

»SI QUID SUNT MANES ...«

Aspekter af gammelromersk dødekult

Af Hanne Toftager

I det sidste førkristne og de to første efterkristne århundreder er Rom kendetegnet af en række religiøse og ikke-religiøse livsanskuelser - principielt ikke-romerske hellenistiske mysterietraditioner samt spekulative filosofiske doktriner optræder ved siden af og til dels sammen(viklet) med det, man kunne kalde gammelromersk religiøsitet.

Inden for dette spektrum af anskuelser kan der iagttages forskellige attituder til døden, spændende fra det epikuræiske synspunkt, at jeg-bevidsthed og død er gensidigt uafhængige størrelser, hvorfor det er omsonst at bekymre sig om døden, over mysterie-indviedes koncentration om en salig underjordisk eller himmelsk-æterisk hinsidestilværelse i forening med det guddommelige, til folkelige jordbundne forestillinger.¹

Nærværende essay placerer sig op ad J. P. Jacobsens trilogi *Manes. De døde og menneskelivet*, udkommet i årene 1914-1920, som vægter folkelige forestillinger og kult omkring de døde frem for elitære forsøg på en tilværelsesforklaring.

Informationer om disse folkelige forestillinger, om graven og den egentlige gravkultiske adfærd giver dels monumentale, dels skriftlige kilder - herunder ikke mindst mængden af gravindskrifter, »tituli sepulcrales«. Intetsteds finder man imidlertid en gennemført beskrivelse af ritualerne ved død og begravelse eller af gravkulten. Følgende introduktion til romersk dødekult har da lige så meget til formål at lade en fælles kontekst træde frem, en kontekst, der antages at ligge bagom de enkelte udtryk, som at give en egentlig fortolkning af disse udtryk. Adfærdens gennemgående konforme, ritualiserede karakter tilskynder til at lade en sådan sammenhæng træde frem.

»Si quid sunt manes ...«

Efter et introducerende afsnit om begravelsespraksis vil graven i det følgende blive belyst som helligsted og fællesgrav – som på samme tid et tilholdssted for den døde, hvem graven i egentlig forstand repræsenterer, og et mindested for de efterladte, der indfinder sig her til fastlagte tidspunkter for at bringe dødeoffer, »parentare«. Endelig tilsigter et kort perspektiverende udblik til en nutidig kontekst at henlede opmærksomheden på sammenhængen mellem fortid og nutid i den gravkultiske adfærd og i forestillingerne, som knytter sig til graven.

1. Begravelsespraksis

Det kan være rimeligt at tage udgangspunkt i en bestemmelse i De 12 tavlers Love fra 451/450 f.v.t., der antagelig sanktionerer gældende sædvaner og endnu i senrepublikansk tid udgør grundlaget for retspraksis. Den tiende lov regulerer forholdet til de døde, og det hedder her ifølge Ciceros værk *Om lovene*: »En død må hverken begravnes eller brændes inden for byens område«. ²

Dette viser for det første, at man sideordnet praktiserer krementation og inhumation af ubrændte lig. Et forhold som arkæologien har bekræftet. I seklerne omkring vor tidsregnings begyndelse dominerer brændingsmetoden – uden dog at være enerådende: balsamering forekommer, ³ og bestemte slægter har desuden tradition for jordfæstelse. ⁴ Desuden begravnes småbørn, som endnu ikke har fået tænder, ⁵ samt medlemmer af pythagoræer-sekten ubrændte. ⁶ Mange udslidte slaver og ubemidlede er, som andet affald, blevet smidt i en af lossepladsens massegrave, »puticuli«, hvor de kunne rådne op. Sammenfaldet af grav- og losseplads dokumenteres af en grænsemærkeringssten fra første halvdel af 1. århundrede f.v.t., der stammer fra Esquilin. Inskriptionen lyder:

Lucius Sentius, søn af Gaius, praetor, efter senatets beslutning har sat grænser for området. Til fælles bedste. Ingen må inden for grænsemærkeringsen i retning af byen lave et ligbål. Ingen må henkaste affald eller kadavere.

Under den officielle indskrift har nogen med rød farve tilføjet følgende råd: »Bær meget længere væk, hvis du vil undgå vrøvl«. ⁷

Inhumationen, som ifølge Cicero er den ældste begravelsesform, vinder i øvrigt frem i hadriansk-antoninsk tid og dominerer helt fra 4. århundrede.⁸

At loven forbyder at brænde og begrave døde *inden for* byområdet, er den anden oplysning, Cicero giver, og som prætorens indskrift bekræfter. Cicero anfører, at forbudet antagelig skyldes den brandfare, som opstår under kremationen, men formentlig ligger mere bag. Dels tager en anden bestemmelse udtrykkelig højde for brandfaren,⁹ dels holder Ciceros fortolkning kun under forudsætning af, at den døde brændes, hvilket som nævnt ikke altid sker, samt under forudsætning af, at brændingen finder sted på den senere gravplads, følgelig benævnt »bustum« (»buro«* = »uro«: »(op)brænder«). Dette er heller ikke altid tilfældet, idet særskilte krematorier, »ustrinae«, også anvendes. Principielt *kunne* man altså gennemføre en brænding uden for og en efterfølgende bisættelse inden for »pomoe-rium«, som er et ubebygget friområde på begge sider af byens mure. Men gravene er næsten uden undtagelse anlagt uden for bymurene. Dette gælder, i parentes bemærket, også for kejser Augustus' mausolæum på Marsmarken, hvor det julisk-claudiske dynasti er gravsat, for kejser Hadrians rotundegrav, det nuværende Castel S. Angelo, på den anden side af Tiberen, samt for f.eks. Cestius-pyramiden nær Porta Ostiense, der alle på anlæggelsestidspunktet lå uden for bygrænsen. Borgernes monumenter klumper sig sammen i kompakte rækker langs byens udfaldsveje, hvorfra de påkalder sig forbipasserendes opmærksomhed, så lovparagraffen ovenfor *må* sigte til mere. Isidor, biskop i Sevilla 600/601-36, anser i sin store etymologi *Origines* forbudet for at være en renhedsforskrift vendt imod tidligere tiders skik at gravsætte de døde i hjemmet. Forbudet skulle i så fald skyldes hensynet til de levendes sundhed:

Tidligere blev enhver begravet i sit hjem. Senere blev det forbudt ved lov, for at ikke de levende skulle blive angrebet (»inficerentur«) af stanken.¹⁰

Får lovdekretet hermed en plausibel begrundelse, vil et tilbageblik til den forudgående begravelsesceremoni indikere, at infektionsfaren har et videre perspektiv. Adfærden her har primært en profylaktisk

»Si quid sunt manes ...«

karakter, hvad enkelte eksempler vil illustrere.

Først kan nævnes den romerske dødsannonce: en mørk cypressgren fæstnet til det hus, hvor døden har ramt. Udover at være sorgbebuder advarer cypressen om forureningsfare. For døden besmitte: huset, den berørte familie og enhver, som kommer i berøring, blot i synskontakt med et lig, bliver »funestus«, ramt af begravelse. (Visse personer, såsom de professionelle ligbærere, »vespillones«, opfattes da også som konstant urene). Urenhed opsætter enhver henvendelse til guderne, idet en sådan forudsætter rituel renhed.¹¹ Derfor er det navnlig embedsmænd, og blandt præsteskrabet navnlig Jupiter-præsten, »flamen Dialis«, som cypressen skal varske og holde borte,¹² så administrative og præstelige funktioner kan gennemføres uhindret. Med andre ord fungerer cypressen som et fysisk grænsekilt, der isolerer det inficerede hus fra omverdenen og holder død og liv, urent og rent adskilt fra hinanden.

Også forhold vedrørende børns begravelse kan nævnes. Er den døde et barn, kan familien tilsyneladende undgå dødens miasme og dermed sørgeperiodens isolation. Servius meddeler herom:

Angående børnene, som står under familiefaderens myndighed, beretter andre, at det ikke er obligatorisk, at der kaldes til og finder begravelse sted, fordi de (børnene) har slavestatus i forhold til faderen. Og hvis den (begravelsen) afholdes, er familien besmittet (»funestata«).¹³

Som ufri væsener uden selvstændig personlighed har børn altså intet krav på ligfærd, og dødsfaldets miasmatiske virkning kan ophæves ved, at den døde bliver usynliggjort og skyndsomst transporteret bort i ly af natten. Det sker tavst, dvs. uden den vanlige rituelle ligklage. Hvor udbredt en sådan praksis har været, kan næppe angives præcist. Under alle omstændigheder gælder særregler for ceremoniellet ved børns død – regler som skal begrænse udtrykkene for sorg.¹⁴

Endelig kan man pege på forholdene omkring ligparaden og udbæringen af liget. Ligparaden, *πρόθεσις*, foregår i husets atrium, det rum, der ifølge normalhusstrukturen ligger i umiddelbar forlængelse af »vestibulum«, ind- og udgang. Her ligger den døde orienteret med fødderne vendt imod *udgangen*.¹⁵ Ved udbæringen fejrer arvingen

huset. Fejningen tjener angiveligt et katarsisk formål, og en sammenligning med tilsvarende gammelpreussiske og bulgarske ritualer gør det oplagt, at fejningen tjener rituel purifikation: med støvet koster man i bogstaveligste forstand den dødes ånd ud.¹⁶ Samtidig er det ved bisættelsen af honoratiores familiens aner – repræsenteret af personer, ofte scenekunstnere, som i størrelse og statur ligner dem – der fører an i begravelsesprocessionen, »pompa funebris«, og som leder den døde på vej. Efter båren afslutter følget af efterladte og sørgende kortegen, således at processionen afspejler »naturens orden«.¹⁷

Sammenfattende går tendensen i de nævnte eksempler i samme retning: Døden og den døde spreder urenhed omkring sig, en urenhed, som de levende gennem fastlagte ritualer værner sig imod. I denne sammenhæng lader forbudet mod både kremation og inhumation inden for byområdet sig forstå som en grænsedragning mellem de levendes og de dødes domæne.

2. Helligsted

Den romerske grav er helliget og tabubelagt, er »locus religiosus«, jf. Masurius Sabinus' definition af det religiøse som det, der »på grund af ukrænkelig hellighed er forskelligt fra og adskilt fra os«.¹⁸

To handlinger indvier graven, nemlig lustration og jordpåkastelse.

Som sædvanlig består *lustrationen* af en processionel omkredsning, som tilsigter at rense det pågældende sted rituelt ved gennem en art magisk cirkel at afgrænse det fra omgivelserne. For eftertiden bliver afmærkningen ofte fastholdt i gravindskrifternes oplysning om gravens størrelse,¹⁹ eller af et stengærde, som indhegner temenosarealet. Således meddeler en romersk indskrift, at »Dette sted (som) er omsluttet af en mur (hører) til Lolliernes ... hellige gravområde (>ad religionem sepulturae Lolliarum«).²⁰

Gravens sakrale status fremgår endvidere af den apotropæiske sepulkralornamentik, såsom guirlande-bukranie(oksekranie)-motivet, samt af afbildninger af dødekultiske redskaber, navnlig offerkanden og den flade offerskål, »patera«.

Hertil kommer selve *jordfæstelsen*, som arvingen til den dødes for-

mue har pligt til at sørge for sammen med de hellige ritualer i forbindelse med begravelsen.²¹ For den, som bevidst unddrager sig denne forpligtelse, er ingen soning mulig.²² Arvingen kaster en klump jord på den døde, eller, i tilfælde af ligbrænding, på en afskåret (finger)knogle, »os resectum«, der som pars pro toto repræsenterer den døde og vises den ære, der tilkommer denne.²³ Handlingen tjener samtidig til familiens renselse, den dødes begravelse og gravens indvielse.²⁴

Udover jordpåkastelsen indgår også den rituelle ligklage i rituallet, »for uden begrædelse er der ingen grav«, som Servius skriver.²⁵ Ligklagen afsluttes med, at de sørgende tre gange udråber den dødes navn og hilser til afsked.²⁶ Tilsvarende indisk praksis taler i øvrigt for, at man akkurat på dette tidspunkt udtaler det ønske, som læses på mange grave, »gid jorden vil være dig let«,²⁷ og med dette er den døde installeret i graven. I tilfælde af, at den døde er fraværende, f.eks. som følge af, at døden er indtruffet i udlandet, og omstændighederne ikke har gjort det muligt at bringe liget hjem, eller - for slavers vedkommende - hvis ejeren ikke vil udlevere den døde til ligfærd,²⁸ oprettes efter afholdelsen af en skinbegravelse, »funus imaginarium«,²⁹ en fiktiv grav, »kenotafion«. Den dødes ånd kaldes til den tomme grav, som med jordpåkastelse indvies på normal vis, og som efter pontifikalretten har samme helligsteds karakter som andre grave.³⁰ For at opnå en sådan grav kan den ubegravede døde manifestere sig for de levende og klage sin nød. For uden en korrekt indviet grav må den døde som husvild flakke rastløs og urolig om i 100 år.³¹ Gravaltret fig. 1 er opført »ex viso«, dvs. foranlediget af en sådan dødevision,³² og rummer et helligt løfte, »votum sacrum«, en højtidelig kontrakt om udveksling af tjenester, her naturligvis mellem den døde og den, der har opsat gravaltret.

Gravmonumentet kan være et »askealter«, som i henseende til form og udsmykning ligner »gravaltret«, men ikke skal forveksles hermed. Gravaltret er monolitisk og rummer ingen aske. Den dødes aske kan også i en urne blive nedsat i et større mausolæum eller et »due-slag«. Betegnelsen »columbarium« refererer dels til urnemonumentet, dels til de nicher i monumentets vægge, som rummer de sim-



*Fig. 1. Udateret gravalter. Museo Nazionale, Rom.
(Foto: H. Toftager 1982)*

ple lærer eller mindre marmoraskeskrin. Typisk drejer det sig om en i gadeniveau beliggende »husgrav« (jf. fig. 2) eller om underjordiske gallerier med hundredvis af nicher, opført af begravelseskasser for disses medlemmer. Dueslagene er beregnet for middelstanden og jævne folk, som ikke selv magter at lade et mausolæum opføre, desuden for frigivne og slaver, hvis ejere har draget omsorg for et gravmæle.³³

Graven er almindeligvis *helliget de guddommelige manes*, »dis manibus« (mask. form), evt. »dis deabus manibus« (mask. + fem. form).³⁴ Gravpladsen meldes »optaget af di manes«,³⁵ eller anvises »di manes« som i følgende dedikationsformular: »til di manes udvælger og overdrager jeg (gravens anlægger) denne plads og monumet«. ³⁶ Dedikationsformlen, som forkortes DM, kan optræde alene, men fra republikkens slutning navnlig sammen med den gravlagtes, i genitiv eller dativ anførte personnavn.³⁷ Spørgsmålet er da, hvem »manes« i grunden er. Forestillingerne er ikke entydige, lige så lidt som de samles inden for en logisk konsistent ramme.

Ordets etymologi er usikker: Festus ser »manes« som modbegreb til adjektivet »manis«: »vild«, »rasende«, og opfatter herudfra »manes« som en eufemisme, der afspejler menneskets frygt for de døde. »Manes« er da »de gode ånder«. Desuden sammenstiller Festus »manes«-betegnelsen med verbet »manare«: »strømme«, »flyde«, hvorefter »manes« er de, som gennemstrømmer alt. I tilknytning hertil relaterer en moderne forklaring »manes« til *μανός* : »tynd«. ³⁸

Ligeledes er betegnelsens anvendelse bred: Efter først at betegne underverdenens guddomme,³⁹ bruges »di manes« i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse kollektivt om »de fædrene ånder«, synonymt med »di parentes«. Herved præciseres, at de dodes eksistens, akkurat som de levendes, er indfældet i en kollektiv orden.⁴⁰ Desuden anvendes udtrykket individuelt og udifferentieret om alle kategorier af døde. »Manes« manifesterer sig som tomme, luftige, dvs. nærmest immaterialiserede former, som synlige og dog uhåndgribelige skygger, »imagines«, »umbrae«. ⁴¹ Svarende hertil accentuerer »imago« dødeåndens ydre lighed med afdøde, »umbra« det skyggeagtige.

Skyggesjælen er et fra kroppen frigjort genbillede (der dog også kan antage monstrøst udseende). Den løslades ved brændingen, hvor legemet går til grunde.⁴² (Men det er imidlertid først ved askenedsættelsen, at den døde erklæres for gud).⁴³ Forestillingen om skyggesjælen er imidlertid tæt forviklet med en mere konkret forestilling, som ikke skelner skarpt mellem dødeånd på den ene side og lig eller aske på den anden side. Udover at betegne noget fra den dodes jordiske rester forskelligt,⁴⁴ kan begrebet også referere til dette. Et eksempel haves fra Nîmes, en indskrift, der meddeler, at »L. Baebus Secundus' manes ligger dér«.⁴⁵

Samme kompleksitet ytrer sig også ved bl.a. ligparaden, hvor riter, der reflekterer forestillingen om en luftig, fra kroppen adskilt ånd, veksler med riter, der forudsætter dødeåndens præsens i eller tæt ved liget, med andre ord i tanken om den levende døde.

Hvad enten nu dødeånden opfattes som skyggeagtig eller mere materialiseret, repræsenterer og viderefører den tilsyneladende det levende menneskes personlighed. Gravindskrifternes gængse lovprisninger af den døde, der formentlig bygger på den rituelle ligklages »laudationes« og egenskaber, denne hævdes at have ejet, ses undertiden »overflyttet« til »di manes«.⁴⁶

Det må endelig præciseres, at »di manes«, som jeg her har måttet begrænse mig til at omtale, ikke er den eneste, men nok den rummeligste betegnelse for dødeånden. »Lemures« og »larvae«, nærmest horrible, frygtindgydende gespenster, måske også »Lar familiaris«, »lares«, som en beskyttende familieane, dukker op i andre sammenhænge.

3. Fællesgrav

Graven hører som helligsted under den »private religion«, hvilket bl.a. indebærer, at ingen uvedkommende må nedlægges i den.⁴⁷ Sepulkralindskrifterne præciserer følgelig altid, hvem graven er beregnet for. Udover de anonyme massegrave og columbarierne udskiller to kategorier sig: dels gravmæler, som følger arvingen, »sepulcra hereditaria«,⁴⁸ dels familiegrave, som ofte er pånoteret et »H.M.H.N.S.«: »Hoc monumentum heredem non sequetur«, »dette

»Si quid sunt manes ...«

monument skal ikke tilfalde arvingen«. ⁴⁹ Dvs. at arvingen ikke har dispositionsret over graven og følgelig kan sælge ud af monumentets urnenicher. Denne bestemmelse udspringer ifølge en indskrift af ønsket om at bevare familienavnet ubeskåret:

Viet di manes. Til Aemilia Calliste, Marcus' frigivne. ... Dette monument skal følge (den) arving, som fører Aemiliernes navn, (men) ikke (den) arving, som bærer et andet navn. ⁵⁰

Familiegravene er beregnet for mand og kone, børn og hushold, dvs. for frigivne samt slaver, som alle henregnes til den romerske »familia«, og endelig for disses efterkommere. Typen repræsenteres af følgende indskrift:

Lucius Hostilius Fortunatus anlagde (gravmonumentet) for sig selv og for datteren Hostilia Ianuaria. Ligeledes for sine frigivne slaver og slavinder og deres efterkommere. Ingen udover familien skal have adgang (til graven), og ingen skal have ret til at købe urner i dette monument. ⁵¹

På trods af sådanne indskrifter rummer gravene sjældent mere end to generationer. ⁵²

Undertiden udelukkes ved navns nævnelse bestemte personer fra familiegravene. Det være sig troløst tyende eller børn. ⁵³ Testamentarisk ekskluderer Augustus således datteren Iulia og datterdatteren fra sit mausolæum på Marsmarken i protest mod deres levevis. ⁵⁴ Dermed fratages de pågældende ikke begravelsesretten som sådan, men de ekskommuniceres fra slægten. Skalaens modsatte ende markerer en vis Marcus Volcius' ønske om at få sin aske nedlagt i hustruens urne: han vil ikke skilles fra hende i døden. ⁵⁵

Udover at nedlægge uvedkommende i graven forbyder gravretten, »ius sepulcrorum«, at tage graven selv eller den foranliggende plads i besiddelse. ⁵⁶ I gravindskrifterne tager den døde selv til orde imod injurierende helligrøde: han fordrer respekt for »di manes«, vil ikke skændes eller flyttes, tolererer ikke gravtitlen med navnetrækket fjernet. ⁵⁷ Han frabeder sig, at monumentet overmales af graffiti, som anbefaler diverse valgkandidater; desuden at forbipasserende uriner eller forretter deres nødtørft på stedet. ⁵⁸ Hovedpersonen i Petrons

satire *Cena Trimalchionis*, parvuenen Trimalchio, ønsker af samme årsag en frigiven til at vogte sin grav.⁵⁹ Sammenfattende sagt frabeder den døde sig fredsforstyrrende skurkestreger,⁶⁰ han vil »hvile« og »sove« i ro.⁶¹

Gravskænderen udsætter sig for de forulempede guders vrede.⁶² Forbandelserne, som udslynges mod ham, vil ingen ende tage og modsvarer delvis den gamle skik at vie forbryderen til de underjordiske og erklære ham fredløs, »sacer«.⁶³ Voldsmanden udleveres til forfølgelse af »manes«: »Den, som forsøger at skænde denne grav, vil blive forfulgt af hans (den dodes) manes«.⁶⁴ De underjordiske vil ikke modtage ham, og jorden skal tynge ham, ligesom han selv efter ius talionis-princippet vil blive skændet af en anden.⁶⁵ Han skal komme ulykkeligt af dage, brænde levende, undvære livets fornødenheder: salt og vand, leve længe som syg for at dø en langsom død eller dø som den sidste i sin slægt.⁶⁶ Tilsvarende kan den valgkandidat, hvis navnetræk dekorerer graven, spare sig alle forhåbninger om en politisk karriere: »Den kandidat, hvis navn (bliver) skrevet på dette monument, skal blive forbigået og ikke nogensinde opnå noget embede«.⁶⁷ Også graveren advares mod at komme for tæt på den, der allerede er gravlagt.⁶⁸ Ugerningsmanden idømmes en mulkt, formentlig inddrevet af pontifikalkollegiet, som udover at varetage dødsgudernes rettigheder, »Deorum Manium Iura«, kontrollerer sepulkralretten.⁶⁹ Men tilsyneladende nedsætter det ikke gravskænderen, for henimod slutningen af 2. århundrede og i 3. århundrede skærpes straffen for enhver gravskændering til forvisning, deportation til minerne, endda dødsdom.⁷⁰

4. Graven som den dodes tilholdssted

At dømme efter ordlyden i den ovenfor citerede indskrift har Fortunatus opført sit monument i levende live, sandsynligvis ved datterens død. Sædvanligvis markeres det med et »v.f.«: »vivus fecit«: »I levende live lod N.N. graven anlægge«. Det var intet særsyn.⁷¹ Augustus, som døde år 14 e.v.t., lod f.eks. sit gravmausolæum anlægge i 28 f.v.t.⁷² Hvorfor sker det – arvingen er dog forpligtet på de hellige riter?⁷³ Formentlig spiller tidsfaktoren ind. Rent praktisk

»Si quid sunt manes ... «

har mange af de romerske pragtgravmæler umuligt kunnet opføres i tidsintervallet mellem død og begravelse.⁷⁴ Hvis De 12 tavlers Love, ligesom sit forlæg, det soloniske lovkodex fra Athen, har indeholdt en bestemmelse om, at »ingen måtte bygge et gravmæle, der krævede større arbejde, end ti mand kunne udføre på tre dage«, så blev dekretet i givet fald ikke overholdt strikt!⁷⁵ De praktiske problemer, som opstod med den korte tidsfrist, kunne man forestille sig løst med en reprise af begravelsen, som blev arrangeret, når monumentet stod færdigt. Og formodentlig har sådanne også fundet sted.⁷⁶ I forsøget på at begrænse udgiftsniveauet ved begravelser og på at mindske sorgens udtryk,⁷⁷ forbyder De 12 tavlers Love eksplicit sådanne gentagelser af begravelsen; men stadigvæk ville arvingen i stilhed kunne nedsætte urnen. Så også andre hensyn må ligge bag det udbredte selvbyggeri.

En narbonensisk indskrift fra 1. århundrede anfører, at »Lucius Gaius Eutyches sørgede i levende live for en evig bolig til sig selv, for at han ikke skulle bede arvingen om dette«. ⁷⁸ Forklaringen viser sig nu ikke at være helt præcis. Ciceros polemiske udredninger kommer nærmere sagens kerne, nemlig at arvingen ad civilretslige omveje *kan* smyge sig uden om de forpligtelser, han testamentarisk pr. definition pålægges.⁷⁹ Måske ligger en sådan desillusioneret erkendelse til grund for den indskrift, en vis Aurelius fra Trier sætter over sig selv:

Aurelius til sig selv og til sin kone Aurelia Successa, mens hun var i live. Til sig selv og til sine opførte han i levende live (gravmonumentet), *fordi ingen vil gøre det for mig, når jeg er død.*⁸⁰

Manden hinsides forsikrer nu sig selv imod den hjemløse vagabonds skæbne ved selv at opføre gravmonumentet. For den døde »bor« i graven, den er hans »evige hjem«. ⁸¹ Og, som opkomlingen Trimalchio påpeger, er kun tåber ubekymrede om den bolig, hvori man skal leve i længere tid.⁸²

Trimalchios ord reflekterer en forestilling om en slags fysisk-materielt efterliv i graven. Og hans tro bekræftes af såvel arkæologisk materiale som litterære kilder til dødekulten.

Talen om den »evige bolig« modsvarer husgravene (jf. fig. 2).

Gravtypen kan i dag særlig ses i Ostia Antica, i nekropolen under S. Pietro, i S. Sebastiano-katakomben på Via Appia Antica – samt i nutidens nekropoler, der viderefører stilen i familiekapellerne og alternerer med »loculi«-gravene, som er indføjjet i vægnicher og afløser katakombegrave og columbariegallerier.⁸³

Det 20.000 kvadratfod store areal omkring sit askegemme ønsker ovennævnte Trimalchio nu anlagt som *have* beplantet med alle slags frugttræer og vinstokke. Her skal desuden stå en statue af Trimalchio selv, bekranset, salvet og med en hundehvalp ved dens fødder. Vennen, stenhuggeren Habinnas, hvem monumentopførelsen er pålagt, må desuden afbilde alle gladiatoren Petrates' kampe, »så at«, siger Trimalchio, »jeg takket være dig (Habinnas) *kan leve efter døden*«. ⁸⁴ Samme behag, som den virkelige gladiatormatch vækker hos Trimalchio, fremkalder altså den billedlige fremstilling deraf. Og billedet sætter ham i stand til i hinsidestilværelsen at dyrke de samme interesser som i levende live. I den forstand fremstår livet i graven som en ren iteration af den dennesidige eksistens.

Haveanlægget omkring graven, »hortus« eller »cepotaphium« (κηποτάφιον), er i lighed med de levendes havemiljøer udstyret med spisestuer, solure og skulpturer, mosaikker (jf. Isola Sacra-nekropolen i Ostia), med rosen- og vingårde, frugthaver og promenadeanlæg, bassiner; én indskrift nævner sågar en sø, en anden magasiner og cisterner.⁸⁵

Er den faktisk foreliggende have af mindre dimensioner, tyer man til illusionsmalerier på gravens vægge, hvilke med en baggrund af træer, budskads med omkringflyvende fugle og et omhegnende statik tilføjer haven dens manglende dybde dimension.⁸⁶ Men maleriet kan også stå alene som en imaginær have – i sådanne tilfælde erstattes det fuldt udfoldede havelandskab undertiden af et enkelt motiv. Således i Clodius Hermes' mausolæum ved S. Sebastiano på den appiske vej, hvor vin- og æblegården er reduceret til en enkelt vinstok samt en skål fyldt af æbler og druer, som »havens« fugle spiser af. Resten af miljøet antydes af et par grønne strå i maleriets venstre side – havens rige frodighed er således hævet over enhver tvivl.

Præcis samme brug af billedvirkeligheden sætter sig igennem i

»Si quid sunt manes ... «



Fig. 2. Husgrave fra trajansk-hadriansk-antoninsk tid. Isola Sacra - Portus, grave nr. 77, 78, 79, 80. (Foto: H. Toftager 1982)

Fig. 3. Graven og gravbilledet som indbegrebet af den døde selv. Nicastro. (Foto: F. Faeta 1976)

den symbolske udsmykning af gravaltre og små urnegemmer, som typisk rummer asken af slaver og frigivne. Kort sagt fremstår urnen som en komprimeret udgave af det store gravmæle, hvor formgivning og dekoration gengiver husarkitektur og havemiljø. Fremstillingen tilvejebringer i stenen den eftertragtede virkelighed, som småt bemidlede ikke vil give afkald på, men heller ikke kan realisere anderledes.

Under ét overtager de imaginære havemotiver i relief og illusionsmaleri gravhavens funktion. De annoncerer samme svale og frugtbare hinsidesidyl som de faktiske anlæg og tilsigter at udvirke samme adspredelse som disse. Men sidstnævntes rent utilitaristiske formål, at afkaste de fornødne midler til gravkulten,⁸⁷ formår de selvfølgelig ikke at opfylde.

Gravens tilholds karakter er principielt tvetydig. Det positive aspekt, at den døde ejer et hjem, er indkredset ovenfor. Belægger kilderne også det negative, at den døde søges fastholdt i graven? Er der tegn på en oprindelig dødeangst? Her skal peges på to ting, som begge har besværgende karakter: dels gravinstallationsproceduren, som stedfæstner den døde til graven, omtrent som guder ved ἵδρσις hidkaldes til og inkorporeres i statuer, altre, o.l.,⁸⁸ og dels gravinskrptionernes demonstrative påpegning af, at den døde er »her«, dvs. i graven. Jf. f.eks. følgende indskrift: »Viet de guddommelige manes. Iulia Helpis' fromme ben og hellige aske hviler HER«. ⁸⁹ Slagkraftigere fængslingsforsøg hører dog særlig ældre tider til. Det gælder gravlæggelser i rørformede brønde eller i store stentillukkede forrådskar og brugen med at tildække den døde med et tyngende lag jord og sten.⁹⁰ Levn heraf står tilbage i selve den praksis at opsætte en gravsten samt i forbandelsesønsket om »den tungthvilende jord«. ⁹¹

5. Graven som mindsted

For nu at vende tilbage til Trimalchios bestemmelse angående sit gravmæle: det skal prydes af skibe, der sætter afsted for fulde sejl (en henvisning til hans handelsvirksomhed), og Trimalchio selv vil fremstilles i embedsdragt og siddende på sit dommersæde, mens han strør mønter ud til folket, »for du ved jo, at jeg har givet en ban-

»Si quid sunt manes ...«

ket, to denarer til hver«, siger han til Habinnas. Desuden skal et solur sættes op midtfor, så at enhver, der vil måle tiden, samtidig *tvinges* til at læse inskriptionen med Trimalchios navn.⁹² Det var ikke kun Trimalchio, der ivrede efter at indfange de forbigående opmærksomhed. I rækken af indskrifter, som tilstræber samme mål, stammer følgende fra Via Appia:

Dette monument er rejst for Marcus Caecilus. Fremmede, det er (mig) kært, når du standser ved min bolig, (at du da udtaler): hav det godt og lev vel. Sov i fred.⁹³

Og endnu et eksempel, fra Cadiz:

Farvel, Herennia Crocine, kær for dine. I denne gravtue (er du) indesluttet, Crocine, kær for dine. Jeg har levet, og før mig har andre piger levet. Nu er det nok. Læseren (af indskriften) skal, når han går bort, sige: »Crocine, jorden vorde dig let«. »Farvel, I ovenjordiske«.⁹⁴

Altså overtaler gravindskriften den ukendte vandringsmand til at sagtne sine skridt,⁹⁵ for at han skal erfare, hvem der ligger i graven, udtale dennes navn og bringe gode ønsker, såsom at jorden vil hvile let, at den dodes ben hviler blødt,⁹⁶ at det går den døde vel. Videre opfordres han til at vise medfølelse, »humanitas«, med den gravlagte og til at ofre et par tårer⁹⁷ – dog ikke umådeholden gråd: den døde forulempes derved, og skæbnen kan alligevel ikke afvendes.⁹⁸ Stenenes korte biografier over den dodes levned og skæbne⁹⁹ må forstås i denne sammenhæng. Ved at fremhæve den dodes positive egenskaber gør de gældende, at akkurat denne døde er gode ord værdig.¹⁰⁰ Det samme gælder gravindskrifter og -relieffers referencer til den dodes retskafne erhverv.

Efterkommer vandreren nu stenens opfordring, modtager han til gengæld den dodes taknemmelige ønske om en god rejse, et langt liv og elskov, for han har med navnets udtalelse givet gravens beboer, hvad en romersk indskrift betegner som den »mest kærkomne gave«, dvs. *liv*.¹⁰¹ Måske var det ellers ude med ham.¹⁰²

Med sammenhængen mellem hilsen eller »mindelse« og liv¹⁰³ turde det stå klart, hvorfor man navnebeskytter sit monument og i det hele taget prenter navnet derpå. Desuden hvorfor maltraktion af gravind-

skriften straffes nøjagtig så hårdt som skænding af den døde selv. Sagen kommer ud på et og samme, idet *manden er ét med sit navn*. Den, som afskæres fra livstransfusionen i navnets udtalelse, er fuldt så ynkværdig som den skændede. Som ukendt og navnløs overlades han til den anden, »kulturelle død«, der modsat den fysiske død udslukker livet totalt.

Videre kaster dette klarere lys over *monumentets formål*:

Et monument er, hvad der er bygget for en afdøds skyld, og hvad der er frembragt til minde om nogen såsom templer, søjlegange, skrifter og digte ...«. ¹⁰⁴

Afhængigheden af de levendes »mindelse« begrunder nu ikke alene gravenes næsten anmassende placering langs vejnettet, men også deres ofte fantasifulde fremtoning. Som eksempler nævner jeg blot Cestius-pyramiden ved Porta Ostiense, Cecilia Metellas cylinderformede gravtårn ved den appiske vejs tredje milesten samt bageren Eurysacus' mausolæum, der udformet som en kolossal bageovn står klinket op ad Porta Maggiore. ¹⁰⁵ Også derved gavner et smukt mæle den døde, at det tiltvinger sig de forbipasserendes opmærksomhed. At det *får* den opmærksomhed, ligger implicit i gravstenenes opfordringer og korte dialoger. ¹⁰⁶

»Mindelsen« tager desuden form af *ofre*, herunder *sammenkomster* ved graven, som en enkelt indskrift angiver opført til samme formål. Hvem der har adgang dertil – og hvem der ikke har! – anføres også. ¹⁰⁷

Første gang finder en fællesspisning, »silicernium«, sted ved jordpåkastelsen. Måltidet har ifølge Festus en katarsisk funktion og er ifølge Varro et *περδαιπνον*, »måltid omkring« graven, som afsluttes med en gensidig afskedshilsen. ¹⁰⁸ Stort mere ved vi ikke om »silicernium«.

Udførligere omtaler kilderne »cena novemdialis«, der fejres efter en ni-dages sørge- og soningstid, »novemdiale sacrum«. ¹⁰⁹ Trods lovforbud imod drikkelag ved begravelser ¹¹⁰ er det praksis at afholde et muntert, undertiden løssluppet gilde ved sørgeperiodens slutning, som deltagerne fejrer bekransede og klædt i hvidt, dvs. uden sørgedragt. ¹¹¹ Ved festen drikker man formentlig myrra-iblandet vin og

»Si quid sunt manes ... «

spiser overdådigt.¹¹² Desuden bringes rige ofre til den døde, formentlig de sædvanlige dødefre, »inferiae«: brød, vælling, linser, mælk, salt, vin, æg og vel også honning.¹¹³ Ofrene tilføres den døde gennem særskilte libationshuller eller -rør i graven, eller er blot anbragt ved graven, som det også ses i dag.¹¹⁴ Vinen stænkes på gravstenen eller på den dodes statue, som desuden salves og smykkes med løv og blomster, fortrinsvis roser og violer, samt purpurfarvede blomster.¹¹⁵

Den døde deltager således på lige fod med det øvrige selskab, ja er hyppigt den egentlige gæstgiver.¹¹⁶ Forbindelsen fremgår tydeligst, hvor novemdialmåltidet indtages ved graven, som til formålet hyppigt er udstyret med bænkeanordninger, »clinae«, hvorpå de dørende ligger,¹¹⁷ og evt. med en særskilt kogeplads, hvor maden kan tilberedes. Undertiden afholdes festen i stedet i familiens bolig, i de respektive begravelseskollegiers forsamlingsrum, eller i et tempel – men altid til ære og trøst for den døde, som glæder sig ved samværet.¹¹⁸

Efter denne tid ofres violer på »violdagen«, »dies violaris«, og roser ved rosenfesten, »Rosalia«, der begge falder i blomstringssæsonen og i øvrigt kun kendes fra indskrifternes omtale.¹¹⁹ Herudover er den dodes fødselsdag samt månedlige mærkedage typiske offertidspunkter. Men principielt ofres når som helst og ofte på den dodes opfordring, jf. f.eks. denne indskrift: » ... Fremmede, ... hvis du er en venlig mand, så bland (vin), drik, og giv mig«. ¹²⁰ Og står følgende indskrift til troende, drikker den døde ivrigt og tørstigt: » ... desto begærligere drikker jeg i mit monument, fordi jeg skal sove og forblive her«. ¹²¹

Mest markant blandt de årligt tilbagevendende gravkultiske dødefester er endelig Parentalia-Feralia, også kaldet »dies parentales«.

Udover den officielle kalender *Fasti* omtaler både Vergil og Ovid Parentalia, ligesom Paulus Diaconus hos Festus og Varro har sporadiske bemærkninger om denne fest, der strækker sig over perioden fra den 13. til den 21. februar – oprindelig årets sidste måned og samtidig renselsesmåned. Kalendernotatet godtgør, at festen har eksisteret fra den ældre republiks tid, men ifølge de ældste optegnelser har alene afslutningsdagen Feralia status som »feriae publicae«.

Den resterende periode er »feriae privatae« og »sacra privata«,¹²² et forhold der taler for, at Parentalia oprindeligt er den årligt tilbagevendende repetition af begravelsen, som så er henlagt til februar.¹²³ Denne opfattelse støttes af det antikke materiale, thi ifølge Ovid indstiftede romerfolkets mytiske stamfader, Aeneas, Parentalia, da han ofrede til sin afdøde fader, og ifølge den vergilianske referencetekst bragte Aeneas sine ofre netop på begravelsens årssdag.¹²⁴

Den private fest afholdes ifølge Ovid til ære for »de fædrene ånder« (»animae paternae«, »di manes«). Med disse tilstræbes forsoning. Kultstedet er graven, hvor de myrtbekransede slægtninge indfinder sig – evt. i procession – for at bringe dødeoffer, »parentare«. ¹²⁵ Prægtige offergaver stiller ingen krav om: »Manes beder (kun) om lidt. Hengivenhed (»pietas«) er mere kærkommen end en rig gave. Griske er guderne i den nederste underverden ikke«. ¹²⁶ Votivkranse, jordens frugter, lidt saltkorn, brød opblødt i ublandet vin samt ubundne violer stiller »manes« tilfreds. Men også bønner og purpurblomster ofres, samt mælk og vin, som udgydes på jorden eller over gravaltret. ¹²⁷ Ofrene kan også placeres midt på den øde vej. Evt. supplerer man med blodige brændofre: unge sorte tyre, får og grise, bl. a. som suovetaurilia-offer. ¹²⁸ Ofringen bliver ledsaget af bønner, vel også en påkaldelse af og *fornyet* afskedshilsen til de fædrene skygger, vedføjet en appel om disses gunstige bistand. ¹²⁹

Som det allerede vil være fremgået, ligger soningen i selve den fromme udførelse af riten. Ovid understreger dette ved at lade Aeneas indstifte praksis:

Denne skik bragte Aeneas, det ærværdige forbillede i fromhed, til dit land, du retfærdige latiner. Han bragte højtidelige, årlige (»sollemnia«) gaver til sin faders Genius. Heraf lærte folket de fromme ritualer at kende. ¹³⁰

Og desuden fremhæver han det ved at fortælle om det afskrækkende eksempel på konsekvenserne af ritens tilsidesættelse i en fjern fortid: kulten blev ikke forsømt ustraffet. Fædrene gespenster (»deformes animae«, »vulgus inane«) steg op af gravene og fór om natten hylende rundt i byens gader og omegn. ¹³¹ Dødsfaldene ville ingen ende tage. Men ulykkerne ophørte igen, beretter Ovid, så såre man viste

»Si quid sunt manes ... «

gravene de tilbørlige æresbevisninger.

I Parentalia-perioden strejfer de dødes ånder (»animae tenues et corpora functa«) omkring ved gravene og tager for sig af de dér fremsatte retter.¹³² Dagenes anses for rituelt urene; deres ild er »sort«, så unge kvinder gør klogt i at opsætte et planlagt bryllup. Desuden står templerne lukkede – ilden er slukket, og røgelseskarrene tømte, embedsmændene har aflagt embedsdragten, dvs. indstillet deres aktiviteter.¹³³

På den følgende dag, den 22. februar, »caristia« eller »cara cognatio«, samles familien omkring hjemmets guder. For, som Ovid anfører, efter besøget hos de afdøde forfædre i gravene hjælper det at rette opmærksomheden imod de levende slægtninge. Ved denne lejlighed skal stridigheder være bilagt, mildhed og fred herske – så man kan nyde samværet i familiens skød og bære ofre frem til familiens guder.¹³⁴

For nu at sammenfatte: Ofrene bringes under to former. Dels som profylaktisk heloffer og holocaustoffer, som ved Parentalia, hvor det substituerer menneskeoffer: det *tilfører* samtidig de døde liv og holder døden *fra* de levende. Og dels som et fællesskabsetablerende deloffer, som ved novemdialfesten, hvor de efterladte spiser og drikker sammen med den døde. At denne type har været almindeligere, antyder såvel Augustins polemik imod den daglige æden og drikken ved gravene (en praksis kirkefædrene i øvrigt søger omformet til kristne agapemåltider til gavn for de fattige),¹³⁵ som gravenes bænkeindretninger. Det ytrer sig videre ved, at den døde selv inviterer venner og frænder til at komme og fornøje sig på graven.¹³⁶ Og lystigt går det for sig ved disse lejligheder – ifølge en kollegievedtægt, der pålægger medlemmerne at rejse evt. klagesager ved møderne, »så vi ubekymrede og fornøjede kan holde måltid på højtidssdagene«.¹³⁷ Udover en fysisk mættelse tjener mindemåltiderne således til at forbinde selskabsdeltagerne, til at bryde den gravlagtes isolation, opmuntre og tilfredsstille hans kontaktbehov.

6. Graven som den døde selv

» ... Ingen vellugtende salver, ingen kranse skal du skænke gravste-

len, den er (kun) sten ...«. ¹³⁸ Indskriften stammer fra 3.-4. århundrede og rejser en rationalistisk kritik af den almindelige brug af omkransede og salvede gravsten. Indskriftens polemiske $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ og offeradfærden, den polemiserer imod, repræsenterer kort sagt to forskellige livsanskuelser, som her støder sammen i spørgsmålet om den historiske, »faktiske« virkeligheds grænse i forhold til det, man kunne kalde billedvirkeligheden. Denne sidste fastholdes i det virkeligheds-syn, kulten udfolder, men er intetsigende og levnes intet rum inden for den strenge begrebsrationalisme, indskriften afspejler.

Den kritiserede offerpraksis, bekransningen og salvningen af stenen, rummer en sympatetisk sammenstilling af gravstenen og den døde selv. En sådan sammenstilling ligger således til grund for gravmonumenternes kransmotiv, »corona lemniscata«, som er overleveret til i dag. Betydningssammenfaldet mellem sten på den ene side og henvisningsindhold på den anden side, lever af en tegnmanipulation, hvor agens behandler den symbolske stedfortræder, gravstenen, som han ville have behandlet den døde, symbolet repræsenterer, dersom det fysisk var muligt. Altså indtager stenen i handlingssituationen den dødes plads, repræsenterer og bliver identisk med ham, for så vidt som grænserne mellem tegnet og det betegnede flyder sammen. Ved selve handlingen *er* stenen den, den træder frem for at være - ikke i logisk, men i *repræsentativ* forstand. Det ligger desuden implicit i repræsentationstanken, at tegnets skæbne magisk overføres til det betegnede. I den forstand behandles stenen som »besjælet«, som det betegnedes residens. Og herfra er der ikke langt til at anse stenen selv for et sansende, følede væsen, for en slags »levende statue«, der ikke blot passivt lader sig manipulere, men selv er i stand til at føle og reagere.

På romerske grave er den afdødes billede ofte gengivet i form af en veristisk portrætbuste, en helfigursfremstilling, evt. i form af en fristatue som Trimalchios.

Om stensymbolet er anikonisk eller bærer antropomorfe træk, spiller dog principielt ingen rolle for adfærden, ¹³⁹ selv om relationen nok træder tydeligere frem, hvor antropomorfe, måske individualistiske træk er markeret derpå og ved en ydre billedlighed forstærker

samordningen.

Den stedfortrædende billedforståelse, hvor billede flyder sammen med det afbildede, således at billedet er, hvad det ligner, synes at være gennemgående i romersk sammenhæng.¹⁴⁰ Her vil jeg blot omtale det forhold, at gravbilledets ansigtstræk undertiden er påfaldende konturløst eller ufuldstændigt udarbejdet i modsætning til resten af kompositionen.¹⁴¹ Det bemærkelsesværdige ligger i, at akkurat ansigtstrækkene, der så at sige giver den gravlagtes »identitet« til kende, er umarkerede. Et blik på helheden er som regel tilstrækkeligt til at slå fast, at udeladelsen hverken kan tilskrives stenhuggerens forsømmelighed eller manglende kvalifikationer. Forklaringen må ligge andetsteds.

Forholdet kunne skyldes, at stenhuggeren har haft færdigfremstillede gravrelieffer på lager og så senere har præget den aktuelle »bruger« ansigtstræk i den utilhuggede masse. Men denne praktiske begrundelse slår ikke til. Camouflagen er »signum viventis«, og angiver, at den, hvis portræt stenen engang skal bære, endnu lever. Denne tolkning står til troende ifølge en gravstele fra Come-egnen, hvor camouflagen gælder navnetrækket. Ovenover læses det opklarende »vivos fecit«.¹⁴² Brugen håndhæves i øvrigt i dagens Italien, hvor et til-dækket fotografi på en gravsten afslører, at denne tilhører en endnu levende person. Afdækningen af gravbilledet annoncerer så dødens komme.¹⁴³

Det kan tilføjes, at billedets afsløring signalerer dødens komme ifølge repræsentationstanken, som holder »billede« og »virkelighed« for to uadskillelige sider af samme sag. Afsløringen er følgelig et dårligt forvarsel, idet den portrætterede sættes ind i dødens univers. Bogstavelig talt er denne at opfatte som død i samme øjeblik, hans billede kommer til syne på graven. Med mindre forbehold er taget. Et sådant forbehold kan f.eks. ses på de familieportrætter, frigivne yndede at dekorere gravens facade med. Til eksempel kan nævnes et relief i Lateran-kirkens klostergård fremstillende to frigivne brødre, Dardanus og Salvius, en af dem frigiven kvinde, som formentlig levede sammen med den ene af de to mænd, samt kvindens søn.¹⁴⁴ I selve udførelsen afviger portrætterne ikke fra hinanden. Ingen har

udviskede træk. Relieffet er dog åbenbart foranlediget af Salvius' død, for over de tre øvrige læses et »vivit«, hvilket indikerer, at de er afbildet i levende live. »Vivit« markerer skellet mellem levende og døde og må derved forstås som en art afværgeforanstaltning, som holder de pågældende fri af døden. Hvad begrundes da deres tilstedeværelse på relieffet? P. Zanker har i en overbevisende analyse gjort klart, hvorledes reliefferne har statussymbolsk karakter. De præciserer, hvad de frigivne vil huskes for i eftertiden: den sociale opstigning, som bl.a. medfører retten til at indgå retsgyldigt ægteskab (symbolsk udtrykt i ægtefællernes »dextrarum iunctio«) og til at stifte familie (symbolsk udtrykt ved børnenes tilstedeværelse). Evt. alluderer familiebilledet desuden til fornemme slægters anegallerier. Under alle omstændigheder lader de levendes tilstedeværelse sig forstå som prestigemanifestation og ønske om et ærefuldt eftermæle. Men ydermere henviser sammenstillingen af levendes og dodes portrætter ifølge billedrepræsentationstanken til familiemedlemmernes fortsatte samhørighed.

Dette aspekt modsvarer gravkulten i øvrigt og peger videre til billedets anamnetiske funktion: Billedet opbevarer for de efterladte den afdødes udtryk og virker dermed til trøst. Følgende nordafrikanske indskrift fra 2. århundrede turde være dækkende:

Her ligger Varius med tilnavnet Frontonianus. Hans søde hustru Cornelia Galla begravede ham. (For at) bringe sit tidligere livs søde trøst tilbage igen, lod hun hans billede (egl. »ansigtstræk«) opstille i marmor. *For at den kære skikkelse fortsat kunne mætte øjnene og fylde sindet. Dette vil være en trøst for øjet ...*¹⁴⁵

Gravbilledet evner således at overskride den grænse, døden har markeret mellem levende og døde. Billedet og stenen lader sig herved også forstå som en protest og en dødsbekæmpende foranstaltning, der holder glemslen fra døren og den døde fast til livssammenhængen.

7. Konkluderende bemærkninger

De antikke forestillinger og udtryksformer lever delvis videre i dagens Italien, navnlig fremtrædende i de folkelige adfærdsmønstre og

»Si quid sunt manes ...«

delvis synlige bagom katolske ritualer ved død og begravelse.

Som allerede antydnet, placeres den dodes billede i relief eller fotografi fortsat på graven – og det næsten undtagelsesløst, trods kirkenes polemik imod en materiel dødekult, der i sidste instans forudsætter forestillingen om »det levende lig«. ¹⁴⁶ Billedet indtager en fremtrædende plads i dødekulten. Den brug at tildække endnu levende personers gravbilleder blev ovenfor anskuet ud fra repræsentationstanken. Denne profylaktiske praksis, har en, som fig. 3 illustrerer, »positiv« pendant. Forældrene til den døde unge mand, som har opsat gravindskriften, hævder, at sønnen »hviler det sted ovenfor, pilen markerer«. Pilen peger på dennes fotografi! Med andre ord tænkes den døde også i nutiden præsent i billedet, som bliver identisk med sit indhold. Denne billedforståelse bekræfter også de efterlattes adfærd ved graven, der følgelig dels opfattes som indbegrebet af den døde selv, dels som den dodes evige tilholdssted, »posto in perpetuo«. ¹⁴⁷ To aspekter, som i øvrigt smelter sammen. Idet de pårørende nærmer sig graven (eller man passerer forbi et hvilket som helst gravområde), beskytter de sig mod besmittelse med det apotropæiske korstegn. Kontakt til den døde etableres med berøring, evt. med kys, enten af graven som sådan eller af gravbilledet. ¹⁴⁸ Gravstenen og billedet derpå fungerer altså som bindeled mellem levende og døde. Herved indtager billedet en *dobbeltrolle*: På den ene side insisterer det på samhörigheden disse grupper imellem, idet det præsenterer den døde for de levende. På den anden side, og samtidig, markerer det en distance mellem levende og døde, idet billedets synlighed på graven jo betegner, at den portrætterede *er* inkluderet i dødens sfære. Det perspektiv træder selvsagt tydeligst frem, hvor den gravlagte er afbildet død. ¹⁴⁹ I øvrigt udmønter den paradoksale enhed sig undertiden i et dobbeltbillede, som både gengiver den gravlagte som levende *og* som død. ¹⁵⁰

Videre sørger de efterlattede for at holde graven ren: pudser den dodes billede, værner billedet imod vejrligets slitage ved at placere en plasticpose omkring det – og for komfort, idet de tilser, at den døde har det fornødne hos sig, idet behovene i døden synes at falde sammen med behovene i livet: Identifikationspapirer, mad, penge, fami-

lieportrætter, som gør de afbildede realpræsente, rosenkranse, nips, genstande som modsvarer den dødes interesser såsom legetøj, fodboldklubbens mascot og emblem, julekrybber og madonna-figurer, samt endelig overalt: blomster og lys.¹⁵¹ Tankevækkende er det for øvrigt, at gravlysene ofte brænder i en rødifarvet plasticbeholder!

Endelig kommer man til graven for at samtale med den døde, hvad bl.a. Faeta har påvist i sine illustrative studier.¹⁵²

Med forbehold over for en forgrovene generalisering så turde disse eksempler være tilstrækkelige til at vise, at gamle forestillinger ikke er opgivet. Graven har fortsat karakter af *tilholdssted*, af *minde- og kultsted*, og den er fortsat *indbegrebet af den døde selv*, hvorfor gravområdet er placeret fjernt fra de levende, »uden for murene«, og holdes aflåst om natten. Hertil kommer, at graven ifølge sin indvielse er *helligsted* og - ofte - *fællesgrav*.

Sammenfattende træder i alle de her belyste - såvel i oldtiden som i nutiden forekommende - træk af gravkult og -udstyr en ambivalens frem. Angstbetonede *beskyttelsesforanstaltninger*, som navnlig præger perioden fra dødsfald til gravsættelse, alternerer med *venervationsudtryk* og modsvarer, at den døde samtidigt er både radikalt fremmed og velkendt, »en af vore«. De døde viser sig som magtfulde, guddommelige forfædreånder, der selv er i stand til at sikre sig en vitalitetstilførsel, de forholdes. Samtidig er det de levende, som gennem en fastlagt rituel adfærd både fastholder de døde til livet og til et metahistorisk fællesskab bestående af levende og døde, og ved kultunddragelse bortcensurerer de døde herfra. De levende træffer afgørelse om den dødes »apoteose«¹⁵³ eller udslættelse, enten ved at ekskommunicere den døde fra slægtens sammenhæng eller ved overheadet at fradømme f.eks. forbrydere begravelsesretten som sådan. Den dømte bliver da ikke modtaget blandt »di manes«.¹⁵⁴ Efterlivet kommer følgelig til at følge et iterationsprincip, hvor den dødes (social-)status eller de faktiske dødsomstændigheder bliver afgørende for forholdene hinsides døden. Navnlig rammes tre outsiderskategorier heraf, nemlig ἄωροι, de præmaturt døde, βιοθάνατοι, de der har lidt en voldsom død, samt »insepulti«, de ubegravede.¹⁵⁵

Ud fra ovenstående består efterlivet dels i anamnesen, hvorved

»Si quid sunt manes ... «

den døde lever videre i de levendes erindring, og hvis alternativ er glemselsdøden. Dels former efterlivet sig som en fysisk-materiel vegetation i graven, hvor den »levende« døde bor, hviler, sover, drikker, spiser og eksisterer i den metahistoriske sammenhæng – altsammen goder, den udskudte savner. Den døde befinder sig således i en form for »følsom bevidsthedstilstand«, ¹⁵⁶ der rækker fra nydelse til lidelse.

Ud fra begge anskuelser er efterlivet dog særlig knyttet til graven. Graven som sådan markerer da nok et brud i livssammenhængen, stenen og/eller billedsymbolet på den præsenterer rigtignok den døde. Men billedet er ikke blot dødens billede, *imago mortis*. Billedet er også *imago vitae*, livets billede, idet det reducerer distancen mellem livet og døden og gør det fraværende nærværende. Akkurat derved, at den døde »bringes tæt på« og fremtræder som levende, overskrides skellet mellem liv og død, og den døde forbliver i livssammenhængen. En af de ovenfor citerede indskrifter udtrykte det således, at stedfortræderen virker eksistentielt, til trøst. Billedet insisterer på samhörigheden mellem levende og døde. Det fastholder og aktualiserer fortiden og de døde i denne – således som det viser sig i anamnesen ¹⁵⁷ og i den konkrete kult.

Ifølge de folkelige forestillinger – nu som før – er døden således ikke afslutning og bevidsthedsopløsning, som eksempelvis den epikuræiske filosofi hævder, snarere indgangsport til en anden eksistensform, »manes«-livet. Eller med den augustæiske digter Propert's formulering, »døden afslutter ikke alt – manes er virkelig til«: »Sunt ali-quid manes – letum non omnia finit«. ¹⁵⁸

Noter

Artiklen er en lettere bearbejdet udgave af udvalgte passager af forfatterens hovedfagsspeciale *Dødekult og dødsforståelse i romersk religion*, Institut for Kristendomskundskab, Aarhus Universitet 1983 (herefter forkortet H.T.). Artiklen er blevet til i efteråret 1986 og sommeren 1987 under ophold på Det danske Institut i Rom, som jeg bringer instituttets bestyrelse min bedste tak for.

1. I sine systematiske anlagte studier, navnlig i *After Life in Roman Paganism* fra 1922 og *Lux Perpetua* fra 1949, har religionshistorikeren

- Franz Cumont peget på en mulig udviklingslinje og illustreret, hvorledes nogle af de folkelige forestillinger efterhånden transformeres og tilpasses forskellige religiøse betydningssystemer, f.eks. reinterpreteret af neopythagoræerne.
2. Cicero, *De Legibus* II.58 (herefter Leg. II). For en rekonstruktion af De 12 tavlers Love (herefter XII), se: *Legis Duodecim Tabularum Reliquiae edidit constituit prolegomena addidit R. Schoell*, Leipzig 1866.
 3. Tacitus, *Annales* XVI.6. (Tac.), jf. J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, 41 f.
 4. Leg. II.57.
 5. Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum* 7 samt Plinius, *Naturalis Historiae* VII.72 (Plin.). Arkæologiske fund bekræfter dette, jf. W. Déonna, »Cimitières de bébés«, *Revue archéologique de l'Est et du Centre Est* (RAE) VI, 1955, 231 ff. samt E. Jarva, »Barngravar i Latium under jernalder och arkaisk tid«, *Ficana - en milesten på veien til Roma*, København-Oslo 1981, 139-143.
 6. Plin., XXXV.160.
 7. *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI.31615. (CIL).
 8. Leg. II.56, jf. Macrob, *Satura* VII.7.5.
 9. Leg. II.58, 61.
 10. Isidor, *Origines* XV.11.1 (ed. Lindsay). Til husbegravelser refererer desuden Servius Grammaticus i sin kommentar til Vergils Aeneide V.64 og VI.152, *Servi Grammatici qui feruntur in Vergili Carmina Commentarii recensuerunt G. Thilo et H. Hagen*, Vol. I-II, Leipzig 1881-1884. (Serv.) Arkæologien bekræfter dog ikke en sådan skik.
 11. Leg. II.19 samt Vergil, *Aeneis* VI.149-155 (Verg.).
 12. Serv., III.64.
 13. Serv., XI.143.
 14. Om de særlige forhold ved den præmature død: H. T., 29 ff, samt K. Hopkins, »Death in Rome«, i samme, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History*, Vol 2, Cambridge 1983, 225 f, og P. Boyancé, »Funus acerbum«, RAE LIV, 1952, 275-289.
 15. Persius, III.105; Plin., VII.46.
 16. Jf. *Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, (ed. Lindsay), Leipzig 1913, s.v. »Everriator« (herefter Fest./Paul.ap.Fest.). Samt E. Samter, »Antike und moderne Totengebräuche«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* (herefter Njbb), XV, 34-

»Si quid sunt manes ...«

35, 1905, 39 ff.

17. Tac., III.76; jf. Plin., XXXV.2.6.
18. Her citeret efter W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the earliest Times to the Age of Augustus*, London 1933 (orig. udg. 1911), 37.
19. Horats, *Sermo* I.8.12, samt *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau, bd. II.2., Berlin 1962 (orig. udg. 1906), no. 8004, 8341. (ILS).
20. ILS 8336.
21. Leg. II.22 og 48 ff.
22. Horats, *Carmen* I.28.33 ff; Leg. II.37 samt Paul.ap.Fest. s.v. »Everriator«.
23. Paul.ap.Fest. s.v. »Membrum abscidi mortuo«.
24. Leg. II.57; jf. Verg., VI.149 ff.
25. Serv., VI.325; jf. Verg., XI.372.
26. Serv., I.219; jf. III.68, og Ovid, *Fasti* III.563.
27. ILS 7995.
28. ILS 7212.
29. Jf. Dio Cassius: Ἐπιτομή Ἱστοριῶν LXXV.4-5.5, og Herodian, τῆς μετὰ Μαρκον βασιλείας Ἱστορίαι IV.2.1-11; Tac., III.2 og III.5.; Sueton, *Divus Augustus* 100.2, *Tiberius* 7.3 og *Caligula* 15.1.
30. Serv., VI.325 og 366; jf. Dio Cassius og Herodian, de ovenanførte steder.
31. Jf. Serv., III.68.
32. Jf. ILS 8203.
33. ILS 7940. Gengivelser af »columbarie«-gallerier i: E. Nash, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom*, bd. II, Tübingen 1962, 333-339.
Om begravelseskollegierne, som jeg ikke kan komme nærmere ind på her, se A. Müller, »Sterbekassen und Vereine mit Begräbnisfürsorge in der römischen Kaiserzeit«, *NJbb* XV, 183-201.
34. ILS 8017.
35. ILS 8005.
36. ILS 8004.
37. Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE) s.v. »Manes«, og J. P. Jacobsen, *Manes* I-III, København-Christiania 1914-1919, bd. I, 46.

Dedikationsformlen DM optræder i øvrigt også i kristne indskrifter,

- men forsvinder ret hurtigt (jf. Jacobsen, 1914, 69) - om end ikke sporeløst. F.eks. optræder på adskillige senere kristne grave det typografisk næsten identiske DOM, vielsen til den kristne gud, »Deo optimo maximo«.
38. Fest. s.vv. »Manuos« og »Manes di«; Radke i *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1975, s.v. »Manes«. Jf. også Leg. II.22.
 39. Ifølge G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, 192.
 40. Verg., X.827 f, XII.646 ff, jf. RE s.v. »Manes«.
 41. ILS 8199.
 42. Ovid, *Fasti* V.463, jf. *Tristia* III.3.60 og Properts, IV.7.1 f.
 43. Plutarch, *Quaestiones Romanae* 14.
 44. Properts, IV.5.3.
 45. ILS 8020, jf. Properts, II.13 A, 31 f. Yderligere belæg hos Jacobsen, 1914, 46 f, samt W. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt 1976 (orig. udg. 1923), 72 f.
 46. ILS 8012 f.
 47. Leg. II.55; jf. Leg. II.64 samt ILS 7933-b. Til emnet F. de Visscher, »A propos de quelques inscriptions découvertes dans la Nécropole de l'Isola Sacra«, *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique* XXXIV, 421-427.
 48. ILS 8281, 8291-a.
 49. ILS 8287, 8364.
 50. ILS 8281. Jf. i øvrigt ILS 8274 ff, 8280, 8351.
 51. ILS 7933-b.
 52. Ifølge Hopkins, 1983, 206.
 53. ILS 8284 ff og 8286.
 54. Sueton, *Divus Augustus* 101. 3.
 55. ILS 8466.
 56. Leg. II.61 (XII.10.1).
 57. ILS 8173, 8178, 8184, 8187-a, 8190, 8200, 8181, 8185a-b, 8182, 8187, 8199.
 58. ILS 8207 (jf. 8205 f), 8202 f.
 59. Petron, 71.8.
 60. Jf. den hyppigt forekommende påskrift: »H.M.D.M.A.«: »Huic monumento dolus malus abesto« (ILS 8221/2, 8226): »Med forsæt skal ingen øve vold mod dette monument«.

»Si quid sunt manes ...«

61. ILS 7977 ff, 8021 f, 8154.
62. ILS 8181, 8197, 8199, 8201 f.
63. Fest. s.v. »Sacer homo«; Plutarch, *Romulus* 22.
64. ILS 8200.
65. ILS 8184, 8190, 8186 ff.
66. ILS 8189, 8181, 8182, 8183 f, 8185a-b.
67. ILS 8207.
68. ILS 8195, 8195-a.
69. ILS 8209 ff, jf. Leg. II. 22, 62 og Leg. II. 55, 58.
70. Jf. A. Parrot, *Malédictiones et Violations des Tombes*, Paris 1939, 153 f. I øvrigt forfølger de tidlige kristne indskrifter den udstukne kurs. Se f.eks. ILS 8255, 8257, 8258, jf. Jacobsen, 1914, 81; Parrot, 1939, 159 f.
71. Jf. ILS 8072, 8274.
72. Sueton, *Divus Augustus* 100.
73. Leg. II. 48 ff, jf. ILS 8192, 8281.
74. Prominente personer har angiveligt ligget på lit-de-parade i 7 dage (Serv., V.64, VI.218 samt Herodian, IV.2.4), men den ære er næppe blevet alle til del. Ligparadens forekomst og varighed synes socialt bestemt - slaver og præmaturt døde bisættes straks eller inden for få dage (ILS 7841-d, 7844; Sueton, *Nero* 33.3; Tac., XIII.17). Først på tredjedagen (Verg., XI.210 ff, samt Serv. til stedet) - for kejser Augustus' vedkommende på femtedagen (Dio Cassius, LVI.42.4) - efter kremationen er den dodes aske samlet og urnen nedlagt i graven.
75. Leg. II.59, 64, 66.
76. Jf. Dio Cassius og Herodian på de ovenanførte steder samt Tac., III. 5.
77. Leg. II.60 og 62 (XII.10.5).
78. ILS 8077 (min fremhævelse).
79. Leg. II.50, 53.
80. Efter: *Römische Grabinschriften*, gesammelt und ins Deutsche übertragen von H. Geist, betreut von G. Pfohl, München 1969, no. 576. (Pfohl) (min fremhævelse).
81. ILS 8154; Petron, 71.7; ILS 8077, 8082-a, 8341.
82. Petron, 71.7.
83. Husgravene fortsætter i øvrigt en tradition, der i Latium i det mindste strækker sig tilbage til sen bronzealder - tidlig jernalder, jf. illustrationer i: I. Jacopi, *The Antiquarium of the Forum Romanum*,

- Roma 1976, figg. 4-6; M. Moretti, *Cerveteri*, Novara 1978, samt F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, Pl. I.
84. Petron, 71.7 og 71.6 (min fremhævelse).
 85. ILS 8342, 8345, 8386; Petron, 71.9 ff; ILS 8347, 8379, 8376; Sueton, *Divus Augustus* 100.4; ILS 8346 f, 8379, 8347.
 86. Hertel E. Heinzel, »Horiaia im Totenkult«, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts Wien* XLVII, 1964-65, 92-107, samt W. J. Jahemski, »Tomb Gardens at Pompeii«, *The Classical Journal* LXVI, 97-115.
 87. ILS 8366 f.
 88. Cumont, 1949, 436 ff.
 89. ILS 7980, jf. 7975-7979.
 90. Jf. A. Strong, *Apotheosis and After Life*, London 1915, 114 ff; Otto, 1976, 48 f; M. C. Dini, »Nekropolen i Ficana«, 129-138 i det note 5 anførte værk; Jarva, 1981, 140.
 91. ILS 8190.
 92. Petron, 71.9 ff.
 93. ILS 8121.
 94. ILS 8130.
 95. Pfohl no. 1, no. 4 ff.
 96. Ovid, *Tristia* III.3.76; jf. ILS 7987.
 97. Pfohl nr. 10, 350; Ovid, *Tristia* III.3.82 ff.
 98. Pfohl nr. 540; Propertis, IV.11.1 ff; jf. Lukian, *περὶ πένθους* 20 ff, samt Jacobsen, 1914, 106 f.
 99. Jf. f.eks. Pfohl no. 28, no. 88; Jacobsen, 1914, 88-91.
 100. Jf. Jacobsen, 1914, 95 f.
 101. ILS 8136 f; Pfohl no. 420.
 102. Jacobsen, 1914, 91.
 103. Jf. ILS 8127.
 104. Paul.ap.Fest. s.v. »monimentum«.
 105. Illustrationer bl.a. i Toynbee, 1971, fig. 33-35 og 51; Nash, 1962, bd. II, 321 ff og 329 ff.
 106. Jf. i øvrigt Cicero, *De senectute* VII, 21 og Leg. II.4.
 107. ILS 8274, 8284, 8352, 8360.
 108. Paul.ap.Fest. s.v. »Silicernium« samt Varro hos Nonius 48.6. ff (ed. Lindsay).
 109. Efter min tekstlæsning regnes sørgetiden fra dødsdatoen, ikke fra be-

»Si quid sunt manes ...«

gravelsesdatoen, og den er identisk med »feriae denicales«, en stille, arbejdsfri periode, hvori familien renser sig. Der er tale om en privat ferie, som ikke må kollideres med andre helligdage. Hertil Paul. ap.Fest. s.v. »Denicales feriae«; Leg. II.55; E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Münster im Westf. 1928, 127-45, samt J. Marquardt, »Das Begräbnis«, *Das Privatleben der Römer*, Darmstadt 1981 (orig. udg. 1886), 378 f.

110. Leg. II.60.
111. Petron, 65.7 ff; jf. Cicero, *In Vatinius* 30.
112. Fest. s.v. »Murrata potione« (XII.10.6); Petron, 66.
113. Paul.ap.Fest. s.v. »Inferiae«. Jf. Augustin, *Confessiones* VI.2; Plin., XIV.13.88; Plutarch, *Crassus* 19.5 og *Quaestiones Romanae* 95; Verg., III.66 og VI.419 f; Petron, 66.3. Gravfund af æg ifølge Marquardt, 1981, 380.
114. Cumont, 1949, 29 f; ILS 8372.
115. ILS 8156; Fest. s.v. »Resparsum«; Lukian, 19; Ovid, *Tristia* III.3.81 f; Paul.ap.Fest. s.v. »Resparsum vinum«; Verg., V.79, jf. VI.884. Vinens og blomsternes dødekultiske anvendelse begrundes den røde farve - idet genstande, der har blodets farve kan bringes som erstatning for de blodige ofre, der oprindeligt blev brugt i dødekulten. Det røde blod tjener til føde for skyggerne, der herigennem modtager en transfusion af liv. (Serv., III.67, V.78 og Varro hos Serv. III.67).
116. Petron, 65.11. Den døde kan sikre sig mindelse ved at finansiere dødeoffer og -fester gennem særlige legater eller for udbyttet fra de haver, der omgiver velstilledes grave. (ILS 8366 ff; Jacobsen, 1916, 263-282).
117. Petron, 71.9.
118. Lukian, 24; CIL VI.10.284; ILS 8374; Augustin, *Epistola* XXII.3 og 6.
119. ILS 7213, 8366, 8370-74.
120. ILS 8204.
121. ILS 8154, jf. 8369, 8371 og Pfohl no. 392.
122. Fest. s.v. »privatae feriae«, »publica sacra«; jf. Leg. II.47.
123. Således Fowler, 1933, 387.
124. Verg., V.49 f.
125. Leg. II.54; Varro, *De Lingua Latina* VI.13.
126. Ovid, *Fasti* II.535 f.

127. Paul.ap.Fest. s.v. »Fabam«; Verg., V.77 ff, 92 f og 98.
128. Cato, *De agricultura* 141.1; Leg. II.54; Paul.ap.Fest. s.v. »Feralia«; Verg., V.96 f.
129. Verg., V.80 f og 98 f; Verg., V.59 f.
130. »Sollemnia« betyder såvel »højtidelig« som »årlig«. Om forholdet mellem Genius-begrebet og »di manes«, jf. bl.a. Jacobsen, 1916, 246.
131. Ovid, *Fasti* II.554.
132. Ovid, *Fasti* II.565 f.
133. Ovid, *Fasti* II.33; Ioannes Lydus, *De mensibus* IV.29.
134. Ovid, *Fasti* II.617 ff.
135. Augustin, *Epistola* XXII, 3 og 6, *Confessiones* VI.2.
136. Jf. ILS 8139 f, 8090.
137. ILS 7212; jf. Petron, 65.6 ff.
138. ILS 8156.
139. Jf. Strong, 1915, 121 f.
140. Jf. f.eks. Sueton, *Divus Augustus* 13.1; Tac., III.14; samt eksempler i Jacobsen, 1916, 58 ff.
141. Et eksempel er sarkofagen med Meleagros' kalydoniske jagt, nu i Palazzo dei Conservatori, Rom. (Sala XXI).
142. Jf. Ch. Picard, »Morts dévoilés et vivants voilés sur des stèles funéraires«, *Revue Archéologique*, 1946, Tom. XXV, 79.
143. F. Faeta, *Imago mortis. Simboli e rituali della morte nella cultura popolare dell'Italia meridionale*, Roma 1980, 159 samt fig. 53.
144. Fig. 32 i: P. Zanker, »Grabreliefs römischer Freigelassener«, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, XC, 1975, 267-315.
145. Pfohl no. 51 (min fremhævelse).
146. *Le Mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, 458, samt L. Petzoldt, *Der Tote als Gast. Volksage und Exempel*, (FF. Communications no. 200), Helsinki 1968, 70.
147. Faeta, 1980, fig. 122.
148. Faeta, 1980, fig. 66.
149. Faeta, 1980, fig. 55 og 58; H.T. fig. 2-3.
150. Faeta, 1980, fig. 55.
151. Faeta, 1980, fig. 64; H.T. fig. 18; Faeta, 1980, fig. 56 f, 43, 47, 57, 40, 48 f; H.T. fig. 14-17.
152. Faeta, 1980, 160.
153. Sueton, *Divus Claudius* 45; jf. Tac., I.10.8 og XIII.2.3.

»Si quid sunt manes ...«

154. Sueton, *Tiberius* 75.1, jf. ILS 8184 og 8190 versus 8006 og 8007 samt Verg., XII.646 ff.
155. Om den unaturlige død, se H.T., 29-35.
156. Ovid, *Tristia* III.3.84.
157. Jf. Cicero, *De senectute* VII.21.
158. Properts, IV.7.

Summary

»Si quid sunt manes ... Aspects of the ancient Roman cult of death«. On the basis of archeological and literary material from the centuries around the beginning of the Christian era, the article delineates popular religious beliefs about death. The understanding of death is reflected in the ritual burial practice and in the equipment of the grave and its significance. The grave is understood as a sacred place, dedicated to the divine »manes« of the deceased. Family graves are used, graves that function, on the one hand, as the abode of the deceased who lives according to the laws of the hereafter, and, on the other, as a place of commemoration for the bereaved who come at fixed intervals to sacrifice. Further, the grave and the tombstone with the portrait of the deceased is seen as a symbolic substitute for the deceased, thus causing the grave to signify that death has usurped the community of the living and at the same time that the deceased in his grave is part of another, transcendent community consisting of the living and the dead. The dual nature of the portrait on the tombstone reflects the dual nature of the cult of death: protective measures mirroring a deep-rooted anxiety alternate with expressions of veneration, thus marking that the deceased is radically different and at the same time familiar. This duality also characterizes some present-day Italian burial practices, as outlined in the closing paragraph.

Hanne Toftager
Cand. mag.
Ådalsvej 50, 2.tv.
2720 Vanløse