

Марина Андријашевић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
marinchex@live.com

821.124'02.09 Цицерон М. Т.
COBISS.SR-ID 81828361

Марија Кречковић Гавриловић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
marija.kreckovic@gmail.com

Моћ појединца у остваривању прореченог у Цицероновом делу *De divinatione**

Апстракт: Предмет овог рада је Цицеронов спис *De divinatione*, који ће нам својим многобројним примерима из историје грчког и римског народа помоћи да сагледамо узрочно-последични низ кризе, дивинације и њеног превазилажења, те улоге појединца у поменутом низу. Цицерон у овом спису новијег филозофског дискурса са религијском тематиком аргументовано расправља о дивинацији, износећи опречне ставове кроз свој лик и лик свог брата Квинта. Занима нас шира слика јавног мњења Римљана о овој вештини, колики утицај појединац који добија дивинацију има на исход прореченог с обзиром на то да традиција доношења како јавних тако и личних одлука у складу са ауспицијама сеже до *ab urbe condita*. Анализираћемо примере које нам дају Квинт и Марко, и утврдити који су путеви преноса дивинације од богова ка људима, да ли је комуникација једносмерна или двосмерна и да ли се из ње могу „прочитати“ намере богова који их шаљу.

Кључне речи: античка дивинација, Марко Тулије Цицерон, *De divinatione*

Будући да су грчки културолошки и интелектуални утицаји на римско друштво у потпуности сазрели до I века пре нове ере, када је према Хорацијевим речима »освојена Грчка освојила страшног победника и донела уметности у дивљи Лациј«,¹ Цицероново широко образовање и интересовање за многе аспекте јавног живота не представљају изузетак тога доба, већ правило. Пред многих полимата који су својим списима оставили трага током бурног периода преласка из старе у нову еру, Марко Тулије Цицерон, својеврсни *homo universalis*, збиља се истакао као један од продуктивнијих и свестранијих аутора. Када се сагледа његов целокупан опус, запажа се читава лепеза занимања

* Рад је написан у оквиру научноистраживачког пројекта *Човек и друштво у време кризе*, који финансира Филозофски факултет Универзитета у Београду. Подтемом »Археологија кризе« на Одељењу за археологију руководила је проф. др Сташа Бабић, којој овом приликом захваљујемо на свесрдној подршци и пријатној сарадњи.

¹ *Hor. Ep.* 2.1.156—157.

за разнолике дисциплине. У раној младости бавио се превођењем са грчког језика, и у овом контексту треба поменути превод Аратовог списка *Φαινόμενα* у коме се говори о природним појавама и основама астрометеорологије.² Одређена Цицеронова дела већ својим насловом упућују на садржину – реторски списи (*De inventione, De oratore, Orator* etc), потом политички списи (*De legibus, De republica* etc), и на крају филозофски списи (*Academica, Paradoxa stoicorum* etc). Са друге стране, у списима који се сумарно убрајају у филозофске, Цицерон се дотиче правне струке (*Topica*), али и религијских тема (*De natura deorum, De divinatione, De fato*).³ Његов целокупан опус прожет је многобројним примерима (*exempla*) како из римске, тако и из грчке историје (и митологије), међутим, како је Е. Росон закључила у духу латинске изреке *non omnia possumus omnes*, Цицерона не можемо сматрати историчарем већ пре антикваром.⁴ Као примарне разлоге за то наводи мишљења ранијих аутора, попут Ф. Минзера, који је сматрао да је Цицероново дело *De senectute* историјска фикција, а Ц. Зинглер да је већина поменутих *exempla* заправо измишљена.⁵ Са своје стране, Е. Росон износи ставове да историјско знање које Цицерон показује у списима није широко нити савремено, будући да се већином ослања на старије римске историчаре и анализе, и не нарочито прецизно иако каткад подробније истражи неки од историјских догађаја.⁶ Сагласни смо са изнетим запажањима да у одређеним областима Цицерон не бриљира попут појединих римских аутора – не може се ни рећи да му је то била намера и поред нарцисоидности коју су истраживачи код њега приметили, међутим, свакако је постојало поље у коме је он испољио своје умеће, а то је говорништво. Чини се да су се (класични) филолози највише бавили овим делом његовог рада, док му као филозофу који је веома допринео самом развоју римске филозофије није поклањана превелика научна пажња. С тим у вези, предмет овог рада је Цицеронов спис *De divinatione*, који ће нам управо својим многобројним примерима из историје грчког и римског народа помоћи да сагледамо узрочно-последични низ кризе, дивинације и њеног превазилажења, те улоге појединца у поменутом низу.

Спис *De divinatione* Цицерон је написао пред крај свог живота, 44. године пре нове ере. Састоји се из две књиге у којима су изнети супротстављени ставови о прорицању тј. *дивинацији*. Говорник у првој књизи, Цицеронов брат

² Треба нагласити да Цицерон није био једини који је исказао заинтересованост за поменути спис. Колико је та тема била занимљива и другим учењацима говори велики број коментара и других превода тога списка – преводили су га још Варон Атацин, Овидије, Германик, а Вергилије га је исцрпно користио за своје Георгике: АGER, 2010, 72.

³ Цицерон ова три дела сматра својеврсном трилогијом о римској религији: Cic. *Div.* 2.1.3.

⁴ RAWSON, 1972, 33.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Квинт, износи позитивно мишљење о овој религијској пракси, док у другој књизи, Цицерон *in propria persona* – као *Марко*, оспорава сваку врсту прорицања. Тумачећи ово дело, многи истраживачи поставили су, чини нам се, очекивано питање – који од ова два супротстављена става је лични Цицеронов. Тиме се подробно бавио Б. тен Берг –поједини аутори попут Џ. Линдерског, А. Момиљана, А. С. Пиза, В. Хариса и Д. Вардла сматрају да Цицерон кроз сопствени лик износи лично мишљење, док су опречног мишљења М. Бирд, М. Фокс и Џ. Шулц, који сматрају да не треба поистовећивати *Цицерона аутора* и *Цицерона говорника* у овом делу; М. Шофилд се држи средине, те наглашава да тиме што Цицерон користи *propria persona* како би оспорио дивинацију он нагиње ка скептицизму, с тим да структура списка, али и сам аутор, упућују читаоце да сами изведу закључке.⁷

Очигледно је да ово питање у одређеној мери и даље остаје отворено за разматрање, међутим, можемо се позвати и на одређене Цицеронове сугестије и у другим његовим списима. У делу *De natura deorum* каже да су читаоци који траже његово лично мишљење непотребно радознали, јер у дебатама треба тражити утемељење ставова у аргументима, а не у ауторитету аутора, мада и сам истиче да то није тако лако будући да углед учитеља омета оне који уче, те брзо одустају од својих уверења сматрајући исправним оно што износе они које неспорно поштују.⁸ Премда се у првој књизи износе стоичка уверења о дивинацији, а у другој академско учење засновано на скептицизму,⁹ Б. Кростенко сматра да је начин представљања недостатака дивинације више реторски и поетски него филозофски.¹⁰ М. Бирд истиче да су прва и друга књига у балансу те да *De divinatione* заправо представља својеврсну реторско-филозофску вежбу са отвореним питањем.¹¹ Овај спис, према њеном мишљењу, зачетник је новог научног дискурса у латинској филозофији где је главна тема религија.¹² То потврђују и Цицеронове позитивне изјаве о аугуријама у спису *De legibus* – сматра их легитимном вештином прорицања успостављеном за време владавине Ромула, али ипак наглашава да је истинска вештина аугурија заборављена.¹³

Овакве контрадикторности могу нас навести на закључак да је Цицерон мењао свој став, међутим, мишљења смо да је овој теми приступио критички, имајући у виду значај прорицања и предсказања за римску заједницу – како Н. Денјер на почетку свог рада о овом спису каже – античка дивинација је

⁷ TEN BERGE, 2014, 54, fn. 3.

⁸ Cic. *N.D.* 1.10.

⁹ GOAR, 1968, 247.

¹⁰ KROSTENKO, 1974, 354.

¹¹ BEARD, 1986, 34.

¹² BEARD, 1986, 46.

¹³ Cic. *Leg.* 2.32–2.33.

имала статус модерне науке.¹⁴ На сличан начин је описује и антрополог Г. К. Парк наводећи да је у многим друштвима она имала узвишен положај.¹⁵ У том контексту А. Брагова даје, чини се, најпрецизније објашњење Цицероновог *ipromen'ливої* става – као филозоф он прихвата или оспорава дивинацију и о томе аргументовано расправља, док као политичар он сматра ову стару вештину битним аспектом римске религије.¹⁶

Дивинација у кризним ситуацијама

Првобитно је реч криза (*κρίσις*) значила процену, препирку, одлуку или пресуду, да би касније прерасла у означавање проблематичне преломне тачке у доношењу одлуке.¹⁷ Захваљујући својој универзалности значења, криза се може односити како на велике трансформације настале услед природних катастрофа и пандемија тако и личних криза попут развода брака или смрти члана породице, трансформација које на личном плану појединца имају подједнако снажан утицај колико и ерупција вулкана. Криза као термин показала се и довољно подесном за употребу у бројним пољима науке – од економије, преко политике, антропологије, социологије до медицине и многих других. За потребе овог рада термин 'криза' користићемо да означимо преломне тачке у доношењу одлука како на нивоу појединца (приватне кризе) тако и на нивоу друштва (јавне кризе). Будући да је религија, те са њом и дивинација, прожимала све нивое римског друштва, њен траг је очекиван у предупредивању и избегавању како лоших политичких одлука тако и неповољног избора супружника.

Као што и у нашој култури постоји изрека да *без невоље нема бојомоље* тако се и у антици прибегавало разним облицима предвиђања и предсказања будућности у одређеним важним тренуцима за појединца, његову породицу или заједницу. Поред званичне религије, паралелно су постојале и многе друге ритуалне праксе које су имале за циљ да понуде одговоре на разна питања која су мучила ондашње становништво. Док се боговима углавном указивало беспоговорно поштовање засновано на устаљеним стриктним правилима и очекивањима,¹⁸ код других видова дивинације постојало је доста простора за манипулацију. Неке од њих, попут аугурија, биле су званичан део римске религије, будући да су настале у давна времена, када и сам град. Међутим, према Цицероновом мишљењу, аугуријум се у његово доба одржава искључиво *rei*

¹⁴ DENYER, 1985, 1.

¹⁵ PARK, 1963, 195.

¹⁶ BRAGOVA, 2017, 303.

¹⁷ LSJ, 1843.

¹⁸ Као пример можемо навести одржавање култа богиње Весте, као и римске практичне комуникације са боговима *do ut des*.

publicae causa, те тај облик предвиђања није заснован на истини више него било који други облик прорицања.¹⁹ Ова вештина, која је на свом заласку, служи очувању јавног реда и мира и поштовању традиције *обичаја ђредака*. Р. Гор закључује из одређених ексцерпата друге књиге да Цицерон у оповргавању дивинације иде толико далеко да се може наслутити његово признање како се и он, у доба кризе, користио харуспицијама из политичке користи, а не из личног убеђења.²⁰ Како су ауспиције биле у надлежности магистрата који су имали неприкосновени ауторитет у римском друштву, они су могли да дефинишу знаке који се током тих обреда јављају – они могу бити позитивни или негативни, будући да је и формулација самог *йишања* углавном била бинарна, те су се очекивали одговори *да* или *не*.²¹ Упечатљив пример да се ауспиције могу тумачити произвољно са намером остварења личне користи, представља мит о оснивању Рима. Шест јастребова се прво указало Рему, а затим дупло више Ромулу – будући да приоритет времена или броја птица није био утврђен, међу браћом је дошло до сукоба. Како су управо птице сматране гласницима самог Јупитера, чини се да је та чињеница допринела очувању ове праксе прорицања све до Цицероновог доба.

Iupiter Optimus Maximus својим епитетима већ назначавача да је Римљанима био *Најбољи и Највећи и Свемоћући отац* (*Pater Omnipotens*), централна фигура разгранатог и живописног пантеона богова. Поред својих различитих ингеренција, Јупитер је Римљанима, као брижни отац, слао и знаке помоћу којих су могли да тумаче плодотворност или неповољност будућих одлука – аугурије и ауспиције. Јавне аугурије биле су знаци трајне промене ствари или појединца за које су тражене – попут инаугурације свештеника, политичара или храма. Јавне ауспиције, са друге стране, подразумевале су знаке добијене од Јупитера које је државни службеник добио о специфичном поступку у специфичном временском интервалу. Ауспиције су могле бити кроз специјалне ритуале потраживане од Јупитера (*auspicia impertativa*) или спонтано дате било ком Римљанину (*auspicia oblativa*). Ауспиције су у бити облик аугурија који је најчешће коришћен у свакодневном животу, а појединци који су имали вештине, знање и право да их потражују називају се аугурима.²²

Дивинација се, према Цицероновим речима, дели на артифицијелну и природну – артифицијелна је везана за вештину онога који прориче, а природна она која се одвија без ње.²³ У прву врсту спадају ауспиције – прорицање

¹⁹ Cic. *Div.* 2.28; 2.70–83. Ово место издвојили бисмо и по томе што је Цицерону као филозофу, иако се по први пут уз аргументован приступ бави овом комплексном проблематиком, важно трагање за истином, као једним од основних филозофских постулата.

²⁰ GOAR, 1968, 247.

²¹ RÜPKE, 2014, 1; 14.

²² DRIEDIGER-MURPHY, 2019, 2; ADDEY, 2021, 2.

²³ Cic. *Div.* 1.6.11.

засновано на посматрању лета птица,²⁴ харуспиције – прорицање засновано на прегледању животињских изнутрица, астрологија – посматрање небеских тела и њихових појава, као што су на пример муња и гром. Такође, могло се прорицати и посматрањем других природних феномена, и магијским чинима и обредима. Са друге стране, природна дивинација је усмерена на личне доживљаје појединца као што су снови, екстатичне манифестације или привиђења пред смрт.

Упркос својој важној улози у свим сферама живота Римљана, дивинација у литератури није била пропорционално присутна; радови и монографије о дивинацији учестали су у последњих неколико деценија.²⁵ Аутори су дивинацију посматрали као ирационално сујеверје, обојивши приступ теми сопственим предрасудама и културним одликама, ослањали су се на неколицину античких извора истргнутих из контекста. Савремени западноевропски концепт пророка као шарлатана и превараната одсликан је у тзв. функционалистичком приступу размишљања о дивинацији, присутном у литератури двадесетог века. Већина монографија чија је тема било прорицање и пророчишта античког Средоземља бавила се археолошким материјалним остацима и историјским изворима познатих грчких пророчишта; пророчиште у Делфима је предњачило по изазваном интересовању,²⁶ али пажњу су привлачили и Зевсова пророчишта²⁷ и Сибилска пророчанства.²⁸ Ограничен је био број монографија које су се бавиле проблемом епистемолошке вредности прорицања и његовог места у замршеном систему веровања и обичаја античких религија²⁹ до објављивања Ж. П. Вернантове монографије 1974. године. У њој се аутор, ослањајући се на антрополошка истраживања дивинације међу народима Африке, осврнуо на везу између прорицања, рационалности и друштава античког света, одбацивши став да је оно просто сујеверје.

Највећи отклон од функционалистичког тумачења дивинације као алата контролisaња и злоупотребе политичке моћи начињен је у последње две деценије објављивањем текстова који су се позабавили односом између прорицања и знања у римском свету.³⁰ Вративши дивинацију под окриље религије, аутори су настојали да контекстуализују дивинацију и објасне њену религијску, друштвену и политичку улогу у јавном животу Римљана. У свом истражи-

²⁴ Термин *auspicium* настао је од израза *aves spicere* – посматрати птице, а касније се проширио и на друге облике дивинације.

²⁵ ADDEY, 2021, 2.

²⁶ AMANDRY, 1950; PARKE and WORMELL, 1956; FONTENROSE, 1978.

²⁷ PARKE, 1967.

²⁸ PARKE, 1988.

²⁹ BOUCHE-LECLEREQ, 1879-1882; HALLIDAY, 1913.

³⁰ JOHNSTON and STUCK, 2005; BEERDEN, 2013; DRIEDIGER-MURPHY and EIDINOW, 2019; DRIEDIGER-MURPHY, 2019; ADDEY, 2021.

вању аугурија у доба римске Републике, Л. Драјдиџер-Марфи посебну пажњу је поклонила контекстуализацији историјских извора о прорицању у оповргавању функционалистичког приступа овој вештини. Поборници функционалистичког приступа махом се ослањају на одломке из дела осморице аутора: Катона Старијег (*ORF*), Цицерона (*Div*), Дионисија из Халикарнаса (*Ant. Rom*), Сенеке Млађег (*Q. Nat*), Плинија Старијег (*HN*), Августина (*Doc. christ*) и Сервија (*Aen*). Наведени текстови чине еклектичан скуп прикупљен из различитих раздобља историје, писаних са различитом хронолошком дистанцом од теме којом се баве, различите намене и припремљени за различиту публику. Лични став аутора текстова није узиман у обзир, а одломци истргнути из контекста коришћени су за доказивање става да је онај који је добио ауспиције био слободан да их тумачи по свом нахођењу и у складу са сопственим плановима, без страха од одмазде или лошег исхода. Што је аутор временски удаљенији од процеса о коме пише, веће су и шансе да је поузданост његових информација мања, да су извори на које се он ослања фрагментовани, окрњени, лоше преписани или тумачени, највећим делом изгубљени. Временска удаљеност није једини разлог због кога не можемо на исти начин тумачити размишљања о дивинацији која је записао Цицерон и она која су потекла из Августиновог пера, већ морамо узети у обзир и сврху ова два текста, те на који начин су аутори наспрам сврхе бирали аргументе и формирали ставове о прорицању. Коначно, не смемо заборавити да је и дивинација, као уосталом и сваки други део културе, подложна променама на овако широким временским скалама, поготово када се узму у обзир размере културолошких и политичких промена које су обележиле период касне Републике и турбулентних векова Царства. Заправо, Л. Драјдиџер-Марфи сматра да се тек са политичким променама које је донело Царство и увећавањем моћи појединца (императора) дивинација трансформисала из религијског процеса, преговарања и интеракције у функционалистички алат контролисања комуникације између богова и Римљана.³¹

Будући да ћемо прорицање анализирати кроз призму Цицероновог списка *De divinatione*, дакле пратећи период касне Републике, и поред ауторових екстремних аргумената за и против представљених кроз ликове Квинта и Марка, дивинацију ћемо посматрати као неодвојиви део римске религије и свакодневног живота, како јавног, тако и приватног, утемељеног у узрочно-последичној вези између божанског и природног. О томе да ли је Цицерон био скептичан или не писали су бројни аутори, стога нас занима шира слика јавног мњења Римљана о овој вештини. У примерима које наводе оба брата, а који представљају њиховим савременицима општепознате ликове, приче и мито-

³¹ DRIEDIGER-MURPHY, 2019, 19.

ве, занима нас колики утицај појединац који добија дивинацију има на исход прореченог. Другим речима, ако постоји веровање у узрочно-последичну везу између прореченог и крајњег исхода, колика је (и да ли је уопште има) укљученост појединца у тај узрочно-последични процес? Како би се та моћ/утицај могла огледати на преломне тачке у доношењу одлука – тј. кризе?

Дивинација као уобичајени део свакодневног живота

Будући писан као дијалог два брата за и против дивинације, *De divinatione* је обликован тако да обилује примерима предвиђања догађаја који се још увек нису догодили. Највећи део примера Цицерон излаже кроз стоички светоназор свог брата Квинта у првој књизи, који настоји да бројним примерима аргументује свој позитиван став према прорицању. У другој књизи Цицерон, сада *in propria persona*, користи неколицину примера које је дао Квинт за аргументацију свог супротног става. Примери који се помињу тичу се како јавног, тако и приватног живота, митолошких и историјских личности, али и Цицеронових савременика, позајмљивани су из традиције, књижевности и историјских извора који данас нису сачувани.

Анализирајући примере које Квинт износи у првој књизи можемо закључити да је дивинација прожимала сваки сегмент како јавног тако и приватног живота Грка и Римљана. Одређене одлуке, везане за унутрашњу, али и спољну политику, нпр. оснивање колонија и одлуке о рату, нису се доносиле без претходног организовања ауспиција и других облика прорицања исхода планираних подухвата.³² Са друге стране, многи изненадни догађаји и појаве тумачени су као својеврсни облик пројављивања божанске воље, попут појављивања појединих животиња на одређеним местима или њихово неуобичајено оглашавање, као и несвакидашње метеоролошке појаве. Као што смо поменули, Цицерон кроз Квинтово излагање прорицање дели на оно за које је потребна вештина (артифицијелно) и на оно које зависи од природе.³³ Артифицијелно прорицање обухватало је оне типове предвиђања исхода који су захтевали ритуале, постављање конкретног питања за одређену ситуацију у одређеном периоду, а одговоре је могао тумачити само онај који поседује вештину – аугур. Насупрот томе, знаци су добијани од богова без постављања конкретног питања, попут снова, појаве дивљих животиња у домаћинству, неочекиваних временских прилика итд. Артифицијелно прорицање често је било у служби јавног живота и за разлику од, рецимо, снова, захтевало је не само тумача, већ и *иосредника* (аугура) који ће кроз ритуал тражити знак од богова кроз посма-

³² Cic. *Div.* 1.1.3; 1.2.1–4; 1.16.28; 1.43.95.

³³ Cic. *Div.* 1.6.11.

трање лета птица,³⁴ начина на који једе света кокош (*tripudium*),³⁵ Јупитерове муње итд.

Традиција доношења политичких одлука у складу са ауспицијама сеже до *ab urbe condita* – Ромулу је посматрањем лета птица потврђено право да оснује, изгради и влада новим градом. Задржавањем традиције аугурија и ауспиција римски политичари и државници такође су потврђивали своје право да управљају државом и доносе одлуке уз наклоност богова.³⁶ Важност (страхо)поштовања ауспиција у јавном животу Квинт поткрепљује причом о Тиберију Граху, који је једном приликом током избора конзула начинио техничку грешку током ауспиција које је сâм изводио – лошом поставком табернакулума случајно је прешао *pomerium* пре него што је завршио са ауспицијама, али будући да то није приметио, одржао је изборе за конзуле. Када је схватио шта се догодило, признао је своју грешку Сенату и поништио изборе, потврдивши на тај начин важност ауспиција за несметано пословање римског државног апарата.³⁷ Имплицирано незадовољство богова било је довољан импетус да се ауспиције редовно одржавају.

Квинт иде и корак даље од традиције у одбрани дивинације и наводи случајеве у којима су, занемаривши ауспиције, државници, војсковође и краљеви изазвали пропаст поступивши по сопственом суду уместо по божјој вољи. Током Првог пунског рата, Публије Клаудије и Луције Јуније изгубили су велику флоту јер су испловили када су ауспиције биле неповољне: *ut P. Claudius, Appi Caeci filius, eiusque collega L. Iunius classis maximus perdidit, cum vitio navigassent*.³⁸

И пропаст Марка Краса последица је његовог оглушавања о упозорења аугура Гаја Атеја да су ауспиције неповољне³⁹ – савет од богова је тражен и испоручен, а Красова одлука да га занемари могла је да доведе само до лошег исхода. Цицерон ће у другој књизи у више наврата устврдити да је вештина војсковође (или њено одсуство) пресудна за исход битке, а не пророчанство, али било да су војсковође биле у сагласју са Цицероновим цинизмом или не, чињеница остаје да је традиција тражења *огобрења* од богова пре значајних одлука поштована и примењивана.

³⁴ Cic. *Div.* 1.16.28.

³⁵ Cic. *Div.* 1.15.27.

³⁶ Традиције којој и данас можемо сведочити на инаугурацијама државних службеника највећих демократија западног света које укључују и полагање заклетве на Библији или другом одговарајућем светом тексту.

³⁷ Cic. *N. D.* 2.4; Cic. *Div.* 1.17.33.

³⁸ Cic. *Div.* 1.16.29.

³⁹ Cic. *Div.* 1.16.29–30.

Воља богова или упозорење

Пре навођења и тумачења примера дивинације из митологије, књижевности, историје и живота њихових савременика, саговорници су се осврнули на основне постулате постојања дивинације. Стоичку школу својим излагањем представља Квинт у првој књизи дијалога о дивинацији. У складу са њиховом филозофијом, Квинт каже да „*Ego enim sic existimo, si sint ea genera divinandi vera de quibus accipimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque, si di sint, esse qui divinent.*“⁴⁰ На овом кружном ставу да „ако постоје богови, постоји и дивинација“ и „постојање дивинације указује на постојање богова“ замера му и Марко у готово истом даху, свега неколико реченица касније:

Nam et natura significari futura sine deo possunt et, ut sint di, potest fieri ut nulla ab iis divinatio generi humano tributa sit.⁴¹

На крају крајева, будућност се може предсказати на природан начин, без учешћа божанског, а чак и ако богови постоје, они, можда, нису никакву дивинацију подарили људском роду.⁴²

Наводећи бројне примере различитих начина дивинација и њихових крајњих исхода, Квинт тежи да увери читаоца да је пророчка моћ одређених знака, ритуала, речи и снова толико беспоговорно доказана да је њихово порекло мање важно. Не занима нас зашто је нека биљка добра као лек, већ да ли је добра.⁴³ Не питамо се зашто мастика цвета трипут, нити зашто то чини када је најбоље време за орање, већ се задовољавамо знањем да она то чини, уз веру да ће наставити то да чини.⁴⁴ Није важно од кога тачно потичу дивинаторни знаци из природе или снова, већ шта они значе. Квинтов став у великој мери ослања се на веру у благонаклоност богова и избегавање преиспитивања механизма божанског у њиховом уплитању у свакодневни живот. У оваквом читању воља и умешаност богова путем слања дивинаторних знака одраз су готово родитељског, заштитничког става према људима. Прикривеност и загонетност пророчких знака који захтевају вештог тумача да би открили своје значење могу бити посматрани као својеврстан *do ut des*, где тумач мора посветити време изучавању вештине и штовању богова не би ли могао да добије знања недоступна смртницима, али и ограничавање *свезналаштва* на богове, који се једини са њим могу носити. Одатле следи да када се тумачени знаци не обистине, грешка није у боговима који су знаке послали, већ у тумачу чија вештина није била довољна да знаке *преведе* како ваља:

⁴⁰ Cic. *Div.* 1.5.9.

⁴¹ Cic. *Div.* 1.6.10.

⁴² Означени цитат, као и оне који следе, превела је М. Андријашевић.

⁴³ Cic. *Div.* 1.7.12–13.

⁴⁴ Cic. *Div.* 1.9.16.

Similis est haruspicum responsio omnisque opinabilis divinatio; coniectura enim nititur, ultra quam progredi non potest.⁴⁵

Слична је ситуација и са одговорима харуспика, и уопште са сваким прорицањем на основу претпоставки, јер нагађање настоји да продре изван граница онога што је могуће сазнати.

Ако може да се деси да закаже вештина искусног војсковође или државника, како не очекивати да ће некада заказати и вештина тумача прореченог?⁴⁶

Марко, представљајући својим ставом скептике, указује на апсурд истовременог постојања Судбине (*Fatum*) и дивинације. Ако је Судбина предодређена, унапред написана, како је онда човек, чак и уз помоћ богова, може изменити? Не би ли постојање дивинације потрло апсолутну непроменљивост Судбине тиме што би дала прилику да се Судбина измени? Како онда уопште имати дивинацију ако је Судбина променљива, а ако није променљива, која је сврха дивинације?⁴⁷ Из Квинтовог излагања о благонаклоности богова према Римљанима, могло би се помислити да кроз дивинацију богови човеку дају одређену дозу моћи, утицаја на исходе догађаја који тек следе. Они на тај начин играју улогу онога који пружа помоћ, дајући људима који дивинацију траже/прихватају краткотрајан „поглед иза кулиса“ за специфичну ситуацију која се догађа у специфично време. По Марку, са друге стране, ако дивинације уопште има (у шта он сумња), богови кроз њу не пружају помоћ у разрешавању кризе, већ намећу своју вољу, која је пак везана за непроменљиву Судбину, која ће се одвити на предодређен начин са или без дивинације.

За одмршавање овог клупка ваљало би ближе погледати примере које нам дају Квинт и Марко, и утврдити који су све путеви преноса дивинације од богова ка људима, да ли је комуникација једносмерна или двосмерна, и да ли се из ње могу „прочитати“ намере богова који их шаљу. Иако Квинт прорицање дели на артифицијелно (оно за које је потребна вештина) и природно, у контексту постављеног питања можемо издвојити оно које је тражено кроз некакав ритуал и знаке добијене од богова без тражења помоћи – било у природи, било кроз снове.

Примери коришћени у дијалогу указују на то да су за јавна питања, политичке и војне одлуке чешће коришћене аугурије, где би се боговима предочио конкретан проблем или намера кроз ритуал, а њихов одговор тумачили би аугури. Делотворност ауспиција приликом избегавања политичких криза Квинт илуструје неколицином примера. Марко Крас је, не послушавши ауспиције Гаја Атеја, изазвао стравичну погибелљ римског народа.⁴⁸ Апије Цек

⁴⁵ Cic. *Div.* 1.14.24.

⁴⁶ Cic. *Div.* 1.14.24.

⁴⁷ Cic. *Div.* 2.8.20–21; 2.9.22.

⁴⁸ Cic. *Div.* 1.16.29.

и његов колега Луције Јуније изгубили су велике флоте бродова оглушивши се о ауспиције и испловивши онда када су биле неповољне.⁴⁹ Гај Фламиније је током Другог пунског рата изгубио и силу војске и сопствени живот игноришући *tripudium* који су аугури извели, али и друге неповољне знаке као што је спотицање коња.

Idem, cum tripudio auspicaretur, pullarius diem proelii committendi differbat. Tum Flaminius ex eo quaesivit, si ne postea quidem pulli pascerentur, quid faciendum censeret. Cum ille quiescendum respondisset, Flaminius: "Praeclara vero auspicia, si esurientibus pullis res geri poterit, saturis nihil geretur!"⁵⁰

И када су обавили ауспиције са светим пилићима (трипудиум), свештеник који је хранио кокошке саветовао је да се битка одложи за неки други дан. Тада га Фламиније упита шта би, по његовом мишљењу, морао да уради ако кокошке ни тада не би кљуцале храну? Он је одговорио: „Ништа, и тада треба чекати.“ Заиста дивне ауспиције, приметио је Фламиније, да се боримо уколико су кокошке гладне, а да чекамо ако су сите.

Посебно је интересантна прича о краљу Дејотару, Цицероновом савременнику и пријатељу, који је био велики поборник дивинације, у тој мери да ништа од приватних или јавних послова није започињао без консултације са аугурима. У две приче о њему које Квинт наводи аугурије су представљене у добром светлу. Једном је Дејотар отказао пажљиво и дуго планирано путовање јер је након консултације са аугуром добио неповољне ауспиције. Следеће ноћи срушио се кров у кући у којој је Дејотар требало да преноћи, те је због ауспиција избегао катастрофу и сачувао главу.⁵¹ Друга прича тиче се Дејотарове одлуке да се, пратећи ауспиције, придружи Помпеју против Цезара. Ова одлука коштала га је краљевства и богатства, али упркос томе није сматрао да су га ауспиције навеле на лошу одлуку:

Quoius quidem hoc praeclarissimum est, quod, posteaquam a Caesare tetrarchia et regno pecuniaque multatus est, negat se tamen eorum auspicioium, quac sibi ad Pompeium proficiscenti secunda evererint, paenitere; senatus enim auctoritatem et populi Romani libertatem atque imperii dignitatem suis armis esse defensam, sibi que eas aves, quibus auctoribus officium et fidem secutus esset, bene consuluisse; antiquiorem enim sibi fuisse possessionibus suis gloriari. Ille mihi videtur igitur vere augurari. Nam nostri quidem magistratus auspiciis utuntur coactis; necesse est enim offa obiecta cadere frustum ex pulli ore, cum pascitur.⁵²

⁴⁹ Cic. *Div.* 1.16.29.

⁵⁰ Cic. *Div.* 1.35.77.

⁵¹ Cic. *Div.* 1.15.26.

⁵² Cic. *Div.* 1.15.27.

Посебно је задивљујуће да је он, и након што га је Цезар лишио тетрархије, краљевства и новца, говорио да се нимало не каје што је послушао ауспиције, које су га саветовале да је пожељно да стане на страну Помпеја. Каже да су му птице дале добар савет, јер је бранећи оружјем ауторитет Сената, слободу римског народа, достојанство римске државе, тако испунио своју дужност и остао веран Риму; у томе је видео себи већу славу него да је задржао све што је имао. Ово је, чини ми се, исправан однос према ауспицијама. А наши магистрати принудно користе ауспиције – кад се пилићима баца храна, зрнење треба да им испада из кљуна док их кљуцају.

У наведеним примерима, било да илуструју пропаст или њено избегавање, видно је учествовање обе стране (богова и смртника) у узрочно-последичној вези дивинације и кризних ситуација. Пре делања кроз ритуал се обраћа богу за *савети* – да ли ће исход бити онај којем се надам ако делама сада? Кроз добијене знаке, које тумачи аугур – богови шаљу одговор, а на људима је да послушају или не. Одговор је везан за конкретну ситуацију и специфично време – ако дивинација указује на то да се не креће у напад, она не говори нужно да се не креће у напад никад, већ у датом тренутку. Примери које Квинт наводи већински су од јавног значаја (ратовање), и можда управо због важности одлуке у процес одлучивања бивају укључени и богови, а њихова улога је саветодавна, али укључује и учествовање потражиоца савета у узрочно-последични низ кроз сопствено делање.

Ипак, не можемо искључити дивинацију као наметање воље богова насупрот пружања помоћи. Квинт наводи свега девет примера у којима прималац дивинације бира како ће делати након њиховог обзнањивања.⁵³ Било да актери његових прича послушају аугура или не, догађаји се одвијају у складу са датим саветом. Знаци, попут муње, необичног понашања животиња, знојења статуа, мистериозних гласова из камена и снова итд. не остављају пуно простора за доношење одлука, попут аугурија. Њих је такође потребно тумачити, али њихово значење много ређе резултира одговором „ако... онда ће“, већ чешће упозоравају на оно што ће се неминовно догодити.

Ti. Gracchus Publi filius, qui bis consul et censor fuit, idemque et summus augur et vir sapiens civisque praestans, nonne, ut C. Gracchus, filius eius, scriptum reliquit, duobus anguibus domi comprehensis haruspices convocavit? Qui cum respondissent, si marem emisisset, uxori brevi tempore esse moriendum, si feminam, ipsi, aequius esse censuit se maturam oppetere mortem quam P. Africani filia adulescentem; feminam emisit, ipse paucis post diebus est mortuus.⁵⁴

⁵³ Cic. *Div.* 1.15.26; 1.16.29; 1.18.35; 1.24.48; 1.27; 1.33.72; 1.35.77.

⁵⁴ Cic. *Div.* 1.18.35.

Није ли, како то његов син Гај Грах у својим белешкама наводи, Тиберије Грах (син Публија Граха), који је био два пута конзул и два пута цензор, такође и врховни аугур, mudar човек и угледан грађанин, ухвативши две змије у својој кући, упитао харуспике о том знамењу? Харуспици су одговорили да ако пусти змију-мужјака, Тиберијева жена ће ускоро умрети, а ако пусти женку, онда ће он сам умрети. Сматрајући да би било праведније да он, пошто је старији, дочека смрт, а не његова млада жена, ћерка Публија Сципиона Африканца, пустио је женку и умро неколико дана касније.

Тиберије Грах није од богова *џражио* предзнање о томе колико дуго ће он и његова жена живети, нити савет како да поживе што дуже; знак му је дат, а уз њега и избор између живота и смрти. И колико год да се такав избор чини суровим, Т. Грах је избор бар имао, те је стога био део узрочно-последичног низа дивинације и исхода. Моћ му је, истина, била ограничена, али му је била дата. У осталим Квинтовим примерима то није случај. Знаци попут знојења статуа,⁵⁵ отварања врата храма,⁵⁶ мишева који прогризају штитове,⁵⁷ рођења хермафродита,⁵⁸ ретких метеоролошких појава,⁵⁹ тумачени су као неповољни гласноговорници лоших исхода у којима је једина моћ примаоца знака била да потпуно обустави шта год да је наумио/ла – били то јавни или приватни послови. Разлика између знака и ауспиција, када је доношење одлука у питању, јесте у томе што знаци нису тражени, већ само испоручени. Узрочно-последични ланац је скраћен, па знаци више изражавају вољу него *савеи* или *џомоћ* богова. У овом случају моћ појединца који прима знак ограничена је на његову реакцију, која најчешће не би била у складу са планираним, или су се предузимали кораци да до примања знака уопште не дође. Марко тако наводи пример конзула Марка Марцела, између осталог, цењеног аугура, који је обичавао да свуда путује у носиљци затворених завеса када би се припремао за неки маневар за који није желео да мора да се повинује знацима.⁶⁰ Избегавши да прими знак, из свог одлучивања би уклонио утицај богова без противљења њиховој вољи. Јер како би могао да се противи вољи богова ако му она није позната?

Снови представљају посебан облик дивинације. Иако су претежно везани за личне доживљаје обраћања божанског, личности од извесног ауторитета и угледа у друштву имале су привилегију да њихово сведочење на основу онога што су сањали буде уважено као извесни доказ, што је био случај са великим

⁵⁵ Cic. *Div.* 1.43.97–98.

⁵⁶ Cic. *Div.* 1.34.74.

⁵⁷ Cic. *Div.* 1.44.99.

⁵⁸ Cic. *Div.* 1.43.97–98.

⁵⁹ Cic. *Div.* 1.22.45; 1.44.99; 1.44.100.

⁶⁰ Cic. *Div.* 2.36.77.

грчким трагедиографом.⁶¹ Наиме, повећа златна посуда била је украдена из Херакловог храма, а сам бог се јавио Софоклу у сну и открио му име лопова. Како прича каже, Софокле је два пута занемарио овај сан, али пошто се он изнова понављао, обратио се судијама на Ареопагу. Преступник је ухваћен, а када је признао своје недело и вратио златну посуду, храм су прозвали храмом Херакла који обавештава (Hercules Index). Храм Јуноне Соспите обновљен је, како каже Квинт, због сна Цецилије, ћерке Квинта Цецилија Метела.⁶² Садржај сна Квинт не наводи, или зато што је општепознат, или зато што није ни важан, али чињеница је да је друштвени статус Цецилије Метеле у спрези са веровањем у дивинаторна својства снова био довољан подстрек да се храм заправо обнови.

Примери дивинација датих у сновима које наводи Квинт у првој књизи списа већински су везани за оно што можемо назвати приватним кризама. Осим већ поменутог сна Софокла о крађи посуде из Херакловог храма, наводи и пример Хамилкара, који је приликом опсаде Сиракузе у сну чуо глас који му је саопштио да ће следеће вечери обедовати у Сиракузи. Изјутра је избила чарка међу Картагињанима и њиховим савезницима Сикулима, што су Сиракужани искористили да нападну противнике и отму Хамилкара, па се на тај начин сан обистинио.⁶³ И Ханибал је, прича каже, сањао да га је Јупитер призвао на савет богова и рекао му да нападне Италију, али га је упозорио да не гледа иза себе. Обузет радозналошћу, Ханибал је погледао иза себе и угледао страшно чудовиште за које му је Јупитер рекао да је оно заправо пропаст Италије која ће уследити после Ханибала.⁶⁴

Из датих примера можемо видети различите нивое испољавања божје воље – Софокла је опседао сан док није објавио да зна име лопова. Док год га је занемаривао, није могао имати мира. Хамилкар је, са друге стране, добио предсказање, за које *post hoc* знамо да је заправо упозорење, али у тренутку када га је примио могло је бити тумачено и на позитиван начин. Хамилкар, иако је предсказање добио, ништа не може учинити да избегне лош исход, он моћ доношења одлуке која би могла да промени исход у овом случају нема. Из узрочно-последичног ланца је искључен, воља богова му је испоручена готово питијски. Прича о Ханибалу је интересантна јер подсећа на мит о Орфеју: занемаривши упозорење да се не окреће, Ханибал је угледао пропаст Италије која му је на крају измакла из руку, баш као и Орфеју Еуридикина сена. Добро познат мит је поново искоришћен за причање нове приче вероватно због узалудности упућивања молбе боговима која би им вољу променила – као што

⁶¹ Cic. Div. 1.25.54.

⁶² Cic. Div. 1.44.99.

⁶³ Cic. Div. 1.24.50.

⁶⁴ Cic. Div. 1.24.49.

Орфеј није могао да је избегне, тако ни Ханибал није успешан, иако им је привидно дата моћ да утичу на крајњи исход. Баш као што су Хад и Персефона дали прилику Орфеју знајући да неће успети, тако је и Јупитер послао *ἰροίαστῖ* *Ишалаје* за Ханибалом која би наступила окренуо се он или не. Узрочно-последични низ, дакле, поново је скраћен, утицај примаоца знака на будући исход је привидан или потпуно непостојећи, а божја воља неминовна.

Закључак

Ослањајући се на примере дате у Цицероновом спису *De divinatione*, настојале смо да одговоримо на питање у којој мери је појединац који тражи/прима дивинаторни знак укључен у узрочно-последични процес, те у којој мери су дивинације могле да буду коришћене приликом доношења преломних одлука – тј. криза.

Ликови двојице браће заступају опречне ставове и филозофске школе, који би се могли сажети на следећи начин: без обзира на то да ли је артифицијелна или природна, без обзира на то да ли је *Судбина* записана и непроменљива или не, да ли крајње исходе можемо приписати постојању узрочно-последичног низа чији је тражилац дивинације део или то не можемо учинити. И поред тога што Квинт здружно брани дивинацију као религијску праксу која Римљане приближава боговима, те им осигурава будућност и предност у односу на остале народе, довољно важну да је нераскидиво повезана са политичком моћи и државним апаратом, чињеница је да се у већини датих примера тражилац дивинације искључује из узрочно-последичног низа, тј. молилац, и поред добијене информације, нема моћ да промени исход. Квинт наводи неколицину примера у којима су војсковође изгубиле битку, војску или флоту не послушавши аугурије,⁶⁵ али највећи део примера које даје тичу се знака, снова и историографских прича које не остављају простора молиоцу да нешто учини да преиначи своју судбину. Моћ му је одузета делимично (Т. Грах)⁶⁶ или потпуно, уклоњен је из узрочно-последичног низа, а дивинаторни знаци и снови преузимају улогу преноса воље богова.

Са друге стране, Марко у својим аргументима против дивинације, говорећи о *Судбини* и њеној повезаности са дивинацијом, напомиње да, ако је све предодређено Судбином и стога непроменљиво, дивинација нема много смисла баш зато што уклања тражиоца из узрочно-последичног низа, тј. зато што му није остављена прилика да делује на крајњи исход чак и онда када га унапред зна. Иако су његови аргументи против дивинације, из описаног става следи да као државник и аугур од дивинације очекује да обезбеди тражиоцу

⁶⁵ Cic. *Div.* 1.16.29; 1.35-77.

⁶⁶ Cic. *Div.* 1.18.35.

прилику да донесе одлуку којом ће моћи да утиче на крајњи исход. Својим примерима он наглашава утицај одлука појединца, биле оне добре или лоше, поткрепљене вештином и мудрошћу или не, на решавање кризних ситуација, скраћујући узрочно-последични низ, али овога пута искључујући вољу и утицај богова.

Опречност у мишљењу о дивинацији очекивана је из списка који је постављен као расправа коришћењем аргумената за и против, али шта нам он може рећи о ставу Римљана према дивинацији у доба касне Републике као алату за превазилажење кризе? Понукани Цицероновим подстреком да став о дивинацији формирамо сами на основу изнетих аргумената, те бројним већ изнетим хипотезама ранијих истраживача, предлажемо да став о дивинацији код Римљана не посматрамо кроз једноставну дихотомију, већ да је боље размишљати о њему као о скали градијената. Неки су сваку одлуку, попут краља Дејотара, заснивали на дивинацији, док су пак неки сигурно делили Марков скептични став. Већина је, запажамо, у стресним, кризним ситуацијама позезала ка вери и аугуријама, или тражећи директан савет или проналазећи дивинаторне знаке у сновима или природи, макар и на тај начин искључујући себе из узрочно-последичног низа и препустивши се Судбини.

Библиографија

- ADDEY 2021 = Addey, C. (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, Routledge.
- AGER 2010 = B. Ager, *Roman Agricultural Magic*, PhD thesis, The University of Michigan.
- ALTMAN 2008 = W. H. F. Altman, »How to Interpret Cicero's Dialogue on Divination«, *Interpretation* 35, 105–121.
- AMANDRY 1950 = P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris: E. De Boccard.
- BEERDEN 2013 = K. Beerden, *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*, Brill.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1879–1882 = A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris: Leroux.
- BRAGOVA 2017 = A. Bragova, »Cicero on the gods and Roman religious practices«, *Studia Antiqua et Archaeologica* 23 (2), The Faculty of History within the Alexandru Ioan Cuza University of Iași, 303–313.
- DENYER 1985 = N. Denyer, »The Case against Divination: An Examination of Cicero's *De divinatione*«, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* No. 31, Cambridge University Press, 1–10.
- DRIEDIGER-MURPHY 2019 = L. G. Driediger-Murphy, *Roman Republican augury: freedom and control*, Oxford University Press.

- DRIEDIGER-MURPHY / EIDINOW 2019 = L. G. Driediger-Murphy / E. Eidinow, *Ancient divination and experience*, Oxford University Press.
- EVANS 2017 = R. Evans (ed.), *Prophets and profits: ancient divination and its reception*, Routledge.
- FONTENROSE 1978 = J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley: University of California Press.
- GOAR 1968 = R. Goar, »The purpose of *De divinatione*«, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99, The Johns Hopkins University Press, 241–248.
- HALLIDAY 1913 = W. R. Halliday, *Greek Divination*, London: Macmillan.
- JOHNSTON / STRUCK 2005 = S. I. Johnston / P. T. Struck (eds.), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden: Brill.
- KROSTENKO 2000 = B. A. Krostenko, »Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Divinatione*«, *Transactions of the American Philological Association* Vol. 130, The Johns Hopkins University Press, 353–391.
- LINDERSKI 1982 = J. Linderski, »Cicero and Roman Divination«, *La Parola del Passato* 37, Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 12–38.
- PARK 1963 = G. K. Park, »Divination and its Social Contexts«, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 93, 195–209.
- PARKE 1967 = H. W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford: Basil Blackwell.
- PARKE 1988 = H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London and New York: Routledge.
- RAWSON 1972 = E. Rawson, »Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian«, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 62, 33–45.
- RÜPKE 2014 = J. Rüpke, »New Perspectives on Ancient Divination«, in *Divination in the ancient world: Religious Options and the Individual*, ed. V. Rosenberger, Potsdamer Altertumswissenschaft Bände 46, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 9–20.
- SCHOFIELD 1986 = M. Schofield, »Cicero for and against Divination«, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 76, Cambridge University: Society for the Promotion of Roman Studies, 47–65.
- TEN BERGE 2014 = B. ten Berge, »Dreams in Cicero's *De Divinatione*: Philosophical Tradition and Education«, *Archiv für religionsgeschichte* 15, Germany: The Gruyter, 53–66.

Marina Andrijašević
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
marinchex@live.com

Marija Krečković Gavrilović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
marija.kreckovic@gmail.com

Agency of the individual in the process of divination in Cicero's *De divinatione*

Abstract: The subject of this paper is Cicero's treatise *De divinatione*, which will help us, through its numerous examples from the history of the Greek and Roman peoples, to see the cause-and-effect sequence of the crisis, divination and its overcoming, and the role of the individual in the mentioned sequence. In this more modern philosophical discourse with a religious theme, Cicero discusses divination in an argumentative manner, presenting conflicting views through his character and that of his brother Quintus. We are interested in the broader picture of the public opinion of the Romans about this skill, how much agency the individual who receives divination has on the outcome of what was prophesied, given that the tradition of making both public and personal decisions in accordance with auspices goes back to *ab urbe condita*. We will analyze the examples given to us by Quintus and Marco and determine what were the ways of transmission of divination from the gods to people; whether the communication was one-sided or not; and whether the intentions of the gods who send the divinations could be "divined" from them.

Key words: ancient divination, Marcus Tullius Cicero, *De divinatione*