

KEISERKULT: FREMMED KULT I DET ROMERSKE SAMFUNN?

Av Evy Johanne Håland

1. Keiserkulten: Politisk kult eller folkekult?

For antikkens gresk-romerske menneske var dagliglivet befolket med en hærs-kare av hellige meglere som stod mellom mennesket og de større guddommene i Himmelen og Hades. Meglerne var klassifisert fra halv-guder og guddommelige helter til guddommelige krefter, tegn og varsler for det gode og det onde. Hver husholdning hadde sin private kult der man blidgjorde de levende og de dodes ånder med ofring og ritualer.

Det er blitt hevdet at opprinnelig var den levende keisers guddommelighet et ukjent fenomen innen tradisjonell gresk-romersk religion, og ifølge Simon Prices svært interessante bok: *Rituals and Power: The roman imperial cult in Asia minor*, er herskerne blitt identifisert med gudene og ikke med heltene.¹ I Lille-Asia, der kulten antas å ha oppstått, æret man de romerske keiserne, men ritualet i kulten var helt og holdent gresk. Derfor var kulten av den levende romerske keiseren ukjent i tradisjonell kult. Men keiserkulten ble stort sett tolket bokstavelig, og æren var ikke guddommelig, men den tilsvarte guddommelighet. Selv om keiserkulten var forskjellig fra heltetekulten, som Price hevder, så var den også ulik kulten av de tradisjonelle gudene.² Dette kommer frem gjennom offeret. Ofringene ble gitt *på vegne av* keiseren. Ritualet skilte mellom de to slags guder, og, ifølge Price, var keiseren blitt brakt i fokus mellom det menneskelige og det guddommelige.³ Således var han en av meglerne – mellommennene – mellom det vanlige mennesket og det overnaturlige.

I boken sin nedvurderer Price noen fenomen knyttet til keiserkulten, som jeg mener er ganske viktige for vanlige folk. De fleste brydde seg sannsynligvis ikke om avgrensingen; om keiseren var levende eller død. For makt-eliten derimot, var dette aspektet viktig, det var nemlig et spørsmål om makt. Men, i utgangspunktet vil jeg nedtone det politiske/

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

makt-aspektet, og analysere kulten i seg selv, samt de andre kultene og symbolene som er knyttet til keiserkulten.

2. Metode

Min innfallsvinkel til problemet er ut fra en komparativ analyse mellom antikkens gresk-romerske samfunn og dagens samfunn i Italia og Hellas.⁴

Sammenligningen tar utgangspunkt i utvalgte religiøse fester. Ut fra disse foretar jeg en analytisk undersøkelse av forholdet mellom moderne og antikk ideologi og mentalitet,⁵ ut fra forholdet mellom offisiell religion og folkereligion. Deretter foretar jeg en generell sammenligning mellom dødekult, fruktbarhetskult og helbredelse i det antikke og moderne samfunn.

Det som er viktig i forbindelse med temaet for denne artikkelen, er de mange og forskjellige betydningene som er knyttet til spesielle symboler, som vi finner i de forskjellige kultene som jeg skal presentere. Spørsmålet blir da i hvor stor grad herskerkulten i sin praktiske utforming har måttet tilpasse seg en eksisterende mentalitet og et livssyn med røtter i en eldre verdensoppfattelse? Eller har vi å gjøre med den samme tro som en finner tidligere, men bare i en ny ideologisk påkledning? Hvor dyptgripende har de ideologiske omskiftelsene satt sitt preg på folk? Denne innfallsvinkelen vil kanskje fortelle oss mer om fremmede kulturer i det romerske samfunn, og forhåpentligvis også om herskerkulten var fremmed i det gresk-romerske samfunnet, eller ikke.

Men, *hvorfor* baserer jeg sammenligningen på religiøse fester? Festen symboliserer forbindelsen mellom denne verden og den overnaturlige. Den er en gave, fordi den representerer et offer og følgelig fungerer som en gaveutveksling mellom partene. Jeg betrakter festen som en gave som samfunnet gir seg selv og gudene for å fornye kontrakten dem imellom. Gjennom seremonier og fester blir den sosiale strukturen kontinuerlig fornyet. Dette blir delvis gjort ved å presentere de objektive sannheter på det bevisste plan, og delvis gjennom ritualer, karneval, prosesjoner, offisielle måltider og musikk, for slik å påvirke deltakernes følelser og motivasjoner.

Jeg skal nå i korte trekk presentere en helgenfest fra det moderne Italia. Deretter går jeg over til herskerkulten i det romerske keiserriket, for å se om der er likhetstrekk: Er ritualene og symbolene fremmede, eller representerer de fenomen som kan betraktes som tradisjonell kult?

3. En moderne helgenfest: Slangetemmenes fest i Cocullo

Landsbyen Cocullo ligger i fjellkjeden Abruzzene, i det området som tilhørte antikkens marsere. Disse marserne⁶ var berømte for sine magiske kunster og sin makt over slanger, og etterkommerne deres i Cocullo mener selv å ha arvet forgjengernes makt over slanger, og likeså immuniteten mot slangebitt.

Festen i Cocullo feires den første torsdagen i mai. Den feires til ære for landsbyens skytshelgen, Sankt Domenikus. Han levde på 900-tallet, og blir ansett for å ha magisk kraft til å utføre mirakler. Følgelig valfarter de troende fra hele Italia til helligdommen hans i Cocullo for å bli helbredet, på denne Sankt-Domenikusfesten, eller Slangefesten. De valfarter til stedet spesielt for å bli helbredet hvis de er blitt bitt av slanger eller hunder med hundegalskap, eller for å bli kvitt tannverk.⁷ I Sankt Domenikus' helligdom oppbevarer man tallrike relikvier. De viktigste er en av helgenens tenner og en hestesko som han en gang slapp ned i byen.

På folkemunne kalles festen *La festa dei serpari* som betyr slangetemmenes fest.

Festens sentrale handling er »slangetemmenes prosesjon« til ære for Sankt Domenikus. Prosesjonen går gjennom landsbyens hovedgate, og hundrevis av slanger – store og små – henger fra helgenstatuen og fra slangetemmenes hender. Denne dagen fylles bokstavelig talt byen med slanger. Statuen av Sankt Domenikus blir omslynget av slanger straks messen er ferdig i kirken. Så defilerer slangetemmerne, troende med armer og hals fullstendig dekket med slanger i prosesjon foran og bak helgenstatuen. Langs hele prosesjonsveien står dessuten representanter for landsbyens mannlige befolkning klare med slanger som de kaster på helgenen for å vise ham ærbødighet.

Ut fra denne korte beretningen fra festen i Cocullo, vil jeg trekke frem følgende tema som vil bli behandlet i forbindelse med den sam-

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

menlignende analysen med antikke fester: Det er offisielt en helgenfest for den avdøde samfunnsbeskytteren. Helgenkulten er i seg selv både en dødekult og en fruktbarhetskult fordi personen, ved sin død eller senere, ble født som helgen i folks bevissthet. Forestillingen om helgener er utviklet fra heltekulten. Dessuten finner festen sted på overgangen mellom vinter og vår. Den sentrale handlingen er prosesjonen gjennom byen, som dermed blir rensset foran den nye sesongen. I prosesjonen er slanger nøkkelsymboler.

4. Keiserlige fester sammenlignet med moderne fester

De keiserlige festene er de viktigste manifestasjoner på den romerske keiserkulten i praksis. Som andre fester bestod de av prosesjoner, ofringer, festmåltider og leker, og de var organisert av bystatene på bestemte tidspunkt. Den keiserlige kulten var utformet temmelig nøyaktig etter kulten av de tradisjonelle gudene. Keiseren ble æret på tradisjonelle religiøse fester. Guddommer måtte dele templene sine med keiserens statue. Hele vokabularet i forbindelse med den guddommelige dyrkelsen ble anvendt ved det keiserlige ritualet.⁸

Jeg skal nå forsøke å finne frem til noen felles elementer, eller symboler, i de moderne og antikke festene. Det vil si, er det slik at henholdsvis helgenfesten og den keiserlige festen er fremmed i det tradisjonelle samfunnet; kommer de – eller er de blitt introdusert – »utenfra«? Og, hvis kulten av keiseren var fremmed, hva kunne den tilby – hva bestod den av – som samfunnet ikke hadde fra tidligere? Hvorfor behøver man å guddommeliggjøre et levende menneske? Jeg vil tillate meg å fritt illustrere mine synspunkter ved hjelp av andre fester, både antikke og moderne.

Prosesjonen er i seg selv viktig, fordi den er en måte å helbrede eller rensa samfunnet for alle onder, før den nye årstiden, og dette blir gjort ved hjelp av en symbolsk innsirkling eller markering. I Cocullo betegner prosesjonen overgangen fra vinter til sommer. I den antikke verden var prosesjonen også en symbolsk renselse av samfunnet før den nye perioden som kom etterpå. Uansett om dette var en ny årstid eller ikke, betegnet festen alltid overgangen til noe nytt. Fester som markerte overgangen fra en årstid til en annen var viktige.⁹ I en religiøs høst-

seremoni på en malt frise fra en offentlig bygning i Ostia¹⁰ dyrkes Artemis eller Diana av en sammenslutning av unge gutter som går i prosesjon: Noen bærer fakler i hendene; andre bærer korgene med frukt eller druer, og de har hengt opp drueklaser på fanene sine. De bærer også to faner med portrettbyster på. Gaius og Lucius Caesar, sønnesønner og adoptivbarn av Augustus, er representert. Seremonien finner sted om kvelden. Det er høst, og på den tiden vinhøsten foregår. Et annet bilde representerer en religiøs seremoni ved åpningen av seilingssesongen om våren. Et skip blir båret på en vogn. To prester, kronet med blomster, foretar et drikkoffer. En fane med tre byster, Augustus, Gaius og Lucius, bæres av en gutt som holder en blomsterkrans i venstrehånden sin. Tidspunktet er tidlig om våren.

Jeg vil nå oppsummere noen hovedsymboler fra festene: Vi har å gjøre med en fest dedisert et levende menneske (keiseren), eller avdød (helgenen). Her er også prosesjoner hvor deltakerne bærer forskjellige interessante symboler til ære for helgenen og keiseren, dyreoffer, slanger (helgenen) og vanligvis okser (keiseren). Som Price hevder, var ritualet i herskerkulten tradisjonelt, og mange av symbolene er de samme som også var viktige trekk i de festene som ble feiret til ære for greske antropomorfe guddommer. Symbolene kan relateres til andre aspekter ved kult, slik som kulten av det som er spesielt i naturen, naturkreftene, fruktbarhetskult og helbredelse. Derfor blir vi presentert for forskjellige kultlag på samme måte som ved den moderne festen i Cocullo. Keiserkulten er blitt knyttet til den tradisjonelle kulten på samme måte som den seinere helgenen. Den nye ideologien er blitt lagt oppå vedvarende mentaliteter, representert gjennom dødekkult, fruktbarhetskult og helbredelse, bevisst eller ubevisst.

De religiøse festene er et utmerket område for å analysere helbredelse, fordi de også er helbredelsesfester. Videre har helgenen helbredende makt, og mange av symbolene som assosieres med festene er i seg selv viktige i forbindelse med helbredelse. I antikkens Korinth kunne folk dedisere en helligdom til Frelseren Zevs, eller Zevs Soter. Mange mente også at keiseren var en frelser, og derfor ble han også kalt Soter. Jeg vil bare nevne det helbredende miraklet som er blitt tillagt Vespasian.¹¹ Ifølge ideologien var Augustus den som skapte fred og velstand.

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

Men folkets mentalitet kunne også tillegge keiseren overnaturlig kraft, slik vi også møter det i forbindelse med våre dagers helgener. Sankt Ubaldo av Gubbio (Italia) var biskop i Gubbio, og etter sin død i 1160 ble han byens skytshelgen. Ubaldo hadde helbredende evner mens han levde, og etter hans død skjedde det mirakler ved båren hans, som at syke ble friske. Derfor ble han høytidelig erklært som helgen. Han ble byens skytshelgen også som følge av at han hjalp befolkningen mot et fiendtlig innfall. Seinere ble han, som følge av forskjellige varsler, flyttet opp i basilikaen på Inginofjellet, der det altså allerede var en kirke fra før. Dermed beskytter han fremdeles byen. Det er også mange legender forbundet med Sankt Domenikus' opphold i Cocullo: Han viste sine helbredende evner, utførte mirakler, garanterte immunitet mot bitt fra giftslanger og hunder med hundegalskap.

I antikken skiftet folk ut kransene som hang på de keiserlige statuene, fordi de ville ha de gamle som legemidler mot sykdom.¹² På samme måte er moderne troende mennesker ivrige etter å fylle lommebøker sine med »den hellige Sankt Domenikus' jord«, fra små hauger som er sopt sammen på baksiden av alteret hans. Samme rituale møter oss under festen for Madonna (Panaghia) på øya Tinos (Hellas). Her er folk også ivrige etter å berøre, eller sikre seg deler av dekorasjonen på alteret og prekestolen, som er bygd opp på en forhøyning ute i klostergården, etter messen: De river ganske enkelt ned hele konstruksjonen. I Cocullo blir slangene oppbevart hjemme hos slangetemmerne for å sikre en rik høst det følgende år: Man mener at dess flere slanger man har, dess rikere blir innhøstingen.

Derfor mener jeg at man må nedtone Prices kritiske diskusjon om den »Frazerianske« beretningen om den »primitive« oppfattelsen av kongen som en frelser med kontroll over liv og fruktbarhet, og hans påstand om at underforståelsen av en slik tankemåte vil være at den hellenistiske og romerske herskerkulten var et desperat forsøk på arkaisering.¹³ *Hvorfor?* Price hevder selv at på antikkens Teos foretok man hvert år et førstegrødeoffer fra trærne og til kultstatuen av kongen, og kongens prester måtte forsikre at statuen var kronet med årstidens avgrøder.¹⁴ Dette er et tydelig eksempel på sammenhengen mellom kongen og avgrødernes fruktbarhet, siden han blir besmykket på samme måte som

statuen av Berenike i antikkens Egypt,¹⁵ stedene der Graccherne falt i det gamle Roma, og de moderne helgenstatuene under festene deres, og betydningen er forbundet med gave-utveksling: resiprositet.¹⁶ Festen til ære for fruktbarhets- og modergudinnen Artemis i Efesos var, fremfor alt, en fruktbarhetsfest, og kulten av keiseren var tilføyet denne festen på samme måte som ved andre tradisjonelle kulturer. Ifølge folk i antikkens og det moderne Italia, så vel som i Hellas, er det slik at en megler mellom denne verden og den overnaturlige, hadde – og fremdeles har – denne kraften; hvis ikke, så er han ikke mye verdt. Min påstand kan illustreres ved hjelp av følgende episode: Skytshelgenen i den moderne italienske landsbyen Vibonati er Sankt Antonius, som også er beskytteren mot ild. Det var brutt ut brann på bakkekammen rundt landsbyen, og folk løp til kirken og bønnfalt Sankt Antonius om å stoppe brannen. Men brannen fortsatte og nærmet seg landsbyen. Da tok folk helgenstatuen ut av kirken, og bar han bort til brannområdet. De plasserer ham foran ilden, og truer ham med at om han ikke slokker ilden, brenner han opp selv. Selvfølgelig slokker han brannen. Deretter ble han brakt tilbake til kirken.

Kan vi anta at kulten av en megler er en mentalitet som ble *brukt* av en ny ideologi?¹⁷ Helgenfesten i Cocullo representerer to forskjellige trossystem som delvis er autonome, delvis sammenblandet: Den geistlige liturgi utspiller seg delvis selvstendig og uavhengig av innholdet i den »underordnede« folkefesten eller overleveringene fra den førkristne troen. Samtidig finnes her deler der de to trossystemene møtes i en sammenblanding, som er et forsøk på å vinne de vantro lettere over til »den rette lære«. I Cocullo leder den lokale sognepresten messen assistert av andre prester etter de katolske forskrifter, men tilføyer også egne bønner til helgenen. Samtidig utfører folk sine egne riter innenfor kirken. Disse hører ikke inn under den geistlige liturgi, og utføres som om denne ikke finner sted. Eksempler på dette kan være å samle opp den hellige jorden, eller å dra i tauet på kirkeklokka med tennene. Sistnevnte rituale blir ansett for å ha en helbredende virkning på tannverk. Sammenblandingen av de to lagene eller trossystemene, det geistlige og det folkelige, rettfærdiggjøres i prosesjonen og de nevnte ritualer. Disse blir ikke fornekta, men derimot sett på med bifall av den lokale geistlighet. Følgelig

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

er festen egentlig aldri blitt underlagt et geistlig ledet overherredømme. Dette på tross av at ifølge pave Gregor den Stores brev til Sankt Augustin fra 601 e.Kr. skulle man rense gamle templer fra »djevel-dyrkelse« og innvie dem »til den sanne Gud«, men man skulle la folk få ofre. Kort sagt: om en tar dem med det gode, vil de mye hurtigere komme til å begjære lykken ved Den Hellige Ånd.¹⁸ Altså skulle sammenblandingen gjøres bevisst for å vinne hedningene, men slik har det nok ikke alltid fungert i praksis. Den samme paven nektet en gang å begrave en munk som på dødsleiet erkjente et tyveri. Munken ble kastet på bosshaugen etter sin død. Her ser vi en konfrontasjon mellom den offisielle ideologi, som tilgir en angrende synder, og en mentalitet, som nekter begravelse for en person som har brutt samfunnets spilleregler, der ære og verdighet er fundamentale verdier. Her kan jeg også minne om den mirakuløse kraften som blir tillagt helgenen, stikk i strid med den katolske ideologi.¹⁹ Denne kraften forbindes med magi og helbredelse. Forbindelsen mellom disse to sfærene, som representerer to forskjellige religiøse lag, er forbindelsen mellom ideologi og mentalitet.

Så snart han var kommet til makten, ble Augustus²⁰ opptatt av å gjenopplive fortiden: Han fikk satt i stand gamle helligdommer som var forfalt, og reddet »primitive« riter fra glemselen. Han bygget en residens på Palatinen i nærheten av tempelet viet Apollon og Vesta-helligdommen. Der var også restene etter Roma under kongetiden, og man bevarte omhyggelig Romulus' hytte som var forbundet med Palatinen fra eldgammelt av, det første spådomssetet, og grotten viet Lupercalia.

Gjennom Augustus og Gregor den Store blir vi således presentert for bruken av den folkelige kulten i ideologiens tjeneste. Men den bruk av folketroen, som de to gjorde, viser også, at det er nødvendig med en gjensidig påvirkning mellom de to kulturene, for at man skal komme til enighet. Dermed blir det dannet noe nytt.²¹

Der er ingen grunn til at de to forskjellige trossystemene, som blir presentert gjennom Homer og de Elevsinske mysteriene i synet på liv og død, skulle være uforenelige selv om de er uoverensstemmende. På samme måte som de to samsvarende synspunktene, som en finner i dag, og som veksler *innen en* moderne landsbyboer, alt etter hvilken kontekst eller samhandlingssituasjon det gjelder, har de gjort det i tidligere tider,

slik vi så med pave Gregor.²² For hvert av de to systemene er det et sett av kulturelle, tradisjonelle eller institusjonelle støttepunkter. Det er fullt ut mulig å synge en førkristen klagesang, for deretter å gå til messe i en kristen kirke. Således var det også i antikken, at flere kultlag og historiske tradisjoner, med sine rituelle og institusjonelle utstyr, *sameksisterte*, selvsagt med varierende styrke, alt etter periode og personlighet. I det klassiske Athen var det, ifølge ideologien, de avdøde polisbeskyttere som skulle æres kollektivt. Dette kunne likevel ikke forhindre at den enkelte ble betraktet som en individuell beskytter, slik tilfellet var med Miltiades, eller at familien betraktet deres *egen* avdøde som en privatmann og derfor æret ham.²³

Det fremmede aspektet ved herskerkulten var fremfor alt at denne nye guden var et levende menneske, og det kan være av interesse å spørre hvordan denne kulten kunne bli godtatt? Hvilke behov fylte den? Hvorfor kom denne konkurransen med den eldre kulten? Og, hva manglet således i den eldre kulten?

Jeg tror at et svært viktig behov var nødvendigheten av å ha en menneskelig megler som stod *nærmere* både de større guddommene, så vel som det menneskelige samfunn, enn de tradisjonelle meglerne ble ansett for å gjøre. Dette kommer frem i den følgende kulthymnen:

De andre gudene er langt borte, eller så er det slik at de ikke har ører, eller så eksisterer de ikke, eller så bryr de seg ikke om oss i det hele tatt, men deg ser vi *her og nå*, du er verken laget av tre eller av stein, men du er virkelig her.²⁴

Vi erfarer det samme når vi sammenligner det behovet som dagens mennesker har for skytshelgenen sin: Denne Sankt George er vår egen; han kommer herfra; han er ikke den samme som de der borte i den andre landsbyen snakker om når de sier Sankt George.²⁵ Dermed trenger man en kjent megler her og nå, og, var det ikke slik at deres egen mytiske Romulus også ble guddommelig mens han fremdeles var i levende live?²⁶

Vi ser at hersker-ideologier må avpasses noen dypere lover og roller, eller mentaliteter. Disse representeres av døde kult, fruktbarhetskult og

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

helbredelse, og betydningene som ifølge folketroen er knyttet til symbolene forbundet med disse kultene. Forholdet mellom hersker og undersått kan betraktes som en to-veis kontrakt. Undersåtten har både forventninger og krav til maktutøveren, som denne må akseptere. Disse kravene og forventningene kan dels være av mer praktisk art i forbindelse med den reelle distribuering av innflytelse og makt; dels kan de innbefatte symbolismen, atferdsmønsteret og ritualene som omgir makten. Selv om Augustus hadde den absolutte makten i Romerriket, så var ikke hans maktstilling sikker før han hadde etablert en allmenn sosial orden, som var et kompromiss med den tradisjonelle selvforståelsen hos den gamle romerske makteliten.²⁷ I denne forbindelse er gaveutveksling avgjørende, og betydningen av gaveutveksling i den antikke verden møter en også gjennom alle dedikasjonene til både Asklepius for helse, så vel som gjennom liturgiene.²⁸

Prices konklusjon er viktig. Den går ut på at hersker-kulten gav folk en måte til å representere sine nye herskere i en tradisjonell forkledning overfor seg selv: De forsøkte å relatere den nye herskeren til sitt eget dominerende symbol-system. Således hadde kulten tradisjonelle elementer. Det betyr at en kult som er »fremmed«, trenger trekk som folk kan assosiere med eldre eller tradisjonell kult; hvis ikke, vil ikke den nye kulten bli akseptert. I det gamle Roma var det under de religiøse festene at de vage og flyktige idéene vedrørende keiseren, de »kollektive forestillingene«, ble satt ut i praksis og gjort mektige. Det er viktig å slå dette fast, fordi dagens helgenfester også har forskjellige betydninger. Ved å analysere keiserkulten for å forsøke å finne ut om den virkelig var fremmed eller ikke, tror jeg ikke vi kan tillate oss å utelate betydningene av de mange viktige aspekt, vel og merke ut fra vanlige *folks* synspunkt, som for eksempel betydningen av fruktbarhets- og helbredelsesymboler. Derfor vil jeg understreke den kontinuerlige produksjonen og reproduksjonen av betydninger som er relatert til festene.

Jeg har forsøkt å vise, at meningen i en del utvalgte religiøse ritualer ikke bare er én, men flere. En moderne rite kan for eksempel ha en ideologisk, kristen betydning, *samtidig* som den også har en mer ubevisst betydning i relasjon til folkets vedvarende mentalitet. Noen riter er bare blitt akseptert av den offisielle kirke, andre er blitt en viktig del av den.

Enkelte, som offeret av en blomstersmykket okse på kirketrappen i en landsby i Hellas, aksepteres av den lokale kirke, men motarbeides av biskopen.

I både de antikke og moderne festene finner vi således i realiteten mange betydningsnivå. Det er nettopp det, som gjør dem så levedyktige. Det rituelle festmåltidet og feiringen vedvarer, selv om guden eller helten skifter navn. Selv om jeg har tolket mange forskjellige betydninger ut av festene, er det ikke sikkert at alle ser det samme i dem. Festene har nemlig meget forskjellig betydning for de forskjellige mennesker, og alle har en eller annen grunn til å delta. For mange moderne mennesker er andre aktiviteter like viktige som helgenkulten; forskjellige deltakere i festene deltar ofte med helt forskjellige hensikter. Foruten kommunikasjonen med den fruktbarhetsgivende og helbredende avdøde helgenen, kan det like gjerne være en unnskyldning for å treffe folk, delta på årets marked eller i konkurransene, høre en rockekonsert eller se en forestilling av et russisk ballettensemble.²⁹ Det religiøse aspektet av kulten er likevel det som setter alle de andre aktivitetene i omløp. Derfor er helgenfesten en identitetsbekreftelse som understreker landsbysamhold og understreker båndet med forfedrene og folkets historie, og jeg foreslår at på samme måte var ikke keiserkulten helt fremmed i den gresk-romerske verden heller.

Noter

1. S. R. F. Price, *Rituals and Power: The roman imperial cult in Asia minor*, Cambridge 1984.
2. Ibid. kap. 2.
3. Ibid. 233.
4. Denne innfallsvinkelen er videreutviklet i min hovedoppgave til Cand. Philol.-graden: *Ideologier og mentaliteter: En reise fra antikkens Hellas til det moderne middelhavssamfunn*, Bergen 1990 (upublisert). Der blir også symbolene relatert til dødekult, fruktbarhetskult og helbredelse i det antikke og det moderne samfunnet gjennomgått mer grundig.
5. Et folks mentalitet representeres av den kollektive bevissthet. Den har både bevisste og ubevisste lag av forestillinger om verden, men disse er ikke systematisert. Mentaliteten styrer menneskets handlinger og bevisste tanker. Den må ikke forveksles med ideologien. Denne representerer de uttalte og bevisste oppfatninger om virkelighe-

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

ten, normative forhold, og den er bevisst og systematisk utformet. Jf. Alex Mucchielli, *Les Mentalités*, («Que sais-je?» 545), Paris 1985, 5. Se også Jørgen Christian Meyer, »From a Turkish Village to Republican Rome. Ideology, Mentality and Control«, i *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, Stuttgart 1990, 258-277, s. 261, der han påpeker at de ubevisste strukturer, som ikke manifesterer seg direkte i kildene, er *like* viktige som historiens bevisste strukturer.

6. De betraktet Kirkes sønn som sin stamfar.
7. For festen i Cocullo og dens betydninger, se Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, (Serie di antropologia Boringhieri), Torino 1980.
8. En viktig måte å bringe keiseren inn i samfunnslivet, var ved å tilpasse ham i en tradisjonell fest til ære for den lokale hovedguddommen, og festen dedisert Artemis i Efesos gir en idé om hvordan keiseren ble forenet med den tradisjonelle kulten av fruktbarhets- og morgudinnen, Artemis. Bilder av Artemis og byster av keiserfamilien og forskjellige personifikasjoner ble brakt tilveie for å bæres fra Artemis' tempel, der man oppbevarte dem, og til teateret. Den fargerike og livlige atmosfæren under prosesjon for Artemis i Efesos er blitt beskrevet i en roman fra det andre århundret e.Kr. av Xenophon Ephesius (*Les Éphésiaques ou le roman d'Habrocomés et d'Anthia*, (Collection des Universités de France), Paris 1962, 1, 2, 2-5): Under den lokale festen til ære for Artemis, gikk prosesjonen fra byen til helligdommen, en distanse på tre kilometer. Mange mennesker, både fra lokalbefolkningen og fremmede, samlet seg for å se på opptøget: Alle de lokale jentene måtte være med. De var stivpyntet. De unge mennene gikk også med. Det var nemlig vanlig å finne sin fremtidige ektemake på denne festen. Prosesjonsmedlemmene defilerer forbi på denne måten: Først kom bærerene av de hellige symbolene, fakler, korger og røkelsesbrennere, deretter hester, hunder og jakt-utstyr for krig og fred.
9. Andre eksempler er de årlige fester som ble holdt på keiserens fødselsdag. Men andre anledninger, som for eksempel nymåne-offeret, var også viktige.
10. Jf. M. Rostovtzeff, *Rome*, New York 1960, plate X, 1 og 2 (første århundre e.Kr.). Jeg skylder ham mine tolkninger.
11. Suetonius, *Vespasian* 7, 2 f. Jf. 23, 4: »*Vae*«, inquit »*puto deus fio*«. Jf. Price 1986, 12. *Vespasian*: Keiser 69-79 e.Kr.
12. *Historia Augusta. Caracalla* 5, 7. *Caracalla*: Keiser 211-217 e.Kr.
13. Price 1986, 236, der han diskuterer F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I-II, Stuttgart 1957-60, I, 17-50.
14. Price 1986, 31. Teos innførte en kult for Antiochus III og Laodike i 204/3 f.Kr.
15. Jf. W. Dittenberger (ed.), *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 1-2, Leipzig 1903-05, 56, 68. Hun var datter av Ptolemaios III (som døde i 221 f.Kr.). Hun ble erklært som *synnaos theos* (en »tempel-delende guddom«) i Osiris-tempelet ved Canopus av det egyptiske presteskap. Her ble hun dyrket som en fruktbarhets- og morgudinne.

16. Plutark, *C. Gracchus* 18, 2, jf. Price 1986, 30 f.; men mine konklusjoner er forskjellige fra hans! Gaius Gracchus falt i 122 f.Kr.
17. Kulten av en megler – levende eller død – mellom mennesket og det overnaturlige er en mentalitet: kulten av hellige menn og kvinner er preget av kontinuitet og representerer således en vedvarende mentalitet.
18. Eric R. Wolf, *Peasants*, New Jersey 1966, 103. Jf. Herbert M. Bower, *The Elevation & Procession of The Ceri at Gubbio. An Account of the Ceremonies*, London 1897, kap. 6.
19. Mia Finrud Di Tota, *Sør-Italia. En europeisk koloni*, Oslo 1981 (1981a), 116, jf. Di Nola 1980, 36, 44, 163-167. Se også Jacques Le Goff, »Les Mentalités. Une Histoire Ambiguë«, i Jacques Le Goff/Pierre Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, Paris 1974, B. 3, 76-94, s. 81, jf. Wolf 1966, 102 f.
20. I 27 f.Kr. Han levde fra 63 f.Kr. til år 14 e.Kr.
21. Se Di Nola 1980, 36; Mia Di Tota, »Case Study. Saint Cults and Political Alignments in Southern Italy«, i *Dialectical Anthropology*, 5, Amsterdam 1981 (1981b), 317-329, s. 318 ff. Jf. Bower 1897, kap. 6; Wolf 1966, 103; Le Goff 1974, 80 f.
22. Se Platon, *Leges* 959, 947 vs. 960; Platon, *Phaedrus* 229 f. vs. 238; Platon, *Phaedo* 118, 115D-117A; 1. Kor. 10,14-23; W. Brede Kristensen, »Grækenland«, i *Livet fra Døden. Studier over ægyptisk & gammel gresk religion*, Oslo 1925, 125-224, s. 125-133. Jf. Anna Caraveli, »The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece«, i Jill Dubisch (ed.), *Gender & Power in Rural Greece*, Princeton 1986, 169-194; R. & E. Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, 19, 66 ff., 255 f., 313-327. Se også Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983: Samtidig tro og ikke tro på et fenomen, s. 11. Å tro på motsatte »sannheter« er et universelt fenomen, s. 94. »Sannheten« er det mest variable av alle mål, s. 126. Videre, produserer vi selv våre sannheter, s. 123. Jf. også R. & E. Blum, *Health and Healing in Rural Greece. A study of Three Communities*, Stanford 1965, 239-246, for ulemper ved intervju og spørreskjema.
23. *Iliaden* 24,35 ff.; Pausanias, 1,32,3 vs. ideologi i Thukydid 2,34,2. Jf. Nicole Loraux, »Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité«, i Gherardo Gnoli/Jean-Pierre Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, 27-44.
24. Price 1986, 38, der han siterer den eneste kulthymnen for en hersker som er bevart fra den antikke verden. (Min understreking). Hymnen ble sunget til ære for Demetrius Poliorketes (336-283 f.Kr.) i Athen på slutten av det fjerde århundre.
25. Blum/Blum 1970, 79 f., 88-94, 323 f. I våre dagers Hellas og Italia er årets helgenfest som oftest viktigere enn påskefesten. Grunnen er at skytshelgenen har levdt, utført mirakler, døde og er begravet i den samme landsbyen. Jesus derimot, levde og døde i et land langt vekke, og verken de selv eller forfedrene deres har noensinne hatt noen personlig kontakt med ham; Finrud Di Tota 1981a, 109.

Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn?

26. For Romulus' apoteose, se Plutark, *Romulus* 27,3-28,3, spesielt 28,2 f., jf. også *Numa* 2, 1-4, *Livius* 1,15 f. (fra »Romas Historie«). Vi ser at elementer som blir introdusert med en fremmed kult (kulten av den levende keiseren), kan ha vært latent i den tradisjonelle kulten (dødekulten, forfedrekulten, behovet for en tilstedeværende velgjører og følgende kult av ham), og nå trer så dette frem. Den såkalte fremmede kulten av keiseren, fylte således et tomrom. Selv om denne nye guden var fremmed i forbindelse med de tradisjonelle gudene, det vil si, navnet hans, så kan essensen i kulten ha vært noe som alt var tilstede i samfunnet.
27. Christian Meyer, »Religion og Samfund. Principielle overvejelser«, i Tormod Eide/Tomas Hägg (eds.), *Dionysos og Apollon. Religion og Samfunn i antikkens Hellas*, Bergen 1989, 47-57, s. 52.
28. Tallrike innskrifter fra antikkens Italia forteller om rikfolks dedikasjoner av statuer osv. til keiserne, og selvsagt ventet de å få noe tilbake, ettersom dette ikke bare var deres bidrag i konkurransene mellom de forskjellige rikfolk for å bli en leder eller Stor Mann (»Big Man«) innen samfunnet. Den sosiale rangering og maktdistribusjon innen gruppen blir etablert ved den stadige konkurransen og rivaliseringen gjennom gaveutvekslingen. Prestisjen, autoriteten og makten som tilkommer en leder (Big Man), hviler på hans dyktighet i å bygge opp, og beholde sin kredittverdighet hos konkurrentene sine. En Big Man blir beundret og misunt av alle andre i samfunnet, og den mannen som gir de største gavene i konkurransen, vinner hele spillet, slik keiseren gjorde. Gaveutvekslingen utgjør grunnpilaren i patron-klient-institusjonen. Rivaliseringen mellom potensielle ledere kan også komme til uttrykk i gavegiving til en tredje part, en guddom eller samfunnet. Den personen som gir mest til, for eksempel, bystaten, har krav på autoritet og prestisje (samfunnets gjen-gave). Samfunnet, derimot, venter at lederen bruker store summer på offentlige formål, hvis han ønsker å kreve politisk herredømme. Augustus presenterte seg selv som skaperen av fred og velstand. Følgelig fremviste han trekk av en kjærlig guddom, den som kommer med rikdom og dannelse, et guddommelig sendebud som forkynner verden en ny tidsalder. »Stor Mannen« var vanlig i det antikke samfunnet allerede hos Homer, og hvem ville vel være bedre skikket enn ham til å være megler mellom denne verden og det overnaturlige? Selvsagt kunne gjengaven være etableringen av en kult! I dagens Vibonati har skytsheleken, Sankt Antonius, den samme funksjonen som den romerske keiseren: Det er han som gir landsbyen helse og velstand.
29. Alle disse aktiviteter fant sted under festen for beskytterinnen Den Hellige Maria, frelseren af havna i Villammare, Sør-Italia, slik den ble feiret 6. og 7. juni 1987.

Summary

»The Cult of the Emperor: A Foreign Cult in Roman Society?« – It has been claimed that, originally, the divinity of the living emperor was alien to traditional Greek and Roman reli-

Evy Johanne Håland

gion. This article tries to show that elements which are introduced with a foreign cult – the cult of the living emperor – may be latent in the traditional cult – the cult of the dead, the ancestor-cult, the need for a present benefactor and subsequently a cult to him – which then become relevant. The so-called foreign cult of the emperor, in this way, filled a gap. Even if this new god was foreign in relation to the traditional gods, i.e. his name, the essence in the cult might on the other hand be something which was already present. The way of approaching the problem is from a comparative analysis of ancient Graeco-Roman society and present-day society in southern Italy and Greece. The comparison is based on certain religious festivals.

Evy Johanne Håland

NAVF-stipendiat, Cand.Philol.

Historisk Institutt

Universitetet i Bergen

Norge