

Når gudene slår på trå'n

*Analyse av Titus Livius' fremstilling av
divinasjon i romersk krigføring i Ab Urbe
Condita bok 21-30*

Petter Andersen Sauge



Masteroppgave i historie

Det humanistiske fakultet
Institutt for arkeologi, konservering og historie

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2017

Når gudene slår på trå'n

Analyse av Titus Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring i *Ab Urbe Condita*
bok 21-30

© Petter Andersen Sauge

2017

Når gudene slår på trå'n

Petter Andersen Sauge

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven består av en tredelt drøfting, hvor målet har vært å vurdere hvorvidt Livius' bok 21-30 som berettende kilde, kan belyse før-augusteisk og republikansk romersk divinasjonspraksis. Dette er blitt vurdert gjennom en analyse av Livius' fremstilling av divinasjon i krigføring i bok 21-30. Først ved å diskutere hva vi kan si om Livius' kilder, bruken av dem og strukturen i bok 21-30. Deretter gjennom en drøfting av hva Livius forteller om divinasjonspraksisene jærtegn, *extispicia* og *auspicia* i krigføring i sin fremstilling. Til slutt, gjennom en analyse av denne fremstillingen, hvor det utforskes om Livius har inkludert divinasjon i sitt historieverk om den andre puniske krig for å legitimere et augusteisk religionsprogram eller på bakgrunn av kildetroskap. Til sammen har denne analysen vist at flere deler av Livius' fremstilling av divinasjon i bok 21-30 er i tråd med enkelte fremstillinger fra rundt 100 fvt. I tillegg sammenfaller Livius' fremstilling med det som skal ha vært hans kilder i utarbeidelsen av disse ti bøkene. Dette betyr at vi ikke skal avskrive *Ab Urbe Condita* som kilde til republikansk divinasjonspraksis.

Forord

Arbeidet med denne masteroppgaven har bestått av både oppturer, nedturer, mestringsfølelse og fortvilelse. Men, jeg føler meg privilegert som har fått lov til å bruke to år av livet mitt på noe som for meg har vært interessant og givende. Samtidig må jeg innrømme at jeg føler en hvis stolthet når dette arbeidet går mot slutten.

Det viktig å påpeke at jeg ikke bare har meg selv å takke i denne sammenhengen. Her må jeg først og fremst takke min veileder, Knut Ødegård, som har bidratt med historiefaglige innspill og veiledning gjennom hele prosessen. Når det gjelder gjennomlesning og gode tilbakemeldinger, vil jeg takke Henrik Thommesen, og ikke minst mine foreldre, Mona Andersen og Ole Kristian Sauge, som har vært behjelpelig med korrekturlesning. Jeg vil også trekke frem pauserommet i 3. etasje Niels Threschows hus og studentene her og på lesesalen. De har skapt en flott hverdag, og et sosialt og faglig miljø. Blant mine medstudenter vil jeg spesielt trekke frem min gode kamerat og antikkstudent Jørgen Hamre Sveen, som har vært uvurderlig gjennom hele prosessen med denne oppgaven. Han har bidratt med ideer, faglige diskusjoner, innspill og gjennomlesning. Tilslutt vil jeg takke min bedre halvdel, Kristine, som har vært både støttende og forståelsesfull igjennom disse to årene.

Blindern, mai 2017

Innholdsfortegnelse

Innledning	1
1 Om oppgaven	1
1.1 Problemstilling.....	3
1.2 Avgrensning.....	3
1.3 Oppbygning	5
1.4 Bakgrunn.....	6
1.5 Metode	13
1.6 Historiografi - Livius og divinasjon som studieobjekt	15
1.7 Kilder	18
Del I. Om primærkilden	21
2 Bok 21-30. Overlevering, kilder og struktur	21
2.1 Overlevering av Livius' verk til moderne tid	21
2.2 Livius' kilder og struktur	23
2.3 Delkonklusjon.....	32
Del II. Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring i bok 21-30	35
3 Jærtegn i romersk krigføring	37
3.1 Jærtegn i felten.....	37
3.2 Jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma	42
3.3 Delkonklusjon.....	50
4 Extispicia og Auspicia i romersk krigføring	53
4.1 Extispicia i krigføring	53
4.2 Auspicia i krigføring.....	59
4.3 Delkonklusjon.....	65
Del III. Analyse av Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring	67
5 Et litterært grep som reflekterer Augustus' etablering av prinsipatet?	69
5.1 Minne, liv og komponering av <i>Ab Urbe Condita</i>	70
5.2 Forholdet mellom Augustus og Livius	73
5.3 Augustus og romersk religion.....	76
5.4 Augustus, divinasjon og Livius' fremstilling i bok 21-30.....	79
5.5 Delkonklusjon.....	83
6 Er han bare kildetro?	85

6.1	Uavhengige kilder som forteller om romersk divinasjonspraksis	87
6.2	Sammenligning med fragmenter fra romerske annalister.....	92
6.3	Delkonklusjon.....	98
Avslutning		101
7	Konklusjon.....	101
Litteraturliste.....		107

Liste over figurer

- Figur 1.** Bilde viser skillet mellom romersk og kartagisk territorium 218 fvt., Hannibals rute fra 219-202 og en oversikt over store slag mellom romerne og kartagerne. Le Glay et al., *A History of Rome*, 76 10
- Figur 2.** Illustrasjon av Livius' sykliske historiesyn. Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140..... 75
- Figur 3.** Bilde viser bronsemodellen av en saueleveren, som ble funnet i Piacenzas. Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 19 92
- Figur 4.** Tabell over Livius' henvisninger til romerske historikere. Cornell, *The Fragments of the Roman Historians*, Volume I, 84. 93

Innledning

1 Om oppgaven

Titus Livius' verk *Ab Urbe Condita* er kanskje den viktigste kilden vi har til romersk kongetid og den romerske republikken. Ikke bare når det handler om å etablere det historiske forløpet i disse periodene, men også når det kommer til romersk kultur og religion.¹ Beskrivelser av religion og religiøse fenomener er gjennomgående i *Ab Urbe Condita*, og de er inkludert i den romerske historien av Livius, som et betydningsfullt element i det som driver historien fremover. En stor del av det religiøse materialet vi finner hos Livius kan karakteriseres som beskrivelser av en vesentlig del av den romerske religionen, nemlig divinasjon. Divinasjon var et sentralt fenomen i den romerske antikken, og Livius' verk er en viktig kilde til studiet av dette fenomenet.² I denne oppgaven analyserer jeg Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring i bok 21-30. Først ved å diskutere hva vi kan si om Livius' kilder, bruken av dem og struktur i disse ti bøkene. Deretter ved å drøfte hva Livius forteller om de tre divinasjonspraksisene jærtegn, *auspicia* og *extispicia* i krigføring, hvem som var delaktige i prosessene rundt dem og hvordan dette ifølge Livius påvirket romersk krigføring. Dette kan karakteriseres som oppgavens empiriske materiale. Videre bruker jeg dette i en undersøkelse, hvor jeg utforsker hvorfor Livius har inkludert divinasjonsbeskrivelser som en betydningsfull del av det som driver historien fremover. Jeg drøfter dette ved på den ene siden å utforske om det er inkludert som et litterært grep for å gi historisk legitimitet til et augusteisk religionsprogram, eller om det på den andre siden er med fordi Livius er kildetro og følger sine kilder. Målet med oppgaven, er at denne analysen kan vurdere hvorvidt Livius' bok 21-30 kan belyse før-augusteisk og republikansk divinasjonspraksis

Denne analyse vil altså være en del av en større debatt om *Ab Urbe Condita* som beretning og kilde til før-augusteisk romersk historie. Bok 21-30 omhandler den andre puniske krig, som forgikk fra 218- 201 fvt., og er altså en historisk hendelse som skjedde omlag 200 år før Livius skrev sine 10 bøker om romernes kamp mot den kartagiske hærføreren Hannibal. Historien var en del av et større nasjonalepos om romerstatens historie helt frem til Livius'

¹ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 192.

² Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 192; North, "Diviners and Divination at Rome", 51-

egen samtid og ble dermed skrevet i en periode hvor Augustus reformerte republikken og etablerte det romerske keiserriket (Prinsipatet). Et sentralt spørsmål er derfor om det Livius forteller om divinasjon i disse 10 bøkene gjenspeiler bare en augusteisk fremstilling, eller om det også kan kaste lys over det før-augusteiske og republikanske. Denne oppgaven vil ta sikte på å kunne tilføye et nytt moment i tematikken; *Ab Urbe Condita som historisk kilde*.

De kategoriene og skillene jeg benytter meg av i denne oppgaven kan kritiseres for å være for generaliserende og stilisert i forhold til virkeligheten, og selvfølgelig er det slik at disse ikke har foregått hver for seg i et vakuum og er helt uavhengige av hverandre. De tre formene for divinasjon jeg har tatt utgangspunkt i, overlapper ved enkelte anledninger. For eksempel ble extispicia brukt i forbindelse med avverging av jærtegnvarsel, samtidig som det var et selvstendig divinasjonsritual. Det er derfor viktig å være klar over at disse kategoriene ikke nødvendigvis var like stiliserte i Livius' fremstilling, noe jeg også viser i min diskusjon. Det samme gjelder skillet mellom augusteisk prosjekt og kildetroskap, da for eksempel Livius' fremstilling kan ha vært en del av et augusteisk historieprosjekt og samtidig vært i samsvar med kildene. Jeg etablerer også et skille mellom Livius' samtid i før-augusteisk og augusteisk tid, noe som kan virke litt kunstig, da det ikke behøver å ha vært store forskjeller mellom disse periodene. Faktum er likevel at Livius levde både i en tidsperiode hvor Augustus (Octavianus frem til 27 fvt.) var en av flere aktører, og ikke hadde spesielt mye makt, til en tidsperiode hvor Augustus etablerte seg som eneveldig hersker. I klassiske historiefremstillinger av Romerriket er det også vanlig å etablere et markant skille i historien, midt i Livius' levetid, mellom republikken og keiserriket.³ Det kan derfor være fruktbart å benytte seg av dette skillet, for å undersøke om Livius først og fremst gir en fremstilling som gjenspeiler augusteisk tid eller om det bare gjenspeiler hans egen samtid i før- augusteisk periode. Eventuelt om det kan gi et blick inn i mellom-republikansk tid.⁴ Når det er sagt, har disse skillene og kategoriene vært til hjelp i mine diskusjoner. Det er en kjent sak at vi som historikere, til tross for å ha stor bevissthet om forskjeller og ulikheter, må kunne operere med generaliseringer.⁵

³ Eksempel på en historiefremstilling av Romerriket hvor vi finner et slikt skille: Le Glay et al., *A History of Rome*, V-VIII.

⁴ Se kapittel 5 og 6.

⁵ Myhre, *Historie – En introduksjon til grunnlagsproblemer*, 64.

1.1 Problemstilling

Hvordan fremstilles divinasjonspraksisene jærtegn, extispicia og auspicia i romersk krigføring av Titus Livius i bok 21-30?

- Hva innebar de forskjellige praksisene?
- Hvem var delaktige i prosessene?

Hvorfor har Livius inkludert dette som en del av forklaringen på historiens gang, og kan denne fremstillingen belyse før-augusteisk divinasjon?

- Er dette et litterært grep som følge av et behov for å legitimere et augusteiske religionsprogram og et bilde på en augusteisk forståelse?
- Er han bare kildetro og gir et bilde av den fremstillingen som han fant hos sine forgjengere?

1.2 Avgrensning

Denne oppgaven begrenser seg i hovedsak til de ti bøkene 21-30 av *Ab Urbe Condita* og til undersøkelse av de tre divinasjonskategoriene jærtegn, auspicia og extispicia i krigføring. Den tidsmessige avgrensningen er ikke like konkret, men det tidsmessige hovedfokuset er den andre puniske krig (218-201 fvt.) og Livius' egen samtid. Men jeg har også benyttet meg av kilder fra både tiden mellom disse periodene og kilder som er yngre enn Livius, da jeg har funnet dette relevant for min problemstilling.

Avgrensningen til de ti bøkene om Hannibalskrigen, begrunner jeg ved at disse bøkene skiller seg ut som en egen enhet i historien om republikken hos Livius.⁶ Samtidig kan disse bøkene betraktes som en av de viktigste delene i Livius' nasjonalepos, i alle fall blant de delene som har blitt overlevert frem til i dag.⁷ Denne historiske begivenheten er også en av de største i den romerske republikken. Historien om den kartagiske hærføreren som invaderte den italienske halvøy og nesten felte den romerske republikken, fikk naturlig nok stor plass i den romerske historien og selvoppfattelsen. Dette er en historie som ellers er

⁶ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 10. Se kapittel 2.1.

⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, VII.

preget av seier og romersk overlegenhet.⁸ Det er rimelig å anta at historien om den andre puniske krig, var allment kjent blant den romerske befolkningen i seinrepublikken, også før *Ab Urbe Condita* sto ferdig. Dette må ha vært tilfellet både blant de som kunne lese tidligere historieskriving om konflikten, men også blant de analfabete som støttet seg på en muntlig fortellertradisjon. Deler av den romerske historien var kanonisert og trolig gjaldt dette også den andre puniske krig.⁹ Livius kan derfor ikke ha hatt helt kunstnerisk frihet i sin historieskriving. Han må ha vært tvunget til å beskrive enkelte historier, slik hans kilder fortalte dem og slik disse ble oppfattet av allmenheten.¹⁰ Som vi ser fins det en rekke grunner til å tro at disse ti bøkene skilte seg ut, og jeg har derfor valgt å begrense denne oppgaven i hovedsak til dem. Jeg har likevel benyttet meg av informasjon Livius gir i enkelte av de andre bøkene, men da bare for å belyse eller underbygge min diskusjon av Livius' fremstilling i bok 21-30.

Når jeg avgrenser oppgaven til å omhandle de tre kategoriene jærtegn, auspicia og extispicia støtter jeg meg først og fremst på John North og hans artikkel "Diviners and Divination at Rome".¹¹ Hans fokus er riktignok på de som utøvde divinasjon, men han argumentert for at disse tre formene for divinasjon er de som oftest er fremstilt i romersk republikansk historie.¹² Jærtegn, auspicia og extispicia er også det mest sentrale divinasjonspraksisene i bok 21-30. Som jeg viser i min diskusjon, dukker beskrivelser av de tre formene for divinasjon opp en rekke ganger. Jeg har derfor valgt å avgrense meg til disse, da det var de som ga best mulighet for en undersøkelse av Livius' fremstilling. Det er likevel viktig å påpeke at det finnes beskrivelser av andre former for divinasjon i de ti bøkene, som for eksempel drømmer og orakelsvar, men her finnes det altså færre beskrivelser, noe som gir et svakere grunnlag for å studere disse.¹³ I tillegg er også jærtegn, auspicia og extispicia de divinasjonsformene som er mest sentrale i Livius' fremstilling av krigføring. Når jeg i løpet av denne oppgaven referer til Livius' fremstilling av divinasjon, er det da hans fremstilling av disse tre formene for divinasjon jeg mener.

At de tre kategoriene er sentrale i Livius' fremstilling av divinasjon i krigføring, er også et argument for en annen avgrensning jeg har gjort i denne oppgaven, nemlig fokuset på

⁸ Radice, "Introduction", 7-8.

⁹ Levene, *Religion in Livy*, 34-35.

¹⁰ Levene, *Religion in Livy*, 34-35.

¹¹ North, "Diviners and Divination at Rome", 51-71.

¹² North, "Diviners and Divination at Rome", 51.

¹³ Eksempel på drømmer og orakelsvar: Livius, "Ab Urbe Condita", 21.22.6-9; 29.10-11.

divinasjon i nettopp krigføring. Livius' historieverk generelt, men kanskje særlig bok 21-30, har krig og krigføring som hovedtema, noe som er naturlig, da romerne nesten bedrev konstant krigføring gjennom hele republikkens historie.¹⁴ Selvfølgelig kunne jeg også hatt fokus på Livius' fremstilling av divinasjon i politikk eller liknende, og mange av de utdragene jeg bruker for å belyse divinasjons i krigføring, kunne også ha blitt brukt i en undersøkelse av divinasjon i politiske avgjørelse. Likevel har jeg valgt å ha hovedfokus på divinasjon i krigføring, da dette er det mest gjennomgående temaet i Livius' fremstilling. Romernes tro på at gudene var med på å bestemme fremtidige hendelser, gjorde det viktig å kunne tolke gudenes vilje. Særlig må dette ha vært sentralt i krig, hvor mye sto på spill. Romernes praksis og mentalitet knyttet til divinasjon i krigføring er derfor, etter min mening, et interessant tema. Det har derfor ført til denne avgrensningen.

1.3 Oppbygning

Denne oppgava består av 7 kapitler; et innledningskapittel, et kildekapittel, fire hovedkapitler og et konklusjonskapittel. Videre er oppgaven inndelt i tre hoveddeler, hvorav kapittel 2 utgjør Del I, kapittel 3 og 4 utgjør Del II og kapittel 5 og 6 utgjør Del III. Innledningskapittelet presenterer først nødvendig bakgrunnsinformasjon om Livius, divinasjon, den andre puniske krig og den historiske konteksten i Livius' samtid. Deretter diskuterer jeg metodiske valg og problemer. Til slutt redegjør jeg for hvordan studiet av divinasjon generelt, og spesielt i *Ab Urbe Condita*, har gått gjennom en historiografisk endring, og hvilke kilder som har vært sentrale i mitt arbeid med denne oppgaven.

I kapittel 2 går jeg bok 21-30 nærmere etter i sømmene. Her redegjør jeg først for overleveringen av disse ti bøkene fra antikken til i dag, før jeg går videre og diskuterer Livius' strukturelle oppbygning av bøkene. Til slutt drøfter jeg hvilke kilder han har benyttet seg av og hvordan han har brukt dem, i arbeidet med historien om Hannibalskrigen. Et slikt kildekapittel vil være nødvendig, da den informasjon som blir presentert her, utgjør essensiell informasjon som er relevant for både analysen og forståelsen av oppgaven som helhet.

Kapittel 3 og 4 utgjør del II av hoveddelen, og består av en diskusjon om hva Livius forteller om divinasjon i romersk krigføring i bok 21-30. Det vil si, hva Livius forteller om

¹⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 1.19.3. I følge Livius skal Augustus ha lukket dørene på Janus templet i år 29 fvt. for første gang på over 200 år. Disse dørene ble bare lukket i fredstid. Se kapittel 5.1.

praksisen til de tre divinasjonsformene som jeg har fokus på, hvem som var delaktige i prosessene rundt dem og hvordan dette påvirket romersk krigføring. Disse to kapitlene utgjør tilsammen det som kan kalles oppgavens empiriske materiale og gir dermed det nødvendige grunnlaget for å kunne gjennomføre analysen i Del III. I kapittel 3 drøfter jeg først hva Livius forteller om jærtegn som oppstår og blir håndtert ute i felten, dernest hva han forteller om jærtegn som ble rapportert inn til Senatet i Roma og håndtert der. I kapittel 4 diskuterer jeg hva Livius forteller om extispicia, deretter hva han forteller om auspicia.

Kapittel 5 og 6 utgjør Del III av hoveddelen og består av en analyse av hvorfor Livius inkluderer divinasjon i sitt verk som en del av forklaringen på historiens gang. I kapittel fem undersøker jeg om Livius inkluderer disse beskrivelsene for å gi en historisk legitimering av et augusteisk religionsprogram. Dette utforsker jeg ved å se nærmere på; Livius' liv, komponering av *Ab Urbe Condita*, forholdet mellom Livius og Augustus og Augustus' religionsprogram, før jeg til slutt setter denne informasjonen opp mot det jeg har kommet frem til i Del II. I kapittel 6 undersøker jeg om han kan ha inkludert divinasjon beskrivelser av kildetroskap. Dette utforsker jeg ved å sammenligne informasjonen fra Del II, først med før-augusteiske kilder som gir informasjon om divinasjon, dernest med fragmenter fra de kildene Livius antagelig skal ha brukt. Diskusjonen i de to kapitlene vil til sammen også kaste lys over Livius som kilde til romersk divinasjon i krigføring under republikken.

Avslutningsvis, i kapittel 7, samler jeg trådene fra de forrige kapitlene og kommer med en konklusjon. Her vil de ulike delkonklusjonen fra vært kapittel være sentrale.

1.4 Bakgrunn

Livius og *Ab Urbe Condita*

Titus Livius var en romersk forfatter og historiker, som viet store deler av sitt liv til å skrive historieverket *Ab Urbe Condita* (norsk: "Fra byens grunnlegelse") som tok for seg historien til romerstaten, fra byen ble grunnlagt til år 9 fvt.¹⁵ Verket besto trolig av 142 bøker og omhandlet over 750 år med historie. Av disse er det kun bok 1-10 og 21-45 som har

¹⁵ Haaland, "Innledning", 7.

overlevd frem til i dag, men vi har sammendrag, kalt *periochae*, av alle bøkene bortsett fra 136 og 137.¹⁶

I utgangspunktet ser det ut til at Livius levde et stille liv, da det finnes lite informasjon om han. Dette har ført til at det er vanskelig å etablere en biografi om Livius.¹⁷ Selv årene for hans fødsel og død er det knyttet en viss usikkerhet til. Det tradisjonelle synet har vært at han ble født 59. fvt i Patavium, en del av provinsen Gallia Cisalpina, og døde samme sted 17 evt.¹⁸ Ronald Syme har argumentert for at Hieronymus (347 -420 evt.), som er kilden til hans levetid, har blandet de to konsulperiodene til *Caesar et Figulo* og *Caesar et Bibulo*, når han tok utgangspunkt i hvem som var konsul det året Livius ble født.¹⁹ Han foreslår dermed at historikerens levetid var fra 64 fvt. - 12 evt.²⁰

Livius kom trolig fra en velstående familie, siden han hadde mulighet til å vie seg til historieskriving.²¹ Mye tyder på at han flyttet til Roma, hvor han hadde tilgang til arkiver og biblioteker i forbindelse med sitt arbeid. Men vi vet ikke når han flyttet dit eller hvor lenge han oppholdt seg der.²² Likevel ser det ut til at han har brukt nesten hele livet på historieskriving, da det ikke finnes noe informasjon som tyder på at han hadde et politisk embete eller var aktiv i militæret.²³

Divinasjon²⁴

Divinasjon kan defineres som «Evne til å ane forut det fremtidige, spådomskunst, seerevne».²⁵ Men begrepet benyttes også som et samlebegrep for ritualer der mennesker forsøker å oppnå kommunikasjon med det guddommelige.²⁶ Tro på at gudene var med på å bestemme fremtidige hendelser, og at menneskene kunne tolke gudenes vilje gjennom guddommelige tegn, gjorde divinasjon til en viktig praksis.²⁷ Særlig er dette et sentralt

¹⁶ Haaland, "Innledning", 8.

¹⁷ Syme, "Livy and Augustus", 27.

¹⁸ Luck, "Introduction", ix.

¹⁹ Syme, "Livy and Augustus", 40.

²⁰ Syme, "Livy and Augustus", 41.

²¹ Haaland, "Innledning", 7.

²² Haaland, "Innledning", 7.

²³ Haaland, "Innledning", 7.

²⁴ Denne delen vil kunne være lik wikipedias informasjon om "Divinasjon (spådomskunst)" på siden om "Romersk Religion", da det er jeg som har skrevet delen om divinasjon også her, under brukernavnet "PetterSauge". Se: https://no.wikipedia.org/wiki/Romersk_religion.

²⁵ Store Norske Leksikon, s.v. "Divinasjon". 08.04.17. <https://snl.no/divinasjon/spådomsevne>.

²⁶ Encyclopedia Britannica, s.v. "Divination". 09.04.17. <https://global.britannica.com/topic/divination>.

²⁷ Encyclopedia Britannica, s.v. "Divination". 09.04.17. <https://global.britannica.com/topic/divination>.

fenomen i kulturer som har en polyteistisk religion og ikke bare tror på én allmektig gud, da dette gir større rom for fleksibilitet og usikkerhet om fremtiden.²⁸ Divinasjon er derfor et fenomen som er særlig utbredt i før-kristne og polyteistiske kulturer, men det har i høyeste grad også vært til stede i monoteistiske kulturer. Astrologi i ukeblader og liknende er eksempler på at divinasjon også eksisterer i moderne tid.²⁹ I dag er divinasjon et sentralt fenomen i studiet av menneskers forestillingsverden.

Romersk divinasjon er kanskje først og fremst blitt et studieobjekt gjennom Marcus Tullius Ciceros verk *De Divinatione* fra år 44 fvt. I verket diskuterer Cicero flere romerske religiøse praksiser, som han samler under begrepet divinasjon. I følge romerne fantes det mange måter å opprette kommunikasjon mellom gudene og menneskene, men de mest utbredte ser ut til å ha vært; *auspicia* (tolkning av fuglers væremåte), tolkning av jærtegnvarsel og *extispicia* (tolkning av offerdyrenes innvoller).³⁰ Generelt sett kan vi si at gudene ikke ga noe klart svar om fremtiden, men at romerne gjennom divinasjon fikk vite om gudene var positive eller negative til en handling eller hendelse i nær fremtid. Divinasjon var derfor et fast innslag før alle viktige avgjørelser og handlinger.

Jærtegn er «et påfallende, naturlig eller overnaturlig fenomen som oppfattes som et varsel».³¹ Tolkning av jærtegn ble gjennomført av *haruspices* eller *quindecimviri sacris faciundis*. De førstnevnte var etruskiske spesialister som kunne bli rådført.³² Sistnevnte var et prestekollegium som konsulterte de Sibyllinske bøker (en rekke nedskrevne spådommer) på oppfordring fra Senatet, for å finne svar på hvilke tiltak som måtte til for å avverge det et jærtegn varslet om. Jærtegn-tolkerens oppgave var derfor, i hovedsak, å finne ut hvilket ritual som skulle gjennomføres for å avverge en fremtidig ulykke.³³ De fleste jærtegn varslet om fremtidige farer eller ulykker, men det ser også ut til at jærtegn kunne varsle om fremtidige positive hendelser. Ofring av dyr ser ut til å ha vært en viktig del av avvergingspraksisen, da romerne mente at gaver til gudene kunne skaffe dem guddommelig velvilje og dermed påvirke fremtidig hendelser i deres favør.³⁴

²⁸ Undheim, "Innledende Essay", XXVI- XXVIII .

²⁹ North, "Diviners and Divination at Rome", 49; Encyclopedia Britannica, s.v. "Divination". 09.04.17. <https://global.britannica.com/topic/divination>.

³⁰ North, "Diviners and Divination at Rome", 51.

³¹ Store Norske Leksikon, s.v. "Jærtegn". 21.04.17. <https://snl.no/jærtegn>.

³² North, "Diviners and Divination at Rome", 54.

³³ North, "Diviners and Divination at Rome", 55.

³⁴ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 94, 117.

Extispicia var et divinasjonsritual som ble knyttet til ofring av dyr. Ved å gjennomføre en ofring søkte romerne gudenes anerkjennelse i forkant av en handling, da en inspeksjon av innvollene til offerdyret kunne fortelle om romerne hadde fått denne anerkjennelsen.³⁵ Personer som gikk under betegnelsen *haruspices*, ser ut til å ha vært delaktig også i prosessen rundt extispicia, men disse var trolig av lavere rang enn *haruspices* som tolket jærtegn.³⁶ De som utførte extispicia kontrollerte innvollene til offerdyret og undersøkte om de var utsatt for noen uregelmessigheter. Så innvollene ut som de pleide, var offeret godtatt av gudene. Men manglet det for eksempel en bit av leveren, var dette et tegn på at romerne ikke hadde fått gudenes velvilje. Ofringen måtte da bli gjennomført på nytt.³⁷ Undersøkelsen av innvollene ga trolig også muligheten for et annet mer avansert extispicia, hvor en etruskisk *haruspex* undersøkte en del av innvollene nøye, vanligvis leveren, og spådde fremtiden. Dette ritualet ble trolig kalt *haruspicio* og ble særlig brukt i forbindelse med tolkning av jærtegn, men også i forkant av slag, for å spå utfallet.³⁸

Auspicia var et divinasjonsritual hvor romerne søkte gudenes anerkjennelse i forkant av en handling, gjennom tolkning av fuglers oppførsel. Auspicia ble gjennomført av magistrater og konsuler, men prestekollegiet *auguren* hadde hovedansvaret for denne divinasjonsformen. Augurene ble anerkjent som eksperter på området og ble derfor rådført, hvis det var noen spørsmål rundt auspicia. I tillegg var det de som utarbeidet regler og praksiser for ritualet.³⁹ I begynnelsen var auspicia basert på tolkning av fuglers flyvebaner, men trolig mellom det 2. og 1. århundret fvt. ble det basert på tolkning av hvordan hellige fugler spiste. Spiste den hellige fuglen, var gudene positive til det som skulle skje. Spiste den ikke, var gudene negative.⁴⁰ Auspicia var dermed ikke noe divinasjonsritual som rådet til bestemte handlinger eller fortalte fremtiden, da det bare ga en gudommelig godkjenning eller ikke-godkjenning.

Den andre puniske krig

Etter Kartagos nederlag mot romerne i den første puniske krig (264-241), begynte punerne igjen å bygge opp det kartagiske imperiet og befestet sin posisjon i Sør-Spania, under

³⁵ North, "Diviners and Divination at Rome", 55.

³⁶ North, "Diviners and Divination at Rome", 53.

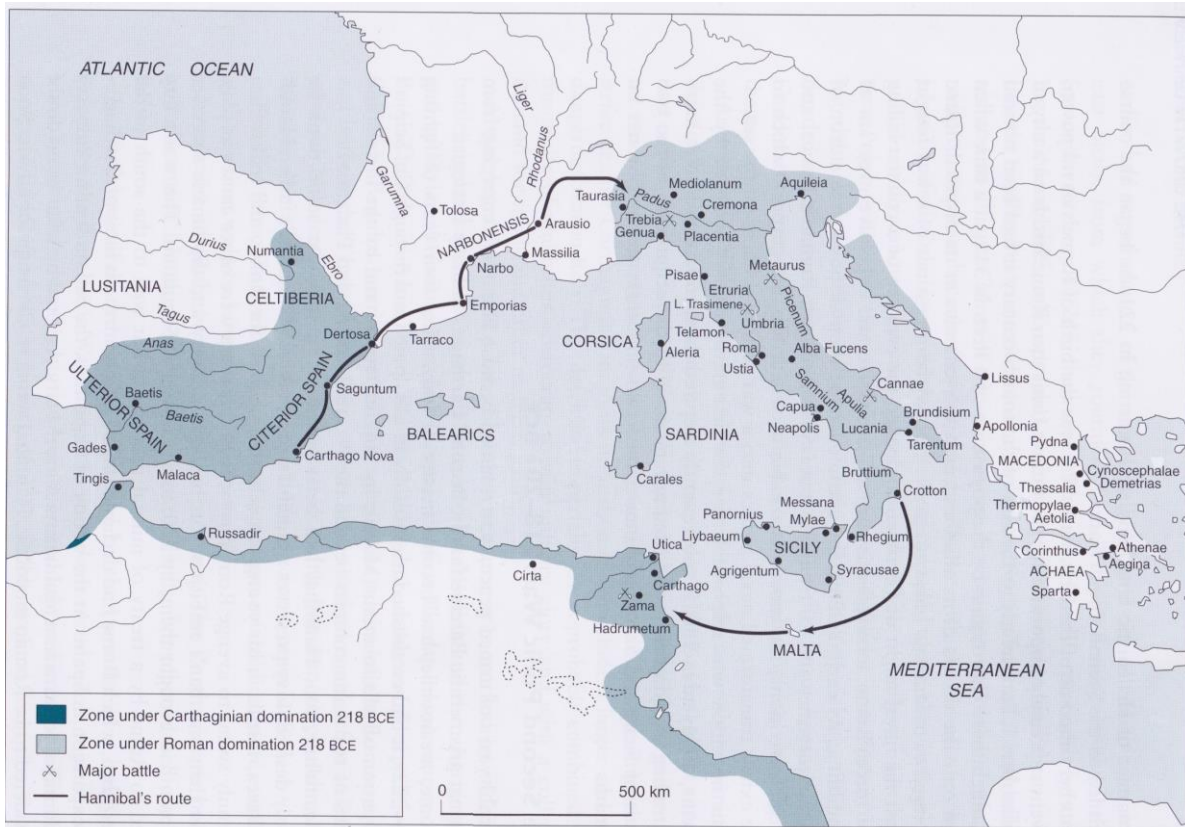
³⁷ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 123.

³⁸ Moore, *History of Religions*, 559; Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 84.

³⁹ North, "Diviners and Divination at Rome", 53-54.

⁴⁰ North, "Diviners and Divination at Rome", 53.

ledelse av genrelaen Hamilcar Barca.⁴¹ I 221 fvt. tok Hamilcars sønn Hannibal Barca over ledelsen som kartagisk general, og under hans ledelse ble det kartagiske imperiet nok engang ledet inn i krig mot romerne, den andre puniske krig, som forgikk fra 218 til 201 fvt.⁴²



Figur 1. Bilde viser skillet mellom romersk og kartagisk territorium 218 fvt., Hannibals rute fra 219-202 og en oversikt over store slag mellom romerne og kartagerne. Le Glay et al., *A History of Rome*, 76

Hannibals erobring av den spanske byen Saguntum i 219 ble den utløsende faktoren på en krig som måtte komme. Etter at romerne hadde forlangt at Hannibal skulle overgi seg og stoppe sin ekspansjon, besluttet den kartagiske hærføreren å invadere den italienske halvøy nordfra, ved å krysse alpenene.⁴³ Den første delen av krigen, 218-211/210, var preget av stadige kamper mellom den kartagiske og romerske hæren og tidligere allierte som gjorde

⁴¹ Le Glay et al., *A History of Rome*, 74-75. Kartago var en fönikisk bystat etablert i på 800-tallet fvt. i dagens Tunisia. Bystaten bygget seg etter vært opp til et stort imperium som omfattet store deler av Nord-Afrika, Sør-Spania og mange av de vestlige øyene i Middelhavet. Romerne kalte innbyggerne i dette imperiet for "punere".

⁴² Le Glay et al., *A History of Rome*, 74-75.

⁴³ Le Glay et al., *A History of Rome*, 76-77.

opprør mot romerne eller støttet kartagerne.⁴⁴ Særlig fikk romerne problemer med sine allierte etter Hannibals seier først ved Ticinus og Trebia, deretter ved Trasimene 217 fvt. og til slutt ved det brutale romerske nederlaget ved Cannae i 216.⁴⁵ Romerne måtte i denne perioden både hankses med kartagiske styrker, som livnærte seg på romerske områder, og interne opprør.

I 212/211 begynte krigens andre fase, da romerne klarte å gjenerobre Capua, noe som markerte starten på Romas gjenetablering av kontroll.⁴⁶ Mellom 212 og 206 fikk romerne stadig bedre kontroll på den italienske halvøy, samtidig som romernes fremtidige helt, Scipio Africanus, gjorde suksess mot kartagiske styrker i Spania.⁴⁷ Fra 206 til 201 igangsatte romerne sin store motoffensiv. Under ledelse av Scipio kulminerte denne tredje perioden i 202 fvt., med romernes store seier mot Hannibal i slaget ved Zama i Nord-Afrika.⁴⁸ Noe som betydde slutten på den andre puniske krig og starten på en periode hvor romerne for alvor begynte å befeste sin posisjon som Middelhavets herskere.

Den historiske konteksten i Livius' samtid - Fra Caesar til Prinsipatet

I sein-republikken havnet det romerske Senatet mer og mer på sidelinjen og mistet mye av sin makt til enkeltpersoner med private arméer. Dette førte til at det første triumviratet ble opprettet i 60 fvt. av Gaius Julius Caesar, Gnaeus Pompeius Magnus og Marcus Licinius Crassus, tre av romerstatens mektigste menn i sein-republikken.⁴⁹ Pompeius var til å begynne med den mest sentrale skikkelsen i denne alliansen, og han styrte fra Roma. Caesar ble etter hvert stadig mer populær og mektig gjennom sin krigføring i Gallia.⁵⁰ Dette førte til en stadig økende spenning mellom dem, og da Pompeius kone (som var Caesars datter) døde i 54 fvt. og Crassus ble drept i 53 fvt., ble triumviratet oppløst. Spenningen mellom de to førte tilslutt til at Caesar krysset Rubicon i 49 fvt. med sin hær og erklærer krig mot Pompeius og senatet.⁵¹ Resultatet var en borgerkrig som varte helt frem til 46 fvt., hvor Caesar kom seirende ut.⁵² Tilbake i Roma førte Caesar en politikk som skapte mye misnøye

⁴⁴ Le Glay et al., *A History of Rome*, 77.

⁴⁵ Le Glay et al., *A History of Rome*, 77-78.

⁴⁶ Le Glay et al., *A History of Rome*, 78-79.

⁴⁷ Le Glay et al., *A History of Rome*, 80.

⁴⁸ Le Glay et al., *A History of Rome*, 79-80.

⁴⁹ Le Glay et al., *A History of Rome*, 145-146.

⁵⁰ Le Glay et al., *A History of Rome*, 148.

⁵¹ Le Glay et al., *A History of Rome*, 152.

⁵² Le Glay et al., *A History of Rome*, 154-155.

i Senatet, og han ble i økende grad oppfattet som en tyrann av dem. I 44 fvt. ble han derfor knivstukket og drept av flere senatorer, i det han skulle bli valgt til konsul for 4. gang.⁵³

Caesars støttespillere sto sterkt etter hans død. Marcus Antonius var i spissen for denne gruppen, men også Caesars adoptivsohn Gaius Julius Caesar Octavianus begynte for alvor å befeste sin posisjon i Romas politiske spill etter stefarens død.⁵⁴ Octavianus blir valgt til konsul allerede i 43 fvt. etter å ha bekjempet Antonius hær ved Mutina i Nord-Italia.⁵⁵ Seinere samme år forsonet Octavianus og Antonius seg i kampen mot de gjenværende fiendene av Caesar, og de dannet det andre triumviratet sammen med Marcus Aemilius Lepidus, en tredje sentral støttespiller av Caesar.⁵⁶ I kjølvannet av denne alliansen forsvant mange sentrale personer i Senatet, også omtalt som tilhengere av republikken og fiender av Caesar, som blant annet Marcus Tullius Cicero, Marcus Junius Brutus og Gaius Cassius.⁵⁷

Det andre triumviratet varte frem til 32 fvt. og var en periode preget av økt spenning mellom Octavianus og Antonius.⁵⁸ Antonius hadde knyttet sterke bånd til Egypt og det ptolemeiske kongedømmets hersker Kleopatra i løpet av disse årene. Han mistet derfor mye av sin støtte i den romerske befolkningen. Når han valgte offisielt å skille seg fra Octavia (Octavianus' søster) i 32 fvt., markerte dette slutten på det andre triumviratet.⁵⁹ Splittelsen mellom de to kulminerte i krigen ved Actium i 31.fvt, hvor Octavianus tilslutt ble stående som seierherre. Når så Antonius og Kleopatra tok selvmord i 30 fvt., sto Octavianus igjen som den mektigste politiske spilleren i Roma og alt lå åpent for at han kunne befeste sin posisjon som eneveldig hersker i romerstaten.⁶⁰

Likevel, i frykt for å bli sett på som en ny tyrann (slik som Caesar), valgte han i 27 fvt. å gi makten tilbake til Senatet og på den måten gjenetablere republikken ideologisk.⁶¹ Samtidig gikk Senatet med på at han skulle få innvilget tittelen *Augustus*, inneha konsulvervet for de fremtidige årene og ha kontroll over provinsene Syria, Spania, Gallia og Egypt.⁶² Dette gjorde han til en mektig person i de politiske spillet. Da det igjen oppsto intern uro i

⁵³ Le Glay et al., *A History of Rome*, 158.

⁵⁴ Le Glay et al., *A History of Rome*, 159-160.

⁵⁵ Le Glay et al., *A History of Rome*, 161.

⁵⁶ Le Glay et al., *A History of Rome*, 162.

⁵⁷ Le Glay et al., *A History of Rome*, 162.

⁵⁸ Le Glay et al., *A History of Rome*, 165-167.

⁵⁹ Le Glay et al., *A History of Rome*, 165-167.

⁶⁰ Le Glay et al., *A History of Rome*, 169.

⁶¹ Le Glay et al., *A History of Rome*, 215.

⁶² Le Glay et al., *A History of Rome*, 214-216; Levick, "Historical Context of the Ab Urbe Condita*", 27.

romerstaten, valgte Augustus i 23 fvt. å ta av seg silkehanskene.⁶³ I 19 fvt. gikk senatet med på en rekke ordninger som gjorde Augustus til øverste leder i romerstaten.⁶⁴ Videre tok han i 12 fvt. over vervet som Pontifex Maximus, etter Lepidus' død.⁶⁵ Dette ga han både politisk og religiøs makt. Augustus etablerte et keiserdømme, som etter hans død i 14 evt. ble styrt videre av hans adoptivønn Tiberius.

1.5 Metode

Det mest åpenbare problemet med min kilde, bok 21-30, er at den omhandler historie som skjedde lenge før kilden ble til. Fra den andre puniske krig til Augustus' etablering av Prinsipatet er det om lag 200 år, og vi må forvente at det romerske samfunnet gjennomgikk store forandringer i dette tidsrommet. Livius' eneste måte å kunne skrive historien om den andre puniske krig, var å støtte seg på andre historiske kilder. Men når antikk historieskrivning ikke besto av samme fokus på kildekritikk som vi har i dag, og vi har begrenset innsikt i hvilke kilder Livius brukte, og hvordan han brukte dem, er det naturlig nok lov å være kritisk til Livius' fremstilling av 200 år gamle hendelser. Bok 21-30 kan samtidig karakteriseres som den eldste, mest omfattende og helhetlige kilden vi har til romersk historie under den andre puniske krig. Noe som gjør det vanskelig å etterprøve Livius' beretninger. I tillegg ble verket skrevet midt i en periode hvor Augustus etablerer seg selv som eneveldig leder og innførte arvekeiserdømme. Konteksten verket ble skrevet i, gir derfor også grunnlag for å være kritisk og stille spørsmål. Å benytte seg av Livius som beretning er derfor problematisk i henhold til moderne kildekritikk, hvor nærhet i tid til historikerens emne, etterprøvbarhet og konteksten kilden ble til i, er sentrale kriterier.⁶⁶

Jeg ønsker i denne oppgaven å håndtere disse metodiske utfordringene og belyse spørsmålet om *Ab Urbe Condita* som beretning, ved å gi en analyse av Livius' fremstilling av divinasjon i krigføring i bok 21-30. Først ved å undersøke bok 21-30 og diskutere hva vi kan vite om Livius' kilder og bruken av dem. Deretter, gjennom en drøfting, ved å gi en fremstilling av det Livius beretter om de tre divinasjonspraksisene. Her bruker jeg kilden som en beretning. Til slutt, ved å undersøke hvorfor Livius har inkludert dette i sitt historieverk. Her brukes det jeg har kommet frem til i kapittel 3 og 4, ved at jeg utforsker

⁶³ Le Glay et al., *A History of Rome*, 216; Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita*", 28.

⁶⁴ Le Glay et al., *A History of Rome*, 216-217; Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita*", 28.

⁶⁵ Le Glay et al., *A History of Rome*, 217; Scheid, "Augustus and Roman Religion", 178.

⁶⁶ Kjeldstadli, *Fortida Er Ikke Hva Den En Gang Var*, 180-181.

om Livius' divinasjonsfremstillingen har opphav i hans kilder eller om det er et litterært grep for å legitimere et augusteisk religionsprogram. Hvis førstnevnte viser seg å være mest trolig øker Livius' autoritet som beretning. Det motsatte vil være tilfellet, hvis det er sterkeste argumenter for sistnevnte.

I den siste delen av oppgaven bruker jeg altså kilden som levning.⁶⁷ I denne sammenheng er det nyttig å trekke frem Jon Iddengs skissering av ulike tilnæringsmetoder for å undersøke en tekst som levning. Alt som er overlevert fra fortiden kan brukes som en levning, men Iddeng mener det er mulig å undersøke en kilde som levning både som en "opphavsreflektor" og som en "språkhandling".⁶⁸ Den førstnevnte tilnærmingen tar utgangspunkt i hva kilden kan fortelle om forfatteren og samtiden teksten ble skrevet i. Språkhandling definerer Iddeng ved å se på en tekst som en: «kommunikativ historisk handling og mulig bevirker. Fokus vil være på framleggingen av teksten i sin historiske kontekst, på den performative funksjonen og dens konsekvenser.»⁶⁹ Vi kan her spørre oss hva som er intensjonen til forfatteren eller teksten og undersøke hva kilden prøvde å oppnå eller påvirke i sin samtid.⁷⁰

Når jeg i kapittel 5 undersøker om Livius inkluderte divinasjon som et litterært grep for å legitimere et augusteisk religionsprogram, undersøker jeg bok 21-30 som levning, gjennom en språkhandlingsteoretisk tilnærming i følge Iddeng. Samtidig bruker jeg også opphavsreflektor-tilnærmingen, da jeg undersøker hva *Ab Urbe Condita* forteller om Livius som forfatter og samtiden den ble til i. I kapittel seks benytter jeg mer klassisk kildekritikk, og etterprøver Livius' fremstilling av divinasjon mot andre kilder fra før-augusteisk tid, for å undersøke om det er likheter og dermed et større grunnlag for å tro at han har funnet disse beskrivelsene hos sine kilder.

Oppsummert vil jeg si at denne oppgaven har som mål å kaste nytt lys over undersøkelsen av *Ab Urbe Condita* som berettende kilde til den andre puniske krig og mellomrepublikken, gjennom en analyse av Livius' fremstilling av divinasjon. Min metode for å gjøre dette er først å undersøke kilden, for deretter å bruke den som en beretning, før jeg tilslutt

⁶⁷ Strengt tatt bruker jeg *Ab Urbe Condita* som levning også i kapittel 2, da enhver annen bruk enn beretning, må karakteriseres som levning. Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 432.

⁶⁸ Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 432-433. Iddeng nevner også en tredje kategori, men den er ikke relevant i min sammenheng.

⁶⁹ Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 433.

⁷⁰ Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 435.

undersøker den som levning, ved å bruke språkhandlings-tilnærmingen, eller diskutere om dette i større grad er en kildetro tekst. Det er imidlertid viktig å påpeke at disse grepene ikke løser utfordringene med *Ab Urbe Condita* som beretning fullstendig. De nevnte svakheterne med bok 21-30 som beretning til Hannibalskrigen vil fortsatt være gjeldende. Likevel mener jeg at min metode gjør at vi kan oppnå bedre innsikt i hva Livius kan fortelle om divinasjon i romersk krigføring i mellom-republikken.

1.6 Historiografi - Livius og divinasjon som studieobjekt

Divinasjon er et fenomen vi finner igjen i de fleste antikke historieverk, som blant annet *Ab Urbe Condita*. Likevel har moderne forskere hatt forskjellige synspunkter på hvordan de skal forholde seg til dette fenomenet i studiet av antikkens politikk og krigføring. Under kommer derfor en oversikt over ulike perspektiver som har vært rådende i studiet av divinasjon i antikkens politikk og krigføring generelt, og spesielt i studiet av divinasjon i *Ab Urbe Condita*.

Å se bort fra eller legge lite fokus på divinasjon i historiske fremstillinger av antikken, er en tradisjon som kan spores tilbake til Thukydids narrativ om Peloponneserkrigene.⁷¹ Han står her i klar motsetning til sin forgjenger Herodot, som er blitt kritisert for å være naiv og å overdrive religionens betydning.⁷² Flere av de greske og romerske historikerne som skrev etter Thukydid, fulgte hans eksempel og vektla religionens betydning mindre i sine historiske fremstillinger.⁷³ Likevel finner vi en del eksempel på historikere som vektla divinasjon i sine forklaringer av årsaker til avgjørelser og handlinger, slik som Herodot, Tacitus, Suetonius og ikke minst Livius.⁷⁴

Også blant moderne forskere har det lenge vært en trend å følge i Thukydids fotspor. Leopold von Ranke, et av de store navnene innenfor historismen, var kanskje den første til å følge i disse fotsporene.⁷⁵ Ranke fulgte Thukydids historiske filosofi, med den berømte formuleringen «wie es eigentlich gewesen», og ville rekonstruere hvordan fortiden virkelig

⁷¹ Bowden, *Classical Athens*, 7.

⁷² Andersen, "Innledende essay", XLV.

⁷³ Se introduksjon til Del III.

⁷⁴ Davies, "Religion in historiography", 168.

⁷⁵ Andersen, "Innledende essay", XLV.

var.⁷⁶ I studier som omhandler antikkens politikk og krigføring ble divinasjon derfor holdt utenfor eller, hvis det blir tatt hensyn til, karakterisert som et middel for eliten til å styre innbyggerne.⁷⁷ Historikerne så på de som bedrev divinasjon som sjarlataner og uredelige. De ble kun brukt i et politisk spill og hadde egentlig ikke noe de skulle sagt i viktige politiske sammenhenger.⁷⁸ Mange har for eksempel ment at de greske og romerske divinatorene *manteis* og *haruspices* bare var med i krig for å øke moralen til soldatene ved å fortelle at gudene var på deres side. Divinatoren ble på denne måten bare et verktøy for politiske ledere og spådde fremtiden bare etter deres vilje.⁷⁹ Eksempel på et slikt syn finner vi blant annet hos Lily R. Taylor *Party politics in the age of Caesar* (1949), J. K. Andersons *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon* (1970) og W. V. Harris *War and Imperialism in Republican Rome* (1997).⁸⁰ I denne tradisjonen er divinasjon noe rasjonelle grekere og romerne måtte *sno* seg rundt og manipulere til sin fordel.

Mye av årsaken til et slikt syn kan være at det i takt med sekulariseringen av den vestlige verden ble et større og større behov for å karakterisere divinasjon som noe irrasjonelt, noe de gamle grekerne og romerne ikke egentlig trodde på. Grunnen til dette er at røttene til den europeiske sivilisasjonen ofte er blitt ført tilbake til den greske og romerske antikken. Mange har sett på fornuft og vitenskap som sentrale dyder dagens europeere har arvet fra de gamle grekere og romerne.⁸¹ Religion, som en sentral del av den greske-romerske verdens realpolitikk, har derfor passet dårlig overens med det idealiserte bildet av antikkens folk som rasjonelle.⁸² Når da moderne vestlige historikere har studert antikkens politikk og krigføring, var det fort gjort å avfeie dette fenomenet som irrelevant og dermed utelukke eller nedtone dette i sin forskning.

Enkelte bøker utgitt fra slutten av det 20. århundret og frem til i dag, viser at denne “trenden” er i ferd med å snu. Flere argumenterer nå for divinasjonens sentrale plass i den gresk-romerske verdens politikk og krigføring, og at dette er et viktig element i studiet av antikke historieverker. Eksempler på dette er J. North’s artikkel “Diviners and Divination at Rome” (1990), D. Levene’s *Religion in Livy* (1993), H. Bowden’s *Classical Athens and the*

⁷⁶ Iggers, *Historiography*, 25; Kjeldstadli, *Fortida Er Ikke Hva Den En Gang Var*, 59.

⁷⁷ Flower, *The seer*, 5.

⁷⁸ Flower, *The seer*, 5.

⁷⁹ Flower, *The seer*, 153.

⁸⁰ For helt konkrete henvisninger se henholdsvis Anderson, *Military Theory and Practice*, 69-70 for et slikt syn i gresk sammenheng og Harris, *War and Imperialism*, 122 for et slikt syn i romersk sammenheng.

⁸¹ Johnston, *Ancient Greek Divination*, 19 og 23; Bowden, *Classical Athens*, 7; Flower, *The Seer*, 5.

⁸² Bowden, *Classical Athens*, 7; Flower, *The seer*, 5-6.

Delphic Oracle (2005), M. A. Flower's *The seer in ancient Greece* (2008), S. I. Johnston's *Ancient Greek Divination* (2008) og F. Santangelo's *Divination, prediction and the end of Roman Republic* (2013). Disse argumenterer for at divinasjon ikke bare var til pynt, men et viktig moment i "sekulære" beslutningsprosesser og krigføring.⁸³ Dette viser at historikere nå er blitt mer åpne for å utforske andre mentaliteter enn våre egne og at de har lagt fra seg forutinntatte meninger når det gjelder menneskers mentalitet i antikken. Antagelig kan denne nye trenden spores tilbake til den franske annales-skolen og den tredje generasjonens annales-historikere, som satte fokus på mentalitetshistorie.⁸⁴

I. Kajanto var den første i moderne tid som åpnet debatten om Livius og religion, i verket *God and Fate in Livy* (1957).⁸⁵ Han konkluderte med at Livius personlig var en skeptiker og ikke trodde på de "irrasjonelle" delene av romersk religion, som han blant annet argumenterer for ved å vise at jærtengnlistene ikke hadde noen viktig funksjon i Livius' narrativ.⁸⁶ Det største motsvaret til dette synet finner vi i boken *Religion in Livy*, hvor D. Levene blant annet argumenterer for at «Rome's relationship with the gods is an essential part of his [Livy's] interpretation of Roman history».⁸⁷ Men også før dette argumenterte John North, for at divinasjon er en viktig del av den historiske tradisjonen om republikken som har overlevd frem til i dag, og at Livius er den beste kilden til å belyse dette.⁸⁸

Jeg ønsker å føye meg inn i rekken av moderne historikere som ser på divinasjon, ikke bare som et viktig fenomen i romersk religion, men også som en viktig del av det romerske samfunnet som helhet. Temaet for denne oppgaven bør være nok til å underbygge denne påstanden. Divinasjon utgjør en så stor del av Livius' historieverk, at jeg mener dette ikke bare kan avfeies eller sees bort ifra. Likevel er det interessant å stille seg spørsmålet om hvorfor Livius inkluderer divinasjonsbeskrivelser som en stor del av forklaringen på historiens gang, da det finnes en rekke eksempler på både romerske og greske historikere som ikke gjorde det.

⁸³ Bowden, *Classical Athens*, 6; Flower, *The seer*, 6-8; Johnston, *Ancient Greek Divination*, 29.

⁸⁴ Iggers, *Historiography*, 60.

⁸⁵ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 193.

⁸⁶ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 193-194.

⁸⁷ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 194.

⁸⁸ North, "Diviners and Divination at Rome", 51.

1.7 Kilder

For en leser av denne oppgaven kommer det neppe som en overraskelse, at *Ab Urbe Condita* bok 21-30 er min hovedkilde. Hele kapittel 2 er derfor viet til en nærmere gjennomgang av disse bøkene. Likevel må det sies i denne sammenheng at mine språkkunnskaper ikke strekker seg lenger enn til de skandinaviske språk og engelsk. I min lesning av bok 21-30 og andre primærkilder, har jeg derfor vært nødt til å benytte meg av engelske og norske oversettelser. Her er jeg altså overlatt til oversetterenes nåde, og må stole på at de har gjort jobben sin. I hovedsak har jeg benyttet meg av LOEBs oversettelse av *Ab Urbe Condita* og oversettelser av andre antikke kilder, som både inneholder en versjon på originalspråket og engelsk. Dette har ført til at jeg har kunnet supplere med latinske uttrykk i gjengitte sitater, der det har vært sentralt for denne oppgaven. For eksempel blir ofte *haruspices* oversatt til *soothsayers* på engelsk, noe som i mitt studie av Livius kan utgjøre et problem, da det er viktig å få frem det latinske begrepet. Ved enkelte anledninger har jeg også gjengitt sitater på norsk, men dette gjelder bare utdrag fra *Ab Urbe Condita* bok 1-5 og Suetonius' *De vita Caesarum*, da dette er de eneste antikke kildene jeg har benyttet meg av, som er oversatt til norsk.

Når det kommer til diskusjonen rundt Livius' kilder og struktur, har D. Levenes bok *Livy on the Hannibalic War* og H. Trankles artikkel "Livy and Polybios" vært sentrale bidrag i drøftingen. Trankles artikkel er en del av Chaplin og Kraus antologi *Livy*, som også inneholder flere andre artikler jeg har benyttet meg av i denne diskusjonen. Bernard Mineos antologi *A Companion to Livy* har også vært en viktig kilde til informasjon i utarbeidelsen av kapittel 2, da den inneholder flere relevante artikler som omhandler Livius som forfatter og hans historieverk.

I Del II har jeg først og fremst benyttet meg av Livius' bøker, da det er hans fremstilling som er viktig i disse to kapitlene. Likevel har det vært nødvendig å benytte sekundærlitteratur som omhandler romersk religion generelt, slik som John Scheids *An Introduction to Roman Religion*, men også bøker som diskuterer mer spesielt romersk divinasjon og religion i Livius' verk. Her må jeg selvfølgelig igjen, trekke frem Norths artikkel "Diviners and Divination at Rome", som jeg støtter meg på i kategoriseringen av de ulike divinasjonspraksisene og som forteller om deltakere og praksis rundt disse. Jeg vil igjen også trekke frem Levene og, denne gangen, hans omfattende arbeid i boka *Religion in*

Livy, hvor han foretar en gjennomgang av nesten alt det religiøse materialet som finnes i Livius' gjenlevende bøker. I diskusjonen om Livius' fremstilling av jærtegn har B. Macbains bok *Prodigy and Expiation* vært til stor hjelp. Han presenterer vesentlig informasjon om den romerske jærtegnpraksisen og har blant annet laget en samlet fremstilling av jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma år for år i republikken, ut fra informasjon fra flere antikke kilder. I min diskusjon om auspicia har V. Rosenbergers artikkel "Republican Nobles: Controlling the Res Publica" i antologien *A Companion to the Roman Religion* vært til hjelp. I tillegg har jeg brukt F. Santangelos bok *Divination, prediction and the end of Roman Republic* i disse to kapitlene.

I Del III, har det i kapittel 5 vært nødvendig å sette seg inn i litteratur om Augustus og forholdet mellom han og Livius. Her har antologiene *A Companion to Livy, Between Republic and Empire* og *A Cambridge Companion to the Age of Augustus*, med Scheids artikkel "Augustus and Roman Religion" vært sentrale. Også R. Symes artikkel "Livy and Augustus" har vært viktig i diskusjonen om forholdet mellom keiseren og Livius. I tillegg har jeg i dette kapitlet benyttet meg av Augustus' egen gravinnskrift *Res Gestae Divi Augusti* og Suetonius' beretning om Augustus' liv i *De vita Caesarum*. F. Santangelos bok *Divination, prediction and the end of Roman Republic* har bidratt med viktig informasjon til drøftingen i siste delen av dette kapitlet. I kapittel 6 har det nylig utgitte trebindsverket *Fragments of the Roman Historians* vært meget sentral, da det har gitt meg muligheten til å undersøke fragmenter fra før-augusteisk tid som omhandler divinasjon. Når jeg gjengir disse fragmentene, som vi finner hos blant annet Cicero, Aulus Gellius og Velleius Paterculus, har jeg funnet dem gjengitt i *Fragments of the Roman Historians*. I tillegg har jeg benyttet meg av Cicero som kilde, til å belyse før-augusteisk divinasjonspraksis. I dette kapitlet har jeg også benyttet meg av oppgavens eneste vesentlige arkeologiske kilde, Piacenza-leveren.

Del I. Om primærkilden

2 Bok 21-30. Overlevering, kilder og struktur

I denne oppgaven er Livius' bok 21-30 studieobjektet. Jeg ser det derfor nødvendig å ha med et kapittel hvor denne kilden undersøkes nærmere. I første delen av dette kapitlet redegjør jeg for overleveringen av manuskriptene til disse bøkene frem til moderne tid. I den andre delen presenterer og drøfter jeg Livius' kilder og struktur i narrativet om den andre puniske krig. Diskusjonen rundt Livius' kilder, bruken av dem og struktur i *Ab Urbe Condita* er omfattende og utgjør mange hyllemeter med bøker, men det er naturlig nok mindre omfattende når det kommer til bare bok 21-30. Samtidig er det vanskelig å diskutere Livius' kilder i bok 21-30, uten å ta hensyn til og sammenligne med forskning på de andre bøkene. Likevel vil ikke dette kapitlet kunne gi en fullstendig historiografisk fremstilling av moderne forskning på området, da det blir for omfattende i denne oppgaven. Jeg har først og fremst konsentrert meg om å diskutere Livius' kilder og struktur på bakgrunn av den nyeste forskningen, men det er likevel vanskelig å komme utenom sentrale verk på området fra 1800- og 1900-tallet. Diskusjonen rundt Livius' kilder kommer også til å være en sentral del i kapittel 5 og 6, men da mere spesielt knyttet til de delene som omhandler divinasjon og religion. I dette kapitlet er Livius' kilder for bok 21-30 som helhet i fokus.

2.1 Overlevering av Livius' verk til moderne tid

Av de totalt 142 bøkene som Livius' skal ha skrevet, har vi bare bevart bok 1-10 og 21-45 i fullstendig form frem til i dag. Trolig var det bare disse bøkene som også sirkulerte i middelalderen.⁸⁹ Men i moderne tid er det blant annet funnet relativt store fragmenter av bok 11 og 91. Faktisk må vi tilbake til 400-tallet evt. for å finne kilder som forteller at de hadde tilgang til hele Livius' verk.⁹⁰ Oppdelingen i bøker virker til å stamme fra antikken, da en skriftrull av papyrus utgjorde det som romerne kalte for én bok.⁹¹ Det er knyttet mer usikkerhet til opphavet i gruppering av de ulike bøkene. Slik det fremstår i dag later det til at

⁸⁹ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 4.

⁹⁰ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 3.

⁹¹ Encyclopedia Britannica, s.v. "History of publishing". 18.04.17.
<https://global.britannica.com/topic/publishing>.

bøkene ble samlet i grupper på 10, slik vi blant annet ser med bok 21-30, men også grupper på 5 virker til å ha vært en mulighet.⁹² Hvorvidt denne grupperingen har skjedd gjennom den komplekse overføringen av verket gjennom middelalderen, eller om dette var et system som Livius skapte selv, og dermed sirkulerte slik i antikken også, er vanskelig å svare på. Likevel virker det sistnevnte som det mest sannsynlige, da slike grupperinger ser ut til å ha vært vanlig blant romerske og greske historikere.⁹³ I tillegg styrker den narrative fremstillingen hos Livius dette. Bok 21-30 skiller seg nemlig ut som en egen enhet i historien om republikken. Livius har en egen innledning til krigen som skal komme i bok 21, mens han i bok 31 har en innledning hvor han forteller at krigen mot Hannibal nå er ferdig, og at det er romersk ekspansjon østover som nå står i fokus.⁹⁴

Nyere forskning har gjort at vi har fått større oversikt over overleveringen av manuskriptene frem til i dag, men fortsatt finnes det en del hull, særlig når det kommer til bok 31-45.⁹⁵ Når det kommer til overleveringen av bok 21-30 er kunnskapene bedre, og mer enn 170 manuskripter som omhandler Hannibalskrigen er overlevert fra sein-middelalderen og frem til i dag. Særlig to tradisjoner blir ofte trukket fram som spesielt viktige i overleveringen av disse ti bøkene, nemlig *Puteaneus* og *Spirensia*.⁹⁶ *Puteaneus* stammer fra en senantikk versjon som ble eid av Claude Dupuy (1545-1594) og består av bok 21-30. Fordi denne originalversjonen ganske fort ble ødelagt, besto de versjonene som bygde på denne av mye gjetning. Dette var særlig tilfellet for bok 21-25, hvor historikere bare hadde denne tradisjonen å forholde seg til. Moderne forskere har derfor måtte bruke franske kopier fra rundt 1000-tallet for å rekonstruere hullene i de tidligste bøkene.⁹⁷ *Spirensia* er den andre grenen og består av siste del av bok 26 til bok 40. Disse ble funnet i en katedral i Tyskland på 1500-tallet, men manuskriptet ble borte, og tradisjonen ble ikke sett på som autentisk før undersøkelser ble gjort av tyske filologer på slutten av 1800-tallet.⁹⁸ Mye av bok 26-30 i *Puteaneus* har blitt rettet opp ved bruk av denne andre tradisjonen og i 1879 kom det et bind om bok 26-30 som brukte begge tradisjonene.⁹⁹ Overleveringen av Livius' bok 21-30 er komplisert, og det er viktig å være klar over at den versjonen vi har i dag kan avvike fra

⁹² Stadter, "The Structure of Livy's History", 109.

⁹³ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 4.

⁹⁴ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 10; Stadter, "The Structure of Livy's History", 94.

⁹⁵ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 4.

⁹⁶ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 9.

⁹⁷ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 9.

⁹⁸ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 11.

⁹⁹ de Franchis, "Livian Manuscript Tradition", 12, 9.

Livius' original, ved at noe har blitt forandret gjennom overleveringen. Så lenge vi ikke har den originale versjonen fra antikken, vil vi aldri kunne være helt sikre på autentisiteten til dagens versjon. Likevel er det viktig å påpeke at studiet av overleveringene av manuskriptene og sammenligning av de to tradisjonene har skapt en moderne versjon som er så nær Livius' originaltekst som mulig.

2.2 Livius' kilder og struktur

Spørsmålet om hvilke kilder Livius har benyttet seg av for å skrive sitt verk *Ab Urbe Condita* er komplisert. Dette har skapt mye uenigheter og forskjellige oppfatninger blant antikkhistorikere. Bok 21-30 utgjør intet unntak. Livius, i likhet med andre historikere fra antikken som ikke skrev om sin egen tid, brukte antagelig ikke tid på å leite i arkiver og undersøke primærkildene til det han skrev om. I stedet brukte han tidligere historieverk, som var nærmere hendelsenes tidspunkt.¹⁰⁰ Bare hvis noe slikt ikke fantes, måtte han undersøke det som vi i dag vil kalle for primærkilder. I tillegg valgte han trolig ut (også i likhet med andre historikere fra antikken) en hovedkilde til et tema, og benyttet seg bare av andre kilder når det oppsto motsetninger mellom kildene. Det er relativt stor konsensus blant historikere at dette var tilfellet for Livius' arbeid med bok 31-45, hvor Polybios var hans hovedkilde og tematikken er romersk ekspansjon østover.¹⁰¹ En slik konsensus er det vanskeligere å finne i forskningslitteraturen når det kommer til bok 21-30.

Livius nevner flere kilder i sitt narrativ om den andre puniske krig, men problemet er at han som oftest bare gjør dette, når det er motsetninger mellom hovedkildene hans og en annen.¹⁰² L. Coelius Antipater og Valerius Antias er de to som blir nevnt oftest. Men vi finner også enkelte referanser til L. Cincus Alimentus, Q. Fabius Pictor, Q. Claudius Quadrigarius, L. Calpurnius Piso og Silenus.¹⁰³ Felles for alle disse historikerne, er at ingen av deres verker har blitt bevart frem til i dag. Bare gjennom sitater fra seinere verk, som Livius, kjenner vi til disse historikerne. Dette har ført til at det er vanskelig å kunne kontrollere Livius opp mot kildene. Disse historikerne (med unntak av Silenus) er kjent under paraplybetegnelsen romerske *annalister*. Trolig har han brukt disse som kilde ved

¹⁰⁰ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 167; Tränkle, "Livy and Polybios", 476.

¹⁰¹ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 167; Oakley, "Livy and his Sources", 450; Tränkle, "Livy and Polybios", 477; Briscoe, "Livy's Sources and Methods", 461.

¹⁰² Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 168.

¹⁰³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 126-127. **Silenus**: den greske historikeren som var med Hannibal på kryssingen av alpe.

flere anledninger enn der han navngir dem. Men siden vi ikke har noen mulighet til å sammenligne Livius' verk med deres, blir dette bare spekulasjoner. Likevel har mange antikkhistorikere forsøkt å knytte enkelte deler av Livius' historie til en bestemt annalistisk kilde, selv om Livius ikke nevner hvem han har hentet informasjonen fra.¹⁰⁴ Flere av de romerske annalistene skal ha vært kjent for å skrive slektshistorie, og for å ha fremhevet sin egen slekt i historiene. Dette er noe som Livius selv poengterer ved enkelte anledninger, for eksempel i forbindelse med annalisten Licinius Macer.¹⁰⁵ Forskere har derfor tatt utgangspunkt i at hver gang Livius skriver noe positivt om for eksempel en Valerii, Licinii, Fabii eller Claudii, så har han brukt henholdsvis historieverkene til Antias, Macer, Pictor og Quadrigarius. Dette kan naturligvis være tilfellet, men en slik metode for å undersøke Livius' kilder, vil ikke være basert på noe mer enn at det virker sannsynlig. Det vil derfor være vanskelig å komme frem til noen konkrete svar. Når det er sagt bør Livius' bemerkning om Macer, gjøre oss som moderne lesere av *Ab Urbe Condita*, litt kritiske når Livius trekker frem og fremhever prestasjoner til enkeltpersoner.

Kildesituasjonen er, som sagt, noe annerledes når det kommer til den greske historikeren Polybios og hans verk *Historier*. Ikke bare har vi en del lange fragmenter, som har gjort det mulig å bevise at han var Livius' hovedkilde for bok 31-45. Vi har også bevart bok 1-5 av *Historier* i fullstendig form. Bok 3-5 omhandler årene fra 220-216, og de egner seg derfor godt i en sammenligning med Livius' beretning om de to første årene av Hannibalskrigen. Dette sammenligningsgrunnlaget skapte nærmest endeløst med publikasjoner mellom 1850 og første verdenskrig. De drøftet spørsmålet om Polybios som kilde til bok 21-30 og konkluderte med at *Historier* var Livius' hovedkilde.¹⁰⁶ I de siste tiårene har konsensus blant de ledende historikerne som har vurdert spørsmålet, vært at Livius ikke har brukt Polybios som hovedkilde for sitt narrativ om krigen mot Hannibal.¹⁰⁷ Selv nevner Livius Polybios bare en gang i løpet av de ti bøkene, og det er ikke før helt på slutten av bok 30.¹⁰⁸ Et av de store spørsmålene er dermed hvor mye han brukte den greske historikeren før dette. Et annet er: Hvis ikke Polybios er hovedkilden, hvem har da Livius brukt? Før jeg kan prøve å gi et svar på disse spørsmålene, er det viktig å ta en nærmere kikk på Livius' overordnede struktur i bok 21-30.

¹⁰⁴Richardson, "The Complications of Quellenforschung", 178.

¹⁰⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 7.9.5.

¹⁰⁶ Tränkle, "Livy and Polybios", 477.

¹⁰⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 127.

¹⁰⁸ Livius, "Ab Urbe Condita", 30.45.5; Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 127.

Struktur

Det romerske året, under den andre puniske krig, var basert på de årlige konsulvalgene. Året startet derfor den 15. mars (Idus Martiae), da konsulene trådte inn i sitt embete, og avsluttet den 14. mars, da konsulene gikk av.¹⁰⁹ Bok 21-30 følger en slik tidsregning, og Livius begynner nesten uten unntak, når han kommer til et nytt år, med å fortelle om de nye konsulene som tiltrådte det året. Det er en allmenn oppfatning blant antikkhistorikere, at Livius har arvet denne måten å strukturere sitt narrativ på fra de tidligere romerske historikerne kalt annalister.¹¹⁰ Samtidig har enkelte moderne historikere ment at dette er en allusjon til den eldre *Annales Maximi*, kalt *Libri Annales Pontificum Maximorum*, produsert av *pontifex maximus* (den øverste presten i pontifeceskollegiet).¹¹¹ Dette skal ha vært nedtegnelser, år for år, av viktige politiske og religiøse handlinger som ble foretatt i Roma. Seinere, på Augustus' tid, ble disse kjent som 80 boks versjonen *Annales Maximi*.¹¹²

Livius begynner sitt narrativ, om et nytt år i krigen, med det som blir kalt annalistisk informasjon.¹¹³ Det vil si at han begynner sin fortelling på hjemmebane og beretter om magistrat-valg (ikke bare valg av konsul, men også prester og andre politiske poster), jærtegnlister, tildeling av provinser, deling av hærene mellom magistrater og andre formelle saker som angikk romerstaten det året.¹¹⁴ Når Livius så er ferdig med å presentere det annalistiske materialet for det inneværende året, beveger narrativet seg over til bortebane og omhandler krigens gang. Så, mot slutten av året, tar han oss med tilbake til Roma og avslutter med mer formell informasjon (annalistisk materiale) igjen.¹¹⁵ Her er beretninger om feiringer, religiøse fester og dødsfall til viktige personer, informasjon som ofte dukker opp. Denne strukturen (intern, ekstern, intern), basert på konsul-år med masse informasjon i de hjemlige delene på starten og slutten, er en struktur som han trolig bruker i sitt narrativ fra rundt 300 fvt., til om lag tiden da Forbundsellekrigen brøt ut.¹¹⁶

Når det kommer til selve bøkene, er det vanskelig å sette fingeren på en gitt struktur. De skiller seg, som nevnt over, ut som en egen enhet i *Ab Urbe Condita*, og enkelte har forsøkt

¹⁰⁹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 35, 52.

¹¹⁰ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 36.

¹¹¹ Hahn, "Livy's Liturgical Order", 92; Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 175.

¹¹² Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 179-200.

¹¹³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 35. For mer om *Libri Annales Pontificum Maximorum* og *Annales Maximi*, se kapittel 6.1.

¹¹⁴ Hahn, "Livy's Liturgical Order", 92.

¹¹⁵ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 35.

¹¹⁶ Rich, "Structuring Roman History", 132.

å finne en klar struktur i hver enkelt bok. For eksempel er et av forslagene fra T. J. Luck(1977) at det skal være en fremhevet hendelse, ved starten, midten og slutten av hver bok.¹¹⁷ Dette kan passe ved enkelte bøker, sånn som ved 21, 25 og 26. Men passer dårlig ved andre bøker, som for eksempel 22, 27.¹¹⁸ Et annet forslag er at alle bøkene ender med en dramatisk slutt, men her finner vi også et unntak i bok 29.¹¹⁹ Det er altså vanskelig å finne en gjennomgående struktur i disse 10 bøkene. Det er heller ikke vanlig at bøkene følger den annalistiske konsulår-strukturen, da det bare er bok 21, 25 og 29 som slutter ved et endt år.¹²⁰ Noen bøker kan inneholde beskrivelser av mange år, slik som bok 27, mens andre kan omfatte bare ett, slik som bok 21.¹²¹ Bok 27 er også den lengste av bøkene, og den er hele 40 prosent lenger enn den korteste som er bok 29.¹²² Mange har sett på likheter mellom enkelte bøker og prøvd å vise at forskjellige bøker henspiller på hverandre. Et forslag fra den tyske historikeren W. Hoffmann, er at to og to bøker henger sammen, 21 og 22, 23 og 24 og så videre.¹²³ Et annet er at vi for eksempel kan se likheter mellom hvordan Hannibal blir fremstilt i bok 21, med hvordan Scipio blir fremstilt i bok 26. Først er det Hannibal som gjør alle ting og vinner alle slag, så er det Scipio sin tur til å gjøre det samme.¹²⁴ En innvending mot å leite etter slike strukturer, er at Livius' verk om Hannibalskrigen er såpass omfattende, at vi uansett kan finne likheter eller ulikheter mellom to eller flere bøker, bare vi søker etter dem. Det kommer bare an på hvilke utdrag vi som historikere velger å fokusere på.¹²⁵ Kanskje er det derfor dumt å leite etter en struktur når det kommer til bøkene i narrativet om Hannibalskrigen.

Kilder til det annalistiske materialet

Når det kommer til konsulår-strukturen og det annalistiske materiale, kan vi med stor sikkerhet si at dette ikke stammer fra Polybios. Det vi har bevart av Polybios forteller oss at han ikke kom med slik informasjon og ikke hadde en slik struktur. Han skrev riktig nok kronologisk år for år, men da i form av den greske tidsregningen hvor de brukte

¹¹⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 25.

¹¹⁸ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 26.

¹¹⁹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 29.

¹²⁰ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 11.

¹²¹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 7-9.

¹²² Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 19.

¹²³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 21.

¹²⁴ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 17-18.

¹²⁵ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 20-22.

olympiadene som referansepunkt.¹²⁶ Den vanligste oppfatningen blant moderne forskere er at den strukturen Livius bruker i sin beretning om mellom-republikken, var vanlig blant alle de romerske annalistene.¹²⁷ John Rich, og flere med ham, har argumentert for at Livius fikk denne strukturen og informasjonen fra Valerius Antias, og at denne måten å skrive på ikke var vanlig blant romerske historikere før han.¹²⁸ Rich mener at Antias selv undersøkte arkivmateriale og fant den “annalistiske” informasjonen. Han presenterte denne informasjonen i sitt historieverk med samme struktur som Livius har i sin fremstilling.¹²⁹ Livius brukte altså Antias’ verk flittig som kilde, men han supplerte også trolig sine annalistiske deler med informasjon fra andre annalister, og da kanskje særlig Quadrigarius.¹³⁰ Det er heller ikke utenkelig at han også supplerte med Polybios, når det var informasjon om hendelser i Roma som hadde ringvirkninger i den greske verden.

Til tross for at Antias ser ut til å ha gjort skikkelige undersøkelser i forkant av sin historieskriving, mener Rich at han var alt for glad i å endre på denne informasjonen, og at han supplerte med egen oppfunnet informasjon.¹³¹ Dette argumentet styrkes ved at Livius flere ganger forteller at han er klar over at Valerius Antias har tatt seg en del friheter i sin fremstilling.¹³² Noe av grunnen til at Livius supplerer med andre kilder, kan dermed være at han ønsket å kvalitetssikre Antias. Likevel ser det altså ut til at Antias’ konsul-år-struktur og informasjon fra undersøkelser av arkivmaterialet, la grunnlaget for den informasjonen Livius legger frem i de annalistiske delene.

Kilde(r) til hovednarrativet om krigens gang

Som nevnt ovenfor er det stor konsensus blant antikkhistorikere at Livius hadde en hovedkilde for bok 31-45, nemlig Polybios. Når det kommer til bok 21-30, virker det derimot som om det er konsensus blant historikerne om at de ikke er enige. I bok 31-45 finner vi lange passasjer hvor Livius ikke avviker fra Polybios’ verk. Dette finner vi ikke i

¹²⁶ Tränkle, “Livy and Polybios”, 482.

¹²⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 36.

¹²⁸ Rich, “Structuring Roman History”, 139; Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume I*, 303.

¹²⁹ Rich, “Structuring Roman History”, 139-140; Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume I*, 303.

¹³⁰ Von Ungern-Sternberg, “Livy and the Annalistic Tradition”, 169.

¹³¹ Rich, “Structuring Roman History”, 140; En slik oppfatning finner vi også i ; Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume I*, 300-303.

¹³² Richardson, “The Complications of Quellenforschung”, 178; Von Ungern-Sternberg, “Livy and the Annalistic Tradition”, 168; Livius, “Ab Urbe Condita”, 26.49.3, 33.10.8, 36.19.12, 36.38.6-7.

bok 21-30.¹³³ Her er avvik normen. Betyr dette at Livius ikke har brukt *Historier* i det hele tatt?

Det tradisjonelle synet blant historikere, og kanskje også det rådende synet i dag, er at Livius har brukt annalisten Coelius Antipater som hovedkilde til bok 21-30, i tillegg til Antias og Quadrigarius på det annalistiske materialet.¹³⁴ Likevel har det blitt påpekt at det finnes en del likheter mellom for eksempel Livius' bok 21-22 og Polybios' bok 3.¹³⁵ I all hovedsak er det mulig å se for seg tre årsaker til likheter mellom de to.¹³⁶ Den første er naturlig nok at Livius brukte Polybios' verk direkte. Den andre forklaringen er at Livius brukte en kilde som igjen har brukt Polybios. Den tredje er at Livius' kilde til bok 21-30 har brukt en kilde som Polybios også har brukt. De er altså en del av en felles tradisjon. Likheter mellom de to behøver derfor ikke nødvendigvis å bety at Livius har brukt *Historier* direkte.

Coelius Antipater, som mange har ment er grunnen til disse likhetene, skrev et syv binds verk om den andre puniske krig på 100-tallet fvt. Det er blitt foreslått at kildene han brukte mest sannsynlig var Polybios eller Fabius Pictor, og Silenus.¹³⁷ Samtidig tror vi at Polybios også brukte Pictor og Silenus som kilde når han skrev *Historier*.¹³⁸ Hvis dette er tilfellet, og Livius har brukt Coelius som sin hovedkilde, så har han brukt et historieverk som hadde *Historier* som sin kilde, eller han har benyttet seg av et verk som har brukt de samme kildene som Polybios. Likevel er det mange av de som mener at likheter kommer av denne forklaringen, som påpeker at Livius har brukt *Historier* direkte (som bi-kilde) fra bok 24 og utover, når det kom til hendelser i Hellas, Afrika og Sicilia.¹³⁹

Tränkle vs. Levene

Særlig er det to moderne historikere som i dag danner to motpoler i synet på Livius' kilder til bok 21-30. Tyskeren Hermann Tränkle føyer seg inn i det klassiske synet på Livius' kilder, men argumenterer for at Livius ikke brukte Polybios før ved bok 30, og at han først ble en viktig kilde for Livius fra bok 31 og særlig fra bok 34.¹⁴⁰ Han forklarer likhetene

¹³³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 131.

¹³⁴ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 168-169; Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 127.

¹³⁵ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 169; Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 127.

¹³⁶ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 141.

¹³⁷ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 169; Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 127.

¹³⁸ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 128.

¹³⁹ Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 169.

¹⁴⁰ Tränkle, "Livy and Polybios", 478.

mellom dem i beretningen om Hannibalskrigen med at de deler en tradisjon. Denne tradisjonen er Livius selv en del av ved å bruke Coelius og de andre annalistene, som har Pictor og Silenus som sine kilder. Amerikaneren David Levene står frem som en motsetning til Tränkle. I følge Levene var Polybios Livius' hovedkilde også for bok 21-30, selv om avvik fra *Historier* er normen i disse bøkene.¹⁴¹ Tränkle mener at Livius brukte Polybios direkte for første gang i bok 30, noe henvisningen til Polybios i slutten av denne boka forteller oss:¹⁴² «Polybios, an authority by no means to be despised».¹⁴³ Livius “oppdaget” da Polybios som kilde og begynte å bruke han mer i sine neste bøker. Etter hvert oppdaget han at dette var en god kilde til hendelser også utenfor de greske områder. Det er derfor vi ser flere og flere likheter mellom dem i de seinere bøkene til Livius.¹⁴⁴

Denne tolkningen virker i til å være logisk. For det første virker det naturlig å bruke en gresk kilde mer, når hovedfokuset på historien beveger seg, fra bok 30 av, over til å omhandle greske anliggende. For det andre finner vi mye større likheter i bok 31-45, enn i bok 21-30. Hvorfor skulle ikke bok 21-30 ha samme likhet, hvis Polybios var hovedkilden også her? For det tredje fantes det mange tilgjengelige latinske kilder som omhandlet Hannibalskrigen, mens det fantes betraktelig mindre når det kom til romerske kriger i greske områder tidlig på 100-tallet.¹⁴⁵ Det virker derfor mer trolig at Livius måtte ta i bruk kilder som ikke var en del av den latinske tradisjonen, først når han tok fatt på bok 31-45. Dette argumentet styrkes av at Tränkle viser at Livius foretrakk å bruke annalistenes versjoner fremfor Polybios' i bok 31-45, hvis det var motsetninger mellom dem.¹⁴⁶ Det virker derfor logisk at han brukte latinske kilder så lenge det var mulig, men at han måtte ta i bruk kilder utenifra (dvs. Polybios) når historien ble for dårlig dekket av annalistene (dvs. fra bok 30 av).

Hvordan kan så Levene argumentere imot disse logiske slutningene? Tränkles hovedargument for at Livius ikke brukte Polybios i bok 21-30, er at vi finner så få likheter til Polybios her, sammenlignet med de seinere bøkene. Levene påpeker at hvis vi følger denne argumentasjonen, så kan vi ikke være åpne for at Livius har brukt sine kilder annerledes i bok 21-30, enn i 31-45. Tränkle mener at dette er usannsynlig, da det ikke

¹⁴¹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 162.

¹⁴² Tränkle, “Livy and Polybios”, 478.

¹⁴³ Livius, “Ab Urbe Condita”, 30.45.5.

¹⁴⁴ Tränkle, “Livy and Polybios”, 478.

¹⁴⁵ Tränkle, “Livy and Polybios”, 478.

¹⁴⁶ Tränkle, “Livy and Polybios”, 483.

finnes noen bevis for at han skulle bruke kildene sine annerledes. Det logiske svar må derfor være at Livius ikke benyttet seg av Polybios i bok 21-30.¹⁴⁷ Et viktig poeng som Tränkle bruker, men som han kanskje overså noe sentralt ved, er hvordan historien i bok 21-30 skiller seg fra de seinere bøkene. Historien om Hannibalskrigen var mer kjent og en større del av nasjonalhistorien til Romerne. Livius hadde trolig mange flere kilder å forholde seg til her, noe som Tränkle selv trekker frem.¹⁴⁸ Færre kilder og at Polybios hadde stor autoritet når det kom til romersk historie østover, kan ha ført til at Livius forholdt seg mer til en kilde (Polybios) fra bok 31 av.¹⁴⁹ Livius hadde mange flere kilder tilgjengelig når det kom til historien om Hannibalskrigen. Disse hadde stor autoritet. Det er derfor ikke sikkert at han hadde en' hovedkilde på samme måte for disse bøkene. Likevel betyr ikke dette at vi skal utelukke Polybios. Levene mener også at bok 21-30 skiller seg ut ved at de er mye mer strukturerte og komplette. De utgjør en større helhet enn de andre bøkene.¹⁵⁰ I tillegg skiller de seg fra de femten neste bøkene ved at vi finner en sammenhengende religiøs tråd gjennom alle 10.¹⁵¹ Dette betyr i følge Levene at vi skal være forsiktige med å tro at Livius har brukt sine kilder på akkurat samme måte gjennom alle sine bøker.¹⁵²

Levene prøver å vise hvordan Livius har brukt kildene sine annerledes i bok 21-30, ved å sammenligne utdrag fra Livius med noen fragmenter fra Coelius Antipater.¹⁵³ Det viser seg at Livius her avviker fra det som angivelig skal ha vært hans hovedkilde. Dette kan bety at han også ville ha gjort det samme med Polybios' verk i bok 21-30. Samtidig viser det, til tross for relativt lite kildegrunnlag, at Livius brukte sine kilder annerledes i disse bøkene.¹⁵⁴ Levene går så videre med å sammenligne Livius og Polybios, ved å ta for seg hvert deres narrativ om Hannibals kryssing av Alpene. Han mener at argumentet om at Livius' kilde (Coelius) og Polybios har hatt en felles kilde (Silenus og Pictor), må testes ved å se på både likheter og ulikheter i ord, setninger og handlinger hos Livius og Polybios.¹⁵⁵ Sammenligningen viser, til tross for mange ulikheter, at det også finnes store likheter på disse områdene og at handlingen skifter på samme tidspunkt hos dem begge.¹⁵⁶ Dette gjør

¹⁴⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 128.

¹⁴⁸ Tränkle, "Livy and Polybios", 478.

¹⁴⁹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 131.

¹⁵⁰ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 132.

¹⁵¹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 131.

¹⁵² Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 131-132.

¹⁵³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 132-135.

¹⁵⁴ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 135.

¹⁵⁵ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 141.

¹⁵⁶ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 143.

det usannsynlig i Levenes øyne at de hadde en felles kilde. I tillegg forteller Polybios at han har skaffet sin informasjon til narrativet om Hannibals kryssing av Alpene, gjennom å ha sett ruten kartagerne gikk med egne øyne og selv intervjuet vitner.¹⁵⁷ Til sammen svekker dette betraktelig teorien om at de to har brukt en felles kilde.

Ved å se på hele bok 21-22, kommer det frem at detaljene mellom Livius og Polybios har store ulikheter. Men skiftene mellom kriger og hendelser skjer veldig ofte på samme sted hos dem begge. Med andre ord, så opprettholder Livius *Historier*'s historiske hendelsesorden.¹⁵⁸ Likevel tillegger han mye ny informasjon rundt det Polybios skriver om, og han inkluderer også andre hendelser som vi ikke finner i *Historier*. Livius har altså brukt Polybios til å bygge opp en tidslinje for de historiske hendelsene i bok 21-22. Disse har han bygget sitt narrativ rundt.¹⁵⁹ Levene mener at dette beviser at Livius har brukt flere kilder og brukt disse om hverandre.¹⁶⁰ Alt dette gir et godt grunnlag for å kunne mene at Livius brukte Polybios' verk direkte når han skrev fortellingen om Hannibalskrigen. Levene mener i så måte at Livius' henvisning til Polybios i bok 30(30.45.5), er en hyllest til Polybios etter å ha brukt han gjennom alle de 10 bøkene.¹⁶¹ Levene tolker altså Livius' henvisning til Polybios forskjellig fra Tränkle, da han trekker frem sitatet som bevis på at *Historier* først ble brukt her. Hvorfor likhetene mellom dem er så mye mindre når det kommer til bok 21-30, er vanskelig å svare på. Men det er viktig å reflektere over at selv om vi ikke finner (nesten) reine avskrifter av Polybios' verk, slik som i de seinere bøkene, så betyr ikke dette at Livius ikke har brukt grekeren. Levene mener at en forklaring kan være at det var Livius' ønske, at denne delen av hans historie ikke skulle bli gjenkjent av samtidslesere som et omarbeidet verk av *Historier*.¹⁶² Men den virkelige forklaringen, ligger i at Livius ville skape en riktigere historie om Hannibalskrigen. Polybios hadde ikke like stor autoritet som kilde i Livius' øyne når det kom til Hannibalskrigen, som han hadde ved seinere romersk historie i den greske verden. Livius endrer og tilføyer derfor informasjon fra andre kilder, for å skape den historien som han mente var den riktige.¹⁶³ Men Polybios har fortsatt vært grunnkilden til Livius, som han har bygd sitt narrativ rundt. Når Livius så begynner å fortelle om den

¹⁵⁷ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 144.

¹⁵⁸ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 146.

¹⁵⁹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 147.

¹⁶⁰ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 146.

¹⁶¹ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 161-162.

¹⁶² Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 148.

¹⁶³ Levene, *Livy on the Hannibalic War*, 162-163.

romerske ekspansjonen østover (fra bok 31 av), har Polybios større autoritet og Livius endrer derfor mindre på hans historie.

2.3 Delkonklusjon

Som jeg har vist i dette kapittelet, er studiet av Livius' *Ab Urbe Condita* et omfattende arbeid, som har satt mange antikkhistorikere i arbeid. Dette er naturlig nok en logisk konsekvens av at verket er vår absolutt største kilde til den romerske republikkens historie. Det å bruke Livius til å belyse romersk historie krever diskusjon om kildene til *Ab Urbe Condita*. Samtidig innebærer dette også innsikt i overleveringen frem til i dag.

Historien om overleveringen av bok 21-30 til moderne tid er kompleks, men i dag har vi et godt bilde av hvordan den har foregått. Historikere har gjennom nyere forskning kunnet luke ut huller og feil som har oppstått i denne overleveringen. Resultatet er at vi i dag har en versjon av historien om krigen mot Hannibal, som er så nær originalen som mulig. Samtidig er det sentralt å gjenta at så lenge vi ikke har den originale versjonen fra antikken, vil vi aldri kunne være helt sikre på autenticiteten til dagens versjon.

Livius' skriver kronologisk og tar for seg år for år i krigen mot punerne. Han bygger sin tidsregning på konsulembetets varighet, noe som reflekteres i måten han starter fortellingen om et nytt år i krigen på. Ved starten av et nytt år presenterer Livius' såkalt annalistisk informasjon, så beveger han seg over til hovedhistorien om krigen, før han tilslutt avslutter fortellingen om ett år med annalistisk informasjon igjen. Lenge har historikere ment at Livius her bare har fulgt en struktur som har vært vanlig blant tidligere romerske historikere, kjent som annalistene. Men John Rich har vist at dette antagelig er noe som Livius har plukket opp fra Valerius Antias. Rich har dermed konkludert med at det er Antias som er Livius' hovedkilde til det annalistiske materialet, men at han har supplert og "kvalitetssikret" dette materialet med andre kilder.

Den rådende oppfatningen i moderne forskningslitteratur, når det kommer til Livius' hovedkilde(r) for disse ti bøkene, har vært at han har benyttet seg av annalistene, og da først og fremst Coelius Antipaters syv' binds verk. I tillegg skal han ha brukt Polybios' verk når det kom til hendelser i Hellas, Afrika og Sicilia. Den tyske historikeren Tränkle føyer seg også inn i denne rekken, men argumenterer for at Livius ikke har brukt *Historier* i disse ti bøkene i det hele tatt. Likhetene mellom de to historikerne kommer av at de deler den

samme historiske tradisjonen. Den amerikanske historikeren Levene har vist at det finnes en del svakheter ved Tränkles slutninger. Han argumenterer i stedet for at Livius har bygget sin narrative struktur etter Polybios, og at nettopp han var hovedkilden også for bok 21-30.

Jeg mener at Levene viser en del svakheter ved Tränkles argumentasjon og kommer med en del gode argumenter for at Polybios skal ha vært Livius' kilde. At Livius bare skal ha oppdaget Polybios først ved bok 30, virker på meg som ganske utenkelig. Samtidig, siden Polybios er den eneste av Livius' hypotetiske kilder som er tilgjengelig for oss i dag, må vi være oppmerksom på at ønske om at *Historier* skal være hovedkilden til Livius ikke leder oss dit uten grunn. Det er også interessant å merke seg at enkelte argumenter kan brukes både for og imot synet på Polybios som hovedkilde, slik Livius' henvisning til Polybios blir brukt av både Tränkle og Levene. Men som sagt, presenterer Levene et materiale som virker overbevisende. Likevel er spørsmålet om *Historier* var hovedkilde for Livius, ikke så essensielt for meg i denne oppgaven. Spørsmålet som først og fremst angår denne oppgaven er: Fra hvem eller hvor har Livius fått den informasjonen han gir om divinasjon i krigføring? I denne sammenhengen kan Polybios nesten utelukkes som kilde, da religion er nærmest fraværende i hans verk. En nærmere presentasjon av dette vil komme i kapittel 5 og 6, men denne gjennomgangen har lagt grunnlaget for fokuset der.

Del II. Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring i bok 21-30

I denne delen av oppgaven skal jeg diskutere hva Livius forteller om de tre divinasjonspraksisene jærtegn, extispicia og auspicia i romersk krigføring i bok 21-30. Her vil jeg fokusere på hva han forteller om praksisen rundt utførelsen av disse ritualene og hvem som var delaktige i prosessene. I kapittel 3 ser jeg nærmere på hans fremstilling av jærtegn. Her har jeg valgt å dele kapitlet i to og se på "jærtegn i felten" og "jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma" hver for seg.¹⁶⁴ I kapittel 4 diskuterer jeg hans fremstilling av først extispicia, deretter auspicia.

Oppdelingen mellom kapittel 3 og 4 har jeg blant annet gjort av strukturelle grunner. Men først og fremst har jeg valgt å gjøre dette, da et slikt skille trolig også eksisterte innenfor romersk divinasjon. Romerne opererte med et skille mellom divinasjonspraksiser som var *oblative* og *impetrative*.¹⁶⁵ Sistnevnte ble brukt om divinasjonspraksiser der mennesker startet kontaktene med gudene for å rådføre seg med deres vilje.¹⁶⁶ I denne kategorien vil vi finne extispicia og auspicia. Oblativa ble derimot brukt om divinasjonspraksiser der gudene starten kommunikasjonen med menneskene, altså det vi kan karakterisere som spontane varsler.¹⁶⁷ I denne kategorien passer jærtegn inn. Bakgrunnen for oppdeling mellom kapittel 3 og 4 kommer derfor av skillet mellom *oblative* og *impetrative*.

Hva kan Livius fortelle om divinasjon i krigføring?

En leser av Livius' bok 21-30 vil oppdage at det er enkelt å finne beskrivelser av divinasjon. Et spørsmål jeg ønsker å løfte frem før jeg begynner min diskusjon, er hva Livius egentlig kan fortelle oss om divinasjon i krigføring. Livius' gir nemlig en del divinasjonsbeskrivelser, kanskje særlig når det kommer til jærtegn, som for en moderne leser ofte virker irrasjonelt og helt usannsynlig. Vi får høre om rare meteorologiske fenomener, fødsler av biologiske hybrider og andre unaturlige fenomen, men også mer naturlige som oversvømmelse, pest og manglende innvoller på offerdyr.¹⁶⁸ Sett fra vårt

¹⁶⁴ Se innledning til kapittel 3 for begrunnelse av denne oppdelingen.

¹⁶⁵ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 113-117.

¹⁶⁶ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 113.

¹⁶⁷ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 116-117.

¹⁶⁸ Levene, *Religion in Livy*, 3.

moderne naturvitenskapelige verdensbilde, vil jeg mene at de fleste av disse jærtegnene umulig kan ha funnet sted på den måten Livius beskriver dem. Han beskriver for eksempel en høne som blir forvandlet til en hane og slange som tar en bit av en lever tre ganger på rad under tre gjentatte ofringer.¹⁶⁹ Å diskutere hvordan spesielle divinasjonshendelser påvirket spesielle historisk hendelse på bakgrunn av Livius' beretning, vil derfor være en diskusjon som ikke vil lede frem. Det samme gjelder for en diskusjon om Livius' beskrivelser faktisk skjedd slik han beskrev dem. Likevel kan kanskje Livius, gjennom sine beskrivelser, gi et inntrykk av hvordan divinasjon ble praktisert i Romerriket, og gi et nærmere innblikk i den romerske mentaliteten. I det minste kan disse beskrivelsene brukes i en diskusjon av hvordan dette ble forstått og fremstilt av Livius, slik jeg gjør i de to neste kapitlene.

¹⁶⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.01.9-13; 25.16.1-3.

3 Jærtegn i romersk krigføring

Tolkning av jærtegn er den typen divinasjon som dukker hyppigst opp hos Livius, og da ofte i forbindelse med beslutninger om krig og krigføring. I dette kapitlet presenterer og diskuterer jeg Livius' fremstilling av jærtegn i krigføring i bok 21-30. Å gjengi alle beskrivelsene av jærtegn vil ta for stor plass. Jeg har derfor valgt ut noen eksempler og kommer til å henvise til andre.

Av de jærtegnene vi finner i *Ab Urbe Condita*, kan vi skille mellom to typer. På den ene siden presenterer Livius i hver bok en utfyllende liste over jærtegn som er blitt rapportert til Senatet i løpet av et år. Disse dukker som oftest opp i narrativet ved starten eller avslutningen av et år, i forbindelse med presentasjonen av det annalistiske materialet, og varierer i lengde og innhold. På den andre siden beskriver han også jærtegn som ikke er en del av slike lister. I engelskspråklig litteratur benytter de seg av flere ulike begreper; "prodiges", "omens" og "portens".¹⁷⁰ Jeg velger å benytte meg av det ene begrepet "jærtegn" i min oppgave for begge variantene nevnt over, da jeg mener det ikke finnes noen synonymer på norsk som gjør det mulig å skille mellom nyanser av dette fenomenet.¹⁷¹ Jeg mener også at dette er to like fenomener, og at forskjellige begreper dermed bare vil forvirre. Likevel opererer jeg med et skille mellom jærtegn ute i felten og jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma i min fremstilling.

3.1 Jærtegn i felten

I bok 21 dukker jærtegnbeskrivelser først opp i kapittel 46, når Livius forteller om det første slaget mellom Hannibal og den romerske hæren, ledet av konsulen Publius Cornelius Scipio. Hannibal har krysset Alpene med sin hær og befinner seg i Gallia Cisalpina,¹⁷² hvor han møter Scipio ved elven Ticinus.¹⁷³ Livius forklarer at romerne ikke var ivrige etter å angripe, på grunn av hendelser som hadde skjedd i leieren.

On the Roman side there was far less alacrity, for, besides other things, they were also frightened by some recent portents: a wolf had entered the camp and after rending those whom it met, had itself escaped unharmed; and a swarm of bees had settled in a tree that hung over the

¹⁷⁰ Levene, David S., *Religion in Livy*, 4-5.

¹⁷¹ Ord som "Varsel" eller "Under" passer etter min mening ikke i denne sammenhengen.

¹⁷² Gallia på italiensk side av Alpene.

¹⁷³ Livius, "Ab Urbe Condita", 21.39.1-10.

consul's tent. After averting these omens, Scipio set out with his cavalry and light-armed darters to reconnoitre at close hand the enemy's camp.¹⁷⁴

Både ulven og biene er gode eksempler på hvordan Livius beskriver jærtegn ute i felten og kan tydelig relateres til krig, da disse skal ha skjedd like før trefningen med Hannibal. Samtidig er disse hendelsene ikke av overnaturlig karakter, og kan ha funnet sted. Likevel kan vi ikke gå ut fra at det løp en ulv igjennom leieren, eller svermet bier over konsulens telt. Vi kan derfor ikke bruke denne beskrivelsen som en beretning om hva som faktisk hendte ved Ticinus, men likevel kan beskrivelser som denne brukes til å belyse Livius' fremstilling av den romerske mentaliteten og praksisen rundt jærtegn i krigføring.

På et helt generelt nivå gir beskrivelsen et inntrykk av hvordan jærtegnpraksisen artet seg i forbindelse med et felttog. Et jærtegn ble observert, det ble rapportert og det ble gjort handlinger for å avverge det jærtegnets varslet om. Beretningen forteller også noe om mentaliteten til romerne. De må ha vært åpne for at gudene kunne sende ut jærtegn for å advare dem om en nær fremtidig handling. Dette betyr kanskje også at Livius mener jærtegn kunne være med å påvirke romernes handlinger underveis i en krig.

Hvis et jærtegn ble observert, forteller beskrivelsen at romerne ble holdt tilbake i leieren frem til de hadde gjennomført handlinger for å avverge det jærtegnets varslet om.¹⁷⁵ Kunne det faktisk være slik at Livius mente at hele den romerske hæren ble holdt tilbake av religiøse betraktninger? Sitatet over kan selvsagt ikke brukes til å etablere et allment svar på dette spørsmålet, men kanskje kan det være med å bekrefte at dette var noe Livius mente kunne skje i romersk krigføring. Publius Cornelius Scipio, konsul og leder av den romerske hæren ved Ticinus, var far til den seinere Publius Cornelius Scipio, bedre kjent under navnet Scipio Africanus.¹⁷⁶ Sønnen, altså Africanus, er den store helten i Livius' beretning om den andre puniske krig. Han er den som endelig slår Hannibal i slaget ved Zama i bok 30 og redder romerne fra undergangen. At faren til Romas store helt skal bli fremstilt av Livius på en måte som ikke var representativt og allment akseptert blant romerne, virker ganske utenkelig. Til tross for at romerne tapte slaget ved Ticinus, uansett religiøse anstrengelser, blir ikke Scipio beskrevet av Livius som en forsømmer av religion. Tvert imot er det gjerne slik at de Livius beskriver som syndebukker, ofte er de som ikke bryr seg om religion og

¹⁷⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 21.46.1-3.

¹⁷⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 21.46.3.

¹⁷⁶ Fikk dette tilnavnet etter sitt felttog i Nord-Afrika.

ikke lytter til gudene. For eksempel beskriver Livius i bok 22 at den romerske konsulen Gaius Flaminius ikke tok hensyn til jærtegn like før slaget ved innsjøen Trasimene.

Uttering these scornful words he bade pluck up the standards quickly, and vaulted upon his horse, when suddenly the charger stumbled, and unseating the consul threw him over his head. The dismay which this occasioned in all who were present, as an evil omen for beginning the campaign, was intensified on its being reported that, although the standard-bearer was exerting all his might, the standard could not be pulled up. Rounding upon the messenger the consul cried, "Do you bring me a dispatch too from the senate, forbidding me to fight? Go, tell them to dig the standard out, if their hands are too numb with fear to pull it up!"¹⁷⁷

Flaminius havner i et bakholdsangrep, taper slaget, og dør selv.¹⁷⁸ Når Livius beskriver at Scipio holdt tilbake hæren på grunnlag av jærtegn, var dette trolig en handling han anså som dydig, og i tråd med den romerske mentaliteten i krigføring. Romere som forsømmer gudenes varsler, slik som Flaminius, er derimot de som er udydige og må ta konsekvensene av det.

Beskrivelsen fra slaget ved Ticinus belyser videre den romerske praksisen rundt jærtegn i krigføring. Her er det igjen informasjonen om at Scipio avverget jærtegnene som oppsto i den romerske leieren, som er av interesse.¹⁷⁹ Dette forteller, som nevnt over, at Livius mente romerne kunne gjennomføre handlinger for å avverge det et jærtegn varslet om. Fokuset for jærtegnpraksisen lå altså ikke på å finne ut av hva jærtegnet varslet om, men heller på å avverge faren. Dessverre forteller ikke sitatet hva det var som ble gjort for å avverge faren, heller ikke hvem det var som hadde kompetanse til å finne ut hvilke handlinger som måtte utføres. Noen sentrale spørsmål jeg vil se nærmere på er derfor: Hva innebar disse avvergende handlingene, hvordan kom romerne frem til dem, og hvem kom frem til hvilke handlinger som skulle gjøres? Livius gir mange svar på disse spørsmålene når det kommer til jærtegn rapportert til Senatet, men gir lite informasjon når det kommer til jærtegn i felten. Men la oss se om Livius like fullt kan gi oss noen hint.

Hva var riktige handlinger for å avverge faren?

I bok 25 forteller Livius om hvordan romerne skal straffe Capua i 212 fvt., fordi capuanerne har stilt seg på Hannibals side i konflikten. I den forbindelse blir den romerske konsulen

¹⁷⁷ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.3.11-14.

¹⁷⁸ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.3.4-22.6.12.

¹⁷⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 21.46.3.

Tiberius Gracchus¹⁸⁰ kommandert til å forlate Lucania med sin hær for å assistere i avstraffelsen av Capua.¹⁸¹ Livius forteller:

As Gracchus was sacrificing before leaving Lucania, an unfavourable portent occurred. After the slaying of the victim two snakes gliding stealthily up to the entrails ate part of the liver, and on being noticed vanished suddenly from sight. When for that reason the sacrifice was repeated on the advice of the soothsayers [haruspices], and while the entrails were being kept with greater care, they relate that the snakes for the second and the third time gliding up tasted the liver and went away unharmed.¹⁸²

Her har vi også å gjøre med en beretning om jærtegn, men i dette tilfellet forteller Livius om både ofring av dyr og spåmenn som var delaktige i prosessen. I motsetning til i forrige eksempel, får vi her informasjon om både hvilke handlinger som ble utført, og hvem som ga råd om hva som burde gjøres. Ofringer var en helt sentral praksis for romerne både i og utenfor krigføring.¹⁸³ Domestiserte dyr, som storfe, gris, geiter eller sauer, var derfor en del av oppakningen i et hvert felttog. Disse dyrene hadde en religiøs funksjon ved at de ble tatt med ut i felten for å ofres til gudene.¹⁸⁴ Samtidig hadde offerdyrene også en praktisk funksjon, da kjøttet gjerne ble spist av soldatene etter at ofringen var gjennomført. Det er derfor rimelig å anta at ofringer av dyr som gave til guddommene, var den vanligste avvergende handlingen som ble gjennomført. Utdraget forteller at hvis det ble observert et jærtegn, var løsningen at ofringen skulle bli gjennomført på nytt. Samtidig er dette bare ett eksempel, og dette utdraget skiller seg innholdsmessig fra beretningen om jærtegnene ved Ticinus. Jærtegnet som Gracchus opplever, oppstår i forbindelse med en dyreofring, og for alt vi vet kan det at konsulen ofret et nytt dyr være spesielt for nettopp denne settingen og dette jærtegnet. Vi kan derfor ikke utelukke at Livius mener det var andre handlinger som utgjorde de avvergende handlinger ved Ticinus. Forskjellige typer matvarer, som symboliserte liv, kunne også ofres til gudene.¹⁸⁵ For eksempel melk, frukt, ost, vin osv. Bønn var også en handling som trolig ble brukt til dette formålet.¹⁸⁶ Likevel viser sitatet over at Livius anså dyreofring som en del av den romerske praksisen i forsøk på å avverge en fremtidig fare.

¹⁸⁰ Må ikke forveksles med den seinere reformatoren Tiberius Gracchus (ca. 169–164 – ca. 133 fvt.). Denne Gracchus er grandonkelen til den seinere som kom med jordreformen.

¹⁸¹ Livius, "Ab Urbe Condita", 25.15.20.

¹⁸² Livius, "Ab Urbe Condita", 25.16.1-3.

¹⁸³ Warrior, *Roman Religion*, 18.

¹⁸⁴ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 94.

¹⁸⁵ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 79.

¹⁸⁶ Warrior, *Roman Religion*, 18.

Romerne mente antagelig at ofringer kunne blidgjøre gudene og avverge den fremtidige faren de sto ovenfor. Et slikt inntrykk får vi når Livius beretter om Gracchus ved Lucania, men særlig utdraget om Scipio ved Ticinus sammenfaller med dette, da han avventer situasjonen til jærtegnvarselene er avverget. Likevel forteller disse utdragene bare at Livius anså at dyreofring var en del av praksisen rundt avvergingen av et jærtegnvarsel. Samtidig, med tanke på den praktiske funksjonen dyr utgjorde på et felttog, ved å dekke matbehovet, virker det sannsynlig at levende dyr var en av de mest vanlige offergavene. Ved å ta livet av for eksempel en okse som fulgte med på felttoget slo romerne “to fluer i en smekk” og skaffet seg guddommelig velvilje, samtidig som de dekket matbehovet. Livius’ beretninger om jærtegnpraksisen i Roma styrker denne påstanden, når han ved flere anledninger forteller at et jærtegnvarsel, ble forsøkt avverget med ofring av fullvoksne dyr.¹⁸⁷ Livius’ informasjonen om jærtegnpraksisen i felten, gir altså klare hentydninger til at dyreofring var den mest vanlige avvergende handlingen.

Hvem kom frem til de avvergende handlingene?

De to utdragene om jærtegn som inntreffer ved Ticinius og Lucania, gir også et inntrykk av at det var konsulene selv som gjennomførte de nødvendige avvergende handlingene. Dette kommer klart frem i beskrivelsen av Gracchus, når det er han som i følge Livius gjennomfører ofringer. Samtidig virker det som det er andre personer som er sentrale i denne beretningen, da Livius forteller at det er haruspices til stede under ofringene, som gir råd. Slike spåmenn beretter Livius også om ved andre anledninger hvor ofringer blir gjennomført i felten. For eksempel forteller Livius at konsul Marcus Claudius Marcellus utførte ofringer i forkant av et slag ved Venusia i 208, men ved denne anledningen fant ikke haruspices det veldig lovende at det første offeret viste dårlige tegn, mens det andre viste veldig gode.¹⁸⁸ Haruspices var, i følge Livius, også til stede når konsulen Quintus Fabius Maximus¹⁸⁹ holdt hæren tilbake i 215 fvt. på grunn av dårlige jærtegn.

Nor did the other consul, Fabius, who had his camp at Cales, venture to lead his army across the river Volturnus, being employed at first in taking new auspices and then with the portents

¹⁸⁷ Livius, “Ab Urbe Condita”, 26.23.6. Andre eksempler: 22.01.15, 27.4.14, 27.11.6.

¹⁸⁸ Livius, “Ab Urbe Condita”, 27.26.14 – Se dette utdraget gjengitt i kapittel 4.1.

¹⁸⁹ Den samme Fabius som ble utnevnt til diktator i 217 og er kjent for den Fabianske strategi.

which were being reported one after another. And as he was making expiation, the soothsayers [haruspices] kept repeating their opinion that it was not easy to obtain favourable omens.¹⁹⁰

Igjen er dette et eksempel fra Livius på at jærtegn holdt hæren tilbake, inntil avverging er blitt gjennomført, og haruspices har fått en “stemme” i forbindelse med dette. Beskrivelsene av haruspices i forbindelse med jærtegn i felten, gir et inntrykk av at de var en form for spesialister, med ekstraordinær kunnskap når det kom til jærtegn og ofring. Hvilken rolle disse hadde under krigføring er vanskelig å si ut ifra utdragene, men haruspices later til å ha vært deltakere på felttog og i alle fall ha vært en slags rådgivere for konsulen i divinasjonssaker. Utdragene gir også et inntrykk av at haruspices hadde autoritet i jærtegnpraksisen og at konsulene anerkjente deres råd og ekspertise. At haruspices kunne svare på hva som skulle gjøres for å avverge et jærtegnvarsel, virker derfor rimelig å anta. Faktisk ser vi et helt konkret eksempel på dette i beretningen om Gracchus, hvor det er haruspices som råder til en ny ofring, når det første offeret ga dårlige varsler.

3.2 Jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma

I 216 fvt. ble det i følge Livius valgt to nye konsulere, Lucius Aemilius Paullus og Gaius Terentius Varro.¹⁹¹ Disse to ledet den romerske hæren i slaget ved Cannae, hvor romerne led sitt knusende nederlag mot kartagerne. Livius forteller, i forkant av beretningen om dette slaget, at:

Before, however, the new legions marched out from the City, the decemvirs were instructed to consult the Sacred Books, on account of a general alarm occasioned by strange portents. For a shower of stones had been reported as having fallen at Rome on the Aventine, and about the same time at Aricia; in the Sabine country the images of the gods, and at Caere the waters that flowed from the hot spring had been drenched with blood—a prodigy all the more alarming from its having occurred so often; and in the arched way which used to lead to the Campus Martius some men had been struck by lightning and killed. These prodigies were expiated as the Books directed.¹⁹²

I forbindelse med en beskrivelse av konsulvalget året etter (215 fvt.) forteller Livius at:

¹⁹⁰ Livius, “Ab Urbe Condita”, 23.36.9-10.

¹⁹¹ Livius, “Ab Urbe Condita”, 22.35.

¹⁹² Livius, “Ab Urbe Condita”, 22.36.6-8.

The sea was aflame in the course of that year. At Sinuessa a cow gave birth to a colt. At the Temple of Juno Sospita at Lanuvium images of the gods dripped blood, and it rained stones around the temple—a shower on account of which there were ceremonies, as usual, for nine days. And the rest of the portents were duly expiated.¹⁹³

Slike jærtegnlister som dette dukker stadig opp i Livius' verk om den andre puniske krig og i likhet med utdragene om jærtegn i felten, gir utdrag som dette et videre innblikk inn i Livius' fremstilling av den romerske jærtegnpraksisen. Men, i motsetning til de få og ganske korte beskrivelsene Livius gir oss av jærtegn i felten, forteller han mye mer om jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma. Likevel er det viktig å poengtere at til tross for mer materiale å jobbe med, varierer listene både i lengde og innhold. Noen kan strekke seg over flere sider og gi mye informasjon om hvem som var involvert og hva som ble gjort, slik som jærtegnlisten presentert ved starten av narrativet om 217 fvt.¹⁹⁴ Andre er som listen fra 215, og kan være så korte som to til tre linjer og forteller lite om praksis og mentalitet.

Jærtegnlister blir presentert for alle årene mellom 218-202, og alle listene er oppbygd på samme måte. De gir dermed et godt grunnlag for innsikt i hvordan Livius fremstiller praksisen rundt jærtegn rapportert til Senatet i Roma. Eksemplene over, forteller oss at jærtegnpraksisen i Roma hadde samme grunnprinsipp som jærtegnpraksisen ute i felten. Rare hendelser ble undersøkt for å finne svar på hva slags avvergende handlinger som måtte gjennomføres for å forhindre jærtegnvarslet. Beskrivelsene over fungerer også godt til å gi et bilde av hva slags uforklarlige hendelser Livius presenterer i disse listene. Regn av steiner, statuer som gråter og blør, oversvømmelser, lynnedslag og dyr som føder hybrider eller andre arter, er jærtegn som ofte går igjen også i andre lister. Videre forteller utdraget fra 216 fvt. hvem som undersøkte jærtegnene (decemviri) og hvordan det ble gjort (konsulering av de hellige bøker), mens utdraget fra 215 forteller litt om hvilke avvergende handlinger som ble gjennomført (9 dagers religiøs observasjon). Andre jærtegnlister presentert av Livius gir mer utfyllende informasjon om hvem som var delaktig i prosessen, hvordan jærtegnolkningen ble utført og hvilke avvergende handlinger som ble gjennomført. Dette vil jeg komme tilbake til seinere. Årsaken til at jeg har valgt ut disse utdragene som en innledning til denne delen av kapittelet, er at de egner seg godt til å diskutere hvorvidt jærtegnlistene faktisk ble satt i sammenheng med krigføring av Livius, og dermed kan brukes til å belyse tematikken divinasjon i krigføring.

¹⁹³ Livius, "Ab Urbe Condita", 23.31.15.

¹⁹⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.01.8-20.

Jærtegnlister og krigføring

I motsetning til jærtegn i felten, er det kanskje ikke alltid like lett å argumentere for sammenhengen mellom disse jærtegnlistene og krigføring. Noen av listene blir presentert på steder i narrativet som gjør at de settes i sammenheng med et slag eller et felttog, slik som listen fra 216 fvt.. Livius forteller i denne sammenhengen at jærtegnene ble observert og forsøkt avverget i forkant av nederlaget ved Cannae.¹⁹⁵ I tillegg settes den i sammenheng med krigføring ved at utdraget beskriver at dette skjedde før legionen kunne dra fra Roma for å møte Hannibal. Ved jærtegnlistene presentert for årene 213, 209, 208, 207, finner vi samme type beskrivelser.¹⁹⁶ Her blir også legionene og/eller konsulene holdt tilbake i Roma på bakgrunn av jærtegn. Dette er et tegn på at romerne, i følge Livius, mente at det var en fare for at jærtegnene varslet om ulykke i krig, da de ikke forlot Roma før det var blitt gjort avvergende handlinger. En slik type dirkete kobling til krigføring finner vi ikke ved jærtegnlisten gjengitt fra 215. Livius gir ikke her noen beskrivelser av at det ble tatt hensyn til jærtegnene før krigføringen kunne begynne, og etablerer dermed ikke noen klar sammenheng mellom denne jærtegnlisten og krigføring. Eksempler som dette finner vi også ved en del andre anledninger.¹⁹⁷ Det er viktig å poengtere at jærtegn selvfølgelig ikke bare varslet om ulykke i krig. Manifestasjonen av guddommelig vrede kunne ta form på ulike måter, noe som innebar at en fremtidig fare kunne være alt fra naturkatastrofer og epidemier, til militære nederlag, bybranner og uår.¹⁹⁸ Når Livius ikke forteller det direkte, slik som ved listen fra 215, er det vanskelig å kunne etablere en klar sammenheng mellom jærtegnlistene og krigføring.

Utdragene over er eksempler på lister som er en del av Livius' innledning til et nytt år. Ved innledningen til et nytt år er fortellingen tilbake i Roma, og vi får høre om politiske og religiøse handlinger og beslutninger som ble foretatt dette året. Dette kan være politiske vedtak, valg av nye konsulere og feiringer av religiøse festivaler.¹⁹⁹ Det er i denne sammenhengen det er vanligst at Livius presenterer jærtegnlister.²⁰⁰ Ved at jærtegn og jærtegnpraksisen settes i sammenheng med konsulvalg og forberedelser til nye felttog, skaper Livius et inntrykk av at jærtegnene ble satt i forbindelse med årets kommende krig

¹⁹⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.36.6-8.

¹⁹⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 24.44.7, 27.11.1, 27.23.1, 27.37.1.

¹⁹⁷ Livius, "Ab Urbe Condita", 24.10.8-13, 26.23.4-8, 27.4.11-15.

¹⁹⁸ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 117.

¹⁹⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", F.eks. 23.30.-32.20, 24.9.-11.9, 24.43.4 -44.10.

²⁰⁰ Levene, *Religion in Livy*, 35.

mot punerne. Utdraget fra 215 er dermed et eksempel på en jærtegnliste, som kan knyttes til krigføring gjennom sin plassering i narrativet. Dette, til tross for at Livius ikke gir noen direkte beskrivelse av at den påvirket krigføringen. De fleste jærtegnlistene Livius presenterer, kan knyttes til krigføring nettopp gjennom sin plassering i narrativet, og den sammenhengen de er plassert i.²⁰¹

Likevel finner vi år hvor jærtegnlistene blir presentert i andre sammenhenger. Ved for eksempel år 218, 211, 210, 205 og 202, velger han å presentere jærtegnlisten i sammenheng med beskrivelser om avslutningen av et år.²⁰² Dette fører til at koblingen til krigføring blir vanskeligere å påpeke. Samtidig avviker dette både fra hva Livius vanligvis gjør, og fra hva vi i dag vet om praksisen rundt jærtegn rapportert inn til Senatet.²⁰³ Ved starten av et nytt år ble jærtegn fra det foregående år samlet inn av presteskapet *pontifeces*, fra Roma eller omkringliggende områder, og rapportert inn til Senatet.²⁰⁴ Senatet avgjorde så hvilke jærtegn som skulle bli ansett som *prodegia publica*, og dermed også hvilke som skulle bli undersøkt og gjort avvergende handlinger mot.²⁰⁵ Dette var altså en fast handling ved starten av et hvert år.²⁰⁶ I boka *Religion in Livy* argumenterer David Levene for at det finnes to hovedforklaringer på hvorfor Livius ved enkelte anledninger avviker fra dette. For det første kan det være at kildene hans fortalte det slik, og at Livius simpelthen bare har vært kildetro. For det andre kan det være at Livius har gjort dette av personlige grunner og tatt seg noen litterære friheter for narrativet sin del.²⁰⁷ Levene argumenterer for at det mest sannsynlig er Livius' egne valg som har ført til dette avviket, da kilde-forklaringen legger som premiss at Livius enten bare forholdt seg til en kilde, eller at alle kildene var enstemmig når det kom til jærtegnlistene. Levene mener dette virker lite sannsynlig, og at vi derfor må regne med at dette er Livius' personlige valg, og at svaret dermed finnes i hans narrative fremstilling.²⁰⁸

Livius presenterer jærtegnlisten for 218, mellom beretningen om valget av konsuler for 217 og når de tiltrådte sin stilling.²⁰⁹ Levene mener at dette er et litterært grep gjort av Livius for å påpeke enda sterkere udydigheten og religionsforsømmelsen til den romerske konsulen

²⁰¹ Livius, "Ab Urbe Condita", F.eks., 24.10.8-13, 28.11.1-17, 29.14.2-14.

²⁰² Livius, "Ab Urbe Condita", 21.62.1-11, 26.23.4-8, 27.4.11-15, 29.10.4-8, 30.38.8-12.

²⁰³ Levene, *Religion in Livy*, 35.

²⁰⁴ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 117.

²⁰⁵ Macbain, *Prodigy and Expiation*, 7. Levene, *Religion in Livy*, 4.

²⁰⁶ Rosenberger, "Republican Nobiles", 293.

²⁰⁷ Levene, *Religion in Livy*, 36.

²⁰⁸ Levene, *Religion in Livy*, 36. Se kapittel 5 og 6 for videre diskusjon av Levenes standpunkt og Livius som kildetro i sine divinasjonsbeskrivelser.

²⁰⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 21.57.4 – 22.1.4.

Gaius Flaminius, ved å få det til å virke som at det var to jærtegnlister for 217.²¹⁰ Dette argumentet kan styrkes ved at jærtegnlisten for 218 og 217 er en av de lengste vi finner hos Livius.²¹¹ Samtidig mener jeg at det heller ikke kan være ren tilfeldighet at alle de fem årene nevnt ovenfor, hvor jærtegnlistene dukker opp ved slutten av året, omhandler store øyeblikk i krigen hvor Scipio Africanus er involvert. Scipio redder sin far i slaget ved Ticinus i 218, får kommandoen i Spania i 211, erobrer Ny Kartago i 210, blir valgt til konsul for første gang i 205 og avslutter den andre puniske krig ved å slå kartagerne på hjemmebane i slaget ved Zama i 202.²¹² Ved å fjerne jærtegnlistene fra innledningen til et år og plassere den tilslutt, skaper Livius et bilde av at det ikke var noe å engste seg for det året. Samtidig opprettholder han Scipio-familien sin dydighet overfor gudene ved fortsatt å inkludere dem. Hvis dette er et litterært grep for å fremheve deres dydighet og egenskaper som militære ledere – ingen jærtegn, ingen fare for at de taper slag –, ser Livius definitivt en kobling mellom jærtegnlistene og krigføring.

I tillegg vil jeg påstå at perioden jeg her tar for meg (218-201), ble sett på av Livius som en unntakstilstand i romersk historie og derfor kan belyse tematikken jærtegn i romersk krigføring godt. Livius forteller at romerne drev konstant krigføring mot punerne under alle disse årene og var i store deler av krigen under stort press på hjemmebane. Det virker derfor lite trolig at Livius ikke satte jærtegnlistene i sammenheng med krigføring. Når romerne mente at jærtegn varslet om en fremtidig fare, og visste at de var i krig, virker det sannsynlig at de må ha tenkt at disse jærtegnene kunne varsle om ulykke i krigene som skulle komme. Slikt sett er det vanskelig ikke å relatere disse listene til krigføring. Likevel er det viktig å påpeke at krig var tilnærmet et fast innslag i alle Livius' 142 bøker, og at jærtegnlistene for denne perioden dermed kanskje ikke skiller seg nevneverdig fra andre perioder i den romerske historien. Men dette er neppe et argument for at jærtegnlistene fra den andre puniske krig ikke har noe med krigføring å gjøre. Jeg vil heller argumentere for at alle jærtegnlister presentert av Livius kan brukes til å belyse denne tematikken, men at de som er presentert i denne dramatiske perioden av romersk historie, gir et bedre grunnlag enn de andre.

²¹⁰ Levene, *Religion in Livy*, 38.

²¹¹ Levene, *Religion in Livy*, 40.

²¹² Livius, "Ab Urbe Condita", 21.46; 26.19; 26.42-48; 28.38; 30.32-3.5

Hva gjorde romerne for å avverge og hvem var delaktig i denne prosessen?

Ved innledningen av år 217 presenterer Livius en lang liste med jærtegn, før han gir en ganske detaljert beskrivelse av hvordan jærtegnpraksisen fungerte:

When the consul had laid these reports before the senate exactly as they had come to him and had introduced into the House the men who vouched for their truth, he consulted the Fathers regarding their religious import. It was voted that these prodigies should be expiated, in part with greater, in part with lesser victims, and that a supplication should be held for three days at all the couches of the gods; as for the rest, when the decemvirs should have inspected the Books, such rites were to be observed as they should declare, in accordance with the sacred verses, to be pleasing to the gods.²¹³

Utdraget er et godt eksempel på hvordan Livius beskriver at jærtegnpraksisen fungerte og hvilke prosedyrer som ble iverksatt. Som vi ser hadde senatet en sentral rolle i praksisen. De var antagelig den største autoriteten i forbindelse med jærtegn i Roma, og lite ble gjort uten senatets godkjenning.²¹⁴ I tillegg forteller utdraget at senatet iverksatte egne tiltak for å gjøre bot mot varslene. Livius gir et inntrykk av at det var en fast rutine for avvergende handlinger som ble gjennomført etter bestemmelser fra senatet, men at de i tillegg beordret spesialister til å finne ut hvilke handlinger som måtte gjennomføres ved akkurat disse jærtegnene. Et interessant spørsmål er derfor hvilke spesialister senatet ga denne jobben til og hva denne jobben innebar?

Utdraget over forteller at det var prestekollegiet *decemviri* som ble kommandert til å konsultere *de hellige bøker* for å få svar på hvilke handlinger som måtte gjennomføres. Ved andre anledninger, som ved jærtegnlisten presentert for 214, får vi høre at haruspices var delaktig i prosessen med avverging: «Atonement was made for these prodigies with full-grown victims on the advice of the soothsayers [haruspicum response], and a season of prayer to all the gods who had festal couches at Rome was proclaimed.»²¹⁵ Mens jærtegnlisten for 203 forteller at prestekollegiet pontifeces var delaktige i jærtegnolkningen: «These prodigies were expiated by full-grown victims; the gods to whom sacrifices should be offered were announced by the college of the pontiffs.»²¹⁶

²¹³ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.01.14-16.

²¹⁴ Beard, "Priesthood in the Roman Republic", 31; Rosenberger, "Republican Nobiles", 292.

²¹⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 24.10.13.

²¹⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 30.2.9-13.

Selv om disse utdragene forteller at andre presteskap var delaktig i praksisen ved jærtegn rapportert til Senatet, er det decemviri som dukker hyppigst opp i bok 21-30.²¹⁷ Decemviri var sammen med pontifeces og *augures* de tre store presteskapene i Roma frem til om lag 200 fvt., og hadde som oppgave å vokte de hellige bøker.²¹⁸ Kollegiet besto av ti menn under den andre puniske krig, men ble utvidet til femten under Sullas tid, før de tilslutt ble nitten under Augustus.²¹⁹ De hellige bøkene, som dette presteskapet hadde ansvaret for å passe på og konsultere ved et jærtegn, var en rekke nedskrevne spådommer som ble kalt de *sibyllinske* bøker. Bøkene besto trolig av vers skrevet på gresk heksameter, hvor hvert vers var profetier som kunne gi svar på hvilke handlinger romerne måtte foreta seg i etterkant av et alvorlig jærtegn.²²⁰ I følge tradisjonen var bøkene kommet i romernes eie allerede under kongetid, da en Sibylle (mytiske kvinnelige greske orakler) solgte bøkene til kong Tarquin.²²¹ Livius fremstiller decemviri, med sine sibyllinske bøker, som en av de store autoritetene innenfor den romerske divinasjonspraksisen. Utdraget ovenfor er et godt eksempel på dette. Ved hele åtte av de jærtegnlistene som Livius presenterer i årene mellom 218-202, fortelles det at decemviri var delaktige i jærtegn prosessen.²²²

Som sagt forteller Livius at romerne gjennomførte avvergende handlinger på bakgrunn av råd fra haruspices i jærtegnlisten fra 214 fvt.²²³ Personer kalt for haruspices var, i tillegg til å være delaktig i jærtegnpraksisen i felten, også delaktig ved jærtegn rapportert til Senatet. Hvorvidt disse haruspices var de samme som assisterte feltherrer under krigføring, forteller Livius lite om. John Scheid skriver i sin bok *An Introduction to Roman Religion* at disse ikke på noen måte må sidestilles eller forveksles.²²⁴ Trolig fantes det tre typer haruspices, som alle har vært delaktig i den romerske historien.²²⁵ Haruspices som blir nevnt i forbindelse med jærtegnlister, var trolig en gruppe med etruskiske aristokrater, med spesialkunnskap innen divinasjon, som på oppfordring fra senatet tolket jærtegn. I tillegg fantes det haruspices som ble engasjert av et folkefelleskap eller som knyttet seg til

²¹⁷ Macbain, *Prodigy and Expiation*, 106.

²¹⁸ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 133.

²¹⁹ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 136. *Decemviri* betyr "ti menn", mens *quindecemviri*, som kollegiet ble kalt fra Sullas tid, betyr "femten menn". Presteskapet blir også nevnt med sitt fulle navn i enkelte kilder: (*quin*)*decemviri sacris faciundis*.

²²⁰ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 121.

²²¹ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 121.

²²² Macbain, *Prodigy and Expiation*, 88-90.

²²³ Livius, "Ab Urbe Condita", 24.10.13.

²²⁴ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 123.

²²⁵ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 95.

romerske stormenn.²²⁶ Disse var trolig av lavere rang enn de som jobbet for senatet, men var også ansett som divinasjonsspesialister. Et slikt skille kan også være tilstede i Livius' fremstilling, selv om han ikke forteller om dette eksplisitt. Trolig var det et fellestrekk ved alle haruspices at de benyttet seg av den etruskiske læren, noe som også Livius' beretninger om disse religiøse spesialistene indikerer.²²⁷ Livius' økende tendens til å nevne haruspices i forbindelse med jærtegnlister indikere at de ble brukt mer og mer av senatet i løpet av republikken, og til at de fikk en sentral plass i den offentlige romerske religionen.²²⁸ Historisk sett er det sjeldent et utenforstående presteskap får så stort innpass i den offentlige religionen til vertsfolket, men Livius mener åpenbart at disse hadde en sentralplass i romersk divinasjonspraksis.²²⁹ Så hvis Livius' fremstilling gjenspeiler virkeligheten, er det rimelig å anta at romerne hadde stor tiltro til divinasjonskunnskapene til etruskerne.

Den tredje religiøse aktøren som nevnes av Livius i forbindelse med jærtegnlistene er pontifeces. Disse nevnes hele syv ganger i forbindelse med jærtegnlisten presentert mellom 218 og 202. Dette til tross for at presteskaper ikke forbindes med divinasjon på samme måte som decemviri og haruspices. Presteskaper var spesialister på ritualer, tradisjoner og den hellige romerske lov, og fylte derfor rollen som et veiledende "organ" innenfor den romerske religion.²³⁰ De veiledet både senatet, magistrater, folket og ander "kollegaer" ved religiøse spørsmål. Det virker også som det er denne veiledningsrollen Livius mener de først og fremst hadde i forbindelse med jærtegn. Dette ser vi eksempel på i en beretning om hvordan *Quintus Fabius Maximus* ble valgt til diktator etter Flaminius' tap ved Trasimene. Livius forteller at decemviri blir spurt om å finne ut hvorfor det gikk så galt.²³¹ Decemviri kom frem til de handlingene som måtte utføres for å gjøre bot for skaden som hadde skjedd, men siden diktatoren var opptatt med krigføring, kommanderte senatet «Marcus Aemilius the praetor, as the college of pontifices had recommended, to see that all these measures were promptly put into effect»²³² Livius gir her et inntrykk av at pontifeces ikke hadde noe å gjøre med selve jærtegnolkningen. De ble med i prosessen for å veilede etter at (i dette tilfellet) decemviri hadde kommet frem til hvilke handlinger som måtte utføres.

²²⁶ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 95.

²²⁷ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 95.

²²⁸ Macbain, *Prodigy and Expiation*, 91-93.

²²⁹ Macbain, *Prodigy and Expiation*, 43.

²³⁰ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 133.

²³¹ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.9.8.

²³² Livius, "Ab Urbe Condita", 22.9.11.

Ved andre anledninger kan vi få inntrykk av at pontifeces faktisk også tolket jærtegnene. For eksempel forteller Livius oss at jærtegnene rapportert inn til senatet i 210 «were atoned for with full-grown victims by decree of the pontiffs».²³³ Likevel behøver ikke en slik beretning å bety at pontifeces sto for tolkningen av jærtegnene. Det forteller oss bare et de tok den endelige beslutningen om gjennomføring. Selv om Livius ikke nevner det eksplisitt, kan han ha ment at jærtegnolkningen ble gjennomført av haruspices eller decemviri. Ved to andre anledninger (213 og 207) blir vi også fortalt at det ble gjort bot for jærtegn etter «decree of the pontiffs», men vi blir ikke fortalt hvordan pontifeces kom frem til handlingene.²³⁴ Det samme finner vi eksempel på ved jærtegnlisten for 203, hvor Livius forteller at «The gods to whom sacrifices should be offered were announced by the college of the pontiffs».²³⁵ Likevel finner vi her en motsetning til utdragene om decemviri, hvor Livius forteller at de tolket jærtegn og kom fram til avvergende handlinger ved å konsultere de sibyllinske bøker. Samtidig skiller også «decree of the pontiffs» seg fra utdraget om haruspices, hvor det ble gjort bot for jærtegnene i 214 på bakgrunn av «advice of the haruspices». Kanskje kan dette tyde på at Livius mener decemviri og haruspices var de som var spesialister på å tolke jærtegn, og å komme fram til avvergende handlinger, mens pontifeces hadde en mer overordnet og administrativ rolle. Altså delaktig i prosessen, men ikke ansett som spesialister på selve divinasjonsritualet. I så fall minner deres rolle i jærtegnpraksisen mer om senatets, ved at de hadde et administrativt ansvar og kunne bestemme avvergende handlinger på bakgrunn av faste rutiner/tradisjoner. Selv om Livius ikke gir noen klare beretninger som underbygger denne tolkning, mener jeg at ordvalgene i beretningene om pontifeces, i den engelske LOEB utgaven, styrker denne tolkningen.

3.3 Delkonklusjon

I dette kapitlet har jeg diskutert og vist hva Livius kan fortelle om jærtegnpraksisen i felten og i Roma under en krigføring. Det kommer klart frem av Livius' beretning, at jærtegn var noe romerne tok svært alvorlig. I følge han kunne romerne bli styrt i sin krigføring av jærtegn, slik Scipio ble ved Ticinus eller slik Paullus og Varro ble i forkant av slaget ved Cannae.

²³³ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.4.14 .

²³⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 24.44.8; 27.37.4.

²³⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 30.2.13.

Videre gir Livius et klart bilde av hvordan jærtegnpraksisen artet seg. Et jærtegn ble observert, det ble rapportert og det ble gjort handlinger for å unngå det jærtegnet varslet om. Denne praksisen ser ut til å være lik både i felten og hjemme i Roma. Jeg har argumentert for at Livius' fremstilling forteller at den mest vanlige handlingen som ble gjennomført for å avverge jærtegn ute i felten var dyreofringer, da dyr dekket noe av mat behovet og var av romerne ansett som verdige gaver til gudene. Utdragene om Gracchus styrker dette og viser at Livius mener ofringer av dyr var en del av praksisen. Men det er viktig å presisere at dette varierte fra gang til gang og at det derfor er vanskelig å etablere en ortopraksi, på bakgrunn av Livius' fremstilling. Livius er konsekvent når det kommer til at det bestandig ble gjennomførte avvergende handlinger etter et jærtegn. Dette viser også jærtegnlistene, da alle avvergende handlinger som Livius beretter om her er handlinger som blir gjennomført for å skaffe seg guddommelig støtte.

Hvem som bestemte hvilke handlinger som skulle gjennomføres finner vi flere svar på når det kommer til jærtegnlistene, mens det er vanskeligere å etablere i forbindelse med jærtegn i felten. Likevel finner vi også her informasjon om religiøse spesialister som var med på krigføring og som var en del av jærtegnpraksisen i felten. Livius' fremstilling gir derfor grunnlag for å si at haruspices hadde en sterk stemme når det gjaldt hva som var et jærtegn og hva som var de riktige avvergende handlingene ute i felten. Dette styrkes, til tross for at de fantes flere typer haruspices, ved at utdragene forteller at de hadde en sentral rolle også i jærtegnpraksisen i Roma. Ved flere anledninger får vi høre at de etruskiske spesialistene ble brukt ved jærtegn rapportert inn til Senatet i Roma. Men i likhet med beretninger fra ute i felten, får vi aldri høre om hvordan de kommer frem til hvilke avvergende handlinger som skulle gjennomføres.

Dette er ikke tilfellet når det gjelder decemviri. Utdragene forteller at de brukte de sibyllinske bøker for å tolke jærtegn og komme frem til avvergende handlinger. Ved å nevne nettopp dette presteskapet flest ganger i forbindelse med jærtegnlister presentert fra 218-202, skaper Livius ett inntrykk av at de var den øverste autoriteten blant divinasjonsspesialistene når det kommer til selve tolkningen av jærtegn rapportert inn til Senatet. Likevel er det liten tvil i at Livius mener senatet tok de endelige beslutningene og således var den største autoriteten også når det kom til divinasjonssaker. Det samme inntrykket får vi også av konsulene ute i felten, hvor alle utdragene forteller at det var de som tok de endelige beslutningene. Imidlertid forteller fremstillingen av jærtegnpraksisen at

slike religiøse spesialister som haruspices og decemviri må ha hatt en viss påvirkningskraft på den romerske krigføringen både i felten og hjemme i Roma. Senatet og konsulene lyttet til deres ekspertise for å avverge et jærtegnvarslet. Jeg vil likevel påstå at haruspices som deltok på et felttog hadde større mulighet til å påvirke krigføringen, enn haruspices og decemviri som tolkete jærtegn i Roma. Dette er rimelig å anta, da det er enklere å påvirke en enkelt leder, som konsulen, i ad-hoc beslutninger, enn en hel gruppe som i senatet.

4 Extispicia og Auspicia i romersk krigføring

I dette kapitlet presenterer og diskuterer jeg Livius' fremstilling av extispicia og auspicia i krigføring. Disse to formene for divinasjon dukker opp ved flere anledninger i Livius' narrativ om den andre puniske krigen, både i sammenheng med beretninger om krigføring og ved andre anledninger. Grunnen til at disse to divinasjonsformene er plassert i et eget kapittel, og at de ikke settes i sammenheng med jærtegn, er at de skiller seg fra sistnevnte. Ved disse to divinasjonsformene mente romerne at det var de som startet kommunikasjonen med gudene. Romerne søkte gudenes vilje gjennom extispicia- og auspicia-ritualer. Ved et jærtegn derimot, var det gudene som viste sin vilje ovenfor menneskene, uten at romerne i forkant søkte om å få vite den. Jeg vil begynne med å diskutere extispicia i krigføring, før jeg i andre del av kapitlet diskuterer auspicia.

4.1 Extispicia i krigføring

The praetors set out for their assignments, but the consuls were detained by religious scruples, because, when a number of portents were reported, they did not easily obtain favourable sacrifices. From Campania had come reports that at Capua two temples, those of Fortune and of Mars, and a number of tombs were struck by lightning; that at Cumae mice had gnawed the gold in the temple of Jupiter—so true is it that superstition brings the gods in to the smallest circumstances. At Casinum it was said that a great swarm of bees had settled in the forum. It was also reported that at Ostia the wall and a gate of the city had been struck by lightning, that at Caere a vulture had flown into the temple of Jupiter, that at Volsinii the lake was stained with blood. On account of these prodigies prayers were offered for one day. For several days full-grown victims were slain without a favourable result, and for a long time the peace of the gods was not secured. It was upon the heads of the consuls that dire consequences of the portents descended, while the state remained unharmed.²³⁶

Some have related that the consul Marcellus offered a sacrifice that day, and that when the first victim was slain, the liver was found headless; that in the second everything usually found was present; that the head seemed even enlarged; also that the soothsayer had not been at all pleased

²³⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.23.1-4.

that, after organs defective and deformed, others had appeared which were more than promising.²³⁷

Utdragene over er hentet fra bok 27 og inneholder begge beskrivelser av extispicia. Det førstnevnte er et utdrag fra jærtegnlisten presentert for år 208, mens det andre er et sitat, hvor konsulen Marcellus gjennomførte ofring i forkant av slaget ved Venusia. Utdragene er således eksempler på hvordan extispicia ble brukt både i forbindelse med jærtegentolkning, og i felten under en krigføring. De er samtidig også eksempler på den tosidigheten vi finner i bruken av extispicia hos Livius. På den ene siden forteller utdraget om Marcellus hvordan extispicia ble brukt i forkant av en handling (i dette tilfellet en krig), for å få guddommelig bekreftelse og godkjennelse. På den andre siden forteller utdraget fra jærtegnlisten i 208 hvordan det ble brukt i forbindelse med avverging av jærtegn, da extispicia kunne gi svar på om gudene hadde akseptert gaven.

Hva innebar ritualet og hvem utførte det?

Ved avverging av jærtegn kontrollerte romerne innvollene til offerdyr, og undersøkte om de var utsatt for uregelmessigheter. Så innvollene ut som de skulle, var offeret godtatt av gudene. Men manglet det for eksempel en bit av leveren, var dette et tegn på at romerne ikke hadde fått gudenes velvilje.²³⁸ Ved slike anledninger forteller utdragene at ofringen ble gjennomført på nytt, i håp om at det denne gangen skulle gi gode resultater.²³⁹ Romerne hadde altså en praksis for å kontrollere at gudene hadde akseptert deres gave. Extispicia ble derfor brukt i forbindelse med avverging av et jærtegnvarsel, fordi romerne da kunne undersøke om gudene hadde blitt blidgjort eller ikke. Dette ser vi eksempel på i utdraget hentet fra jærtegnlisten i 208, hvor offerdyrenes innvoller ble inspisert. Her viste de uregelmessigheter over flere dager og ga negative svar. Romerne klarte ikke å vinne gudenes velvilje, til tross for gjentatte forsøk på ofre nye dyr. Livius mener at resultatet av dette, var at jærtegnvarslet slo til og gikk utover konsulene.²⁴⁰

Samtidig forteller Livius at extispicia ikke bare ble gjennomført i forbindelse med jærtegnpraksisen, slik utdraget om Marcellus er et eksempel på. Utdraget forteller at Marcellus gjennomførte ofring og inspeksjon av innvollene uten at det hadde oppstått et

²³⁷ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.26.14.

²³⁸ North, "Diviners and Divination at Rome", 55.

²³⁹ Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 12.3

²⁴⁰ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.23.2.

jærtegn.²⁴¹ Ofringer, med påfølgende inspeksjon av innvollene, var nemlig en daglig beskjeftigelse for konsulen under en krigføring. Siden undersøkelse av innvoller på offerdyr kunne forteller om gudene var positive eller negative, var extispicia en praksis som ble gjennomført både i felten og i Roma før en ny beslutning ble tatt. Utdraget forteller at praksisen fungerte på samme måte ute i felten, som ved avverging av et jærtegnvarsel i Roma. Uregelmessigheter ved undersøkelse av innvollene var et dårlig tegn for fremtiden også ute i felten. Livius gir nærmest et inntrykk av at extispicia fungerte som en rådgivende praksis for romerne under krigføring.

Begge utdragene presentert innledningsvis, gir videre et inntrykk av at det var konsulen selv som gjennomførte ofringene, noe som også er tilfellet ved utdraget om konsulen Gracchus.²⁴²

As Gracchus was sacrificing before leaving Lucania, an unfavourable portent occurred. After the slaying of the victim two snakes gliding stealthily up to the entrails ate part of the liver, and on being noticed vanished suddenly from sight. When for that reason the sacrifice was repeated on the advice of the soothsayers [haruspices], and while the entrails were being kept with greater care, they relate that the snakes for the second and the third time gliding up tasted the liver and went away unharmed. Although the soothsayers [haruspices] had warned in advance that that portent applied to the general, and that he must beware of men in hiding and of covert plans, still the impending fate could not be averted by any foresight.²⁴³

Samtidig får vi i sitatene om både Gracchus og Marcellus høre at det befant seg haruspices til stede. Men det er lite i utdragene som tyder på at det var de etruskiske spesialistene som gjennomførte selve ofringen og kontrollen av innvollene. Extispicia var et relativt ukomplisert ritual, da det eneste utøveren trengte å kjenne til var offerdyrenes anatomi. Kjente han den, var det enkelt å undersøke om innvollene var utsatt for uregelmessigheter. Det er derfor rimelig å tenke seg at konsulene kunne gjennomføre et slikt ritual selv, uten noen spesielle ekspertkunnskaper. Vi vet at extispicia var, på lik linje med auspicia,²⁴⁴ et viktig divinasjonsritual, som antagelig ble gjennomført før en hver alvorlig beslutning ble tatt av magistrater eller militære ledere.²⁴⁵ Likevel gir Livius relativt få eksempler på at extispicia ble gjennomført, så det er kanskje ikke et slikt inntrykk vi får av å lese bok 21-30.

²⁴¹ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.26.14.

²⁴² Jeg har også brukt dette utdraget i forbindelse med diskusjonen av jærtegn i felten. Se kapittel 3.1.

²⁴³ Livius, "Ab Urbe Condita", 25.16.1-4.

²⁴⁴ Se delen om auspicia, kapittel 4.2.

²⁴⁵ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 23; Moore, *History of Religions*, 559.

Samtidig kan det være verdt å nevne at fravær av bevis, ikke nødvendigvis betyr bevis på fravær. Selv om Livius gir få beskrivelser av extispicia, betyr ikke dette nødvendigvis at han så på extispicia som et sjeldent ritual. Det kan godt bare bety at de anledningene Livius beretter om, utmerket seg som så spesielle at de måtte inkluderes. Extispicia kan ha vært et såpass vanlig ritual at Livius (evt. hans kilder) ikke så det som nødvendig å nevne det ved alle anledninger det ble brukt.

De utdragene vi finner gir likevel en mulighet for innblikk i hvordan Livius mente denne divinasjonspraksisen fungerte. Blant annet forteller disse utdragene oss at haruspices var deltakere på felttog og hadde en tilknytning til denne formen for divinasjon, da Livius særlig nevner dem i forbindelse med beretninger om ofring. Romerske militære ledere hadde antagelig en eller flere haruspices i sin stab under krigføring.²⁴⁶ Disse kunne gi råd eller utale seg om gudenes vilje i lys av ofringer, slik som ved Lucania og Venusia, men Livius gir ingen indikasjon på at de sto for selve gjennomføringen av extispicia. Utdragene forteller oss samtidig at magistrater lyttet til råd fra de etruskiske spesialistene, noe Jean-René Jannot også konkluderer med da hun mener at det var sjeldent «anyone refuse to take the haruspices' advice into account»²⁴⁷

Haruspicio

Livius gir likevel indikasjoner på at extispicia kunne gi muligheten for haruspices til å gjennomføre et divinasjonsritual, men da et ritual av tilsynelatende mer avansert karakter og av profetisk art. Ved enkelte anledninger i forbindelse med beretninger om extispicia, forteller Livius at haruspices ga konkrete advarsler om fremtidige farer. Dette ser vi et eksempel på i siste delen av utdraget om Gracchus, hvor Livius forteller at haruspices advarte konsulen om gjemte menn og skjulte farer. Det samme fenomenet finner vi også et eksempel på i en beretning om konsulen Fabius Maximus:

When Fabius endeavoured to take the auspices before leaving Tarentum, the fowls were again and again unfavourable. And when with the slaughter of a victim also he consulted the gods, the soothsayer [haruspices] declared that he must be on his guard against a ruse of the enemy and against an ambuscade.²⁴⁸

²⁴⁶ Moore, *History of Religions*, 558; Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 123.

²⁴⁷ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 23.

²⁴⁸ Livius, “Ab Urbe Condita”, 27.16.15.

Her finner vi en forskjell fra Livius' beretning om et vanlig extispicia-ritual, hvor romerne bare fikk svar som "ja" eller "nei". I denne sammenhengen fortelles det at konsulen fikk mer spesifikke advarsler om fremtiden. Et slikt profetiske divinasjonsritualer som dette, med tilknytning til inspeksjon av innvollene, er kjent fra de gamle sivilisasjonene i Midtøsten, og ble trolig kalt *haruspicio* av romerne.²⁴⁹ Rent etymologisk ser det derfor ut til å ha en forbindelse med *haruspices*. Extispicia, slik som romerske magistrater og generaler praktiserte det, besto bare av divinasjon gjennom observasjon av offerdyrets innvoller. Haruspicio derimot, som en extispicia-spesialitet, henviser antagelig til den etruskiske spesialiteten, hvor *haruspices* ga en profeti om fremtiden gjennom inspeksjon og tolkning av guddommelige tegn i offerdyrets innvoller, spesielt leveren.²⁵⁰

Fokuset på leveren gir klare assosiasjoner til divinasjonsritualet *hepatoskopi* (*ἥπατοσκοπία*) i den klassiske greske antikken og til levertolkning i de gamle sivilisasjoner i Midtøsten og Anatolia (Babylonerne, Hettittene osv.).²⁵¹ Selv om også gresk *hepatoskopi* ble gjennomført av religiøse spesialister, som ble kalt *mantikê* (*μάντις*), hadde den varianten ikke den profetiske karakteren til *haruspicio*.²⁵² *Hepatoskopi* ga, på lik linje med extispicia, bare guddommelig godkjenning eller ikke godkjenning. Likevel må dette karakteriseres som et mer komplisert ritual enn den romerske kontrollen av innvollen, da *mantikê*, gjennom studiet av farge, merker, form eller fravær av elementer på leveren, etablerte gudenes vilje.²⁵³ I utdragene om Marcellus og Gracchus er det også leveren til offerdyret som er i fokus.²⁵⁴ Livius gir dermed inntrykk av at også romerne ga leveren en spesiell status i forhold til andre innvoller. Samtidig er det en slående likhet mellom det vi vet om gresk *hepatoskopi* og det vi finner beskrevet i Marcellus-utdraget.²⁵⁵ Spørsmålet er om ritualet i Marcellus' tilfelle kan karakteriseres som extispicia-praksis, eller om det er en beskrivelse av det mer avanserte *haruspicio*, eventuelt et slags romersk *hepatoskopi*-ritual. Dessverre gir ikke Livius noe konkrete svar på dette. Likevel er det viktig å påpeke at Livius faktisk i etterkant av sin beretning om Marcellus og hans død ved Venusia, forteller at det eksisterte mange historier rundt konsulens endelikt. Han har bare valgt å presentere den ene, og da

²⁴⁹ Moore, *History of Religions*, 559; Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, 84.

²⁵⁰ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 21-23.

²⁵¹ Collins, "Mapping the Entrails", 320.

²⁵² Collins, "Mapping the Entrails", 320.

²⁵³ Collins, "Mapping the Entrails", 319.

²⁵⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 25.16.3, 27.26.14.

²⁵⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.26.14.

underforstått den versjonen han setter mest lit til.²⁵⁶ Selvfølgelig kan dette svekke kredibiliteten til utdraget, og det vil være mulig å argumentere for at det derfor ikke burde brukes til å belyse divinasjonspraksis. Jeg mener likevel at utdraget ikke burde avfeies, da både Livius og kilden han støtter seg på her, finner denne beskrivelsen av ofringene før Venusia, så troverdige at de har valgt å gjengi den. Dette utdraget gir innsikt i Livius' fremstilling av extispicia, da dette i hvert fall er en beskrivelse om ofring og kontroll av innvoller.

Blant moderne historikere, har det vært mest vanlig å trekke frem et utdrag fra bok 31, som det tidligste eksempel på haruspicatio.²⁵⁷ Ved beretningen om opptaktene til den andre makedonske krig (200-196 fvt.) forteller Livius om en haruspices som gir en profetisk spådom om fremtiden.

When the consuls had reported that the sacrifices had been duly performed and that the gods had given approval to their prayers, that the soothsayers [haruspices] had given answer that the entrails were propitious and portended an extension of territory, victory, and a triumph.²⁵⁸

Utdrag som dette finnes også i bok 36 og 42.²⁵⁹ Om fremtidsspådommene er av en mer negativ karakter når det kommer til utdraget om Gracchus og Fabius, så har alle disse utdragene likt fokus, da fremtiden blir åpenbart i sammenheng med ofringer. Det er derfor rimelig å anta at alle disse beretningene er eksempler fra Livius på et profetisk haruspicatio-ritual. Hvis så er tilfellet, forteller Livius at dette var en praksis som eksisterte også under den andre puniske krig.

I bok 42 finnes også første eksempel på at haruspices gir profetiske spådommer om fremtiden, i forbindelse med jærtegn rapportert inn til Senatet. «The haruspices pronounced that this omen would turn out for the best, and that an extension of frontiers and the destruction of the enemy were foretold».²⁶⁰ I denne sammenhengen er fokuset på å komme frem til avvergende handlinger byttet ut med spådom om fremtiden. Utover i det 2. århundre og særlig i det 1., ser det ut til at profetier om fremtiden, gitt av haruspices, tar over mer og

²⁵⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.27.12-14.

²⁵⁷ Harris, *War and Imperialisme*, 122; Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 85.

²⁵⁸ Livius, "Ab Urbe Condita", 31.5.7.

²⁵⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 36.1.3, 42.30.9.

²⁶⁰ Livius, "Ab Urbe Condita", 42.20.2-4.

mer for praksisen med å komme frem til avvergende handlinger.²⁶¹ Vi ser altså et skifte i jærtegnpraksisen. Et skifte fra å ha fokus på hvordan jærtegnet skulle avverges, til hva jærtegn faktisk fortalte om fremtiden. Hvordan haruspices kom frem til disse spådommene forteller ikke Livius, men det kan være rimelig å tro at dette var gjennom haruspicio.

Jeg har over argumentert for at vi finner beskrivelser av det profetiske haruspicio-ritualet i bok 21-30, og at vi dermed finner beskrivelser av dette divinasjonsritualet tidligere enn antatt. Kanskje kan dette markere at Livius etablerer den andre puniske krig som startpunktet for romernes bruk av denne profetiske divinasjonspraksisen. Dette er ikke utenkelig, da ekstreme situasjoner fører til at vi mennesker tyr til alternative og/eller nye metoder for å finne løsninger. Beretning fra bok 29 om etableringen av Magna Mater(Kybele)-kulten i Roma, er et eksempel på at Livius mener romerne tok til seg nye religiøse impulser i perioden det her er snakk om.²⁶² Samtidig er det viktig å påpeke at haruspices er nevnt, i forbindelse med divinasjonsbeskrivelser, ved flere anledninger før 218.²⁶³ Etruskiske spesialister som deltok i den romerske divinasjonspraksisen er derfor ikke noe nytt fenomen i *Ab Urbe Condita*, som først dukker opp ved bok 21. Men kanskje er det mulig å se for seg at Livius mener det skjedde en utvikling av den etruskiske kunsten – inspeksjon av innvollene – under den andre puniske krigen. Da romerne først begynte å benytte seg av haruspices og deres kunst, var dette et divinasjonsritual på lik linje med hepatoskopi. Det hadde større troverdighet og var mer avansert enn extispicia, men ga fortsatt bare guddommelig godkjennelse eller ikke godkjennelse. En gang rundt 200 fvt. gir Livius' beretning en indikasjon på at romerne begynte å benytte seg av haruspices enda mer avanserte divinasjonsritual, som kunne gi profetiske spådommer om fremtiden.

4.2 Auspicia i krigføring

I 216 fvt. tar de to konsulene Lucius Aemilius Paullus og Gaius Terentius Varro over som konsul etter Flaminius' fadese ved Trasimene, og Fabius Maximus' periode som diktator. De to nye konsulene leder den romerske hæren ved Cannae, og de lider et knusende nederlag mot punerne. I forbindelse med beretningen om opptakten til dette slaget, forteller

²⁶¹ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 85-86; Macbain, *Prodigy and Expiation*, 91-104.

²⁶² Livius, "Ab Urbe Condita", 29.10.4-8; Levene, *Religion in Livy*, 69-70.

²⁶³ Macbain, *Prodigy and Expiation*, 82-87.

Livius at de to konsulene var engstelige for å forlate Roma, da de hellige fuglene nektet å godkjenne deres avreise.

Paulus himself wished to delay; and when the sacred fowls had refused their sanction, he gave orders to notify his colleague, who was just setting forth with the standards from the gate. Varro was greatly vexed at this, but the recent disaster of Flaminius and the memorable defeat at sea of the consul Claudius, in the first Punic War made him fearful of offending the heavenly powers.²⁶⁴

Hva innebar Auspicia?

Flaminius' og hans forsømmelse av religion i forkant av slaget ved Trasimene, er godt belyst hos Livius og noe jeg har diskutert i forbindelse med jærtegn i krigføring. Historien om konsulen Claudius, som det også blir referert til i sitatet, er derimot en del av Livius' tapte bøker. Men denne historien fra den første puniske krigen, som Livius her viser til, er også overlevert av andre antikke kilder. Blant annet den romerske historikeren Suetonius fra tidlig keisertid: «Claudius Pulcher lot før sjøslaget ved Sicilia med forakt for all religion hønsene kaste overbord da de ved varseltagningen [auspicia] ikke ville ta fôr til seg – så kunne de iallfall drikke, når de ikke ville spise.»²⁶⁵ Koblingen Livius etablerer til historien om Flaminius og Pulcher, gjør at vi rimeligvis kan konkludere med at utdraget om Paullus og Varro også inneholder en beskrivelse av auspicia. Sitatet forteller at de to konsulene var bekymret i det de skulle forlate Roma, fordi hønene nektet å spise mat som ble lagt frem til dem. Trolig er dette en beretning om et auspicia-ritual kalt *tripudium*, hvor romerne fikk svar på gudenes vilje gjennom observasjon av hellige hønens spising.²⁶⁶ Høner var en del av den faste oppakningen til en konsul på krigføring. Disse ble sluppet fri og gitt fôr ved spesielle anledninger når konsulen måtte rådføre seg med gudene. Hvis fuglene spiste fôret som var lagt frem til dem, ble dette ansett som guddommelig godkjennelse.²⁶⁷ Et enda bedre tegn var det, hvis de spiste med slik iver at det falt fôrrester fra nebbet og ned på bakken. Hvis derimot fuglene nektet å spise, ble det ansett som et veldig dårlig tegn, slik som vi ser eksempel på i utdraget over.

Det er ikke vanskelig å tenke seg at magistrater kunne tvinge frem guddommelig godkjennelse i et slikt divinasjonsritual, ved å sulteføre hønene eller ved å sørge for at fôret

²⁶⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.42.8-10.

²⁶⁵ Suetonius, "De vita Caesarum", 3.2.2.

²⁶⁶ Rosenberger, "Republican Nobles", 299.

²⁶⁷ Rosenberger, "Republican Nobles", 299.

var så tørt at det lettere falt biter fra det.²⁶⁸ Dette ser også ut til å ha vært en oppfatning blant antikkens romere, da for eksempel Cicero trekker frem denne åpenbare kritikken av tripudium i sitt verk *De Divinatione*.²⁶⁹ Det virker derfor sannsynlig at Livius også var kjent med denne kritikken. Likevel virker auspicia til å ha vært et sentralt ritual under krigføring og under andre sentrale hendelser i følge han, noe et utdrag fra bok 1 forteller oss.

However this may be, auguries and the augural priesthood so increased in honour that nothing was afterwards done, in the field or at home, unless the auspices had first been taken: popular assemblies, musterings of the army, acts of supreme importance - all were put off when the birds refused their consent.²⁷⁰

Til tross for at Livius beskriver i dette utdraget hvor vanlig auspicia var, finner vi relativt få eksempler i bok 21-30 hvor han forteller om denne praksisen. Det kan derfor være verdt å gjenta ordtaket nevnt i forbindelse med diskusjonen om extispicia, nemlig at fravær av bevis ikke nødvendigvis betyr bevis på fravær. Sitatet fra bok 1 styrker tanken om at auspicia og extispicia dukker opp sjeldent, fordi Livius (eller kildene hans) bare velger å fortelle om det når det er noe utenom det vanlige som inntreffer. Generelt sett kan vi si at bok 21-30 forteller at auspicia ble gjennomført før starten av et felttog, slik som ved utdraget om Paullus og Varro, og på begynnelsen av dagen før et slag, slik som ved utdraget om Pulcher.²⁷¹ Trolig ble det også gjennomført før en romersk hær krysset en elv.²⁷² Dette finner vi eksempel på i utdraget om Fabius Maximus. Her ventet han med å krysse elven Volturnus til han hadde gjennomført auspicia: «Nor did the other consul, Fabius, who had his camp at Cales, venture to lead his army across the river Volturnus, being employed at first in taking new auspices and then with the portents which were being reported one after another.»²⁷³

Auspicia – Noe mer enn bare spisende fugler?

Kan det være slik at auspicia var et så sentralt ritual som Livius beskriver, når det bare besto av observasjon av fugler som spiste? Rosenberger mener at auspicia var et divinasjonsritual som tok utgangspunkt i observasjon av fugler, men at det fantes andre varianter enn

²⁶⁸ Rosenberger, "Republican Nobiles", 300.

²⁶⁹ Cicero, *De Divinatione*, 1.27.

²⁷⁰ Livius, "Ab Urbe Condita", 1.36.6; Se også Cicero, *De Divinatione*, 1.3.

²⁷¹ Rosenberger, "Republican Nobiles", 300.

²⁷² Moore, *History of Religions*, 549.

²⁷³ Livius, "Ab Urbe Condita", 23.36.9. Har også gjengitt dette utdraget i kapittel 3.1.

tripudium.²⁷⁴ I de ti bøkene som er i fokus her, finner vi ingen direkte beskrivelser av andre typer *auspicia*, men kanskje kan et blikk på Livius' tidligere bøker være med å nyansere dette bildet noe. I bok 1 finner vi en beretning om hvordan Numa ble Romas andre konge, og i denne forbindelse får vi høre om en annen type observasjon av fugler som Livius indirekte karakteriserer som et *auspicia* ritual. Livius forteller nemlig at på samme måte som «Romulus hadde fått kongemakten etter at han hadde grunnlagt byen i samsvar med gudenes varsler»,²⁷⁵ må Numa også gjennom en lignende prosess for å bli konge:

Numa satte seg på en sten, vendt mot syd. Auguren tok plass til venstre for ham, med tildekket hode og en krokett stav uten knute i høyre hånd. Denne staven kalte de augurstav [*lituus*]. Han så utover byen og markene, ba til gudene og markerte områdene fra øst til vest. Han sa at de til høyre hørte til syd og de til venstre nord. Han markerte et punkt så lang han kunne se, og så flyttet han krumstaven over i venstre hånd, og mens han holdt den høyre på Numas hode, ba han: «Far Jupiter, hvis det er rett at denne Numa, hvis hode jeg nå holder i min hånd, skal være konge av Roma, vis da klart for oss dine tegn mellom de grensene jeg har satt.» Så spesifiserte han med ord de tegnene [*auspicia*] han ønsket å få. Da disse kom, ble Numa erklært konge og steg ned fra det innviede området.²⁷⁶

I historien om Romulus' *auguria*, ble han valgt til konge ved å få øye på tolv gribber (i motsetning til Remus, som bare så seks) i et felt han hadde markert på himmelen.²⁷⁷ Tar vi dette i betraktning, virker det sannsynlig at det også i Numas tilfelle er snakk om tegn fra flyvende fugler i det definerte området på himmelen. Utdraget forteller at observasjon av fuglers flyvebaner dermed er en type *auspicia* som Livius mener har vært en praksis i den romerske historien. Videre beskriver Livius hvordan praksisen forgikk ved denne typen *auspicia*. En person plasserte seg på et område hvor han kunne observere horisonten før soloppgang. Her definerte han et avgrenset område på himmelen og ventet på tegn fra gudene, gjennom observasjonen av flyvende fugler.²⁷⁸ Hvordan han kom frem til gudenes vilje gjennom å studere flyvende fugler, forteller derimot ikke Livius.

Til tross for at vi ikke finner noen beskrivelser av denne typen i bok 21-30, mener jeg beretning om Flaminius kan være det nærmeste vi kommer et hint fra Livius om at denne praksisen skal ha eksistert også under krigen mot Hannibal. I etterkant av at han var blitt valgt til konsul, var han redd for en konflikt med senatet. Han nektet å returnere til Roma for

²⁷⁴ Rosenberger, "Republican Nobiles", 299.

²⁷⁵ Livius, "Ab Urbe Condita", 1.18.6.

²⁷⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 1.18.7-10.

²⁷⁷ Livius. "Ab Urbe Condita", 1.6.4-7.1.

²⁷⁸ Rosenberger, "Republican Nobiles", 299.

å trå inn i sin nye stilling. Livius løfter da frem noen spørsmål rundt Flaminius' legitimitet som konsul

They had chosen two consuls, they said, but had only one; for what proper authority or right of auspices did Flaminius possess? Magistrates, they urged, carried with them this prerogative when they set out from home—from their own and the nation's hearth—after celebrating the Latin Festival, sacrificing on the Alban Mount and duly offering up their vows on the Capitol; but a private citizen could neither take the auspices with him, nor, if he had left Rome without them, receive them new from the beginning on foreign soil.²⁷⁹

Det er interessant å merke seg at noe av kritikken mot Flaminius går ut på at han ikke var blitt skikkelig inaugurert som konsul, da han ikke hadde gjennomført auspicia før han forlot Roma.²⁸⁰ Kanskje kan dette være et tegn på at konsulene fortsatt måtte gjennom en prosess, som i likhet med den prosessen Numa måtte gjennom, besto av et auspicia hvor han fikk guddommelig bekreftelse gjennom observasjon av flygende fugler. Selv om det kan være fristende å tenke seg at det er den samme typen auspicia Livius viser til her, blir dette bare spekulasjoner. Så lenge vi ikke finner klare beskrivelser, kan det like gjerne være en annen type auspicia-ritual Flaminius valgte å stå over. Samtidig viser utdraget om Flaminius at Livius mente det fantes en prosess som konsuler måtte gjennom for å få legitimert sin posisjon, og at en del av denne prosessen var at gudene skulle vise sin aksept gjennom et auspicium.

Proessen som Numa gikk igjennom og Flaminius avsto fra, ble trolig kalt for *auguria*. Mange moderne forskere har strevd med å forklare hva som er forskjellen på auspicia og auguria.²⁸¹ Men Livius gir oss en viss formening om hva forskjellen er. Auguria virker til å være en prosess (ritual) hvor en romer ble innviet i en stilling. Den besto av, i alle fall i Flaminius' tilfelle, feiringen av *Feriae Latinae* (Latin Festival), ofring på Alban Mount, avleggelse av løfter på Kapitol og legitimering gjennom auspicia. Magistrater ble for eksempel innviet (inaugurert) i politiske stillinger for et år, slik som konsulembetet, mens prester ble det på livstid. Antagelig var derfor auguria en handling konsuler måtte igjennom for å kunne gjennomføre ritualer og konsultere gudene på vegne av den romerske staten (*res publica*).²⁸² Beskrivelsen om Numas auguria forteller oss at auspica var en del av denne prosessen, da gudene ga sin godkjennelse (evt. ikke godkjennelse) i denne innvielsen

²⁷⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.01.5-7.

²⁸⁰ Livius, "Ab Urbe Condita", 22.01.7 - Fotnote 1.

²⁸¹ Rasmussen, *Public Portents*, 152.

²⁸² Rosenberger, "Republican Nobles", 299.

gjennom auspicia. Auspica var altså den delen av auguria-ritualet hvor en augur tolket de guddommelige tegnene fra flyvende fugler. Dette passer også godt med beskrivelsene av kritikken mot Flaminius, da det virker som at han hadde gjennomført alt i inaugurasjonen, utenom auspicia. Han praktiserte sin rolle som konsul, gjennomførte ritualer og konsulterte gudene på vegne av res publica. Dette gjorde han uten å ha fullført det fullstendige auguria, og blitt godkjent av gudene gjennom auspicia.

Selv om vi kanskje kan finne spor av at Livius beretter om andre praksiser enn tripudium i bok 21-30, så er det bare denne typen som kan påvises med sikkerhet. Samtidig er det interessant å se at vi bare får høre om tripudium i forbindelse med beretninger om krigføring. Kanskje kan dette tyde på at denne typen av auspicia var av en militær art, og at det er derfor vi nettopp får høre om denne, da disse ti bøkene i all hovedsak omhandler krig.²⁸³

Hvem kunne utføre Auspicia?

Til nå har jeg konsentrert meg om hvilke auspicia-ritualer som fantes, og hva som ble gjort under disse. Spørsmålet jeg nå vil undersøke nærmere er hvem som utførte denne divinasjons-praksisen. I beretningen om Fabius, som også er gjengitt i delen om extispicia, finner vi en klar formulering av Livius som gir et svar på dette: «When Fabius endeavoured to take the auspices before leaving Tarentum, the fowls were again and again unfavourable.»²⁸⁴

Igjen er det et eksempel fra Livius på en beskrivelse av et tripudium, og det kommer tydelig frem at det var konsulen selv som gjennomførte auspicia. Dette er også det inntrykket vi får ved å lese det andre utdraget om Fabius, og utdraget om Paullus og Varro. Likevel kan vi ikke utelukke at det var andre som kunne ha ansvaret for selve gjennomføringen av ritualet. Disse utdragene gir oss inntrykk av noe annet, fordi auspicia ble gjennomført etter ordre fra konsulen eller i konsulens navn. Romerske konsulere hadde trolig med seg en fuglepasser, kalt *pullarius*, som kan ha stått for selve gjennomføringen av tripudium.²⁸⁵ Livius nevner ikke disse i bok 21-30, men både i bok 10 og 41 får vi høre om disse fuglepasserne.²⁸⁶

²⁸³ Rasmussen, *Public Portents*, 161.

²⁸⁴ Livius, "Ab Urbe Condita", 27.16.14-15.

²⁸⁵ Rosenberger, "Republican Nobles", 300.

²⁸⁶ Livius, "Ab Urbe Condita", 10.40.1-14, 41.18.13.

Uansett virker dette divinasjonsritualet til å være såpass ukomplisert, at det ikke må ha vært nødvendig med religiøse eksperter for å gjennomføre eller tolke gudenes svar.

Dette er ikke tilfellet når det kommer til utdraget om Numa. Her var det en augur som gjennomførte hele innvielsen og kom frem til gudenes vilje. Augurkollegiet var et romersk presteskap, som sammen med decemviri og pontifeces utgjorde de tre store presteskapene i Roma. Livius nevner augures ved flere anledninger i bok 21-30, men aldri tydelig i sammenheng med auspicia.²⁸⁷ Likevel tyder etymologien på at augures hadde en kobling til auguria, og dermed også til auspicia. Dette underbygges også av beretningen om Numa. Det virker derfor også sannsynlig at det må ha vært en augur som skulle ha gjennomført innvielsen av Flaminius (som aldri ble noe av) og sanksjonert han gjennom guddommelig godkjennelse ved auspicia. Augurene som collegium ble trolig anerkjent som en autoritet når det kom til auspicia, og en av oppgavene deres var å observere og veilede ved dette ritualet.²⁸⁸ Trolig kunne også augures opptre på egenhånd, og da kunne de også gjennomføre auspicia selv.²⁸⁹ Dette skillet mellom individuelle augures og augurkollegiet, kan minne om det tidligere nevnte skillet mellom haruspices som ble konsultert av senatet ved jærtegn i Roma, og de individuelle som ble brukt i krigføring. Men til tross for at det er en spennende tanke, er det ingen ting hos Livius som tyder på at individuelle augures var med på krigføring og gjennomførte auspicia.

4.3 Delkonklusjon

I dette kapittelet har jeg gitt en fremstilling av hva Livius kan fortelle oss om extispicia og auspicia i krigføring. Ut i fra Livius' fremstilling kan vi si at begge disse ritualene ble brukt som rådførende praksiser i forkant av viktige handlinger i krig. I extispicias tilfelle er det kontroll av offerdyrs innvoller som kunne gi denne guddommelige veiledningen i form av godkjennelse eller ikke-godkjennelse. Dette ser vi eksempel på i beretningene om Marcellus og Gracchus. I auspicias tilfelle er det tripudium-ritualet, med observasjon av spisende eller ikke-spisende fugler som kunne gi denne veiledningen. Dette blir fortalt gjennom flere av utdragene om tripudium. Likevel forteller Livius at extispicia også var et sentralt ritual under avverging av jærtegn rapportert inn til Senatet. Men det virker til å ha blitt praktisert

²⁸⁷ Eksempler på steder hvor Livius forteller om Augurer: Livius 22.34.1-11, 23.31.13-14.

²⁸⁸ Rosenberger, "Republican Nobiles", 298.

²⁸⁹ Rosenberger, "Republican Nobiles", 298.

på samme måte og å ha hatt samme funksjon, som ved extispicia brukt som rådførende praksis.

Livius setter også extispicia og auspicia i sammenheng med mer avanserte ritualer, hvor religiøse spesialister ser ut til å ha hatt en mer sentral rolle. Haruspicio kan i Livius' fremstilling sees på som en avart av extispicia, da ofring og studiet av innvoller virker til å ha vært sentralt også her. Samtidig gir utdragene av haruspicio, et inntrykk av dette besto av en mer avansert undersøkelse av innvollene, som kunne gi profetiske spådommer om fremtiden. Særlig nærmere undersøkelser av leveren ser ut til å ha vært sentralt i denne sammenhengen. Haruspices har en fremtredende rolle i forbindelse med haruspicio, og Livius gir klare eksempler på at det var de etruskiske spesialistene som kom frem til profetiske spådommer om fremtiden. Samtidig dukker også de første beskrivelsene av haruspices i sammenheng med haruspicio opp i bok 21-30. Dette kan være et tegn på at Livius tidfester romernes begynnende bruk av denne form for extispicia til Hannibalskrigen.

Selv om det ikke finnes like klare sitater som forteller om andre auspica-ritualer enn tripudium, så har jeg argumentert for at Livius gir eksempler i bok 21-30 på at auspicia var noe mere enn studiet av spisende fugler. Auspicia gjennom en avansert studie av flyvende fugler, var i følge Livius en del av innvielsesritualet auguria i kongetid. Beretningen om Flaminius forteller at Livius mente det fortsatt eksisterte et ritual for inntredelse i embeter under den andre puniske krig. Her var fremdeles auspicia en del av prosessen, og kanskje mener Livius at studiet av flyvende fugler fortsatt utgjorde auspicia i denne sammenhengen. Augurer, prester i augurkollegiet, ser ut til å ha vært knyttet til dette mer avanserte auspica-ritualet.

Selv om religiøse spesialister ser ut til å være sentrale i forbindelse med disse to kategoriene for divinasjon, forteller Livius at konsuler og magistrater gjennomførte de mindre avanserte variantene av extispicia og auspicia i krig.

Del III. Analyse av Livius' fremstilling av divinasjon i romersk krigføring

I de to foregående kapitelene (Del II.) diskuterte jeg hva Livius forteller om de tre ulike divinasjonspraksisene jærtegn, extispicia og auspicia i forbindelse med krigføring under den andre puniske krig. I disse to kapitlene (Del III.) vil jeg undersøke hvorfor Livius inkluderer slike religiøse beskrivelser, i sin fremstilling av den kanskje viktigste nasjonalhistoriske begivenheten i den romerske republikkens historie. Å svare på dette spørsmålet kan virke som en umulig oppgave, og jeg kan først som sist konstatere at det er umulig å komme frem til et ubestridelig svar. Likevel kan det være fruktbart å undersøke dette nærmere, da det neppe er inkludert i narrativet av ren tilfeldighet. Når Livius sto ovenfor den enorme oppgaven å beskrive hele romerstatens historie frem til sin egen samtid, sto han også automatisk overfor mange valg han måtte ta stilling til. Et av disse må ha vært knyttet til om han skulle inkludere religion som en aktiv del av historiefremstillingen eller ikke. Flere historikere fra antikken, som blant annet Tukydid, Polybios, Sallust og Caesar er kjent for ikke å ha inkludert religion som en faktor i historiske forklaringer.²⁹⁰ Det er liten tvil om at Livius kjente til disse historikerne.²⁹¹ Det virker derfor rimelig å anta at Livius tok et bevisst valg, da han inkluderte religion i sin historiefremstilling. Litt forenklet mener jeg det er mulig å se for seg tre ulike hovedårsaker til at Livius ga religion så stor plass i sitt historieverk.

For det første kan det være mulig å se på dette som et litterært grep til fordel for et augusteisk prosjekt i forbindelse med etableringen av prinsipatet. I dette scenariet underbygger Livius autoriteten til en det augusteiske religionsprogrammet, ved å skrive elementer av dette inn i romernes fortid. Hvis dette er tilfellet, er Livius' divinasjonsfremstilling bare en projisering av Augustus' religionsprogram på fortiden. En annen årsak til at Livius har satt av så mye plass til religion, kan være at han rett og slett var kildetro, altså gjenga det kildene hans fortalte. Hvis det er tilfellet, kan dette kanskje forklares med Livius' ønske om å oppnå autoritet som historiker, ved ikke å avvike nevneverdig fra kildene han brukte. En tredje forklaring kan være at de religiøse

²⁹⁰ For Polybios se: Walbank, *Polybios*, 60-65. For Sallust se: Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 191. For Tukydid se: Bowden, *Classical Athens*, 7. For Caesar se: Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, 208.

²⁹¹ Champion, "Livy and the Greek historians from Herodotus to Dionysius", 195.

skildringene reflekterer Livius' egen tro. Altså at han inkluderer sin egen forståelse av religion i sin historiefremstilling for å underbygge den. Dette er selvfølgelig tre veldig generaliserte alternativer og det er mulig at flere enn et kan være riktige. Dersom Livius' framstilling var en del av et augusteisk historieprosjekt, betyr ikke dette nødvendigvis at det ikke var i samsvar med kildene eller Livius' egne religiøse forestillinger. Likevel vil jeg bare undersøke to av disse mulighetene, da det er enighet blant moderne historikere om at en ikke bør inkludere Livius' egen religiøsitet i studiet av romersk religion i hans verk.²⁹² Dette standpunktet støtter seg først og fremst på den mest omfattende moderne forskningen på området, nemlig David Levenes bok *Religion in Livy*. Han konkluderer med at «the search for the 'belief of Livy is illusory'», da det ikke finnes nok bevis for å undersøke dette.²⁹³ Jeg har altså valgt ikke å følge denne tråden lenger, da det er forsøkt før, og det er allmenn konsensus om at det ikke leder frem til noen resultater. Derfor står jeg igjen med de to førstnevnte forklaringene.

Del III er derfor også todelt. I det første kapittelet diskuterer og undersøker jeg om Livius' divinasjonsbeskrivelser kan være et blikk inn i augusteisk tid og et litterært grep som reflekterer det augusteiske prinsipatet. I det andre kapittelet undersøker jeg om dette kan komme som en følge av at Livius bare er kildetro og dermed gir oss et blikk inn i den før-augusteiske divinasjonspraksisen. Særlig er det derfor i det siste kapittel nyttig å ha med seg informasjonen fra kapittel 2.

²⁹² Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 217.

²⁹³ Levene, *Religion in Livy*, 30.

5 Et litterært grep som reflekterer Augustus' etablering av prinsipatet?

I dette kapittelet ser jeg nærmere på Livius' samtid. Dette for å se om det finnes noen grunn til å tro at hans beskrivelser av divinasjon er en projisering av augusteisk tid, og om det i så fall er blitt farget og styrt av Augustus' etablering og legitimering av prinsipatet. Livius skrev sitt verk i overgangen mellom republikkens fall og imperiets begynnelse, og han levde i omtrent samme periode som Augustus. Han skal ha skrevet om den romerske historien helt frem til sin egen samtid, og trolig var det år 9 fvt. som markerte slutten på verket *Ab Urbe Condita*.²⁹⁴ Hadde bøkene som inneholdt Livius' beretning om tiden fra 44 fvt. til 9 fvt., vært bevart, kunne vi visst mye mer om hva han tenkte om Augustus og prinsipatet. Dessverre er det som tidligere nevnt bare bok 1-10 og 21-45 (Bok 45 slutter i 168 fvt.), som er bevart frem til i dag. Dette er selvfølgelig en stor svakhet når vi skal studere Livius som forfatter. Det er riktignok bevart små sammendrag av nesten alle bøkene, *periochae*, men disse kan være så korte som to til tre linjer og gir ofte minimalt med informasjon.²⁹⁵ Historikere som Sallust og Tacitus skrev samtidshistorie, som er blitt bevart frem til moderne tid. Deres beretning har derfor gitt oss et relativt godt grunnlag til å forstå hvordan deres historieskriving er blitt farget av deres egne opplevelser. Dessverre er det bare Livius siste bøker som kunne ha gitt den samme forståelsen av han som historiker. Likevel har ikke dette stoppet moderne historikere fra å undersøke Livius som forfatter, hans holdning til samtiden og hans historiske filosofi. I følgende drøfting vil jeg føye meg inn i rekken av disse historikerne, men med en ny innfallsvinkel. Mitt fokus er på divinasjon.

Jeg begynner med å presentere en del informasjon om Livius' liv, arbeidet med *Ab Urbe Condita* og da spesielt bok 21-30, den historiske konteksten han levde i og hva vi kan vite om forholdet mellom han og Augustus. Denne diskusjonen er av mer generell art, og ikke nødvendigvis begrensa til mitt tema. Likevel er dette en diskusjon jeg ikke kommer utenom, når jeg drøfter Livius som en forfatter fra augusteisk tid. Deretter diskuterer jeg Augustus' bruk av religion generelt, og mer spesielt hans forhold til divinasjon før og under prinsipatet. Til slutt setter jeg denne informasjonen opp mot det jeg har presentert om divinasjon i kapittel 3 og 4.

²⁹⁴ Luck, "Introduction", xi; Syme, "Livy and Augustus", 27.

²⁹⁵ Luck, "Introduction", xi; Syme, "Livy and Augustus", 29.

5.1 Minne, liv og komponering av *Ab Urbe Condita*.

Som historiker er det aldri mulig å løsrive seg helt fra sin samtid og sin egen historie når en skriver, uansett hvor mye vi streber etter å være objektiv og å la kildene tale for seg selv. Personlige tanker, meninger og opplevelser vil alltid følge en, og det er umulig å fri seg helt fra disse.²⁹⁶ Slik er det for meg i arbeidet med denne oppgaven, og slik må det også ha vært for Livius. Det er derfor interessant å bruke *Ab Urbe Condita* både som beretning, slik jeg har gjort i de foregående kapitlene, men også som levning, slik jeg gjør i denne delen. Her kan jeg velge å ha hovedfokus på en opphavsreflektortilnærming, men mitt spørsmål gir større grunnlag for å benytte seg av språkhandlingstilnærmingen.²⁹⁷ Ved en slik tilnærming er det sentralt å se på den historiske konteksten både til teksten og forfatteren.²⁹⁸

Det er forskjell fra menneske til menneske hvor tidlig vi blir påvirket av opplevelser etter fødsel. Det har blitt foreslått at Livius kan ha blitt påvirket av politiske hendelser og det politiske klimaet han vokste opp i, allerede fra 5-6 års alderen av.²⁹⁹ Kanskje også tidligere. I tillegg vil Livius også ha vært preget av hendelser før hans egen tid, gjennom fortellinger fra foreldre i hjemmet og det kollektive minnet som fantes i Livius' samtid. Slike minner kan ha vært spesielt viktige for en blivende historiker, og det kan derfor være verdt å spørre seg hvilke politiske omveltninger som eventuelt har satt spor i hans minne.³⁰⁰

For å svare på dette, er det et vesentlig å vite når Livius levde. Som jeg har vist i kapittel 1, er det to ulike syn på dette blant historikere. Den tradisjonelle datering på Livius' levetid er 59 fvt. til 17. Syme har derimot argumentert for at 64 fvt - 12 evt. er en mere sannsynlig datering, noe som kan utfordrer det klassiske synet på når Livius skrev sin historie og andre antagelser rundt han som historiker.³⁰¹ Likevel vil ikke de to ulike synene forandre nevneverdig mye på hva slags opplevelser som kan ha preget Livius' første leveår. Skal vi følge Symes beregninger, var Livius 4 år da det første triumviratet ble opprettet, og 15 da borgerkrigen brøt ut i 49 fvt. Følger vi det tradisjonelle synet, ble Livius født midt under triumviratet og var 10 år da konflikten mellom Pompeius og Caesar begynte. Enten det ene eller det andre er korrekt, så kan vi si at Livius vokste opp i en periode hvor senatet var

²⁹⁶ Myhre, *Historie – En introduksjon til grunnlagsproblemer*, 25-27; Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 430-431.

²⁹⁷ Se kapittel 1.5.

²⁹⁸ Iddeng, "Litteratur som historisk kilde", 433.

²⁹⁹ Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita* *", 25.

³⁰⁰ Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita* *", 25.

³⁰¹ Syme, "Livy and Augustus", 41

konstant bekymret for at enkeltmennesker skulle få for mye autoritet og hvor urolighet knyttet til triumvirat-avtalen brygget mer og mer opp til konflikt mellom *triumvirene*. Det store problemet og samtaleemnet i denne perioden må ha vært *res publica* og *optimates* versus ambisiøse *populares* med sine private armeer.³⁰²

Andre essensielle spørsmål, som er blitt debattert mye blant historikere, er: Når begynte Livius sitt prosjekt? Og når skrev han de forskjellige bøkene? Igjen har det vist seg at det er vanskelig å etablere sikker kunnskap på dette området, da det finnes lite konkrete bevis for når de forskjellige bøkene ble skrevet. Dette har resultert i ulike spekulasjoner og forskjellige forslag fra historikere. Det tradisjonelle synet har vært at Livius skrev bok 1 rundt år 27 fvt., da han i den forteller at Caesar Augustus lukket dørene på Janus templet for første gang på over 200 år.³⁰³ Augustus gjorde dette i 29 fvt. etter å ha vunnet slaget ved Actium, men også i 25 fvt. etter felttoget i Spania. At Livius bare nevner den første gangen og at Octavianus først fikk innvilget tittelen *Augustus* 16. januar 27 fvt., har ført til argumentet om at bok 1 må ha vært skrevet mellom år 27 - 25. fvt.³⁰⁴ Syme har derimot argumentert for at tittelen "Augustus", eventuelt hele utdraget, er satt inn ved en seinere anledning. Han mener Livius begynte arbeidet med skrivingen rundt 29 fvt., men at bøkene først ble utgitt mellom 27-25 fvt.³⁰⁵

Historikeren Walter Scheidel har argumentert for at Livius skrev bok 1-3 rundt år 28 fvt., bok 28 rundt år 19-18 fvt., bok 59 rundt år 9-6 fvt.. Scheidel har, for det første, tatt utgangspunkt i at det blir nevnt folketellinger i bok 1(1.44.2), 3(3.3.9) og i *periochae* til bok 59, som var et tema i Livius' samtid i år 28 og 8.³⁰⁶ Videre lager Livius en henvisning i bok 28 til sin egen samtid, som gjør at komponeringen blir tidfestet til 19-18 fvt. da Augustus hadde fullført annekteringen av Spania.³⁰⁷ «And accordingly, therefore, though this was the first of the provinces on the continent which the Romans entered, it was the last which was at length reduced, in the present age, under the conduct and auspices of Augustus Caesar.»³⁰⁸ For det andre, mener Scheidel at disse forslagene til komponeringsår, styrkes av den tradisjonelle tanken om at Livius produserte bøker i et relativt jevnt tempo på litt over 3

³⁰² Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita*", 25.

³⁰³ Syme, "Livy and Augustus", 42-43; Livius, "Ab Urbe Condita", 1.19.3.

³⁰⁴ Syme, "Livy and Augustus", 42.

³⁰⁵ Syme, "Livy and Augustus", 50.

³⁰⁶ Scheidel, "When Did Livy Write Books?", 654-55, 656.

³⁰⁷ Scheidel, "When Did Livy Write Books?", 658.

³⁰⁸ Livius, "Ab Urbe Condita", 28.12.12.

bøker i året.³⁰⁹ Tar vi utgangspunkt i at Livius utga 142 bøker fra 27 fvt. til omtrent hans død 17 evt., gir dette et gjennomsnitt på litt over 3 bøker i året.³¹⁰ Hvis Livius begynte å skrive rundt 28-27 fvt., passer dateringen foreslått av Scheidel for bok 28 og 59 godt overens med et skrivetempo på litt over 3 bøker i året.

I bok 4 finner vi et omdiskutert utdrag, hvor Livius forteller om militærtribune A. Cornelius Cossus som blir innvilget *spolia opima* i 436 fvt. Imidlertid gir han like etterpå en referanse til sin egen tid.³¹¹ Han forteller at Augustus selv, har funnet en innskrift som forteller at Cossus var konsul da han ble innvilget *spolia opima*.³¹² Augustus skal visstnok ha funnet denne innskriften i forbindelse med en restaurering av et gammelt Jupiter-tempel som Cossus dedikerte sitt krigsbytte til. Mange har påpekt at det finnes en åpenbar sammenheng mellom denne historien og et problem som Augustus sto overfor i 27 fvt.³¹³ En utfordrer (M. Lucinius Crassus) ønsket nemlig å få innvilget *spolia opima* dette året, etter å ha bekjempet en *trakisk* stamme i 29 fvt og selv drept deres konge. Han fikk ikke innvilget ønsket, trolig på bakgrunn av at han var prokonsul og ikke konsul.³¹⁴ Hvis dette er en referanse til en høyaktuell debatt rundt år 27 fvt, så er det også sannsynlig at bok 4 ble skrevet i denne perioden. I så fall passer dette bra inn i Scheidels tese.

Følger vi tanken om at Livius skreiv litt over 3 bøker i året, og referansen til at bok 28 ble skrevet rundt 19-18 fvt., kommer vi frem til at Livius produserte bok 21-30 i tidsrommet 21 til 18 fvt. Dette er veldig omtrentlig og vi må være åpne for "slingringsmonn" både på start- og sluttår for produksjonen av disse 10 bøkene. Å ta utgangspunkt i en jevn produksjon er greit, men å regne seg frem til eksakte år for produksjon av forskjellige bøker kan være skummelt. Livius' produksjon kan ha variert fra år til år, og kan ha blitt påvirket av alt fra pauser i skrivingen, sykdom og mer tidkrevende kildearbeid. Syme mener for eksempel at kildearbeidet og produksjonen av bok 21-30 må ha vært mer tidkrevende for Livius enn de påfølgende 15 bøkene, hvor han forholdt seg mer til en kilde.³¹⁵ Likevel kan dette gi en omtrentlig tidsperiode for Livius' produksjon av de 10 bøkene som er hovedfokus for denne oppgaven.

³⁰⁹ Scheidel, "When Did Livy Write Books?", 658.

³¹⁰ Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita* *", 26; Syme, "Livy and Augustus", 41; Scheidel, "When Did Livy Write Books?", 654.

³¹¹ Livius, "Ab Urbe Condita", 4.20.

³¹² Livius, "Ab Urbe Condita", 4.20.6-7.

³¹³ Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita* *", 31.

³¹⁴ Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita* *", 32.

³¹⁵ Syme, "Livy and Augustus", 41. Se kapittel 2.

5.2 Forholdet mellom Augustus og Livius

For å kunne komme nærmere et svar på dette kapittelets spørsmål, vil det være sentralt å undersøke hvordan forholdet mellom historikeren og Augustus kan ha vært. Samtidig er det også interessant å spørre seg, hva Livius mente om den nye styreformen som etablerte seg i hans levetid. Igjen er dette et vanskelig spørsmål å svare på, grunnet kildesituasjonen. Men dette har, heller ikke her, satt en stopper for mye forskning på området. Det er lett å påpeke usannsynligheten av at Livius hadde et dårlig forhold til Augustus og et negativt syn på prinsipatet. Han skriver “nasjonalhistorie” i en periode hvor Augustus prøvde å skape kontroll i romerstaten, med seg selv som øverste leder. At Livius skal ha vært en sterk kritiker av Augustus og skrevet en romersk historie som satte rikets nye leder i et dårlig lys, virker derfor ganske utenkelig. Vi finner heller ikke noe i kilden som forteller oss at Livius ble utsatt for represalier, forfulgt eller nektet å utgi bøker. Augustus ser ut til å ha tolerert egenrådig og fiendtlig litteratur i starten av Prinsipatet, men slo hardt ned på det etter vært.³¹⁶ Det kanskje mest klassiske eksemplet er Ovidius’ landsforvisning i 8 fvt.³¹⁷ Likevel behøver ikke Livius å ha vært Augustus’ “nikkedukke”, eller ha skrevet et veldig pro-augusteisk verk. Det er mulig å se for seg at han var en uavhengig historiker og fikk lov til å være det, så lenge han ikke var for kritisk og ikke kritiserte for mye. Et utdrag fra Tacitus’ *Annales* peker kanskje i en slik retning. Tacitus forteller nemlig at Livius «lavished such eulogies on Pompey that Augustus styled him ‘the Pompeian’: yet it was without prejudice to their friendship».³¹⁸

Bernard Mineo og Syme påpeker at mange har brukt dette utdraget som argument for at Livius var kritisk til Augustus, da Livius ble omtalt som ‘the Pompeian’.³¹⁹ Mineo mener dette ikke nødvendigvis betyr at de hadde et dårlig forhold. Fokuset for denne perioden var å bygge opp romerstaten igjen. Forkjempere for republikken, som Pompeius og Cato, ble da løftet frem igjen, mens Caesar ble trukket ned og satt i forbindelse med diktatur.³²⁰ Livius kunne dermed skrive positivt om Pompeius uten å være redd for represalier fra Augustus. Dette forteller også Tacitus, da han eksplisitt forklarer at dette ikke gikk utover vennskapet mellom de to. Kanskje kan dette fortelle oss at Livius fikk holde på uforstyrret, så lenge han ikke gikk for mye mot Augustus og hans ideologi. Samtidig er det ingenting som tyder på at

³¹⁶ Toher, ”Augustus and the Evolution of Roman Historiography”, 140.

³¹⁷ McGowan, *Ovid in Exile*, 9.

³¹⁸ Tacitus, “Annales”, 4.34 .

³¹⁹ Mineo, “Livy’s Historical Philosophy”, 140; Syme, “Livy and Augustus”, 58.

³²⁰ Mineo, “Livy’s Historical Philosophy”, 140; Syme, “Livy and Augustus”, 58.

Livius hadde en politisk karriere og han var dermed heller ikke en del av senatorklassen, noe som indikerer at han var en utenforstående i den politiske debatten.³²¹ Dette kan brukes som argument for at han var kritisk til Augustus. Men samtidig kan det også være et argument for at Augustus ansatte en politisk uavhengig skribent for å skrive en augusteisk versjon av romerstatens historie.

T. J. Luce har sammenlignet fremstillingen av romerske helter, gjennom små innskrifter (*Elogia*) funnet på statuer i Augustus' forum, med Livius' fremstilling av de samme heltene i *Ab Urbe Condita*. Komparasjonen viser at det er likheter, men også store forskjeller i måten de to har fremstilt Romerrikets store helter.³²² Det mest slående, er likevel «the many disagreements not only with Livy but with all other extant sources concerning the achievements of the *summi viri*».³²³ Luce mener at Livius prøver å finne en mellomposisjon, en gylden middelvei.³²⁴ På den ene siden ønsker han å bli anerkjent som en ordentlig historiker og må derfor passe på at han ikke blir sett på som veldig pro-augusteisk. Dette ser vi et tydelig eksempel på i måten Livius og Augustus avviker fra hverandre i fremstillingen av romerske helter. Vi finner også andre eksempler på at Livius prøver å distansere seg fra Augustus, som for eksempel i fortellingen om *Spolia Opima* og at Livius skal ha sagt at Roma hadde vært et bedre sted hvis Cæsar ikke var født.³²⁵ På den andre siden kan han ikke kritisere Augustus for mye, da dette kunne ha ført til represalier fra keiseren selv, slik Ovid fikk erfare. De mange referansene Livius har til Augustus, forteller at han ikke kan ha vært helt Augustus-fiendtlig, da disse lett kunne vært unngått.³²⁶

Mange har også påpekt at den harde kritikken som Livius gir av augusteisk-tid i forord til *Ab Urbe Condita*, ikke er forenelig med et positivt syn på prinsipatet og Augustus.³²⁷ Mineo argumenterer for at dette ikke er en parallell, da denne kritikken omhandler perioden frem til han begynner arbeidet med skriveingen.³²⁸ Romerstaten har nådd bunnen, med det første triumviratet og borgerkrig, men Livius ser lyset i enden av tunnelen med Augustus ved roret. Med han er en snuoperasjon i ferd med å starte. I følge Mineo er nemlig prinsipatet, i

³²¹ Mellor, *The Roman Historians*, 48.

³²² Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 130

³²³ Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 134 ; *Summi viri* = De store heltene i romersk historie fra Romulus til Augustus.

³²⁴ Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 128.

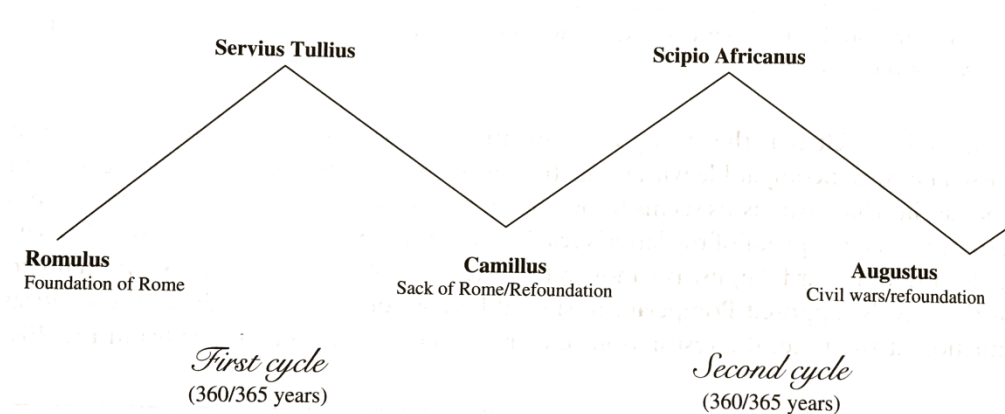
³²⁵ Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 128.

³²⁶ Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 128.

³²⁷ Livius, "Ab Urbe Condita", Praefatio 9; Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 139.

³²⁸ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140.

Livius' øyne, starten på den tredje syklusen i den romerske historien.³²⁹ Dette kommer som en følge av at Livius har et syklisk historiesyn, som Mineo mener er underliggende i *Ab Urbe Condita*.³³⁰ Romerstaten har gått igjennom to sykluser frem til Livius' samtid (Se figur 1). Den første begynte med at staten oppsto under Romulus' grunnleggelse av byen, før den nådde sitt høydepunkt under Servius Tullius (den sjette kongen) og til slutt nådde sitt bunnpunkt med den Galliske invasjonen av Roma i 378 fvt.³³¹ Den andre begynner med Romas reetablering ved diktatoren Camillus, etter at han kastet ut gallerne. Den når sitt høydepunkt under Scipio Africanus i krigen mot Hannibal og ender i bunnpunktet igjen etter triumviratet og borgerkrigen.³³² I Livius' historie er det Augustus som kommer inn som en ny Romulus, eller kanskje heller en ny Camillus, da han skal reetablere Roma og starte en ny syklus. Livius' sykliske historiesyn plasserer dermed Augustus' prinsipat i sentrum av hans historieverk.³³³



Figur 2. Illustrasjon av Livius' sykliske historiesyn. Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140

Mineo mener at han finner klare tegn på at Livius lager slike sykluser i sine første bøker. I tillegg er det mulig å spore en gradvis nedgang gjennom bok 30-45, samtidig som det er mulig å fortsette å se denne tendensen av nedgang i *periochae* frem til 27 fvt.³³⁴ Det finnes også mange analogier i *Ab Urbe Condita*, som gjør Romulus, Camillus og Augustus til

³²⁹ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140.

³³⁰ Myhre, *Historie – En introduksjon til grunnlagsproblemer*, 82. Et syklisk historiesyn var vanlig i Antikken, for eksempel når det kommer til styreformer, som følger en bestemt orden og gjentas. Eksempel er Platons forståelse, hvor styreformene monarki, oligarki og demokrati gjentar seg syklisk.

³³¹ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140.

³³² Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 140.

³³³ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 143.

³³⁴ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 141-143.

helter som kan starte en ny historisk syklus.³³⁵ Likevel betyr ikke dette at Livius er tilhenger av styreformen til Augustus, men bare at han mener at romerstaten må gjennom en periode med sterk statlig styring, for å komme over kaoset og begynne å bygge seg opp til gamle høyder. For Livius er Augustus og prinsipatet nærmest en historisk nødvendighet, eller den eneste løsningen for å komme seg ut av bunnstadiet.

Kanskje kan derfor Mineos' teori egne seg godt for å samle mange av trådene i det jeg har diskutert. Den kan kanskje også gi et svar på hvordan forhold Livius hadde til den nye styreformen og dens leder. I følge Syme ser Livius positivt på prinsipatet og Augustus,³³⁶ men sett i Livius' sykliske historiesyn, er dette bare positivitet i forhold til hva som har vært. Livius kan derfor vise både positivitet og negativitet til augusteisk tid. Positivitet, fordi Augustus skal bringe staten ut av krise. Men negativitet, fordi dette fortsatt bare er bunnen av det den romerske staten kan oppnå. I tillegg, hvis vi skal følge Mineos teori, er Livius bare positiv hvis Augustus blir en ny Camillus og gir makten tilbake til folket når stabilitet er nådd.³³⁷ Livius' og Augustus' mål sammenfaller, men de glir fra hverandre igjen, når det kommer til Augustus' mål om å etablere et arvekeiserdømme. Mineo påpeker at det ikke finnes noen tegn hos Livius på at han skal ha blitt skeptisk til Augustus. Men flere andre har ment at Livius hadde et vanskelig forhold til Augustus, og at dette ble mer og mer tilspisset når det sto klart for Livius at republikken aldri skulle komme tilbake igjen.³³⁸

5.3 Augustus og romersk religion

I min drøfting av hvorfor Livius har inkludert divinasjonsbeskrivelser i bok 21-30, er den mer generelle informasjon som jeg har diskutert over nødvendig. Forholdet mellom Livius og Augustus, hans liv, skriveprosess og den historiske konteksten, kan være med å belyse dette spørsmålet. Likevel er det sett fra min innfallsvinkel kanskje viktigst å se nærmere på Augustus' religiøse politikk. Samtidig også hvordan han forholdt seg mer spesielt til divinasjon og de tre praksisene som jeg har lett etter hos Livius. Dette gir muligheten for sammenligning med Livius' fremstilling, og er derfor fokuset for de to neste delene.

³³⁵ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 147.

³³⁶ Syme, "Livy and Augustus", 75.

³³⁷ Mineo, "Livy's Historical Philosophy", 15.1

³³⁸ Luce, "Livy, Augustus, and the Forum Augustum", 138; Levick, "Historical Context of the *Ab Urbe Condita*", 34.

De fleste moderne historikere er enige om at det var en utbredt oppfatning i sen-republikken om at den romerske religionen hadde gått gjennom et forfall. Samtidig også at gudfryktigheten (*pietas*) og den offentlige religiøse praksisen var i dårlig forfatning etter det første triumviratet og borgerkrigen. Augustus' forhold til og bruk av religion, har derfor vært et omdiskutert tema. I dag er perspektivet til Georg Wissowa det mest gjeldene.³³⁹ Han er enig med andre forskere i at det var en følelse av religiøs nedgang i seinrepublikken, men i hans øyne klarte Augustus langt på vei å gjenetablere romersk religion. Det er likevel viktig å påpeke at Wissowa argumenterte for at Augustus ikke gjenopplivet den tradisjonelle religionen, men at han skapte en nyorganisert religion, som la grunnlaget for imperiekulten og dyrkningen av keiseren.³⁴⁰ I denne forståelsen er det lett å se Augustus som en kyniker, som bare brukte religion til realpolitisk vinning. John Scheid derimot, argumenterer mot Wissowa's oppfatning om en fullstendig nyorganisert religion. Han mener det er ganske utenkelig at Augustus hadde en annen oppfatning av religion, eller en annen tro.³⁴¹ Det er derfor ikke snakk om noe nyorganisering av romersk religion, men heller en reorganisering, hvor Augustus prøvde å gjenskape de gamle rituelle tradisjonene. Han ønsket å gjenoppbygge det som hadde blitt forsømt gjennom borgerkrigen, slik som offentlige ritualer og templer. For å gjenoppbygge *res publica*, måtte han også bygge opp igjen religionen. Likevel mener jeg det er vanskelig å komme unna at keiserkulten, med *divi* og tilbedelsen av *genius* og *numen* til den levende keiseren, var en nyvinning og hadde realpolitiske mål. Scheid påpeker også at det var noe politisk ved reorganiseringen, da Augustus hevder at hans fiender hadde ødelagt *res publica*, mens han bygget den opp igjen. Slik sett ble han en redningsmann, som gjenetablerer det ekte romerske, mens hans motstandere ble satt i sammenheng med forsømmelse.³⁴² Scheid konkluderer i denne sammenhengen med: «We may question the reality of this political theme and doubt Augustus' sincerity, but one fact remains: Augustus did it, people mainly accepted it, and the Augustan settlement lasted for three centuries.»³⁴³

Den romerske historikeren Suetonius' biografi om Augustus, i verket om de tolv keiserne (*De vita Caesarum*), er en av de viktigste kildene vi har når det kommer til Augustus og

³³⁹ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 176.

³⁴⁰ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 176.

³⁴¹ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 177.

³⁴² Scheid, "Augustus and Roman Religion", 177.

³⁴³ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 177.

religion.³⁴⁴ Suetonius forteller om Augustus' respekt for gamle og etablerte religiøse praksiser, og hans forakt for de mer moderne.³⁴⁵ Dette passer godt med Scheids tese om at Augustus hadde et religiøst program gjennom prinsipatet, som han skapte allerede som ung Caesar og som han bare systematiserte og styrket etter 28 fvt og særlig 12 fvt.³⁴⁶ Den ene delen av dette programmet besto av gjenoppbygging av den ekte romerske religionen, som dermed passer godt med Suetonius' beskrivelse. Den andre delen besto av guddommeliggjøringen av keiseren.³⁴⁷ Scheid bygger denne tesen på flere beretninger om religiøse handlinger som Octavianus foretok før 28 fvt. Blant annet er Octavianus etter 44 fvt. raskt i gang med å bygge opp en kult (*Divus Iulius*) rundt sin avdøde stefar. Dette la grunnlaget for den seinere keiserkulten.³⁴⁸ Mens mange av hans handlinger fra han ble konsul i 43 viser at Augustus ville trekke frem tradisjonell religion helt fra starten av sin politiske karriere.³⁴⁹ Eksempler på slike handlinger er alt fra restaurering av templer og gjennomføringen av auspicia gjennom studiet av flyvende fugler, til gjenoppsettelse av *fetiales*-presteskapet og gjennomføringen av *fetiales*-ritualet for å erklære krig i forkant av Actium.³⁵⁰ Disse to delene av hans religiøse program, oppsto i forbindelse med Octavianus' politiske spill etter Caesar død. Likevel fortsatte han å følge disse to hovedmomentene hele veien, som med små forandringer underveis, viste seg å være en suksessoppskrift.³⁵¹

Scheids tese er særlig interessant for min oppgave, når det kommer til Augustus' fokus på å gjenskape den tradisjonelle og ekte romerske religionen. Hvis hypotesen er at Livius skrev sitt verk på oppfordring fra Augustus, og at en del av Livius' prosjekt var å gi autoritet til den augusteiske organiseringen av religion, er Augustus' religiøse program meget sentralt. Tar vi utgangspunkt i at Wissowas perspektiv er det korrekte, vil kanskje ikke Livius' religionsbeskrivelser i bok 21-30 fortelle oss så mye om mellomrepublikkens religiøse praksiser. Hvis derimot Scheid har rett i sin forskning, er det mer sannsynlig at Livius' beskrivelser av religion er overens med det kildene fortalte. Augustus' ønske om å gjenskape den tradisjonelle religionen, ville gått hånd i hånd med en historikers ønske om å gi et så korrekt bilde av fortiden som mulig. Spørsmålet er dermed om vi kan se en parallell

³⁴⁴ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 245-46.

³⁴⁵ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 246; Suetonius, "De vita Caesarum", 2.90-7.

³⁴⁶ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 178.

³⁴⁷ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 187.

³⁴⁸ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 178.

³⁴⁹ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 186.

³⁵⁰ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 180-182, 184-185.

³⁵¹ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 187.

mellom Augustus' bruk av divinasjon og den fremstillingen Livius gir av fenomenet i bok 21-30.

5.4 Augustus, divinasjon og Livius' fremstilling i bok 21-30

Suetonius har viet en hel seksjon i sin biografi om keiseren, til Augustus' forhold til religion. Dette viser hvor sentralt religion var i historien om han.³⁵² Trolig har Suetonius hentet mye av dette materiale fra Augustus' eget verk *De vita sua*, og historikere har derfor ment at informasjonen til Suetonius gjenspeiler oppfatningene fra Augustus' samtid.³⁵³ Vi blir blant annet fortalt:

Da han [Octavianus] etter mordet på Cæsar vendte tilbake fra Apollonia og dro inn i Roma, viste det seg plutselig i klar luft og ved skyfri himmel en ring omkring solskiven av utseende omtrent som en regnbue og straks etter slo lynet ned i gravmælet for Cæsars datter Julia. Og da han under sitt første konsulat ville ta varsler [auspica] av fuglenes flukt, fikk han som fordom Romulus se tolv gribber, og da han ofret viste det seg at leveren på alle offerdyrene var bøyet innover fra nederste trevl av, hva ingen med innsikt i offertyding kunne utlegge på annen måte enn som et varsel om noe stort og gledelig.³⁵⁴

Utdraget forteller at alle de tre divinasjonspraksissene som jeg har sett etter hos Livius og diskutert tidligere, var en del av historien rundt Octavianus de første årene etter stefarens død. Et spørsmål er derfor om det vi får vite om divinasjonsritualer i en augusteisk kontekst korresponderer med det som Livius forteller i bok 21-30. I så fall, kan dette være et tegn på at Augustus prøvde å gjenskape de tradisjonelle divinasjonsritualene, eller kan det være et eksempel på at Livius projiserer et augusteisk religionsprogram på fortiden. Selvfølgelig kan svaret også være at det ikke har skjedd noen forandring av divinasjonspraksisen gjennom historien.

Lynnedslag og solringer er samme typen jærtegn som Livius presenterer i bok 21-30, men Suetonius forteller ikke om disse ble inspisert eller tolket av religiøse spesialister. Derimot forteller han i en annen sammenheng at Augustus brukte en haruspex til å tolke et lyn som slo ned i bakken rett ved siden av hans nye hjem på Palatinerhøyden.³⁵⁵ Haruspex'en rådet

³⁵² Suetonius, "De vita Caesarum", 2.90-7.

³⁵³ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 246.

³⁵⁴ Suetonius, "De vita Caesarum", 2.95.

³⁵⁵ Suetonius, "De vita Caesarum", 2.29.3.

han til å bygge et tempel til Apollon på dette stedet, og det var til dette templet Augustus flyttet de Sibyllinske bøkene i 12 fvt, etter å ha bannlyst alle greske og latinsk profetier som ikke var en del av disse.³⁵⁶ I tillegg forteller Augustus selv at han var en prest i decemvirkollegiet.³⁵⁷ Dette tyder på at både haruspices og decemviri med de Sibyllinske bøker var en del av jærtegnpraksisen også under Augustus. Disse hadde altså en sentral rolle i romersk divinasjon under overgangen til imperiet. Når vi sammenligner de beskrivelsene vi finner om jærtegnpraksisen i en augusteisk kontekst med det jeg har funnet hos Livius, er det to forskjeller som er fremtredende. For det første ser det ut til at jærtegn oftere varsler om en kommende storhet eller suksess, noe vi finner mange eksempler på hos Suetonius.³⁵⁸ Dette skiller seg fra Livius' beretninger, hvor jeg har vist at det mest vanlige var at jærtegn varslet om fremtidig fare. For det andre ser det ut til at jærtegn rapportert til Senatet og behandlet etter ordre fra dem, ikke er til stede i den augusteiske konteksten. Dette er et klart avvik fra Livius' fremstilling, da han gir mange eksempler på denne praksisen i sine jærtegnlister. Livius forteller faktisk selv, i forbindelse med presentasjon av jærtegnlisten for 169 fvt., at han er gammeldags i sin tid når han skriver om jærtegn. Dette fordi jærtegn ikke lenger blir rapportert offentlig og ikke blir inkludert av historikere lenger.

I am not unaware that, as a result of the same disregard that leads men generally to suppose nowadays that the gods foretell nothing, no portents at all are reported officially, or recorded in our histories. However, not only does my own mind, as I write of old-time matters, become in some way or other old-fashioned, but also a certain conscientious scruple keeps me from regarding what those very sagacious men of former times thought worthy of public concern as something unworthy to be reported in my history.³⁵⁹

Faktisk ser det ut som både Livius og Julius Obsequens slutter å inkludere jærtegnlister i beretninger fra år 42 fvt. og fremover.³⁶⁰ Som vist over, slutter ikke romerske forfattere å fortelle om jærtegn, men det virker som at den offentlige jærtegnpraksisen forsvant. I stedet ble det mer fokus på jærtegn som omhandlet enkeltpersoner og personlige religiøse spesialister som tolket disse. Slike jærtegn er i aller høyeste grad til stede i bok 21-30 også, og jeg har løftet frem noen eksempler på dette i den delen som omhandler "Jærtegn i felten". Men det er likevel den offentlige jærtegnpraksisen, presentert i jærtegnlisten, som er mest fremtredende i bok 21-30. Dette kan være et klart tegn på at Senatet mister mye av sin rolle

³⁵⁶ Suetonius, "De vita Caesarum", 2.31.1.

³⁵⁷ Augustus, "Res Gestae Divi Augusti", 7.

³⁵⁸ Suetonius, "De vita Caesarum", 2.90-7.

³⁵⁹ Livius, "Ab Urbe Condita", 43.13.1-3.

³⁶⁰ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 200.

som styrende organ ved overgangen til prinsipatet. Fokuset var flyttet fra *res publica* til mektige enkeltpersoner som styrte romerstaten i denne perioden. I dette senarioet var det mer sentralt å ha fokus på fred mellom gudene og romerstatens leder, enn det tradisjonelle fokuset på fred mellom guder og mennesker, *pax deorum*.

Når det kommer til auspicia-ritualet som Octavianus skal ha gjennomført da han ble valgt til konsul i 43 fvt., viser dette at den kommende keiseren hadde fokus på å gjennomføre de gamle ritualene. Ved gjennomgang av auspicia argumenterte jeg for at et slikt Romulus- og Numa-auspicia som Suetonius forteller om, kan være til stede i bok 21-30.³⁶¹ Men det er auspicia gjennom studiet av spisende fugler (*tripudium*), og ikke flyvende, som er det mest vanlige i Livius' beretning. I følge Cicero skal auspicia gjennom studiet av flyvende fugler være en gammel tradisjon, som ikke eksisterte mer på hans tid.³⁶² Augustus' bruk av dette ritualet bekrefter derfor på mange måter Scheids tese. Samtidig forteller Ciceros utsagn at det fantes en oppfattelse av at dette var et gammelt ritual også før Augustus' tid. Dette betyr at Livius' plassering av dette ritualet langt tilbake i tid, ikke kommer som en følge av projisering av et augusteisk religionsprogram på fortiden. Selv om Augustus ville bli assosiert med gamle ritualer, har vi klare bevis for at Augustus også ble satt i sammenheng med *tripudium-auspicia*. Augustus er nemlig avbildet som augur på et alter til *lares Augusti*, datert til år 2 fvt., mens han gjennomfører et *tripudium-ritual* i forkant av en krig mot Partia.³⁶³ Relieffet viser tydelig at Augustus vedkjente seg også denne typen auspicia. Samtidig gir avbildningen av en høne som spiser fôr, gode grunner til å tro at praksisen i dette ritualet ligner det Livius forteller om *tripudium*.

Suetonius' beretning om ofringen av dyr, gir klare konnotasjoner til *extispicia-ritualene* vi finner i bok 21-30. Vi får ikke i denne sammenhengen høre hvem som var ansvarlig for tolkningen av offerdyrenes lever, men allerede i neste vers kan Suetonius fortelle om en annen anledning hvor offerdyr ble inspisert og en *haruspex* tolket innvollen.³⁶⁴ Det virker derfor trolig at Suetonius referanse til «hva ingen med innsikt i offertyding», er en henvisning til *haruspices*. Samtidig er det tydelig at *extispicia* her har gitt opphav til en mer profetisk spådom om fremtiden, noe jeg har vist også er til stede i bok 21-30.

³⁶¹ Se kapittel 4.2.

³⁶² Cicero, "De Divinatione", 2.33.71; Scheid, "Augustus and Roman Religion", 185.

³⁶³ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 263-64.

³⁶⁴ Suetonius, "De vita Caesarum", 2.96.2.

Denne gjennomgangen har vist at det er store likheter mellom Livius' fremstillingen av de tre divinasjonsformene i bok 21-30 og den fremstillingen vi finner i en augusteisk kontekst. Et mulig unntak er praksisen rundt jærtegn, som ble rapportert til senatet og håndtert etter ordre fra dem. Dette kan forklares med at den forsvinner når senatet taper maktkampen mot Augustus. Bortsett fra dette ser likhetene ut til å være store. Spørsmålet er da bare om disse likhetene kommer av at Livius projiserer et augusteisk religionsprogram på fortiden. Eller om dette kommer av at en del av Augustus' religionsprogram var å gjeninnføre tradisjonelle ritualer, noe som gir likheter med den informasjonen Livius har funnet hos sine kilder. Svaret kan ligge et sted midt i mellom, men Ciceros utsag om auspicia med flyvende fugler, og Livius mange fremstillinger av jærtegnlister, svekker argumentet om bok 21-30 som en brikke i et augusteisk religionsprogram.

Santangelo har argumentert for at Augustus spesielt fremhevet astrologer og haruspices, og ønsket å få kontroll over den divinasjonsformen de kunne tilby. Astrologer nevnes ikke i de ti bøkene til Livius, men virker til å ha blitt en sentral aktør i seinrepublikken.³⁶⁵ Astrologi hadde i likhet med svarene til haruspices, den fordel at det kunne gi klare profetier om fremtiden. Augustus forsto at det var et stort potensiale i astrologi og svaret til haruspices, ved å bruke deres profetiske svar til å bygge oppunder sin store plan og politiske agenda.³⁶⁶ Han prøvde derfor å få kontroll over disse formene for divinasjon. Santangelo mener at starten på det andre triumviratet skapte et mer variert og forvirrende divinasjonssystem enn noen gang.³⁶⁷ Men det er ikke så rart, da staten og systemet som kontrollerte offentlig divinasjon var satt tilbake etter borgerkrigen. Dette kaoset ser det ut til at det ble slutt på når Augustus kom til makten.³⁶⁸ For eksempel skal Agrippa ha tatt grep 33 fvt. og utvist trollmenn fra Roma, noe som er et tegn på at Augustus ville få kontroll.³⁶⁹ Kanskje er det derfor mulig å se for seg at Augustus, med et mål om å få kontroll, ønsket at Livius skulle berette om de "ekte" divinasjonspraksisene, slik at de ble legitimert gjennom historien. Men hvis astrologi og haruspices-profetier var de to divinasjonsformene Augustus ønsket å fremheve og få kontroll over, så virker det ikke som at han har brukt Livius til å fremheve disse. Astrologer nevnes ikke i bok 21-30, og selv ikke haruspices ser ut til å ha blitt gitt en mer fremtredende posisjon av Livius, enn noen av de andre gruppene som var involvert i

³⁶⁵ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 255.

³⁶⁶ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 256.

³⁶⁷ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 240.

³⁶⁸ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 241.

³⁶⁹ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 241.

divinasjon. Et mulig svar kan være at Augustus, i følge Scheid, først fikk kontroll over all religion i 12 fvt., da han overtok stillingen som pontifex maximus etter Lepidus' død i 13 fvt.³⁷⁰ Etter som vi kan være nokså sikre på at bok 21-30 ble skrevet tidligere enn 12 fvt., ble disse bøkene skrevet før Augustus tok ordentlig kontroll over den romerske religionen. Kanskje kan dette være nok et poeng, som svekker tanken om bok 21-30 som en brikke i et augusteisk religionsprogram.

5.5 Delkonklusjon

I dette kapittelet har jeg undersøkt den ene av de to mulighetene jeg mener kan ligge bak Livius' valg om å inkludere divinasjonsbeskrivelser som en del av forklaringen på historiens gang i bok 21-30. Jeg har utforsket dette ved å se på den informasjonen vi har om Livius' levetid og hans produksjon av *Ab Urbe Condita*, da informasjon herfra kan være med å belyse kapittelets hovedspørsmål. Videre har jeg diskutert hvordan forholdet var mellom Livius og Augustus, et spørsmål som også er essensielt i denne sammenhengen. Til slutt har jeg sett nærmere på Augustus' forhold og håndtering av det religiøse, og hva vi kan trekke ut fra denne informasjonen i sammenligning med fremstilling av divinasjon i bok 21-30. Gjennom denne undersøkelsen har jeg forsøkt å komme nærmere et svar på om Livius har inkludert sine beskrivelser av divinasjon som en følge av et litterært grep for å legitimere et augusteisk religionsprogram i forbindelse med etableringen av Prinsipatet. Videre mener jeg dette har belyst om vi må se på Livius' divinasjonsbeskrivelser som en augusteisk fremstilling.

Det er liten tvil om at Livius' fremstilling på et nivå, uansett reflekterer augusteisk tid, da det som historiker og skribent aldri er mulig å fri seg helt fra sin samtid. Han vokste opp i en turbulent periode i den romerske republikkens historie, hvor romerne opplevde mye interne problemer. Stabilitet og orden hjemme i Roma må derfor ha vært et ønske hos alle innbyggerne. Slik sett er det mulig å tenke seg at Livius så på Augustus som en redningsmann. Bok 21-30 blei trolig til mellom 21-18 fvt. og de første 30 bøkene kan derfor sies å ha blitt til i en periode hvor Augustus begynte å etablere sin posisjon som eneveldig hersker og skape kontroll internt i romerstaten. At Livius i den perioden hvor disse første bøkene ble til var positiv til og tilhenger av Augustus, er derfor en mulighet. Selv om han kan ha hatt et kritisk syn på det som skulle bli det endelige resultatet av Augustus' reformer.

³⁷⁰ Scheid, "Augustus and Roman Religion", 188-90.

Mineo, med sitt fokus på Livius' sykliske historiesyn, og flere med han, argumenterer for dette. Deres argument, om Livius som en tilhenger av keiseren og at det var et godt forhold mellom dem, styrker tanken om at Livius inkluderer beskrivelser av divinasjon i sin historiske fremstilling for å legitimere en del av et augusteisk religionsprogram. Samtidig har jeg vist at det finnes enkelte tegn i hans bøker som tyder på at han var kritisk til keiseren. Dette taler i så fall mot en slik tolkning.

Jeg har også vist at flere deler av Livius' fremstillinger av divinasjon i krigføring sammenfaller og har store likheter med Augustus' religionsprogram, et program som han ser ut til å ha fulgt igjennom hele sin politiske karriere. Slik sett taler også dette argumentet for Livius' beskrivelser av divinasjon som en brikke i Augustus' forsøk på å legitimere sitt religionsprogram og at fremstilling vi finner i bok 21-30 bare er en projisering av en augusteisk divinasjonspraksis. Likevel finner vi ikke igjen Livius' fokus på jærtegn rapportert inn til Senatet i augusteisk tid, og Augustus' fokus på astrologi gjenspeiles ikke i bok 21-30.

Når det kommer til spørsmålet om Livius' divinasjonsbeskrivelser gjenspeiler en augusteisk fremstilling, så er det viktig å ta hensyn til Scheids tese. Skulle det være slik at Livius har valgt å inkludere divinasjon i sin historiefremstilling for å legitimere et augusteisk religionsprogram, viser Scheids tese om Augustus' reorganisering av romersk religion, at disse beskrivelsene ikke nødvendigvis bare reflekterer augusteisk tid.

6 Er han bare kildetro?

I dette kapittelet sammenligner jeg Livius' fremstilling av divinasjon, med det før-augusteiske kilder forteller, for å diskutere om mine undersøkelser av Livius' fremstilling er i tråd med dette. En slik undersøkelse vil være med å belyse om hans inkludering av divinasjonsbeskrivelser stammer fra kildene. Samtidig vil det også belyse om den fremstillingen Livius gir er i tråd med før-augusteiske fremstillinger. Likheter vil styrke tanken om at Livius er kildetro og gir et bilde av før-augusteisk religion, mens ulikheter vil gi et større grunnlag for å mene at dette er en del av et augusteisk prosjekt. Tränkle argumenterer for at Livius «never added anything of his own invention, either for the sake of national prestige or in order to heighten pathos».³⁷¹ Som jeg har vært inne på i kapittel 2, viser sammenligninger av bok 21-45 med Polybios og andre av hans antatte kilder, at Livius endret og tilpasset mye av sitt materiale, slik at det skulle passe inn i hans historie. Selv Tränkle trekker frem at Livius kan ha forandret på noe av informasjonen fra sine kilder, gjennom sin kunnskap om romerske religiøse tradisjoner.³⁷² Vi kan spørre oss om det da er en mulighet for at Livius kan ha tatt seg litterære friheter, og projisert augusteisk religion på fortiden. I tillegg er det viktig å huske på at selv om Livius kan ha fulgt sine kilder i det å inkludere divinasjon som en del av forklaringen på historiens gang, så kan han fortsatt ha endret på fremstillingen og innholdet i deres materiale. Vi kan derfor også spørre oss om hans fremstilling gjenspeiler oppfatninger av divinasjon fra hans egen samtid, imidlertid før den augusteiske perioden, eller fra en tid nærmere mellom-republikken. Levene har argumentert for det førstnevnte, i sitt arbeid med religion i *Ab Urbe Condita*.

He [Livius] allowed himself considerable leeway in his treatment of his religious material. Hence it is far less likely that he is putting a particular slant on a story simply because it appeared that way in his sources; his presentation of his material will depend above all on the attitudes of his own day.³⁷³

Levene mener at Livius henter det religiøse materialet hos sine forgjengere, men at han forandrer på fremstillingen av dette, slik at det først og fremst gjenspeiler oppfatninger fra hans egen tid. Som jeg var inne på i forrige kapittel, kan historikere aldri helt fri seg fra sin samtid når vi skriver historie, noe som betyr at hans fremstilling av divinasjon uansett ikke

³⁷¹ Tränkle, "Livy and Polybios", 483.

³⁷² Tränkle, "Livy and Polybios", 483.

³⁷³ Levene, *Religion in Livy*, 1.

kan være helt i tråd med den fremstillingen som fantes i kildene. Men spørsmålet er om Livius er så lite kildetro i fremstillingen av det religiøse materialet som Levene skal ha det til. En sammenligning med før-augusteiske kilder både fra Livius' samtid og tidligere, vil derfor også kunne belyse dette.

Å undersøke om Livius' er kildetro i sine divinasjonsbeskrivelser, burde i utgangspunktet vært en enkel oppgave, da en nærmere kikk på kildene hans ville gitt svaret. Men, som jeg har nevnt i kapittel 2, er ikke dette så enkelt, da de komplette verkene til Livius' antatte romerske kilder har gått tapt. Samtidig kan heller ikke Polybios hjelpe oss, da han umulig kan ha vært Livius' kilde til det religiøse. Likevel vil en nærmere undersøkelse av andre før-augusteiske kilder som forteller om divinasjon, og bevarte fragmenter fra tidligere romerske historikere, fortelle oss om Livius' divinasjonsbeskrivelser er i tråd med disse. Jeg vil begynne med å undersøke det jeg vil karakteriseres som sentrale "uavhengige" kilder. Dette er altså kilder som Livius trolig ikke har brukt i sitt arbeid, men som likevel kan gi oss et bilde på før-augusteisk divinasjon. Videre ser jeg nærmere på enkelte fragmenter fra historieverker som Livius antagelig benyttet som kilder. Til tross for at det fullstendige arbeidet til disse historikerne har gått tapt, er noe av deres historieskriving bevart som fragmenter. Disse fragmentene er blant annet samlet og utgitt i trebinds verket *The Fragments of the Roman Historians* fra 2013, som er den samlingen jeg har tatt i bruk i denne oppgaven. Det er viktig å påpeke at jeg ikke vil føye meg inn i rekken av de som har undersøkt hvem som var Livius' kilder, med utgangspunkt i en komparasjon av disse fragmentene med *Ab Urbe Condita*. Dette er det allerede blitt forsket mye på, og det vil være et for omfattende arbeid å inkludere i denne oppgaven. Mitt utgangspunkt vil heller være å undersøke om det fragmentene forteller om romersk divinasjonspraksis, sammenfaller med den fremstillingen Livius gir. Dette kan belyse om Livius' divinasjonsbeskrivelser er et bilde på før-augusteisk praksis eller ikke. Likevel vil det nok være vanskelig helt å komme utenom kildediskusjonen i denne sammenhengen.

Selv om Polybios ikke er sentral i denne sammenhengen, da *Historier* ikke inneholder religiøse beskrivelser av den karakteren vi finner hos Livius, er det likevel et kjent utdrag fra han som kan være lurt å ha i bakhodet. Polybios forklarer nemlig i bok 6, hva han mener er en av hovedårsakene til romernes storhet.

But the quality in which the Roman commonwealth is most distinctly superior is in my opinion the nature of their religious convictions. I believe that it is the very thing which

among other peoples is an object of reproach, I mean superstition, which maintains the cohesion of the Roman State. These matters are clothed in such pomp and introduced to such an extent into their public and private life that nothing could exceed it, a fact which will surprise many.³⁷⁴

Utdraget forteller kanskje ikke så mye om romersk divinasjonspraksis, men det er et interessant utenifra-perspektiv på det romerske samfunnet i mellom-republikken. Polybios' observasjon av at romerne var veldig religiøse og at religion gjennomsyret både deres offentlige og private sfære, sammenfaller godt med det inntrykket Livius gir i bok 21-30. I så måte virker det i alle fall som at Livius' fokus på religion er i tråd med oppfatninger fra en utenforstående i tiden rett etter Hannibalskrigen. Dette styrker tanken om at Livius er kildetro.

6.1 Uavhengige kilder som forteller om romersk divinasjonspraksis

I denne delen vil jeg se nærmere på kilder fra før-augusteisk tid, som kan fortelle noe om romersk divinasjon, og som Livius antagelig ikke benyttet seg av i sitt arbeid med bok 21-30. Selv om disse kildene ikke direkte kan fortelle i hvilken grad Livius var tro mot sine kilder, så kan den informasjonen de gir fortelle mye om Livius' beskrivelser er i tråd med før-augusteisk praksis. I så fall vil dette styrke tanken om at Livius først og fremst var kildetro.

Cicero

I Ciceros (106- 43 fvt.) tre dialoger om religion og teologi, *De natura deorum*, *De fato*, og særlig *De Divinatione*, finner vi mye informasjon om romersk divinasjonspraksis. Disse tre verkene er, til tross for å være fra tiden rundt Caesars død og starten på Octavianus' karriere, fortsatt noe som ble skrevet i før-augusteisk tid. Likevel levde Cicero og Livius nært hverandre i tid, og hvis Livius' divinasjonsfremstilling gjenspeiler hans samtid mer enn kildene, så vil kanskje ikke en sammenligning av det disse to forteller om divinasjon, være så fruktbart. Samtidig skrev Cicero på en tid hvor det augusteiske religionsprogrammet umulig kan ha påvirket han, og en sammenligning med Cicero kan derfor være med på å belyse om Livius' divinasjonsfremstilling er en del av et augusteisk prosjekt eller ikke.

³⁷⁴ Polybios, "*Historier*", 6.56.6-10.

Et spørsmål det har vært knyttet usikkerhet til, er forholdet mellom Livius og Cicero. Den første moderne historikeren som diskuterte Livius og religion var I. Kajanto. Han konkluderte med at Livius ikke var kjent med Ciceros filosofiske diskusjon om divinasjon.³⁷⁵ Men historikere som Syme, har argumentert for at Livius var en stor tilhenger av Cicero og at han skriver i en “ciceronisk” stil, noe som indikerer at Livius trolig var kjent med hans verker om religion.³⁷⁶ Likevel virker det lite sannsynlig at Livius skal ha benyttet seg av Ciceros verker som kilde til arbeidet med bok 21-30, da disse ikke ga noe særlig historisk informasjon. Men Livius kan ha blitt påvirket av Ciceros filosofiske debatt om divinasjon, noe som kan ha gitt utslag i hans divinasjonsbeskrivelser om fortiden. Av denne grunn kan det også være interessant å se etter likheter mellom dem.

Når det kommer til jærtegn og divinasjonspraksisen rundt disse, forteller Cicero i likhet med Livius at det var ti menn som hadde ansvaret for å konsultere de Sibyllinske bøkene.³⁷⁷ Vi får også vite at senatet beordret disse ti mennene, decemviri, til å konsultere de Sibyllinske bøker etter at jærtegn var rapportert.³⁷⁸ Dette forteller at også Cicero så på den offentlige jærtegnpraksisen som en tradisjonell del av romersk divinasjon. I tillegg kobler han haruspices til jærtegnpraksisen og mener at de fikk en sentral rolle i tolkningen av jærtegn og avvergingen av det de varslet om.³⁷⁹ Dette gir også Livius klare indikasjoner på når han flere ganger nevner at haruspices ble konsultert på ordre fra senatet.

Vi finner også informasjon om extispicia hos Cicero. Han forteller blant annet at etruskiske haruspices og deres kunnskap om tolkning av innvoller, ble tatt opp i romersk religion tidlig, da denne divinasjonsformen ga gode muligheter for å tolke gudenes vilje før en handling.³⁸⁰ Videre forteller Cicero at de på hans tid, utelukkende brukte denne typen divinasjonspraksis før de skulle gjennomføre en viktig beslutning.³⁸¹ Dette er et skille med Livius’ fremstilling av mellom-republikken, hvor han gir eksempler på at andre divinasjonspraksiser også kunne bli brukt i denne sammenhengen. Vi finner i tillegg en beretning hos Cicero om Sulla, som hadde med seg en haruspex i krigføring.³⁸² Dette er en likhet med Livius, som gir flere fremstillinger av at haruspices ble tatt med ut i felten av

³⁷⁵ Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, 193.

³⁷⁶ Syme, “Livy and Augustus”, 53.

³⁷⁷ Cicero, “De Divinatione”, 1.4.

³⁷⁸ Cicero, “De Divinatione”, 1.97.

³⁷⁹ Cicero, “De Divinatione”, 1.3.

³⁸⁰ Cicero, “De Divinatione”, 1.3.

³⁸¹ Cicero, “De Divinatione”, 1.28.

³⁸² Cicero, “De Divinatione”, 1.72.

konsuler og militære ledere. Vi finner også en klar parallell til Livius' fremstilling, når Cicero forteller at extispicia ble brukt for å skaffe guddommelig godkjennelse eller ikke godkjennelse, og at ingen ting ble gjort i krig før konsulen hadde gjennomført dette.³⁸³

Når det kommer til auspicia, har jeg tidligere vært inne på at Cicero, i likhet med Livius, forteller om divinasjon gjennom spisende fugler. De gir begge et inntrykk av at auspicia gjennom studiet av flyvende fugler var et gammelt ritual, som hadde dødd ut. Samtidig forteller også Cicero at auspicia tidligere ble gjennomført før enhver viktig handling.³⁸⁴ Dette korresponderer godt med den informasjonen vi finner i bok 21-30. Mye av den informasjonen vi finner hos Cicero om divinasjon, viser altså at det er en del likheter mellom dette og Livius' fremstilling i bok 21-30. Dette styrker tanken om at Livius gir en fremstilling av før-augusteisk divinasjonspraksis. Men med tanke på at Cicero og Livius var såpass nære hverandre i tid, er det fortsatt vanskelig å vite om Livius' fremstilling kommer som følge av at han er kildetro. Samtidig er likheter mellom det Cicero og Livius forteller om divinasjon, et argument for Levenes tolkning. Derfor vil det være enda mer interessant å sammenligne Livius' fremstilling med eldre kilder enn Cicero

Annales Maximi

I verket *Noctes Atticae* til den latinske forfatteren Aulus Gellius (ca. 125 – rundt 180 evt.) finner vi et utdrag som Gellius selv forteller skal være fra *Annales Maximi*. Vi finner også andre fragmenter av disse angivelig prestelige nedtegnelsene, men spesielt med denne er at vi finner informasjon om divinasjon.

The statue of that bravest of men, Horatius Cocles, which stood in the Comitium at Rome, was struck by lightning. To make expiatory offerings because of that thunderbolt, diviners [haruspices] were summoned from Etruria. These, through personal and national hatred of the Romans, had made up their minds to give false directions for the performance of that rite. They accordingly gave the misleading advice that the statue in question should be moved to a lower position, on which the sun never shone, being cut off by the high buildings which surrounded the place on every side. When they had induced the Romans to take that course, they were betrayed and brought to trial before the people, and having confessed their duplicity, were put to death. And it became evident, in exact accord with what were later found to be the proper directions, that the statue ought to be taken to an elevated place and set up in a more commanding position in the area of Vulcan; and after that was done, the matter turned out

³⁸³ Cicero, "De Divinatione", 1.95.

³⁸⁴ Cicero, "De Divinatione", 1.3.

happily and successfully for the Romans. At that time, then, because the evil counsel of the Etruscan diviners [haruspices] had been detected and punished, this clever line is said to have been composed, and chanted by the boys all over the city: Bad counsel to the giver is most ruinous. This story about the diviners and that senarius is found in the *Annales Maximi*, in the eleventh book, and in Verrius Flaccus' first book of Things Worth Remembering.³⁸⁵

Annales Maximi skal ha vært en samling av lister, som inneholdt nedtegnelser av offentlige hendelser fra år til år, presentert av Pontifex Maximus på tavler utenfor Regia.³⁸⁶ Jeg har allerede i kapittel 2 vært inne på at Livius' presentasjon av annalistisk materiale ved starten og slutten av et år, er blitt sett på som en allusjon til *Annales Maximi*. Det tradisjonelle synet blant historikere har nemlig vært at informasjonen Livius presenterer i jærtegnlister opprinnelig skal ha vært funnet i disse listene. Dette begrunnes med at Livius' kilde til denne informasjon, Valerius Antias, skal ha funnet den her.³⁸⁷ Dette synet har i seinere tid blitt utfordret av blant annet E. Rawson, som mener at annalistene ikke benyttet seg av denne kilden, og flere andre har støttet henne i dette.³⁸⁸ Likevel er det fortsatt flere som argumenterer for *Annales Maximi* er opprinnelsen til mye av den annalistiske informasjonen vi finner hos Livius.³⁸⁹ Nettopp fordi det er knyttet mye usikkerhet til Livius' bruk av disse listene, har jeg valgt å se på dem som en uavhengig kilde.

Utdraget virker til å være en del av en jærtegnliste, slike vi finner eksempler på hos Livius, og praksisene rundt jærtegnnet ser ut til å følge det samme mønsteret vi finner i Livius' fremstilling. Det er likevel viktig å påpeke at vi ikke finner denne historien hos Livius. Beskrivelsen av at haruspices ble tilkalt fra Etruria, tyder på at dette er en hendelse som kan være fra tidlig i republikkens historie, da haruspices seinere ble en fast del av den offentlige romerske jærtegnpraksisen. Samtidig argumenterer Bruce Frier for at referansen til at utdraget er hentet fra bok 11, gjør at dette er en historie fra rundt 400-tallet fvt.³⁹⁰ Men dateringen er usikker, og 300- og 200-tallet er også mulig.³⁹¹ Frier har videre argumentert for at det bare er den første delen av utdraget, som omhandler jærtegnnet og tilkallingen av haruspices, som stammer fra de ekte *Libri Annales Pontificum Maximorum*. Resten av

³⁸⁵ Gellius, "Noctes Atticae", 4.5.1-6.

³⁸⁶ Rosenberger, "Republican Nobiles", 294.

³⁸⁷ Rosenberger, "Republican Nobiles", 294; Rawson, "Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*", 1

³⁸⁸ Rawson, "Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*", 15; Rosenberger, "Republican Nobiles", 294; Von Ungern-Sternberg, "Livy and the Annalistic Tradition", 169.

³⁸⁹ Briscoe, "Livy's Sources and Methods of Composition in Books 31-33", 473.

³⁹⁰ Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 58-59.

³⁹¹ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume III*, 8.

utdraget er derimot en tilføyelse fra augusteisk tid.³⁹² I følge Frier ble nemlig de 80 bøkene *Annales Maximi*, som Gellius har hentet sitt utdrag fra, skrevet og publisert under Augustus, men disse ble bygget på de ekte *Annales Maximi*.³⁹³ Cicero omtaler disse som *Libri Annales Pontificum Maximorum*, og de skal visst nok ha vært fra rundt 130 fvt., da Pontifex Maximus P. Mucius Scaevola sluttet å nedtegne offentlige hendelser på tavler.³⁹⁴ Uansett virker det til at beskrivelsene om jærtegnet og konsuleringen av etruskiske haruspices er av eldre opprinnelse enn augusteisk tid. Dette forteller at deler av Livius' fremstilling av jærtegnpraksisen er i tråd med det eldre kilder forteller. Dette styrker argumentet om at han var kildetro.

Piacenza-leveren

Enkelte arkeologiske funn kan også fortelle noe om den romerske divinasjonspraksisen. Et eksempel på dette er avbildningen jeg har henvist til tidligere, av Augustus på et alter, hvor det blir gjennomført et tripudium-ritual.³⁹⁵ Et annet eksempel er et funn gjort på et jorde i nærheten av Piacenza i 1877. Her fant arkeologer en bronsemodell i full størrelse, som forestiller en dyrelever (Se figur 2.).³⁹⁶ Bronseleveren er markert med tegn og formet som en sauelever, og den har trolig vært brukt av en etruskisk haruspices i forbindelse med levertolkning.³⁹⁷ Det er blitt forslått at den har vært et hjelpemiddel for haruspices når de gjennomførte tolkning av leveren, eller at den kanskje har blitt brukt som en modell i forbindelse med opplæring.

³⁹² Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 60-61.

³⁹³ Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 175, 179-200.

³⁹⁴ Cicero, "De Oratore", 2.52-53; Frier, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, 175.

³⁹⁵ Se kapittel 5.4

³⁹⁶ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 18; Piacenza var en romersk garnisonsby, grunnlagt i 218 fvt. i Gallia Cisalpina.

³⁹⁷ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 18.



Figur 3. Bilde viser bronsemodellen av en saueleveren, som ble funnet i Piacenza. Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 19

Den er blitt datert til 2. eller tidlig 1. århundre fvt. og historikere har forslått at den ble mistet av en haruspex under Forbundsfelekrigen.³⁹⁸ Hvorvidt en slik hypotese er korrekt eller ikke er vanskelig å si, men koblingen til haruspices og extispicia er godt dokumentert. Jeg har også vist i min diskusjon i kapittel 4 at Livius gir oss flere eksempler på et mer avansert extispicia ritual, hvor haruspices ga profetiske spådommer om fremtiden gjennom tolkning av offerdyrs innvoller, særlig leveren.³⁹⁹ Selv om en kobling mellom haruspicio og Piacenza-leveren ikke kan bevises, så kan denne bronsemodellen ha vært et redskap for haruspices når de skulle gi profetiske spådommer om fremtiden.⁴⁰⁰ Dette er noe som gjør at et slikt funn, passer godt overens med Livius' fremstilling av extispicia. Om funnet ikke kan knyttes direkte til tidsrommet under den andre puniske krig, er den fortsatt med på å belyse at deler av Livius' fremstilling er i tråd med divinasjonspraksis fra før-augusteisk tid.

6.2 Sammenligning med fragmenter fra romerske annalister

I denne delen ser jeg nærmere på enkelte fragmenter fra romerske historikere, som angivelig skal ha vært Livius' kilder. Som min diskusjon i kapittel 2 har vist, er det knyttet usikkerhet til hvilke kilder Livius har benyttet seg av under arbeidet med bok 21-30 og resten av de

³⁹⁸ Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, 18.

³⁹⁹ Se kapittel 4.1.

⁴⁰⁰ Som for eksempel: Livius, "Ab Urbe Condita", 31.5.7.

bevarte bøkene. Likevel gir Livius' henvisninger til andre historikere en pekepinn på hvem som var hans kilder, og figur 3 viser fordelingen av disse henvisningene fra de forskjellige bøkene.⁴⁰¹

	1-5	6-10	21-25	26-30	31-35	36-40	41-45	Total
Fabius Pictor (1)	3	2	1					6
Cincius Alimentus (2)			1					1
Cato (5)					1			1
Acilius (7)			1		1			2
Piso (9)	3	2	1					6
Coelius Antipater (15)			5	6				11
Rutilius Rufus (21)						1		1
Claudius Quadrigarius (24)		4	1		4	2	1	12
Valerius Antias (25)	2		1	6	7	14	5	35
Licinius Macer (27)	3	5						8
Tubero (38)	1	2						3
<i>Total citations</i>	12	15	11	12	13	17	6	86

Figur 4. Tabell over Livius' henvisninger til romerske historikere. Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume I*, 84.

Som tabellen viser er det Coelius Antipater og Valerius Antias som Livius henviser til ved flest anledninger i bok 21-30. Men han ser også ut til å ha benyttet seg av historieverkene til fem andre annalister i disse bøkene. Ved hjelp av *The Fragments of the Roman Historians* har jeg gått igjennom alle fragmentene vi har bevart fra disse syv annalistene og undersøkt om noen av dem forteller om divinasjon. Resultatet er ikke veldig omfattende, men med tanke på at vi her bare snakker om fragmenter fra lengre historieverk, er det ikke så galt likevel. Både Antipater og Antias har etterlatt seg fragmenter hvor det fortelles om divinasjon. Skal vi følge antallet henvisninger Livius gir, og flere av de antikkhistorikerne jeg diskuterte i kapittel 2, var disse to hovedkildene til Livius' arbeid med Hannibalskrigen. I tillegg finner vi et fragment fra Quadrigarius. Fragmentene fra Antipater omhandler en historisk hendelse som Livius også beretter om i bok 21-30. Dette gir muligheten til å undersøke Livius' divinasjonsbeskrivelser i denne helt konkrete situasjonen, med det som kan ha vært hans kilde. Fragmentene fra Antias og Quadrigarius gir dessverre ikke samme muligheten. Men fortsatt kan deres fremstilling av divinasjon, fortelle om kildenes beskrivelser av divinasjonspraksis er i tråd med Livius' fremstilling. Fragmenter fra disse

⁴⁰¹ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians, Volume I*, 84.

historikerne kan dermed gi et sammenligningsgrunnlag for å undersøke om Livius' fremstilling av divinasjon er i tråd med det som angivelig skal ha vært hans kilder.

Q. Claudius Quadrigarius

Vi vet ikke nøyaktig når Quadrigarius levde, men den romerske historikeren Velleius Paterculus (ca.19 fvt. - ca. 31 evt.) kan fortelle at «Coelius was earlier than Sisenna, while Rutilius, Claudius Quadrigarius and Valerius Antias were his contemporaries».⁴⁰² Trolig levde han altså samtidig som L. Cornelius Sisenna, som vi vet var pretor i 78 fvt. og antagelig ble født rundt 120 fvt.⁴⁰³ Likevel må vi være forsiktig med å støtte oss for mye på Velleius' utsagn, da vi vet at det var omtrent 40 år mellom Rutilius og Sisenna, da førstnevnte ble født rundt 160 fvt.⁴⁰⁴ Vi vet heller ikke så mye om Quadrigarius verk, men han ser ut til å ha begynt sin historie med den Galliske invasjonen i 390 fvt. og ha avsluttet først i sin egen tid.⁴⁰⁵ Fragmentene vi har fra Quadrigarius forteller oss at han skrev om hendelser helt frem til i hvert fall 82 fvt., noe som tyder på at Velleius uttalelse kan være mer korrekt når det kommer til Quadrigarius.⁴⁰⁶

Av de 98 fragmentene vi har fra hans historieverk, finnes det bare ett lite utdrag som omhandler divinasjon. I bok 8 skal Quadrigarius ha skrevet «Flaccus, he takes the auspicia».⁴⁰⁷ Når dette skal ha skjedd og hvem denne Flaccus er, har historikere ikke klart å avgjøre.⁴⁰⁸ Men referansen til at dette fragmentet skal være hentet fra bok 8, gjør at vi kan datere denne historien til å være fra rundt midten av det 2. århundre fvt. Innholdet til andre fragmenter fra Quadrigarius forteller oss at bok 6 blant annet omhandlet årene 213 og 211 fvt., mens bok 9 forteller om et konsulvalg fra 137 fvt.⁴⁰⁹ Dette gir oss en indikasjon på at bok 8 må ha tatt for seg en del av tidsperioden mellom 211 og 137 fvt., og at fragmentet omhandler en hendelse som har skjedd i dette tidsrommet.

Trolig har vi å gjøre med en historiker som skrev sitt verk i første halvdel av det 1. århundre fvt., altså før både ciceronisk- og augusteisk tid, og et fragment som omhandler en historisk hendelse fra rundt midten av det 2. århundre fvt. Til tross for at fragmentet ikke

⁴⁰² Velleius, "Historiarum Libri Duo", 2.9.6.

⁴⁰³ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 306, 294.

⁴⁰⁴ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 278.

⁴⁰⁵ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 289.

⁴⁰⁶ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 288.

⁴⁰⁷ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. II*, 535 .

⁴⁰⁸ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. III*, 323.

⁴⁰⁹ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 290.

forteller noe om praksisen rundt auspicia, er det likevel en indikator på at Quadrigarius berettet om divinasjon i sitt historieverk. Samtidig er det en indikator på at Livius kan ha benyttet seg av Quadrigarius som kilde til divinasjon.

Valerius Antias

Utdraget fra Velleius Paterculus forteller at også Antias levde på samme tid som Sisenna. Dette ser også ut til å stemme når det kommer til Antias, da mye tyder på at han skrev sitt verk mellom 80 - 60 fvt.⁴¹⁰ Hans historie startet, i likhets med Livius', med Romas grunnleggelse og det siste daterbare fragmentet vi finner fra han, tyder på at han i alle fall skrev om året 91/90 fvt.⁴¹¹ Som nevnt i kapittel to, ser det ut til at Antias var kjent for å konstruere sin egen historie, og at mye av det han skrev var preget av overdrivelser eller fiksjon. Samtidig er det mye som tyder på at Antias skilte seg fra andre romerske historikere, ved at han gjorde mye arkivundersøkelser. Trolig er det derfor fra han, Livius har sin struktur og det meste av det annalistiske materialet. Særlig er dette interessant når det kommer til jærtegnlistene som Livius presenterer i sammenheng med det annalistiske materialet, da denne informasjonen kan stamme fra Antias' arkivarbeid.

Ett eneste fragment av Antias om jærtegn er overlevert gjennom Aulus Gellius: «That similarly Valerius Antias also in his twenty-fourth book wrote: “If those religious rites should be performed, and the omens should be wholly favourable, the soothsayers [haruspices] declared that everything would proceed as they desired.”»⁴¹² Dessverre vet vi ikke akkurat når denne hendelsen skal ha funnet sted, men i likhet med utdraget fra Quadrigarius, gir informasjonen om at fragmentet er hentet fra bok 24 muligheten til en omtrentlig datering. Innholdet i et fragment fra bok 22, forteller at Antias var kommet helt til år 136 fvt. i denne.⁴¹³ Samtidig kan et annet fragment fortelle at han i alle fall skrev 75 bøker. Vi kan derfor, med tanke på at han trolig avsluttet sin historie rundt år 90 fvt., ta utgangspunkt i at bok 24 omhandler årene rundt 130 fvt. Det er blitt foreslått at dette utdraget er relatert til en beretning om en Apollon-statue som skal ha blitt sett gråtende ved

⁴¹⁰ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 294-296.

⁴¹¹ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 296.

⁴¹² Gellius, “Noctes Atticae”, 1.7.10-11.

⁴¹³ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 297.

Cumae i år 130 fvt. Men bortsett fra at årstallet virker treffende, er det ingen beviser for at denne tolkningen er rett.⁴¹⁴

Selv om vi ikke kan vite i hvilken sammenheng dette fragmentet ble presentert i Antias' verk, kan innholdet minne om den informasjonen vi får fra Livius' jærtegnlister. Det er for eksempel lett å se for seg at Senatet, etter en del innrapporterte jærtegn, beordret haruspices til å konsultere disse og at de etruskiske spesialistene kom frem med svaret vi finner i fragmentet. Innholdet i fragmentet korresponderer godt med den fremstillingen Livius gir av jærtegnpraksisen, noe som er en sterk indikator på at Livius kan ha funnet mye av sin informasjon om akkurat dette hos Antias. Samtidig viser likheten mellom de to, at denne delen av Livius' divinasjonsfremstilling er i tråd med både før-ciceroisk og før-augusteisk fremstilling. Dette styrker tanken om at Livius er kildetro.

L. Coelius Antipater

Velleius Paterculus forteller at Coelius Antipater levde tidligere enn både Quadrigarius, Antias og Sisenna, og alt tyder på at han skrev sitt verk mot slutten av det 2. århundret fvt.⁴¹⁵ Antipaters historieskriving avviker fra det som skal ha vært normen blant romerske historikere, da hans verk ser ut til bare å ha omhandlet Hannibalskrigen.⁴¹⁶ Det vanlige var avhandlinger som omhandlet hele den romerske historien. Som jeg allerede har vært inne på i kapittel 2., mener de fleste moderne historikere at Antipaters verk utvilsomt har vært en av Livius' hovedkilder til bok 21-30. I tillegg skal Antipater ha vært kjent for å inkludere divinasjon i sitt verk, og da særlig drømmer og jærtegn, noe vi finner eksempler på i fragmentene fra han.⁴¹⁷ Særlig er det et fragment som er overlevert gjennom Cicero som er av interesse for min diskusjon. I *De Divinatione* finner vi et utdrag om Gaius Flaminius, som omhandler episoden i forkant av slaget ved Trasimene.

“Again, did not Gaius Flaminius by his neglect of premonitory signs in his second consulship in the Second Punic War cause great disaster to the State? For, after a review of his army, he had moved his camp and was marching towards Arretium to meet Hannibal, when his horse, for no apparent reason, suddenly fell with him just in front of the statue of Jupiter Stator. Although the soothsayers considered this a divine warning not to join battle, he did not so regard it. Again, after the auspices by means of the tripod had been taken the keeper of the

⁴¹⁴ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. III*, 336.

⁴¹⁵ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 256.

⁴¹⁶ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. I*, 257.

⁴¹⁷ Smith, *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology Vol I.*, 202.

sacred chickens advised the postponement of battle. Flaminius then asked, 'Suppose the chickens should never eat, what would you advise in that case?' 'You should remain in camp,' was the reply. 'Fine auspices indeed!' said Flaminius, 'for they counsel action when chickens' crops are empty and inaction when chickens 'crops are filled.' So he ordered the standards to be plucked up and the army to follow him. Then, when the standard-bearer of the first company could not loosen his standard, several soldiers came to his assistance, but to no purpose. This fact was reported to Flaminius, and he, with his accustomed obstinacy, ignored it. The consequence was that within three hours his army was cut to pieces and he himself was slain. Coelius has added the further notable fact that, at the very time this disastrous battle was going on, earthquakes of such violence occurred in Liguria, in Gaul, on several islands, and in every part of Italy, that a large number of towns were destroyed, landslips took place in many regions, the earth sank, rivers flowed upstream, and the sea invaded their channels.⁴¹⁸

Enkelte har ment at det bare er siste delen av dette fragmentet Cicero krediterer til Coelius.⁴¹⁹ Men den Latinske frasen *addidit Coelius*, som her er oversatt til engelsk ved «Coelius has added...», betyr trolig at Antipater hadde både det som følger og det som kom før.⁴²⁰ Den samme hendelsen er beskrevet av Livius i bok 22, og jeg har sitert dette utdraget i kapittel 3 om jærtegn.⁴²¹ Utdragene har litt forskjellig innhold, men begge to omhandler Flaminius' forsømmelse av guddommelige varsler i forkant av slaget ved Trasimene. Blant annet Levene har sammenlignet disse to utdragene, i forbindelse med en diskusjon rundt Livius' kilder.⁴²² Han mener at Antipater er Livius' kilde til historien om Flaminius, men at Livius har endret og utelatt mye, for å skape kun ett dramatisk moment.⁴²³ Enkelte detaljer og ikke minst beretningen fra Antipater om tripudium-ritualet, er utelatt hos Livius i denne sammenhengen. Dette bruker Levene som et argument for at Livius må ha benyttet seg av en del spillerom i behandling av kildene. I utgangspunktet vil det derfor ikke virke som om denne sammenligningen er et argument for at Livius var kildetro. Likevel mener jeg at den fremstillingen vi finner av jærtegnene og auspicia-ritualet tripudium hos Antipater er i tråd med den fremstillingen vi finner hos Livius. Selv om fragmentet fra Antipater forteller at Livius ikke fulgte sin kilde i akkurat denne sammenhengen, forteller det uansett at flere deler av Livius' divinasjonsfremstilling er i tråd med kilder fra det 2. århundret.

⁴¹⁸ Cicero, "De Divinatione", 1.35.77-78.

⁴¹⁹ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. III*, 248.

⁴²⁰ Cornell, *The Fragments of the Roman Historians Vol. III*, 248.

⁴²¹ Kapittel 3.1.

⁴²² Levene, "Livy on the Hannibalic War", 133-135.

⁴²³ Levene, "Livy on the Hannibalic War", 135.

6.3 Delkonklusjon

Dette kapittelet har utforsket den siste av de to mulighetene som jeg mener kan ligge bak Livius' valg om å inkludere divinasjonsbeskrivelser som en del av forklaringen på historiens gang. Dette har jeg undersøkt ved å se på hva før-augusteiske kilder forteller om divinasjon, og om det er mulig å se noen likheter mellom dette og Livius' fremstilling i bok 21-30. Først har jeg undersøkt kilder som trolig ikke har vært brukt av Livius i arbeidet med bok 21-30, da dette kan gi et inntrykk av om Livius' divinasjonsbeskrivelser er i tråd med denne informasjonen. Tilslutt har jeg undersøkt fragmenter fra tidligere romerske historikere som Livius henviser til. Denne undersøkelsen har prøvd å komme nærmere et svar på om Livius har inkludert sine beskrivelser av divinasjon, fordi han er kildetro. Videre mener jeg denne undersøkelsen også har belyst om Livius' divinasjonsbeskrivelser kan fortelle oss noe om før-augusteisk og republikansk divinasjonspraksis.

De mange likhetene med Cicero, forteller at mye av Livius' divinasjonsbeskrivelser er i tråd med før-augusteisk tid. Samtidig er store likheter mellom Cicero og Livius, et argument for Levenes syn på Livius' religionsbeskrivelser, da det må sies at de to levde veldig nært hverandre i tid. Likevel har jeg vist at vi også finner likheter mellom fremstillingen i bok 21-30, og det eldre kilder fra republikken forteller om divinasjon. Særlig er Piacenza-leveren, datert til 2. eller tidlig 1. århundre fvt., interessant i denne sammenhengen. Den er et tegn på at *extispicia*, *haruspices* og kanskje også *haruspicio* var en del av romersk divinasjonspraksis rundt 100 fvt. Om ikke dette akkurat motbeviser Levenes argument, så forteller det i alle fall at enkelte deler av Livius' fremstilling er i tråd med kilder fra før hans samtid. Samtidig styrker også disse likhetene at Livius har funnet informasjon om divinasjon hos tidligere romerske kilder, og dermed at han har inkludert dette fordi han er kildetro.

At vi også finner divinasjonsbeskrivelser, i fragmenter fra det som skal ha vært Livius' kilder, styrker også tanken om at han har inkludert divinasjon på bakgrunn av kildetroskap. Særlig er fragmentet fra Coelius Antipater interessant. Dette er en fremstilling fra en historiker som levde på 100-tallet fvt. Han var også antagelig en av hovedkildene til Livius i arbeidet med bok 21-30, og fragmentet inneholder en historie som vi finner i Livius' 22. bok. De likhetene vi finner mellom deres beretninger om divinasjon, understreker at enkelte deler av Livius' fremstilling er i tråd med en fremstilling som er adskillig nærmere den

andre puniske krig i tid. Samtidig forteller dette også at Livius følger Coelius som kilde, når han forteller om divinasjon i forkant av Flaminius' nederlag ved Trasimene. Dette styrker argumentet om kildetroskap. Likevel må det sies at Livius' omskrivning av Coelius' versjon viser at han endret og tillot seg en del spillerom i sin håndtering av kildene, noe som styrker Levenes argument. Men likhetene i det de beretter om divinasjon, forteller at Levenes avskrivning av Livius som kilde til religion før hans samtid, er for bastant.

Avslutning

7 Konklusjon

Denne oppgaven består av en tredelt drøfting, som sammen har vurdert hvorvidt Livius' bok 21-30 som berettende kilde, kan belyse før-augusteisk og republikansk romersk divinasjonspraksis. Dette er blitt vurdert gjennom en analyse av Livius' fremstilling av divinasjon i krigføring i bok 21-30. Først ved å diskutere hva vi kan si om Livius' kilder, bruken av dem og strukturen i bok 21-30. Deretter gjennom en drøfting av hva Livius forteller om divinasjonspraksisene jærtegn, extispicia og auspicia i krigføring i sin fremstilling. Til slutt, gjennom en analyse av denne fremstillingen, hvor det utforskes om Livius har inkludert divinasjon i sitt historieverk om den andre puniske krig for å legitimere et augusteisk religionsprogram eller på bakgrunn av kildetroskap.

I kapittel 2 har jeg vist at Livius' ti bøker om den andre puniske krig har en komplisert overleveringshistorie fra antikken til moderne tid, og at det er vanskelig å vite hva som har vært Livius' kilder for disse bøkene. Mangel på en helhetlig original versjon, har gjort at forskere har måttet rekonstruere og etter beste evne fylle igjen hull i narrativet. Likevel har sammenligning mellom de ulike overleveringstradisjonene gjort det mulig å luke ut feil og mangler i de ulike versjonene, slik at vi i dag har en versjon som er så lik originalen som mulig. Samtidig kan vi aldri vite hvor lik vår versjon er originalversjonen. Dette er en utfordring som må tas i betraktning, når vi benytter oss av disse ti bøkene som kilde.

Kapittel 2 har videre vist at det hersker usikkerhet om hvilke kilder Livius faktisk benyttet seg av. Livius' henvisninger til tidligere historikere forteller hvilke kilder han har benyttet i konkrete deler av narrativet, men vi vet ikke hvor omfattende hans bruk av disse var. Mye av grunnen til dette er at verkene til de tidligere historieskriverne har gått tapt. Samtidig er også kredibiliteten til Livius' kilder et stort spørsmål. De romerske annalistene var kjent for å skrive slektshistorie og fremheve sin egen slekt, noe også Livius selv påpeker. Dette gjør bruken av bok 21-30 som historisk kilde ytterligere utfordrende. Unntaket her er Polybios' og hans verk *Historier*, som både har høy kredibilitet som historisk kilde og hvor vi har bevart fullstendige bøker og lange fragmenter av det totale verket. Levenes overbevisende argumentasjon om at Polybios er hovedkilden til Livius for også bok 21-30, øker Livius' autoritet som berettende kilde. Samtidig vet vi at Livius ikke kan ha funnet sin annalistiske

struktur, sitt annalistiske materiale og sine religiøse beskrivelser i *Historier*. Nyere forskning har vist at Valerius Antias er det mest sannsynlige alternativet til opphavet av denne strukturen og det meste av dette materialet. Videre antas det at Coelius Antipaters verk om den andre puniske krig også må ha vært en sentral kilde for Livius i hans fremstilling av denne konflikten. Likevel er Polybios av interesse for denne oppgaven. Dette fordi utdraget, gjengitt i innledningen til kapittel 6, forteller at han anså romerne som meget gudfryktige og mente at religion gjennomsyret både deres offentlige og private sfære.

Dette utenifra-perspektivet på det romerske samfunnet fra rundt 200 fvt. sammenfaller godt med det jeg har presentert i kapittel 3 og 4. Livius' mange beskrivelser av divinasjon i forbindelse med krigføring forteller at også han anså dette som en viktig del av den romerske mentaliteten og praksisen under Hannibalskrigen. Gudenes vilje var en betydningsfull del av forklaringen på om de lyktes eller ikke i sin krigføring. Fred mellom guder og mennesker, *pax deorum*, er et sentralt stikkord for Livius' fremstilling av romernes suksess i krig. De gjentatte presentasjonene av jærtegnlister, jærtegn som oppsto og ble avverget ute i felten og beskrivelser av konsulere som gjennomfører extispicia og auspicia før viktige hendelser, er en indikator på dette. Det er liten tvil om at Livius mente romerne tok det svært alvorlig "når gudene slo på trå'n".

I kapittel 3 har jeg vist at Livius' fremstilling forteller hvordan den romerske jærtegnpraksisen artet seg både i felten og ved rapportering til Senatet. Jærtegn virker i hovedsak til å ha blitt forstått som et guddommelig varsel om fremtidig fare og ulykke, men vi finner også enkelte beskrivelser hvor det blir tolket som et tegn på en positiv fremtid. I forbindelse med håndteringene av jærtegn, forteller utdragene at det var avvergingen som sto i fokus, og ikke hva disse tegnene konkret varslet om. Til tross for at Livius' fremstilling indirekte forteller at de omhandlet blant annet nederlag i krig, slik beskrivelsene av slaget ved Ticinus og Cannae er eksempler på. Under avvergingen av jærtegn var Senatet og konsulene de øverste autoritetene og kunne beordre gjennomføringen av standardiserte avvergende handlinger. Likevel fortelles det at haruspices hadde en finger med i spillet ute i felten, mens det hjemme i Roma var decemviri (med sin konsultasjon av de sibyllinske bøker) og haruspices som kom frem til avvergende handlinger når Senatet mente det var påkrevd. Utdragene gir inntrykk av at ofring av dyr var den vanligste avvergende handlingen i felten, mens det kunne være mer variert ved *prodegia publica*. Det er imidlertid interessant å merke seg (i denne sammenhengen) at Livius avviker fra sin standardiserte

struktur i bøker hvor Scipio Africanus er sentral. Her plasserer han jærtegnlistene ved avslutningen av et år. Dette indikerer at Livius var åpen for å benytte seg av litterær frihet.

I kapittel 4 har jeg vist at Livius fremstiller extispicia og auspicia som divinasjonspraksiser bestående av kontroll av offerdyrs innvoller og undersøkelse av spisende høns (tripudium). Begge disse praksisene virker til å ha vært rådgivende for romerne, da de kunne konsultere gudene før viktige avgjørelser i krigføring. Det spesielle med extispicia er at dette ritualet også ble brukt i forbindelse med avvergingen av prodegia publica og at det kunne gi opphav til profetiske spådommer om fremtiden. De profetiske spådommene var antagelig et etruskisk ritual, hvor haruspices tolket fremtiden i offerdyrs innvoller, antagelig leveren. Jeg har argumentert for at beskrivelser av haruspicio allerede dukker opp i bok 21-30, noe som avviker fra det tradisjonelle synet om at dette først nevnes av Livius i bok 31. Dette kan bety at Livius tidfester den begynnende romerske bruken av dette til den andre puniske krig. Utdrag fra bok 1 indikerer at auspicia også kunne bestå av en mer avansert praksis, hvor en augur gjennomførte et studie av flyvende fugler. En slik praksis kan også ha vært brukt i forbindelse med inntredelsesritualet til embeter (auguria), men her er det bare beretningen om Flaminius som kan være et eksempel, og den virker ikke til å ha noe med krigføring å gjøre. Tripudium er det eneste auspicia-ritualet vi finner beskrivelser av i sammenheng med krigføring, og her var fuglepasserne *pullarii* delaktige i prosessen.

Diskusjonen i kapittel 3 og 4 har gjort det mulig å gjennomføre en analyse av hvorfor Livius har inkludert divinasjon som en del av forklaringen på historiens gang. Kapittel 5 har utforsket bok 21-30 som levning, gjennom en språkhandlingstilnærming til kilden. Her har jeg vurdert om det finnes noe grunnlag for å tro at Livius har inkludert divinasjon i sin fremstilling for å legitimere et augusteisk religionsprogram. De mange beskrivelsene av divinasjon og den sentrale rollen dette har for historiens gang i *Ab Urbe Condita*, kan reflekteres i at divinasjon som fenomen var i vinden under Augustus' styre. De tre formene for divinasjon blir beskrevet i forbindelse med historier og fremstillinger av Augustus (fra andre kilder enn Livius), og ser ut til å ha vært en del av hans program for å reorganisere den romerske religionen. Samtidig er også Livius' fremstilling av praksisen i disse ritualene i tråd med hvordan de ble utført i augusteisk-tid. Videre har jeg vist at Livius' samtid, periode for komponering av de 30 første bøkene og hans historiske filosofi, tyder på at han så på Augustus som en redningsmann. I denne sammenhengen er det interessant å merke seg tosidigheten til Scheids argument om Augustus' fokus på å gjenskape den tradisjonelle

religionen. På den ene siden kan dette være et argument for at Livius kan fortelle oss noe om den tradisjonelle romerske divinasjonspraksisen, selv om han skulle være en brikke i etableringen av Prinsipatet. På den andre siden kan dette være et argument for at Augustus ønsket å bruke Livius, for å gi augusteiske divinasjonsritualer status som tradisjonelle. Til sammen kan dette indikerer at Livius' historieverk var en brikke i etableringen av Prinsipatet, og at han inkluderer divinasjonsbeskrivelser for å gi historisk legitimitet til et augusteisk divinasjons-program.

Likevel finnes det argumenter mot en slik indikasjon. Eksempler på dette er fraværet av praksisen med jærtegn rapportert til Senatet i Livius' samtid, fraværet av astrologi i bok 21-30, og enkelte beskrivelser, i bøkene, av at han var kritisk til Augustus. Jeg kan ikke utelukke at det finnes en annen forklaring på disse avvikene, men samlet sett mener jeg dette er indikasjoner som taler mot antagelsen om at Livius inkluderer divinasjon for å legitimere et religionsprogram.

Siste del av analysen har utforsket om inkluderingen av divinasjon skyldes kildetroskap, ved å etterprøve Livius' fremstilling mot tidligere kilder. Dette kan karakteriseres som klassisk kildekritikk. Sammenligningen med Ciceros fremstillinger har vist at det er store likheter mellom han og Livius, noe som indikerer at Livius er i tråd med en før-augusteisk fremstilling og dermed styrker tanken om kildetroskap. Likevel kan likheter med Cicero være et argument for at Livius' fremstilling først og fremst gjenspeiler hans egen samtid. Men sammenligningen med utdraget fra *Annales Maximi* og *Piacenza-leveren* forteller at bok 21-30 også gjenspeiler en tidligere fremstilling og praksis av divinasjon.

At inkluderingen av divinasjonsbeskrivelser skyldes kildetroskap, fremstår som sannsynlig når vi ser at divinasjon også var del av historieverkene til de romerske annalistene *Quadrigrarius*, *Antias* og *Coelius*. Særlig peker fragmentet fra *Coelius* i denne retningen, da han i likhet med Livius beretter om divinasjon i forkant av slaget ved *Trasimene*. Dette eksemplet underbygger at Livius inkluderte divinasjon på bakgrunn av kildetroskap, da han fant slike beskrivelser hos sine kilder. Livius følger altså i den annalistiske tradisjonen, når han velger å inkludere divinasjon. Til tross for at *Coelius'* fragmentet viser at Livius ikke gjengir sin kilde helt korrekt, er fremstillingen vi finner hos han, av *auspicia* og *jærtegn*, helt i tråd med det Livius forteller om disse to praksisene i bok 21-30. Selv om vi kan stille spørsmål ved *Coelius'* kredibilitet som kilde til divinasjonspraksis under den andre puniske krig, så ville det vært umulig for ham å beskrive divinasjonspraksiser som først ble brukt

etter hans tid. Om heller ikke hans fremstilling nødvendigvis reflekterer divinasjonspraksis mellom 218-201, må den i hvert fall ha hatt en rot i hans samtid, som var betydelig nærmere den andre puniske krig enn det Livius var.

Analysen av Livius' fremstilling av divinasjon i krigføring i bok 21-30, har vist at det er rimelig å konkludere med at Livius inkluderte dette i sin beretning fordi han var kildetro. Dette fordi jeg har vist at argumentet om *Ab Urbe Condita* som en brikke i et augusteisk religionsprogram er svekket, da det finnes indikasjoner som taler mot en slik forklaring. Jeg har vist at Livius fant divinasjonsbeskrivelser hos tidligere romerske historikere, og at flere deler av hans fremstilling av divinasjon er i tråd med kilder fra det 2. århundret fvt. Dette betyr at *Ab Urbe Condita* kan belyse divinasjonspraksis fra denne tidsperioden. Imidlertid betyr ikke dette at vi kan bruke bok 21-30 ukritisk som berettende kilde. Oppgaven har prøvd å håndtere utfordringene med Livius' verk som berettende kilde, men den har på ingen måte løst dem. Det er umulig for Livius å løsrive seg helt fra sin samtid og hans divinasjonsbeskrivelser vil være påvirket av den. Kanskje kan dette, og fokuset til Augustus på å gjenskape tradisjonell religion, forklare de mange likhetene jeg har påvist mellom Livius' fremstilling og divinasjon i augusteisk-tid. Likevel har oppgaven vist at bok 21-30 kan belyse divinasjonspraksis fra en tidsperiode som er mye nærmere den andre puniske krig enn Livius' samtid. Dette betyr at vi ikke bør avfeie *Ab Urbe Condita* som historisk kilde til romersk divinasjon i republikken.

Litteraturliste

Primærkilder:

Aulus Gellius. “Noctes Atticæ”. I *Gellius. Attic Nights, Volume I: Books 1-5*. Oversatt av J. C. Rolfe. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

Gaius Julius Caesar Augustus. “Res Gestae Divi Augusti”. I *Velleius Paterculus. Compendium of Roman History. Res Gestae Divi Augusti*. Oversatt av Frederick W. Shipley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

Gaius Suetonius Tranquillus. “De vita Caesarum”. I *Sveton. Romerske keisere*. Oversatt av Henning Mørland. Oslo: H. Aschehoug & Co, 1974

Gaius Suetonius Tranquillus. “De vita Caesarum”. I *Suetonius. Lives of the Caesars, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*. Oversatt av J. C. Rolfe. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

Marcus Tullius Cicero. “De Divinatione”, I *Cicero On Old Age, On Friendship, On Divination*. Oversatt av W. A. Falconer. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

Marcus Tullius Cicero. “De Oratore”. I *Cicero. On the Orator: Books 1-2*. Oversatt av E. W. Sutton, H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

Polybios. “Historier”. I *Polybius. The Histories, Volume III: Books 5-8*. Oversatt av W. R. Paton. Revidert av F. W. Walbank, Christian Habicht. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Publius Cornelius Tacitus. “Annales”. I *Tacitus Annals: Books 4-6, 11-12*. Oversatt av John Jackson. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

Titus Livius. “Ab Urbe Condita”. I *Titus Livius – Romas eldste historie. Bok 1-5*. Oversatt med innledning og kommentarer av Gunn Haaland. Thorleif Dhals Kulturbibliotek. Oslo: H. Aschehaug & Co, 2012.

- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume I: Books 1-2*. Oversatt av B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume II: Books 3-4*. Oversatt av B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1922.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume III: Books 5-7*. Oversatt av B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume IV: Books 8-10*. Oversatt av B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume V: Books 21-22*. Oversatt av B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume VI: Books 23-25*.
Oversatt av Frank Gardner Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume VII: Books 26-27*.
Oversatt av Frank Gardner Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume VIII: Books 28-30*.
Oversatt av Frank Gardner Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume IX: Books 31-34*.
Oversatt av Evan T. Sage. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume X: Books 35-37*. Oversatt av Evan T. Sage. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume XI: Books 38-39*.
Oversatt av Evan T. Sage. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University
Press, 1936.

Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume XII: Books 40-42*.
Oversatt av Evan T. Sage, Alfred C. Schlesinger. Loeb Classical Library.
Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

Titus Livius. “*Ab Urbe Condita*”. I *Livy, History of Rome, Volume XIII: Books 43-45*.
Oversatt av Alfred C. Schlesinger. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard
University Press, 1951.

Velleius Paterculus, “*Historiarum Libri Duo*”. I *Velleius Paterculus. Compendium of Roman
History. Res Gestae Divi Augusti*. Oversatt av Frederick W. Shipley. Loeb Classical
Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

Sekundærlitteratur:

Andersen, Øivind. “Innledende essay”. I *Herodot. Historie*. Oversatt av Henning Mørland.
XVI-XLVIII. Trondheim: Den Norske Bokklubbene, 2004

Anderson, John Kinloch. *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*. Berkely:
University of California Press, 1970

Beard, Mary. “Priesthood in the Roman Republic”. I *Pagan Priests – Religion and power in
the Ancient World*, redigert av Mary Beard and John North, 17-48. London:
Duckworth, 1990

Bowden, Hugh. *Classical Athens and the Delphic Oracle*. Cambridge: Cambridge
University Press, 2005

Briscoe, J. “Livy’s Sources and Methods of Composition in Books 31-33”. I *Livy*, redigert
av Jane D. Chaplin and Christina S. Kraus, 461-475. New York: Oxford University
Press, 2009

- Champion, Craig B. "Livy and the Greek historians from Herodotus to Dionysius". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 190-204. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- Collins, Derek. "Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy". I *American Journal of Philology* 129, nr. 3 (2008), by The Johns Hopkins University Press: 319–345
- Cornell T.J. *The Fragments of the Roman Historians, Volume I, Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- Cornell T.J. *The Fragments of the Roman Historians, Volume II, Texts and Translations*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- Cornell T.J. *The Fragments of the Roman Historians, Volume III, Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- Davies, Jason. "Religion in historiography". I *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, redigert av Andrew Feldherr, 166-180. New Jersey: Cambridge University Press, 2009
- de Franchis, Marielle. "Livian Manuscript Tradition". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 3-23. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- Encyclopedia Britannica, s.v. "Divination". 09.04.17.
<https://global.britannica.com/topic/divination>
- Encyclopedia Britannica, s.v. "History of publishing". 18.04.17.
<https://global.britannica.com/topic/publishing>
- Flower, Michael A. *The seer in ancient Greece*. California: University of California Press, 2008
- Frier, Bruce W. *Libri Annales Pontificum Maximorum*. Rome: The University of Michigan Press, 1999

- Haaland, Gunn. "Innledning". I *Titus Livius – Romas eldste historie. Bok 1-5*, oversatt med Innledning og Kommentarer av Gunn Haaland, 7-22. Thorleif Dhals Kulturbibliotek. Oslo: H. Aschehaug & Co, 2012.
- Hahn, Frances H. "Livy's Liturgical Order: Systematization in the History". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 90-101. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- Harris, W. V. *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Iddeng, Jon W. "Litteratur som historisk kilde". I *Historisk Tidsskrift* 84, nr. 3 (2005): 429-452
- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century*. Connecticut: Wesleyan University Press, 2005
- Jannot, Jean-René. *Religion in Ancient Etruria*. Oversatt av Jane Whitehead. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005
- Johnston, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. Singapore: Blackwell Publishing, 2008
- Kjeldstadli, Knut. *Fortida Er Ikke Hva Den En Gang Var – En Innføring i Historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 2010
- Le Glay, Marcel, Jaen- Louis Voisin, Yann Le Bohec. *A History of Rome*. Fjerde utgave. Oversatt av Antonia Nevill. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009
- Levene, David S. *Religion in Livy*, Leiden: E.J. Brill, 1993
- Levene, David S. *Livy on the Hannibalic War*. Oxford: Oxford University Press, 2010
- Levick, Barbara. "Historical Context of the *Ab Urbe Condita**". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 24-36. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- Luce, T. J. "Introduction". I *Livy - The Rise of Rome: books 1-5*, Oversatt av T. J. Luce, IX-XXVII. New York: Oxford University Press, 1998

- Luce T. J. "Livy, Augustus, and the Forum Augustum". I *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, redigert av Kurt A. Raaflaub og Mark Toher. 123-138. Berkeley: University of California Press. 1993
- Luce T. J. *Livy: The Composition of his History*. Princeton: Princeton University press. 1977
- Macbain, Bruce. *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*. Brussel: Collection Latomus 177, 1982
- Marincola, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Mineo, Bernard. "Livy's Historical Philosophy" I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 139-152. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- McGowan, Matthew M. *Ovid in Exile: Power and Poetic Redress in the Tristia and Epistulae Ex Ponto*. Boston: Brill, 2009
- Mellor, Ronald. *The Roman Historians*. London og New York: Routledge, 1999
- Moore, George F. *History of Religions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1947
- Myhre, Jan Eivind. *Historie – En introduksjon til grunnlagsproblemer*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2014
- North, John. "Diviners and Divination at Rome". I *Pagan Priest*, redigert av Mary Beard & John North, 49-71. London: Duckworth, 1990.
- Oakley, S. P. "Livy and his Sources". I *Livy*, redigert av Jane D. Chaplin and Christina S. Kraus ,439-460. New York: Oxford University Press, 2009
- Radice, Betty. "Introduction". I *Livy - The War With Hannibal*, redigert av Betty Radice, 7-22. London: Penguin Books Ltd., 1970
- Rasmussen, Susanne W. *Public Portents in Republican Rome*. Ph. D. avhandling. Københavns Universitet, 2001

- Rawson, Elizabeth. "Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*". I *Roman Culture And Society – Collected Papers*, av Elizabeth Rawson, 1-15. Oxford: Oxford University Press, 1991
- Rich, J. "Structuring Roman History: The Consular Year and the Roman Historical Tradition". I *Livy*, redigert av Jane D. Chaplin and Christina S. Kraus, 118-147. New York: Oxford University Press, 2009
- Richardson, James H. "The Complications of Quellenforschung: The Case of Livy and Fabius Pictor". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 178-189. Chichester: Wiley Blackwell. 2015
- Rosenberger, Veit. "Republican *Nobiles*: Controlling the *Res Publica*". I *A Companion to the Roman Religion*, redigert av Jörg Rüpke, 292-303. Oxford: Blackwell Publishing, 2007
- Santangelo, Federico. *Divination, prediction and the end of Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University press, 2013.
- Scheid, John. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Scheid, John. "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation". I *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, redigert av Karl Galinsky, 175-196, Cambridge: Cambridge University Press. 2007.
- Scheidel, Walter. "When Did Livy Write Books 1, 3, 28 and 59?". I *The Classical Quarterly*, Nr. 59 (2009): S. 653-658
- Smith, William. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology Vol. 1*. Boston: Little Brown and Company, 1867
- Stadter, P. A. "The Structure of Livy's History". I *Livy*, redigert av Jane D. Chaplin og Christina S. Kraus, 91-117. New York: Oxford University Press, 2009
- Store Norske Leksikon, s.v. "Divinasjon". 08.04.17. <https://snl.no/divinasjon/spådomsevne>
- Store Norske Leksikon, s.v. "Jærtegn". 21.04.17. <https://snl.no/jærtegn>

- Syme, Ronald. "Livy and Augustus". I *Harvard Studies in Classical Philology*, nr. 64 (1959): S. 27-87
- Toher, Mark. "Augustus and the Evolution of Roman Historiography". I *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, redigert av Kurt A. Raaflaub og Mark Toher. 123-138. Berkeley: University of California Press. 1993
- Tränkle, H. "Livy and Polybios". I *Livy*, redigert av Jane D. Chaplin and Christina S. Kraus, 476-495. New York: Oxford University Press, 2009
- Undheim, Sissel. "Innledende Essay". I *Romersk Religion*, redigert av Sissel Undheim, XV-LVII. Bokserie: Verdens Hellige Skrifter. Oslo: Den Norske Bokklubben AS, 2010
- Von Ungern-Sternberg, Jürgen. "Livy and the Annalistic Tradition". I *A Companion to Livy*, redigert av Bernard Mineo, 167-177. Chichester: Willy Blackwell. 2015
- Walbank, Frank W. *Polybius*. Berkeley: University of California Press, 1972
- Warrior, Valerie M. *Roman Religion*. New York: Cambridge Univeristy Press, 2006