

Det der ligner sandheden

HAVDE CICERO EN KONSISTENT TEOLOGI I SINE FILOSOFISKE SKRIFTER?

AF

JESPER MACHHOLDT ROSENLOV

Jeg vil på sokratiske vis drøfte sagen pro et contra for dog til sidst, som sokratiske, at ende ved det, jeg foretrækker. (Att. 2.3)

Når Marcus Tullius Ciceros (106-43 f.Kr.) filosofiske forfatterskab eller tænkning skal bedømmes i en antik- eller idéhistorisk sammenhæng, sker det gerne ved at fremstille Cicero som en formidler eller betegne hans tænkning som eklektisk. Heri ligger ofte en opfattelse af Cicero som en uoriginal romersk formidler af græsk filosofi – en forfatter, der uden selvstændig stillingtagen udvælger det, han finder interessant i andres filosofiske lære, og herefter, grundet manglende evner, blot videregiver det filosofiske stof uden megen kohærens eller stringens og uden at besidde en personlig verdensanskuelse.¹ En måske mere positiv opfattelse af Cicero bygger på, at han netop bevidst ikke udviklede et overordnet filosofisk funderet verdenssyn på grund af sin generelle tilslutning til den skepticisme, der prægede Akademiet i Athen fra Arkelaos' (ca. 316-241 f.Kr.) overtagelse af lederskabet omkring 268 f.Kr. til 1. årh. f.Kr. Denne skoles – Det nye Akademis – afvisning af enhver form for objektiv gyldig dom om tingenes natur, samt muligheden for at videregive en sådan, efterlod ikke megen plads til filosofisk systembyggeri. I modsætning til f.eks. stoikernes lære kunne man nemlig ifølge den skeptiske filosofi hverken ved hjælp af menneskets sansning

1 F.eks. Heiberg (1902). Nyere eksempler: Striker s. 54-56, jf. Friis Johansen s. 611f., Christiansen s. 231. Opfattelsen af Cicero som en frigjort og objektiv iagttager, se Hastrup s. 66f.

(*aisthêsis*), fornuft (*logos*) eller forestillingsevne (*fantasia*) nå frem til en sand dom. Alle domme er både sande og falske – dvs. lige-gyldige. Derfor burde man afholde sig fra at fælde nogen dom overhovedet (*epochê*).² Man burde således undlade at påstå, at man vidste noget, og i stedet udvikle metoder til at argumentere både for og imod enhver given dom, således at der etableredes ligevægt (*isostheneia*) mellem synspunkter, og selve domfældelsen derved ophævedes.³

Uanset om man lægger vægten på Ciceros formidlerrolle, hans eklekticisme eller hans skepticisme, kan det dog ofte virke som om, selve rubriceringen af Cicero som enten formidler, eklektiker eller som skeptiker fritager forskningen fra en dybere undersøgelse eller afklaring af, hvad Ciceros personlige indstilling var til et givet filosofisk emne. Ganske vist kunne man stille sig tilfreds med gennem levnsslutninger fra Ciceros skrifter at udlede, hvilke filosofiske og religiøse tanker, der var gængse i tiden, uden at udgranske Ciceros personlige holdning.⁴ Men det forekommer af flere grunde uholdbart at afholde sig fra sådanne forsøg *alene* med henvisning til Ciceros brogede og dermed umiddelbart modsigelsesfulde blandingsfilosofi eller den skeptiske afvisning af menneskelig erkendelse (*epistêmê*) og meninger (*doxa*) i det hele taget.

Ganske vist er det karakteristisk for Ciceros filosofi, at den har en dialektisk (sokratisk/platonisk) tilgang på mange planer. Men vi må for det første gå ud fra, at mennesket Cicero, som alle andre, i sin tænkning har forsøgt at skabe et nogenlunde modsigelsesfrit grundlag for en logisk og konsistent stillingtagen til dette eller hint emne. Dvs., han søgte efter forudsigelighed og regelmæssighed i sin tænkning og i sine holdninger ved at drage logisk konsistente konsekvenser af et bestemt udgangspunkt eller verdenssyn. Som Cicero selv udtrykker det: »Jeg er jo ikke en person, hvis tanker flakker om på må og få uden at have noget bestemt at holde sig til. Hvordan måtte der mon se ud i en sådan hjerne, eller rettere: Hvordan ville en tilværelse forme sig, hvor enhver rettesnor manglede, ikke blot for tanker og meninger, men også for, hvordan man skulle leve livet. Andre mennesker taler om, at noget er

2 Cic. *Acad.* 1.43-46; 2.28f.; Diog. Laërt. 4.32f., 9.61f., 76, 106, 114; Sext. Emp. *Pyr.* 1.232ff., 3.17ff.; *Math.* 7.159-65. Se desuden Curnow 77-83, Long & Sedley I:16-18, 445ff.

3 Diog. Laërt. 4.28; Cic. *Acad.* 2.7f., 60; *Fin.* 2.2; 5.10; *Or.* 3.80; Plut. *Adv. Col.* 1120C; 1121E-1122A; Sext. Emp. *Pyr.* 1.7f., 10, 232-4. Ainesidemos (1. årh. f.Kr.) opstiller således en række metoder (eller troper) til at ophæve alle domme, herunder dogmatikernes (dvs. de lærdes eller videnskabsmændenes/naturfilosoffernes) domme og kausalforklaringer, Diog. Laërt. 9.79ff.; Sext. Emp. *Pyr.* 1.9, 36-63, 180ff.

4 Jf. f.eks. Beard, Rasmussen s.185, 190.

sikkert, medens andet er usikkert; jeg afviger fra dem, for så vidt som jeg taler om, at noget er sandsynligt, andet ikke«. ⁵

Synes Cicero i sin tænkning at blande elementer fra forskellige filosofiske retninger, må det således være relevant at undersøge, hvad han mener om forskellige emner, hvornår og hvorfor – samt hvordan disse elementer trods alt har komplementeret hinanden på en for Cicero tilfredsstillende måde.

For det andet lader Cicero faktisk ikke sjældent jeg-fortælleren, den autoritative stemme eller den person, der i hans dialoger optræder under Ciceros eget navn, tage stilling til et givet filosofisk, moralsk, politisk eller religiøst spørgsmål. »Jeg hører nemlig ikke til dem, der mener, at intet er sandt«, som han siger i begyndelsen af sit værk *Om gudernes natur* (*De natura deorum*). ⁶ Cicero forekommer således ikke at være en blot og bar objektiv formidler af græsk filosofi eller en fuldstændig domsfri skeptiker, men lader til ofte at tage personlig stilling til de emner, han behandler. Hvis vi tolker disse positive udsagn som udtryk for Ciceros oprigtige holdning, hvorledes stemmer disse så overens med hinanden?

Denne artikel udgør et forsøg på at udlede en række personlige standpunkter af Ciceros skrifter specielt med hensyn til religionen og opfattelsen af guderne. Særligt i to sene værker, der begge dateres til årene 45-44 f.Kr., behandler Cicero de religiøse emner. Det drejer sig om det førnævnte værk *Om gudernes natur* samt værket *Om spådomskunsten* (*De divinatione*). ⁷

I værket om gudernes natur, lader Cicero repræsentanter fra den epikuræiske, stoiske og skeptiske skole fremføre deres lære om denne sag. I første bog indleder Cicero selv med en præsentation af emnet, men overlader det herefter til »Velleius« at fremføre den epikuræiske gudelære. Denne lære bliver dog hurtigt pillet fra hinanden af skeptikeren »Cotta«. I anden bog får stoikeren »Balbus« lov til at føre ordet, mens »Cotta« afsluttende i tredje bog også angriber den stoiske lære og derfor kan konkludere, at hverken epikuræerne eller stoikerne har fremført tvingende argumenter for gudernes eksistens/ikke-eksistens eller natur. Cicero tager således ikke direkte del i diskussionen i dette værk, men afslutter dog værket med følgende bemærkning: »Da dette

⁵ *Off.* 2.7. Danske oversættelser fra F. Blatt et al.: *Ciceros filosofiske skrifter*, I-V. Kbh. 1969-1972.

⁶ *Nat. D.* 1.12. Ligeledes *Acad.* 2.66. Introduktion til Ciceros filosofiske forfatterskab (form, genre, indhold), se Hastrup.

⁷ Hertil kunne føjes *Om skæbnen* (*De fato*), der indgår som den afsluttende del i Ciceros trilogi om religiøse emner, jf. nedenfor.

var sagt, gik vi fra hinanden. Velleius syntes, at Cottas indlæg kom sandheden nærmest, mens det forekom mig, at Balbus' bidrag nærmede sig noget, der lignede sandheden«. ⁸

Ciceros tilkendegivelse af sympati for den stoiske gudelære i slutningen af værket om gudernes natur gentages indledningsvis i *Om spådomskunsten*. ⁹ Men herefter lader han i første bog sin broder Quintus forsvare de stoiske synspunkter vedrørende emnet divination, mens han selv, »Marcus«, i anden bog tilsyneladende indtager den skeptiske position og indædt angriber den stoiske lære om spådomskunsten som ren overtro.

At Cicero således på den ene side udtaler sympati for den stoiske teologi i *Om gudernes natur*, men på den anden side i *Om spådomskunsten* synes at afvise spådomskunsten, som stoikerne normalt forsvare, ses ofte som udtryk for enten manglende sammenhæng i Ciceros tænkning eller fravær af reel personlig stillingtagen. Man har dog i senere tider især lagt vægt på den skeptiske afvisning af dette i den traditionelle romerske religion så vigtige element. Oplysningstidens filosoffer har således i Ciceros afvisning af spådomskunsten set en forløber for en rationalitet og en religionskritik – eller ligefrem ateisme – de selv hældede til. ¹⁰ Denne tolkning af Ciceros standpunkt som religionsskeptisk er ligeledes udbredt i historieforskningen, hvor man derfor har anset Ciceros positive udsagn om spådomskunsten i andre sammenhænge (f.eks. i sine politiske taler) som rent spil for galleriet – en politisk manøvre for ikke at vække de traditionstro romeres mishag.

Tilbage står vi dog med en klar tilkendegivelse af en accept af i det mindste visse dele af den stoiske gudelære samt en positiv brug og – som vi skal se – fremførelse af den stoiske gudelære i flere andre sammenhænge. Hvorledes dette kan kombineres med den skeptiske afvisning af spådomskunsten, som stoikerne ellers forsvare, vil blive behandlet i det følgende.

Skepticismen hos Cicero

Det blev en konvention blandt flere af de skeptiske filosoffer, herunder f.eks. Karneades (ca. 214-128 f.Kr.), der var leder af Akademiet fra ca.

⁸ *Nat. D.* 3.95: Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

⁹ *Div.* 1.9.

¹⁰ Jf. P. Gay, afsnittet »The Appeal to Antiquity« (I:31-203) og især »The Roman Enlightenment« (I:94-126).

137 f.Kr., ikke at udgive skrifter. Derfor kender vi ofte kun deres teorier gennem senere forfattere – særligt Cicero, der udarbejdede to udgaver af en gennemgang af den skeptiske filosofi (*Academica*), der dog kun er delvist bevarede.¹¹ Karneades forsvarede skepticisismen mod anklagen om, at ophævelsen af enhver dom (epochê), gjorde livet umuligt. Fornuftige beslutninger kunne trods alt foretages under indtryk af det, der forekom mest troværdigt, overbevisende eller sandsynligt (pithanon, probable). Dermed kunne det hævdes, at Karneades opgav den totale epochê. Samtidig afviste han dog fortsat muligheden for at opnå sikker viden i den stoiske betydning.¹² Denne opblødning af det skeptiske standpunkt fortsattes af bl.a. Filon af Larissa (ca. 159-83 f.Kr.), der var leder af Akademiet fra 110 f.Kr.¹³ Filon forsvarede Karneades' position og forsøgte at underbygge den ved f.eks. at hævde, at der fejlagtigt var blevet opstillet et skel mellem det gamle og det nye Akademi.¹⁴

Filon besøgte Rom i år 88 f.Kr., hvor den unge Cicero lyttede til hans forelæsninger med stor iver og beundring.¹⁵ Det blev således Karneades' og Filons moderate skepticisme, Cicero fastholdt som sit metodiske og epistemologiske udgangspunkt¹⁶ – også senere, da Akademiet atter tog en ny drejning med Antiochos af Askalon (ca. 130-68 f.Kr.). Antiochos, der dannede sin egen skole (opkaldt efter Det gamle Akademi), brød med skepticisismen. Han vendte tilbage til det, han anså for den oprindelige platoniske lære,¹⁷ og indledte dermed den såkaldte mellemplatoniske periode.¹⁸ Antiochos inddrog gerne den peripatetiske – også kendt som den aristoteliske – lære i sin filosofi og nærmede sig desuden stoikerne på mange områder, f.eks. med hensyn til etikken, naturfilosofien¹⁹ og ikke mindst epistemologien.²⁰ Ifølge den stoiske epistemologi beror viden eller erkendelse (epistêmê) på en art »griben« (katalêpsis) af indtryk (fantasia) fra fænomenerne eller sanseobjekterne. De ydre objekter bevirker altså en række indtryk på sanserne, der herefter modtages af sjælen. Herved dannes i sjælen et »grebet« eller kognitivt sanseindtryk (fantasia katalêptikê), og til dette kan den styrende del af sjælen (fornuften) herefter give sin tilslutning

11 Diog. Laërt. 4.65f.. Dog via Klitomachos, 4.67, jf. Cic. *Acad.* 2.98ff.

12 Cic. *Acad.* 2.99f.; Sext. *Emp. Math.* 7.66ff., jf. Long (1986) s. 94ff.

13 Cic. *Acad.* 2.16ff.; Sext. *Emp. Pyr.* 1.235

14 Cic. *Acad.* 1.13f.

15 *Brut.* 306; *Tusc.* 2.9, jf. *Fam.* 13.1; *Acad.* 2.11f.; *Nat. D.* 1.59; Plut. *Cic.* 3.

16 *Acad.* 1.43, 46; *Nat. D.* 1.11

17 Cic. *Acad.* 1.13; 2.11ff., 29, 69ff.

18 Jf. Dillon (1977).

19 Cic. *Acad.* 1.24-29.

20 Cic. *Acad.* 2.16-39.

(synkatathesis).²¹ På denne måde er det muligt ud fra sanseindtryk (tegn) at fælde sande domme om de ydre objekter, dvs. domme, der korresponderer med den virkelighed, der ligger bag tegnene.²²

Cicero lyttede til Antiochos' forelæsninger, da han i 79/78 f.Kr. opholdt sig et halvt år i Athen. Han anså Antiochos for en af sin tids betydeligste og skarpsindigste filosoffer og indledte et venskab med ham.²³ Han anvendte sandsynligvis Antiochos' lære om naturfilosofien som forlæg for visse passager af »Balbus'« redegørelser i værket *Om gudernes natur*²⁴ samt til læren om sjælens udødelighed i f.eks. de *Tusculanske samtaler* (Tusculanae Disputationes) (jf. nedenfor). Men når det kom til Antiochos' epistemologiske lære, forblev Cicero stærkt kritisk og afvisende, idet han mente, den gik alt for langt i anerkendelsen af de stoiske synspunkter.²⁵

Vender vi os mod den skeptiske holdning til religiøse emner, giver Cicero som sagt en præsentation heraf i dele af værkerne *Om gudernes natur* og *Om spådomskunsten*.²⁶ Ciceros skeptiker, Cotta, understreger i *Om gudernes natur*, at det for skeptikerne er lettere at påpege, hvad de mener ikke kan være sandt, end det, de selv mener er sandt. Således også med gudernes natur, der er et åbent spørgsmål.²⁷ Guderne eksisterer dog – dette vil »Cotta« ikke anfægte.²⁸ Men det er kun få håndfaste udsagn Cicero lader »Cotta« udtale om disse guder. »Cotta« medgiver således, at guderne er lykkelige.²⁹ De er ligeledes evige og ufødte, og da menneskene er fødte (ikke evige), må det være menneskene, der har fået en guddommelig form, ikke guderne, der har fået en menneskelig form – hvis de da overhovedet ligner hinanden.³⁰ Den guddommelige natur er menneskenes overlegen i kraft af udødeligheden, men tillige ved åndelige fortrin – og derfor også for legemets vedkommende, da disse to aspekter hænger sammen.³¹

21 Diog. Laërt. 7.45ff.; Cic. *Acad.* 1.41; 2.37, 145; Sext. Emp. *Math.* 8.85, 397; Von Arnim (SVF) frg. 2.54.

22 Diog. Laërt. 7.65, 70; Sext. Emp. *Pyr.* 2.97ff.. Antiochos ap. Cic. *Acad.* 2.19ff., 30ff., Dillon (1977) s. 63-69, Long & Sedley I:239-241, Sandbach s. 85-91.

23 *Brut.* 315.; *Acad.* 2.113, jf. *Fin.* 5.1ff.. Antiochos' skole videreførtes af broderen, Aristos, som Cicero boede hos, da han atter var i Athen 51/50 f.Kr., *Att.* 5.10

24 »Balbus'« peripatetiske udsagn om levende væsner i alle elementer (se nedenfor) kunne være inspireret af Antiochos, der nærrede stor agtelse for Aristoteles, *Nat. D.* 2.42ff., jf. æter-teorien, *Acad.* 1.26f. Jf. *Nat. D.* 1.16.

25 *Acad.* 2.64ff., 142ff.

26 Skeptikernes holdninger i forbindelse med religiøse emner kendes også gennem Sextus Empiricus (2. årh. e.Kr.) og dennes kritik af andre filosofiske retningers gudelære.

27 *Nat. D.* 1.57, 60.

28 Det er barbariske og uciviliserede folk, der ikke har anelse om gudernes eksistens, *Nat. D.* 1.62, jf. *Div.* 1.8f.

29 *Nat. D.* 1.89

30 Heri ligger ligeledes en kritik af epikuræernes gudelære, *Nat. D.* 1.90f.

31 *Nat. D.* 1.95f.

Endvidere står det for »Cotta« klart, at statens religiøse ceremonier skal overholdes.³² De hellige handlinger og de udødelige guder har gjort romerstaten stor. Derfor vil »Cotta« altid forsvare de »meninger om de udødelige guder, de hellige handlinger, ceremonier og religiøse pligter, som vi har modtaget af vore forfædre.« Den opfattelse, modtaget fra forfædrene, »vil ingen, hverken lærd eller ulærd mands tale« rokke ham fra. »Cotta« vil endda forsvare de forskellige former for spådomskunst (auspicierne, de sibyllinske bøger og indvoldstydningen).³³

Men samtidig må »Cotta« angribe de grunde, som andre filosofiske skoler anfører vedrørende gudernes eksistens og deres natur.³⁴ Her er vi ved kernen af den skeptiske holdning. Skeptikerne angriber ikke den overleverede gudedyrkelse, men de andre filosofiske skolers (og især stoikernes, da de udgør den største udfordring) domme og doktriner. Disse ses som unødvendige og spekulative innovationer, der imidlertid kan tilbagevises som selvmodsigende.³⁵

I sin kritik af den epikuræiske teologi angriber »Cotta« for det første de former for gudelære, han (Cicero) reelt anser for benægtelse af gudernes eksistens. Ved at påstå, at guderne ikke bekymrer sig om verden, ophæver epikuræerne selve gudedyrkelsen og religionen, der jo som nævnt skulle opretholdes.³⁶ Han angriber ligeledes epikuræernes atomteori.³⁷ »Cotta« fremfører endvidere over for epikuræerne, at himmellegemerne på grund af deres regelmæssighed må være styret af en form for fornuft eller være en del af en plan og ikke blot kan være resultat af tilfældige atombevægelser.³⁸ Det er dog at ramme ved siden af at tilskrive denne orden »et udmærket og fremragende væsen,« der har skabt og styrer denne planmæssighed.³⁹ Det sidste gentages i kritikken af den stoiske teologi.

Som sagt er skeptikernes kritik ikke vendt mod gudernes eksistens, men mod de beviser og forklaringer, som særlig stoikerne fremfører.

32 *Nat. D.* 1.61.

33 *Nat. D.* 3.5f. Vedr. accept af spådomskunsten, jf. desuden 3.14. Den konservative respekt for religiøse autoriteter er ikke et særligt ciceronsk standpunkt (Schofield s. 56), men genfindes blandt andre skeptikere, jf. *Sext. Emp. Pyr.* 1.23f.; 3.2, 235; *Math.* 9.49-51, jf. 9.59.

34 *Nat. D.* 1.62. Mod epikuræerne, 1.57-124, mod stoikerne, 3.1-95.

35 Jf. Long (2006) s.114-118.

36 *Nat. D.* 1.63, 86f., 115-124.

37 Atomer eksisterer ikke, og det er latterligt, at disse overhovedet skulle frembringe »alle skabelsens underværker uden naturens eller fornuftens indgriben (nulla moderante natura nulla ratione)«, *Nat. D.* 1.65-67.

38 *Nat. D.* 1.87f., jf. 91. Dette er reelt stoiske argumenter.

39 *Nat. D.* 1.100.

Deres doktriner beviser intet.⁴⁰ I modsætning til forfædrene og deres autoritet, overleveringen og pontifikalretten, som »Cotta« tror på uden beviser – da de i sig selv er argument nok – søger stoikerne at føre bevis og forklare sig med hensyn til religionen. Dog er hele deres forehavende med at forfægte deres sag ved hjælp af fornuften samtidig en foragt for autoriteten. Ved at argumentere for noget, der ikke er tvivlsomt, gør de det faktisk tvivlsomt.⁴¹

Ifølge »Cotta« må stoikerne naturligvis angribes for i deres teologi at gøre brug af sagn og myter, der ikke er andet end amnestuehistorier.⁴² Disse bør bekæmpes, »for at de religiøse forestillinger ikke skal blive forvirrede.« Stoikerne allegoriserer blot og fremsætter dermed påstande, der ikke er guderne værdige.⁴³ Denne kritik af myternes fremstilling af guderne følger et mønster, der var gængs blandt flere af antikkens filosoffer. De traditionelle myter løj om guderne og fremstillede dem på en upassende måde.⁴⁴

»Cotta« hævder, at stoikernes påstande også kunne afvises af mere naturfilosofiske årsager. Grundet deres afvisning af enhver form for objektivt gyldig dom måtte skeptikerne naturligvis også afvise hele naturfilosofien. Afvisningen var muligvis oprindelig en reaktion på den stadig mere populære stoiske lære, hvor naturfilosofien spillede en central rolle.⁴⁵ Men her ser »Cotta« sig altså nødsaget til *alligevel* at gribe til naturfilosofiske argumenter for at afvise stoikernes gudelære. »Cotta« må imødegå den stoiske kosmologi for at undergrave deres teologi. Stoikernes hævde af, at himmellegemerne er levende guder, er således ikke givet, eftersom deres regelmæssighed kunne tilskrives naturen selv, påpeger »Cotta«.⁴⁶ Verden kan ligeledes afvises som værende en gud eller i besiddelse af fornuft eller sjæl.⁴⁷ »Cotta« kan også afvise definitionen af Gud som noget bedre end mennesket, der har skabt verden. Naturen kunne tænkes at sætte alting i gang og skabe orden og harmoni. De enkelte dele virker nok sammen »i kraft af et indre slægtskab (sympatheia)«, dette medgiver »Cotta« stoikerne. Det er dog ikke

40 *Nat. D.* 3.15, 44, 93ff.

41 *Nat. D.* 3.6f., 9f., 43.

42 *Nat. D.* 3.11ff., 41f., 43-50, 53-60.

43 *Nat. D.* 3.60-64.

44 Jf. Rosenløv (under udgivelse) samt (2007) s.114-116.

45 Diog. Laërt. 4.28ff. Jf. Dillon (2003) s. 217, 236.

46 *Nat. D.* 3.10f., 23f., 26, 40, 51. Hertil kommer en kritik af stoikernes synspunkter om ilden som et levende og evigt guddommeligt element, som vor sjæl ligeledes består af. Intet levende legeme er udødeligt, uforanderligt, ufødt. Heller ikke ilden, der dermed ikke kan være guddommelig, *Nat. D.* 3.29-37.

47 *Nat. D.* 3.20-23, 40. Gud ikke ting i naturen, 3.41, 51f.

ensbetydende med en guddommelig ånd, men kunne forklares som en kraft i naturen selv.⁴⁸ Det materiale, hvorfra alt er opstået, herunder de fire elementer, er dermed ikke nødvendigvis skabt af guddommeligt forsyn, men kan siges altid at have været til og desuden at være i besiddelse af egen kraft, dvs. et materiale med egen virkekraft, som bygmeisteren eller det guddommelige forsyn har måttet benytte sig af.⁴⁹

Dette fører ydermere til, at »Cotta« kan så tvivl om stoikernes doktrin om gudernes forsyn og interesse for menneskene – som han ellers havde forsvaret over for epikuræerne. Hvis guderne vittterligt interesserede sig for menneskene, ville der ikke være så mange ugunstige ting i verden. Guderne ville endvidere have sørget for, at den fornødt, de eventuelt skulle have skænket menneskene, ikke kunne misbruges til ondskab og forbryderisk gerning.⁵⁰ I stedet må man konstatere, at dette ikke er tilfældet, at de onde og ugudelige end ikke straffes, og at guderne ud over at undlade at understøtte retfærdigheden heller ikke sørger for menneskenes helbredelse eller frelse. Derfor bliver der intet tilbage af stoikernes guddommelige verdensorden.⁵¹ De sidstnævnte synspunkter vedrørende gudernes manglende interesse for det jordiske, var som nævnt interessant nok netop de samme, som »Cotta« tidligere havde bebrejdet epikuræerne.⁵²

Skønt Cicero ved afslutningen af *Om gudernes natur* som sagt vedgår, at det var stoikernes synspunkter med hensyn til religionen, der forekom ham at være tættest på sandheden,⁵³ tager han tilsyneladende selv (»Marcus«) ordet i skriftet *Om spådomskunsten* for at fremføre skeptikernes, særligt Karneades', kritik af divinationen.⁵⁴ Den skeptiske filosofi, den »mindst ubeskedne og mest konsekvent gennemførte,« fremføres her imod stoikernes standpunkt i dette spørgsmål, som broderen Quintus gøres til talsmand for i værkets første bog.

Ifølge Ciceros indledning til skriftet adskilte stoikerne sig ikke fra de gamle filosoffer, der anerkendte forskellige former for spådomskunst på grund af »den indflydelse, de rent faktiske resultater øvede på dem«. Stoikerne »anerkendte næsten alle former for forudsigelse«, men derudover skrev stoikerne – ligesom senere filosoffer fra andre skoler – en

48 *Nat. D.* 3.25-28.

49 *Nat. D.* 3.65. Denne sidste forestilling stemmer interessant nok overens med tidens mellemplatoniske overvejelser (jf. nedenfor) om forholdet mellem den øverste guddom og demiurgen og materien.

50 *Nat. D.* 3.65-79.

51 *Nat. D.* 3.79-93.

52 *Nat. D.* 1.63, 86f., 115-124.

53 *Nat. D.* 3.95.

54 *Div.* 2.1-150. Karneades, *Div.* 2.9, 150.

lang række værker, hvori de fremlægger »en række specielle beviser« for spådomskunsten.⁵⁵ Det er disse beviser, der til dels består af en række observationer og påståede erfaringer, men også af den overordnede filosofiske hævde af en deterministisk verdensopfattelse, der må af føde en kritik fra skeptikeren.⁵⁶ I *Om gudernes natur* lader Cicero ligefrem stoikeren »Balbus« sammenkæde spådomskunstens effektivitet med beviserne for gudernes eksistens.⁵⁷ Som vi nu skal se, lader Cicero »Marcus« afvise denne sammenkædning på det kraftigste i *Om spådomskunsten*. Ifølge »Balbus« er det guderne, der forkynder fremtidige hændelser ved hjælp af varsler, åbenbaringer, jærtegn og undere.⁵⁸ Spådomskunsten og evnen til at forudsige fremtiden har guderne nemlig skænket menneskene ud af omsorg for menneskeheden.⁵⁹

Men netop her sætter »Marcus« altså en del af sin kritik ind: Stoikerne går fejlagtigt ud fra, at eftersom guderne eksisterer, så kender de fremtiden. Guderne må endvidere elske menneskene; disse har gavn af at kende fremtiden; derfor tilkendegiver guderne denne for menneskene.⁶⁰ Men det er hverken bevist, at guderne er venligtsindede, at de har indrettet verden eller at de skulle kende fremtiden, indvender »Marcus«. Desuden er det ikke nødvendigvis vigtigt at kende fremtiden, når den alligevel ikke kan ændres – jf. kritikken af skæbnetroen nedenfor.⁶¹

Stoikerne overser ligeledes den vigtige pointe, at deres gud udmærket kunne undlade at give menneskene evnen til at forudsige fremtiden og »alligevel styre verden og drage kærlig omsorg for os alle«. Med andre ord behøver den del af den stoiske gudelære, der omhandler en verdensstyrende guddom, ikke at blive koblet sammen med en accept af spådomskunsten. Alligevel vikler stoikerne sig ind i spidsfindigheder og gør endda gudernes eksistens afhængig af spådomskunstens effektivitet, hvilket er helt urimeligt, da spådomskunsten må afvises, mens gudernes eksistens må fastholdes, påpeger »Marcus«.⁶² En vigtig pointe, som vi skal vende tilbage til.

55 *Div.* 1.5f.. Stoikerne hylder »en ældgammel anskuelse,« 1.11, jf. 1.86f.

56 Sambursky s. 57ff.

57 *Nat. D.* 2.10-12, jf. *Div.* 1.104.

58 *Nat. D.* 2.7-10. »En vis guddomsagt, som omfatter menneskelivet«, en »allestedsnærværende åndelig kraft« eller en »guddommelig fornuft«, *Div.* 1.118, 120f.

59 *Cic. Nat. D.* 2.162f., 166; *Div.* 1.117, 132.

60 *Div.* 1.82f., 2.101f., 117. Bevisførelsen henføres til stoikerne Chrysispos, Diogenes af Babylon og Antipatros.

61 *Div.* 2.104-106.

62 *Div.* 2.40f.

Som sagt lader Cicero broderen Quintus forsvare det stoiske syn på de forskellige former for spådomskunst.⁶³ Dog afviser »Quintus« de forskellige private omvandrede sandsigere som svindlere.⁶⁴ Men »Marcus« nøjes ikke med dette, han afviser ud fra »beviser og fornuftsgrunde« alle grene inden for den traditionelle spådomskunst – det gælder både den »videnskabelige« del (*divinatio artificiosa*), der påstås at være baseret på langvarig iagttagelse (dvs. indvoldstydning, tydning af lyn og jærtegn, auspicerne, ordvarsler, orakellodder og astrologien); og det gælder den »naturlige« del (*divinatio naturalis*), byggende på sjælens guddommelige natur, som kommer til udtryk i ekstase og søvn, og som omfatter orakeludsagnene i de sibyllinske bøger, andre orakler (Delfi) og drømmevarsler.⁶⁵

For det første er spådomskunsten og dens virkefelt svær at definere og afgrænse som en disciplin, der skulle have en selvstændig ret og nytte i forhold til andre fagdiscipliner.⁶⁶ Desuden er der en række logiske inkonsekvenser forbundet med at definere spådomskunsten som forudgående viden om det, der enten beror på tilfældet eller er forudbestemt (skæbne).⁶⁷ Derudover argumenterer »Marcus« for, at det er utænkeligt, at f.eks. haruspeklæren kan bygge på erfaringer og iagttagelser.⁶⁸

»Marcus« holder sig dog ikke til rent logiske argumenter, men inddrager ligeledes argumenter af en mere naturfilosofisk art. Således må man spørge, hvordan den naturens orden, som naturfilosofferne (*physici*) og stoikerne opstiller, overhovedet skulle kunne skabe en sammenhæng mellem dyrs indvolde og fremtidige begivenheder i menneskers liv.⁶⁹ Det er ligeledes utænkeligt, at det er guderne, der skulle gribe ind og forandre dyrenes indvolde – det ville jo heller ingen naturfilosof acceptere.⁷⁰ At påstå sådanne ting giver desværre kun de ugudelige epikuræere flere argumenter på hånden.⁷¹

63 *Div.* 1 passim. Den »videnskabelige« spådomskunst (auspicer, indvoldstydning, jærtegn), jf. 1.3, 11ff., 25-33, 72-79, den »naturlige«, jf. 1.4, 12, 34ff., 39-65, 66ff.

64 *Div.* 1.132.

65 Den videnskabelige del (jf. 2.16, 26f.): indvoldstydning eller haruspeklæren (2.28-39) og som del af denne lære tydning af lyn (2.42-49) og jærtegn (2.49-69), augurvæset (2.70-83), ordvarsler (2.83f.), orakellodder (2.85-87), astrologien (2.87-99) (jf. kap. 45 og 48). Den naturlige del (jf. 2.26f., 100f., 108f.): de sibyllinske bøger (2.110ff), orakler (2.115-118), drømmevarsler (2.119-147). (Jf. s. 142, 149, 235f., 244).

66 *Div.* 2.9-14.

67 *Div.* 2.15-25.

68 *Div.* 2.28. Andre dele af spådomskunsten afvises ganske simpelt som byggende på amnestuehistorier, udenlandsk overtro, misforståelser og direkte svindel, *Div.* 2.50-59, 62-69, 76, 80ff., 85ff.

69 *Div.* 2.29, 33ff.

70 *Div.* 2.35-37, jf. 2.58.

71 *Div.* 2.39. Beskyttelse af »den sande religion« over for både epikuræere (ateister) og »overtro«, jf. nedenfor.

Når det gælder lynet, går stoikerne jo selv ud fra, at dette skyldes naturkræfter, der virker uden den regelmæssighed der hører et forudsigeligt mønster eller system til. Lynene kan derfor ikke gøres til genstand for fremtidsforskning.⁷² Og når det kommer til jærtegnene (ostenta, dvs. sælsomme begivenheder, monstrøsiteter), må man vedgå, at noget umuligt eller naturstridigt logisk set aldrig kan indtræffe, hvorfor man må søge en årsag (causa) i naturens nødvendighed, dvs. inden for naturens virkemåde. At noget skaber undren og skræk, skyldes ikke noget egentlig mærkværdigt, men kun vor uvidenhed.⁷³

Den naturlige del af spådomskunsten afvises som sagt også, og flere gange understreges det, at når spådomskunsten forudsætter, at guderne skulle kommunikere med menneskene på en uklar måde (f.eks. ved hjælp af utydelige og bedrageriske drømmesyner), må dette afvises som værende i uoverensstemmelse med gudernes ophøjede væsen og værdighed.⁷⁴

I det hele taget er spådomskunsten overtro (superstitio), der ifølge »Marcus« burde udryddes helt. Al »sand religion« (religio) bygger på en erkendelse af naturen (cognitio naturae), og dette kan spådomskunsten ikke efterleve.⁷⁵ »Marcus'« ønske om udryddelse af spådomskunsten stemmer dog ikke overens med »Cottas« synspunkt, der som før nævnt går ud på at forsvare de selv samme former for spådomskunst, da de tilhører traditionen.

At bibeholde en adfærd, der ikke kan anerkendes som en del af »sand religion«, kunne dog også have en praktisk årsag. »Cotta« antyder nemlig ligeledes, at troen på gudernes forsyn (spådomskunsten) blot er et redskab, der skal opretholdes af hensyn til staten, men at dette ikke kan drøftes for åbent tæppe.⁷⁶ Samme holdning lader »Marcus« komme til udtryk i *Om spådomskunsten*. Romerske augurer tror ikke, at de kan forudsige fremtiden, selvom Romulus nok havde troet dette. De auspicer, der foregår på »Marcus'« egen tid, er kun skinauspicer, ikke virkelige auspicer.⁷⁷ Alligevel må ærefrygten for haruspeks- og augurlæren opretholdes af hensyn til almuens tro og politiske hensyn, lyder det.⁷⁸

⁷² *Div.* 2.42ff.. Når det gælder auspiciene, må det også afvises, at der skulle eksistere en sammenhæng mellem guderne eller en naturens orden, fugles adfærd og fremtidige begivenheder, *Div.* 2.72ff., 80.

⁷³ *Div.* 2.60ff.

⁷⁴ *Div.* 2.54, 124f., 129, 135.

⁷⁵ *Div.* 2.148, jf. 2.29, 33ff.

⁷⁶ *Nat. D.* 3.65.

⁷⁷ *Div.* 2.70f. Der sløses med auspiciene, 1.25ff., 2.74ff., jf. 2.105. Der findes nok en virkelig augurlære, men muligheden for forudsigelse må afvises, *Div.* 2.74.

⁷⁸ *Div.* 2.28, 70, 74f.

Er »Cottas« og »Marcus'« indstilling lig Ciceros, kan man ikke sige andet, end at Cicero i andre sammenhænge fuldt ud spiller spillet, f.eks. når han i sine taler anvender varsler som grundlag for sine argumenter og pointer samt roser divinationsvæsnets betydning for romerstaten. Der mangler i det hele taget ikke eksempler på, at Cicero fremfører traditionelle religiøse forestillinger i sit politiske virke.⁷⁹ Han argumenterer således for tildeling af imperium til Pompejus ved at henvise til gudernes forsyn, og hvordan de stod ham (Pompejus) bi.⁸⁰ I sin egen kamp mod Catilina fremfører han, at guderne har grebet ind – bl.a. ved varsler – og at han selv har været deres redskab i afværgelsen af den overhængende trussel mod staten.⁸¹ Cicero holder sig heller ikke tilbage, når det gælder om at påpege, at modstandere bryder de religiøse love eller ikke retter sig efter varslerne.⁸² Desuden understreges det, at statens funktionsdygtighed kræver religiøst engagement, herunder varselstagning.⁸³ Dette gælder også i de sene taler, jf. nedenfor.⁸⁴

Samtidig skal det fremhæves, at Cicero i *Om spådomskunsten* ligeledes lader broderen Quintus fremføre en kritik af netop sådanne lunkne hensigter om at opretholde religionen af politiske årsager samt af forestillingen om, at spådomskunsten blot var opfundet for at »føre hoben bag lyset«. ⁸⁵ Er den traditionelle holdning, som Cicero tilkendegiver offentligt med hensyn til spådomskunsten, rent spil for galleriet, så lader han dog »Quintus« udstille og kritisere en sådan form for hykleri – og det oven i købet i et filosofisk værk, Cicero agter at offentliggøre. Ikke nok med det, »Quintus« påpeger, at Cicero personligt i mange sammenhænge har udtalt sig positivt om spådomskunsten, hvilket altså nu synes at være i modstrid med hans kritik af samme. »Marcus« har svært ved at forholde sig til denne hyklerianklage og må glide af på den.⁸⁶ En noget selvudslettende fremgangsmåde, medmindre det er én stor afledningsmanøvre: Ved selv at gøre opmærksom på hykleriet, tager Cicero brodden af en mulig senere kritik. I så fald er det på sin plads at påpege, at forsøget på at efterspore Ciceros personlige holdning til

79 Jf. Rasmussen s. 186-193.

80 *Leg. Man* 4.10ff.; 10.28ff.; 14.42; 16.47-49.

81 *Cat.* 1.11f.; 2.29; 3.18-23, jf. *Sull.* 14.40. Cicero vedgår i *Om spådomskunsten* denne brug af spådomskunsten i forbindelse med den catilinariske sammensværgelse (*Div.* 2.45-48), uden man dog kommer helt til bunds i hans holdning til varslerne i denne forbindelse.

82 *Verr.* 1.12, 14; 5.184-189; *Clu.* 194; *Sul.* 70; *Sest.* 15.33; 33.71; *Vat.* 6.14.

83 *Har. resp.* 9.19; 19.40, jf. Rasmussen s. 186-190.

84 *Phil.* 1.13; 1.31; 2.80-84; 4.10; 5.8-10.

85 *Div.* 1.8f., 105. Jf. *Leg.* 2.15f.

86 *Div.* 2.45ff., 140, jf. Schofield s. 56, 58.

dette emne, samt at påpege visse uoverensstemmelser i hans udsagn, ikke er en moderne, kristent inspireret overfokusering på »tro« og personlig holdning, der er fremmed i en antik kontekst.⁸⁷ »Quintus« (Cicero) er selv fuldstændig bevidst om problemet – i og med at han tør påpege det!

Dette kunne dog være en risikabel strategi, hvis en sådan indstilling vitterlig ikke lod sig drøfte for åbent tæppe, jf. ovenfor. Derfor forholder det sig enten sådan, at påstanden om, at det påståede spil for galleriet ikke lod sig diskutere offentligt, er en sandhed med modifikationer. Eller også sætter Cicero sin lid til, at alle, der læser værkerne, naturligvis ved, at »Cotta« og »Marcus« ikke udtrykker Ciceros egen holdning til emnet, hvorfor det er ganske ufarligt for ham at offentliggøre værkerne.

Med hensyn til den første mulighed synes de religiøse og teologiske emner at have været oppe i tiden,⁸⁸ hvilket kunne være en medvirkende årsag til, at Cicero bruger hele tre værker på at behandle dem, jf. nedenfor. Ifølge M. Schofield skrev Cicero muligvis *Om spådomskunsten* for at imødekomme et hungrende romersk publikum, og endda i en stil, der ville appellere bredt med gennemgang af populære romerske myter og traditioner samt gode historier fra den romerske fortid, krydret med hentydninger til Ciceros personlige indstilling.⁸⁹ Hvis der virkelig eksisterede et intolerant åndeligt klima med hensyn til disse emner, og hvis Cicero derfor faktisk følte sig truet, kunne han have undladt alt dette og holdt sig til en ren græsk kontekst for den filosofiske diskussion om spådomskunsten. Det gjorde han imidlertid ikke, og som det vil blive uddybet senere, har det næppe været forbundet med fare at udtrykke holdninger som »Marcus'«. Disse kunne derfor sagtens have været Ciceros egne, selvom han i så fald stadig måtte prøve at tage brodden af hyklerianklagen.

Den anden mulighed er, at Ciceros holdning ikke er identisk med »Marcus'«, og at Cicero sætter sin lid til, at publikum kan gennemskue dette. Selvom Cicero lægger eget navn til den skeptiske afvisning af den stoiske lære vedrørende spådomskunsten i anden del af værket *Om spådomskunsten*, er det altså spørgsmålet, om dette skal tages for pålydende. I sin kommentar til udgivelsen af Ciceros religiøse værker tolker A.S. Pease disse som en traktat, der af Cicero er ment som ét langt

87 Se bl.a. Rasmussen s. 185, 195, 197, Beard passim.

88 Se Rawson (1985) s. 298-316.

89 Schofield s. 49f., 53, 56, 58. Schofield forudsætter dog her eksistensen af en publikationsform, der ligner vores bestseller-genre, hvilket det kan være svært at finde belæg for.

angreb på overtroen generelt, hvorfor anden del af *Om spådomskunsten* faktisk godt kunne repræsentere Ciceros egen holdning.⁹⁰ Her beskrives den naturens orden, der gennemtrænger og styrer al bevægelse, på stoisk vis som stor og ophøjet af »Marcus«.⁹¹ Der er dog ingen plads til spådomme inden for denne orden. Alle former for spådomskunst er derfor overtro, der burde udryddes.⁹²

Der kan imidlertid rejses tvivl om, hvorvidt »Marcus« vitterlig repræsenterer Ciceros holdning. Ifølge M. Beard og M. Schofield har værket ikke en entydig konklusion, idet to ligeværdige synspunkter ved dialogens afslutning står over for hinanden.⁹³ Værket har karakter af en undersøgelse frem for en traktat. Vi præsenteres her for to amatørfilosoffer, der for deres egen fornøjelses skyld, og med henblik på belæring af læseren, øver sig i argumenter for og imod. Og her står »Quintus'« argumenter bestemt ikke svagere end »Marcus'«, påpeger Schofield.⁹⁴ F.eks. er det for »Quintus'« ikke afgørende, *hvorfor* spådomskunsten virker, men at den til tider faktisk viser sig at gøre det. Ét holdbart eksempel er for så vidt nok til at påvise, at spådomskunsten kan virke. Dette er et argument, som »Marcus« har svært ved at imødegå.⁹⁵ Desuden stemmer »Marcus'« ovennævnte udfald mod spådomskunsten⁹⁶ som sagt ikke overens med »Cottas« forsvar for den romerske tradition.⁹⁷ Schofield anser derfor dette udsagn fra »Marcus« som »en excentrisk passage«, der falder uden for Ciceros normale skeptiske tilbageholdenhed.⁹⁸

Dog, selvom værket *Om spådomskunsten* har karakter af undersøgelse og formidling, kan det ikke udelukkes, at Cicero her tilkendegiver, hvad han selv anser for rigtigt. Han kan have haft en pædagogisk pointe med at tilbageholde sin personlige holdning indledningsvis og et stykke ad vejen, men ved afslutningen af anden bog smelter »Marcus« tydeligvis sammen med Ciceros autoritative stemme, der skærper tonen og udråber spådomskunsten som overtro, der må holdes adskilt fra »sand religion« (religio).⁹⁹

90 Pease (1920-23) I:12f. Anden tolkning af *Om gudernes natur*, jf. nedenfor.

91 *Div.* 2.29, 33ff.

92 *Div.* 2.148. Epikur havde med rette og med held virket for spådomskunstens udryddelse, 2.40.

93 Beard s. 34ff., 44ff., Schofield s. 56f., 59-63, Rasmussen s. 194, 196.

94 Schofield s. 60, 62f.

95 Principle of sufficient reason – Schofield s. 51ff., 54, jf. *Div.* 1.71, 86; 2.107ff.. »Marcus« angriber desuden til tider »Quintus« for noget, denne ikke har påstået, sml. 1.27f. og 2.71ff., 76, jf. Schofield s. 62f.

96 Vedr. udryddelsen af al overtro, herunder spådomskunst, *Div.* 2.148f.

97 *Nat. D.* 3.5ff.

98 Schofield om Ciceros »epikuræiske stemme«, s. 59f.

99 *Div.* 2.148f.

Sætter vi »Marcus'« holdning lig Ciceros, må vi samtidig gå ud fra, at Cicero har vurderet, at der næppe har eksisteret en trussel i forbindelse med at udtrykke sådanne holdninger. At Cicero i mange andre sammenhænge udtrykker tiltro til spådomskunsten, kræver dog stadig en forklaring.

I Ciceros tidlige filosofiske værker fra 50'erne f.Kr. understreges det, at Roms storhed hviler på gudernes velvilje og dermed nødvendigheden af at opretholde den overleverede statskult (ofringer, fester osv.) samt holde den private religion under en vis kontrol.¹⁰⁰ Denne holdning synes Cicero ikke at ændre. Men problemet vedrørende spådomskunsten lader til at blive stadig mere påtrængende. I det ufærdige værk *Om lovene* (De legibus), der er forfattet omkring 52-51 f.Kr.,¹⁰¹ indgår den traditionelle spådomskunst i den ideale lovgivning som »Marcus« forsøger at opstille.¹⁰² Desuden udtrykker »Marcus« en holdning, der umiddelbart synes lig »Quintus'« stoiske position i *Om spådomskunsten*. Ifølge »Marcus« har augurerne med rette haft megen magt i den romerske stat. Der gives vitterlig en spådomskunst (græsk: mantikê), idet guder, der regerer verden og interesserer sig for menneskene, eksisterer. Derfor giver disse guder menneskene tegn om kommende begivenheder. Der er mange eksempler på dette gennem historien.¹⁰³ Men det tilføjes, at den praktiske udøvelse af kunsten er blevet forsømt. Derfor er den gået tilbage på »Marcus'« egen tid, og det i en sådan grad, at augurkollegiet ikke mere besidder den indsigt og formåen, som det havde engang.¹⁰⁴ Allerede her kan en begyndende mistillid til spådomskunsten i praksis altså spores, selvom Cicero som sagt fortsat gør positiv brug af spådomskunsten i sine politiske taler. Dette kan meget vel have været en del af det politiske spil, men at han i det skjulte skulle have haft en anden holdning, vidner hans tidligere private breve ikke om, når han berører religiøse emner.¹⁰⁵

Som Schofield foreslår, kan Cicero imidlertid have ændret holdning, idet han på et senere tidspunkt satte sig ind i Karneades' kritik af spådomskunsten. Hertil kommer Panaitios' kritik, som vi skal vende

100 *Resp.* 1.12 (jf. 2.16-21; 6.9-29); *Leg.* 1.23 (jf. 2.13) 2.15-69.

101 Udkastet til værket, der forblev ufærdigt, er sandsynligvis skrevet på samme tid som eller i umiddelbar forlængelse af *Om staten* (De re publica), 54-51 f.Kr. Mulighed for en senere datering (efter værket *Om spådomskunsten*), se Rasmussen s. 194. Dog mod dette Rawson (1991) s. 125ff.

102 *Leg.* 2.19-22, jf. 2.31-33; *Resp.* 2.26ff.

103 *Leg.* 2.32f.

104 *Leg.* 2.33.

105 *Att.* 1.16.6f.; 4.2.3ff.; *Fam.* 3.9.3; 6.6.3ff.. Clodius-affæren, *Att.* 1.13.3; 1.18.2ff.; 4.3.3-5.

tilbage til. Ciceros positive udsagn om spådomskunsten, som »Quintus« referer til, kan altså meget vel være fremsat på et tidspunkt, hvor Cicero faktisk havde en udelt tiltro til spådomskunsten – en tiltro han først senere måtte opgive, jf. nedenfor.¹⁰⁶ At »Quintus« netop udpeger »Marcus'« synspunkter som værende i uoverensstemmelse med tidligere udsagn, kan som sagt have det formål at tage brodden af anklager om hykleri.

Der er dog også den mulighed, at Cicero slet ikke forbinder den spådomskunst, der udøves inden for den traditionelle romerske statsreligion, med den form for divination i betydningen profeti eller fremtidsforudsigelse (mantikê), som behandles i *Om spådomskunsten*.¹⁰⁷ Som bl.a. Beard påpeger, sigtede det traditionelle romerske divinationsvæsen ikke på fremtidsforudsigelse, men på at udsondre gudernes vilje og eventuelle billigelse (eller misbilligelse) af en forestående menneskelig handling, hvilket er noget andet end forudsigelse af fremtidige hændelser. Dermed berører den græske filosofiske diskussion slet ikke det romerske divinationsvæsen, og den græske filosofiske kritik af forudsigelseskunsten rammer ikke den romerske praksis.¹⁰⁸ Dette stemmer overens med udsagnet i værket *Om lovene* om, at forfædrene oftest har anvendt spådomskunsten »til afgørelse af, hvad man i et givet tilfælde skulle gøre« – altså om en given handling besad gudernes billigelse eller ej – men altså ikke som egentlig fremtidsforudsigelse.¹⁰⁹

Hvorom alting er, mener jeg – på trods af vigtige indvendinger fra f.eks. Beard, Rasmussen og til dels Schofield – at den mest sandsynlige tolkning af *Om spådomskunsten* er, at Cicero faktisk her viser en personlig stillingtagen, og at denne er afvisende over for divinationskunsten i betydningen fremtidsforudsigelse. Desuden synes Cicero – om end ikke nødvendigvis skeptikerne generelt – i både *Om gudernes natur* og *Om spådomskunsten* at skelne mellem på den ene side en »sand religion«, der bygger på erkendelsen af naturen (hvis ophøjethed anerkendes og endda anses for at have en eller anden form for fornuftig styring, som stoikerne hævder¹¹⁰) og på den anden side den overtro, der skal udryddes, foruden den overtro, der må accepteres grundet respekten for traditionen eller af praktiske politiske årsager.

At Cicero kan have haft tungtvejende filosofiske grunde til på den ene side at fastholde en sympati for dele af den stoiske teologi, men

106 Schofield s. 63 note 30.

107 Sammenlign *Div.* 1.1 og 2.70.

108 Beard s. 41.

109 *Leg.* 2.33.

110 *Div.* 2.29, 33ff.; *Nat. D.* 1.87f., jf. 91.

på den anden side at afvise spådomskunsten, vil blive uddybet i det følgende.

Stoicismen hos Cicero

I Ciceros nærmeste omgangskreds finder vi en række fremtrædende stoikere. Han studerede som ung dialektik under stoikeren Diodotos,¹¹¹ der blev ham en nær ven, som han senere lod bo i sit hus til hans død i 59 f.Kr.¹¹² Cicero udviklede ligeledes et venskab med Poseidonios (ca. 135-51 f.Kr.), hvis skole på Rhodos han besøgte i år 78/77 f.Kr.¹¹³ Cicero nærede stor beundring for Poseidonios,¹¹⁴ og bad ham ligefrem om at skrive en fremstilling på græsk om Ciceros fortjenester som konsul. Om dette emne udarbejdede Cicero selv et udkast samt et digt på latin, farvet af stoiske religiøse og kosmologiske forestillinger, jf. nedenfor, hvorfor det måske var nærliggende at bede netop stoikeren Poseidonios om at påtage sig færdiggørelsen af opgaven. Poseidonios afslog dog,¹¹⁵ men episoden er alligevel værd at nævne, idet vi nu skal se nærmere på Ciceros stoiske sympatier med hensyn til de religiøse emner.

Ganske vist distancerer Cicero sig, som vi har set, gennem »Marcus« fra dele af det, mange opfattede som den gængse stoiske gudelære. I andre sammenhænge kritiseres også selveste Poseidonios.¹¹⁶ Men selv om man godtager Peases påstand om, at »Marcus« faktisk er Ciceros egen stemme, kan man ikke uden videre, som f.eks. A. Momigliano, tolke dette som udtryk for en generel skepsis over for eller afvisning af den stoiske gudelære og dermed opfatte »Cotta« i *Om gudernes natur* som talerør for Cicero selv.¹¹⁷

I afslutningen af værket *Om gudernes natur* signalerer Cicero som sagt en vis sympati for den stoiske gudelære, idet han konkluderende bemærker, at han selv er af den opfattelse, at stoikeren »Balbus'« bidrag til den teologiske diskussion i højere grad end andres nærmer sig noget, der ligner sandheden.¹¹⁸

111 *Brut.* 309; *Nat. D.* 1.3.

112 *Acad.* 2.115; *Tusc.* 5.113; *Fam.* 13.16; *Att.* 2.20.

113 *Hortensius* frg. 44 (udg. Müller); *Nat. D.* 1.6; *Plut. Cic.* 4.

114 Jf. *Hortensius* frg. 44 (Müller); *Fin.* 1.6; *Nat. D.* 1.123; 2.88; *Tusc.* 2.61.

115 *Att.* 1.19.10; 2.1.2, jf. *Fam.* 5.12. Rawson (1985) s. 61, 98, 228f.

116 Kritik af Poseidonios ses interessant nok, når Cicero berører problematikken omkring skæbne og fri vilje (*Fat.* 5-7), hvilket vi skal vende tilbage til.

117 Momigliano s. 207-209. Momigliano ser et holdningskifte i Ciceros sidste år i retning af en generel religiøs skepsis forårsaget af Cæsars religionspolitik, s. 200, 210.

118 *Nat. D.* 3.95. Momigliano afviser dette udsagn, samt Ciceros positive udsagn vedr. religion baseret på naturerkendelse (*Div.* 2.148) uden nærmere begrundelse. Mod dette, jf. Schofield s. 57f. (note 20).

En oprigtig sympati for stoicismen med hensyn til den grundlæggende opfattelse af religionen og guderne synes da også i en bredere sammenhæng at være det mest sandsynlige, når det gælder Ciceros personlige indstilling. I det følgende vil jeg forsøge at vise, at Cicero i sine filosofiske skrifter reelt søgte at forlige en platonisk farvet stoicisme med hensyn til religionen med sin egen vægtning af den frie vilje og den skeptiske epistemologi og metode, og at hans slutbemærkning i *Om gudernes natur* derfor bør tolkes som udtryk for Ciceros personlige holdning, ligesom »Marcus'« slutbemærkninger i *Om spådomskunsten*.¹¹⁹

Indledningsvis gør Cicero opmærksom på, at han tilslutter sig skeptikernes metoder, når det gælder udforskningen af religiøse emner. At udtale sig om gudernes væsen er nemlig én af de vanskeligste opgaver for mennesker, hvilket de lærdes uenighed i sig selv vidner om. Derfor har skeptikerne gjort klogt i at tilbageholde deres dom om sådanne usikre ting.¹²⁰

Det nye akademi og skeptikeren Karneades har således fremsat »skarpe og veltalende indlæg imod stoikerne«, og selv er han da også »bange for letsindigt at give [sin] tilslutning til noget, der er galt.« Tingene må undersøges nærmere, idet man på ægte skeptisk vis holder beviser og modbeviser op imod hinanden, thi når det drejer sig om vægtningen af spådomskunsten, gudsdyrkelsen og religionen gælder det om hverken at afvise ting – og derved gøre sig skyldig i en formastelig, ufrom holdning (*impia*) – eller at »henfalde til kællingeagtig overtro [*anili superstitione*]«.¹²¹

Cicero er klar over, at denne sympati for den skeptiske filosofi gør ham sårbar for kritik. Han antyder, at filosofiske modstandere vil kunne bebrejde ham denne anvendelse af et »for længst forladt system«, der menes at hylle »tingene i natligt mørke«.¹²² Cicero ønsker dog at præsentere den filosofiske og videnskabelige diskussion for sine landsmænd på deres eget sprog.¹²³ Og hertil er skeptikernes metode, gående ud på at argumentere for og imod, uden man nødvendigvis selv fremkommer med eller forfølger en bestemt holdning, særdeles velegnet.¹²⁴ Ifølge eget udsagn bryder Cicero sig i det hele taget ikke om de

119 Jf. f.eks. Hunt s. 131-158, 189. Den historiografiske baggrund for lignende tolkninger, jf. Pease (1913) s. 30 note 30. Ifølge De Witt (s. 267, 345) skal værket i højere grad ses som en bekæmpelse af epikuræerne.

120 *Nat. D.* 1.1 jf. 1.4.

121 *Div.* 1.6f.

122 *Nat. D.* 1.5f., jf. 1.13.

123 Pease (1955-58) I:7f., Beard s. 39ff., Schofield s. 50ff.

124 *Nat. D.* 1.7f., 10-12, jf. 17. Skeptisk metode, *Acad.* 2.64ff., 125ff.. Jf. Beard s. 42-44, Schofield s. 47f., 51, 53ff.

dogmatiske skrifter, der er produceret inden for de enkelte filosofiske skoler, jf. nedenfor. Her finder tilhængerne blot det, »de selv anser for sandhed. [...] Derfor har jeg altid godt kunne lide peripatetikernes og akademikernes skik at behandle alle spørgsmål i samtaleform, da der næppe er nogen bedre måde til at nå frem til det sandsynlige i hvert enkelt tilfælde«. ¹²⁵ Trods en indledningsvis tilbageholdelse af stillingtagen til emnet, er det at nå frem til det sandsynlige altså stadig målet ¹²⁶ – at »finde frem til sandheden eller i det mindste noget, der kommer sandheden så nær som muligt.« I denne bedømmelse af, hvad der er det mest sandsynlige, står skeptikerne friere, da de ikke på forhånd er forpligtet på et bestemt dogmatisk system. ¹²⁷

Denne brug af skeptikernes metoder uden at afvise, at man kan nærme sig sandheden, ses spredt i Ciceros filosofiske forfatterskab. Til tider er han endda afvisende over for deres tilbageholdelse af domme. ¹²⁸ Ganske vist er det, vi kan vide om verden (jorden og himlen), usikkert, ¹²⁹ men derfor skal der alligevel bedrives naturfilosofiske undersøgelser – og selv skeptikerne må finde det storartet, hvis der under sådanne undersøgelser kan findes noget, »der ser ud til at være sandt«. ¹³⁰

Kompositionen af *Om gudernes natur* er således helt i overensstemmelse med den skeptiske metode og Ciceros filosofiske temperament, idet epikuræerne – i Ciceros optik – taler *imod* gudernes eksistens, stoikerne *for*, mens skeptikerne repræsenterer den rette udspørgende ånd. Både epikuræernes påståede ateisme og stoikernes teisme er dogmer, der kan imødegås med skeptiske argumenter. ¹³¹ Men afslutningsvis påpeger Cicero som nævnt, hvad han selv anser for det sandsynligste, nemlig den redegørelse, som stoikeren »Balbus« fremkom med. ¹³² Når Cicero i dette skrift indledningsvis hylder de akademiske principper, ¹³³ skal det altså snarere ses som tilslutning til deres forsigtighed og måde at behandle emnet på – at holde argumenter for og imod oppe mod hinanden – end som accept af tilbageholdenhed med hensyn til at

125 *Tusc.* 2.8f.

126 Jf. *Div.* 2.150.

127 *Acad.* 2.7f., jf. *Tusc.* 2.5.

128 Ved deres tvivl bringer de kun forvirring, *Leg.* 1.39.

129 *Acad.* 2.122.

130 *Acad.* 2.127f. Ros af videnskabelige landvindinger, *Off.* 1.19.

131 Jf. *Nat. D.* 1.13. Ciceros urimelige kategorisering (jf. henvisning til Poseidonios, 1.123) af epikuræerne som ateister har haft stor betydning for senere tiders opfattelse af disse. Jf. Rosenløv (under udgivelse) samt (2007) s. 92ff.

132 *Nat. D.* 3.95. Selvom han muligvis finder deres argumentation mangelfuld, jf. 3.10.

133 *Nat. D.* 1.1, 6ff., 11-14.

fælde en dom overhovedet. Umiddelbart før diskussionen begynder, påpeger Cicero netop over for de andre tilstedeværende, at han i dette spørgsmål står helt frit og ikke vil opfattes som hjælper for skeptikeren »Cotta«. ¹³⁴ Samtidig understreger Cicero som sagt, at han ikke hører til dem, der mener, at intet er sandt. Noget er sandt, skønt der kan knytte sig falske forestillinger til dette. Noget er altså mere sandsynligt end andet, og sandheden bør man i det mindste efterstræbe. ¹³⁵ Og »hvad det sandsynligste er« påpeger Cicero selv. Det er det, som »vi næsten alle ved hjælp af naturen kommer til – at der eksisterer guder«. ¹³⁶ Naturen fører os altså til en erkendelse af gudernes eksistens, en holdning, der svarer til den stoiske.

På samme vis understreger Cicero i *Om spådomskunsten*, at når overtroen bør udryddes, så omfatter dette ikke religionen, thi al »sand religion [...] hviler på erkendelse af naturen.« Nok skal man overholde forfædrenes vedtægter, men dertil kommer et andet forhold, nemlig »hele verdensordenens skønhed og himmelfænomenernes regelbundethed.« Dette »nøder os jo også til at indrømme, at der gives et ophøjet, evigt væsen i naturen, som menneskeheden bør se op til og beundre«. ¹³⁷ Disse udsagn synes umiddelbart svære at forlige med en rendyrket skeptisk holdning, som han i denne del af værket ellers lægger navn til, men afspejler snarere en stoisk indstilling lig den, han i *Om gudernes natur* regner for mest sandsynlig.

Den samme stoiske inspirerede indstilling kommer til udtryk andre steder i Ciceros forfatterskab. Som han selv bemærker, er hans taler »fyldt med filosofiske maximer«, ¹³⁸ og som det er blevet påpeget af U. Heibges, er der med hensyn til de religiøse emner et sammenfald mellem de holdninger, der af Cicero blev tilskrevet den stoiske lærdom i hans filosofiske skrifter, og de holdninger, han selv giver udtryk for i sine taler som jurist og politiker. Der er således et sammenfald mellem stoikernes identificering af Jupiter som den kosmiske overgud og Ciceros forkærlighed for at påkalde netop denne guddom frem for andre. ¹³⁹ Stoikernes lære om en blandt menneskene universelt udbredt tro på guder – hvilket for dem udgjorde et vigtigt gudsbevis – genfindes ligeledes både i Ciceros filosofiske skrifter og i hans taler. ¹⁴⁰ Det

134 *Nat. D.* 1.17. Mod Pease (1913) s. 32.

135 *Nat. D.* 1.12.

136 *Nat. D.* 1.2.

137 *Div.* 2.148f.

138 *Nat. D.* 1.6.

139 Heibges s. 305-308. Andre guddomme påkaldes oftest, når Ciceros modstandere hævdes at have krænket netop disse guder, jf. f.eks. *Verr.* 5.184ff.

140 Heibges s. 308f. Sml. *Nat. D.* 1.43; *Tusc.* 1.30 med f.eks. *Font.* 30; *Phil.* 4.10.

samme gør sig gældende med forestillingen om menneskets rationelle sjæl og dennes forbundethed med universets guddommelige sjæl – en omstændighed, der sikrer, at mennesket kan erkende verdensordenens guddommelige styring.¹⁴¹ Endelig er der dermed også sammenfald i forestillingerne om den guddommelige styring af naturens lov, som udtrykkes i både talerne og de filosofiske skrifter.¹⁴² Ciceros argumenter for eksistensen af en universel naturret, som statens indretning og love skal tilstræbe lighed med, udledes med andre ord af forestillingen om eksistensen af en guddommelig lov, der styrer kosmos, og dermed af en gængs stoisk tankegang.¹⁴³

Men sammenfaldene ophører ikke her. Beretningen om Scipios drøm i sjette bog af værket *Om Staten* er således tydeligt påvirket af bl.a. den stoiske kosmologi. Cicero lader her Scipio give en redegørelse for verdens opbygning, således som han skulle have set det under en natlig himmelrejse. Det kosmologiske billede, der gengives i drømmen, er en herlig blanding af platonisk, pythagoræisk, aristotelisk og stoisk tankegods.¹⁴⁴ Cicero lader således Scipio berette om et geocentrisk univers, hvori Himlen er en helligdom. Himmellegerne cirkulerer om Jorden i otte selvstændige sfærer, hvoraf den yderste tilhører fiksstjernerne, og Jordens egen sfære udgør den niende. Den yderste himmelske sfære, hvor de guddommeligt besjælede fiksstjerner er fæstnede i evigt uforanderlige baner, omslutter og styrer alle de andre sfærer og er i sig selv lig den øverste gud. Herunder følger planetsfærerne (Saturn, Jupiter, Mars), der cirkulerer i den modsatte retning. Jupiter er menneskeheden velgører, mens Mars er det modsatte. Midtvejs ligger Solen, og herefter følger Venus, Merkur og Månen. Under Månen er alt forgængeligt – undtagen sjælene.¹⁴⁵ I den kosmiske sammenhæng er Jorden, der ubevægelig hviler i centrum, lille. Endvidere bebos kun en lille del af den af mennesker. Jorden og resten af universet hjemses med mellemrum af tilintetgørende verdensbrande, og tiden bør derfor måles i kosmiske år. Det vil sige Det Store År fra det tidspunkt stjernekonstellationerne påbegynder deres bevægelse, og indtil det tidspunkt, hvor de efter endt vandring vender tilbage til deres udgangspunkt.¹⁴⁶

141 Heibges s. 309f. Sml. *Nat. D.* 1.39; 2.156-62; 3.16; *Leg.* 1.21f., 25; 2.16 med f.eks. *Mil.* 83; *Har. Resp.* 16.

142 Heibges s. 311. Sml. *Nat. D.* 1.40; *Leg.* 2.8; 3.33 med f.eks. *Lig.* 17; *Phil.* 11.28.

143 *Resp.* 3.32-37; *Leg.* 1.14-28 (især 22ff.), jf. 3.2ff.

144 Sammenlign dette med f.eks. den stoiske passage om verdenssjælen, der gennemtrænger og ordner verden med guddommelig fornuft, *Nat. D.* 1.39.

145 *Resp.* 6.15, 17. Jf. Pl. *Phd.* 108E-109A.

146 *Resp.* 6.16, 23f.. Ciceros beskrivelse af Jorden, 6.21f. (følgende Eratosthenes, *ad Att.* 2.6). Verdensbranden og stoicismen, se Alexander Lycopolis 19.2-4 (Long & Sed-

At der både eksisterer et fællesskab mellem mennesker (der besidder den guddommelige fornuft) og guder, og at mennesker indbyrdes er bestemt til liv i fællesskab under naturens lov, understreges ligeledes i den moralfilosofi og antropologi, som Cicero fremfører under stoisk påvirkning.¹⁴⁷ Både hensynet til guder, forældre og fædrelandet er en pligt. Den forskende vismand bør derfor ikke afsondre sig fra samfundet, men hjælpe menneskeheden ved at forsvare og gavne fædrelandet og gøre folk til bedre og nyttigere borgere.¹⁴⁸ Skønt mennesket fra naturens side er udstyret med en overlevelsesdrift eller egenkærlighed, understreger Cicero, at naturen ligeledes har udstyret mennesket med evne til at vise omsorg for andre, hvilket ses ved, at børn er genstand for forældres kærlighed og anstrengelser. Heraf følger, at mennesker har et naturligt venskabsbånd til hinanden. Mennesket besidder nemlig ikke kun en dyrisk natur, men »bærer også logos i sig«, hvorfor det gradvis kan udvide sin omsorg fra børn til medborgere og resten af menneskeheden.¹⁴⁹

Ifølge Cicero er de etablerede vedtægter og den politiske orden ligesom verdensordenen et udtryk for det guddommelige forsyn eller *logos*. Den givne lov er således udtryk for en guddommelig eller naturlig lov, som kun de vise – især folk fra Ciceros egen stand – forstår at styre efter.¹⁵⁰

I denne logos finder mennesket sin naturlige opgave og livslykke. Efterhånden som den modnes i et menneske, hæver det sig over dyrene og bliver i stand til at erkende og opnå en »indre harmoni«, hvor der ingen modsætning er mellem drifter og logos. Denne harmoni eller »sjælens skønhed« skal værdsættes som det højeste. Den kommer dog først og fremmest til udtryk inden for fællesskabet, hvor mennesket kan virke for »en fælles nytte«.¹⁵¹ Guderne har således også vist deres magt ved at bistå enkelte individer og stater, som Cicero påpeger i sine taler.¹⁵² I tråd hermed har de store og enestående mænd således ifølge

ley 46I); Calcidius 293 (Long & Sedley 44E); Sen. *Q Nat.* 3.1.3; 3.28.7-29.1; Diog. Laërt. 7.135f., 142; Plut. *Stoic. repugn.* 1052Cf.; 1053B; Von Arnim (SVF) frg. 2.413; 2.625; 2.1052; jf. 2.599. Jf. M.R. Wright s.31ff., 90f., 141f.

147 *Leg.* 1.23f.; 2.9ff.

148 *Off.* 1.153-161.

149 *Fin.* 3.16, 62ff., jf. *Leg.* 1. 29ff.; *Off.* 1.11ff.; Hierokles ap. Stob. (Long & Sedley 57G); Plut. *Stoic. repugn.* 1038B. Menneskehedens slægtskab, *Off.* 1.50ff.. Jf. Sen. *Ben.* 4.18.2.

150 *Resp.* 1.34; 3.33; *Off.* 2.73, jf. *Fin.* 3.67f.; Von Arnim (SVF) frg. 3.314.

151 *Fin.* 3.21, 64; *Off.* 1.22; 3.27, jf. *Resp.* 3.33; *Leg.* 1.28ff. Det fælles bedste, jf. Seneca *De Otio* 1.4f.; 3.1ff.

152 Roms verdensherredømme som udtryk for gudernes forsyn og sikring af menneskehedens velfærd, *Rab. Perd.* 5; *Cat.* 2.29; *Sul.* 86.; *Phil.* 6.19.

»Balbus« været afhængige af guddommelig inspiration.¹⁵³ Samme tankegang giver Cicero udtryk for, bl.a. i sin tale for tildelingen af magt-beføjelser til Pompejus i år 66 f.Kr.¹⁵⁴ samt sine taler mod Catilina i år 63 f.Kr.¹⁵⁵

Cicero videreudvikler ideen i sin fortælling om Scipios drøm, hvori det frelsende for sjælen ikke kun er filosofisk arbejde, men ligeledes arbejdet for fædrelandets vel. Ifølge »Scipio« er kun legemet dødeligt, mens sjælen, der repræsenterer menneskets egentlige »jeg«, er udødelig – ja, lig en guddom. Også alt andet, der styrer og animerer et forgængeligt legeme, er en guddom. Ligesom den menneskelige sjæl styrer det menneskelige legeme, således styrer den øverste guddom universet og holder kosmos sammen. Både sjælen og guddommen optræder som primus motor og er dermed selvbevægende, uskabt og evig.¹⁵⁶

Sin besjæling siges mennesket både at have modtaget fra guderne og fra de evigt brændende himmellegemer, der også er »besjælede med guddommelig fornuft«. Men sjælens ophold i legemet er som i et fængsel. Dette er dog et vilkår, mennesket må acceptere. En platonisk inspiration lader sig her ikke fornægte, jf. nedenfor. Men det tilføjes, at det er vor pligt at vogte kloden, indtil »den gud, hvis hellige rum« er hele himmelhvælvet, befrier os fra legemets lænker, hvilket sker, når vi en gang har udført vor pligt. Ved at betræde retfærdighedens og pligtens (pietas) og dydens (virtus) vej drager vi af sted mod »den sande herlighed«, der hvor himlen har sin stærkeste glans (Mælkevejen) – en herlighed, der på ingen måde kan måle sig med jordisk berømmelse.¹⁵⁷

Man bør derfor øve sin sjæl i de ædleste handlinger, og intet behager den højeste gud mere end arbejdet for de menneskelige fællesskaber – altså statsstyrelsen og det at tjene fædrelandet. De, der leder staten, er ligefrem udgået fra himlen og vil vende tilbage dertil, således som det skete med Romulus. Generelt vil de, der »stræber udad« – ud over sig selv og ud over legemets lænker – hurtigere flyve til deres egentlige hjem. De, der derimod svælger i jordiske nydelser og lidenskaber, krænker guders og menneskers love, og deres sjæle vil flagre rundt i nærheden af Jorden i mange århundreder.¹⁵⁸

153 *Nat. D.* 2.164-67.

154 Pompejus som frelserskikkelse og udtryk for gudernes forsyn og inspiration, *Leg. Man.* 10ff., 42, 45, 47-49, 70.

155 Gudernes indvirken og Cicero som deres redskab i kampen mod Catilina, *Cat.* 2.29; 3.18-23

156 *Resp.* 6.26-28, jf. *Pl. Phdr.* 245Cff.

157 *Resp.* 6.14-17, 20, 25, jf. 1.25; *Tusc.* 1.42ff., 74; *Nat. D.* 2.62

158 *Resp.* 6.13, 26, 29, jf. *Leg.* 2.28. Romulus, 6.24, jf. 1.25.

Ifølge ældre heroiske forestillinger blev krigere tildelt et privilegeret efterliv. Men den lære, Cicero fremfører her, er, som J. Dillon påpeger, »a remarkable adaptation of the old, heroic view«. Er det så Cicero, der selv konstruerer sin egen udgave af den platoniske lære om sjælens udødelighed? Dette er ifølge Dillon usandsynligt »in view of Ciceros known methods of composition«. ¹⁵⁹ Men er det nu også så usandsynligt – og hvad skulle være Ciceros forlæg, hvis tankegangen ikke er hans egen? Ifølge de ældre stoikere er sjælen »et åndepust«, der ligeledes er legemlig og overlever døden. Men den er ikke uforgængelig, som »helhedens sjæl« – som alle levende væsners sjæle er en del af – er det. Ifølge Zenon bestod sjælene et stykke tid, men blev så opløst. Ifølge Kleantes overlevede alle sjæle indtil verdensbranden, mens Chrysippos mente, at kun de vises – de sande filosoffers – sjæle overlevede, mens alle andres forvandt med det samme. ¹⁶⁰ At store menneskers sjæle efter døden bevæger sig til Mælkevejen, fremføres dog langt senere i den romerske stoiske digter M. Manilius' astrologiske digt *Astronomica* (1. årh. e.Kr.). ¹⁶¹ Ofte anføres enten Poseidonios eller Antiochos af Askalon som ophavsmændene til denne tankegang. ¹⁶² Ifølge Poseidonios er sjælen det, der både behersker sig selv og holder legemet sammen, hvilket kunne muliggøre en eksistens uafhængig af kroppen. ¹⁶³ Han skulle ligeledes have fremført, at luften er opfyldt af udødelige sjæle. ¹⁶⁴ Dette svarer til den stoiske lære om sjæle og daimoner, som Sextus Empiricus gengiver, og som muligvis kan tilskrives Poseidonios. ¹⁶⁵ Sjælen siges her at bestå af ildagtige partikler. Efter adskillelsen fra kroppen opløses de ikke, men stiger opad mod de øvre regioner. De forbliver i lang tid i sfæren under Månen, hvor de ernærer sig ved jordens ud-
dunstninger. Hvorvidt f.eks. Poseidonios forestiller sig udødelige individuelle sjæle, er dog svært at afgøre, ¹⁶⁶ og under alle omstændigheder

159 Dillon (1977) s. 100f.

160 Diog. Laërt. 7.156ff., jf. Cic. *Nat. D.* 1.39; Von Arnim (SVF) frg. 1.146; 2.809f.

161 *Astron.* 1.758-804. Ifølge Diogenes Laërtios, tror stoikerne på daimoner, der er sympatiske overfor menneskene og på heroer (dvs. de retfærdiges sjæle, der overlever kroppen), 7.151, jf. Sext. *Math.* 11.27.

162 Cicero gendigter blot Poseidonios' lære, se f.eks. Christiansen s. 256. Lucks argumenter (s. 86ff.) for, at Cicero ikke selv skulle have udviklet denne lære, men hentet den fra en ukendt og ubevaret græsk traktat (Luck s. 86ff.) synes noget anstrengte, jf. Dillon (1977) s. 96-102.

163 Frg. 149 (udg. Edelstein/Kidd), jf. Sext. *Math.* 9.71f, Dillon (1977) s. 111

164 Frg. 108 (Edelstein/Kidd).

165 Sext. *Math.* 9.71-74. Poseidonios som forfatter, jf. Dillon (1977) s. 111. Henføres dog ikke til Poseidonios af Edelstein/Kidd.

166 Andre fragmenter (frg. 290) synes ikke at tyde herpå.

hører vi intet om et særligt efterliv tiltænkt statsmændene. Det samme gælder med hensyn til Antiochos af Askalon, som Cicero i de *Tusculanske samtaler* skulle have baseret sin argumentation og beskrivelse af sjælens skæbne efter døden på.¹⁶⁷ Her beretter »Marcus« om sjælene, bestående af varm luft, der efter døden bevæger sig opad og genfinder deres naturlige position i stjerneregionen.¹⁶⁸ Vismænd og filosoffer er besjælede af en guddommelig ånd, og når det kommer til at udpege, hvilke sjæle, der vil bevæge sig opad efter døden, peges der på sjælene fra de individer, som i deres liv har vendt deres tanke bort fra sansenydelser og legemet.¹⁶⁹ Dette er en gængs platonisk forestilling om sjælens udfrielse gennem en kontemplativ tilværelse, ubesmittet af det legemlige.¹⁷⁰ Statsmanden udses altså heller ikke her som værende i en særlig gunstig position.

Uanset om Cicero baserede sine beretninger om sjælens rejse efter døden på Poseidonios eller Antiochos, forklarer det ikke udnævnelsen, i *Scipios drøm*, af statsmanden som en, der i særlig grad kan forvente et saligt efterliv. Dog finder vi enkelte passager hos Platon, der peger i den retning. De, der har udmærket sig i krig, anses for fromme daimoner, og de, der har ledet staten og uddannet andre hertil, begiver sig efter døden til De Saliges Øer og bør herefter modtage offentlige ofringer som daimoner eller lykkelige og guddommelige væsner, lyder det.¹⁷¹ Som sagt er dette imidlertid ikke den gængse eller en fremtrædende platonisk opfattelse. Men Cicero griber fat i netop denne forestilling – og ikke kun i sin beretning om Scipios drøm. I *Om gudernes natur* hører vi således om Castor og Pollux og om Romulus. Disse ypperlige mænd (optimi) udmærkede sig ved velgerninger, og deres sjæle blev grundet deres ry og gode vilje hævet til himmelen, hvor de nød et evigt liv.¹⁷² I værket *Om lovene* hører vi ligeledes om dyrkelse af dem, hvis fortjenester har givet dem adgang til himmelens enemærker. Mens alle menneskers sjæle er udødelige, så er de tapres og godes guddommelige, siges det.¹⁷³

Vi kan altså identificere en særlig vægtning i Ciceros fortolkning af den platoniske lære om efterlivet – en lære, som Cicero meget vel kan have givet sit personlige præg gennem en blanding af platoniske og stoiske forestillinger samt en særlig romersk værdsættelse af statsmandens praktiske virke.

167 Dillon (1977) s. 96ff.

168 *Tusc.* 1.42ff.

169 *Tusc.* 1.62ff., 72ff.

170 Jf. Pl. *Phd.* 67Bff.; *Phdr.* 246Bff.

171 *Resp.* 468Eeff.; 540Aff.

172 *Nat. D.* 2.62.

173 *Leg.* 2.19, 27. Se ligeledes Romulus' apoteose, *Resp.* 2.17ff.

Men lad os vende tilbage til de mere traditionelle stoiske elementer i Ciceros forfatterskab. Som en del af den skeptiske afvisning af spådomskunsten angriber »Marcus« ligeledes astrologien, som mange stoikere ellers forsvarede.¹⁷⁴ Ciceros oversættelse af Aratos' (ca. 315-240 f.Kr.) digt *Fainomena* tyder på, at han trods afvisningen af astrologien ikke var helt immun over for stoisk påvirkede spekulationer vedrørende himmelfænomener.¹⁷⁵ I dette digt, som Cicero oversatte som ung, gengiver Aratos Eudoxos' (ca. 390-340 f.Kr.) astronomiske system i verseform og opsummerer tidens astronomiske spekulationer ganske glimrende.¹⁷⁶ En indledende hyldest til Zeus som den alvidende guddom, der har ordnet stjernehimlen,¹⁷⁷ følges af en beskrivelse af himlen – fyldt med halvguder og fabeldyr¹⁷⁸ – de himmelske sfærer, samt konstellationernes op- og nedgang. Herefter følger en beskrivelse af vejrtegn, der bestemmes ud fra himmellegemerne, dyrs adfærd samt andre jordiske fænomener, som himmelen menes at have indflydelse på.¹⁷⁹

Mere påfaldende er imidlertid overensstemmelsen mellem »Balbus'« astronomiske udredning vedrørende planeternes regelmæssighed i *Om gudernes natur* og Ciceros beskrivelser af samme i hans delvis bevarede poetiske fremstilling af hændelserne under sit eget konsulat i år 63 f.Kr., jf. ovenfor.¹⁸⁰ Bag alt liv og bevægelse ligger verdens hede (eller varmekraften) som et styrende princip, forklarer »Balbus«. ¹⁸¹ Parallelt hermed beskriver Cicero i digtet om sit konsulat, hvorledes Jupiter vandrer kredsene rundt med æterens flammer og kaster lys over verden; og »med sin guddomsånd opfylder han himlen og Jorden.« Han omslutter hele den evige æter med sin ånd, der ligeledes trænger ind i menneskets sjæl og opretholder livet.¹⁸²

174 *Div.* 2.87-99, jf. Long (2006) s. 134ff. Cicero henviser til tidligere astronomiske autoriteter, der ligeledes havde taget afstand fra forudsigelser på baggrund af individets fødselstidspunkt, som f.eks. Platons elev Eudoxos, men også stoikeren Panaitios, der påpegede en række logiske inkonsekvenser i forbindelse med astrologien, jf. *Div.* 2.87f., 97ff. (jf. nedenfor).

175 *Nat. D.* 2.104, uddrag af Aratos, 2.104-114. Jf. *Aratea*, ed. J. Soubiran, Budé, 1972. Fordelingen af stjerner som udsmykning, *Nat. D.* 2.115 (jf. Plin. *HN* 2.3.7-9). Cicero oversatte ligeledes Aratos' værk, *Diosemeia* el. *Prognostica*, om vejrvarsler, *Div.* 1.13-15, jf. Pease (1920-23) I:78, (1955-58) I:45.

176 Ed. E. Maass (1893).

177 Aratos *Phaen.* 1-18. Menneskene er Zeus' afkom, *ibid.* 5, jf. Kleantes' hymne til Zeus.

178 *Phaen.* 26-318 og 319-453 (jf. Irby-Massie & Keyser 4.2).

179 *Phaen.* 733-1154. Angives til tider som et separat værk (*Prognostica*), hvori månekalenderen, årstiderne og den metoniske cyklus ligeledes beskrives.

180 Delvis gengivet *Div.* 1.17-22.

181 *Nat. D.* 2.30f., jf. 1.36.

182 *Div.* 1.17.

Af æteren, »der består af de højeste ildpartikler«, opstår ifølge »Balbus« »de utallige flammer, der udgør himmellegemerne«. ¹⁸³ De »dannes af den mest bevægelige og reneste del af luften.« De består »helt igennem af ild« og er således »helt igennem varme og gennemsigtige« som æteren selv. De besidder ligeledes guddommelighed og er besjælede, har følelser og intelligens. ¹⁸⁴ Og med henvisning til Aristoteles forklarer »Balbus«, at når der opstår levende væsner i alle elementer, må der også opstå væsner i æteren, det højeste luftlag – og disse er himmellegemerne/stjernerne.

Da æteren er det fineste stof og altid i bevægelse, må disse væsner have den skarpeste følelse og intelligens og de hurtigste bevægelser – derfor må de høre til guderne. At de besidder fornuft, ses af deres faste kredsbevægelser, som de udfører af egen drift og vilje, og som hverken er omskiftelige eller tilfældige, men præget af rytme, plan og orden. ¹⁸⁵ De fem planeter har således forskellige omløbstider, strækkende sig fra et enkelt til tredive år. Dermed viser også planeterne, at de besidder forstand, fornuft og plan. ¹⁸⁶

Samme pointe, som Cicero altså her lader »Balbus« fremføre, gør han sig selv til talsmand for i sit digt om konsulatet. Heri hedder det ikke kun, at planeterne fejlagtigt kaldes »vandrende stjerner«, da de i virkeligheden har regelmæssige bevægelser, men ligeledes, at man ved at betragte stjernerne (og planeterne) kan indse, »at alt bærer præg af en guddommelig tanke.« Jupiter identificeres som nævnt med den guddommelige ånd, der omslutter æteren, opfylder hele verden og trænger ind i menneskets sjæl og giver liv. ¹⁸⁷

Når det gælder forestillingerne om menneskets sjæleliv, synes Cicero dog i højere grad at være påvirket af den såkaldte mellemplatonisme, der på bekostning af skepticismen kom til at dominere Akademiet fra 1. årh. f. Kr. Centralt stod her Platons kosmologi med dens store vægt på verdens guddommelige harmoni, sjælelæren, tallæren samt Platons astronomiske system med universets kugleform og himmellegemernes jævne cirkelbevægelser omkring Jorden, der især var blevet formuleret i dialogen *Timaios*. Dialogen besad videnskabelig autoritet igennem

¹⁸³ *Nat. D.* 2.91.

¹⁸⁴ *Nat. D.* 2.39f.

¹⁸⁵ *Nat. D.* 2.42-44, 49.

¹⁸⁶ *Nat. D.* 2.51-54, jf. 103f.

¹⁸⁷ *Div.* 1.17. I digtet accepteres det ligeledes, at forskellige himmelfænomener varsler kommende katastrofer for staten (den catilinariske sammensværgelse), *Div.* 1.18-22. Jf. langt tidligere digt om Marius, 2.106.

flere århundreder og blev den mest læste af Platons dialoger.¹⁸⁸ Ska-bergudens rolle, forholdet mellem fornuft og sjæl, idé og fænomen, skabelsen af kosmos af kaos (materien), talforhold o.a. debatteredes ivrigt af lærde i de følgende generationer og forblev normsættende for de kosmologiske overvejelser. Således vandt disse platoniske ideer også indpas blandt romerske lærde, bl.a. gennem Marcus Terentius Varro (116-27 f.Kr.), der som sin læremester, Antiochos af Askalon, på det filosofiske og religiøse område kombinerede stoiske og platoniske elementer.¹⁸⁹ Den samme tendens ses hos Cicero, der endda oversatte dele af *Timaios* til latin og højst sandsynligt har anvendt Antiochos som hovedkilde til udarbejdelsen af første bog af de *Tusculanske samtaler*, jf. ovenfor.¹⁹⁰

Ved siden af forkastelsen af skepticiseringen ses inden for – og parallelt med – den mellemplatoniske retning en fornyet interesse for den pythagoræiske tradition og dens talmystik.¹⁹¹ Dette synes ikke kun at have været en tendens inden for filosofiske kredse, men også i bredere dele af den romerske elite fra det 1. årh. f.Kr.¹⁹² Varro skulle således være blevet begravet efter pythagoræisk skik,¹⁹³ og Cicero udtalte i flere sammenhænge en beundring for Pythagoras.¹⁹⁴ Endvidere beretter Cicero i sin indledning til oversættelsen af Platons *Timaios* om Publius Nigidius Figulus (ca. 98-45 f.Kr.), der ivrigt udforskede de ting, der lå gemt i naturen, og som fulgte de ædle pythagoræere (nobiles Pythagoreos), hvis filosofi han genoplivede.¹⁹⁵ Cicero sætter Nigidius højt («den mest lærde, dydige og populære af alle og min kæreste ven»¹⁹⁶)

188 Brugen af *Timaios* blandt Platons umiddelbare efterfølgere, se Dillon (1977) og (2003).

189 Antiochos, fragmenter jf. Mette. Naturlære, frg. jf. Cic. *Acad.* 1.26ff.. Kilde til Ciceros beskrivelse af den stoiske gudelære, Dillon (1977) s. 88f. Antiochos mellem stoicismen og mellemplatonismen, *ibid.* s. 52-106. Skrev et tabt værk *Om guderne*, Plut. *Luc.* 28.7.

190 Jf. Dillon (1977) s. 96ff.

191 Kingsley s. 317-334, Dodds s. 247f., Liebeschuetz s. 130.

192 Hyldest til Pythagoras og hans lære, Ov. *Met.* 15.60ff., sjælevandring, 15.143ff., 456ff., jf. Verg. *Aen.* 6.732-752, Rawson (1985) s. 294. Tidligere pythagoræisk inspiration med hensyn til sjælevandring hos Ennius, *Ann.* frg.13f. (Warmington (udg.)).

193 Plin. *HN* 35.46.160. Skrev også et pythagoræisk inspireret værk, *Hebdomades*, som en lovprisning af tallet syv, Gell. *NA* 3.10. Jf. Dillon (1977) s. 62, 71-75, 79, 81, 90f., Rawson (1985), s. 161.

194 Cic. *Tusc.* 1.39; 4.2-4; *Fin* 5.4; *Leg.* 1.33f.; *Resp.* 1.15f.; *Sen.* 38. Mulig indflydelse på Seneca med hensyn til vegetarisk levevis, *Ep.* 108.17-22.

195 Cic. *Tim.* 1, jf. Dillon (1977) s. 117f.; Momigliano s. 201, Rawson (1985) s. 291ff. Nigidius nød høj anseelse i eftertiden og skulle ligeledes have haft interesse for divination og astrologi. Med hensyn til omdømme, jf. Gell. *NA* 4.9, 16; 10.11; 11.11; 13.10, 261; 19.14, jf. Luc. *Bel. civ.* 1.638ff.. Skrev bl.a. et værk om guderne (*De diis*), frg. 66-78 (Swoboda), jf. Gell. *NA* 16.6.12.

196 *Fam.* 4.13.

og kan ligeledes have anvendt dele af Nigidius' lære som forlæg for »Balbus'« naturfilosofiske lære¹⁹⁷ – den lære, som Cicero ender med at give sin tilslutning. Cicero fortæller dog også i sin indledning til *Timaios*, at han i sin gennemgang af den akademiske filosofi (*Academici libri*) har skrevet meget imod naturfilosofferne (contra physicos), og desuden har han ofte efter Karneades' metode diskuteret med Nigidius, der var velbevandret inden for alle vidensområder. Ciceros indledning fortsætter med en kort beretning om et møde i Efesos, hvor Cicero traf Nigidius, og hvor Kratippos, der efter Ciceros udsagn var tidens mest betydningsfulde peripatetiker,¹⁹⁸ tilfældigvis også indfandt sig. Herefter følger Ciceros oversættelse af ca. en fjerdedel af Platons *Timaios*.¹⁹⁹ Hvad Cicero havde tænkt sig med indledningen og denne oversættelse, der sandsynligvis er udarbejdet kort tid efter Nigidius' død i år 45 f.Kr., vides ikke – måske skulle den indgå som Nigidius' bidrag til en dialog i et planlagt værk om naturfilosofi, hvor Nigidius skulle debattere med Kratippos. Hvorvidt og hvordan værket eventuelt skulle anvendes til en egentlig afvisning af Nigidius' mellemlatoniske/npythagoræiske lære, kan ikke fastslås.²⁰⁰

Men selvom *Timaios*-oversættelsen skulle have været tiltænkt et værk, der angreb naturfilosofien, gør Cicero dog i tidligere filosofiske værker positiv brug af netop denne. Beretningen om efterlivet i *Scipios drøm* bærer tydeligt præg af platoniske og pythagoræiske forestillinger. Cicero argumenterer som sagt også i de *Tusculanske samtaler*, der er samtidige med *Timaios*-oversættelsen, for sjælens udødelighed ud fra en platonisk forståelsesramme.²⁰¹ Sjælens udødelighed og himmelske hjemsted forudsættes således også i det sene værk *Om alderdommen* samt i Ciceros adfærd i forbindelse med datteren Tullias død.²⁰² I værket *Om alderdommen* lyder det således fra den aldrende »Cato«: »Jeg vil forlade dette liv, som jeg forlader et herberg, ikke som var det mit hjem; thi

197 Rawson (1985) s. 183.

198 Cic. *Tim.* 1, jf. *Off.* 3.5; *Div.* 1.5. Cicero havde ligeledes tætte relationer til Kratippos, der bl.a. skulle stå for hans søns uddannelse i Athen, *Fam.* 12.16; 16.21; *Off.* 1.1; 2.8. Jf. Plut. *Cic.* 24.

199 27D-47B.

200 Rawson (1985) (s. 94) mener, at den mere besindige Kratippos skulle afvise (*confute*) Nigidius' lære, mens Cicero var påtænkt rollen som skeptikeren.

201 *Tusc.* 1.17-81 jf. *Sen.* 66-85. Cicero understreger, at uanset hvad, så er døden ikke at frygte, for enten er sjælen guddommelig og beskyttet af guderne eller også går den til grunde med legemet (*Tusc.* 1.27ff., 82ff., mod dødsfrygt, jf. *Sen. Q Nat.* 2.59.2-13). Selv synes Cicero flere steder at forudsætte gyldigheden af den første udlægning. Om sjælens udødelighed, jf. *Resp.* 6.13ff.

202 Om templet for Tullia og hendes apoteose: *Att.* 12.14; 12.18-20; 12.36; 12.40f; 13.26.

naturen har givet os livet på Jorden som et foreløbigt opholdssted, ikke som en bolig, hvor vi skulle blive. Hvor skøn bliver den dag, da jeg skal drage op til hint sjælenes himmelske mødested og vende ryggen til denne forvirrede og urene verden«. ²⁰³

Scipios drøm indeholder også en række andre platoniske og pythagoræiske elementer, når det kommer til beskrivelsen af de højere himmelregioner. »Scipio« oplever således sfærernes harmonier, som pythagoræerne havde beskrevet. Disse frembringes af sfærernes mægtige og hastige svingninger og bevægelser, hedder det. De er afstemt efter hinanden i en blanding af syv toner – høje og lave, alt efter sfærens placering. Tallet syv er desuden det tal, der er nøglen til alting – til den himmelske harmoni, som åndens stormænd har efterlignet i stemmer og med strengeinstrumenter, og hvortil der for dem, der har viet deres liv til de ædleste videnskaber, eksisterer en mulighed for at vende tilbage. ²⁰⁴ Den pythagoræiske forestilling om musikkens rensende virkning på sjælen havde Cicero desuden tæt inde på livet, idet Diodotos, der som nævnt boede hos Cicero, levede efter denne lære. ²⁰⁵

Andetsteds beretter Cicero, at Archimedes (ca. 287-211 f.Kr.) udviklede et planetarisk instrument eller planetmaskine, hvormed han viste, at Solens, Månens og de fem planeters bevægelser kunne forklares ved hjælp af en enkelt cirkelbevægelse. På denne måde gjorde han det, som Platons skabergud havde gjort i *Timaios*. Universets cirkelbevægelser kunne ikke udføres uden en guddom, og når Archimedes var i stand til at efterligne disse med sit instrument – som stoikeren Poseidonois i øvrigt rekonstruerede på Ciceros egen tid – skyldtes det hans guddommelige genialitet. ²⁰⁶

På baggrund af det allerede fremførte kan Ciceros slutbemærkning i værket *Om gudernes natur* – at han anså »Balbus'« stoiske gudelære for det, der lignede sandheden mest – ikke overraske. Bemærkningen gentages interessant nok i indledningen af *Om spådomskunsten*. ²⁰⁷ Cicero synes altså atter at ville understrege, at han accepterer grundlæggende dele af den stoiske teologi, skønt han nu selv tager ordet for at angribe den stoiske holdning til spådomskunsten ud fra et skeptisk synspunkt. Dette kunne som sagt opfattes som en inkonsekvens.

203 *Sen.* 84. Kun »ubetydelige filosoffer« nægter sjælens udødelighed, *ibid.* 85

204 *Resp.* 6.18ff. Tallet syv, jf. 6.12 Sfærernes musik, jf. Heron af Alexandria, *Catoptrica* 1.

205 *Tusc.* 5.113.

206 *Cic. Resp.* 1.22; *Tusc.* 1.63, jf. *Nat. D.* 2.88.

207 *Div.* 1.9.

Ifølge A.S. Pease er det usandsynligt, at slutbemærkningen i *Om gudernes natur* blot skulle være et udtryk for Ciceros forsøg på at sikre sig mod en anklage for ugudelighed.²⁰⁸ Som Pease påpeger, går denne tolkning af Ciceros afsluttende bemærkning tilbage til kristne forfattere som St. Augustin, Lactantius og Arnobius og deres fremstillinger af Cicero som en religiøs hykler. Ifølge disse ville Cicero blot sikre sig imod en anklage for ateisme og undergravning af den romerske statsreligion. Derfor kunne han ikke udtrykke sin oprigtige sympati for »Cottas« synspunkter, men måtte udadtil tilslutte sig »Balbus'«. ²⁰⁹

Men hvis Cicero vittterligt frygtede en ateismeanklage, og vi forudsætter, at nogen skulle have kunnet rejse en sådan, ville han, som det er blevet sagt ovenfor, næppe have udgivet værket overhovedet. Han ville næppe heller have gjort opmærksom på forskellene mellem eksooteriske og esoteriske filosofiske debatter, og endelig ville han ikke have været så naiv at tro, at han kunne slippe for en sådan anklage, blot ved at lægge de mest kontroversielle ytringer i munden på »Cotta«. ²¹⁰

På den anden side bør den afsluttende bemærkning ifølge Pease heller ikke tages for bogstaveligt som en tilkendegivelse af Ciceros egen overbevisning, men blot som dennes forsøg på at være upartisk og understrege skepticismen som udogmatisk.²¹¹ Ifølge Pease havde skriftet slet ikke et polemisk formål – dvs. at forfægte et bestemt synspunkt – men snarere et deskriptivt eller formidlende sigte, nemlig at præsentere romerne for den græske filosofi, herunder dennes behandling af religiøse emner. For at »Cottas« destruktive og negative dom over epikuræismen og stoicismen ikke skulle virke for ultimativ, tilføjede Cicero den afsluttende bemærkning, hvorved værket skulle komme til at virke mere upartisk.²¹²

Peases hypotese med hensyn til baggrunden for den afsluttende bemærkning kan ikke helt afvises. Men i så fald – hvis upartiskheden lå Cicero så meget på sinde – hvorfor så en sympatierklæring for stoicismen og ikke epikuræismen? For det andet udelukker et eventuelt deskriptivt formål som sagt ikke, at Cicero samtidig tilkendegav sit eget standpunkt med hensyn til dette religiøse emne, som han gjorde det i så mange andre af sine filosofiske skrifter, når emnerne var af etisk eller politisk art.

208 Pease (1955-58) I:34f.

209 Pease (1913) s. 27-33. Hykleribeskyldningen i en historiografisk sammenhæng, jf. Heibges s. 304f., Beard s. 34, Rasmussen s. 184f., 192f. Se f.eks. Christiansen s. 259.

210 Pease (1913) s. 29.

211 Pease (1955-58) I:9, 35f.

212 Pease (1913) s. 33ff.

Beard ser dog netop her en forskel på de filosofiske skrifter, der omhandler religiøse emner, og dem, der behandler politiske og etiske emner.²¹³ Ifølge Beard træder Ciceros holdninger ikke klart frem i den første type skrifter, hvis kompositoriske omdrejningspunkt altid er en dialog mellem personer, der er ligestillede i social og politisk rang, og hvor selv de mest kontroversielle udsagn lægges i munden på personer, der både er velbevandrede i filosofi og bestrider fremtrædende poster inden for statsreligionen. De politiske og etiske skrifter derimod er bygget op omkring en læremesters belæring af en udspørgende og lyttende elev. Konklusionerne og Ciceros egen autoritative stemme træder derfor klarere frem i disse sidstnævnte skrifter. Forklaringen på denne forskel er ifølge Beard, at det – i sammenligning med de politiske og etiske emner – var svært ved behandling af de religiøse emner at forlige det traditionelle og førvidenskabelige romerske verdenssyn, der byggede på symbolsk og mytisk viden, med den nye græske filosofi, der byggede på et videnskabeligt verdenssyn. Cicero ønskede at formidle det sidste til sine landsmænd, men da der med hensyn til de religiøse emner var udsigt til konflikt, blev konklusionerne og Ciceros egen autoritative stemme i disse skrifter bevidst blødt op, sløret eller helt udeladt.

For det første er det værd at bemærke, at denne tolkning reelt munder ud i en variation over hyklerianklagen, som Beard selv synes betænkelig ved.²¹⁴ Cicero må opbløde filosofiens videnskabelige – og vel dermed også sine egne – konklusioner for ikke at skabe konflikt. For det andet holder Beards opdeling ikke. Beard påpeger selv, at hun ikke har inddraget Ciceros skrift *Om skæbnen* i sin analyse.²¹⁵ Ud fra Ciceros eget udsagn er det dog tydeligt, at dette skrift efter skrifterne *Om gudernes natur* og *Om spådomskunsten* udgjorde den afsluttende del i en trilogi om religiøse emner. Skriftet er kun fragmentarisk bevaret, men er tydeligvis netop opbygget omkring en læremesters (Ciceros) belæring af en udspørgende og lyttende elev (Hirtius), hvilket ikke passer med Beards opdeling.

For det tredje er det diskutabelt, om den græske filosofi vitterlig repræsenterede et nyt videnskabeligt verdenssyn, der stod i opposition til et traditionelt religiøst verdenssyn.²¹⁶ Stoicismen lader sig fint kombinere med den traditionelle romerske religion. Det samme gør

213 Beard s. 35, 40-45.

214 Beard s. 33f.

215 Beard s. 36.

216 Jf. Rosenløv (under udgivelse) samt (2007) s. 114ff., 210ff.

skepticismen, dog ud fra andre præmisser end stoicismen, jf. »Cottas« respekt for traditionen ovenfor. Epikuræismen, som Cicero – fejlagtigt – opfattede som ateistisk, ses ikke som et reelt problem, men latterliggøres og afvises i flere sammenhænge. At der skulle eksistere alternative verdenssyn, der på afgørende vis kunne og ville udfordrede det etablerede, og som derfor affødte et nervøst og anspændt intellektuelt klima, er således tvivlsomt. Dermed er der heller ingen grund til, at Cicero skulle have behov for at fordreje eller skjule sin personlige mening, når det gjaldt religiøse emner, hvis han da overhovedet havde utraditionelle synspunkter.

At lade sin personlige holdninger skinne igennem de filosofiske skrifter ville da også være helt i tråd med Ciceros udtalelser om, at han ikke hørte til dem, der mente, at intet er sandt. Nok skal man være varsom med ukritisk at tilskrive alt, hvad Cicero har nedfældet i disse skrifter, en personlig doktrin.²¹⁷ Dette påpeger han selv i de *Tusculanske samtaler*. På dette område, siges det, adskiller hans eget filosofiske forfatterskab sig fra de store filosofers skrifter, der for tilhængerne af de enkelte skoler udgør autoritative udsagn om dette og hint.²¹⁸ For det første bør Ciceros skrifter altså ifølge ham selv ikke bruges på denne måde. For det andet forekommer en sådan dogmatisk og autoritetstro brug af filosofernes udsagn Cicero at være dræbende for den videnskabelige diskussion, der, som det siges i *Om gudernes natur*, bør bygge på argumenter frem for autoriteter. Når folk derfor spørger til hans mening »om hvert enkelt punkt«, er de »mere videbegærlige, end de har lov til at være«, hvis de altså dermed søger en læremesters autoritative udsagn.²¹⁹

Men betyder dette, at han ikke mener det, han skriver, når han tilkendegiver sin egen mening i skrifterne? Nej, for som han videre siger i de *Tusculanske samtaler*: »Jeg siger frit frem, hvad der gør indtryk på mig ved sin sandsynlighed i øjeblikket og er derfor frit stillet – i modsætning til andre«. ²²⁰ Med andre ord, trods hans udogmatiske indstilling – og måske skiftende holdninger – skal hans egne udtalelser ses som udtryk for det, han i den givne sag og på det givne tidspunkt finder mest sandsynligt. Det må også gælde den afsluttende bemærkning i *Om gudernes natur*. Trods det, at værket ikke primært har et doktrinært, men i højere grad et deskriptivt og formidlende formål, som bl.a. Pease

217 Jf. Beard s. 34.

218 *Tusc.* 5.33.

219 *Nat. D.* 1.10. Mod Beards tolkning, s. 35.

220 *Tusc.* 5.33.

og Beard påpeger, har han altså indlagt sin personlige tilkendegivelse vedrørende sit eget standpunkt.

Men hvorledes forholder Ciceros afvisning af spådomskunsten sig til hans erklærede sympati for den stoiske teologi? Der ligger en vigtig pointe i det forhold, som Cicero i øvrigt lader broderen Quintus antyde, at *Om gudernes natur* ikke behandlede spådomskunsten, da denne skulle gøres »til genstand for en specialundersøgelse«. ²²¹ Hvorfor skal spådomskunsten gøres til genstand for en særundersøgelse?

Ser man på Ciceros intense filosofiske skribentvirksomhed i årene 46-44 f.Kr., forekommer det sandsynligt, at han har haft en overordnet plan for sit virke som forfatter. ²²² Man kunne med Schofield sige, at logikken blev behandlet med *Academica*, mens etikken blev det med *Om det højeste mål for godt og ondt* samt *Tusculanske samtaler*. ²²³ Endelig blev naturfilosofien og teologien gennemgået med *Om gudernes natur*. Dermed havde Cicero, som Schofield påpeger, dækket, hvad der inden for tidens filosofi ansås for de tre hovedområder. Men med hensyn til religionen var Cicero ikke færdig. Der manglede noget. Som han bemærker i *Om spådomskunsten*, udarbejdede han i første omgang de tre bøger om gudernes natur, der indeholdt »en undersøgelse af hele dette spørgsmål.« Men »for at få dette helt færdigt og fuldt belyst har jeg i det her foreliggende arbejde taget mig for at skrive om spådomskunsten«. ²²⁴ Men end ikke her stopper Cicero. Han planlægger et tredje skrift om emnet. »Når jeg, som det er min agt, hertil får føjet et skrift om skæbnen, turde hele dette spørgsmål have fået en alsidig behandling«. ²²⁵

Som det bemærkes i indledningen til *Om gudernes natur*, bør alle filosofiens discipliner og spørgsmål behandles i deres helhed – og når man gør dette, er der en forbløffende sammenhæng og forbindelse mellem tingene. Det ene emne følger af det andet, »og alle synes at være indbyrdes sammenhængende og forbundne«. ²²⁶ Men, spørger Schofield, hvorfor skrive hele tre værker om naturfilosofien og religionen, der dermed kommer til at fylde relativt meget i Ciceros filosofiske forfatterskab? ²²⁷ Dette er vitterlig et interessant spørgsmål. Selv peger Schofield på, at de religiøse emner som sagt var populære. Ved at tilføje et værk om spådomskunsten ville Cicero i særlig grad få mulighed for at

²²¹ *Div.* 1.9.

²²² Jf. *Acad.* 1.3, 18f.

²²³ Jf. *Div.* 2.1f.

²²⁴ *Div.* 2.3.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Nat. D.* 1.9.

²²⁷ Schofield s. 47-49.

udfolde sine evner som historiefortæller samt vise sin indsigt i romersk historie og politik. Desuden påpeges det i *Om gudernes natur*, at emner knyttet til spådomskunsten og skæbnen, som stoikerne jo havde så meget at sige om, var blevet »forbigået i tavshed« i diskussionen mellem »Cotta« og »Balbus«. De to efterfølgende værker tjener til at rette op på dette.²²⁸

Dog forbliver en væsentlig årsag efter min mening overset her. I den just nævnte passage i *Om gudernes natur*, påpeges det, at emnerne spådomskunst og skæbne faktisk »er adskilte fra det spørgsmål, der nu er til behandling«, dvs. gudernes eksistens og natur. Understregningen af denne adskillelse er efter min mening central. Den fremhæves som nævnt også i indledningen til *Om spådomskunsten*, nemlig med den nævnte erklæring om, at spådomskunsten må underkastes en specialundersøgelse adskilt fra emnet gudernes natur.

Årsagen til dette kunne være, at Cicero sympatiserer med stoikerne, når det gælder den grundlæggende teologi, men ønskede at holde denne sympati adskilt fra emnet spådomskunsten, hvor han hældede i en anden retning. Med lidt andre ord, Cicero ønskede at adskille behandlingen af de grundlæggende teologiske spørgsmål: gudernes eksistens, væsen, den grundlæggende kosmologi etc. – hvor han hælder til et platonisk inspireret, stoisk standpunkt – fra behandlingen af spådomskunsten og skæbnen, hvor han i højere grad deler skeptikernes eller andres synspunkt. Cicero understreger denne adskillelse ved at opdele behandlingen af religiøse emner i separate værker. Herved kan han tage separat stilling til emnerne og vise, hvor han deler stoikernes synspunkt, og hvor han tilslutter sig andres.

Denne tankegang synes også i *Om spådomskunsten* at ligge bag den tidligere omtalte indledningsvise afvisning af »Quintus'« og stoikernes påstand om, at siden der er guder til, så er også spådomskunsten og forudsigelsen et faktum – og omvendt. At disse to ting skulle stå »i vekselforhold til hinanden«, afviser »Marcus« på det kraftigste. Som nævnt kunne det jo tænkes, at »selvom der er guder til«, så har de ikke »skænket menneskeheden nogen evne til at forudsige fremtiden«. ²²⁹ Ved at understrege denne adskillelse og afvise den gensidige afhængighed af de to forhold gives der mulighed for separat stillingtagen til hver af dem. Og når Cicero afslutningsvis ønsker at adskille den sande religion fra overtroen, ligger der heri en lignende mulighed for at anerkende visse ting og afvise andre.²³⁰

228 Schofield, s. 49-52, jf. *Nat. D.* 3.19.

229 *Cic. Div.* 1.10.

230 *Div.* 2.148. Jf. hans tidligere problem med kategorisk/dogmatisk stillingtagen til de teologiske systemer, *Acad.* 2.121. En løsning ville netop være at dele emnerne op.

Netop i den tvedelte stillingtagen – med accept af store dele af den stoiske teologi, men en afvisning af spådomskunsten – udvikler Cicero sit særstandpunkt. Cicero er dog ikke den første, der trods et stoisk teologisk udgangspunkt har afvist spådomskunsten. Det samme havde Panaitios af Rhodos (185-109 f.Kr.) gjort. Denne græske filosof opholdt sig flere gange i Rom og tilhørte i 140'erne f.Kr. kredsen omkring P. Cornelius Scipio Aemilianus, men var fra 129 til 109 f.Kr. leder af den stoiske skole i Athen. Til den uortodokse del af Panaitios' stoiske lære hørte hans skepsis med hensyn til verdensbranden til fordel for hævdelser af verdens uforgængelighed.²³¹ Dette kunne måske tilskrives en inspiration fra Aristoteles og dennes sammenstilling af verdens uforgængelighed med dens guddommelighed.²³² Men ud over sin tvivl med hensyn til verdensbranden skulle Panaitios have betvivlet eller afvist spådomskunsten samt have anset menneskelige undersøgelser af det guddommelige for formålsløs snak.²³³ Mere typisk stoisk lyder hans interesse for naturfilosofi og astronomi. Hans filosofiske system indledes således – ligesom Poseidonios' – med naturfilosofien.²³⁴ Vi oplyses om, at han skulle have været noget af en autoritet, når det gjaldt astronomiske spørgsmål, som han beskæftigede sig indgående med – og det med en sikkerhed og tiltro til menneskets erkendelsesevner, der var passende for en stoiker.²³⁵ Understregningen af mennesket som et fornuftsvæsen stående over dyrene samt af relationen mellem menneskets rationelle natur og naturens lov og »det passende« (kathêkon) afspejler ligeledes en gængs stoisk holdning.²³⁶ Desuden har Panaitios kategoriseret guderne som levende, fornuftbegavede væsner, der sørger for at opretholde og fremme menneskenes liv; »gudernes nåde (deos placatos) sikrer man sig gennem et fromt og gudsfrygtigt levned«.²³⁷ Panaitios synes således at have fastholdt læren om gudernes styring af verden og omsorg for menneskene, men samtidig have afvist spådomskunsten.²³⁸

231 Frg. 64-69 (Van Straaten (udg.)).

232 Se f.eks. *Ph.* 196a25ff.; *Cael.* 279b4-283b22.

233 Vedr. verdensbranden, frg. 70-73 (Van Straaten). Teologiske undersøgelser som »snak«, frg. 68 (Van Straaten). Afvisning af astrologien, frg. 74 (= Cic. *Div.* 2.87-97). Godtager dog klimaets indvirkning på menneskers intellekt, frg. 76.

234 Diog. Laërt. 7.41 (= frg. 63).

235 Cic. *Resp.* 1.15, jf. teori om kometer, Sen. *Q Nat.* 7.30.2 (= frg. 75).

236 Frg. 80-89, 97-103, 107 (Van Straaten). Det samme gælder Panaitios' afvisningen af Platons hævdelser af en immateriel sjæls udødelighed (frg. 82), hvilket Cicero lader kritisere, *Tusc.* 1.79f.

237 Cic. *Off.* 2.11f. (= frg. 77, 79).

238 Se ligeledes Long (1986) s. 212.

Ciceros standpunkt var således blevet afprøvet tidligere. I hvor høj grad Cicero opbygger sin argumentation og sit standpunkt over Panaitios', er svært at afgøre, men noget kunne tyde på, at han herfra kan være blevet inspireret til sin egen balancegang mellem den stoiske teologi og den skeptiske afvisning af spådomskunsten.²³⁹ I et brev fra 8. juni 45 f.Kr. beder han Atticus om at fremskaffe Panaitios' værk *Om forsyn* (*Peri pronoias*);²⁴⁰ og at Cicero har benyttet sig af nogle af Panaitios' argumenter mod spådomskunsten, vidner passagen mod astrologien om.²⁴¹ Desuden henviser Cicero helt overordnet til netop Panaitios i begyndelsen af *Om spådomskunsten*. Som Cicero bemærker, indtog Panaitios et særstandpunkt i forhold til andre stoikere, der anerkender næsten alle former for forudsigelse:

Panaitios, som man vel næsten kan kalde den stoiske skoles førstemand, og som var lærer for Poseidonios, og selv elev af Antipater, indtog et andet standpunkt end de øvrige stoikere: Han turde ganske vist ikke benægte forudsigelsens mulighed, men han stillede sig tvivlende, erklærede han. Hvad han, der selv var stoiker, har kunnet tillade sig meget mod stoikernes vilje at gøre på et enkelt punkt, det må stoikerne dog vel give os andre lov til at gøre på andre punkter, navnlig da det, der forekommer Panaitios uklart, er noget, som de øvrige tilhængere af samme skoler finder aldeles soleklart. Denne skepsis er i alt fald ved den udmærkede filosofis eksempel og vidnesbyrd anerkendt som et fortrin ved Akademiet.²⁴²

Fremhævelsen af stoikeren Panaitios går endda her forud for nævnelser af selveste Karneades.²⁴³ Denne cadeau til den stoiske skoles førstemand, giver Cicero en vis filosofisk rygdækning til at indtage et lignende standpunkt med hensyn til spådomskunsten, trods sin tidligere erklærede sympati for den stoiske teologi.

²³⁹ Ciceros kendskab til Panaitios' synspunkter kunne være formidlet af Ciceros ven og læremester, Poseidonios, der var elev af Panaitios, men som selv fastholdt en mere ortodoks stoisk lære.

²⁴⁰ *Att.* 13.8 (= frg. 33).

²⁴¹ *Div.* 2.87f., 97ff.. Panaitios' og Karneades' kritik af astrologien kendes især gennem Ciceros og senere Favorinus' og Sextus Empericus' angreb på samme, jf. Long (2006) s. 131f., 139, 152.

²⁴² *Cic. Div.* 1.6f. Se ligeledes *Acad.* 2.107 for understregning af samme pointe m.h.t. Panaitios.

²⁴³ *Div.* 1.7, jf. 2.97.

Dertil kommer, at det ikke er den eneste gang, Cicero benytter sig af Panaitios' synspunkter. Det er særligt interessant, at Cicero henter inspiration hos Panaitios, når det gælder synspunkter, der forudsætter eksistensen af en fri vilje og dermed en afvisning af skæbnetroen. De to første bøger af værket *Om vore forpligtelser* (*De officiis*) er således under kraftig indflydelse af Panaitios' lære om statsmandens pligt til aktivt og i praksis at arbejde for det fælles bedste (jf. morallæren ovenfor).²⁴⁴ Den fatalisme og skæbnetro, som spådomskunsten forudsætter, er på mange måder svær at forlige med den sjælsstyrke, modet, handlekraften, beslutningsdygtigheden, den personlige indsats og det initiativ, som Panaitios og dermed Cicero lægger så stor vægt på. Anerkendes spådomskunsten, må den stoiske skæbnetro ligeledes anerkendes – og denne kan ifølge Ciceros vurdering kun virke ødelæggende på overbevisningen om, at den menneskelige indsats er uslagsgivende, når det f.eks. gælder den rette livsførelse og udøvelsen af den bedste form for statsmandskunst. Her forudsættes nemlig en fri vilje.²⁴⁵

En logisk sammenkobling af spådomskunst og skæbnetro og en deraf følgende undergravning af den fri vilje synes flere gange forudsat af Cicero.²⁴⁶ Det gør sig således gældende i skriftet *Om skæbnen*, hvor troen på noget skæbnebestemt gøres til forudsætning for spådomskunstens gyldighed og omvendt.²⁴⁷ Værket var som sagt sidste del i trilogien om de religiøse emner, og her påpeges netop skæbnetroens uforlignelighed med den frie vilje, som hele den menneskelige etik efter Ciceros mening hviler på.²⁴⁸ Hvis alt er forudbestemt, »udryddes ethvert initiativ i tilværelsen«,²⁴⁹ Der eksisterer nok naturgivne årsager, der påvirker vores adfærd og tilbøjeligheder, men dermed er ikke sagt, at disse ting »bestemmer vore ønsker og vor vilje«, sådan som det følger af skæbnetroen.²⁵⁰ Ganske vist er der en »i naturen herskende sympati, der virker« – som stoikerne (Poseidonios) påstår. Det har Cicero »ikke spor at indvende imod«. Men: »det er derimod ikke noget, der har med 'skæbne' at gøre«. ²⁵¹ At overvinde lastefulde anlæg og tilbøjeligheder er noget, »der beror på vilje, energi og selvdisciplin. Men alt dette er

244 Jf. *Att.* 16.11.

245 Se f.eks. *Off.* 1.100ff.; 2.20; 2.65-85 og passim.

246 Se f.eks. *Div.* 2.19; *Acad.* 2.126.

247 *Fat.* 5, 11ff., 20, 32ff.

248 *Fat.* 9, 20, 23-28, 38-40, jf. *Off.* 1.101, 132 (= Panaitios frg. 87f.). Karneades synes ligeledes at forudsætte eksistensen af en fri vilje, men en udbygget dogmatisk argumentation foreligger (naturligvis) ikke herfra, jf. *Fat.* 31ff.

249 »Det dovne bevis«, *Fat.* 28-38.

250 *Fat.* 9.

251 *Fat.* 5.

intet værd, hvis man i spådomskunstens teori kan finde nogen støtte for eksistensen af en 'skæbnens magt'.²⁵² Ciceros hovedproblem med skæbnetroen og dermed spådomskunsten kan vel næppe udtrykkes klarere!

Det er i denne forbindelse beklageligt, at netop »Cottas« angreb på forsynstanken (og dermed vel også den stoiske skæbnetro) i *Om gudernes natur* er gået tabt.²⁵³ Interessant nok indrømmer »Balbus«, at dette angreb var fremført med megen klogskab.²⁵⁴

Cicero synes altså igennem sit filosofiske forfatterskab i årene 46-44 f.Kr. at nå frem til en temmelig konsistent fortolkning af en række spørgsmål, bl.a. vedrørende gudernes natur, skæbnen og spådomskunsten, der må afvises af filosofiske årsager – en konsistent tolkning, der ser anderledes ud end den, der fremføres i de filosofiske værker fra årene 54-52 f.Kr.. Dette skal ikke forstås som udtryk for en »evolutionistisk udvikling« hos Cicero, hvor filosofien erstatter religionen,²⁵⁵ men som en udvikling, hvor et religiøst funderet synspunkt erstattes med et andet religiøst funderet synspunkt.

Men selvom vi fastholder, at Cicero ved denne adskillelse af emnerne, har skabt mulighed for at afvise spådomskunsten uden at afvise de grundlæggende dele af den stoiske teologi og kosmologi, står spørgsmålet dog tilbage, om han vitterlig afviste spådomskunsten, mens han offentligt tilkendegav en tiltro til samme. Som andre har påpeget, er der en reel mulighed for – og gode grunde til – at afvise, at »Marcus« kan tolkes som Ciceros egen personlige mening med hensyn til spådomskunsten. Jeg vil dog mene, at der bag afvisningen ligger en reel og vigtig filosofisk overvejelse fra Ciceros egen side. Stoikernes holdning til spådomskunsten måtte falde ham for brystet, da den indebærer en deterministisk livsanskuelse. En sådan må Cicero afvise for i stedet at understrege viljens frihed.

Men hvad da med Ciceros offentlige tilkendegivelser af respekt for spådomskunsten? Ud fra ovenstående tolkning af Ciceros filosofiske udvikling, kan tilkendegivelser af denne art først siges at være i modstrid med Ciceros filosofiske standpunkt efter 46-44 f.Kr., og spørgsmålet om hykleri kan først fra dette tidspunkt komme på tale. Når dette

²⁵² *Fat.* 11, jf. 20 samt *Off.* 1.115. Ifølge Panaitios besidder mennesket fornuft og er dermed i stand til at styre og overvinde drifterne – dermed har det en fri vilje og kan forstå, hvad pligt er, frg. 87-89 (Van Straaten).

²⁵³ Jf. lakune *Nat. D.* 3.64-65.

²⁵⁴ *Nat. D.* 3.94.

²⁵⁵ Jf. Rasmussen s. 193.

er sagt, kan bl.a. den bebrejdende tone, hvormed Cicero i *De phillipiske taler* (44-43 f.Kr.) gør senatorerne opmærksom på, at man har forspildt en chance for at få standset Marcus Antonius' love ved hjælp af folketribunernes veto samt ved hjælp af de religiøse midler, »der sikrer statens eksistens«, ikke undgå at påkalde sig vor opmærksomhed. Med sidstnævnte tænkes der nemlig på auspicierne, som senatorerne åbenbart anser for »gammelt vås«,²⁵⁶ men som Cicero mener, bør respekteres, hvis man da tror på, at »de udødelige guder forudsiger fremtiden for os ved tegn og varsler«. ²⁵⁷ Endvidere bebrejdes Marcus Antonius, at han både har forbrudt sig mod religionen og har glemt eller siddet varsler overhørig,²⁵⁸ samt at han som augur ikke har forstand på auspicierne, som han dog forsøger at anvende som politisk våben.²⁵⁹ Til dette må siges, at Cicero trods personlig skepsis anvender selv samme våben i den tilspidsede situation. Dette adskiller sig dog ikke fra andre midler, Cicero tager i brug. Ciceros holdning til folktribunatet er heller ikke udelt positivt,²⁶⁰ men indgår ikke desto mindre i de midler, man bør anvende mod en Marcus Antonius. Dette kunne kaldes ufine metoder eller hykleri, men Cicero kender spillet og de midler, der må til, når man nu ikke bor i Platons idealstat, men »i Romulus' søle«. ²⁶¹

Konklusion

Godtager vi, at Cicero til tider tillader sig at give udtryk for egne holdninger i de tre værker *Om gudernes natur*, *Om spådomskunsten* og *Om skæbnen*, synes der at være en logisk sammenhæng i det verdenssyn, der her udvikles: Grundlæggende dele af den stoiske teologi kan godtages, jf. *Om gudernes natur*, men spådomskunsten må afvises, jf. *Om spådomskunsten*, da den forudsætter en af etiske grunde uantagelig skæbnetro, jf. *Om skæbnen*.

Sammenholdes denne overordnede »plan« for den teologiske trilogi med Ciceros øvrige ytringer på området, udviser Cicero i trilogien en høj grad af selvstændighed i sin måde at behandle sine græske lærere inden for filosofien og teologien på. Ud over inspiration fra Panaitios udvælger Cicero elementer fra andre filosofiske skoler (skepticismen og den »mellemplatoniske«), og kombinerer disse elementer på

256 *Phil.* 1.25.

257 *Phil.* 4.10.

258 *Phil.* 1.31.

259 *Phil.* 2.80-84; 5.8-10.

260 *Leg.* 3.17-26.

261 *Att.* 2.1.

en original og logisk stringent måde og opererer dermed på baggrund af et forsøg på at tænke ud fra sammenhængende verdenssyn.

Kombinationen af stoisk teologi og kosmologi med en skeptisk metodik og afvisning af spådomskunsten gennemføres på overbevisende vis. Men Ciceros virkelige originalitet ligger i kombinationen af den romerske/stoiske samfunds- og pligtlære med den platoniske forestilling om sjælens efterliv, der ligeledes er blevet berørt her. Platonismens lære om sjælens udfrielse fra det jordiske rummer en verdensafvisende dimension. Ganske vist skal filosofen deltage i samfundslivet, men dette har kun en relativ værdi i forhold til det evige og guddommelige, som den vise får del i gennem en dyrkelse af de åndelige videnskaber og kontemplative sjælelige tilstande. Også inden for de andre antikke filosofiske retninger mente man, at den menneskelige tilværelses mål, forløsning eller frelse forudsatte en form for åndelig dannelse, asketisk levevis og en verdensafvisende indstilling. Uanset om man var epikuræer, stoiker, peripatetiker eller platoniker, lå det hellige fjernt fra det jordiske; frellestilstanden var af en ikke-verdslig art og bestod gerne i en åndelig eller kontemplativ tilstand eller mystisk viden. Materielle goder og verdslige aktiviteter ansås for sekundære eller ligefrem værdiløse.²⁶²

Stoikernes påbud om at tage aktivt del i de menneskelige samfunds ledelse peger til en vis grad i en mere dennesidig og aktivistisk retning. Oftest er der dog tale om en opfordring til at forsvare fædrelandet og understøtte en allerede eksisterende verdens- og samfundsorden ved hjælp af udbredelsen af en særlig moral eller indre dyd. Man kunne måske tale om en opvurdering af en særlig aristokratisk standsetik med henblik på samfundets øverste lag. Men en særlig belønning i efterlivet for en sådan samfundsaktivitet stiller den oprindelige stoicisme ikke i udsigt.

Her skiller Cicero sig ud – ikke bare fra stoikerne, men generelt. Ved at kombinere den stoiske samfunds- og pligtlære med den platoniske forestilling om sjælens efterliv udvikler Cicero, som vi har set det i forbindelse med beretningen om Scipios drøm, en forestilling om et særligt privilegeret efterliv for dem, der tager samfundets ledelse og arbejdet for fællesskabets vel på sig. Den åndelige aktivitet og udvikling er ikke nok for Cicero, når det gælder opnåelsen af et privilegeret efterliv. Sjælens belønning sikres ved et aktivt virke som statsmand til gavn for fællesskabet og fædrelandet. En kombination og vægtning, der er ganske unik i en antik sammenhæng.

²⁶² Jf. Rosenløv (under udgivelse) samt (2007) s. 209, 213ff.

Oversigt over de vigtigste af Ciceros filosofiske og statsteoretiske værker, kronologisk opstillet og med forkortelser samt de gængse danske titler:

Or. – *De oratore* (Om taleren). Færdiggjort i slutningen af 55 f.Kr.

Resp. – *De re publica* (Om staten). Påbegyndt foråret (maj) 54 f.Kr. Færdiggjort i 52 f.Kr.

Leg. – *De legibus* (Om lovene). Påbegyndt før 52 f.Kr. Ej færdiggjort.

Hortensius (Opfordring til filosofien). Årsskiftet 46/45 f.Kr.

Acad. – *Academici libri / Academica* (De akademiske bøger). Foråret 45 f.Kr.

Fin. – *De finibus bonorum et malorum* (Om det højeste mål for godt og ondt). Foråret 45 f.Kr.

Tusc. – *Tusculanae disputationes* (Tusculanske samtaler). Juli-august 45 f.Kr.

Tim. – *Timaeus* (Timaios). Oversættelse af dele af Platons værk, 45 f.Kr.

Nat. D. – *De natura deorum* (Om gudernes natur). Færdiggjort i slutningen af 45 f.Kr.

Sen. – *Cato maior. De senectute* (Om alderdommen). Begyndelsen af 44 f.Kr.

Div. – *De divinatione* (Om spådomskunsten). Foråret-sommeren 44 f.Kr.

Fat. – *De fato* (Om skæbnen). Færdiggjort juli-august 44 f.Kr.

Off. – *De officiis* (Om vore forpligtelser). Færdiggjort efteråret 44 f.Kr.

Bibliografi:

H. von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta* I-IV. Leipzig 1903-24.

M. Beard: »Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse«, *Journal of Roman Studies* 76 (1986) s. 33-46.

E. Christiansen: *Politisk teoridannelse i antikken*. Kbh. 1974.

T. Curnow: *Ancient Philosophy and Everyday Life*. Newcastle 2006.

N.W. De Witt: *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis 1954.

J. Dillon (1977): *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca 1977.

J. Dillon (2003): *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford 2003.

E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley [1951] 1964 (2. udg.)

K. Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie I: Antikken*. Kbh. 1994.

P. Gay: *The Enlightenment. An Interpretation*, I-II. London 1967.

- T. Hastrup: »Cicero som filosofisk skribent«, i: F. Blatt et al.: *Ciceros filosofiske skrifter*, I-V. Kbh. 1969-72, bind I, s. 9-70.
- J.L. Heiberg: *Den græske og den romerske Litteraturs Historie i Omrids*. Kbh. 1902
- U. Heibges, »Cicero, A Hypocrite in Religion?« *American Journal of Philology*, 90 (1969), s. 304-312.
- H.A.K. Hunt: *The Humanism of Cicero*. Melbourne 1954.
- P. Kingsley: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford 1995.
- G.L. Irby-Massie & P.T. Keyser: *Greek Science of the Hellenistic Era. A Sourcebook*. New York 2002.
- J.H.W.G. Liebeschuetz: *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford 1979
- A.A. Long (1986): *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley 1986.
- A.A. Long (2006): *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006.
- A.A. Long & D.N. Sedley: *The Hellenistic Philosophers*, I-II. Cambridge 1987.
- G. Luck: *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*. Chicago 2000.
- H. J. Mette: »Antiochos von Askalon«, *Lustrum*, 1986f. (28-29), s.25-55
- A. Momigliano: »The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.«, *Classical Philology*, 1984 (79, 3) s.199-211.
- A.S. Pease (1913): »The Conclusion of Cicero's De Natura Deorum«, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 44, (1913), s. 5-37.
- A.S. Pease (udg.) (1920-23): *M. Tulli Ciceronis De divinatione*, I-II. Urbana 1920-23.
- A.S. Pease (udg.) (1955-58): *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I-II. Cambridge, Mass. 1955-58.
- S.W. Rasmussen: *Public Portents in Republican Rome*. Rom 2003
- J.M. Rosenløv (2007): *SUB LUNA. Kosmologier, religion og videnskab i antikken*. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet 2007.
- J.M. Rosenløv: *Under månen. Antikke verdensbilleder og religiøse livsanskuelser* (under udgivelse på Syddansk Universitetsforlag).
- E. Rawson (1985): *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London 1985.

E. Rawson (1991): »The Interpretation of Cicero's *De legibus*«, i: *Roman Culture and Society: Collected Papers*. Oxford 1991.

F.H. Sandbach: *The Stoics*. London 1975.

S. Sambursky: *Physics of the Stoics*. London 1959.

M. Schofield: »Cicero for and against Divination«, *Journal of Roman Studies* 76 (1986) s. 47-65.

G. Striker: »Cicero and Greek Philosophy«, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, *Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance* (1995), s.53-61.

M.R. Wright: *Cosmology in Antiquity*. New York 1995.

SUMMARY

What Seems to Be the Truth

Did Cicero Apply a Consistent Theology to his Philosophical Writings?

Contrary to a widespread opinion that Cicero was an eclectic philosopher with no real mind of his own, this article argues that he offered consistent and coherent answers to a series of questions regarding, among other things, the nature of the gods, the meaning of fate, and, not least, the art of divination, which he rejected precisely on philosophical grounds. Cicero put forward these ideas in the period 46-44 BCE. In an earlier phase, 54-52 BCE, he appears to have operated on another, less consistent platform. This does not imply that Cicero developed his thoughts on these issues according to an evolutionary pattern where »philosophy« gradually replaced »religion«. Rather, the difference reflects the substitution of one viewpoint by another; however, they were both grounded in religion.

As soon as we recognize that Cicero in three important works sometimes – amidst dialogic polyphony – allows himself to display personal perceptions and attitudes, a coherent worldview on his part becomes discernible. The basic tenets of Stoic theological doctrine are commendable, he says (cf. *On the Nature of the Gods*). Nevertheless, the art of divination is reprehensible (cf. *On Divination*) because it implies an utterly unethical fatalism (cf. *On Fate*).

Compared with other pronouncements of his on the same subject, this consecutive unfolding of a compelling argument reveals a large measure of independence in Cicero's treatment of his Greek mentors in philosophy and theology. Besides inspiration from especially the Stoic Panaitios, Cicero picks up elements from two other philosophical schools, Skepticism and Middle Platonism. He combines them in an original, highly logical and cogent way, presenting a strong attempt to frame his judgments within a coherent worldview.

The combination of Stoic theology and cosmology with the method of the Skeptics and rejection of divination is definitely convincing. However, the original character of Cicero's philosophical thought is best revealed through his synthesis of Roman/Stoic devotion to public duty and the Platonic conception of the afterlife of the soul.