

# ESKATOLOGIEN I TIDLIG ROMERSK KEJSERTID

## Omkring Vergils fjerde ekloge

*Af Svend Erik Mathiassen*

### 1. Descendent og ascendent kulturteori, primitivisme og antiprimitivisme i antikken

Gennem hele antikkens litteratur optræder ofte refleksioner over *tiden*. Oldtidens skribenter stiller sig det spørgsmål, hvorvidt deres samtid er bedre eller dårligere end fortiden, det være sig med inddragelse af såvel kvalitative som kvantitative vurderinger. Sådanne temaer optræder i værker, der i et større perspektiv beskæftiger sig eksplicit med tidens og historiens gang,<sup>1</sup> men forekommer også ofte blot som litterære »common place«s eller *topoi*, hvor man en passant skal kaste et blik på fortiden. I mange tilfælde er temaet behæftet med en vis tvetydighed af religiøs og/eller filosofisk karakter, således at det er vanskeligt at afgøre, hvorvidt forfatteren tror på et materielt eller åndeligt fremskridt eller ingen af delene. Den vanskelige og som oftest forfejlede diskussion om, hvorvidt der i antikken fandtes en forestilling om civilisationens og kulturens progression, har ofte baseret sig på analyser af sådanne temaer.<sup>2</sup>

Disse temaer og de *topoi* eller vandremotiver, som er deres bærere i litteraturen, kan katalogiseres efter varierende retningslinjer. Fælles for det store flertal af dem er dog, at de i sidste instans relaterer sig til myten om verdensaldrene og menneskeslægterne symboliseret ved metaller, hvis græske arketype vi finder hos Hesiod i hans *Værker og Dage*.<sup>3</sup> Man genfinder dette motiv i adskillige senere forfatters lovprisninger af en svunden guldalder, hvor menneskene levede i en lykkelig, harmonisk og paradislignende verden. Ligeledes optræder

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

reminiscenser af verdensaldermyten i mange forfatteres beklagelser over deres samtid, hvor menneskenes værste psykologiske egenskaber udfoldes, og den moralske dekadence er fremherskende.<sup>4</sup>

Det er først og fremmest A. O. Lovejoy og G. Boas, der som en betegnelse for sådanne motivers brug i litteraturen har lanceret termen *primitivisme*,<sup>5</sup> som man ellers vil søge forgæves i de fleste både ældre og nyere leksika. Det er næppe heller tilfældigt, at G. Boas har været medarbejder på de opslagsværker, som inkluderer begrebet og behandler det. Således skriver han i D. D. Runes' *Dictionary of Philosophy*<sup>6</sup> om primitivisme:

»A modern term for a complex of ideas running back in classical thought to Hesiod. Two species of primitivism are found, 1) chronological primitivism: a belief, that the best period of history was the earliest, 2) cultural primitivism: a belief, that the acquisitions of civilisation are evil.«

Disse to kategorier spaltes yderligere op:

»Each of these are found in two forms: hard and soft. The hard primitivist believes the best state of mankind to approach the ascetic life; mans power of endurance is eulogized. The soft primitivist, while frequently emphasizing the simplicity of what he imagines to be primitive life, nevertheless accentuates its gentleness. The noble savage is a fair example of a hard primitive; the Golden Race of Hesiod of a soft.«

Denne skelnen mellem *kronologisk* og *kulturel primitivisme* findes udarbejdet med stor finesse allerede i *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Imidlertid bidrager den omstændelige katalogisering af motiverne, som forfatterne her gennemfører, desværre snarere til at gøre emnet uklart end til at oplyse det. Allerede en skelnen mellem »kronologisk« og »kulturel« primitivisme er meningsløs, idet man jo med udgangspunkt i artiklen hos D. D. Runes må sige, at en tro på, at civilisationens frembringelser er af det onde (kulturel primitivisme) som oftest vil implicere den selv samme synsvinkel som troen på, at den tidligste historiske epoke var den bedste, og omvendt.<sup>7</sup> Ikke desto mindre er Lovejoy's og Boas' værk stadig uomgængeligt på dette felt, idet man her finder den største samlede fremstilling af

primitivistiske motiver.

Bag brugen af de primitivistiske motiver i antikken skjuler sig oftest én af to positioner, som begge hver for sig manifesteres i de forskellige filosofiske traditioner: den *descendente* og den *ascendente* kulturteori. Den descendente teori er at betragte som pessimistisk, idet den vil fremhæve samtidens slethed over for fortidens formodede godhed. Den ascendente teori er tilsvarende optimistisk og manifesterer sig i en art fremskridtstro, der betragter civilisationens høje stade som resultatet af en gradvis opstigen fra en primitiv urtilstand uden love eller tekniske hjælpemidler til et oplyst og lovmæssigt etableret kultursamfund.

At en ascendent kulturteori, der nærmest generelt set burde betegnes som antiprimitivisme, kan afspejle sig gennem primitivistiske *topoi* bør ikke overraske, når man beskæftiger sig med antikken. Især ikke, hvis man med Lovejoy og Boas udstrækker den idehistoriske term *primitivisme* til simpelthen at omfatte enhver spekulation angående *tid*, som henter inspiration i *verdensaldermyterne*. Dertil kommer, at der selv bag den ascendente teori ofte ligger et vist forbehold med hensyn til fremskridtet begrundet i forestillinger om *hybris* og en mytisk-religiøs funderet naturforståelse (cf. Prometheus-myten). I mange tilfælde vil der være tale om en ambivalent syntese af en descendente og en ascendent synsvinkel.<sup>8</sup> Da de to positioner som nævnt ofte kun vanskeligt lader sig udrede, skal vi afstå fra at applicere de dermed forbundne implikationer på andre end Vergil, for hvis vedkommende det for mig at se til gengæld lader sig gøre utvetydigt.

Hesiods version af verdensaldermyten er enestående, for så vidt som den er det tidligste litterære belæg på græsk for en verdensaldertænkning, når der ses bort fra visse allusioner til en svunden tid i *Illiaden* (I, v. 260-273), hvor Nestor taler om tidligere tiders stærkere mænd. Desuden er det den eneste græske version, som omtaler fem slægter (betegnelsen *verdensaldre* er senere end Hesiod, der blot omtaler *slægter*: guld-, sølv-, bronze-, hero- og jernalderslægten). Nogle senere håndskrifter (*Codex Athous*) af Babrius' fabler<sup>9</sup> nævner også fem slægter, men dette er sandsynligvis en interpolation med

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

baggrund i Hesiods version.

Den første tidsalder, guldalderslægtens, er karakteriseret ved arbejdsfrihed, det såkaldte *automatonmotiv*, som er en udpræget primitivisme-topos. Det optræder atter og atter i den senere litteratur og spiller en stor rolle hos Vergil. Mytens metalsymboliserede slægter og den dermed sammenkoblede gudogenealogi (Kronos-Zeus), *successionsmyten*, betegner en fremadskridende degeneration. Et brud på denne orden forårsager hero-slægten, som er beskrevet i forholdsvis positive vendinger. Dette brud har udgjort et fortolkningsmæssigt problem, ligesom forskere, der har forsøgt at bringe mytestoffet i *Værker og Dage* på en harmonisk formel med myterne i det andet berømte værk af Hesiod, *Theogonien*, har været i vanskeligheder. Hertil er blot for nærværende at konstatere, at myterne så at sige følger deres egne formler og ikke lader sig presse ind i noget logisk skema.<sup>10</sup> Desuden siger Hesiod selv i *Værker og Dage* (v. 106), at han nu fortæller *en anden* historie. Hvad angår denne anden histories metalsymbolik er Hesiod næppe den egentlige skaber heraf, skønt hans udformning af den synes original. Der findes i flere orientalske religioners skrifter paralleller i form af tidsalderregninger i forbindelse med metalsymbolik.<sup>11</sup> Skønt disses skrifttraditioner først begynder senere end Hesiod, forhindrer dette ikke, at han kan have kendt til nogle mundtlige overleveringer, som han har bygget videre på. Denne problemstilling er analog med problematikken vedrørende det guddommelige barn i Vergils fjerde ekloge, idet man med sikkerhed kan konstatere, at der er bygget på visse kendte myter; men nogen eksakt forbindelse til et litterært fikseret forlæg kan der ikke peges på.

Som det ses bl.a. af den omtalte passage i *Illiaden*, havde man tidligt i den græske kulturkreds en forestilling om i hvert fald to tidsaldre. Det samme ses i den tidlige græske komedie i det 5. århundrede, hvor man kunne parodiere forestillingen om et dagdriverliv under Kronos, altså guldalderslægtens tid, i modsætning til en Zeus-tid,<sup>12</sup> hvilket formodentlig også viser, at dette tankesæt var ved at blive antikveret. Netop i denne periode begyndte filosofien at blomstre, og der var opbrud i de gamle religiøse forestillinger.

Men på Hesiods tid var man altså bekendt med et sådant tofasesystem, der regnede med en fortidig, paradislignende periode og en slet nutid, hvilket jo i øvrigt er den arketyriske antitese, der danner fundamentet for enhver eskatologi.

Det er blevet hævdet, at Hesiod med sin metalsymbolik tenderer mod en periodisering formelt svarende til vor arkæologiske inddeling af historiske epoker efter de til redskaber anvendte metaller.<sup>13</sup> Hesiod associerer netop jernet med sin samtid. Dets anvendelse til våben betragtes som noget negativt. En sådan opfattelse kunne relateres til den senere folkevandringsperiode i Grækenland, hvor de oprindelige indbyggere i Hellas havde set en forbandelse i jernet, som de blev besejret med. Forud for denne epoke var faktisk gået en bronzealder, som stort set falder sammen med den kretisk-mykeniske kulturs blomstringstid.<sup>14</sup> Ved en sammenstilling af disse epoker med det allerede kendte tofasesystem, ifølge hvilket fortiden var så meget bedre end samtiden, var det nærliggende med jernet og metalmetaforen som udgangspunkt at regne bagud og bruge guld og sølv som symboler på en endnu fjernere fortid. Muligvis således fremkom det poetisk-mytiske udtryk for en historieopfattelse, som vi finder hos Hesiod. Helte-epoken har måttet inkluderes, fordi den efter Homer er en uomgængelig faktor i græsk mytologisk tradition.

Hesiods verdensaldermyte som helhed er ikke nogen eskatologi, men vel snarere apokalyptisk i sin tone. Hero-passagen isoleret kan imidlertid betragtes som en eskatologi. Heltene skal ikke dø, men hensættes til en tilværelse på de saliges ø, Elysium, hvor Kronos regerer. På sådanne forestillinger bygger Euhemeros fra ca. 300 f. Kr., der opfattede guderne som afdøde konger og helte, der senere blev genstand for tilbedelse. Eskatologien udbygges, især i den orfiske mysticisme, hvor Elysium bliver tilgængelig ikke blot for heroer, men for alle indviedes sjæle.

Ikke blot hos orfikerne, men også i pythagoræismen viser der sig primitivistiske motiver i forbindelse med successionsmyten. Hvilken rolle forestillingerne herom spiller i forbindelse med disse ejendommelige religiøst-filosofiske konstruktioner, lader sig i øvrigt kun vanskeligt belyse gennem de få overleverede og indbyrdes

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

modstridende tekstfragmenter.

Hos natur- og elementarfilosofferne, hvis doktriner i mange henseender er nært beslægtede med den orfisk-pythagoræiske lære, finder vi ligeledes træk, som inkluderer ideen om skiftende verdensaldre. Således hos Empedokles, i hvis kosmologi læren om de fire elementer ild, vand, jord og luft står i centrum. Men foruden disse regner han med to lige så vigtige elementer eller instanser, nemlig *strid* og *kærlighed*, personificeret som Eris og Kypris. Deres funktion er det at opløse eller forene de fire grundelementer, hvis fremtrædelsesformer forløber periodisk og cyklisk. Der har tidligere været en guldalder, hvor kærligheden var fremherskende. Kredsløbet i verden, som ikke styres af noget formål, men blot af tilfældet og nødvendigheden, foregår således, at elementerne efter i en periode at være blevet grundigt sammenføjede af kærligheden, atter begynder at adskilles under indflydelse af striden. Således er ethvert sammensat stof blot midlertidigt. Kun Eris og Kypris er evige. Om livet under Kypris hedder det:

» ... menneskene på den tid ærede hverken krigsguden, Kronos, Zeus eller Poseidon, men Afrodite (Kypris) var dronning og hende tilbad de med røgelse, salve og honning. Men ingen andre var fugtige af blod fra tyreoffer, for på den tid var det den skændigste vederstyggelighed at dræbe dyr for at fortære deres lemmer.«<sup>15</sup>

Som man ser, spiller vegetarianismen her en rolle, muligvis i forbindelse med reinkarnationslæren, som atter står i forbindelse med orfisk-pythagoræisk tradition.

Naturligvis optræder der hos en så omfangsrigt overleveret forfatter som Platon i adskillige passager motiver, som kan relateres til verdensaldermyten, og vi kan ikke her omtale dem alle. De primitivistiske motiver forekommer hos Platon ikke med nogen entydig tendens, idet der findes elementer af såvel en progressiv udviklingsteori, der synes præget af sofistikken, som en poetisk-mytisk descendensteori, der snarere peger i retning af en kynisk inspireret, civilisationsfjendtlig opfattelse.

I *Statsmanden* (269b-274e) samordnes guldaldermyten med teorien om en verdenscyklus. Her omtales guldalderen, Kronos-tiden,

som en æra med gunstige livsvilkår, fordi guden sørgede for altets bevægelse. Det var en periode med harmoni, og myten er ifølge Platon et billede på den primitive urtid, hvor der endnu ikke eksisterede teknik, huse eller privatejendom; der var ingen krige, og menneskene levede som vegetarer i den fri natur og sov på det bløde græs. Jorden gav af sig selv rigelige afgrøder (automatonmotivet). Så kom detroniseringen af Kronos og en ny generation af guder. På dette udviklingstrin måtte menneskene tage de gaver, som Prometheus, Hephaistos og Athene skænkede dem, i brug.

I *Lovene* (IV, 713c-714a) fremholdes Kronos-tiden som et forbillede på den idealtilstand, der bør herske i staten. Myten udnyttes symbolsk, og nødvendigheden af moralsk overlegenhed hos statens ledere fremhæves. De skal være som menneskene i guldalderen, nemlig fri for moralsk fordærv. *Lovene* indeholder endvidere *katastrofeteorien* (III, 676c-682a), hvor der fortælles om en flok hyrder, der er undsluppet en altudslettende oversvømmelse, og som nu lever på en afsides bjergskråning, hvor de har til rådighed kun få, men nødvendige midler til livets opretholdelse. De kender intet til noget håndværk udover vævning og keramik og er ikke i stand til at forarbejde metaller. Der hersker blandt dem hverken fattigdom eller rigdom og således heller ikke stridsmål eller krig, sociale klasser eller klassekampe. Dette svarer til beskrivelsen i *Staten*, (372e-373d), hvor der skelnes mellem det sunde og det overdådige, som får menneskene til at udnytte så luksuriøse behov, at de må benytte sig af rov og krig, fordi deres eget område ikke kan dække deres fordringer. Fra det kulturelle stade, hvorpå de overlevende hyrder befandt sig, sker den videre udvikling frem mod civilisationen, og således fremstår den spændingsfyldte modsætning mellem teknisk fremskridt og moralsk tilbageskridt, som ganske vist allerede var til stede i myten om metalslægterne, men som først i medfør af sofisternes »opdagelse« af teknikken som en historisk set speciel menneskelig præstation skulle blive evident, således som det sker hos Platon. I beskrivelsen af de primitive hyrderes levevis finder vi endvidere begyndelsen til den idyllisk-bukoliske omtydning af de hårde træk ved urtilstanden, som spiller så fremtrædende en rolle i flere senere forfatters brug af

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

guldaldermyten.

Endelig skal her omtales Platons brug af myten i *Staten* (415a ff.), hvor der foretages en symbolsk sammenligning af idealstatens klasser med metalslægtene, således at mytens temporale, fremadskridende descendens fremtræder som et statisk, strukturelt fænomen, der appliceres på statens klasser, hvor de øverste i hierarkiet naturligvis er de moralsk fuldkomne guldalderfolk.

De primitivistiske tendenser, som gør sig gældende i den tidlige *stoicisme* fremtræder som en arv fra den kyniske skole og kan således betegnes som en syntese af det sokratiske fornuftsideal og ideen om samdrægtighed med naturen. En tendens, som accentueres kraftigt i den stoiske etik, er apoteosen af naturen i overensstemmelse med den panteistiske opfattelse af kosmos. Hertil kommer teorien om de cykliske verdensperioder, som kunne medieres til verdensaldermyten. Ifølge den cykliske teori var nemlig verden rensat og bedst i den tidligste fase efter sin regeneration, der ledsagedes af en verdensbrand, *ekpyrosis*, hvorefter den med tiden atter ældes og bliver gradvist ringere. Her er således tale om en kosmologi, der kan fungere som forudsætning for en descendent kulturteori. Ligeledes for *epikuræismen* gælder det, at det negative syn på civilisationen og det manglende engagement i samfundsmæssige anliggender er betinget af den kulturpessimisme, som ledsager myten om den fortidige guldalder.<sup>16</sup>

## 2. Et gådefuldt digt

Som tidstypisk udtryk for et bestemt åndeligt-religiøst klima er eskatologien velkendt i mange sammenhænge. Temmelig upåagtet er imidlertid eskatologien i forbindelse med opkomsten af det romerske principat, skønt denne for det romerske imperium nye styreform konsoliderede sig i netop samme periode, som kristendommen med sin eskatologi udspaltedes fra jødedommen.

I det følgende skal vi opholde os ved et latinsk digt, som gennem tiderne, side om side med andre værker af samme forfatter, er blevet opfattet som udtryk for det augustæiske principats ideologiske overbygning. Det drejer sig om *Vergils fjerde ekloge*,<sup>17</sup> der daterer sig



fra den krisetid, som ledsagede overgangen fra republik til principat. Dette stykke poesi indeholder mange dunkle hentydninger og forbindelseslinjer til den unge Octavian, senere kejser Augustus, som blev den første egentlige *princeps*, og til kredsen omkring ham. Her skal ikke leveres nogen eksegese, men blot en tekstnær parafrase:

(v. 1-3) Siciliske musen! Lad os synge om lidt mere ophøjede emner. Ikke alle morer sig over træer og småbuske; hvis vi skal synge om skovene, så lad skovene være værdige for en konsul.

(v. 4-10) Nu er kommet den sidste tidsalder, som omtales i den cumæiske sang. Den store rækkefølge af slægter fødes påny. Nu vender også Virgo tilbage, Saturns herredømme vender tilbage; en ny generation sendes nu ned fra den høje himmel. Du, kyske Lucina, se du blot i nåde til det lille barn, ved hvis fødsel først jernalderslægten skal forsvinde og dernæst en guldalderslægt fremstå i hele verden: din broder Apollo hersker allerede.

(v. 11-17) I din konsultid, Pollio, skal en så herlig tidsalder indtræffe, og de store måneder skal begynde deres gang. Hvis der stadig er spor tilbage af vor forbrydelse, skal de blive uden virkning under din ledelse, og landene skal løses fra den evindelige frygt. Barnet skal skænkes guddommeligt liv og skue heroerne sammen med guderne, og de skal se ham; han skal regere i en verden, som har opnået freden i kraft af forfædrenes fortjenester.

(v. 18-25) Men for dig, lille barn, skal jorden uden at blive dyrket frembringe de første gaver i form af vildtvoksende efeu, baldrian og ægyptiske vandliljer samt den skønne acanthus. Af sig selv vender gederne hjem med yveret tungt af mælk, og de frygter ikke de vilde løver. Endog midt i din vugge vil blomster vokse frem omkring dig. Både slangen og de lumske, giftige urter vil uddø; den assyriske balsamplante vil skyde frem overalt.

(v. 26-36) Men så snart som du har lært at læse digte til heroernes pris og om forfædrenes bedrifter, og når du har lært at erkende dydens væsen, da skal marken begynde at blive gul af bløde kornaks. På de vilde tjørnebuske skal hænge modne druer, og de hårde egetræer vil udskille dugfrisk honning. Dog vil der stadig af fortidens synder være få spor tilbage, som vil forlede os til at sejle over havet med skibe, at befæste vore byer med mure og at kløve landjorden med redskaber. Der vil påny komme en Tiphys, et andet Argo skal sejle med de berømte helte; der vil også igen komme krige, og endnu engang vil den store Achilles blive sendt til Troja.

(v. 37-45) Men derefter, når du er blevet voksen, vil endog handelsmanden forsvinde fra havet, og fyrretræskibene skal ikke

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

længere transportere varer; markerne vil overalt frembringe alle fornødenheder. Jordbunden skal ikke lide under hakken, og vinstokken skal ikke beskæres; nu vil den stærke plovmand også befri okserne for deres åg, og der vil ikke længere være behov for at farve ulden, for på engen vil fårene selv frembringe de ønskede farver i pelsen, snart en smuk purpurrød, snart en safrangul. Af sig selv vil en skarlagensrød farve brede sig på de græssende lam.

(v. 46-47) »Lad disse tider skride frem«, sagde skæbnegudinderne til deres tene, i samdrægtighed med skæbnens uforanderlige, guddommelige vilje.

(v. 48-59) Modtag du de store æresposter, du kære slægtning af guderne, du nye skud på Jupiters stamme, for tiden er snart inde. Se, hvorledes hele verden, både landene, havenes strømme og den høje himmel allerede er påvirket af det, der skal komme, og hvorledes der overalt er glæde over den kommende tidsalder. Gid jeg må leve den sidste del af mit lange liv i den tid, og at jeg må have tilstrækkelig inspiration til digte om dine bedrifter. Så skal hverken Orfeus fra Thrakien eller Linus besejre mig i sangdysten, skønt måske moderen, Calliope, hjælper den ene og faderen, den skønne Apollo, den anden. Selv hvis Pan og jeg skulle dyste med Arkadien som dommer, så måtte Pan se sig besejret.

(v. 60-63) Begynd, lille barn, med at smile til din moder: hun har i ti måneder været bebyrdet med svangerskabet. Smil til hende, lille barn. Thi den, som ikke har smilet til sine forældre,<sup>18</sup> bliver hverken inviteret til gudens bord eller til gudindens leje.

Næppe noget andet digt fra antikken har resulteret i en større mængde kommenterende litteratur. Et af de spørgsmål, som har påkaldt sig filologers store interesse, har naturligvis været, hvorvidt det lod sig gøre at identificere det guddommelige barn som en i samtiden virkeligt eksisterende person.<sup>19</sup> Ikke mindre besvær har man haft i forsøget på at placere eklogen utvetydigt i en bestemt stil- og genremæssig tradition, ligesom den åbenbare mangel på sammenhæng i digtets eget univers er problematisk. Endelig har man gjort sig mange overvejelser for at kunne påpege en anledning og en motivation hos Vergil til at udfærdige digtet. Disse problemer grunder sig alle på den omstændighed, at den fjerde ekloge fremstår som et tilsyneladende ukontrolleret konglomerat af elementer fra en gammel og udbredt tradition, nemlig spekulationen i apokalypser, eskatologier og verdensaldermyter og sådanne litteratur- og idehi-

storske træk som beskrevet i det foregående. Atter som følge heraf har man vurderet digtet over en meget bred skala, varierende fra begejstring over et så sublimt udtryk for kunstnerisk formåen til en fuldstændig forkastelse som totalt mislykket.<sup>20</sup>

På grundlag af den vægtning, som en given fortolkning lægger på de forskellige elementer, der indgår i digtet, skitserer H. Naumann<sup>21</sup> fortolkningstraditionerne i tre hovedgrupper: den kristelige,<sup>22</sup> den orientalske og den romerske. For den religionshistoriske tilgangsvinkel har den orientalske tradition været fremherskende, hvilket må tilskrives E. Nordens *Die Geburt des Kindes* fra 1931, som længe har været standardværk på området, og som udpræget koncentrerer sig om digtets formodede orientalske inspirationskilder. Uden i øvrigt at anfægte Nordens fortjenester må man gøre opmærksom på det uheldige i, at netop den orientalske tolkning ikke får sagt tilstrækkeligt om selve digtet. De græsk-romerske elementer, som er mindst lige så væsentlige, hvis ikke de væsentligste, hvis man skal forstå den fjerde ekloges betydeligste indhold, ignoreres i for høj grad. F.eks. kommenterer Norden overhovedet ikke *Saturnia regna* i forbindelse med *Virgo* i v. 6, hvorimod der gøres meget ud af ....*regnat Apollo* i v. 10, øjensynligt fordi dette tjener fortolkningens overordnede formål, nemlig at placere digtet entydigt i en orientalsk influeret kontekst. Man bør heller ikke tilslutte sig Norden, når han i en fodnote konstaterer, at dette at sætte digtet i forbindelse med den græske tradition (hvorpå den romerske grunder sig) er overfladisk og udspringer af forlegenhed med fortolkningen. Det er nemlig, som det vil fremgå, de græske elementer, der danner grundstrukturen i digtet. Og skønt myterne i det græske forlæg utvivlsomt peger tilbage i retning af orientalske traditioner,<sup>23</sup> er de alligevel op igennem hele antikken blevet således præget, at de med rette kan betegnes som græsk-romersk tankegods. Endelig må man vel generelt sige, at en prioritering af den græsk-romerske tradition er naturlig, når det drejer sig om en romersk tekst.

### 3. Eskatologien som gennemgående træk i Vergils forfatterskab

Den klassiske latinske litteratur opviser adskillige motiver, der grunder sig på verdensaldermyten. I samtlige tilfælde er der tale om en direkte eller indirekte påvirkning helt tilbage fra Hesiod, der som den første introducerede successionsmyten i græsk litteratur. Den romerske litteratur er på dette som på andre felter dybt afhængig af den græske tradition.

Men hos Vergil og Horats, som er de betydeligste eksponenter for den augustæiske poesi, lanceres verdensaldermyten pludseligt i en ganske ny udgave. Myten optræder så at sige i en omvendt version, idet *aurea saecula*, »de gyldne tider«, hævdes at være vendt tilbage, at være selve nutiden. En så påfaldende innovation har naturligvis ikke været upåagtet i diskussionen om fremskridtstro i antikken eller ej.<sup>24</sup> Min opfattelse er det, at netop den augustæiske poesi afspejler et vendepunkt, efter hvilket fremskridtstanken, i første omgang som en art eskatologi, bliver fremherskende.

Naturligvis er det tidlige principat som historisk epoke ikke fuldstændigt behersket af en optimistisk fremskridtstro. Den politiske opposition bestående af republikanere af den gamle skole, som begræd den tabte *libertas*, friheden, kunne ikke se nogen ny guldalder i principatet. Men i det kulturelle miljø, som kom til at udvikle principatets ideologiske overbygning, betragtedes perioden umiskendeligt som et stort fremskridt for menneskeheden.

Man må her huske på, hvorledes allehånde spådomme, varselstydinger og orakler oprindeligt påvirkede romernes historietænkning. Især to »skumringsmyter«<sup>25</sup> plagede altid romerne i krisesituationer. Den første var myten om de 12 ørne, som Romulus havde set ved byens grundlæggelse; tallet var blevet udlagt som et varsel om det tidsrum, der fra guddommelig side var blevet tilmålt Rom at eksistere i. Først regnedes med 120 år, senere med 1200. Den anden myte, som relaterer sig til filosofien, er forestillingen om det store verdensår, som man forventede ville blive afsluttet med en universel *ekpyrosis*. Når de politiske begivenheder antog karakter af katastrofe, således som det så ofte skete i Roms historie, frygtede man, at verdensåret gik mod sin snarlige afslutning. Hertil kan man føje et

trede mytologisk-historisk aspekt, som altid bekymrede romerne. Det var *broderdrabet*, Romulus' mord på Remus, som havde fundet sted ved grundlæggelsen af Rom. Denne begivenhed plagede op gennem tiderne den romerske historiebevidsthed og befordrede næsten et kollektivt traume. Man frygtede, at der her var begået en urbrøde, som ikke kunne sones, og at denne begivenhed i sig selv bar varslet om undergang. Dette tema behandler Horats i sin syvende *epode*.<sup>26</sup> Det er altså generelt med bange anelser, man som romer imødeser historiens gang.

Men da det augustæiske principat konsoliderer sig, vendes det pessimistiske historiesyn til en markant optimisme, som kan aflæses i Vergils forfatterskab. Det er i den forbindelse værd at mærke sig, at udtrykket *urbs aeterna*, det evige Rom, først bliver kendt og udbredt efter publikationen af *Æneiden*.<sup>27</sup> Før den tid ville udtrykket have været utænkeligt, men i *Æneidens* 1. bog (v. 278-79) henvender Jupiter sig til Venus og forsikrer om romerne: »Jeg sætter ingen grænser for dem, hverken i tid eller rum: jeg har givet dem ubegrænset magt«.

Der har ofte været peget på, at den centrale tanke i Vergils forfatterskab er forestillingen om en jordisk frelserskikkelse,<sup>28</sup> at denne ide optræder i et vist omfang i de tidlige ekloger, udvikles videre i *Georgica*<sup>29</sup> og er fuldt udfoldet i *Æneiden*. Bl.a. på baggrund af de messianske elementer, man finder hos Vergil, har som sagt Norden og andre henvist til orientalske kilder for den fjerde ekloges vedkommende. Hvorledes dette nu end forholder sig, er det i hvert fald bemærkelsesværdigt, at vi her har et meget tidligt, romersk udtryk for ideen om en ny verdenshersker i et jordisk herlighedsrige. Det er blevet sagt om digtet, at det er et stykke typisk krisepoesi, og de samtidige politiske omstændigheder taget i betragtning kan dette ikke benægtes. Netop i denne periode var republikken for alvor i opløsning. Romerriget havde i en menneskealder været plaget af borgerkrige, en konsekvens af rivaliseringen mellem de politiske ledere, først mellem Marius og Sulla, dernæst Pompejus og Cæsar, og under de uroligheder, som brød ud efter mordet på sidstnævnte, var det Antonius og Octavian (Augustus), der stod over for hinanden.

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

Det er også blevet hævdet, at krisetider danner basis for opkomsten af apokalyptiske og eskatologiske visioner, hvilket ikke blot Vergils digte, men også Horats' værker, f.eks. den 16. epode, synes at bekræfte.<sup>30</sup>

Den aktuelle situation i 40 f.Kr., som mange anser for den fjerde ekloges tilblivelsesår, var altså, at en væbnet konflikt mellem Antonius og Octavian var på sit højeste. Men pludselig, næsten som ved et mirakel, kom der et forlig i stand. Den Pollio, som digtet er dediceret til, og som i øvrigt var general under Antonius, var en af hovedmændene bag dette forlig. Formentlig under indtryk af den lykkelige meddelelse om freden har Vergil følt sig inspireret til et digt om en ny guldalder og et guddommeligt barns fødsel. Her skal ikke diskuteres barnets identitet. Norden mener, at orientalske forlæg spiller ind her. I ægyptiske tekster findes temaet om det guddommelige barn, og motivet i Vergils bearbejdning alluderer muligvis til de ægyptiske dynaster, der jo fra gammel tid blev betragtet som guddommelige inkarnationer. Med udbredelsen af Isisreligionen i store dele af den hellenistiske verden var *parvus puer*-motivet blevet velkendt i den romerske kulturkreds, og Vergil har utvivlsomt været bekendt med *Horus*-barnet. En af Nordens pointer er, at man med forekomsten af dette motiv i den fjerde ekloge har et slags fænomenologisk bindeled mellem på den ene side de ægyptiske *Isis/Horus*-inkarnationsmyter og på den anden side *Maria/Kristus*-myten.

Skønt Vergil altså ganske givet har hentet inspiration i den østlige tradition om et på én gang guddommeligt og kongeligt barn, skal dette næppe opfattes som andet end et metaforisk element indarbejdet i visionen om en ny og bedre tid. Det ville nemlig have været i modstrid med gængse begreber om god politisk tone, hvis Vergil virkelig havde haft til hensigt at plædere for en gudekejser i Rom efter østligt forbillede. Selv i en tid med fremskredne opløsningstendenser var det stadig i den politiske sfære obligatorisk at henholde sig til *mores*, gammel skik og brug, og enhver tale om en enevældig despot eller måske endog en *rex*, konge, var notorisk kontroversiel.

Hertil kan indvendes, at Vergils forfatterskab ikke skal tolkes i

et politisk perspektiv, især ikke de tidlige ekloger, og at det måske slet ikke har været digterens ærinde direkte at kommentere den politiske situation. Man kunne måske endog gå et skridt videre og betragte digtene som fuldstændigt apolitiske og ligefrem eskapistiske, fordi de fremstiller den landlige idyl, der ligger fjernt fra de politiske magtcentre. Denne tendens fortsættes i *Georgica*, og med hele denne forherligelse af det nøjsomme, men gode *vita rustica*, landlivet, henholder digteren sig nærmest til et epikuræisk tankesæt, som jo også er afvisende over for politisk engagement. Ikke desto mindre kommer forfatterskabet til at udvikle sig i en intim symbiose med det augustæiske principat, og det netop snarere i kraft af end på trods af epikuræiske tendenser. Det arkaiske *vita rustica* og den idyl, som forbindes hermed, bliver nemlig associeret med den guldalder, som principatet gerne ville rose sig af at have genskabt.

Inkarnations- eller *palingenese*-motivet, ideen om genfødsel, som helt åbenbart er det bærende tema i den fjerde ekloge, får betydning for en vurdering af Vergils senere værker. Her skal man som sagt ikke hæfte sig synderligt ved det guddommelige barn. J. Carcopino<sup>31</sup> antager, at det i virkeligheden drejede sig om Pollios søn, således som denne også ifølge en senantik overlevering<sup>32</sup> selv skulle have pralet med, da han blev voksen. Senere, da den ældre Pollio forlængst havde forladt den politiske arena, og efter at sønnens offentlige karriere var faldet mindre heldigt ud, har muligvis både Augustus og Vergil selv, under indtryk af principatets succes, bidraget til en nyfortolkning af digtet, ifølge hvilken både guldalderen og det nyfødte barn skulle tolkes allegorisk som billeder på principatet.

Det er altså guldalderen, som fødes påny, og *Saturnia regna redeunt*, Saturns herredømme kommer igen. Den gamle latinske gud Saturn var tidligt i Roms pantheon blevet identificeret med grækernes Kronos, som jo var hersker i den mytiske guldalder. Denne *interpretatio latina* bygger Vergil videre på i sit forfatterskab, således at beretningen om Saturns regeringsperiode ophøjes til en art nationallegende. Almindeligvis betragtes beretningerne om stamfaderen Æneas og Romulus og Remus som romernes nationallegende. I *Æneiden* er alle disse mytiske begivenheder imidlertid i den

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

grad sammenvævede, at det er vanskeligt at tale om én begivenhed eller række af begivenheder som vigtigst. Men i forbindelse med principatet, som er en politisk nyskabelse (én mand er princeps, statens førstemand, og dermed *patron* for samtlige borgere), skønt det gav sig ud for det modsatte, bliver Saturn-legenden central. Det tema, som er til stede allerede i den fjerde ekloges inkarnationsmotiv, kommer til fuld udfoldelse i Æneiden, ligesom også *Georgica* som nævnt kan anskues under denne synsvinkel, og det lykkes Vergil at fremstille Augustus som en ny guldalderregent. Der knyttes an til *flugtlegenden*,<sup>33</sup> ifølge hvilken Saturn efter at være blevet detroniseret af Jupiter var kommet til Latium, hvor han blev optaget som sagnkongen Janus' medregent. Her civiliserede han folket, lærte det agerbrug og gav det love, blev altså en *kulturhero*:

» ... fra det himmelske Olympen kom Saturn på flugt fra Jupiters våben, i eksil og berøvet sit kongerige. Han samlede folket, der uden kundskaber levede spredt i bjergene, og gav det love ... « (*Æneiden* VIII, v. 319-22).

Her begynder altså den epoke, som for en antik, romersk betragtning var den mytiske guldalder. Forud for denne var gået en tid, hvor »folket var som født af hårde træerødder og hverken havde dannelse eller tradition ... « (*Æneiden* VIII, v. 315-16). Men guldalderen svinde gradvist bort. Ligesom i Hesiods version af myten sker dette uden at der kan peges på nogen ydre anledning. Til grund for forandringen ligger det overhistoriske *fatum*, skæbnen, på samme måde som verdensgangen hos førsokratikerne styres af nødvendigheden. Man må antage, at dette hos Vergil implicerer et religiøst-teleologisk historiesyn relateret til den udbredte kosmisk-cykliske teori.<sup>34</sup> Der indtræder altså en dårligere tid, karakteriseret ved *belli rabies*, krigens rasen og *amor habendi*, havesyge (*Æneiden* VIII, v. 327). Og dette markerer, stadig for en romersk betragtning, et skift i tidsopfattelsen fra en mytisk til en historisk synsvinkel. I denne periode med *belli rabies* og *amor habendi* kom nemlig Æneas, ligesom Saturn på flugt, til Italien, og netop fra disse begivenheders begyndelse daterer romerne deres historie. Men i modsætning til Saturn indstifter Æneas ikke nogen guldalder ved sin ankomst. Tværtimod. Skønt han



ikke ligefrem personligt indstifter *jernalderen*, som havde taget sin begyndelse allerede under de efter Saturn følgende sagnkonger, er hans optræden ikke desto mindre forbundet med en acceleration af dekadencen. Ikke blot udkæmpes der herefter mange blodige slag om herredømmet i Latium, men Æneas bliver også, på mødrene side, stamfader til Romulus og Remus. Og skønt både Æneas og Romulus i sagnhistorien betragtes som idealtyper, ligger der en vis ambivalens i idealiseringen af dem. Især fordi Romulus ved sit fatale broderdrab så at sige forværede jernalderen og dermed indvarslede det traume, der som nævnt følger op igennem hele Roms historie, og som for Horats<sup>35</sup> står i direkte forbindelse med de tragiske borgerkrige i republikkens sidste århundrede.

Denne borgerkrigshærgede epokes mennesker betegnes nu af Vergil i det mytiske sprog, som han benytter sig af i den fjerde ekloge, som *ferrea gens*, jernalderslægten. Netop heri ligger det moment, som gør det muligt for samtiden at associere fra *Saturnia regna* til Augustus' principat. I Æneiden (VI, v. 793 ff.) hedder det:

»Her er den mand, Augustus Cæsar, som du så ofte har hørt profetere om; og han skal påny grundlægge en guldalder i det land, som engang Saturn regerede.«

Hermed lader Vergil så at sige myten gentage sig i historisk regi. Augustus indstifter en ny guldalder til afløsning for en jernalder, der havde været nutidig i kraft af borgerkrigene, men som allerede var begyndt på Æneas' tid. Den historiske jernalderslægt, som forsvinder ved begyndelsen af den nye, augustæiske guldalder, har sit mytiske modstykke i den uciviliserede epoke, som Saturn ved sin ankomst til Latium bragte til ophør. Saturn bliver til idealtypen på Augustus, vel at mærke befriet for den ambivalens, som typerne Æneas og Romulus var behæftede med. Man vil samtidig se, at Vergil hermed har beskrevet, hvad vi kunne betegne som et rudiment af det cykliske tidsforløb.

Men samtidig er myten i virkeligheden transformeret til en art historisk fremskridtsideologi, som af W. Iwanow er blevet betegnet som *historiosofi*.<sup>36</sup> Det historiesyn og den dermed forbundne politiske opfattelse, som Vergil hermed formidler, er mere præget af de

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

religiøse spekulationer om de cykliske verdensaldre end af en egentlig rationel-filosofisk opfattelse. Netop ved at udstyre myten med en historisk teleologi, således som det sker derved, at den i *Æneiden* forbindes med en profeti, bibringes den aktuelle romerske historie en transcendent legitimitet. At knytte myter og profetier sammen var, som vi har set, ikke noget nyt i Rom. Men Vergil griber længere tilbage i den mytiske tid, end man havde gjort tidligere, nemlig til guldalderen under Saturn, og bliver dermed i stand til at formidle en optimistisk profeti.

### 4. Guldalderens eskatologi og kristendommens

Vergils historiosofi er en idemæssig konception med en eskatologi og en dermed forbundet soteriologi, som for en typologisk betragtning ikke adskiller sig væsentligt fra kristendommens. Når Vergil i sin fjerde ekloge lader guldalderen vende tilbage og senere i *Æneiden* betoner, at denne tilstand skal vare evigt, har han også dermed antydnet, at den stadige cykliske tilbagekomst af de forskellige tidsaldre er definitivt ophørt. For at forstå rækkevidden af dette, må man her huske på, at opfattelsen af tiden som cyklisk ikke er specifik for græsk-romerske religioner. Den findes som en arketypisk struktur i næsten samtlige religioner, hvor den kan afspejles som en periodisk fornyelse af tiden ved en rituel gentagelse af skabelsen. Essensen i denne religiøse ide er i summariske træk, at de menneskelige eksistensvilkår allerede i mytisk tid var blevet utålelige. Dette står atter i forbindelse med en art syndefald eller urbrøde, som indebærer, at man frafaldt de guddommeligt indstiftede livsmønstre. At institutionerne således forsømmes, er ikke i de ikke-kristne religioner nødvendigvis forbundet med »skyld«, lige så lidt som nogen egentlig kausalitet spiller ind. Snarere sker det, som hos førsokratikerne, med den kosmiske nødvendighed, som tidens cykliske gang er underlagt. Ikke desto mindre kan ætiologiske myter forklare den sammenhæng, som består mellem opretholdelsen af kosmos, d.v.s. det ordnede og dermed gode vilkår, og ritualernes gennemførelse. I tilknytning hertil sker det, at når den historiske tid forekommer mest dystert, så aktualiseres eskatologien, som forklarer,

at tingenes tilstand kan forandres, og endvidere hvorledes skiftet fra den ene til den anden tidsalder, ofte forbundet med svære trængsler, vil forløbe. Det guddommelige princip i kosmos kan gribe ind med fornyelse af tiden, hvorved verden »heles«. Så længe menneskene ifølge den genoprettede orden henholder sig til de riter, som er begrundede i mytologien, vil verden bestå.

Et særligt slående udtryk for, at netop en verdensfornyelse af dette fænomenologiske tilsnit fandt sted under kejser Augustus har man i Horats' *Carmen Saeculare*.<sup>37</sup> Principatets hele restitutionspolitik var funderet på ideen om en »fornyet tid«, hvis fortsættelse skulle sikres ved den rette religiøse adfærd. Også ornamenteringen på et samtidigt monument som *Ara Pacis*, det berømte augustæiske fredsalter, vidner tydeligt herom.

Såfremt Vergil og med ham de toneangivende kredse i Rom virkelig har forestillet sig, at den gamle verdenscyklus for altid var standset, og at man dermed var sikret mod de dårligere tiders tilbagekomst, må man sige, at Augustus under denne synsvinkel fremstår markant som en frelserskikkelse af guddommelig karakter, ja faktisk som en inkarnation af guden, og i dette tilfælde ikke af Jupiter, men af Saturn. At allerede de tidlige kejsere betragtedes som guddommelige i de østlige provinser, var i god overensstemmelse med den stedlige religiøse tradition, men i de romerske undersåtters bevidsthed fandt den endelige apoteose af herskeren først sted efter hans død. Den af Vergil og andre augustæiske digtere propagerede myte- og historieforståelse lader imidlertid formode, at kejseren alligevel også i Rom var at opfatte ikke blot som en person, hvis *genius* var særligt gudbenådet, men som en regulær frelserskikkelse, en σωτήρ.

Bl. a. M. Eliade har påpeget det for kristendommen som religion særegne, at guden har inkarneret sig én gang for alle i historisk tid. Det afgørende moment i forbindelse hermed er *troen*, idet mennesket nu frem for alt må henholde sig til det faktum, at guden har taget del i livet og i døden som et menneske. Som et resultat af påskebegivenheden får den troende del i frelsen og i evigheden, ikke blot engang i fremtiden, men i kraft af troen netop i nutiden.

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

Eskatologien bliver dermed for den kristne til noget allerede virkeliggjort,<sup>38</sup> og den cykliske gang af verdensaldre kan for en ontologisk betragtning ikke længere tillægges nogen betydning i den troendes religiøse univers. Den er jo så at sige ophørt for altid. Det betyder også, at den »helingsproces«, fornyelsen og opretholdelsen af kosmos, som i ikke-kristne religioner sikres ved bestemte ritualer, er sket én gang for alle, og det bliver nu ikke længere menneskets sag at medvirke aktivt hertil. Kristendommens ritualer har betydning på det mikro-kosmiske plan, for den troendes egen person. For netop i kraft af den frelsende, nutidige eskatologi kan mennesket ved den rette religiøse adfærd på sin vis blive delagtiggjort i det guddommelige. Det bliver i stand til med guddommen at hæve sig over det kosmologiske, sætte sig ud over tiden og dermed også over naturen. Der bliver således i kristendommen tale om et mere markant brud med den gamle, religiøse naturtænkning, end det er tilfældet i nogen tidligere hellenistisk frelsesreligion,<sup>39</sup> hvilket måske til dels har en sammenhæng med den fra jødedommen arvede monoteisme.

Men allerede i principatets religiøst funderede ideologi er et sådant brud tydeligt, skønt ritualerne her stadig spiller en vigtig rolle i forbindelse med den statslige religionsudøvelse. For uanset om Vergil med sin historiosofi har været sig sådanne implikationer bevidst eller ej, er også her eskatologien blevet nutidig. Netop romernes *tro* på den fornyede guldalder, der skulle vare evigt, og som sattes i forbindelse med den i kejseren inkarnerede frelserskikkelse, indeholder de samme momenter for legitimeringen af en hæmningsløs ekspansionsfilosofi,<sup>40</sup> som kan udledes af den kristne soteriologi. I begge tilfælde lægger man bag sig enhver gammeldags religiøs betænkelighed om guddommelig vrede over indgreb i naturen. Man kunne inden for en moderne *New Age*-referenceramme karakterisere opkomsten af en sådan religiøs forståelse af menneskets plads i kosmos som led i et større paradigmeskift, som imidlertid for en historisk betragtning må ses i sammenhæng med det romerske verdensriges sprængning af den antikke polisstruktur.

Noter

1. E.g. Lucretius, *De Rerum Natura* og Polybius' historieskrivning.
2. Cf. E. R. Dodds, »Progress in Classical Antiquity«, *Dictionary of The History of Ideas*, New York 1968 og 1973.
3. Et digt på 828 hexametre fra omkr. 8. årh. f.Kr.; v. 106-201 inkluderer verdensaldermyten. Dansk oversættelse ved Lene Andersen, *Hesiod. Theogonien, Værker og Dage, Skjoldet*, København 1973.
4. Juvenal regner i sin 6. *Satire* med en 9. verdensalder, fordi han betragter samtiden som så vederstyggelig, at end ikke jernaldermetaforen kan bruges.
5. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935.
6. Iowa, 1960.
7. Cf. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, s. 144.
8. B. Gatz, op. cit., s. 144 ff.
9. Valerius Babrius, ca. 100 e.Kr.f. (?), parafraserede et antal af Æsops fabler til det choliambiske versmåål; håndskrifter af disse opdagedes så sent som i forrige århundrede.
10. J. P. Vernant har fra en strukturalistisk tilgangsvinkel anvist overbevisende løsninger på problemer, som ikke i den tidligere myteforskningsstradition har fundet nogen afklaring, cf. e.g. *Myth and Thought among the Greeks*, London 1983, s. 3-32 samt s. 43: "We are ... dealing with a highly developed system of thought which does not have the rigour of a philosophical construction but which nevertheless possesses its own coherence and logic in the organization of its themes and mythical images«.
11. B. Gatz, op. cit., s. 27. Cf. hertil *Daniels Bog* 2,32 ff.
12. E.g. Kratinos og Pherekrates, ref. hos Lovejoy-Boas, op. cit.
13. F. Lämmli, *Homo Faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?* Basel 1968, s. 20 og 87.
14. Ganske vist ligger den græske middelalder (»the dark ages«) mellem Hesiod og kretisk-mykensk tid, så det er for mig at se betænkeligt uden videre at regne med, at Hesiod skulle kende til bronzealderen som kulturhistorisk epoke.
15. Efter H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1935, (frgm. 128). Cf. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning*, London 1957, s. 73.
16. Lucretius (*De Rer. Nat.*) viser tydelige tendenser i den retning, men også hans position kan forekomme ambivalent, cf. e.g. M. Taylor,

## Eskatologien i tidlig romersk kejsertid

- »Progress and Primitivism in Lucretius«, *American Journal of Philology*, 1947.
17. *Eclogae* eller *Bucolica* (hyrdedigtene), 10 ialt, er Vergils tidligste produktion. Tekstkritisk udgave: R. A. B. Mynors, Oxford 1977. Udgave m. engelsk oversættelse: *The Loeb Classical Library*. Vedr. datering og forskningsoversigt: H. Naumann, »Das Geheimnis der Vierten Ekloge«, *Der Altsprachliche Unterricht* XXIV, 51.
  18. Her er valgt den af E. Norden accepterede tekstvariant; en alternativ læsemåde giver betydningen »den, til hvem forældrene ikke har smilet ... «.
  19. I sin *Vergils Eclogues*, Cambridge 1977, nævner R. Coleman ikke mindre end syv teorier herom.
  20. G. Jachmann retter i »Die Vierte Ekloge Vergils«, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* XXI, 1952, en sønderlemmende kritik mod digtet.
  21. Cf. note 17.
  22. Man har til tider i den kristne tradition opfattet den fjerde ekloge som en spådom om Kristus og gudsriget og derfor kaldt Vergil den hedenske *vates*, spåmand eller profet.
  23. Cf. O. Murray, *Early Greece*, (Fontana History of the Ancient World), Glasgow 1980, s. 80 ff. samt note 11.
  24. E. R. Dodds, cf. note 2.
  25. Udtrykket er M. Eliades fra *Myten om den evige tilbagekomst*, København 1966.
  26. Horats var oprindeligt ikke »augustæisk« indstillet, men blev det senere efter, måske af Vergil, at være blevet introduceret til de kulturelle kredse omkring principatet. Hans syvende *epode* handler om borgerkrigenes rædsler.
  27. Dette store epos blev først udgivet efter Vergils død og, formentlig fordi han anså det for ufærdigt, imod hans udtrykkelige ønske.
  28. E.g. C. Becker, »Vergils Eklogerbuch«, *Hermes* 83, 1955 og F. Klingner, *Vergil: Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich und Stuttgart 1966.
  29. Dette didaktiske værk i fire bøger (om landbrug) ligger tidsmæssigt imellem *eklogerne* og *Æneiden*.
  30. Horats' 16. epode er meget pessimistisk i sin tone. Da det antages at være skrevet omtrent samtidigt med Vergils fjerde ekloge, har nogle forskere samlæst de to digte som en diskussion mellem deres ophavsmænd.

31. J. Carcopino, *Vergile et le mystère de la IV. églogue*, Paris 1943.
32. Servius, grammatiker fra 4.-5. årh. e.Kr., der skrev omfattende kommentarer til Vergils værker.
33. Legenden bygger på den græske myte om Kronos' detronisering ved Zeus og den derpå følgende flugt til »de saliges øer«. Det kan ikke med sikkerhed siges, på hvilket tidspunkt den latinske overtagelse af dette mytestof har fundet sted. I Diodorus Siculus' *Bibliothēkē Historikē* V,66 og hos Cicero, *Natura Deorum* III,44 omtales de tidligste vidnesbyrd vedr. Saturndyrkelsen i Italien.
34. Cf. den tendens, der ligger i *Æneiden* kombineret med den fjerde ekloge, der indeholder en rigdom af motiver stammende fra spekulationerne omkring de cyklisk-kosmiske verdensaldre.
35. Cf. den syvende epode.
36. »Vergils Historiosophie«, 1931, optrykt i *Wege zu Vergil (Wege der Forschung* 19), Darmstadt 1963.
37. Digtet er skrevet til afsyngning ved Augustus' genindstiftelse af Saecularfesterne:  
»Fides, Pax, den guddommelige Pudor og den forsømte Virtus drister sig nu til at vende tilbage, og den lykkebringende Copia viser sig med sit overflødigshorn.« (v. 56-60).
38. Især i den paulinsk-lutherske teologi er disse aspekter af kristendommen udviklet.
39. Disse henholdt sig alle med deres basis i frugtbarhedsreligioner til en kosmisk-cyklisk naturopfattelse.
40. Cf. *Æneiden* I, v. 278-79.

## Summary

»Eschatologic Thought in early Imperial Rome. Concerning Virgil's Fourth Eclogue.« - The so-called Messianic thought in Virgil has often been a matter of discussion. This article stresses certain aspects of this thought, namely its eschatological and soteriological implications: The primitivistic conception of the remote past as a Golden Age, exhibited in a majority of writers in classical antiquity since Hesiod, runs forth to the time of early imperial Rome. By the Augustan poets, however, especially Virgil and Horace, the idea of world-ages is presented in a new version. Virgil claims the reappearance of the Golden Age and Augustus, whose reign in the Aeneid is closely connected with the myth of Saturn as a culture-hero, is regarded as a saviour, who rescued the Roman citizens from the plague of civil wars. Moreover, as asserted by Virgil, the cyclic recurrence of world-ages has come

## **Eskatologien i tidlig romersk kejsertid**

*to an end.*

*This idea must be considered as the fulfillment of an eschatology and thus, from a typological point of view, as fundamentally identical with the corresponding Christian conception of the eschatology as a present state.*

**Svend Erik Mathiassen**

**Undervisningsassistent, cand. mag.**

**Institut for Kirkehistorie**

**Aarhus Universitet**