert keisaren si personlege velferd – etablert allereie med Augustus – som nærast identisk med staten si velferd å rekne. Omgrepsgudane hadde evna til å uttrykkje begge desse to tinga på ein gong, i ulike samanhengar. Då dynastiet etter Augustus tok slutt, følgde uro og borgarkrig, og *Salus Augusti*, keisaren si helse, kom på mynter saman med *Salus Augusta*, (staten si) august(e) velferd. Under keisarane Galba og Vespasian vart *Salus* nytta i forsøk på å garantere velferda i staten sjølv under nye keisardynasti.⁵⁰⁵ Spes, håpet, vart dessutan, som Spes Augusta og med mykje same verknad, knytt saman med dei keisarlege arvingane.⁵⁰⁶

Den fyrste avbildinga av den personifiserte Aeternitas ein veit om er frå tida til Vespasian, men den fyrste referansen ein har til kult av Aeternitas er nokre år eldre. Dette handlar om eit offer til henne som vart utført av Arvalprestane etter oppdaginga av Gaius Calpurnius Piso sin konspirasjon i år 66.⁵⁰⁷ Dette var ein konspirasjon mot keisar Nero, og det er verdt å merke seg at ein etter å ha unngått keisaren sin død vel å markere det evige aspektet ved keisaren sitt styre. Her står Aeternitas altså ikkje fyrst og fremst for at Roma skal vare evig, men for at Nero og hans familie sitt styre over Roma skal vare evig. Keisaren sitt varige herredøme over Roma er vakta over av den same omgrepsguden som vaktar over Roma sitt varige herredøme over verda – og det eine er gjerne tenkt å avhenge av den andre. Dette ser ein kanskje ekstra tydeleg når Plinius den yngre sver ved Trajan sin *aeternitas* og hans *salus*.⁵⁰⁸

Det var ikkje berre Aeternitas ein ofra til etter at Piso sin konspirasjon vart avverja, men òg Providentia Augusta. Ho vart òg ofra til då Agrippina, Nero si mor, vart drepen fordi Nero frykta henne.⁵⁰⁹ Slike offer kan tolkast både slik at keisaren sitt guddommelege framsyn hadde hindra ulukker før dei kunne bli til realitetar, og slik at gudane sitt framsyn hadde verna keisaren og hindra ulukkene frå å skade han – og gjennom han, Roma.

Det følgjer logisk at dersom staten si evige velferd var garantert av keisarlinja si evige velferd var staten sin lagnad garantert av keisaren sin. Fortuna vakta over keisaren slik ho vakta over Roma – eller kanskje snarare vakta ho over Roma *ved* å vakte over keisaren – og dette finn ein bokstaveleg prov på når ein

⁵⁰⁴ Fears 1981a: 815. Ein liknande logikk finn ein då Livia vert sjuk i år 22 og Tiberius lovar eit alter til Pietas Augusta, for å så gi ut mynter der *Salus Augusta* var framstilt med Livia sine ansiktstrekk då Livia seinare vart betre att (Tacitus *Annales* 3.64; Fears 1981b: 891).

⁵⁰⁵ Wardle 2008b: 907-908.

⁵⁰⁶ M. E. Clark 1983: 83-84. Spes var veileigna til dette då ho tradisjonelt var samaknytt med den fyrstefødde sonen i kvar familie – familien sitt håp (M. E. Clark 1983: 82, 96).

⁵⁰⁷ Graf 2002: 268.

⁵⁰⁸ Plinius minor *Epistulae* 10.83.

⁵⁰⁹ Schlapbach 2008: 82.

merkar seg at eit Fortuna-idol vakta over keisaren si søvn.⁵¹⁰ Lagnaden, og gudane gjennom lagnaden, vakta over keisaren, og dermed over Roma.

6.4.6. Keisaren sine kvalifikasjonar

Medan seinrepublikken sine mektige menn kunne forklare og demonstrere sine guddommelege dygder ved å vise til sine karrierer og tidlegare prestasjonar, har ein keisar i eit dynasti gjerne fått stillinga si meir gjennom familieband enn ved egne storverk. Keisaren kunne difor knyte seg til omgrepsgudane for å likevel framstå som eit ideal og døme til etterleving for resten av folket.⁵¹¹ Dygdene som statsleiarane gjorde krav på kan dermed ha skifta noko i funksjon, frå å demonstrere og hylle statsmannen sine prestasjonar og gode sider, til å gi eit alibi for kvifor keisaren er keisar i utgangspunktet. Dygdene keisaren batt seg til, var som nemnt knytte fyrst og fremst til institusjonen, og sjølv om ein, som Noreña påpeikar, kan lese mykje ut av kva dygder som vart vektlagde av dei individuelle keisarane, var det likevel fyrst og fremst det *at* dei var keisarar som plasserte dei så nær gudane sin gunst.

Som Romarriket sin øvste leiar måtte keisaren vise omtanke og framsyn på vegner av undersåttane sine. Tiberius viste som nemnt til adoptivfaren Augustus sitt framsyn for folket og staten ved å gi ut mynter med eit alter og innskrifta ”PROVIDENT”(a) på, og legitimerte dermed at han hadde arva statsstyret i tråd med Augustus sin plan for Roma. Ein kjenner gjennom mynter og inskripsjonar til to *providentia*-gudinner og dei var begge tett knytte til keisaren personleg. Providentia Augusta, keisaren sin omtanke og vernande framsyn for Roma og romarane, var den eine, og den seinare Providentia Deorum, gudane sin tilsvarande omtanke og vernande framsyn for keisaren var den andre.⁵¹² Providentia Augusta fekk kult tett ved Ara Pacis Augustae, heilagdomen til Pax, noko som truleg understreka koplinga mellom keisaren sitt framsyn og riket sin fredstilstand.⁵¹³ Providentia Deorum som vernar keisaren veit ein har hatt kult, då ein kjenner til eit offer Arvalbrørne gjorde til henne i år 183.⁵¹⁴ Det er interessant å merke seg her korleis gudane sin *providentia* er til beste for keisaren, medan keisaren sin *providentia* er til folket og Roma sitt beste. Dette samsvarer med Cæsar sin bruk av omgrepsgudane – gudane gav han sin gunst, og *han* brukte den vidare til staten sitt beste. Cæsar – og keisarane – sin framgang var altså absolutt, garantert av gudane, medan Roma sin framgang var avhengig av Cæsar og keisarane sitt nærvær og deira velvilje. Ein ser her korleis endringane i tilhøvet mellom stat, statsleiar og guddom som skjedde i seinrepublikken vart institusjonaliserte og fastlagde gjennom to guddommar: Cæsar sin nåde, Clementia Cæsaris, og den keisarlege omtanke, Providentia Augusta. Begge var kvalitetane til ein bestemt mann (Cæsar eller keisaren), men begge hadde slik makt og kraft at dei måtte ha *numina* og dermed kunne omtalast som gudinner i sin eigen rett. Statsleiarane sine personlege kvalitetar hadde slik kraft at dei var som guddommar å rekne.

⁵¹⁰ Turcan 2000 (1998): 18.

⁵¹¹ Augustus som “filling the role of Saturn in setting a shining example of correct behavior”; Wallace-Hadrill 1982a: 27.

⁵¹² Charlesworth 1938: 110. Keisaren var vakta av gudane sitt framsyn for han, men keisarinstitusjonen eksisterte takka vere gudane sitt framsyn for Roma (Charlesworth 1938: 109). Providentia var dermed legitimerande – Providentia Deorum hadde utstyrt Roma med keisarar, og gjennom den førre keisaren sin Providentia Augusta hadde den noverande keisaren blitt valt ut som etterfølgjar (Nock 1947:105).

⁵¹³ Schlapbach 2008: 82.

⁵¹⁴ Schlapbach 2008: 82.

Providentia var gjerne ein av dei viktigaste tinga for keisaren å utvise, men Pietas Augusta opptrer òg ofte på inskripsjonar og mynter utover i keisartida.⁵¹⁵ Pietas var plikta ein kvar romar hadde overfor sin far og sin stat – og for keisaren var naturlegvis denne plikta endå viktigare enn for andre. Den slo dessutan motsett veg òg, ettersom lojaliteten og utføringa av borgarplikta mot staten samstundes ville vere lojalitet og plikt mot den romerske keisaren. Ein annan omgrepsgud som opptrer på mynter i keisartida, om enn eit godt stykke ut i perioden, på 200- og 300-talet, var Aequitas Augusti.⁵¹⁶ Aequitas var eit omgrep som viste til rettferda som skulle karakterisere og gjennomsyre lov og rett, og ”Keisaren sin Aequitas” blir dermed den rettferda og likskapen som ligg i lovene til keisaren. Det var dessutan ein flytende overgang frå *aequitas* til omgrepet *iustum* – som stod for overhaldinga av lova.⁵¹⁷ Det er dermed heller ikkje utenkjeleg at ein ved å promotere Aequitas Augusti har forsøkt å kommunisere at keisaren er ein person som ikkje berre gir rettvise lover, men som òg sjølv opptrer legitimt og rettferdig.

Keisaren nytta òg gjerne omgrepsgudar for å styrke forholdet til legionane. Dette forholdet var avgjerande for keisarane sin posisjon i staten, og keisaren knytte seg gjerne til Victoria for å halde på legionane sin lojalitet. Victoria var tilbeden i legionane, og fekk ulike epitet for ulike legionar eller under ulike keisarar.⁵¹⁸ Charlesworth har framheva sambandet mellom keisaren og Victoria som ei permanent kopling:

Everything was done to foster the belief that Victory will always accompany the Emperor, that is (as it were) adjectival to him. The legend VICTORIA AVGVSTA on the coinage is a continual reminder, a theme with perpetual variations. Through the centuries the notion of the ever-victorious Emperor, accompanied and blessed by VICTORIA and FELICITAS persists.⁵¹⁹

I tillegg til Victoria var det andre måtar å involvere omgrepsgudar på i keisaren sitt forhold til legionane. For å halde legionane disiplinerte og veltrente i fredstid, starta til dømes keisar Hadrian opp kult til ein annan militær omgrepsgud, Disciplina. Ved rekrutteringa måtte romerske soldatar avlegge ein eid som mellom anna inneheldt truskap mot Disciplina Militaris, militær disiplin.⁵²⁰ Hadrian, som ikkje kunne knyte

⁵¹⁵ Noreña 2001: 158.

⁵¹⁶ Noreña 2001: 157-158.

⁵¹⁷ Schieman 2002: 236-237.

⁵¹⁸ Rose 1970: 1120 Som militær guddom var ho sentral nok til å vere rekna som den tredje mest prestisjetunge etter Jupiter og Mars (Axtell 1987 (1907): 18). Då romarane tok Britannia tok dei med seg gudane sine og mellom dei var naturleg nok ei rekkje gudar knytt til militæret, mellom dei Victoria (Van Andringa 2007: 91), og Victoria Britannica er eit godt døme på Victoria si rolle som både tett knytt saman med keisaren og med legionane. Ei klar grenselinje mellom den tradisjonelle Victoria og Victoria Britannica, (romersk) siger spesifikt i Britannia, er vanskeleg å trekkje, og tilbedarane kan sjølve ha identifisert dei teologisk med kvarandre og meint at ein eid til den eine kunne oppfyllest for den andre (Standing 2003: 284). Ein veit likevel at Victoria Britannica fekk ein eigen kult etter den romerske sigen i Britannia, truleg fyrst på municipalitets-nivå men seinare, frå 54 etter vår tidsrekning, òg på provinsnivå. Ein hadde mellom anna ein eigen prest til henne, ein *sacerdos Victoriae Britannicae* (Standing 2003: 284-286). Victoria Britannica-kulten hylla gjerne keisar Claudius for hans siger i Britannia vel så mykje som gudinna sjølv. Slik guddommeleggjering av bestemte sigrar heller enn sigersomgrepet på generelt nivå skjedde ofte under keisarane, Axtell skildrar det som ein form for smiger av keisaren (Axtell 1987 (1907): 18). Victoria Britannica forsvann heller ikkje med Claudius, men dukka opp mellom anna på minnemyntar under keisar Antoninus i 143, og seinare på myntar og innskrifter i Nord-Afrika under keisar Severus og sønnene hans utover trehundretalet (Standing 2003: 286-287).

⁵¹⁹ Charlesworth 1943: 3-4. Han følgjer opp med eit døme på korleis han meiner at Hadrian, som styrte i ein periode med ganske lite militær konflikt, demonstrerte sin *virtus* gjennom å vere dyktig i jakt, då han ikkje hadde same høve til å vise sitt mannsmot gjennom *victoria* som andre keisarar. Jaktgudinna Diana dukkar difor opp på myntene hans som skytsgudinne, der ein gjerne kunne sett Victoria hjå ein keisar i ein meir krigsorientert periode. Koplinga mellom ein keisar sin dugleik og hans sigrar – hans evne til å forsvare Roma – var altså viktig nok til å krevje ei erstatning (Charlesworth 1943: 4). Hadrian hadde likevel ein større militær karriere bak seg då han vart keisar, så Charlesworth sitt resonnement er ikkje naudsynleg heilt solid.

⁵²⁰ Polybius 6.21.

seg til soldatane sin moral gjennom hæren sine guddommeleg gitte sigrar mot fiendtlege makter, knytte seg i staden til dei gjennom å gjere disiplinen i seg sjølv til ein guddom.

6.5. Frå gudane sin yndling til staten sin representant

6.5.1. Dygdene forklarar korleis meir enn kvifor

I utviklinga frå seinrepublikken og inn i keisartida var rolla som staten sin leiar og mellommann mellom gudane og borgarane blitt endra. Det var keisarposisjonen som var knytt til dygdene meir enn ein bestemt einskildperson, sjølv om dei individuelle keisarane òg gjerne forsøkte knyte seg personleg til dei gudane og dygdene ein kunne.⁵²¹ Keisaren si rolle var ikkje å vere gudane sin utvalte mann, som av eigne ambisjonar, grunnar og pliktkjensler brukte sine guddommelege evner mot sine fiendar; snarare var han mannen gudane hadde valt ut til å verne Roma. Straks keisarrolla var blitt ein institusjon, var dygdene si rolle ikkje lenger fyrst og fremst å forklare *kvifor* nokon skulle setjast over alle andre i staten, men snarare å forklare *korleis* den personen som alt sat der var skikka til det.

6.5.2. Omgrepsgudane jobbar *med* heller enn *for*

Omgrepsgudane var i det store og heile igjen blitt allmenne, etter at deira gåver var blitt monopolisert av generalane i seinrepublikken. Alle kunne be Fortuna Augusta om hjelp, og Salus Augusta var alle si velferd. Som i seinrepublikken hadde statsleiaren likevel framleis posisjonen som fyrstemottakaren av all guddommeleg gunst. Skilnaden var at der diktatorane og konsulane i seinrepublikken tok i mot gunsten på vegner av seg sjølv eller sin politiske agenda, tok keisaren i mot gunsten på vegner av folket.⁵²² Keisaren sin Salus *var* staten sin Salus, og keisaren sin Victoria var folket sin siger òg. Heller enn å vere den gudane gav sin gunst til og den omgrepsgudane vakta over, var keisaren den gudane gav sin gunst *gjennom* og den omgrepsgudane vakta Roma *med*.

⁵²¹ Charlesworth 1938: 107. Nock har likestilt keisaren sine skytsgudar ("*comes*") med ei direktelinje til gudeverda – han stod altså i ein posisjon der han hadde betre tilgang på gudane enn alle andre (Nock 1947: 104).

⁵²² *Victoria* – og alt som følger med henne – tilhøyrrer keisaren, sigeren er gitt han av Jupiter sjølv (Herz 2007: 311). Bandet blir endå sterkare utover keisartida – Trajan er Jupiter sin utvalte viseregent (Plinius minor *Panegyricus Traiani* 1-5, 8-10, 56.3, 80.4).

7. Analyse og oppsummering

7.1. Kva ved omgrepsgudane appellerte til statsleiarane?

7.1.1. Kvifor vart omgrepsgudane nytta i politikken?

Romarane hadde ei rekkje guddommelege kategoriar som ikkje samsvara så mykje med biletet av ein gud av olympisk karakter, ein guddom som Jupiter eller Mars som var personar meir enn abstrakte makter. Ei mengd makter som ikkje berre er guddommar, men òg noko anna, dukkar opp når ein ser nærmare på den romerske religionen – smågudar som samsvarer direkte med ei handling eller ein livsfase, daude menneske som vert gudar anten personleg eller som del av ein forfarkult, og guddommelege ånder knytte til ein bestemt geografisk stad. I tillegg kjem personifiseringane av kosmiske fenomen som ein finn i så mange polyteistiske gudesystem – solguden, gudar for vindane, for daggry, for natta, for månen, og så bortetter. Til og med gudar som Jupiter og Mars kunne vere synonyme med himmelen eller krig. Ein kan nesten seie at eit fåtal av romerske gudar var *berre* gudar; dei var ofte òg noko anna i tillegg. ”Jupiter” kunne tyde ”himmelen” eller ”guden Jupiter”, ”Mars” kunne tyde ”krig” eller ”guden Mars”. Omgrepsgudane sin”andre” identitet var sjølve konseptet dei styrte, og dei var meir eller mindre identiske med desse konseptet. ”Victoria” tydde ikkje ”sigeren” *eller* ”gudinna Victoria”, men ”sigeren” *og* ”gudinna Victoria”. Dei to var eitt og det same – sigeren var gudinna, og gudinna var sigeren. Desse konseptet som omgrepsgudane både var gudar for og var identiske med, var vanlegvis positive og sett på som romerske og viktige, og dei var alltid svært kraftfulle. Dersom guddom og konsept var eitt, tydde det at alle handlingar som stilte menneska i kontakt med konseptet òg førte dei i samhandling med ein guddom. Oppnådde ein *victoria*, så oppnådde ein Victoria sin støtte, og kjempa ein for *libertas* i politikken, kjempa ein samstundes for Libertas i religionen. Dermed vart omgrepsgudane særskilt mykje enklare for romerske leiarar å knyte seg personleg saman med enn kva dei fleste andre gudane var – nesten ein kvar agenda eller tidlegare bragd kunne tilskrivast ein eller fleire omgrepsgudar sin velvilje, og ein kunne dermed alltid pårope seg ein eller annan form for guddommeleg støtte dersom ein ynskte det.

I dette kapitlet vil eg drøfte det denne oppgåva har vist om utviklinga av omgrepsgudane i romersk politikk frå republikk til tidleg keisartid. Det vil no bli undersøkt korleis omgrepsgudane endra karakter gjennom prosessen, og kanskje òg funne moglege forklaringar på kvifor akkurat desse gudane som vart spela ei så viktig rolle i den.

7.1.2. Intellektuell skepsis

Som vist innleiingsvis i gjennomgangen av Cicero sin *De Natura Deorum*,⁵²³ fanst det intellektuelle straumar hjå romarane som i varierende grad var skeptiske til ulike moment i den tradisjonelle statsreligionen, og omgrepsgudane var eitt av dei meir populære fenomenå å kritisere i slike samanhengar. Korleis, om i det heile tatt, kom denne skepsisen til uttrykk overfor omgrepsgudane si rolle i det politiske livet?

Den greske historikaren Polybius uttrykte eit syn på dette då han skildra ei hending frå Scipio Africanus den eldre sin karriere.⁵²⁴ Scipio hadde hatt ein draum om at han og hans bror vart edilar samtidig, og trass i sin unge alder gjorde han alvor av å stille til val. Dei vart begge valde inn, og Scipio gjer bruk av draumen for å framstå som ein som har framsynet og gudane på si side. Polybius kommenterer at det hadde slett ikkje vore ein draum, men snarare ein smart måte for Scipio å framstille seg sjølv på, som ein som handlar etter guddommeleg framsyn og som veit han ikkje vert gjennomskoda av dei som er for unge eller dumme til å vite betre.⁵²⁵ Utover eksistensen av ein intellektuell skepsis til guddommeleg involvering i romersk politikk avslører denne kommentaren to andre, kanskje meir sentrale, ting.⁵²⁶ Den fyrste er at Polybius trudde at store deler av det romerske folket ville tru og sjå med blide auge på ein politikar dei meinte hadde guddommeleg gunst i ryggen. Det andre er at han meinte at ein medlem av den romerske eliten, som Scipio, medvite gjorde seg nytte av denne overtydinga i folkedjupet. Uavhengig av om Scipio hadde hatt draumen eller ikkje, og uavhengig av om han genuint trudde han var blitt vist guddommeleg gunst gjennom den, så meinte ein mann som berre to generasjonar etterpå hadde sett romersk politisk liv frå innsida, at det var svært sannsynleg at han medvite hadde brukt historia for politisk vinst. Det er verdt å merke seg at Polybius levde før seinrepublikken, og at dei verkeleg sterke samankoplingane mellom gudar og statsmenn ikkje ein gong hadde skjedd enno. Dette kan kanskje òg gi ein peikepinn om kor liten tyngde den intellektuelle skepsisen har hatt for både eliten elles og for det romerske folket – Polybius si visse om den reine politiske opportunisten som han meinte låg bak historia om Scipio sin gudesende draum har tydeleg ikkje eksistert i breie nok lag av det romerske samfunnet til at det hindra ei utvikling der nettopp denne typen bruk av religion vart meir og meir utbreidd i den romerske politikken.

Ein kan òg sjå døme på denne ambivalensen mellom det intellektuelle perspektivet og dei politiske og religiøse realitetane fleire hundreår seinare, under keisar Trajan. Plinius den eldre hadde, som vist i kapittel 2, ein sterk skepsis til dei romerske omgrepsgudane⁵²⁷ – men nevøen og adoptivsonen hans, Plinius den yngre, sver i breva sine ved keisaren sin *aeternitas* og *salus*.⁵²⁸ Han kan rett nok tenkjast å ha meint *salus* i ei

⁵²³ Sjå 2.2.2 og 2.2.3 over.

⁵²⁴ Polybius 10.4-5. Polybius levde i Roma i mange år, og tenestegjorde dessutan med Scipio Africanus sitt barnebarn Scipio Aemilianus Africanus (Walbank 1979: 12-16), og hans perspektiv på Roma og romerske interesser er dermed omstridt. Dessutan skreiv han på gresk, for eit i gresk publikum, ikkje for eit romersk. Polybius var likevel ein del av den samtidige intellektuelle aktiviteten og må sjølv ha vore farga av dette, og han såg mykje av romersk kultur frå innsida, og hans utsegn i denne samanhengen kan dermed vere interessant for å demonstrere i alle fall eksistensen av ein konkret skepsis til samankopling mellom guddommeleg gunst og politisk karriere.

⁵²⁵ Polybius 10.5.6-9.

⁵²⁶ Dette synet kjem òg til uttrykk på eit meir generelt nivå i Polybius 6.56.

⁵²⁷ Plinius *Naturalis Historia* 2.14-16.

⁵²⁸ Plinius minor *Epistulae* 10.35, 10.83, 10.100, 10.102.

reint verdsleg tyding som velferd, tryggleik og helse, men ein kan vanskeleg førestille seg at ein slik eid ved keisaren sin *aeternitas* ikkje har i alle fall ein viss dimensjon utover den heilt verdslege – han venta neppe at Trajan skulle leve evig.

7.1.3. Effektivitet og kraft

Trass i at enkelte velutdanna medlemmer av det romerske samfunnet altså avfeia guddommeleg innblanding i den enkelte politikaren sin karriere, eller omgrepsgudane sin eksistens i det heile, hadde desse gudane nok resonans i samfunnet elles til at dei som støttespelarar for særleg utvalte yndlingar mellom menneska vart stadig meir framtrudande i den politiske aktiviteten. Anna J. Clark sitt syn på omgrepsgudane som ein veg til kulturell sjølvforståing og del av eit essensielt kognitivt vokabular⁵²⁹ kan vere med å forklare korleis dei kunne ha ein sterk nok effekt på det romerske samfunnet til at bruken av dei vart stadig meir populær. Å framstå som representant for verdiar romarane definerte seg sjølve ut i frå må ha vore svært gunstig for ein kvar person med ambisjonar om politisk makt og karriere.

Samtidig kan det ha vore moment av genuine ynskje om å nå fram til gudane og få dei resultatane ein håpta på frå medlem av eliten. Den resultatorienterte romerske religionen kan ha gjort omgrepsgudane til eit ynda mål for førespurnadar – ein måte å kommunisere med dei guddommelege maktene på som gav ein direkte kontakt med den ynskta effekten. Ein kunne *be* suksessen *felicitas* om å støtte seg direkte, heller enn å spørje ein annan gud om å sende den til seg.

Det politiske og det religiøse aspektet av romersk statsliv var gjensidig legitimerande – ein hadde gudane sin gunst fordi ein hadde gjort seg fortent til den og nådd høgt i systemet, og ein kom seg høgt i systemet fordi ein hadde gudane sin gunst. Her òg var omgrepsgudane særleg eigna, då mange av dei var identiske med politiske prestasjonar og gjerningar, som det å skaffe *victoria* eller *felicitas*, utøve *clementia* eller verne *salus publica*. Dermed kunne dei enkelt nyttast til legitimering av eksisterande makt. Medan ein kan vende seg til dei eller pårope seg støtte frå dei for å sikre seg støtte for å *få* politisk makt, kunne ein òg støtte opp under makt ein allereie hadde ved å identifisere seg og sin posisjon med omgrepsgudane sin gunst. Dei kan òg ha fungert den andre vegen; skulle ein nærme seg menneske med stor makt, kunne det å smigre dei som favorittane til – og dermed inneharar av – ulike guddommelege dygder vere ein god måte å oppnå velvilje på. Å seie at ein har Virtus med seg tyder at ein sjølv har *virtus*, like mykje som å seie at det å ha *virtus* tyder at ein har Virtus som støttespelar.

⁵²⁹ Sjå 1.4.9 og 2.3.5 over.

7.2. Omgrepsgudane i republikken

7.2.1. Korleis spelte kjernen av kva omgrepsgudane var inn på måten dei vart nytta på?

Ein omgrepsgud i den romerske republikken vart nytta i mange ulike typar samanhengar. Eit forsøk på å klassifisere desse samanhengane kan sjå omtrent slik ut:

- 1) Omgrepsgudane vart nytta til å innføre eit gode som har vore sett på som manglande eller svekka.
- 2) Dei vart nytta til å markere at eit slikt gode allereie er blitt innført.
- 3) Dei vart nytta til å vise at ein har eit slikt gode på si side og handlar med det i ryggen.
- 4) Dei vart nytta til å appellere til nokon om å handle etter verdien godet står for.

Desse kategoriane går naturleg nok mykje over i kvarandre, og dei fleste av dei kan sjåast som både vendt mot det romerske folk og mot gudane sjølve. Når Lucius Caecilius Metellus sikra Roma Sicilia, med den sterkt auka korntilgangen dette medførte, dediserte han eit tempel til Ops Opifera, den gunstige overfloda.⁵³⁰ Dette viste både at han hadde henta overfloda tilbake til Roma, som i 2), men òg at han har handla med Ops på si side, altså 3). Dersom ein i tillegg tenkjer seg at han lova tempelet til Ops for felttoget, vil handlinga òg vere i samsvar med 1). Sensoren Gaius Cassus Longinus kan fungere som eit fint døme på at 4) òg var ein reell form for bruk av ein omgrepsgud, då han forsøkte å flytte ei Concordia-statue inn i senatet og dedisere senatsbygningen til Concordia; i følgje Cicero var dette for å halde senatsavgjerslene fri for kniving mellom ulike politiske agendaer.⁵³¹ Denne handlinga vil òg gjerne ha hatt element av 1) i seg, då det var Concordia sitt nærver ein håpa skulle få senatorane til å opptre i semje. I etterkant av å ha sett opp ei slik statue vil den dessutan lett kunne ta på seg element frå 2) og 3) for å underbygge vedtak som vart gjort som utført i *concordia* av heile senatet.

Det som er felles for alle desse fire kategoriane, er at omgrepsgudane er meir veileigna enn dei fleste andre gudane fordi dei står for konkrete gode og verdiar i det romerske samfunnet. Sidan den gunsten ein har sikra eller er ute etter *er* guddomen ein vender seg til for å få den, får handlinga umiddelbart ein symbolverdi og kommuniserande tyngde som har klarare tydingar enn den same handlinga i høve til ein meir generell guddom ville hatt.

Som vist i kapittel 3⁵³² er det òg ein subtil skilnad mellom hærføraren som hentar heim ein omgrepsgud til Roma og hærføraren som berre utfører oppgåva han er pålagd med gudane si hjelp, då ein reint språkleg har ein mindre klar guddommeleg aktør når ein snakkar om ein omgrepsgud. ”At hærføraren fekk Victoria sin gunst gjorde at han kunne hente *victoria* heim” er vanskeleg å skilje frå ”at hærføraren oppnådde *victoria*

⁵³⁰ Livius 39.22.4; Plinius *Naturalis Historia* 11.174.

⁵³¹ Cicero *De Domo Sua* 130-131.

⁵³² Sjå 3.2.1 over.

gjorde at han kunne hente *victoria* heim”. Omgrepsgudane set dermed den menneskelege aktøren meir i sentrum enn andre gudar i tilsvarande roller gjerne ville gjort.

7.2.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra utover republikken?

Dei fire kategoriane er alle dekkjande for bruken av omgrepsgudane heilt ut til slutten av den republikanske perioden. Det som då blir endra er graden av identifisering mellom einskildpersonar i staten og gudane dei knyter seg til, og med det ein auka bruk av den tredje kategorien. Medan Metellus nok kunne skryte av å ha brakt Ops til Roma for resten av sin karriere, kunne Sulla til samanlikning skryte av sjølv å vere Felix, den heldige – den som personleg hadde ei *kontinuerleg* støtte frå gudane. Pompeius og Cæsar var begge sett på som så personleg favoriserte av gudane at dei kunne kappast om statusen som Venus og Fortuna sine yndlingar. Tidlegare hadde senatorar gjort ulike handlingar og avgjerder i samband med tempelbygningar som viste at det dei gjorde vart gjort i denne verdien og guddommen si ånd, men no kunne hærførarane meir og meir pårope seg ein guddom og den medhøyrande verdien på permanent basis. Gaius Marius hadde nådd dit han hadde i det romerske statstyret på grunn av hans eineståande *virtus* og *honos*. Dei var hans og var alltid med hans person i alle hans foretak – dei kom og gjekk ikkje i frå situasjon til situasjon og frå sak til sak. Til samanlikning hadde diktatoren Bubulcus bygd eit tempel til Salus Publica for å forsvare staten under dei andre samnittkrigane – ei handling som nok gav han personleg auka ry og ære, men som samstundes viste til ei bestemt bragd. Bubulcus sin person var ikkje ein konstant garantist for *salus*, sjølv om han hadde sikra henne for Roma ein gong, men ein mann som Sulla var *alltid* Felix – han tok det til og med til tilnamn. Tidlegare politikarar hadde gjerne same ynskjet om å knyte gudane til seg og sine agendaer, men det var fyrst med seinrepublikken sine mektige einskildpersonar at ein fekk *sjansen* til å gjere denne samanknyttinga mellom person og guddom på permanent basis.

Den største endringa ein kan sjå blir dermed eit auka fokus på personen sitt forhold til omgrepsgudane. Dette førte til at desse gudane gjekk meir og meir frå å stå for universale konsept og verdiar som heile Roma nytte godt av, til å vere konsept og verdiar som ei handfull enkeltmenneske sikra og garanterte for resten av Roma. Bubulcus sikra Salus Publica for Roma, og han fekk ry for det, men om han hadde blitt sjuk og døydd, kunne Roma ha sendt ein annan som gudinna kunne verne dei gjennom. I seinrepublikken var det blitt einskildpersonane som fyrst og fremst hadde tilgang til gudane sin gunst, og Roma var dermed blitt avhengig av at det var *desse* personane som sikra ein goda og verdiane. Dersom Sulla døydde, kunne han ikkje utan vidare erstattast med ein annan, for denne andre var ikkje naudsynleg Felix han òg, og Pompeius kunne ikkje utan vidare erstattast med ein annan, for denne andre var ikkje naudsynleg Magnus. Berre Cæsar kunne dra nytte av Fortuna Cæsaris, og om folket skulle nyte Fortuna sin gunst måtte dei slå seg i hop med han. Takksemda folket kjente for gudane sine gåver til dei, vart slik flytta frå gudane sjølve til dei mektige politikarane som valde å dele sin priveligerte gudegunst med det romerske folket.

7.2.3. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgrepsgud var for noko?

Omgrepsgudane stod enno for universale verdiar ved slutten av seinrepublikken. Det som hadde endra seg, var måten ein kunne sikre staten desse verdiane på. Der ein før hadde hatt den romerske staten og guddommen som hovudaktørane, med dei individuelle statsmennene som mellommenn og nærmast verktoy i forsøka på å sikre Roma gudane sin gunst og utøve dei handlingane som gav ein dei guddommelege goda, vart det i seinrepublikken dei enkelte statsmennene sjølve som monopoliserte rolla som gudane sine agentar. Staten kan ikkje lenger sende den konsulen dei ser som mest eigna, den må sende Sulla, eller Pompeius, som er blitt viste slik enorm favorisering frå gudane at ein må bruke dei for å la Roma ta del i denne favoriseringa. Omgrepsgudane har altså ikkje endra karakter ved slutten av seinrepublikken, dei har berre endra sitt forhold til den romerske staten og menneska som styrte den.

7.3. Omgrepsgudane i Cæsar sitt diktatur

7.3.1. Korleis spelte kjernen av kva omgrepsgudane var inn på måten dei vart nytta på?

Dersom ein ser på gudane Cæsar knytte seg til, finn ein at dei alle i det store og det heile var omgrepsgudar, utanom den guddommen han kanskje framheva mest: Venus. Kva hadde omgrepsgudane til felles med Venus som gjorde at det var akkurat dei han trekte fram?

Venus kunne Cæsar knyte seg til som ein direkte etterkommar, som ein medlem av gens Julia, og òg som romar. Her ligg det føre ein interessant likskap med omgrepsgudane. Medan Venus altså var stammor for heile Roma, var ho *meir* stammor for Cæsar. Dette er nesten nøyaktig det same forholdet mellom statsmann og guddom som var blitt pleia utover seinrepublikken og som omgrepsgudane egna seg så godt til – dei stod for noko heile staten og folket *kunne* ta til seg, men som den mektige politikaren *hadde*. Victoria Cæsaris var ein siger heile Roma skulle få godt av, men det var *Cæsar sin* siger som Roma skulle få fruktene av. Fortuna Cæsaris var *Cæsar sitt* guddommelege framsyn, men det romerske folket fekk nytte godt av det gjennom han. Venus var alle romarar si formor, men Cæsar var hennar direkte etterkommar – hennar arving. Implisitt gjer det han til familieoverhovudet for heile det romerske folk, og faktisk fekk han tittelen *pater patriae*, fedrelandet sin far. Både i høve til omgrepsgudane og til Venus kunne Cæsar stille seg i ein særposisjon som den som stod nærmare guddommen enn resten av folket. I høve til omgrepsgudane kunne han gjere det gjennom at han viste dei kvalitetane og sikra dei goda dei stod for, og med Venus kunne han gjere det som hennar nærmaste dødelege slektning.

7.3.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra i forhold til republikken?

Cæsar gjorde ei rekkje drastiske endringar i bruken av omgrepsgudane, og den mest grunnleggjande var ganske enkelt at han la sitt eige namn i genitivsform til nokre av dei. Omgrepsgudane var dermed eksplisitt

hans, noko som var mogeleg fordi dei hadde den doble tydinga av både konsept og guddom – dei kunne vere hans hjelparar, hans bragder, hans mål, hans gâver til folket. Den tredje av kategoriane eg lista i 7.2.1 vart dermed enno meir sentral. Under Cæsar la ein dessutan til ein ny omgrepsguddom, *Clementia*, som var eit resultat av at Cæsar hadde vist nåde i ei slik utstrekning at omgrepet vart viktig og mektig nok til å kunne vere ein guddom i eigen rett. At senatet vedtok å guddommeleggjere Cæsar sin nåde kan lett tolkast som eit tilfelle av både den andre og den fjerde kategorien; ein ynskte takke han for nåden han allereie hadde vist sine overvunne fiendar i senatseliten, og å appellere til at han skulle halde fram med å vise dei nåde. Cæsar sin person vart altså direkte kopla til fleire eksisterande omgrepsgudar, og var sjølv bakgrunnen for den føreslegne introduksjonen av ein ny.

7.3.3. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgrepsgud var for noko?

Med Cæsar sin nyvunne posisjon som eineherskar i Roma følgde endringar som tok dei eksisterande tendensane frå seinrepublikken vidare. Seinrepublikken hadde sett ei endring i forholdet mellom omgrepsgudane og staten, men ingen endring i essensen av omgrepsgudane sjølv. Med gudinner som *Victoria Cæsaris* og *Clementia Cæsaris* endrar dette seg. I diktaturet følgjer omgrepsgudane sin identitet etter den ytre endringa dei gjekk gjennom i seinrepublikken. Det er ikkje lenger ein Sulla eller ein Pompeius som har eit spesielt monopol på evna til å hente omgrepsgudane sin gunst tilbake til Roma, men eksplisitt *Cæsar sin* gunst som Roma, nærmast gjennom hans *clementia*, får ta del i. Det er ikkje lenger *victoria* som blir brakt til det romerske folk, men *victoria Cæsaris*. Nokre av omgrepsgudane har altså gått så langt i denne utviklinga at dei ikkje lenger er universale, men snarare personifiserer eitt bestemt individ sitt forhold til eit konsept som tidlegare var allment.

7.4. Omgrepsgudane i keisartida

7.4.1. Korleis spelte kjernen av kva omgrepsgudane var inn på måten dei vart nytta på?

Gjennom deira sterke evne til å uttrykkje og knyte seg til romerske verdiar og dygder av stor kraft vart omgrepsgudane svært nyttige under keisarane. Den republikanske ideen om ei dygd eller guddommeleg gâve som den mektige statsmannen er særleg dyktig til å hente tilbake til folket, er enno til stades under keisarane, men kanskje endå viktigare blir den *deskriptive* funksjonen: Keisarane framstiller seg sjølv gjennom dei omgrepsgudane dei promoterer. Deira status som nærmare gudane enn andre menneske er relativt sementert, og omgrepsgudane dei framstiller viser meir til *kva* for dygder dei er særleg velsigna med enn til den grunnleggjande budskapet at dei er velsigna i utgangspunktet. Omgrepsgudane får dessutan ein slags supplerande normativ funksjon, då senatet og andre instansar og personar i Romarriket kan nytte omgrepsgudane for å appellere til keisaren om å handle på ein gitt måte. Omgrepsgudane sin kjerne som gudar der gunsten dei gir er identisk med guddommen som styrer den blir altså relevant på ein

annan måte enn når de gjeld dei ”vanlege” gudane, som aktivt må gi sin gunst og ikkje kjem med den gjennom sitt blotte nærvær. Omgrepsgudane personifiserer og representerer dessutan kva keisaren kan gjere (kategori 1 og 2), og kva andre ynskjer at han skal gjere (kategori 4), så vel som å vere dei posisjonslegitimerande verdiane keisaren meiner å eige (kategori 3).

7.4.2. Korleis vart måten dei vart nytta på endra frå diktaturet til principatet?

Cæsar hadde nytta omgrepsgudane for å understreke sine bragder og personlege dygder, og Augustus heldt fram med det, men med eit noko formilda ytre rammeverk. *Cæsaris* vart erstatta av det skildrande *Augusta* oftare enn det eigande *Augusti*, og omgrepsgudane kunne brukast til å understreke eller fremje Augustus sine politiske agendaer i staden for at dei berre tente til å legitimere hans eksisterande posisjon i staten. Forsøket hans på å styrke ekteskapet sin plass i det romerske samfunnet gjorde til dømes at han restaurerte kultar til Pudicitia-gudinnene.⁵³³

7.4.3. Korleis vart måten dei vart nytta på endra frå tidlege til seinare keisarar?

I hovudsak hadde omgrepsgudane, trass i Augustus og hans etterfølgjarar sine gradvise endringar, stort sett halde på den same hovudfunksjon som dei hadde hatt i Cæsar sitt diktatur. Omgrepsgudane viste til keisaren sin personlege, særigne evne til å tene folket ved at dei gav han monopol på dei dygdene og goda folket ynskte dra nytte av. Omgrepsgudane fungerte såleis legitimerande for hans spesielle posisjon i staten – dei viste til tidlegare bragder gjennom kategori 2) og bygde opp under herskaren sine kvalifikasjonar med kategori 3). Gjennom omgrepsgudane stod dei ulike keisarane fram som menn med enorme kvalitetar, og dette var med på å forsvare deira rolle som Augustus sine arvtakarar. Etter at den siste av det juliansk-claudiske keisardynastiet døydde, forsvinn ”Cæsar Augustus” som eit familienamn –etter dette blir det titlar, og keisaren blir ein konkret institusjon i staten meir enn ei rekkje menn som tok vare på arven etter Augustus. Med denne endringa i keisarrolla endrar òg omgrepsgudane seg. Dei vert etter kvart brukte meir og meir som representasjonar av *korleis* ein gitt keisar vil gjere folket til lags.⁵³⁴ Ein har ikkje lenger keisarar fordi ein har gitt autoritet til særleg utrusta menn som fortener det, men snarare har ein særleg utrusta menn som fortener å vere keisarar. Keisarposisjonen gir seg sjølv frå og med det flaviske dynastiet; ein *skal* ha ein keisar, spørsmålet er berre kven. Posisjonen legitimerer med dette mannen, medan det i det tidlegare systemet var mannen som legitimerte posisjonen. Det er dermed keisarinstitusjonen som no garanterer *at* keisaren vil skaffe staten og folket del i dei guddommelege goda og gunstane – omgrepsgudane sin funksjon er dermed ikkje å demonstrere at keisaren sit inne med ein særleg posisjon i forhold til gudane, men snarare å demonstrere på kva måte denne keisaren er egna til å nytte sine evner for folket. Den tredje kategorien er med andre ord framleis sentral, men brukt på ein litt anna måte enn før. Som politikarane i republikken kan keisaren skiftast ut, i alle fall i teorien – ein kan alltid finne ein ny keisar. Forholdet mellom gudane og staten er dermed igjen det primære, med politikaren som ein

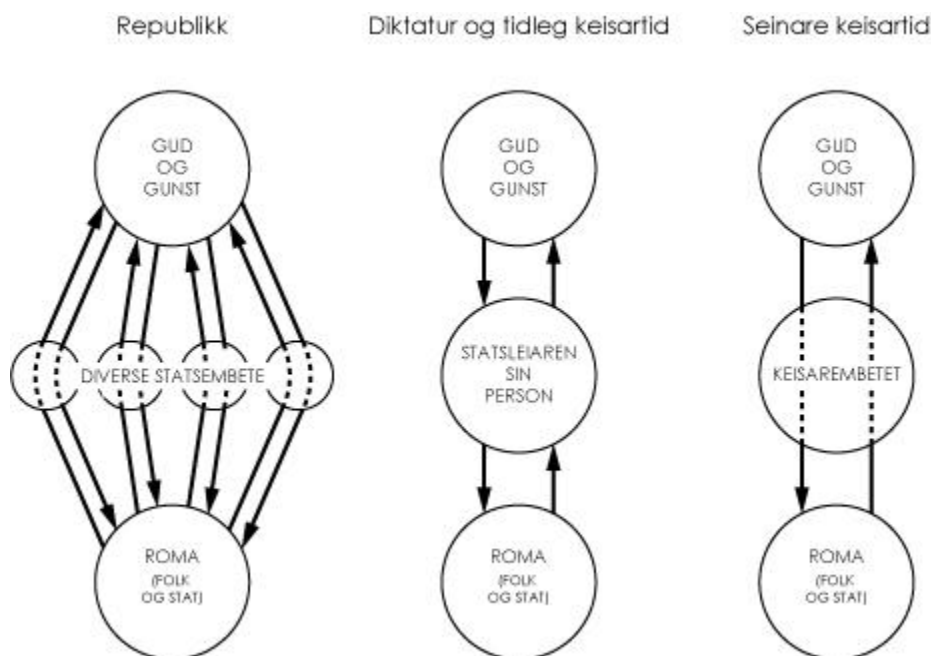
⁵³³ Suetonius *Augustus* 34.1. Sjå 6.2.4.4 over.

⁵³⁴ Dette kan minne om måten Mattingly og Charlesworth skildra omgrepsgudane si rolle i keisartida som religiøse (Mattingly 1937: 109) og etiske (Charlesworth 1937: 108) garantiar.

mellommann. Der Cæsar og Augustus var sett på som uerstattelege – det var *dei*, deira personar, som hadde gudane sin gunst, og dei kunne ikkje berre utan vidare bytast ut med ein etterføljar – var dei seinare keisarane blitt ein statsinstitusjon, og deira forhold til gudane, uansett kor nært og personleg det var, var dermed samstundes uløseleg knytt til gudane sitt forhold til staten og folket.

7.4.4. Påverka desse endringane kjernen av kva ein omgrepsgud var for noko?

Denne utviklinga tyder at omgrepsgudane i ein viss grad vender attende til utgangspunktet. Med keisaren som instrument står dei igjen for gode og verdiar som heile staten skal dra nytte av. Så snart personen sluttar å legitimere posisjonen, og posisjonen byrja legitimere personen, går ein attende til eit system der omgrepsgudane deler ut sine gåver til staten heller enn til ein einskildperson som Cæsar eller Augustus. Så lenge einskildpersonane hadde gunsten, stoppa den hjå dei, og det var deira val om dei let resten av staten dra nytte av goda. Som ein ser av figuren under går gudane etter kvart attende til å gi ut gåvene sine til staten igjen, men *gjennom* keisaren. Keisaren fungerer som ein mellommann og eit instrument for gudane mykje på same måten som ein konsul, pretor eller diktator i den tidlege republikken ville gjort. I motsetnad til Cæsar eller Augustus er det ikkje lenger keisaren sin *person* som garanterer gudane si støtte til staten, det er igjen embetet. Dersom keisaren dør, kjem det ein ny keisar, folket sin tilgang på gudane sin gunst er ikkje lenger avhengig av tenestene åt ein uerstatteleg einskildperson. Skilnaden frå republikken er dermed at keisaren hadde monopol på den rolla dei ulike embetsmennene tidlegare delte på, men forholdet mellom guden, staten og statsleiaren i midten er mykje uendra.



Figur 1. Utvikling i forholdet mellom gud, statsmann og Roma.

Litt endra hadde omgrepsgudane likevel blitt, ettersom den sterke samankoplinga mellom keisar og dygder som skjedde under Augustus vart verande som ein del av monopollet. I mange samanhengar kan keisaren som den einaste mellommannen mellom gudane og folket nærmast framstå i ein vikarierende funksjon på

vegner av staten: Det som skjer med keisaren, positivt og negativt, skjer òg med staten – den nye *Salus Augusta* og den opphavlege *Salus Publica* sine funksjonsområde glir meir og meir saman. Omgrepsgudane vender dermed ikkje alle fullt og heilt attende til det dei universale dimensjonane dei ein gong hadde, men dei fungerer no universalt gjennom keisarrolla, og kjem det romerske folket til gode gjennom eitt bestemt instrument – keisaren – heller enn gjennom eit varierende utval politiske leiarar. Den romerske statsleiaren gjekk frå å vere ein mellom mange politikarar i eit republikansk aristokrati, via den eineveldige erobraren med ein personleg maktbase, til å bli ein institusjonalisert keisar som igjen høyrer til i statssystemet. Omgrepsgudane følgde med; frå å ha ei universal rolle for heile staten, via det å vere personlege skytsgudar, blir dei endeleg universale for heile staten igjen. No var dei likevel knytte til eitt einskild keisarembete heller enn til ei gruppe av konsular og pretorar. Mannen på toppen av det politiske systemet har altså enno eit monopol på omgrepsgudane, men det er eit anna monopol enn det Cæsar og Augustus gjorde krav på. Mannen på toppen har ikkje lenger implisitt kontroll over omgrepa og gudane som følgjer med dei fordi dei *berre* støttar han personleg, snarare brukar omgrepsgudane sjølve keisaren som sitt instrument for å dele sin gunst med Roma.

7.5. Avslutning

Denne oppgåva har forsøkt å vise at utviklinga av omgrepsgudane si rolle i statsreligionen både følgde med og likna på den tilsvarande utviklinga dei romerske statsleiarane gjekk gjennom. Medan republikken sine embetsmenn vart sende ut på vegne av staten og folket, vart dei seinare særskild mekige einskildpersonane som dominerte republikken sine siste år i stand til å fyrst og fremst handle på sine egne vegne. Då desse mennene etter ei rekkje borgarkrigar vart integrerte inn i statssystemet att som keisarar, byrja dei naudsynleg igjen å handle på vegne av staten som heilskap.

Omgrepsgudane følgde denne utviklinga tett. I den tidlege republikken hadde dei ei universal rolle gjennom å inkarnere verdiar og gode som heile det romerske samfunnet drog nytte av og identifiserte seg med. Mot slutten av seinrepublikken vart omgrepsgudane og gunsten dei gav til tilbedarane sine nytta av mektige enkeltindivid som Sulla, Cæsar og Augustus. Omgrepsgudane var ikkje lengre universale – *Victoria Cæsaris* var gudinne for Cæsar sine sigrar, ikkje siger generelt – og det romerske folket fekk berre del i goda dei gav ut dersom dei òg støtta opp under den personen som omgrepsgudane favoriserte. I keisartida vart omgrepsgudane så igjen universale, då dei saman med keisaren igjen byrja stå for gode som skulle komme heile Roma til gode. Dei var fortsatt knytte til keisaren framfor nokon annan, men sidan det romerske folket no var keisaren sitt ansvar var dei gjennom han dermed òg ansvarlege for heile den romerske staten. Slik kom ein attende til den republikanske situasjonen der staten sine representantar skaffa gudane sine velsigningar på Roma sine vegner heller enn for seg sjølv, samstundes som ein ivaretok endringa frå seinrepublikken der det berre var éin einskildperson som no var i stand til å gjere dette – den romerske keisaren.

English summary

This thesis is an effort to follow the development of a certain group of gods throughout the Roman Republic, its end, and the first century of the Roman Empire. It looks at how these gods were used on the political stage, to what ends, and finally how this development changed the nature of these gods as understood by the Roman society. The group of Roman gods in question are the ones previous research has variously referred to by names such as *Sondergötter*, Abstract Deities, Virtues and Divine Qualities. Common examples of these include Victoria, the Roman goddess of victory, Concordia, goddess of concord, Spes, goddess of hope, and Fortuna, goddess of fortune. For the purposes of this thesis these gods are named *omgrepsgudar* – which roughly translates to “Concept Gods” – and are defined as those gods whose gifts to their worshippers are considered identical with the gods themselves.

Opening with a presentation of previous academic work on the subject of the Concept Gods and earlier attempts to define the group, this thesis then makes its own attempt at defining this group of divinities. Then follows a look primarily at the few places in the source material where the Concept Gods are referred to as a group. This includes an in depth discussion of the only one of these sources not written from a critical anti-polytheistic viewpoint, Marcus Tullius Cicero’s *De Natura Deorum* from the year 45 BC. The goal of this discussion is to try to learn something of the core nature of these Concept Gods: Why they were a part of Roman religion, how they were thought of in comparison to other types of gods, and how they correspond with and relate to the other aspects of Roman religion and culture.

With this broader understanding of the Concept Gods in place, the following discussion forms the main portion of the thesis. This discussion chronicles the rough development of the Concept Gods’ role in the political life of Rome from the early Republic and up until the early Empire. This is accomplished first by looking at their presence in the political life of the Republic, and afterwards by highlighting changes in the Concept Gods’ political roles towards the Republic’s end. These changes go hand in hand with the concurrent shifts in the roles of the political heads of Rome, and are deeply affected – or even effected - by them. These transitions are subsequently traced into Julius Caesar’s dictatorship, where many of the Concept Gods are related either implicitly or directly to Caesar’s person and character. The development of the Concept Gods is followed through yet another transformation as the emperor Augustus and his successors adapt them to their restructured Roman society with a single man, the *princeps*, or Emperor, on top.

A final overview then endeavours to tie it all together with a look at how the changes the Concept Gods went through affected their essential nature and role in the state, and how this mirrored the political evolution of Rome and its leaders.

Bibliografi

A) Litteraturliste

- Axtell, Harold L. 1987 (1907): *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*. Chicago.
- Badian, Ernst og Andrew William Lintott. 1996. "Pro consule, pro praetore". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1248-1249. Oxford.
- Badian, Ernst. 1996a. "Lucius Cornelius Sulla Felix". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 400-401. Oxford.
- 1996b. "Gaius Iulius Caesar (1)". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 780-782. Oxford.
- 1996c. "Gaius Marius". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 925. Oxford.
- 1996d. "Tiberius Sempronius Gracchus (1)". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1384. Oxford.
- 1996e. "Gaius Sempronius Gracchus". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1384-1385. Oxford.
- 2002, "Amicitia". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 1*, side 579-580. Leiden.
- Beard, Mary. 1986. "Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse". *The Journal of Roman Studies*, vol. 76, side 33-46.
- Beard, Mary; John North og Simon Price. 1998a. *Religions of Rome. Volume 1: A History*. Cambridge.
- 1998b. *Religions of Rome. Volume 2: A Sourcebook*. Cambridge.
- Bernstein, Frank. 2007. "Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome". I Jörg Rüpke: *A Companion to Roman Religion*, side 222-234. Blackwell.
- Bowden, Hugh. 2005. *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge.
- Charlesworth, Martin Percival. 1937. "The Virtues of a Roman Emperor". *Proceedings of the British Academy* vol. 23, side 105-133.
- 1938. "Providentia and Aeternitas". *The Harvard Theological Review*, vol. 29, side 107-132.
- 1943. "Pietas and Victoria: The Emperor and the Citizen". *The Journal of Roman Studies*, vol. 33, side 1-10.
- Clark, Anna J. 2007a. *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome*. Oxford.
- 2007b. "Nasica and FIDES". *Classical Quarterly*, vol. 57, side 125-131.

- Clark, Mark Edward. 1983. "Spes in the Early Imperial Cult: "The Hope of Augustus"". *Numen*, vol. 30, side 80-105.
- Crawford, Michael H. 1996. "Roman Coinage". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 358-361. Oxford.
- Drummond, Andrew. 1996. "Aulus Atilius Caiatinus (or Calatinus)". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 207.
- Eck, Warner. 2003. *The Age of Augustus*. Cornwall.
- Farnell, Lewis Richard. 1921. *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford.
- Fears, J. Rufus. 1981a. "The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems". I Hildegard Temporini og Wolfgang Haase: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, 2, Principat*, side 736-826. Berlin.
- 1981b. "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology". I Hildegard Temporini og Wolfgang Haase: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, 2, Principat*, side 827-949. Berlin.
- Galinsky, Karl. 2007. "Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century" I Jörg Rüpke: *A Companion to Roman Religion*, side 71-82. Blackwell.
- Gradel, Ittai. 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford
- Graf, Fritz. 2002. "Aeternitas". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 1*, side 268-269. Leiden.
- 2004. "Fortuna". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 5*, side 505-509. Leiden.
- Hanfmann, George M. A. og John Richard Thornhill Pollard. 1970. "Nike". I N. G. L. Hammond og H. H Scullard: *The Oxford Classical Dictionary*, side 735. Oxford.
- Hekster, Olivier. 2006. "Descendants of Gods: Legendary Genealogies in the Roman Empire". I Lukas De Blois, Peter Funke og Johannes Hahn: *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, side 24-35. Leiden.
- Herz, Peter. 2007. "Emperors: Caring for the Empire and Their Successors" I Jörg Rüpke: *A Companion to Roman Religion*, side 304-316. Blackwell.
- Kelly, Christopher. 2006. *The Roman Empire: A Very Short Introduction*. New York.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. 1979. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford.
- Lind, L. Robert. 1973-74. "Roman Religion and Ethical Thought: Abstraction and Personification". *The Classical Journal*, vol. 69, side 108-119.
- Linderski, Jerzy. 1996. "Templum". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1483. Oxford.
- Maharam, Wolfram-Aslan. 2007. "Ops". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 10*, side 172. Leiden.
- Mattingly, Harold. 1937. "The Roman 'Virtues'". *The Harvard Theological Review*, vol. 30, side 103-117.

- Momigliano, Arnaldo. 1982. "Hermann Usener". *History and Theory*, vol. 21, nr. 4, side 33-48.
- Moore, Clifford Herschel. 1910. "Review of 'The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions' by Harold L. Axtell". *Classical Philology*, vol. 5, side 112-113.
- Mæhle, Ingvar B. 2004. "Female Cult in the Struggle of the Orders". I Ingvar B. Mæhle og Inger Marie Okkenhaug: *Women and Religion in the Middle East and the Mediterranean*, side 69-84. Oslo.
- Mæhle, Ingvar. 2005. *Masse og elite i den romerske republikk*. Oslo.
- Nielsen, Palle W. 1983. "Indledning". I Christian Marinus Taisbak: *Ciceros Forsvar for Murena og Sulla*, side 9-18. København.
- Nisbet, Robert G. 1939. "Introduction". I Robert G. Nisbet: *M. TVLLI CICERONIS De Domo Sua ad Pontifaces Oratio*, side vii-xxxiv. Oxford.
- Nock, Arthur Darby. 1947. "The Emperor's Divine Comes". *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, side 102-116.
- Noreña, Carlos F. 2001. "The Communication of the Emperor's Virtues". *The Journal of Roman Studies*, vol. 91, side 146-168.
- Ogilvie, R. M. 1969. *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*. New York og London.
- Purcell, Nicholas. 1996a. "Augustus". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 216-218. Oxford.
- 1996b. "Janus". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 793. Oxford.
- Rose, Herbert Jennings. 1913. "Italian "Sondergötter"". *The Journal of Roman Studies*, vol. 3, side 233-241.
- 1970. "Victoria". I N. G. L. Hammond og H. H. Scullard: *The Oxford Classical Dictionary*, side 1120. Oxford.
- Rose, Herbert Jennings og John Scheid. 1996. "Felicitas". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 592. Oxford.
- Schaffner, Brigitte. 2004. "Felicitas". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 5*, side 377-378. Leiden.
- 2005. "Honos". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 6*, side 478-479. Leiden.
- Scheid, John. 1996a. "Providentia". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1265. Oxford.
- 1996b. "Superstitio". I Simon Hornblower og Antony Spawforth: *Oxford Classical Dictionary Third Edition*, side 1456. Oxford.
- 2003a (1988). *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh.
- 2003b. "Hierarchy and Structure in Roman Polytheism: Roman Methods of Conceiving Action". I Clifford Ando: *Roman Religion*, side 164-189. Edinburgh.
- Scherf, Johannes. 2007. "Pax [2]". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 10*, side 659. Leiden.

- Schiemann, Gottfried. 2002. "Aequitas". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 1*, side 236-237. Leiden.
- Schlapbach, Karin. 2008. "Providentia". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 12*, side 82. Leiden.
- Schofield, Malcolm. 1986. "Cicero for and against Divination". *The Journal of Roman Studies*, vol. 76, side 47-65.
- Standing, Giles. 2003. "The Claudian Invasion of Britain and the Cult of Victoria Britannica." *Britannia*, vol. 34, side 281-288.
- Taylor, Lily Ross. 1949. *Party Politics in the Age of Caesar*. London.
- Turcan, Robert. 1996. *The Cults of the Roman Empire*. Blackwell.
- 2000 (1998). *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*. Edinburgh.
- Van Andringa, William. 2007. "Religions and the Integration of Cities in the empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language." I Jörg Rüpke: *A Companion to Roman Religion*, side 83-95. Blackwell.
- Walbank, F. W. 1979. "Introduction". I *Penguin Classics: Polybius: The Rise of the Roman Empire*, side 9-40, England.
- Wallace-Hadrill, Andrew. 1981. "The Emperor and his Virtues". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 30, side 298-323.
- 1982a. "Civilis Princeps: Between Citizen and King". *The Journal of Roman Studies*, vol. 72, side 32-48.
- 1982b. "The Golden Age and Sin in Augustan Ideology". *Past and Present*, nr. 94, side 19-36.
- 1986. "Image and Authority in the Coinage of Augustus". *The Journal of Roman Studies*, vol. 76, side 66-87.
- Walsh, P.G. 1998a. "Introduction". I *Oxford World's Classics: Cicero: The Nature of the Gods*, side xi-xlv. Oxford.
- 1998b. "Explanatory Notes". I *Oxford World's Classics: Cicero: The Nature of the Gods*, side 147-215. Oxford.
- Wardle, David. 2008a. "Pudicitia". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 12*, side 192-193. Leiden.
- 2008b. "Salus". I Hubert Cancik, Helmut Schneider og Christine F. Salazar m.fl.: *Brill's New Pauly, Volume 12*, side 907-908. Leiden.
- Weinstock, Stefan. 1957. "Victor and Invictus". *The Harvard Theological Review*, vol. 50, side 211-247.
- 1971. *Divus Julius*. Oxford.
- Williams, Jonathan. 2007. "Religion and Roman Coins". I Jörg Rüpke: *A Companion to Roman Religion*, side 143-163. Blackwell.

Wiseman, T. P. 2004. *The Myths of Rome*. Exeter.

B) Siterte omsetjingar

Fjeld, Oskar. 2004. *Marcus Tullius Cicero: Om gudenes natur og Om vennskapet*. Oslo.

Ording, Jørgen Fr.. 1989: *Seneca – Skrifter*. Oslo.