

## BLOD, SVED OG TÅRER

### Prodigier i romersk religion

Susanne William Rasmussen

Blandt de mange varselstyper og -teknikker, som er et væsentligt aspekt af romersk religion, vil jeg i det følgende behandle en særlig form for *ugunstige* varsler, nemlig *prodigierna* under republikken. I behandlingen vil indgå nogle kritiske overvejelser over dele af den hidtidige forskning, som på visse punkter kan virke fordrejet.

Først nogle eksempler på prodigier: jordskælv (i 436 f.v.t.); solformørkelse (403); i Praeneste bevæger Mars' spyd sig af sig selv (214); et muldyr føder i Reate (211); mus gnaver i guld, der tilhører Jupitertemplet i Cumae (208); en bisværn slår sig ned på Marstemplet i Capua (193); en tyr bespringer en bronzeko i Syrakus (177); en ko taler i Anagnia (169); Apollonstatuen i Cumae græder i 4 dage (130); under forbunds-fællekrigen rapporterer en mand til senatet, at han er gift med en hermafrodit (91-88); det regner med blod og en statue sveder i 3 dage (52); en nat skinner pludselig så meget lys, at folk tror det er dag og står op for at gå på arbejde (42).<sup>1</sup> Dette er blot et lille udvalg af de i alt 771 prodigier, vi har kendskab til fra republikkens tid. Tallet er særdeles omtrentligt – der har tydeligvis været flere, men det er de prodigier, som eksplicit omtales i kilderne.<sup>2</sup>

Jeg definerer et prodigium som enhver usædvanlig hændelse, der rapporteres til senatet og godkendes af dette som et *prodigium publicum* – et ugunstigt varsel, der angår samfundet som helhed og kræver rituel soning. Det altafgørende er *senatets accept* af hændelsen som et offentligt prodigium. Et prodigium er en aparte hændelse, der ifølge kilderne opfattes som et tegn på, at *pax deorum* er forstyrret. Kort formuleret kan man sige, at ethvert prodigium, der accepteres som offentligt af senatet, har 2 dimensioner: en psykologisk dimension såvel på det individualpsykologiske som det socialpsykologiske plan (selve perceptionen af den aparte hændelse som aparte) og en religiøs og social dimension (samfundets institutionaliserede behandling af hændelsen). Herunder bør også medregnes det politiske og militære aspekt, idet netop prodigievæsenet så prægnant illustrerer det velkendte forhold, at i Rom er religion og politik to sider af samme sag. Den religiøse og sociale dimension fremgår utvetydigt af kildernes vidnesbyrd om prodigier som offentlige anliggender, der ikke kan ignoreres, men

---

<sup>1</sup> Livius 4.21.5; Cicero, *De republica* 1.25; Livius 24.10-11; 26.23.4; 27.23.1; 32.9.2; 41.9.4; 41.13.1; 43.13.3; 44.18.6; Iulius Obsequens 28; 70; Diodor Sic. 32.12.2; Cassius Dio 40.47.1.

<sup>2</sup> Desuden afhænger antallet naturligvis af, hvorledes man definerer et prodigium. Visse forskere skelner – efter min mening med urette – mellem “ægte” og “uægte” prodigier (Luterbacher 1904, 18; Wissowa 1912, 541 note 2; MacBain 1982, 8), hvorfor de 771 prodigier er resultatet af egen optælling.

kræver, at man fra samfundets side tager visse forholdsregler. Når jeg vælger at fokusere på den sociale og religionspolitiske dimension, er det ikke for at underkende den psykologiske side af sagen, men denne forekommer mig desværre umulig at behandle på videnskabeligt tilfredsstillende vis på grund af det foreliggende kilde-materiales art. Vi har kun ganske få konkrete tolkninger af prodigier, og kildematerialet består hovedsageligt af opremsninger af prodigierrapporteringer og i visse tilfælde omtale af de involverede præsteskaber og soningsritualer.

### Kilderne

Hovedkilderne til prodigievæsnen er Livius' *Ab urbe condita* og Iulius Obsequens' *Ab anno conditae DV prodigiorum liber*. Registreringen af prodigier indgår i den annalistiske konstruktion, som Livius' bøger er bygget op omkring: omtale af faste begivenheder som valghandlinger, senatsmøder, opførelse af templer, udnævnelse og afgang af magistrater og præster og altså optegnelser af prodigierne og deres soninger. Livius' kilde har formodentlig været optegnelserne i *Annales maximi*,<sup>3</sup> muligvis med annalister som mellemed, f.eks. Valerius Antias, Calpurnius Piso og Claudius Quadrigarius. Fra Iulius Obsequens har vi i kronologisk rækkefølge overleveret omtale af prodigier fra år 190 til 11 f.v.t. – dvs. desværre ikke helt tilbage fra 249 f.v.t. selvom bogen angiveligt har indeholdt prodigier fra den tid.<sup>4</sup> Obsequens' overordnede opstilling følger Livius' annalistiske princip, men ikke alle år er medtaget. Det har i forskningshistorien været diskuteret, hvorvidt Obsequens går direkte tilbage til Livius eller har haft et eller to mellemed. Men uanset om Obsequens' prodigieliste er et direkte excerpt fra en fuldstændig Liviustekst eller ej,<sup>5</sup> er det under alle omstændigheder ubestrideligt, at Obsequens' kilde i sidste ende går tilbage til Livius. Et andet spørgsmål er, hvorvidt Obsequens har været kristen eller hedensk. Eftersom hans omtale af de første prodigier er gået tabt, gælder dette også et eventuelt instruktivt forord til belysning af hans religiøse holdning. Mommsen anså Obsequens for at være kristen (Mommsen 1909, 169), mens den efterfølgende forskning stort set har fulgt Rossbachs antagelse af, at Obsequens var en hedensk sjæl, og at denne lille prodigiesamling følgelig var en af det 4. århundredes sidste hedenske krampetrækninger i kampen mod kristendommen (Rossbach 1910, s. XXXIII). Hverken stil eller indhold bærer et kristent præg, og kontrasten til f.eks. Augustins eller Orosius' følelsesladede fjendtlighed og forargelse over for prodigier gør ikke Mommsens tese overbevisende. Desuden tyder Obsequens' systematik i forhold til emnet mere på en saglig interesse

<sup>3</sup> Cicero, *De oratore* 2.12.51; Livius 6.1.2; 9.46.5; Servius A. 1.373; Macrob, *Saturnalia* 3.2.17; A. Gellius 4.5.6.

<sup>4</sup> Dateringen for Iulius Obsequens' bog er usikker og forskningshistoriens dateringsforsøg svinger mellem 2., 3. og 4. århundrede e.v.t., jf. Schmidt 1968a.

<sup>5</sup> Således som foreslået af Schmidt 1968b, 725-32.

end et kristent propagandistisk ærinde. Jeg finder det tvivlsomt, om en kristen på dette tidspunkt i senantikken overhovedet kunne behandle prodigier på anden måde end polemisk.<sup>6</sup> En tredje hovedkilde til prodigievæsnen er Cicero (jf. nedenfor) og derudover kan hentes oplysninger hos blandt andre Plinius, Ovid, Cassius Dio, Dionysius fra Halikarnassos, Diodor, Strabon og Plutarch.

### Forskningshistorie

Prodigiernes lidt specielle karakter har i høj grad præget forskningshistoriens ret begrænsede interesse og synsmåder og antikforskningens behandlinger af emnet synes stort set at udspringe af to yderstandpunkter – dog med varierende overlapninger:

1. En – primært religionshistorisk – tilgang, der behandler prodigierne som et yderst gådefuldt fænomen og fokuserer på potentielle psykologiske årsagsforklaringer som f.eks. massehysteri eller angst for ‘uforklarlige’ naturfænomener grundet i uvidenhed. Desuden kredser religionshistorikere om spørgsmålet om tro i forbindelse med disse mærkelige prodigier og ofte kategoriseres fænomenet som magi og overtro.
2. En – primært historisk – tilgang, der ligeledes finder fænomenet gådefuldt – men generelt går mere pragmatisk til værks i behandling af emnet. I første omgang fokuseres på prodigiernes potentielle naturvidenskabelige kausalsammenhænge, og hvis sådanne ikke kan fremskaffes forklares prodigierne i reglen som politisk fup, svindel og middel til manipulation.

Psykologien er altså i fokus hos forskere i den første gruppe, hvis centrale spørgsmål og svar vedrørende prodigievæsnen drejer sig om massepsykologi, -hysteri og hobens uvidenhed. Udforskningen af denne dimension har med andre ord indre psykiske og videnskæmmessige forhold som sin primære genstand og der gøres som regel ingen systematiske forsøg på at relatere prodigierne til en social og historisk kontekst. Hvad angår forholdene vedrørende tro og viden har især ét spørgsmål plaget forskningen: *troede* romerne virkelig på disse prodigier som guddommelige tegn? Vidste de dog ikke at “blodregnen” blot var rødt sand fra Sahara blandet med regnvand? Eller at kultstatuens dryppende tårer eller svedige hænder bare var kondensvand osv. osv. Men hvad enten romerne nu troede, at en gudestatue svedte pga. vrede, eller man godt vidste at det kunne være kondensvand (som en “bedrevidende” eftertid foreslår) så er det altafgørende – i mine øjne – at disse begivenheder blev behandlet som religiøse anliggender.<sup>7</sup> Der er tale om en ganske fastlagt religionspolitisk

---

<sup>6</sup> Den senere Isidor illustrerer på glimrende vis forskellen mellem den hedenske og den kristne opfattelse af varsler (*Etymologiarum sive originum* 11.3.1) og forekommer betydeligt mere tolerant over for ikke-kristen kultur end Augustin og Orosius – formodentlig fordi han netop er fra en senere periode, hvor den voldsomme polemiseren imod hedenskabet er ophørt.

<sup>7</sup> Men skal man for en kort bemærkning indlade sig på spørgsmålet om ‘tro’ og ‘årsagsviden’ så opbyder religionshistorien og antropologien adskillige eksempler på, at samfund kan have denne eller hin forestilling og *samtidig* have en viden om årsag og virkning, der synes at modsige den religiøse forestilling. Modsigelsen

procedure, som blev fulgt årligt under republikken, og det er denne konkrete adfærd vi har, endog ret pålidelige, kilder om, mens de næsten intet nævner vedrørende eventuelle psykiske oplevelser, motiver eller forklaringer angående prodigier, deres tolkninger og soninger. Det er således, efter min mening, ikke muligt at belyse eller gætte sig til romerske borgeres bevidsthedsindhold på dette område eller deducere den antikke institution fra almene psykologiske betragtninger. Det primære ærinde er derfor hverken at fortolke den involverede psykologi eller (re)interpretare de forskellige prodigier.

Et eksempel på en psykologiserende synsmåde findes i Franklin B. Krauss' værk *An Interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius* (1930). Bærende for Krauss' hypotese er at prodigier opstår i forbindelse med fænomener, som datiden ikke umiddelbart kunne give en forklaring på. Ifølge Krauss alarmeres romerne f.eks. af usædvanlige naturfænomener, hvilket skulle medføre, at romernes "mentale og moralske tilstand degenererer til magi/overtro" (s. 25). Dette bliver på (tidstypisk) evolutionistisk vis et forstadium til den 'ægte' vare – nemlig forestillinger om antropomorfe individualiserede guder og gudinder:

He [the Roman] remained for the most part the simple child of Nature, either rejoiced or dismayed by, yet always wondering at phenomena which his senses apprehended but which his mind failed to comprehend. Even when in a later day he came to view supernatural forces in anthropomorphic guise, he was only a step in advance of animism. How easy it was for him in times of individual or national stress and anxiety to slip back to his former self and to resort to magical and primitive methods of warding off the darksome and evil influences that clouded his mental tranquillity. ... A consideration of the portents and prodigies occurring in the writings of Livy, Tacitus and Suetonius will demonstrate in striking fashion the amazing prevalence of superstition in the Roman mind over a period of eight hundred and fifty years, namely from the founding of Rome to the close of Domitian's reign (s. 23-24 og 25).

Krauss konkluderer, at "all belief in omens and prodigies arose in consequence of the ignorance of natural laws" (s. 186), hvilket ifølge Krauss medfører, at den ængstelige romer beklageligvis snubler og glider et par trin tilbage ned ad udviklingsstigen.

Man skal naturligvis ikke bebrejde en tidligere tids forskere deres evolutionistiske synsmåde, men det kan forekomme nedslående, at en efterfølgende tids forskning i høj grad hænger fast i den voldsomme interesse for hvad der foregik i "the Roman Mind", fremfor f.eks. en systematisk beskæftigelse med hvad romerne *gjorde*, dvs. proceduren og soningerne i forbindelse med prodigierne.<sup>8</sup> Dermed tegnes ofte et skævt og løsrevet

---

er blot i den givne religiøse kontekst underordnet, idet man har udvalgt en anden – religiøst set – relevant 'årsag', jf. Evans-Pritchard 1965, 89f. Således kan man på romersk grund opfatte f.eks. solformørkelse som et prodigium og samtidig have viden om fænomenets naturlige forklaring.

<sup>8</sup> Jf. Bloch 1963, 78 : "Nous tenterons donc pour notre part de retrouver les stades succesifs de la conscience religieuse romaine face au prodige".

billede af prodigievæsnet som magi og overtro, og ikke som en integreret del af officiel romersk religion. Således videreføres den psykologiserende tolkningsmåde af blandt andre Georges Dumézil (*Archaic Roman Religion*, 1970/1966), når han om et stigende antal prodigier i tiden omkring den anden puniske krig konkluderer:

It was in fact a true psychosis, with outbursts of terror and paroxysms of panic, which possessed the Roman mob during these terrible years. While magistrates and priests calmly administered sacred affairs, this psychosis was generating secret mysteries in a kind of anarchy; the proliferation of prodigies announced in good faith was an almost yearly symptom of this disease, which Livy recognized as such. (s. 513)

Ganske vist er der tale om en særdeles urolig periode og Livius beskriver rigtigt nok en vis sammenhæng mellem sådanne tider og øgede prodigierapporter,<sup>9</sup> men det er dog en betænkeligt langvarig psykose den romerske republik har pådraget sig ifølge Dumézils udlægning af Livius! Anvendelsen af en moderne psykologisk term, der sædvanligvis bruges om *individens* sjælstilstande kan efter min mening næppe heller klarificere forståelsen af det antikke romerske prodigievæsen.

Prodigierne opfattet som middel til politisk manipulation er som nævnt en anden type forskningshistorisk forklaringsmodel. Udgangspunktet for denne type forklaringer er først og fremmest fremhævelsen af det forhold, at en række familier i senatsaristokratiet også besad religiøse embeder og dermed havde mulighed for politisk udnyttelse af religionen. Eksempelvis postuleres i Rigobert Günthers tese (*Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten 2 Jahrhunderten v.u.Z.*, 1964), at sociale opstande ledsagedes af prodigier, og at aristokratiet anvendte prodigierne og deres soninger til undertrykkelse af opstandene og de lavere klasser:

1. Vor allem Sonnen-, Mond-, Stern- und Feuerprodigien bedeuteten Kämpfe gegen Sklaven, aufständische Provinzen und eindringende fremde Stämme ... Die Prodigien kennzeichneten den Aufstand mit Zeichen, die für soziale und politische Bewegungen typisch waren. Eine brennende Fackel war am Himmel gesehen worden, und Waffenlärm wurde aus der Unterwelt gehört. (s. 214-15)
2. Die *procuratio* erforderte alle Massnahmen, die der schnellen Unterdrückung des Aufstandes dienten. Die Unterdrückungspolitik der herrschenden Klasse erhielt damit eine religiöse Weihe. (s. 209)

Udover at tesen hviler på en forældet teori om udbytning og klassedeling i antikken indeholder den flere svagheder. Hvis man for det første betragter det samlede kildemateriale til republikkens prodigier, finder man en lang række eksempler på 'himmelprodigier' uden os bekendte opstande og omvendt oprør uden os bekendte 'himmelprodigier'. For det andet må det over for påstanden om senatsaristokratiets

---

<sup>9</sup> Livius 21.62.1; 24.10.6.

kyniske undertrykkelse af og manipuleringen med samfundets lavere klasser betones, at prodigier i langt de fleste tilfælde ikke kan sammenkædes med sådanne motiver. I visse tilfælde synes prodigier ganske vist at indgå i det politiske livs stridigheder, men her er der tale om kontroverser inden for aristokratiets *egne* rækker. De eksempler, der kan bekræfte en yderst bevidst politisk brug af prodigier, forekommer dog at være et alt for spinkelt grundlag for forklaring af en religionspolitisk institution, der fungerer hele republikken igennem. Endelig ignorerer tesen flere sociale og religiøse aspekter af prodigievæsnet, herunder f.eks. institutionens forankring i *mos maiorum* samt den sociale og religiøse prestige, der *per se* er knyttet til de religiøse embeder, som er involveret i prodigievæsnet.

Både den religionshistoriske/psykologiske retning og de strikte politisk-historiske forklaringer har klare begrænsninger, når de betragtes isoleret og emnet savner – efter min mening – en mere systematisk (Webersk) relatering til det romerske samfunds strukturer, hvormed prodigievæsnet ansues som en institution i stadig interaktion med samfundet.

### Den religionspolitiske procedure

En ganske fastlagt procedure for behandling af prodigierne kan stykkes sammen ud fra det samlede kildemateriale. Når en aparte hændelse er blevet iagttaget, rapporteres den til senatet. Enhver synes at kunne anmelde sådanne iagttagelser – kun få steder i kilderne specificeres iagttageren, eksempelvis tempelvogtere eller private romerske borgere.<sup>10</sup> Det er konsulerne, der fremlægger rapporterne i senatet og evt. føres øjenvidner frem. Til tolkning af prodigier og fastsættelse af soningsritualer kan senatet rådføre sig med ikke færre end 3 forskellige præsteskaber: 1. de romerske *decemviri sacris faciundis*, der konsulterer de sibyllinske bøger; 2. de romerske *pontifices* og 3. de etruskiske *haruspices*. Senatet kan frit vælge, hvorvidt det vil rette sig efter præsternes svar og tolkninger (*responsa*) eller ej. I behandlingen af prodigier har senatet tilsyneladende haft 3 valgmuligheder:

- a. Senatet kan nægte at anerkende den aparte hændelse som et prodigium, hvorved autenciteten af hændelsen er underkendt og sagen uden videre kan afsluttes.<sup>11</sup>
- b. Senatet kan godtage hændelsen, men afvise at det er et offentligt anliggende, at det angår *res publica*. Således er der tale om et privat varsel, og vi må formode, at det er op til iagttageren af varslet at udføre en *procuratio privata*.<sup>12</sup>
- c. Senatet kan endelig anerkende den pågældende hændelse som et offentligt prodigium (*suscipere prodigium*) og dermed officielt påtage sig ansvaret for organiseringen af de fornødne rituelle handlinger i forbindelse med soningen af prodigiet. Senatet skal

<sup>10</sup> Livius 43.13.4; 45.16.5.

<sup>11</sup> Livius 5.15.1.

<sup>12</sup> Livius 43.13.6, jf. Wissowa 1912, 398.

autorisere den *procuratio*, der indstilles fra et eller flere af de omtalte præsteskaber, og den endelige godkendelse/bestemmelse af soningsriter foreligger i form af *senatus consultum*.<sup>13</sup>

De rapporterede og godkendte prodigier kan enten kræve en hastig soning, som altså udføres så hurtigt som muligt efter forskrifterne, eller – hvilket er det mest almindelige – prodigierne samles og sones under ét ved det officielle konsulårs begyndelse. Prodigiernes og procedurens væsentlige religionspolitiske betydning kan bl.a. aflæses af det forhold, at konsulerne ikke må rejse til deres provinser før soningerne er udført, og Livius giver flere eksempler på, at konsulers afrejse ligefrem forsinkes af prodigier og deres soninger.<sup>14</sup> Dette forekommer mig at være et godt vidnesbyrd om, at prodigievæsnet, trods senatets afgørende betydning, ikke blot er et spørgsmål om en politisk magtelites manipulationsmiddel. Der er derimod tale om en dialektisk proces, hvor traditionen/institutionen også ‘udøver kontrol’ over magtapparatet.

Kilderne anfører desværre langt fra altid soningernes specifikke indhold, dog skriver Livius f.eks. om det i indledningen omtalte prodigium med den talende ko, at den fremover skal græsse på statens regning – på offentlig jord. Hermafroditten, der blev meldt til senatet af sin mand, lod man brænde levende, ligesom også bierne på Marstemplet blev brændt. Om soningen for den brunstige tyr på afveje i Syrakus oplyses blot, at haruspices anviste til hvilke guder der skulle ofres.

Også usædvanlig/ukorrekt menneskelig adfærd, der strider imod *mos maiorum* i diverse religiøse, politiske og militære sammenhænge og dermed truer samfundets velfærd, kan på linie med andre aparte fænomener opfattes som både en prodigietype i sig selv og som årsag til andre prodigier. Eksempelvis kan vestalinders *incestum* anses for at være et prodigium, hvilket ikke bør undre eftersom et sådant ifølge romersk opfattelse er en alvorlig krænkelse af *salus publica*. F.eks. registreres i 216 et *incestum* begået af 2 vestalinder (Opimia og Floronia) og en *scriba pontificius* (L. Cantilius) som et prodigium. Den ene vestalinde begik selvmord, den anden blev ifølge sædvanlig praksis begravet levende og Cantilius blev pisket til døde. Man konsulterede *decemviri sacris faciundis*, og som soning blev en gallisk mand og kvinde samt en græsk mand og kvinde levende begravet på *forum boarium*.<sup>15</sup>

På samme måde som vestalindernes krænkelse af religionen behandles også konsul Flaminius’ krænkelse af religionen i militær sammenhæng som et prodigium og opfattes som årsag til andre prodigier. Inden nederlaget ved Trasimenersøen (217) ignorerede Flaminius advarende tegn om ikke at indlede slaget – bl.a. styrtede han med hesten uden påviselig grund foran Jupiter Stator.<sup>16</sup> Tre timer senere var hele hans hær nedhugget og han selv dræbt.

<sup>13</sup> Livius 28.11.5; 38.36.4; 39.46.5; 40.19.4; Aulus Gellius 4.6.2.

<sup>14</sup> Livius 32.9; 27.23.

<sup>15</sup> Livius 22.57.2-6; *periochae* 22.

<sup>16</sup> Cicero, *De divinatione* 1.77; Livius 22.9.7-11.

Romersk historie og militærhistorie illustrerer tydeligt det forhold, at varsler og politik/militær er uløseligt forbundet, og at politisk stabilitet og militær succes forudsætter en korrekt religiøs adfærd. I lyset af dette kan det romerske prodigievæsen fremhæves som en væsentlig illustration af to aspekter af romersk religionspolitik. Prodigievæsnet kendetegnes nemlig ved at være en institution, der både rummer en indadvendt, traditionel, konserverende politik, som er forankret i *mos maiorum*, og samtidig kan omfatte en udadvendt, dynamisk ekspansionspolitik. Sidstnævnte ses dels af inkorporeringen af fremmede ritualer og kulte i romersk religion via prodigiernes soninger, dels af senatets behandling af prodigier fra hele Italien, dvs. også prodigierapporteringer fra ikke-romerske territorier: latinske kolonier, forbundsfælleområder og provinser. Hermed etableres via prodigievæsnet en fælles religiøs referenceramme, og via senatets afgørende rolle i spørgsmålet om accept eller afvisning af prodigiernes skabes en dokumentation og konsolidering af religiøs og politisk samhørighed med Rom som det magtfulde religionspolitiske centrum. Kombinationen af bevarende og inkorporerende administration af den officielle religion er formodentlig en medvirkende årsag til prodigievæsnets betydelige levedygtighed.

### Forfald?

Som bekendt eksisterer i forskningshistorien en markant betoning af den romerske religions vigende betydning eller forfald i republikkens sidste århundreder. Og prodigiernes rolle i denne 'forfaldsfiksering' er ret ejendommelig. På den ene side har man i ivrig søgen efter forfald glemt eller ignoreret det forhold, at den romerske prodigieinstitution ser ud til at fortsætte forholdsvis uanfægtet – også i republikkens sidste tid.<sup>17</sup> Og på den anden side, når man har søgt at 'bevise' at romersk religion var blevet til plat, fup og svindel i slutningen af republikken, har man netop fremdraget nogle eksempler på prodigier, der tydeligt blev anvendt i politiske manøvrer. Dertil må for det første siges, at republikkens slutning indeholder adskillige eksempler på prodigier, der tilsyneladende intet har at gøre med snedig politisk anvendelse i diverse intriger. For det andet må man spørge, i hvor høj grad det egentlig giver mening at fokusere så meget på såkaldt politisk misbrug af religionen, som man har gjort, i gængs opfattelse af romersk religions forfald.

Som det er fremgået, kan der ikke herske tvivl om vekselvirkningen mellem prodigiernes og politiske og militære handlinger og muligheden for en religiøs legitimering i politiske anliggender er nedlagt i selve proceduren.

---

<sup>17</sup> Der kan ganske vist spores en vis nedgang i antallet af prodigier, som til gengæld opvejes af et stigende antal gunstige, private varsler. Sådanne bliver fremherskende med kejsertiden, hvor de bl.a. tjener til at legitimere og konsolidere kejserslig magt. Der er altså på dette område ikke tale om et markant forfald, men derimod en ændring i religionen i takt med ændringer i de politiske forhold.



Kurt Lattes klassiske værk *Römische Religionsgeschichte* (1960) citerer i kapitlet “Der Verfall der altrömischen Religion” med undertitlen “Missbrauch der Riten” Livius angående en senatsbeslutning om at stoppe prodigierapporterne, fordi der var for mange,<sup>18</sup> og Latte konkluderer:

Damit war eigentlich zugestanden, dass man bei diesen Sühnungen nur noch einer Form genüge, die man ebensogut auch beiseite konnte, wenn es nützlich erschien. Das schlimmste an dieser Situation war, dass man trotzdem den ganzen Apparat von Auspizien und Prodigien beibehielt und scheinbar ernst nahm. (s. 266-67)

Jeg deler ikke Lattes indignation og vil egentlig konkludere det modsatte. Hvis man undersøger konteksten nøjere, drejer det sig om hyppige jordskælvsrapporteringer, som indløber i en stadig strøm i begyndelsen af året 193, hvilket bl.a. forhindrer senatsforhandlinger og konsulerne i at drage afsted til deres provinser. Det fremgår, at man konsulterer de sibyllinske bøger og udfører de nødvendige soningsritualer. Men det er samtidig indlysende klart, at en sådan usædvanlig vedvarende prodigierapportering og blokering af det politiske liv ikke kan fortsætte.

Når jeg ser episoden som et vidnesbyrd om prodigievæsnets betydelige rolle, og ikke – som Latte hævder – en formalitet uden religiøs betydning, er det fordi senatet beslutter netop at sætte en stopper for *selve rapporteringerne*. Dette viser, at når først et prodigium var rapporteret blev senatet nødt til at følge den faste procedure. Hvis prodigievæsnet virkelig var uden reel betydning på dette tidspunkt, må det undre, dels at der indløber så mange rapporter, dels at senatet ikke ignorerer eller afviser rapporterne.

En anden Livius-passage vedrørende omtrent samme tidspunkt, år 208, viser ligeledes prodigiesagers væsentlige betydning, både hvad angår form og indhold. Livius beretter, hvorledes pontifices modsætter sig indvielsen af et tempel til Honos og Virtus, med henvisning til, at hvis de to guddomme har samme cella, kan det ikke afgøres, til hvem der skal sones i tilfælde af lynnedslag eller andre prodigier i templet. Altså måtte man bygge endnu tempel.<sup>19</sup>

Generelt må man sige, at kildematerialet til prodigievæsnet faktisk ikke understøtter forestillingen om en markant nedgang for romersk religion i slutningen af republikken. Og i forlængelse heraf mener jeg ikke, at politisk manipulation med prodigier nødvendigvis er bevis for religionens forfald – måske snarere tværtimod. Vellykket religionspolitisk manipulation må vel kræve, at de pågældende religiøse forestillinger og ritualer faktisk er eksisterende – stadig er forankret i et responderende samfund.

---

<sup>18</sup> Livius 34.55.4.

<sup>19</sup> Livius 27.25.7-10.

## Cicero

Prodigieinstitutionens betydning bekræftes endvidere i slutningen af republikken af de personlige og religionspolitiske stridigheder, der udspiller sig mellem Cicero og Clodius vedrørende retten til Ciceros hus på Palatin efter ophævelsen af hans landsforvisning i 57. Stridighederne implicerer blandt meget andet et prodigium og dets tolkning i 56, og vi kan følge hele sagen i Ciceros to taler *De domo sua* om retten til Ciceros hus og *De haruspicum responso* om haruspices' varselstolkning. Talerne afspejler tydeligt, at religiøse og politiske forhold var tæt sammenvævet og at senat, pontifices og haruspices var dybt involveret i disse sager. Man kan således ikke komme udenom, at de religionspolitiske procedurer samt prodigiernes tolkninger og soninger stadig på dette sene tidspunkt spiller en rolle.<sup>20</sup>

Sagen har imidlertid i forskningshistorien givet anledning til beskyldninger mod Cicero for religiøst hykleri. I talen *De haruspicum responso*<sup>21</sup> forholder Cicero sig seriøst til prodigier som en del af officiel romersk religion, og beskyldningerne baserer sig især på det forhold, at Cicero ca. 10 år senere – i 2. bog af værket *De divinatione* – gør grin med prodigier, samt den antagelse at netop her udtrykkes Ciceros inderste tanker i form af et angreb på varselsvæsnet.<sup>22</sup> Jeg skal ikke komme nærmere ind på den omfattende diskussion af Ciceros filosofiske tilhørsforhold,<sup>23</sup> men blot fremhæve den afgørende forskel på henholdsvis talernes og de filosofiske skrifteres funktion. I talerne drejer det sig om at overbevise senatet og pontifices bl.a. ved hjælp af henvisninger til traditionel religiøs praksis, mens Ciceros formål med *De divinatione* (og *De natura deorum*) er at formidle græsk filosofi til romerske læsere.<sup>24</sup> Første bog af værket forsvarende således varselsvæsnet ud fra et stoisk standpunkt, mens anden bog betvivler og gør grin med varsler ud fra en akademisk synsvinkel. Jeg er uenig i det synspunkt, at hovedformålet med værket skulle være personlig polemik, hvor Cicero endelig tør fremstille, hvad han i virkeligheden mener. *De divinatione* forekommer mig snarere at fremtræde som intellektuelle, filosofiske øvelser med vægt på Ciceros ønske om og evne til at kunne fremstille indbyrdes stridende opfattelser af samme sag uden selv at tage parti.<sup>25</sup>

Sammenfattende mener jeg, at problemet med fremstillingen af Cicero som hykler opstår dels som følge af en sammenblanding af meget forskelligartede værker, dels som følge af en manglende erkendelse af forskellen mellem græsk filosofi/teori og romersk

<sup>20</sup> At religion, politik og personlige intriger kan være nøje forbundet illustreres ligeledes i f.eks. Clodiuskandalen, se Skydsgaard 1978.

<sup>21</sup> For filologiske og historiske kommentarer samt talens dateringsproblemer se Lenaghan 1969.

<sup>22</sup> F.eks. *De divinatione* 2.59. For en datering samt betoning af værket som et personligt angreb på *divinatio* se A.S. Pease 1920, 12-16; Goar 1972, 101f.

<sup>23</sup> Jf. Gigon 1973; Denyer 1985; Linderski 1995.

<sup>24</sup> *De natura deorum* 1.7-8; *De divinatione* 2.4-5.

<sup>25</sup> *De divinatione* 2.8; 2.150. Jf. Beard 1986; Schofield 1986.

religion/praksis. Der behøver således slet ikke være tale om hykleri, men simpelthen en afspejling af, at prodigierne ses i to forskellige kontekster: I talerne afspejles en religionspolitisk synsmåde forankret i *mos maiorum*, og i *De divinatione* afspejles en filosofisk synsmåde udsprunget af den hellenistiske akkulturationsproces.

Konkluderende må jeg sige, at det helhedsbillede, som det samlede kildemateriale i modsætning til senere forskning giver, tyder på, at prodigievæsenet som institution langt snarere handlede om stabile religiøse og politiske forhold end om individualpsykologiske og/eller massehysteriske tendenser. Bortset fra nogle få spredte bemærkninger har vi ingen kilder til en angiveligt angst, uvidende og hysterisk hob, som bærer af prodigievæsenet. Derimod har vi kilder til en nøje og systematisk religionspolitisk procedure. Institutionen reproducerer et ganske bestemt adfærdsmønster igennem hele republikkens tid via et religionspolitisk apparat med senatet som den besluttende instans og 3 forskellige præsteskaber som rådgivere.

Forankret i *mos maiorum* bæres institutionen af forestillingen om *pax deorum*, en balance mellem den sakrale og den profane sfære, og det er kulten, der har til formål at genoprette og sikre denne balance og dermed det romerske samfunds velfærd. Et prodigium bliver således et tegn på uligevægt og dets soning balanceskabende. Dette balanceforhold synes at være en hjørnesten i romersk religion og er f.eks. det, der forener det kontraktlignede *do ut des*-forhold med dets indhold som gaveskifte. Via prodigierne og deres soninger etableres desuden en fælles religiøs referenceramme, hvor ikke-romerske områder knyttes til Rom. Hermed skabes også i videre forstand en balance – ganske vist på Roms præmisser – gennem en religionspolitik, som etablerer et kommunikationsnet med i snævrere forstand ikke-romerske samfund.

Størstedelen af den moderne forskning angående prodigier har ikke haft meget andet at byde på end blod, sved og tårer i negativ forstand: Forskere har slidt med tilsyneladende meningsløse og besynderlige beretninger om fænomener, som mennesker i århundreder har beskæftiget deres primitive tanke med mod bedre viden. En lignende betragtningsmåde går interessant nok helt tilbage til Augustins behandling af romerske prodigier som obskur overtro. Det kan naturligvis ikke undre, at Augustin må mene sådan om emnet, men man kan beklage, at synspunktet har plaget forskningen lige siden og har indført begreber og implicite værdier, som i bedste fald er irrelevante og i værste fald misvisende i forbindelse med romersk religion.

I antikt regi kan det derimod konstateres, at blod, sved og tårer – i tilgift til en række andre ubehagelige overraskelser – indgik i hvad guderne havde at byde romere, når der var noget galt. Dermed anviste de nødvendigheden af at finde vejen til en genoprettelse af samfundslivets balance. Prodigier var nok i en vis forstand ‘negative’ dvs. ugunstige varsler – men de var fundamentalt set et sikkerhedsnet til bevarelse af *pax deorum*.

## Litteratur

BEARD, MARY

1986 "Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse", *Journal of Roman Studies* vol. 76, 33-46.

BLOCH, RYMOND

1963 *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.

DENYER, NICHOLAS

1985 "The case against divination: an examination of Cicero's De Divinatione", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 31, 1-10.

DUMÉZIL, GEORGE

1970 Archaic Roman Religion, 1-2 Chicago (*La religion romaine archaïque suivi d'un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1966).

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1965 *Theories of Primitive Religion*, Oxford.

GIGON, OLOF

1973 "Cicero und die griechische Philosophie", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4., Berlin og New York, 226-261.

GOAR, R. J.

1972 *Cicero and the State Religion*, Amsterdam.

GÜNTHER, RIGOBERT

1964 "Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in der letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z.", *Klio* 42, 209-297.

KRAUSS, FRANKLIN B.

1930 *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, Pennsylvania.

LATTE, KURT

1960 *Römische Religionsgeschichte*, München.

LENAGHAN, JOHN O.

1969 *A Commentary on Cicero's Oration "De Haruspicum Responso"*, *Studies in Classical Literature*, Haag.

LINDERSKI, JERZY

1995 "Cicero and Roman Divination" (1979), *Roman Questions*, 458-484.

LUTERBACHER, FRANZ

1880 *Die Prodigienlaube und Prodigienstil der Römer*, Burgdorf (2. udg. 1904).

MACBAIN, BRUCE

1982 *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. *Coll. Latomus* vol. 177, Bruxelles.

MOMMSEN, THEODOR

1909 "Epistula de Romanorum Prodigiiis ad Ottonem Jahniun" (1853), *Gesammelte Schriften* vol. 7, 168-174, Berlin.

PEASE, ARTHUR S.

1920 *M. Tulli Ciceronis de divinatione*. *University of Illinois Studies in Language and Literature*, Illinois.

POWELL, J. G. F., ed.

1995 *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford.

RAWSON, ELIZABETH

1975 *Cicero. A Portrait*, Plymouth.

ROSSBACH, O., ed.

1910 *T. Livi. Periochae omnium librorum, fragmenta oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis prodigiorum liber*, Leipzig.

SCHMIDT, P. L.

1968a *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome; Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienliteratur. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Nr. 5, 155-242.

1968b "Zum Text livianischer Prodigienberichte", *Hermes* vol. 96, 725-732.

SCHOFIELD, MALCOLM

1986 "Cicero for and against Divination", *Journal of Roman Studies* vol. 76, 47-65.

SKYDSGAARD, JENS ERIK

1978 *Pompeius vender tilbage. Studier i romersk politik år 62-59 f.Kr. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning*, København.

SÜSS, WILHELM

1965 "Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften", *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, 109-385.

WISSOWA, GEORG

1912 *Religion und Kultus der Römer*, München, 2. ed. (genoptrykt 1971).

WÜLKER, LUDWIG

1903 *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, Leipzig.

De antikke kilder er anvendt i Loeb-udgaver.

### *Summary*

*Modern research has often viewed prodigies as weird and meaningless: either as the by-products of ignorance, fear and mass hysteria - focusing on psychological aspects, or as calculating politicians' means of manipulating superstition - focusing on the possibility of fraud in political situations. This article is an attempt at presenting prodigies and their expiation as an important institution within official Roman religion and as a stable and effective means of sustaining a religious, political and social equilibrium in accordance with pax deorum and mos maiorum.*

Susanne William Rasmussen  
Forskningsadjunkt, ph.d.  
Institut for Historie  
Københavns Universitet