

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser **XVIII**, 1.

GUDERNES MISUNDELSE
OG STRAFFERETTENS OPRINDELSE
I ATHEN

STUDIER OVER ÆLDRE GRÆSK MENTALITET

AF

SVEND RANULF



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A/S

1930

Pris: Kr. 7,40.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Hele Bind af disse Rækker sælges 25 pCt. billigere end Summen af Bogladepriserne for de enkelte Hefter.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser **XVIII**, 1.

GUDERNES MISUNDELSE
OG STRAFFERETTENS OPRINDELSE
I ATHEN

STUDIER OVER ÆLDRE GRÆSK MENTALITET

AF

SVEND RANULF



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A/S

1930

Nærværende Arbejde er det første Produkt af en Række omfattende Studier over visse etisk-sociologiske Problemer, hvortil jeg i flere Aar har modtaget Understøttelse fra Carlsbergfondet og af J. L. SMITHS Stipendium. For disse Understøttelser udtaler jeg herved min ærbødige Tak.

En kær Pligt er det mig ligeledes at takke Hr. Professor Dr. A. B. DRACHMANN, fordi han efter at have læst mit Manuskript har gjort mig bekendt med de Indvendinger, han havde at rette mod mit Arbejde. Dette har jeg paa to Maader kunnet drage mig til Nytte, nemlig dels derved, at visse Fejl er bleven fjernet, og dels derved, at Argumentationen paa saadanne Punkter, hvor jeg mente at maatte fastholde min Opfattelse, er bleven formet mere udførlig, end jeg oprindeligt havde følt det nødvendigt.

En Pligt og en Trang er det mig endelig ogsaa paa dette Sted at rette en Tak til Professor DRACHMANN for, hvad de to første af hans »Udvalgte Afhandlinger« (som det nærmere omtales i Kap. VII) har betydet for nærværende Arbejdes Tilblivelse.

København den 23. Maj 1930.

SVEND RANULF.

INDHOLD

	Side
I. Problem og Metode	5
II. Den attiske Strafferet	17
III. Retfærdigheds-Ideen i Litteraturen	31
IV. Gudernes Vilkaarlighed	51
V. Gudernes Misundelse	97
VI. Typernes Sammenblanding	112
VII. Drachmanns og Tuxens Opfattelse	150
VIII. Oidipus i Kolonos	162
IX. Eumeniderne	172
X. Solon	178
XI. Ostrakismen	182
XII. Den økonomiske Baggrund	196
XIII. De proportionale Forandrings Metode	202
XIV. Pindar	209
XV. Gernets Opfattelse	226
XVI. Slutning	233
Appendix	235

I. Problem og Metode.

Naar et Mord, en Voldshandling eller et Tyveri har fundet Sted, griber Statsmagten ind og straffer den skyldige. Dette sker ikke blot, naar det er Statens Ejendom, der er stjaalet, eller Statens Embedsmænd, der har lidt Overlast. Det sker ogsaa, naar Forbrydelsens Offer er en Staten ganske uvedkommende Person. Ydermere straffer Staten som Forbrydelser visse Handlinger, der ikke direkte synes at kunne volde noget andet Menneske Fortræd end (undertiden) Forbryderen selv. Denne uegennyttige Straffevirksomhed udøver den moderne demokratiske Stat naturligvis kun i Kraft af, at den offentlige Mening billiger og kræver det. Borgerne er villige til med deres Skatter at opretholde et Politi, et Retsvæsen og et Fængselsvæsen, der bl. a. har til Opgave at straffe lovstridige Handlinger, som i ethvert konkret Tilfælde kun en enkelt eller nogle faa har maattet lide under. Man siger, at det sker, fordi ingen kunde vide sit Liv og sin Ejendom betrygget, medmindre Forbrydelser mod Liv og Ejendom straffes, saa vidt muligt hver Gang de finder Sted. Man siger, at de strafbare Handlinger, som ikke direkte truer nogen Borger med Overlast, dog indirekte truer alle Borgernes Interesser, fordi hele Samfundet vilde svækkes, hvis disse Handlinger i stort Omfang fik Lov at finde Sted. Disse Ræsonnementer synes, for saa vidt de er gyldige, at maatte gælde uafhængigt af

Tid og Sted. Men de menneskelige Samfund har ikke overalt og til alle Tider udfoldet lige stor Energi i Retning af at straffe Forbrydelser. Selv mellem Nutidens demokratiske Stater gør der sig i saa Henseende Forskelle gældende. Der er Steder, hvor den offentlige Mening reagerer saa voldsomt overfor visse Arter af Forbrydelser, at man ikke kan afvente Domstolenes Behandling af Sagen, men griber til Lynchjustits. I de samme Egne af Verden straffer man adskillige Handlinger, der andetsteds er fuldkommen lovlige. Er det en Forbrydelse at nyde spirituøse Drikke? Er det en Forbrydelse at belære sine Medmennesker om, hvorledes de uden at leve i sexuel Afholdenhed kan undgaa at faa flere Børn, end de ønsker? I de forenede Stater er disse Handlinger strafbare, men i de fleste europæiske Lande er de det ikke. De rent intellektuelle Betragtninger angaaende Straffenes Betydning for Samfundet maa imidlertid i og for sig have nøjagtig samme Styrke i Amerika som i Europa. Følgelig maa der være en fra disse Betragtninger forskellig, fra Land til Land og fra Tid til Tid varierende Faktor, som bevirker, at det ene Samfund straffer med større Iver og i større Omfang end det andet.

Denne varierende Faktor er det, der skal gøres til Genstand for Undersøgelse i nærværende Arbejde. En saadan Undersøgelses Interesse synes ubestridelig i en Tid, da den offentlige Mening er optaget af Diskussioner om, hvorvidt Handlinger som Incest, Svangerskabsafbrydelse, Tilvirkning og Salg af antikonceptionelle Midler, Tilvirkning, Salg og Nydelse af berusende Drikke m. m. skal være strafbare eller straffri, hvorvidt der skal anvendes Dødsstraf, hvorvidt Straffene fortrinsvis bør virke afskrækkende eller opdragende o. s. v. Der tages Stilling til disse Spørgsmaal paa Grundlag af utilitaristiske Argumenter, hvis Usikkerhed

genspejler sig i den herskende Uenighed om, hvad der er det rigtige. Ser man nøjere til, vil man opdage, at de forskellige Meninger ikke er ligelig repræsenteret i alle Klasser eller Grupper af Befolkningen. Det er altsaa i Virkeligheden ogsaa her andre Faktorer end de rent intellektuelle Argumenter, som er bestemmende for det Standpunkt, der indtages. Det er den før nævnte varierende Faktor, som altsaa varierer ikke blot fra Tid til Tid og fra Land til Land, men ogsaa fra Klasse til Klasse indenfor et givet Samfund. En utilitaristisk Beregning af, hvilke Følger det vil faa for et Samfund, om man gør en vis Handling strafbar eller ikke, lader sig næppe anstille med videnskabelig Sikkerhed, om end Videnskaben maaske nok kan fastslaa, at nogle af de Paastande, der vinder Tiltro i den offentlige Debat, er mindre sandsynlige end andre. Derimod er en Analyse af de Fordomme, Følelser og Lidenskaber, som skjuler sig bag de stridende Parters tilsyneladende rent rationelle Argumenter, principielt ikke en uløselig Opgave for Videnskaben, og dens Løsning vil ikke være uden praktisk Betydning. Den vil kunne bidrage til, at de nævnte irrationelle Faktors Magt formindskes, saaledes at det ved de praktiske Afgørelser, der skal træffes, bliver de mere sandsynlige og ikke de eventuelt af Fordomme understøttede mindre sandsynlige utilitaristiske Beregninger, der faar Overvægten. Den vil maaske ogsaa kunne forhøje Graden af den ved saadanne Beregninger mulige Sandsynlighed, idet den fører til Fremdragelse af sociologiske Aarsagsforbindelser, man ellers ikke let vilde blive opmærksom paa.

Egentlig burde alle kendte menneskelige Samfund indtages i en saadan Undersøgelse, før den kan betragtes som afsluttet. Samfundene burde inddeles i to Grupper, de Samfund, i hvilke det Fænomen, som er Undersøgelens

Genstand, findes, og de, i hvilke det ikke findes. Dette Fænomen: den af rationelle Betragtninger uafhængige, varierende Faktor, der influerer paa Samfundets Straffevirksomhed, vil i det følgende blive betegnet som den uinteresserede Straffetendens. Det burde undersøges, om denne Tendens er korrelativ med visse andre sociale Fænomener, d. v. s. findes overalt, hvor disse andre Fænomener findes, og intet Sted, hvor de ikke findes. Endvidere burde Intensiteten af den uinteresserede Straffetendens udmaales i de Samfund, hvor den findes, og det burde undersøges, om henholdsvis høj og lav Intensitet er korrelativ med andre sociale Fænomener. Endelig burde det undersøges, mod hvilke Handlinger den uinteresserede Straffetendens i de forskellige Samfund er rettet, idet det jo ofte forekommer, at Handlinger, som i et Samfund straffes, i et andet er straffri, og omvendt, og det burde søges fastslaaet, om der bestaar en bestemt Korrelation mellem Udvalget af straffbare Handlinger og andre sociale Fænomener. Først naar alle disse Undersøgelser er tilendebragt, kan man faa fuld Klarhed over, hvoraf Straffetendensens Forekomst er betinget, og hvori dens Væsen bestaar.

At udføre dette Arbejde paa videnskabelig tilfredsstillende Maade er imidlertid mere, end et enkelt Menneske i sin begrænsede Levetid kan præstere. Da THEODOR MOMMSEN havde skrevet sin »Römisches Strafrecht«, følte han Trang til at orientere sig angaaende Strafferettens Udvikling ogsaa hos andre Kulturfolk i Oldtiden. Thi, som han skrev: »Die historisch-philosophische Bedeutung solcher Zusammenstellungen für unser Ahnen über die Urzustände des Menschengeschlechts und unser Wissen über seine weitere Entfaltung kann nicht hoch genug angeschlagen werden, aber der Einzelforscher wird durch dieselben nur zu leicht

in die Irre geleitet, zumal weil er alsdann halb als kompetenter Sachkundiger, halb als von fremder Hand abhängiger Laie zu reden genötigt ist«. MOMMSEN afholder sig derfor fra, hvad han kalder »dilettantisches Übergreifen in andere Forschungskreise, in denen die Beschäftigung mit einem einzelnen Abschnitt niemals Stimme im Kapitel geben kann«. I Stedet derfor rettede han en Række Spørgsmaal angaaende de Problemer, der interesserede ham, til ansete Specialister paa den græske, den germanske, den indiske og den semitiske Filologis Omraade. Besvarelserne blev samlet og udgivet i et lille Bind, fra hvis Forord ovenstaaende Citater er hentet¹.

Alene det at studere Strafferettens Udvikling hos Oldtidens Kulturfolk i dens Sammenhæng med andre sociale og kulturelle Fænomener er altsaa mere, end en enkelt Forsker kan overkomme. Men Oldtidens Strafferet er kun en begrænset, om end betydningsfuld Del af det Materiale, der skal gennemarbejdes, før Behandlingen af det ovenfor formulerede almindelige sociologiske Problem kan anses for tilendebragt. Konklusionen synes indlysende. En enkelt Videnskabsmand kan overhovedet ikke dyrke Sociologi paa egen Haand. Thi hvad der gælder det her omhandlede Problem, gælder i det hele for alle mere dybtgaaende sociologiske Problemer. Overalt kræves der Samarbejde mellem talrige Specialister — i det foreliggende Tilfælde Historikere, Jurister, Filologer og Etnografer —, hvis Problemerne skal behandles paa en Maade, der kan forventes at tilfredsstille alle den strenge videnskabelige Metodes Krav.

Man kunde maaske være tilbøjelig til heraf at slutte, at Sociologien egentlig ikke har nogen Existensberettigelse eller Existensmulighed som selvstændig Videnskab. Til et

¹ Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, Leipzig 1905, p. I.

hvilket som helst Problem, en Sociolog ønsker at studere, maa han laane sin Kompetence fra Specialvidenskaberne. Er det da ikke bedre at nøjes med Specialvidenskaberne og være fri for denne ny fordringsfulde Universalvidenskab, der altid hos alle Specialforskere vil vække en naturlig Mistanke om, at den ikke er andet end Dilettanteri? Svaret er, at der i vore Dage uundgaaeligt for Menneskeheden melder sig Problemer, som kræves løst af Videnskaben, men til hvis udtømmende Behandling ingen enkelt Specialforsker er kompetent, lige saa lidt som en Sociolog i og for sig kan være det. Det er utvivlsomt de stadige, dybtgaaende og hastige Ændringer i de moderne civiliserede Samfunds Struktur, som bevirker, at sociologiske Problemer netop i vore Dage med uafviselig Magt trænger sig paa. Naar nedarvede Institutioner forsvinder eller ændres, føles der en Trang til at vide, naar og hvorledes de er opstaaet, hvilken nyttig Rolle de har spillet, mens de eksisterede, om der har eksisteret Institutioner af den paagældende Art i alle eller kun i nogle menneskelige Samfund, og om Samfund, hvor de ikke findes, ogsaa i andre Henseender har adskilt sig fra Samfund, hvor de findes. Det var netop de Spørgsmaal, der ovenfor blev stillet angaaende Samfundets uinteresserede Straffevirksomhed. Det nytter under disse Omstændigheder ikke, at Videnskaben dyrkes udelukkende af Specialister, som er utilgængelige for alt, hvad der ligger udenfor deres Speciale. Det er Specialisternes Arbejde, som alene giver Videnskaben Mulighed for at behandle de sociologiske Problemer, der melder sig. Men for at dette Resultat kan naas, maa under en eller anden Form et Samarbejde mellem Specialisterne tilvejebringes. Det er Sociologiens Opgave at søge et saadant Samarbejde etableret.

At en Organisation af det videnskabelige Arbejde til Behandling af Problemer, der overstiger en enkelt Forskers Kræfter, vil blive gennemført under Presset af den moderne Civilisations Krav, er hævet over enhver Tvivl. Tilløb dertil foreligger allerede. MOMMSENS ovennævnte Henvendelse til Specialforskere paa andre Omraader end hans eget er et Exempel derpaa. Dog fandt MOMMSEN selv denne Form for Samarbejde lidet fyldestgørende. Han skrev: »Ich fühle es wohl, dass, wenn solche Betrachtungen fruchtbar sein sollen, die Fragen nicht einseitig von einem Romanisten gestellt, sondern gemeinschaftlich formuliert werden müssten. Aber wie sollte das ins Werk gesetzt werden?«¹ Den Art Vanskeligheder kunde i analoge Tilfælde let overvindes, hvis en almen sociologisk Orientering var indgaaet som Led i hver enkelt Specialforskers Uddannelse. Men iøvrigt er det jo ikke nok for Sociologien, at Specialforskere nu og da skriver Afhandlinger paa ti Sider til Besvarelse af Spørgsmaal fra Kolleger og ellers arbejder hver for sig uden indbyrdes Føling. Hvis Sociologien for Alvor skal fremmes, maa Specialforskerne i stort Omfang foranlediges til at gøre Beskæftigelse med de almene sociologiske Problemer til Centrum for deres Studier hver paa sit Omraade. De enkelte Videnskabsmænd maa for saa vidt i nogen Grad give Afkald paa frit at vælge de Emner og Problemer, de vil beskæftige sig med. Men hvem giver frivilligt Afkald paa en saadan hævdvunden Frihed? Og hvem skulde tvinge Videnskabsmændene mod deres Vilje? Er dette ikke en Vanskelighed, som dog vil gøre det for den sociologiske Videnskab nødvendige Samarbejde umuligt eller i hvert Fald prekært? Herpaa kan svares med en Henviisning til ÉMILE DURKHEIMS Exempel. Det lykkedes DURKHEIM at faa

¹ Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, p. VII.

en hel Skare unge franske Videnskabsmænd til at gaa ind paa hans ledende Synspunkter og hver paa sit Omraade arbejde med de Problemer, der for DURKHEIM var de centrale. Mange af de saaledes planlagte Arbejder blev ikke tilendebragt, fordi de unge Forskere, der havde paabegyndt dem, faldt i Krigen. MARCEL MAUSS har fortalt derom¹. Men denne frivillige Underkastelse under en beundret Lærers Autoritet er uden Tvivl, hvor den kan etableres, den mest tilfredsstillende Form for Samarbejde mellem Videnskabsmænd til Behandling af sociologiske Problemer. Hver enkelt Forsker tager under disse Omstændigheder fat paa sit Emne med samme Begejstring og Energi, som om han selv havde valgt det, fordi det stod i et særligt Forhold til hans Personlighed. Og dog arbejder de alle hen imod et fælles Maal, saaledes at et Problemkomplex, som ingen enkelt af dem vilde formaa at behandle fyldestgørende, ved deres fælles Arbejde kommer til at foreligge belyst fra alle Sider. En anden Metode til Etablering af Samarbejde bestaar i, at pengestærke sociologiske Forskningsinstituter henvender sig til Specialforskere og betaler dem for indgaaende at behandle netop de Problemer, som Institutets Ledelse ønsker opklaret. Det er en Metode, som fortrinsvis vil kunne praktiseres i Amerika. Der er maaske dem, som vil betvivle at en Videnskabsmand kan levere lige saa værdifuldt Arbejde, naar Emner og Problemer dikteres ham, som naar han selv vælger dem. Andre vil muligvis mene, at Betingelserne for et godt Resultat netop er gunstigst, naar Videnskabmandens Emne er ham personlig ligegyldigt. De kommende Aartiers sociologiske Forskning vil sikkert afgive rigt Materiale til Bedømmelse af, hvem der har Ret.

¹ L'Année sociologique, Nouvelle série I, p. 19 ff.

Af det sagte fremgaar egentlig endnu ikke Sociologiens Berettigelse eller Nødvendighed som selvstændig Videnskab, men kun Nødvendigheden af Samarbejde mellem Specialvidenskaberne til Behandling af en vis Gruppe videnskabelige Problemer, nemlig de sociologiske. Er Muligheden for et saadant Samarbejde først tilvejebragt, bliver det et betydningsfuldt Spørgsmaal, hvem der skal udvælge de Problemer, hvorefter Arbejdet skal koncentreres. Det bliver aabenbart den Professor i Sociologi, der blandt sine Elever har unge Mænd med vidt forskellig Specialuddannelse, eller Lederen af det Forskningsinstitut, der betaler Videnskabsmænd for at behandle Emner, som Institutet ønsker behandlet. Nu er Emnevalg og Problemstilling et uundgaaeligt subjektivt Element i videnskabeligt Arbejde, og det bliver ikke mindre subjektivt, fordi en enkelt eller nogle faa Forskere vælger Emnerne og stiller Problemerne for alle deres Kolleger. Emnevalg og Problemstilling er de Punkter, hvor den videnskabelige Forskers Afhængighed af det Samfund, hvori han lever, gør sig gældende i den Forstand, at selv naar han frit vælger sine Opgaver efter sin personlige Smag, vilde denne Smag være en anden, hvis han havde levet i et andet Samfund. I Kraft af dette Forhold kan den for Behandlingen af sociologiske Problemer nødvendige Centralisering af Videnskaben rumme visse Farer. En Forsker med originale eller radikale Ideer og en deraf udspringende Problemfremstilling vil faa yderst vanskeligt ved at gøre sig gældende i den sociologiske Videnskab. Endvidere viser et Blik paa Sociologiens endnu saa korte Historie, at den sociologiske Problemstilling er nationalt betinget. Man stiller ikke de sociologiske Problemer ganske paa samme Maade i Frankrig, Tyskland og Amerika, og hvert af de store Lande rummer indenfor sine Grænser saa mange Special-

forskere, at de, hvis de samarbejder, kan foretage alle de til Behandlingen af et sociologisk Problem fornødne Specialundersøgelser uden Hjælp fra Udlandet. Det er anderledes med de smaa Lande. Det vilde være lige saa værdifuldt for dem som for de store at faa sociologiske Problemer stillet og behandlet paa den særegne Maade, som vil være naturlig ud fra deres særlige Samfundstilstande. Men deres Videnskabsmænd er faatallige og deres Pengemidler begrænsede. De kan ikke, selv om de vilde, i fornødent Omfang betale udenlandske Videnskabsmænd for at koncentrere sig om Behandlingen af specielle Emner ud fra Synspunkter, der beror paa en af de smaa Landes særlige nationale Forhold betinget sociologisk Problemstilling. Det er altid kun en vis Procent af et Lands Videnskabsmænd, der vil organisere et frivilligt Samarbejde svarende til det, der under DURKHEIMS Ledelse blev etableret i Frankrig. I et lille Land som Danmark kunde det derfor slet ikke gøres, selv om der fandtes en Sociolog med DURKHEIMS Autoritet og Evne til at vinde Elever.

Skal man da slaa fast, at Sociologien er en Videnskab, som kun kan dyrkes i store Lande og ganske overstiger et lille Lands Kræfter? Skal en Forsker, som ikke raader over en Stab af Medarbejdere med den fornødne videnskabelige Specialuddannelse, principielt afholde sig fra ethvert Forsøg paa videnskabelig Beskæftigelse med sociologiske Problemer? Det vilde maaske ikke være heldigt, om det skete. Det er sandt, at en isoleret Forsker, som tumler med sociologiske Problemer, er temmelig hjælpeløs, og at han, hvorledes han end bærer sig ad, nu og da vil komme i en farlig Nærhed af Dilettanteriet. Men hans Særstilling, f. Ex. det, at han tilhører en lille Nation, vil ofte lede ham ind paa Synspunkter og Problemer, der vanskelig vil

paatrænge sig Repræsentanterne for den officielle Videnskab i de store Lande. Han vil sandsynligvis ved den nærmere Udformning af sine Synspunkter begaa Fejl i Enkeltheder og give sig Blottelser overfor Specialforskernes Kritik. Men disse Fejl kan rettes, og de ny Synspunkter kan dog i mange Tilfælde vise sig at faa blivende Betydning for Videnskaben. For denne Chances Skyld bør man næppe paa Forhaand afvise ethvert Forsøg paa sociologisk Forskning fra en isoleret Videnskabsmands Side som Dilettanteri. Og det maa formentlig trods de anførte uundgaaelige Ufuldkommenheder ogsaa siges at være af Værdi for et lille Lands Kultur, at Sociologien er repræsenteret indenfor dets Grænser af en Mand, hvis Mentalitet er præget af, at han er vokset op under de for dette Land særegne Samfundstilstande.

Det er ud fra disse Betragtninger, at der her voves et individuelt Forsøg paa sociologisk Behandling af den uinteresserede Straffetendens' Problem. En udtømmende Behandling af Problemet er naturligvis udelukket. Alt, hvad der kan gøres, er at studere den uinteresserede Straffetendens i enkelte Samfund, hvor den har givet sig særlig karakteristiske Udslag. De almindelige sociologiske Resultater, der saaledes kan opnaas, er ikke definitive, for saa vidt som man maa regne med Muligheden af, at de vil modificeres, hvis Undersøgelsen engang udvides til ogsaa at omfatte de Samfund, der her forbigaas. Men denne Foreløbighed har de tilfælles med alle ad induktiv Vej vundne videnskabelige Resultater.

Hvad hermed forelægges, er imidlertid endnu ikke en sammenlignende Undersøgelse af den uinteresserede Straffetendens' Ytringsformer i visse udvalgte Samfund, men kun et Studium af dens Udslag i et enkelt Samfund. Det er Forfatterens Haab senere at kunne gennemføre en Under-

søgelse af de herhen hørende Fænomener i de af den calvinistiske Kristendom beherskede Samfund, hvor Straffetendensen vistnok maa siges at gøre sig gældende med større Intensitet end noget andet Sted. I det følgende vil der blive Tale om dens Ytringsformer i det klassiske Athen. Studiet af netop dette Samfund kan forventes at blive særlig oplysende, fordi man dér saa at sige kan iagttage den uinteresserede Straffetendens' Opstaaen af intet. Før Drakon synes den attiske Stat at have forholdt sig aldeles neutralt overfor private Borgeres Voldshandlinger og Overgreb mod hinanden indbyrdes. Enhver maatte ved sine Slægtninges Hjælp forsvare sig saa godt han kunde. Ingen kom ham til Hjælp, hvis han og hans Slægt ikke selv kunde klare sig. Efter Solon skulde Staten paa Forlangende af en hvilken som helst Borger gribe ind og straffe et vistnok i Tidens Løb stigende Antal af saadanne Overgreb, selv om den, det var gaaet ud over, hverken forsvarede sig eller klagede over den Uret, han havde lidt. Der kan paa Forhaand være begrundet Haab om, at man ved et nærmere Studium af denne Udvikling kan opdage, hvilke Ændringer i det attiske Samfunds Struktur der har betinget Statsmagtens ændrede Holdning overfor Voldshandlinger begaaet af private Borgere mod andre private Borgere.

En klassisk Filolog kunde selvfølgelig gennemføre denne Undersøgelse med betydelig mindre Møje og færre Fejl i Enkeltheder end en Sociolog, der mangler speciel filologisk Uddannelse. Naar Sociologen dog forsøger det, kan han kun undskylde sig med, at næppe nogen Filolog foreløbig kan ventes at ville indlade sig derpaa. Filologiske Kritikere af nærværende Arbejde bedes betænke de i det foregaaende anførte Argumenter til Gunst for, at der vises Overbærenhed i Kritiken af filologiske Detaljer, for saa vidt de begaaede

Fejl ikke er af afgørende Betydning for de Grundsynspunkter, der søges hævdet.

II. Den attiske Strafferet.

Ifølge J. H. LIPSIVS »nötigt . . . keine . . . Stelle der homerischen Gedichte, andere Richter als solche anzunehmen, deren Sprüche die Parteien sich freiwillig unterwerfen«. Til Forklaring af, at Samfundet intet gjorde for at beskytte de enkelte mod Overgreb fra andre enkelte, tilføjes: »Denn die Erkenntniss, dass solcher Angriff gegen den einzelnen zugleich einen Eingriff in die Sicherheit der Staatsordnung bedeutet, ist der homerischen Kulturstufe noch nicht aufgegangen«¹. Saadanne Tilstande maa ogsaa have været herskende i Attika engang før Drakon, selv om Forholdene iøvrigt ingenlunde i Almindelighed kan antages at have svaret til, hvad man kender fra Homer. Men i Attika varede Samfundets Neutralitet overfor Borgernes indbyrdes Stridigheder ikke ved, og som en Grund dertil angiver LIPSIVS: »Einmal konnte man sich auf die Dauer nicht der Erkenntnis verschliessen, dass . . . Angriffe auf das Leben eines anderen und auch deren Verfolgung durch die Betroffenen den sicheren Bestand der staatlichen Ordnung gefährdeten«². Dette maa kaldes et meget letsindigt Forslag til Løsning af det Problem, som hele nærværende Arbejde gaar ud paa at behandle. Naar det homeriske Samfund ikke reagerede paa det ene Individ's Overgreb mod det andet, skulde det simpelthen skyldes, at Menneskene paa Homers Tid endnu

¹ J. H. LIPSIVS: Das attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig 1905—15, p. 5 f.

² LIPSIVS a. S. p. 14.

ikke var saa intelligente, som de var blevet, da Drakon levede. Til Grund ligger den udtalte Tanke, at den moderne civiliserede Menneskehed har naaet det absolute Maximum af Intelligens, og at mindre civiliserede Folks Intelligens trygt kan bedømmes efter den Grad af Lighed, som deres Institutioner frembyder med vore. Men dels er moderne Straffelove ingenlunde udsprunget af den rene Intelligens, og dels burde det ad anden Vej end ved det af LIPSIVS anstillede Ræsonnement bevises, at Gennemsnits-Intelligensen paa Agamemnon's Tid virkelig var mindre end paa Drakon's, før den foreslaaede Forklaring kan godkendes af Videnskaben. Iøvrigt er LIPSIVS' henkastede Bemærkninger naturligvis ikke ment alvorligt som videnskabelig Hypotese. Sandheden er, at LIPSIVS slet ikke har set noget egentligt Problem paa dette Punkt. Derfor kan han her nøjes med et Par overfladiske Bemærkninger, medens han ellers med den pinligste Omhu dokumenterer hver Sætning i sin Bog.

Det fremgaar af det anførte, at den uinteresserede Straffetendens, hvis den overhovedet findes i det homeriske Samfund, i hvert Fald er langt svagere i sine Udslag end senere i det attiske eller i det moderne Samfund. Helt mangler saadanne Udslag imidlertid ikke, navnlig ikke i Odysseen. Der er en offentlig Mening paa Ithaka, som misbilliger Bejlernes Overgreb mod Telemachos. Hvis denne offentlige Mening havde været tilstrækkelig stærk, vilde Samfundet have grebet ind og straffet Bejlerne. Det er Spiren til senere Tidens Strafferet. Ligeledes menes Guderne ikke at være ufølsomme overfor den Uret, Telemachos lider. I Iliaden er det vanskeligere at finde Spor af en uinteresseret Straffetendens. GEORGE M. CALHOUN har søgt at paavise Spirer til

en Strafferetspleje ogsaa i Iliaden¹. Han henviser til Hektors Ord om, at Paris har fortjent at blive stenet for det onde, han har voldet Troerne², og til Achilleus' og Thersites' Antydninger af, at Agamemnon ikke ustraffet skulde have Lov til at bringe Achaierne i Ulykke³. Men det, som siges at være strafværdigt hos Paris og Agamemnon, er ikke en enkelt Mands Forbrydelse mod en anden enkelt Mand. Det er Forbrydelser mod hele det Samfund, de hver for sig tilhører. Det vilde ikke være en uinteresseret Hævdelse af Retten, hvis Troerne stenede Paris eller Achaierne afsatte Agamemnon. Det vilde kun være Hævn for de Ulykker, som henholdsvis alle Troere og alle Achaiere havde været med til at lide under. Tilfældene falder maaske nok ind under, hvad Jurister forstaar ved Strafferet, men de har intet at gøre med den uinteresserede Straffetendens, som her er Genstand for Undersøgelse. CALHOUN henviser yderligere til det ofte citerede Sted i Iliaden, hvor der tales om Mænd, som paadrager sig Zeus' Vrede ved at fælde skæve Retskendelser, trodse Retfærdigheden og lade det mangle paa Respekt for Guderne⁴. Den her udtalte Tanke er iøvrigt Iliaden fremmed, men harmonerer fuldt ud med de senere hos Hesiodos herskende Anskuelser. VICTOR EHRENBERG har paavist, at ikke alene Tanken, men ogsaa Ordlyden findes hos Hesiodos⁵. Hans Konklusion, at Stedet (nærmere bestemt v. 387 og 388) er interpoleret i Iliaden fra Hesiodos, synes uafviselig.

¹ GEORGE M. CALHOUN: *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley, Cal., 1927, p. 21 f.

² II. III, 56 ff.

³ II. I, 231 f. og II, 253 ff.

⁴ II. XVI, 386 ff.

⁵ Erga 221, 224, 251, cf. VICTOR EHRENBERG: *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921, p. 69 f.

Iliaden maa altsaa være blevet til i et Samfund, hvor Menneskene ikke føler sig kaldet til at straffe Uret, medmindre den er gaaet ud over dem selv. Og lige saa lidt som Menneskene udfolder i Almindelighed Guderne i Iliaden nogen uinteresseret Virksomhed i Retning af at haandhæve Retfærdigheden. Nogle Guder tager Parti for Achaierne, andre for Troerne, og det ses ikke at være Uenighed i subtile Spørgsmaal vedrørende Krigsskylden, der motiverer denne Splid mellem Guderne. Apollon beskytter Chryseis, fordi hendes Fader er hans Præst, men ingen Gud og intet Menneske i Iliaden finder sig foranlediget til at beskytte Briseis eller oprøres over den Skæbne, hun maa lide. Patroklos har Medlidenhed med hende, men ingen Indignation over, at der er gjort hende Uret. Dog er der selv i Iliaden visse Handlinger, som Mennesker ikke menes at kunne begaa, uden at Straf fra Guderne truer dem. Dertil hører Edsbrud, Svig mod en Gæsteven, Afvisning af Bønner om Hjælp. Men det er næppe rigtigt i saadanne Tilfælde at anse Gudernes straffende Indgriben for uegennyttig. Som GUSTAVE GLOTZ siger: »Il faut, dans les siècles héroïques, que les dieux aient subi une offense personnelle, pour qu'ils punissent ensemble coupables et innocents. Ils interviennent contre l'auteur d'un parjure... parce qu'ils ont été pris à témoin du serment: tromper les hommes dans ces conditions, c'est insulter les dieux. Quand Zeus consent à châtier le crime de Paris par la destruction de Troie, il semble le défenseur désintéressé de la morale, mais c'est sa cause, qu'il soutient: il agit comme protecteur des hôtes, comme ξένιος. Si Paris avait enlevé Hélène par la force des armes, une querelle aurait surgi entre deux hommes ou deux nations, sans rien de plus, mais il s'est fait recevoir en ami dans la maison de Ménélas, pour lui

enlever sa femme, et voilà pourquoi Zeus prend l'affaire en mains¹.

Mennesker, hvis Helte og Guder er i den Grad ligegyldige overfor Uret, som ikke rammer dem selv, kan ikke have været besjælet af nogen uinteresseret Straffetendens. Det Samfund, der genspejler sig i Iliaden, har været et Samfund, hvor denne Tendens ikke gjorde sig gældende. Det har en betydelig principiel Interesse at fastslaa dette, fordi man undertiden bliver stillet overfor den Paastand, at Menneskenaturen væsentlig er ens til alle Tider og i alle Lande. Den uinteresserede Straffetendens vil da let blive erklæret for en almenmenneskelig medfødt Egenskab, hvis Forekomst i et givet Samfund ikke behøver nogen særlig Forklaring. Hvis dette var rigtigt, vilde det Problem, som nærværende Arbejde gaar ud paa at behandle, i nogen Grad reduceres til et Skinproblem. Dog vilde det formentlig ogsaa i saa Fald være en Opgave for Sociologien at gøre Rede for den forkellige Intensitet, hvormed den uinteresserede Straffetendens ytrer sig i de forskellige menneskelige Samfund.

Naar Staten tager Parti i enhver Strid mellem private Borgere, erklærer den ene af de stridende Parter for at have Ret og med hele sin Autoritet stiller sig paa hans Side imod hans Modpart, men forbyder at tage sig selv til Rette, før en saadan Dom er fældet, da er dette endnu ikke nødvendigvis Udslag af en uinteresseret Straffetendens hos Borgerne. Drakons Lovgivning kan tænkes dikteret af et forstaaeligt Ønske om at hindre private Krige mellem Adelslægterne i det attiske Samfund. Det er indlysende, at Folkets jævner Lag af Hensyn til egen Fordel maa føle

¹ GUSTAVE GLOTZ: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, Paris 1904, p. 558 f.

Tilskyndelse til at gennemføre en saadan Pacificering af Samfundet, saa snart de har Magt nok til at tvinge Adelen. Denne Forklaring er teoretisk mulig, men dermed er naturligvis ingeniunde sagt, at den er rigtig eller udtømmende. Og den strækker i hvert Fald ikke til, naar det attiske Samfund fra Solons Tid begynder aktivt at gribe ind overfor Forbrydelser, hvis Ofre ikke selv kan eller vil sætte sig til Modværge. Solon indførte den ny Institution *γραφῆ*, i Kraft af hvilken enhver Borger havde Ret til at indgive Klage til Domstolene ikke blot over Forbrydelser, der var begaaet mod ham selv eller hans Slægtninge, men ogsaa over Forbrydelser, der var rettet mod ham uvedkommende Medborgere. Hvad kan have bevæget attiske Borgere til saaledes regelmæssigt uden Fordel for sig selv at paakalde Loven til Værn for andre? Hele den ny Institution havde jo kun Mening, hvis det kunde forudsættes, at Borgerne i Almindelighed vilde betjene sig af den, naar Foranledning dertil gaves. At sige, at Borgerne greb ind, fordi det vakte deres Indignation at se uskyldige lide Uret, er kun at formulere Problemet paa en anden Maade, ikke at løse det.

CALHOUN har set, at der her foreligger et Problem, som kræver en Løsning. Han siger om Solons strafferetslige Reform: »For the first time in the history of the western world, a political government has by its enactments defined crime somewhat as it is defined today, and has provided machinery for the punishment of crime by the body politic. Many questions of deep import suggest themselves. Was the act of Solon the conscious application of a doctrine of crime? If so, what was that doctrine, and how did it develop? . . . What were the immediate purposes of the enactment?»¹ CALHOUN protesterer derefter mod den alminde-

¹ CALHOUN a. S. p. 7.

lige antagne Teori, at Staten var bleven interesseret i at faa alle Forbrydere straffet, fordi Drabsmænd nu ansaaes for at være religiøst urene og derfor mentes at nedkalde Ulykker over det Samfund, hvor de fik Lov til at leve ustraffet. Drab hørte i Athen netop ikke til de Forbrydelser, over hvilke enhver Borger kunde klage ved *γραφή*. Det vedblev at være, som allerede Drakon havde bestemt, at kun den dræbtes paarørende havde Ret til at klage. CALHOUN finder det urimeligt, at Samfundet af Frygt for ustraffede Drabs religiøse Følger pludselig med en hidtil ukendt Energi skulde have begyndt at forfølge — ikke Drab, men forskellige andre Forbrydelser. Han ignorerer ved denne Argumentation LOUIS GERNETS Paavisning af, at Grækerne ansaa ikke alene Drab, men ogsaa andre Forbrydelser for at true hele Samfundet med Farer af religiøs Natur, hvis de lodes ustraffede¹. Men hvad der med Rette kan indvendes mod den gængse Teori, er, at man ved en Henvi- ning til den religiøse Besmittelse, der fra et vist Tidspunkt af mentes at knytte sig til Mordere og andre Forbrydere, kun har flyttet og ikke løst det Problem, hvorom det egentlig drejer sig. Thi hvad var Aarsagen til, at man fra et vist Tidspunkt af ansaa Drabsmænd for at være urene? Hos Homer er det som bekendt endnu ikke Tilfældet, medmindre det er en Slægtning, man har dræbt.

CALHOUN har selv søgt at give en Løsning af Problemet, der imidlertid lige saa lidt kan anses for tilfredsstillende som den, han kritiserer. Han tænker sig *γραφή*-Institutionen etableret af Solon i Forbindelse med Bestemmelserne om, at en Skyldner ikke kan sælges som Slave af sine Kreditorer, og at Fædre ikke maa sælge deres Børn eller Brødre

¹ LOUIS GERNET: Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, Paris 1917, passim, cf. i det flg. Kap. XV.

deres Søstre som Slaver. Før Indførelsen af *γρᾶφῆ* kunde ingen andre end de forurettede selv indgive Klager til Domstolene. Men hvem er de forurettede, hvis en Mand sælger sine Børn som Slaver? Det er Børnene, der kun kan klage gennem deres Værge, som er identisk med Forbryderen. Og hvis en Mand er solgt som Slave paa Grund af Gæld, og ingen andre end han selv har Ret til at klage over dette Lovbrud, er det temmelig sikkert, at der overhovedet ikke vil blive klaget. Selv om Manden stadig juridisk set er attisk Borger, vil man have Midler til at hindre ham i Udøvelsen af hans Borgerret, naar han faktisk er Slave. Solon har nu efter CALHOUN'S Mening brudt med Principet om, at kun den forurettede kan klage, fordi det stod ham klart, at de to nævnte Love kun derved kunde blive mere end tomme Ord¹.

Det skal her ingenlunde bestrides, at CALHOUN'S Teori kan være rigtig. Hvorvidt den er det eller bør erstattes med en anden af tilsvarende Karakter, er et Spørgsmaal, hvis Besvarelse Sociologien trygt kan overlade til Historikerne. Vigtigt for Sociologien er det kun at fastslaa, at ingen saadan Teori er en tilstrækkelig og udtømmende Forklaring af, hvorledes en Institution som *γρᾶφῆ* gennem lange Tider har kunnet hævde sig og fungere som et tilfredsstillende Værn mod Forbrydelser i det attiske Samfund.

CALHOUN'S Teori forudsætter som selvfølgelig, hvad der først og fremmest skulde forklares. Hvad nytter det at give enhver Borger Ret til at klage til Domstolene over lovstridige Handlinger mod Medborgere, som selv er forhindret i at klage, hvis man ikke har Sikkerhed for, at nogen vil benytte sig af denne Ret? Og hvorfor skulde attiske Borgere med større Iver end homeriske Fyrster blande sig i

¹ CALHOUN a. S. p. 78 ff.

deres Medmenneskers Mellemværender, naar de ikke er personlig interesseret deri? Man kunde maaske gaa videre ad den Gætningens Vej, CALHOUN er slaaet ind paa, og sige, at Solons Love var Klassekamp-Love, udstedt til Beskyttelse af de fattige mod de rige. Hadet mod de rige kan have været saa stærkt, at der altid blandt de fattige fandtes Mænd nok, som uden personlig Fordel vilde appellere til Domstolene blot for at have den Fornøjelse, at en rig Mand af Loven blev hindret i at fuldbyrde et Overgreb mod en fattig Mand. Mennesker, der har fælles Fjender, plejer at føle sig solidariske i en Grad, som langt overstiger det normale. Hvis denne Forklaring var udtømmende, vilde imidlertid hele γοαφῆ-Institutionen kun have praktisk Betydning i Tider, da der bestaar et spændt Forhold mellem Samfundsklasserne, og kun som et Vaaben i Kampen mellem dem. En mere dybtgaaende Forklaring af Borgernes Villighed til at klage over Uret øvet mod andre end dem selv er følgelig paakrævet.

CALHOUN mener iøvrigt ogsaa, at Solon selv har vurderet den ny Institution højere end blot som et Middel til at gennemtvinge Overholdelse af de to Love, hvorom der har været Tale. Han siger: »So thoughtful a man as Solon could not have struggled with these practical difficulties of procedure for long without coming to realize that they were but outward and visible signs of a fundamental difference which sets apart certain types of offenses against the individual from ordinary invasions of purely personal rights. By the time he had completed his task, he must have been aware that many acts which, directly, affect the individual rather than the community are, in their last analysis, crimes, and must be dealt with by the state«¹.

¹ CALHOUN a. S. p. 81.

Staten behandler disse Handlinger som Forbrydelser, idet den tillader enhver Borger at klage over dem og gaar ud fra, at denne Tilladelse vil blive benyttet. Den strafferets-teoretiske Indsigt, CALHOUN tillægger Solon, finder han ogsaa udtrykt i et af de bevarede Digt-Fragmenter, om hvilket han siger: »The recognition of the nature and consequences of crime which underlies the imaginative and poetic diction is so complete, the formulation of basic principles on which crime is to be dealt with so distinct, that one might search far in modern political writings without finding these ideas more adequately treated in so few words. It is no mere coincidence that the author is that man whom tradition honored as the first to establish permanent machinery for the punishment of crimes by the state«¹. Solon har virkelig i det Digt, CALHOUN tænker paa, udtrykt en saadan Tanke, som at Lov og Orden er til Gavn for Samfundets Trivsel, samt at det gaar ud over Samfundet, hvis de enkelte ikke har Respekt for Retten². Solons Ord kan i deres vage Almindelighed betyde mange forskellige Ting, men naar man skal fortolke dem, synes god Metode at kræve, at man søger efter mere præcist formede Tanker, som passer til Ordene, hos Forfattere, der staar Solon nær i Tid og Kultur, snarere end hos moderne Strafferetsteoretikere. Der vil senere i nærværende Arbejde blive gjort et Forsøg paa ud fra dette Fortolkningsprincip at fastslaa, hvad der virkelig har været Solons Grundtanker med Hensyn til Ret og Moral³. Men selv om CALHOUN skulde have Ret i sine Betragtninger over Solons dybe teoretiske Indsigt, vilde Problemet dermed endnu ikke være

¹ CALHOUN a. S. p. 39.

² Fr. 4 Bergk.

³ Cf. i det flg. Kap. X.

løst. Det vilde stadig være uopklaret, hvad der bevægede attiske Borgere til uegennyttigt at benytte den ny *γραφή*-Institution og saaledes skaffe Samfundet den Beskyttelse mod Forbrydelser, hvis Nødvendighed Solon havde indset.

Problemet om den uinteresserede Straffetendens' Opstaaen i det attiske Samfund kan altsaa ogsaa efter CALHOUN'S Bog betragtes som uløst, saa at en ny Behandling af det ikke er overflødig. Angaaende den Metode, som derved bør anvendes, findes der hos CALHOUN visse Bemærkninger, som man gør vel i ikke at overse. Han polemiserer mod Forskere, der uden videre støtter deres Teorier paa Citater fra Forfattere, som levede Aarhundreder efter den Institutions Opstaaen, det gælder om at gøre Rede for, medens de samme Forskere efter CALHOUN'S Mening bekymrer sig alt for lidt om de ganske vist sparsomme, med Institutionens Opstaaen samtidige Kilder, der haves. Vil man vide noget om Aarsagerne til *γραφή*-Institutionens Opstaaen i Athen, gør man ifølge CALHOUN bedre i at søge Oplysninger i de bevarede Fragmenter af Solons Digte end hos det 4. Aarhundredes Talere¹. Nu har de Resultater, CALHOUN mener at kunne læse ud af Solons Digte, ikke kunnet accepteres i det foregaaende. Og i hvert Fald, hvis CALHOUN har Ret i sine Formodninger om Sammenhængen mellem *γραφή* og Solons øvrige Lovgivning, er det usikkert, om *γραφή*-Institutionen virkelig allerede fra først af har været inspireret af en uinteresseret Straffetendens. Det er usandsynligt, at ret mange af den senere attiske Strafferets *γραφαί* stammer fra Solon selv. Men i Tiden fra Aar 600 til Aar 400 maa hele det i 4. Aarhundrede bestaaende System af *γραφαί* være blevet til. Noget nærmere kan ikke siges med Sikkerhed om Tidspunktet. CALHOUN anser det for sandsynligt,

¹ CALHOUN a. S. p. 8.

at der paa de fleste og væsentligste Punkter først blev Adgang til Klage ved *γραφή* i de ti eller femten Aar, som fulgte efter Efialtens' Forfatningsreform 462¹. Det er da maaske i det 5. Aarhundredes Litteratur lige saa meget som i Solons Digte, at man kan haabe at finde Oplysninger om den uinteresserede Straffetendens' Væsen og Opstaaen. Denne Tendens maa jo under alle Omstændigheder have været levende og kraftig i Athen ogsaa i lange Tider efter Solon, for at *γραφή*-Systemet kunde blive udbygget, som det faktisk er blevet.

I det følgende skal nu ved Litteraturens Hjælp den Mentalitet gøres til Genstand for en Undersøgelse, som var herskende i Athen i den Periode, da den offentlige Klage-Ret blev indført. Dette er muligt, fordi der fra den paagældende Periode i Athen er bevaret en Litteratur, som virkelig har været et Udtryk for den i Folket herskende Tænke- og Følemaade. I et moderne Samfund maatte en tilsvarende Undersøgelse søge sit Materiale i Avisartikler, i Rigsdagstaler, i Prædikensamlinger, i hele den Litteratur, der af Litteraturhistorikere forbigaas som æstetisk værdiløs og interesseløs. Hos berømte Digtere og Filosofer vilde man ikke gøre vel i at søge Oplysninger om en Mentalitet, der behersker tilstrækkelig brede Lag af Befolkningen til at præge Strafferetten i et demokratisk Samfund. Lige saa lidt vilde man kunne benytte Platons og Aristoteles' Værker som Kilder til en lignende Undersøgelse angaaende Athen i det 4. Aarhundrede. Her vilde de attiske Taleres bevarede Værker være de rette Kilder. Ogsaa den under Sofisternes Indflydelse staaende Litteratur fra anden Halvdel af det 5. Aarhundrede er Udtryk for en intellektuel Overklassekultur. Men i Aischylos', Sofokles' og Herodots Værker har

¹ CALHOUN a. S. p. 103.

den folkelige, traditionsbundne, attiske Mentalitet fundet et direkte Udtryk, som gør det muligt for en sen Eftertid at lære den at kende. Det i og for sig overmaade interessante Problem, hvorfor folkelig Tænke- og Følemaade i det 5. Aarhundredes Athen har fundet Udtryk i Værker, der henregnes til Verdenslitteraturens ypperste, medens man i de fleste andre Samfund maa søge Vidnesbyrd derom i litterære Produkter, som det er umuligt for dannede Mennesker at finde Behag i, skal her lades uberørt. Hvad der skal søges oplyst, er de Tanker, man i Athen gjorde sig om Menneskers Synder og den Straf, hvoraf de efterfulgtes, samt hvilken Rolle man i denne Sammenhæng tillagde Guderne. Den Mentalitet, man derved lærer at kende, vil vise sig at være af en saadan Beskaffenhed, at Studiet af den umiddelbart fører til en Løsning af den uinteresserede Straffetendens' Problem.

En Opregning af alle de *γραφαί*, som var institueret, d. v. s. af alle de Forbrydelser, som andre end den forurettede selv kunde klage over, da Systemet forelaa afsluttet i det 4. Aarhundrede, er her overflødig. Kun et Par enkelte Punkter er der Grund til at fremdrage. Som allerede nævnt hørte i Athen Mord ikke til de Forbrydelser, over hvilke der kunde klages ved *γραφή*. Klageretten var forbeholdt den dræbtes Slægt. Man havde en *δίκη φόρον*, men ikke en *γραφή φόρον*. I Tilfælde af Mord indenfor Slægten er den eneste, der har Ret til at klage, Morderen selv eller en Slægtning af ham. I saadanne Tilfælde vil Slægten normalt udstøde Morderen af sin Midte uden Øvrighedens Indblanding. Men sker dette ikke, er en *γραφή ἀσεβείας* mulig mod den Slægtning af Morderen og den myrdede, som forsømmer sin Pligt i saa Henseende. Kun ad denne Omvej, og for saa vidt en Borger tager Initiativet til en

γραφή ἀσεβείας, kan Staten overhovedet komme til at skride ind overfor Mord af Slægtninge¹. Naar en Kvinde var dømt for Ægteskabsbrud, var hendes Mand forpligtet til at skille sig fra hende. Gjorde han det ikke, ramtes han af Atimi². I disse to Tilfælde kunde man altsaa i Athen hjemfalde til Straf, ikke fordi man havde begaaet Overgreb mod andre, men fordi man havde forsømt med tilstrækkelig Energi at hævde sin egen og sin Families Ære. En Teori til Forklaring af den uinteresserede Straffetendens maa bl. a. ogsaa kunne gøre Rede for dens Udslag i disse Tilfælde.

Efter at *γραφή*-Systemet først var indført, kunde det misbruges og blev det misbrugt af Sykofanter til at genere hæderlige Borgere ved Indgivelse af grundløse Klager imod dem. Man søgte at værge sig derimod ved at straffe Klagerne med Bøder og med Fortabelse af Retten til oftere at indgive Klager af lignende Art, naar mindre end en Femtedel af Dommerne havde stemt for Domfældelse³. Den Tanke, at *γραφή*-Institutionens Indførelse fra først af skulde skyldes snedig Beregning fra saadanne Menneskers Side, som forudsaa, at den kunde misbruges til Sykofanteri, fortjener naturligvis ikke alvorlig Drøftelse.

Endnu bør paa dette Sted nævnes, at foruden CALHOUN ogsaa LOUIS GERNET har skrevet en allerede i det foregaaende omtalt Bog, hvis Problemstilling falder temmelig nøje sammen med den, der ligger til Grund for nærværende Arbejde. GERNET er foruden at være Filolog ogsaa sociologisk orienteret. Han er paa en Gang Elev af DURKHEIM og af GLOTZ. Det er under disse Omstændigheder naturligt, at der jævnlig i det følgende vil blive Anledning til

¹ GLOTZ: La solidarité de la famille, p. 436 f.

² LIPSIVS: Das attische Recht und Rechtsverfahren, p. 433 f.

³ LIPSIVS a. S. p. 449 f. og 933 ff.

at henvise til GERNET. Men den definitive Tagen Stilling til hans Arbejde vil det være hensigtsmæssigt at udsætte, indtil de her planlagte Undersøgelser er tilendebragt.

III. Retfærdigheds-Ideen i Litteraturen.

I Iliaden er saavel Guder som Mennesker ligegyldige overfor Uret, der øves mod andre end dem selv. I det 5. Aarhundredes Athen er der etableret et Retsvæsen, som forudsætter Borgernes Villighed til at gribe ind, ogsaa naar der er øvet Uret mod andre. Samtidig tillægger man i Litteraturen Guderne en lignende uegennyttig Virksomhed som Beskyttere af Retten. Den, der spørger om Grunden til Menneskenes saaledes forandrede Opførsel, vil forgæves søge efter direkte Oplysninger desangaaende. Den Tanke er da nærliggende, at man ved et Studium af Gudernes paa tilsvarende Maade forandrede Opførsel i Litteraturen kan komme paa Spor efter, hvad der ligger til Grund for Menneskenes nyerhvervede uegennyttige Interesse for Retfærdigheden.

Hos Aischylos tror Polyneikes at have Retten og derfor ogsaa de guddommelige Magter paa sin Side, da han angriber sin Fødeby Theben med Vaabenmagt. Det hedder om ham: »Han har et ganske nyt Skjold, paa hvilket to Skikkelser er afbildet. Man ser dér tegnet med Guld en væbnet Mand, hvis Skridt ledes af en Kvinde med værdig Holdning. Dike kalder hun sig i en Indskrift, og hun siger: Jeg vil føre denne Mand tilbage til hans Fødeby, saa at han ikke mere skal være hjemløs, men have Ophold i sit Fædrenehjem«¹. Dike er selve Retfærdigheden personificeret som Gudinde.

Klytimestra dræbes til Straf for, at hun har myrdet

¹ Syv mod Theben 642 ff.

Agamemnon. Koret forudsiger, at dette vil ske, med følgende Ord: »Skæbnen hvæsser allerede Retfærdighedens Sværd paa en ny Slibesten til ny frygtelig Daad«¹. Skæbnen (*μοῖρα*) nævnes altsaa her som uegennyttig Vogter af Retfærdigheden. Klytimestra beraaber sig paa, at hun maatte dræbe Agamemnon for at hævne sin Datter Ifigeneias Død. Koret svarer: »Den ene Bebrejdelse gøres gældende imod den anden. Det er umuligt at dømme her. Den, der har plyndret andre, bliver selv plyndret. Den, der har dræbt, bøder for Drabet. Den, der handler (ondt), maa lide derfor, saa længe Zeus sidder paa sin Trone. Det kræver Loven. Hvem kan fjerne Forbandelsens Sæd fra Huset?«². Ogsaa Zeus vaager altsaa over Retfærdigheden.

Der paahviler Orestes den Pligt at hævne sin Faders Død ved at dræbe sin Moder Klytimestra. Den ikke ubegrundede Sky, som han nærer derfor, tvinges han til at overvinde ved frygtelige Trusler fra Apollon³, som altsaa ogsaa medvirker til Retfærdighedens Fuldbyrkelse. Iøvrigt paakaldes guddommelige Magter i Flæng til Hjælp for den retfærdige Hævn over Klytimestra: Zeus⁴, Hermes *χθόνιος* ved Agamemnons Grav⁵, Hermes paany⁶, og den døde Agamemnon selv⁷. Koret siger: »I store Moirer, lad ved Zeus' Hjælp dette faa en saadan Udgang, at Retfærdigheden sejrer. For et ondt Ord skal der bødes med et ondt Ord, siger Dike højt og kræver, hvad der skyldes hende. Den, der har dræbt, skal bøde med sit Liv. Det, man har gjort

¹ Agamemnon 1535 f.

² 1560 ff.

³ Choeforene 271 ff.

⁴ 244 ff., 382 f., 783 ff.

⁵ 727 ff.

⁶ 812 ff.

⁷ 456, 508 f.

mod en anden, skal man selv lide. Saaledes lyder et ældgammelt Ord«¹.

Om Hermes *χρόνιος* og den døde Agamemnon kan man ikke af deres Villighed til at deltage i Hævnen slutte, at de er besjælet af en uinteresseret Straffetendens. De vilde maaske ogsaa paa Iliadens Kulturtrin i en tilsvarende Situation være traadt i Aktivitet til Forsvar for deres egen Ære og deres egne Interesser. Men om de andre nævnte guddommelige Væsener er den Slutning uafviselig, at Aischylos har tænkt sig dem villige til ganske uegennyttigt at gribe ind i Menneskenes Liv for at haandhæve Retfærdigheden. Iøvrigt synes Aischylos ikke at have følt nogen Forskel mellem disse to Slags Tilfælde. Han har ganske samme Respekt for Zeus *ξένιος* og Zeus *ἰκέσιος*, som han har for Zeus i hans Egenskab af Retfærdighedens uinteresserede Vogter.

Aischylos tillægger i Almindelighed Guderne en uinteresseret Straffetendens. Det gælder om alle Guder i Flæng. Det er som oftest umuligt at finde nogen Grund til, at én Gud snarere end en anden nævnes som Vogter af Retfærdigheden i et givet Tilfælde. Aischylos har antagelig simpelthen i hvert enkelt Tilfælde beholdt de Gudenavne, som fandtes overleveret i de Sagn, han behandlede. Hypigst nævnes Zeus, men om ham hedder det et Sted: »Hvem han end er, hvis det er ham kært at paakaldes under dette Navn, saa paakalder jeg ham saaledes. Thi naar jeg overvejer Sagen vel, finder jeg ikke noget andet Navn end Zeus at betegne ham med, hvis det er nødvendigt, at min Tanke naar til en Afgørelse af dette Spørgsmaal, som dog ikke har stor Betydning«². Paa den straf-

¹ 306 ff.

² Agamemnon 160 ff.

fende Guddoms Individualitet kommer det altsaa overhovedet ikke an.

Hos Sofokles hedder det i en Korsang: »Hvis en Mand er hovmodig i Gerning eller Ord, ikke frygter Dike og ikke ærer Gudernes Boliger, gid da en ond Skæbne maa ramme ham for hans ulyksalige Hovmods Skyld, hvis han ikke nøjes med at vinde Fordel paa retfærdig Vis, hvis han ufromt og dumdristigt rører det, der ikke bør røres. Hvilken Mand kan under saadanne Omstændigheder rose sig af at væрге sit Liv mod Gudernes Pile?«¹

Det mangler ikke paa Steder, som kan anføres til Illustration af denne Tanke. Der tales hos Sofokles om Retfærdighedens guddommelige Vogtere i Vendinger som »Hades' og Gudernes Erinyer«², eller »den ærværdige Fader paa Olympos samt den alt huskende Erinys og Dike, som bringer alt til den rette Afslutning«³. Elektra beder Zeus om at straffe Klytimestra og Aigisthos for Mordet paa hendes Fader⁴. Om Herakles fortælles, at Zeus straffede ham med at blive solgt som Slave, fordi han ved Svig og ikke i aaben Kamp havde dræbt Ifitos⁵. Helios⁶; Zeus, Athene, Apollon og Artemis⁷; »Guden« (*ὁ δαίμων*) samt Dike, Ares og Eumeniderne⁸ paakaldes i den ved Tegnsætningen antydede Gruppering til Værn for Retten.

Overensstemmelsen med Aischylos er fuldkommen. Alle Guderne forudsættes at være besjælet af en uinteresseret Straffetendens, og det synes tilfældigt, hvem af dem der

¹ Kong Oidipus 883 ff.

² Antigone 1075.

³ Aias 1390 ff.

⁴ Elektra 209 ff.

⁵ Trachinierinderne 277 ff.

⁶ Oidipus i Kolonos 869 ff.

⁷ 1085 ff.

⁸ 1370 ff., cf. 1380 ff. og 1391 ff.

ved en given Lejlighed nævnes som Beskyttere af Retten. Erinyerne stilles ganske paa Linje med de øvrige guddommelige Væsener, endskønt deres Hævnerrolle oprindeligt næppe har været mere uinteresseret end den døde Agamemnonns.

Noget lignende kan konstateres hos Herodot. Hos ham fortælles om Feretime, at hun havde taget en grusom Hævn over Barkaierne, fordi de havde dræbt hendes Søn Arkesilaos. Hun havde faaet den persiske Statholder i Ægypten overtalt til et Felttog mod Barke¹. Da Byen var erobret, udvalgte hun dem blandt Indbyggerne, som hun ansaa for mest skyldige i hendes Søns Død, og lod dem spidde paa Pæle. Ogsaa Kvinderne behandlede paa denne Maade, efter at de havde faaet Brysterne skaaret af². Men Feretime maatte bøde haardt for sin Grusomhed. Hun blev levende ædt op af Orme, som vrimlede frem af raadne Saar paa hendes Legeme. Herodot siger: »Thi Guderne taaler ikke, at Mennesker tager en alt for grusom Hævn«³.

Panionios fra Chios var en Slavehandler, hvis Specialitet det var at købe Drengene, kastrere dem og derpaa sælge dem i Sardes eller Efesos, hver Eunuker var efterspurgt. En af de kastrerede Drengene var Hermotimos, som dog ikke i enhver Henseende havde Lykken imod sig. Han blev sendt til det persiske Hof som Gave til Kongen og fik en højt betroet Stilling hos Xerxes. I dennes Følge kom han til Lilleasien, da Toget mod Hellas skulde finde Sted, og i Atarneus traf han paany Panionios. Med List fik Hermotimos baade Panionios og hans fire Sønner i sin Magt, og han hævnede sig nu ved først at tvinge Faderen til at

¹ Hdt. IV, 165.

² Hdt. IV, 202.

³ Hdt. IV, 205.

kastrere Sønnerne og derefter Sønnerne til at kastrere Faderen. Til Begrundelse af sin Hævn spurgte Hermotimos, hvad ondt han eller hans Forfædre havde gjort Panionios eller dennes Forfædre, »eftersom du har bevirket, at jeg nu i Stedet for at være en Mand er intet«. »Du troede, at Guderne ikke saa, hvad du dengang gjorde. Men de har nu paa Grund af din Ugudelighed i Henhold til Retfærdighedens Lov givet dig i min Magt«¹.

Samvirken mellem interesserede og uinteresserede Hævnerne af Uret finder man hos Herodot i Artayktes' Tilfælde. Perseren Artayktes havde, da Xerxes drog mod Europa, af ham udbedt sig som Gave Templet, der var bygget over Protesilaos' Grav i Elaius, uden at fortælle, hvilke Rigdomme det rummede. Artayktes førte Rigdommene til Sestos, udnyttede Tempelens Grund til profant Landbrug og havde Omgang med Kvinder i selve Tempelcellen. Efter Persernes Nederlag i Hellas kom en athenæisk Flaade til Sestos. Efter længere Tids Belejring flygtede Artayktes og andre Persere fra Byen, som derefter aabnede sine Porte for Grækerne. Artayktes blev fanget og ført tilbage til Sestos. En af hans Vogtere stegte tørrede Fisk, og disse begyndte da at sprælle og vride sig, som om de endnu var levende. Artayktes tydede dette som et Tegn paa, at den døde Protesilaos endnu havde formaaet at hævne sig paa ham ved at bringe ham i Fangenskab. Han havde, som Artayktes udtrykkelig mener, faaet Magt dertil fra Guderne (*δύναμιν πρὸς θεῶν ἔχει τὸν ἀδικέοντα τιρῆσθαι*). Protesilaos er en interesseret Hævner, men hans guddommelige Hjælpere er uinteresserede. Artayktes forsøgte at løskøbe sig, men den athenæiske Feltherre Xanthippos foretrak at lade ham dræbe til Hævn for Protesilaos. Man sømmede ham fast

¹ Hdt. VIII, 105—106.

til Brædder og hængte ham op, hvorefter hans Søn blev stenet ihjel for hans Øjne¹.

Herodot nævner ikke bestemte Guder som Hævnere af Uret. Han taler om Guderne i Almindelighed og ved andre Lejligheder i nøjagtig samme Betydning om »Guden« eller om Zeus, hvis Navn da er lige saa lidt individualiserende som hos Aischylos. I visse Tilfælde siger han ogsaa blot, at en Mand rammes af Ulykke til Straf for en begaaet Forbrydelse, og overlader til sine Læsere at underforstaa, at det er Guderne, der hidfører Straffen.

Saaledes fortælles om Kleomenes, Konge i Sparta, at han havde bestukket Oraklet i Delfi til at erklære, at hans Medkonge Demaratos ikke i Kraft af sin Fødsel havde retmæssig Adkomst til Tronen². Da dette blev opdaget, flygtede Kleomenes fra Sparta og søgte at ægge Arkaderne til Kamp mod sine Landsmænd. Spartanerne lod sig skræmme og accepterede ham paany som Konge, men derefter blev han sindssyg og begik i sin Sindssygdom Selvmord. Herodot udtaler blot som sin Mening, at dette Endeligt var en Straf for, hvad Kleomenes havde forbrudt mod Demaratos³.

At Guderne giver sig af med at straffe Mennesker for deres onde Gerninger mod hinanden, vil let tage sig ud som en Selvfølgelighed, der ikke trænger til at bevises. Men da Iliadens Guder ikke udfolder en saadan straffende Virksomhed, har det dog syntes nødvendigt at godtgøre, at det virkelig mentes at være Tilfældet med Guderne i

¹ Hdt. IX, 116—120, cf. VII, 33.

² Hdt. VI, 66.

³ Hdt. VI, 74—84.

det 5. Aarhundredes Athen. Den Maade, hvorpaa Guderne siges at straffe Mennesker for Uret, de har begaaet, udmærker sig imidlertid ved visse Ejendommeligheder, som maa forekomme et Nutidsmenneske forbløffende, og som det her er vigtigt ikke at overse. Stødende for en moderne Retsbevidsthed er det, at Guderne ofte lader Straffen for en Forbrydelse ramme ganske andre end den skyldige, nemlig f. Ex. hans Søn, hele hans Slægt eller hele hans Folk. Men det er dog en Omstændighed, som der i denne Forbindelse ikke er Grund til at opholde sig synderligt ved. Vigtigere er det, at Guderne i Regelen tvinger, lokker eller frister den, der skal straffes, til at begaa en eller flere ny Forbrydelser af lige saa alvorlig Karakter som den oprindelige, før Straffen endelig kommer over ham. Dette gælder, hvad enten den oprindelige Forbrydelse er begaaet af den strafskyldige selv eller af en anden, med hvem han anses for solidarisk ansvarlig.

Hos Aischylos er Agamemnon hjemfalden til Straf for den Brøde, som hans Fader Atreus har begaaet mod Thyestes' Sønner. Før Straffen fuldbyrdes, faar Agamemnon yderligere tre Ting paa sin Samvittighed, der af Digteren vurderes som tungt vejende Synder. Han fører for det første sit Folk paa Krigstog mod det fjerne Troia for at hævne Helenas Bortførelse. Borgerne er forbitrede over, at de skal kæmpe og dø for en fremmed Kvindes Skyld, og Koret antyder, at Guderne næppe vil undlade at drage Agamemnon til Ansvar for det udgydte Blod: »Man dræber ikke mange, uden at Guderne ser det. De sorte Erinyer styrter i Tidens Løb den, der har Heldet, men ikke Retten paa sin Side, ned i Ringhed under Livets Omskiftelser«¹. For det andet ofrer Agamemnon paa Vejen til Troia sin Datter

¹ Agamemnon 461 ff.

Ifigeneia til Artemis, hvilket af Digteren føles som en barbarisk Udaad¹. Og for det tredje lader Agamemnon sig ved sin Hjemkomst til Argos af Klytimestra forlede til at gaa ind i sit Palads henover et kostbart Purpurtæppe, der er udbredt paa Jorden, hvad man maa opfatte som en ny Forsyndelse, for hvilken Gudernes Straf truer ham².

I det mindste den ene af disse tre Synder, Ofringen af Ifigeneia, gør Agamemnon sig skyldig i under Tvang. Hellenerne truedes af Hungersnød, da deres Flaade var standset af Modvind i Aulis. Kalchas forkyndte, at Modvinden skyldtes Artemis' Vrede, og at hun kun kunde forsones, hvis Agamemnon ofrede Ifigeneia til hende. Da udbrød Agamemnon: »Tung er Ulykken, hvis jeg ikke adlyder, men tung er den ogsaa, hvis jeg dræber mit Barn, Hjemmets Pryd, hvis jeg ved Alteret besudler mine, hendes Faders Hænder i hendes Jomfrublods fremvældende Strømme. Hvad kan jeg gøre, som ikke er ondt? Hvorledes kan jeg svigte min Flaade og forbryde mig mod mine Kampfæller? Pligten kræver ubarmhjertig, at jeg skal udgyde Jomfruens Blod, at jeg skal bringe Ofret, som kan standse Vinden. Gid det maa føre til det bedste«³. Koret har rosende Ord om Agamemnon, fordi han bøjer sig under Skæbnen og ikke i Vrede forgriber sig paa Kalchas, da denne forkynder Nødvendigheden af at ofre Ifigeneia. Alligevel fordømmes den Beslutning, han tager, lige saa ubarmhjertigt, som ogsaa den modsatte vilde være bleven fordømt: »Da han havde bøjet sig under Nødvendighedens Aag og vendt sit Sind mod ugudelige, ufromme, vanhellige Tanker, da besluttede han sig til den ryggesløse Daad. Thi det triste Afsind, som

¹ 223 ff.

² 909 ff.

³ 206 ff.

fatter slette Raad og volder Lidelse, gør de dødelige dumdristige. Han vovede derfor at ofre sin Datter som et Sønoffer for Flaaden og af Hensyn til den Krig, der skulde skaffe Hævn for en Kvinde«¹.

Der var ingen Udvej for Agamemnon i Aulis. Hvad han end gjorde, forbrød han sig, enten mod sin Hær eller mod sin Datter. Men naar han kom i en saadan fortvivlet Tvangssituation, da synes det efter Aischylos' Mening at være betinget af, at han var den brødebetyngede Atreus' Søn. Koret siger: »Den gamle Hybris plejer at føde en ny til Lidelse for Menneskene før eller siden, naar Tiden dertil er inde: den uimodstaaelige, uovervindelige, vanhellige Trods, den sorte Ate, som kommer over Huset, og som ligner sine Forældre«². Den gamle Hybris er Atreus' Udaad mod Thyestes' Sønner, og den ny Hybris, den sorte Ate er Agamemnons Ofring af Ifigeneia samt hans Bortødslen af Borgernes Liv i Krigen mod Troia og hans Gang henover Purpurtæppet. Til denne sidste blev han vel ikke ligefrem tvunget, men dog haardt fristet og presset af Klytaimestra. Om det vilde have haft onde Følger for ham, hvis han havde undladt Krigen mod Troia og ladet Helenas Bortførelse være uhævnet, siger Aischylos ikke. Men hans Mening maa i hvert Fald være, at den, der har arvet Ansvar for en Synd, hans Fader har begaaet, selv ved Gudernes Foranstaltning tvinges eller fristes til at synde paany, saafremt han ikke gør det frivilligt. Først derefter følger Straffen.

Dette kan fortsætte sig gennem mere end én Generation. Det gaar Orestes nøjagtig, som det gik Agamemnon. Orestes forbryder sig, hvad enten han for at hævne sin Fader

¹ 217 ff.

² 763 ff.

dræber sin Moder, eller han ikke gør det. Apollon har truet ham med de frygteligste Rædsler, hvis han forsømmer Hævnen. Orestes siger selv derom: »Iskolde Anfald af Ate skal komme over mit varme Hjerter, hvis jeg ikke bringer Hævn over dem, der har forgrebet sig paa min Fader. Han (Apollon) siger, at jeg skal dræbe dem paa samme Maade, som de dræbte ham (Agamemnon), rasende som en Tyr over de Tab, jeg har lidt. Ellers skal jeg, sagde han, bøde derfor med mit eget Liv og døje mange bitre Kvaler. Thi han talte om den Vrede, hvormed de ulykkelige under Jorden hjemsøger Menneskene, om de Sygdomme, der i Form af Udslet med rasende Kæber æder sig ind i Kød og opæder Legemet. Hvid Haarvækst spirer frem, hvor denne Sygdom har hærget . . . Andre Hjemsøgelser talte han om, som Erinyerne maner frem af en Faders Blod. De underjordiske Magters Vaaben rammer uformodet, naar døde Slægtninge beder dem skaffe Hævn; Vanvid og grundløs Rædsel . . . plager og forstyrrer en ved Nattetid, og udmarvet paa Legemet jages man bort fra sit Land som under Slag af en kobberbeslaaet Pisk. Den Slags Mennesker har ingen Del i noget Bæger eller noget Drikoffer. Faderens usynlige Vrede holder dem borte fra alle Altre. Ingen modtager dem hos sig eller bor sammen med dem. Ingen viser dem Ære eller Venskab, og tilsidst dør de en ynkelig Død hentæret af alle mulige Arter af Lidelser«¹.

Skræmmet af disse Trusler gør Orestes sin Pligt og dræber sin Moder Klytimestra. Men næppe har han gjort det, før Straffen for den Forbrydelse, som dette er, kommer over ham: »Det er, som om jeg kørte en Vogn, og Hestene trak mig bort fra den banede Vej. Saaledes har mit Sind gjort Oprør og taget Magten fra mig. Angst har grebet mit

¹ Choeforerne 271 ff.

Hjerte og er rede til at synge og danse i Raseri«¹. Han ser Erinyerne for sig: »Kvinder som Gorgoner i graa Klæder og med tæt vrimplende Slanger i Stedet for Haar«². »Disse er visselig min Moders rasende Hunde«³, d. v. s. hendes Hævnere. »Herre Apollon, der kommer flere og flere, og fra deres Øjne uddrypper forfærdeligt Blod«⁴. Orestes vilde ynkeligt være gaaet til Grunde i Erinyernes Vold til Straf for sit nødtvungne Modermord, hvis ikke Aischylos i »Eumeniderne« havde vendt sig mod hele den Retsorden, der ellers anerkendes saavel af ham selv som af Sofokles og Herodot.

Ogsaa Laïos' Slægt gaar til Grunde til Straf for en Brøde, som dens Stamfader har begaaet. Laïos har paa Trods af Apollons Bud ikke afholdt sig fra at avle en Søn, som han vidste skulde blive hans Morder⁵. Aischylos' to Tragedier »Laïos« og »Oidipus« er tabt, men i den bevarede Fortsættelse »De syv mod Theben« ser man Laïos' Sønnesønner, Oidipus' Sønner Eteokles og Polyneikes af Guderne eller Omstændighederne tvinges eller fristes til den uhyrlige Forbrydelse Brodermord. Saaledes avler ogsaa Laïos' gamle Hybris en ny Hybris hos hans Sønnesønner. Oidipus har forbandet sine Sønner og sagt, at de med Sværd i Haand skal dele Arven efter ham⁶. Denne Forbandelse føler Eteokles som en uafvendelig Skæbne⁷. Han er besluttet paa at kæmpe med sin Broder og venter at dø i Kampen. Han mener, at hans Ære kræver det. Og skal han dø, vil

¹ 1022 ff.

² 1048 ff.

³ 1054.

⁴ 1057 f.

⁵ Syv mod Theben 742 ff.

⁶ 788 ff.

⁷ 695 ff., 709 ff.

han dø uden Skam¹. Koret søger forgæves at holde ham tilbage: »Naar Mænd med samme Blod i deres Aarer dræber hinanden, er det Slægtens Selvmord. Det er en Besmittelse, som aldrig kan udslettes«². Eteokles' sidste Ord er: »Det onde, som Guderne sender, kan man ikke flygte fra«³. Polyneikes er mere forhaabningsfuld. Han tænker sig Muligheden af at nyde Triumfen efter en Sejr over Broderen⁴. En tom Illusion er det. Begge Brødre finder Døden for hinandens Haand foran Thebens Mure.

Hos Sofokles er Antigone og Ismene i samme Situation som Agamemnon og Orestes hos Aischylos. De forsér sig og nedkalder Straf over sig, hvad enten de begraver deres Broder Polyneikes paa Trods af Kreons Bud eller undlader det paa Trods af Gudernes Bud.

Ismene vælger at bøje sig for Kreons Bud. Hun erklærer, at hun vil bede de underjordiske Magter om Tilgivelse derfor⁵. Antigone mener, at hun kan have denne Tilgivelse behov: »Hvis det synes dig det bedste, saa vis du din Ringeagt for det, som Guderne kræver holdt i Ære«⁶. »Du skal ikke bekymre dig om mig. Tænk hellere paa, hvordan du skal klare dig selv«⁷. Derefter handler Tragedien om Antigone og ikke om Ismene. Men øjensynlig er det Digterens Mening, at der ogsaa kunde skrives et Drama om de tragiske Følger, som det af Ismene indtagne Standpunkt kunde have faaet for hende, hvis Polyneikes virkelig var forbleven ubegravet.

¹ 683 ff.

² 681 f., cf. 692 ff.

³ 719.

⁴ 634 ff.

⁵ Antigone 65.

⁶ 76 f.

⁷ 83.

Ismene minder Antigone om, at de er Kvinder og ikke kan kæmpe mod Mænd, at de er de svageste og ikke kan kæmpe mod Overmagten¹. Hun anklager hende for at ville det uopnaaelige (*ἀμήχανα*)². Det vil sige, at hun beskylder hende for Hybris. At ogsaa Kreon gør dette, er selvfølgelig. Han vil straffe hende med Døden derfor³. Men selv Tragediens Kor slutter sig trods al Sympati for Antigone til disse Anklager: »Vel er det, du har gjort, et Udslag af Respekt for Guderne. Men der er aldrig nogen, som bør sætte sig op mod den, der har Magten. Det er dit eget heftige Sind, der har ødelagt dig«⁴. Det er sandt, men det er ogsaa sandt, at hvis Antigone havde bøjet sig for Overmagten som Ismene, vilde Følgen være blevet den, hun selv har foreholdt sin Søster. Antigone maa, hvordan hun end bærer sig ad, forsynde sig og blive strafskyldig.

Naar Antigone kommer i denne fortvivlede Situation, er Grunden dertil den samme som i Agamemnons og Orestes' Tilfælde hos Aischylos. Koret siger det udtrykkelig til hende: »Du bøder vel for, hvad din Fader har forbrudt« (*πατρῶον δ' ἐκτίνεις τιν' ἄθλον*)⁵.

Sofokles' Drama om Elektra og Chrysothemis er i sine Hovedtræk en Gentagelse af Tragedien om Antigone og Ismene. Chrysothemis anbefaler som Ismene Passivitet og Resignation under Forholdene, som de er⁶. Elektra frygter Vanære og kan ikke beherske sin Stolthed eller sine Følelser i det hele taget⁷. Det skræmmer hende ikke, at hun bliver

¹ 61 ff.

² 90 og 92.

³ 480 ff.

⁴ 872 ff.

⁵ 856, cf. 593 ff., 584 ff., 599 ff.

⁶ Elektra 328 ff.

⁷ 86 ff., 132 ff., 145 ff., 221 ff., 236 ff., 257 ff., 341 ff., 558 ff., 1035.

truet med Indespærring i et Fængsel, hvor hun aldrig faar Solen at se, til Straf for sin Trods mod Klytimestra og Aigisthos¹. Det skyldes kun Tilfældigheder, at hun ikke, da hun tror Orestes død, faar paabegyndt Udførelsen af sit Forsæt selv at hævne sin Fader trods Korets og Chrysothemis' Advarsler². Hun behersker sin Glæde over Gensynet med Orestes saa slet, at hun er nær ved i Utide at røbe ham og saaledes blive Skyld i hans Død³. Hendes Hybris bestaar i, at hun sætter sig op mod dem, som har Magten. Men hvad hun ønsker: at faa Hævn for sin myrdede Fader, er kun, hvad enhver god Datter bør ønske. Dog kunde Elektra maaske bedre have ladet sig overtale af Chrysothemis end Antigone af Ismene. Thi der siges intet om, at Guderne vil hjemsoge Chrysothemis til Straf for hendes Resignation og Passivitet. Elektra var altsaa ikke som Antigone tvunget til Hybris, hvad hun end gjorde. Hendes Tilfælde kan sammenlignes med Agamemnons Hævnkrig mod Troia eller hans Træden paa Purpurtæppet snarere end hans Ofring af Ifigeneia.

Til Forklaring af de Lidelser og den Fristelse til Hybris, som Elektra og Chrysothemis udsættes for, henviser Koret til en Brøde, som engang i Fortiden blev begaaet af Pelops, en af Slægtens Stamfædre⁴. Ordene fra Korsangen hos Aischylos er altsaa ogsaa her nær ved at passe: Den gamle Hybris afføder en ny, indtil Slægten er gaaet til Grunde. Kun lader Sofokles Slægtens Lidelser være til Ende, da Agamemnon er hævnnet ved Klytimestras og Aigisthos' Død.

Hos Herodot motiveres Kroisos' Ulykke baade ved en

¹ 387.

² 947 ff.

³ 1239 ff.

⁴ 505 ff.

Brøde, hans Stamfader Gyges havde begaaet¹, og ved en Brøde, han selv havde begaaet². Den sidste bestod i, at han havde udæsket Gudernes Misundelse ved at anse sig selv for den lykkeligste af alle Mennesker. Hos Herodot siges ikke udtrykkelig, at Kroisos forsynder sig, fordi hans Stamfader allerede havde en svær Uret paa sin Samvittighed. De to forskellige Motiveringer af Kroisos' Ulykke antages i Regelen oprindelig at høre hjemme i to forskellige Beretninger om hans Skæbne. Men at de begge har faaet Lov til at blive staaende Side om Side, da de to Beretninger blev sammenarbejdet, behøver i hvert Fald ikke at opfattes blot som et Udslag af Ubehændighed hos Herodot. Det er ogsaa muligt deri at se et Vidnesbyrd om, at Aischylos' Tanke om Fædrenes Hybris, der afløder en ny Hybris hos Børnene, heller ikke har været Herodot fremmed.

Ogsaa i Tilfælde, hvor der kun er Tale om en enkelt Mand, som alene straffes for Synder, han selv har begaaet, kan Straffen hidføres ved, at han af Guderne først tvinges eller fristes til ny Hybris. Aias hos Sofokles er et Exempel derpaa. Han har i Overmod haanet Guderne, og Athene straffer ham derfor med et Vanvid, der faar ham til at dræbe Kvæget, som er erobret fra Troerne, i den Tro, at det er sine Uvenner blandt Hellenerne, han dræber. Koret spørger om Grunden til, hvad Aias har gjort: »Var det Artemis, som drev ham til at overfalde Hjorden, fordi han ikke havde givet hende den Andel i Byttet, hun havde Krav paa, enten efter en Sejr over Mennesker, eller efter at han havde fældet en Hjort? Eller er det den kobberklædte Ares, som ikke mente sin Hjælp i Kampen tilstræk-

¹ Hdt. I, 91.

² Hdt. I, 34.

kelig værdsat og til Hævn for sin Krænkelser har foranlediget de natlige Begivenheder?¹ »Det Vanvid, der har ramt ham, maa skyldes en Gud«². Det betragtes altsaa som en nærliggende Forklaring, at det er en tidligere begaaet Forseelse, Guderne straffer paa denne Maade. Aias' Overfald paa Hjorden er en grov Krænkelser af hans Landsmænd og udsætter ham, efter hvad han selv mener, for deres Hævn³. At denne Frygt ikke er ubegrundet, bevises ved, at Menelaos efter hans Død vil forbyde hans Begravelse⁴. Desuden føler Aias selv sin Vanvidsdaad som en vanærende Handling, og denne Tanke faar ham til at begaa Selvmord. Saaledes var det først Følgerne af hans anden (ufrivillige) Brøde, der nedkaldte Straffen for den første (frivillige) over ham.

Om Kambyser mente ifølge Herodot Ægypterne, at hans Vanvid blev forstærket som Følge af, at han havde dræbt Apis. Dette Vanvid gav sig Udslag i ny forbryderiske Handlinger. Kambyser lod sin Broder Smerdis dræbe, fordi han i en Drøm havde set denne sidde paa Persiens Trone og derfor troede, at han vilde gøre Oprør imod ham. Paa Trods af, hvad der ellers var Skik i Persien, giftede han sig med to af sine Søstre. Den ene af disse lod han dræbe, da hun vovede at antyde Uvilje over, at Smerdis var blevet dræbt. Guddommelige Magter tænkes altsaa at hævne den dræbte Apis ved stadig at foranledige Kambyser til ny Ugerninger, indtil Straffen endelig nedkaldes over ham. Herodot erklærer, at denne Forklaring muligvis kan være rigtig, men han er ikke sikker paa det. Han anser det

¹ Aias 172 ff.

² 186.

³ 408 ff.

⁴ 1062 ff.

ogsaa for muligt, at Kambyses' Vanvid hænger sammen med hans medfødte Epilepsi¹.

Xerxes begynder hos Herodot med at forse sig mod Guderne. Han vil udvide sit Rige, indtil det strækker sig lige saa langt som Zeus' Himmel². Hans Farbroder Artabanos faar ham dog ved sine Advarsler til at opgive denne Hybris og den paatænkte Krig mod Hellas. Men da Xerxes har truffet denne Beslutning, viser der sig i en Drøm en Skikkelse for ham og advarer ham mod at opgive Krigen. Ikke des mindre bekendtgør han næste Dag, at han vil lade Hellas være i Fred. Natten derefter viser Skikkelsen sig paany for ham i Drømme og siger, at hvis han ikke drager i Felten, skal han miste al sin Magt og Storhed lige saa pludselig, som han har erhvervet dem ved sin Faders Død. Forskrækket tilkalder Xerxes Artabanos og fortæller ham, hvad han har oplevet. For at faa Klarhed over Drømmesynets sande Natur forlanger Xerxes, at Artabanos skal iføre sig hans Klæder og sætte sig paa hans Trone, saa at det kan vise sig, om Skikkelsen da ogsaa vil tale til ham. Artabanos er først uvillig dertil. Han mener ikke, at Drømmen stammer fra nogen Gud. Han giver den rationalistiske Forklaring, at de Tanker, hvormed Mennesker sysselsætter sig om Dagen, ogsaa gerne forfølger dem i Drømme. Tilsidst gør han dog, hvad Xerxes vil have ham til. Drømmeskikkelsen viser sig da ogsaa for ham og siger: »Er du den, der af Bekymring for Xerxes' Vel fraaader ham at føre Krig mod Hellas? Hverken i Fremtiden eller nu skal du ustraffet gøre Forsøg paa at afvende det, som skal ske (*τὸ χρονον γενέσθαι*). Xerxes selv er det blevet aabenbaret, hvad der vil hænde ham, hvis han er ulydig«.

¹ Hdt. III, 30—33.

² Hdt. VII, 8.

Derefter gør Skikkelsen en Bevægelse, som om den vil brænde Artabanos' Øjne ud med glødende Jern. Og nu er Artabanos overbevist. Han anfører paany overfor Xerxes de Betæneligheder, der efter hans Mening taler imod at angribe Hellas, og slutter derpaa: »Men da nu en guddommelig Tilskyndelse gør sig gældende og Guderne, som det synes, truer Hellenerne med Undergang, omvender ogsaa jeg mig og skifter Mening«. Saaledes straffede Guderne Xerxes for hans forbigaaende Hovmod ved at tvinge ham til at fremture i det og paabegynde den Krig, der skulde ende med saa ydmygende et Nederlag for ham¹.

Troen paa denne ejendommelige Form for guddommelig Retshaandhævelse er øjensynlig ikke inspireret af noget Ønske om at beskytte Samfundet mod Følgerne af Forbrydelser. Hvis Guderne ved deres straffende Virksomhed virker afskrækkende paa nogle, saa tvinger de til Gengæld andre, som én Gang har forbrudt sig, til selv mod deres Vilje at fortsætte ad Forbrydelsens Vej. Der ytres ingen Indignation paa de uskyldige Menneskers Vegne, som bliver Ofre for alle disse af Guderne fremtvungne Forbrydelser. Alle de, der døde i Agamemnons Krig mod Troia, skulde dø, for at Agamemnon desto sikrere kunde rammes af Straffen for Atreus' Brøde. Den uskyldige Ifigeneia skulde ofres af samme Grund. Hun hørte jo forøvrigt med til Atreus' Slægt og led altsaa maaske kun en retfærdig Straf for, hvad hendes Bedstefader havde forbrudt. Theben maa døje blodig Krig af Hensyn til det af Guderne og af Oidipus' Forbandelse fremtvungne Fjendskab mellem Eteokles og Polyneikes, som er Midlet til Hidførelse af Straffen for Laïos' Brøde. Antigones nødtvungne Hybris har ogsaa den uskyldige Haimons Død til Følge. Kambyses' ulykkelige

¹ Hdt. VII, 11—18.

Slægtninge maa lide under det Vanvid, Guderne har slaæet ham med, før han kan rammes af Gengældelsen for Drabet af Apis. Xerxes tvinges af Guderne til at bortødsle talløse Menneskers Liv og Lykke i Krigen mod Hellas, før han kan blive straffet for de overmodige Tanker, han forlængst har opgivet. Hæderlige Borgeres Liv og Ejendom maatte vistnok siges at være adskillig bedre betrygget, hvis Guderne helt havde afholdt sig fra at haandhæve Retfærdigheden. Vel er det i mange af Tilfældene Forbrydelser mod Guderne selv, der straffes under en saadan Ringeagt for menneskelig Velfærd. Men Hensynsløsheden er ikke mindre i de Tilfælde, hvor det virkelig er Menneskers Forbrydelser mod andre Mennesker, der straffes af Guderne. Og hvis Hensynet til, hvad der var ønskeligt for Retssikkerheden overhovedet, øvede Indflydelse paa de Tanker, man gjorde sig om Guderne, maatte det forventes, at man ophørte ligefrem at tænke sig Guderne som Aarsager til Forbrydelser i hvert Fald lige saa tidlig, som man begyndte at mene om dem, at de søgte at forebygge Forbrydelser ved Hjælp af Straf.

Den Forestilling, at Guderne fremtvinger Forbrydelser, har tydelig nok sin Rod i en Mentalitet, der allerede i det 5. Aarhundrede f. v. T. hørte Fortiden til. Betydningen af Ordet Ate kan lede paa Spor derefter. Ate betyder bl. a. paa én Gang den Forblindelse, der fører til Forbrydelse, Forbrydelsen selv og Straffen derfor, alt uløselig sammenknyttet i en enkelt Forestilling¹. Visse Forbrydelser drog automatisk Straffen efter sig i en Tid, da Guderne endnu ikke gav sig af med at straffe uegennyttigt. Senere, da man begyndte at mene, at Guderne interesserede sig for Retfær-

¹ Cf. derom GERNET: Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, p. 321 ff.

digheden, formaaede den traditionsbundne Tanke ikke altid at udløse Straffens Begreb fra det Komplex, hvori det var indvokset. Ofte kunde man derfor kun tænke sig Straf i saa nøje Sammenhæng med Forbrydelse, at der maatte tages en ny Forbrydelse med i Købet, hvis Guderne skulde hidføre Straf for en Brøde, der allerede hørte Fortiden til. Saaledes maa de for en rationel Betragtning absurde Forestillinger tænkes at være opstaaet, hvis Existens hos Grækerne er godtgjort paa de foregaaende Sider.

IV. Gudernes Vilkaarlighed.

Gudernes ny Iver for at haandhæve Retfærdigheden er saa stor, at de ikke kan nøjes med at straffe den Uret, som Mennesker af sig selv begaar. Den Metode at tvinge Menneskene til mod deres Vilje at forbryde sig og derefter ubarmhjertigt straffe dem derfor anvendes ikke blot overfor saadanne, som allerede er strafskyldige i Kraft af, hvad de selv eller deres Forfædre frivillig har begaaet. Den anvendes ogsaa overfor Mennesker, paa hvis Slægt der ikke hviler nogen Skyld, og som heller aldrig selv har begaaet noget ondt.

Herodot fortæller om Gyges, Livvagtshøvding hos Kong Kandaules i Sardes, at han af Kongen fik Ordre til at belure Dronningen, mens hun klædte sig af. Kandaules mente nemlig, at hans Dronning var den skønneste af alle Kvinder, og det ønskede han, at Gyges skulde bekræfte efter at have forvisset sig derom ved Selvsyn. Gyges var klar over, at han vilde begaa en usømmelig og farlig Handling ved at adlyde denne Befaling. Han foreholdt Kongen, at den givne Ordre var *λόγον οὐκ ἔγιεα* (Tale, der vidner om et sygt Sind). Han mindede om den kendte Formel for sømmelig og fornuftig Opførelse: *σκοπέειν τινὰ τὰ ἔωντοῦ* (man skal holde sig til, hvad der passer sig for, paahviler eller med Rette

tilkommer en). Han bad Kongen *μη δεσθαι ανόμων* (ikke forlange noget af ham, som var mod Loven). Men alle Indvendinger var forgæves. Kongen holdt fast ved sin Befaling, og Gyges maatte adlyde. Dronningen opdagede, at Kongen lod Gyges belure hende, og ønskede Hævn. Hun lokkede Gyges i et Baghold og gav ham Valget mellem selv at blive dræbt eller at dræbe Kandaules og ægte hende. Nødtvungen begik han den formastelige Daad at dræbe sin Konge. En Del af Lyderne greb til Vaaben for at hævne Kandaules, medens et andet Parti holdt med Dronningen og Gyges. Oraklet i Delfi bilagde Striden ved at erklære, at Gyges skulde være Konge, og at Hævnen for Kandaules først skulde komme over hans Æt i femte Slægtled¹. Saaledes skete det ogsaa. Gyges' Efterkommer i femte Led var Kroisos². Men Gyges' Brøde, som Kroisos maatte bøde for, var nøjagtig lige saa ufrivillig som Agamemnons, Orestes' eller Antigones Forseelser. Og dog forlyder der intet om, at Gyges kom i en saadan Tvangssituation til Straf for nogen tidligere begaaet Brøde.

Det var forgæves, at Polykrates fra Samos paa Amasis' Raad kastede sin Ring i Havet for at formindske sin alt for store Lykke, der truede med at nedkalde Gudernes Misundelse over ham. Ringen blev fundet i Bugen af en Fisk, der af en fattig Fisker bragtes ham som Gave. Deraf lærte Amasis, at det er »umuligt for det ene Menneske at redde det andet fra det, der skal ske« (*ὅτι ἐξκομίσαι . . . ἀδύνατον εἶη ἀνθρώπου ἀνθρώπου ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρόγματος*)³. Polykrates maatte, hvad enten han vilde eller ej, vedblive at tirre Guderne med sin Lykke og tilsidst lide en skrækkelig Straf

¹ Hdt. I, 8—13.

² Hdt. I, 91.

³ Hdt. III, 43.

derfor. Der omtales ingen forudgaaende Brøde som Aarsag til, at Polykrates saaledes maa begaa Hybris under Tvang.

Amasis, Konge i Ægypten, er ikke mindre forsigtig paa egne Vegne end paa Polykrates'. Han havde i Elefantine ladet udhugge et Rum i en enkelt mægtig Klippeblok, som han ønskede anbragt i Templet i Sais. Men Blokken blev liggende udenfor Templet. Om Grunden dertil gengiver Herodot to Beretninger. Ifølge den ene skal Arbejdets Leder i Amasis' Paahør have klaget over den megen Tid og Møje, det kostede. Ifølge den anden Beretning skal en Mand være bleven knust under Klippeblokken, før man naaede at faa den bragt paa Plads¹. At Amasis ved en Undersaats Død eller maaske endog blot ved Beklagelser over det slidsomme Arbejde har ladet sig afholde fra at fuldende et paabegyndt Byggeforetagende, er et smukt Exempel paa, hvor bange han var for at forsynde sig.

Amasis afbrød sit Venskab (*τὴν ξεινίην*) med Polykrates, da denne havde faaet sin Ring tilbage, for at han ikke selv skulde »lide Smerte i Sjælen som for en Gæstevens Skyld« (*ἵνα μὴ . . . αὐτὸς ἀλγήσειε τὴν ψυχὴν ὡς περὶ ξείνον ἀνδρός*), naar en stor og frygtelig Ulykke kom over Polykrates². Meningen er antagelig, at Amasis var bange for at blive draget med ind i Polykrates' forestaaende Undergang, hvis han vedblev at pleje Venskab med ham.

Og dog blev Amasis trods al sin forsigtige Retskaffenhed af Omstændighederne tvunget til at begaa uretmæssige Handlinger, der straffedes med Ulykker for ham selv og hans Slægt. Paa Perserkongens Anmodning havde Amasis sendt ham en ægyptisk Øjenlæge, som imidlertid var meget utilfreds med, at han maatte forlade sit Fædreland. For at

¹ Hdt. II, 175.

² Hdt. III, 43.

hævne sig paa Amasis fik han Kambyes til at forlange dennes Datter. At sige ja var en Ydmygelse for Amasis, thi hans Datter vilde ikke blive Perserkongens Hustru, men kun hans Slavinde. Men at sige nej vilde være at udsætte Ægypten for den overmægtige Perserkonges Fjendskab. Amasis valgte den Udvej at sende en anden Kvinde og udgive hende for sin Datter. Men hun fortalte Kambyes Sandheden og vakte hos ham en heftig Harme mod Amasis¹.

Der var blandt de udenlandske Lejetropper i Ægypten en Mand ved Navn Fanes, hvis Vrede Amasis havde paa-draget sig. Fanes var en dygtig og tapper Soldat, som besad stor Indflydelse blandt Lejetropperne og havde et nøje Kendskab til ægyptiske Forhold. Denne Fanes flygtede fra Ægypten. Amasis lod ham forfølge, fordi han ansaa ham for farlig, men Fanes undkom og begav sig til Kambyes, i hvis Tjeneste han stillede sig mod Amasis².

Kambyes angreb derpaa Ægypten. Før der endnu havde staaet noget afgørende Slag, døde Amasis efter at have regeret i 44 Aar, i hvilken Tid ingen større Ulykke havde ramt ham³. Hans Søn Psammenitos blev besejret og senere efter et mislykket Oprørsforsøg dræbt af Perserne, og Amasis' Lig blev gravet op, mishandlet og brændt⁴. Udover hans Død beskyttede hans pinlige Bestræbelser for Retskaffenhed altsaa ikke ham og hans Slægt. Han havde været tvunget til at gøre sig Øjenlægen, Kambyes og formodentlig ogsaa Fanes til Fjender ved en Handlemaade, der ikke var helt udadleg, og Straffen derfor udeblev ikke. Men der fortælles intet om Misgerninger begaaet af ham selv eller hans

¹ Hdt. III, 1.

² Hdt. III, 4.

³ Hdt. III, 10.

⁴ Hdt. III, 16.

Familie i Fortiden, for hvilke den ved de ny Nødværgehandlinger hidførte Ulykke kan betragtes som Straf.

Paa Gyges og Amasis passer de Ord til Fuldkommenhed, som Herodot siger om Maiandrios: »Han vilde være en fuldkommen retfærdig Mand, men det lykkedes ikke for ham« (*τῷ δικαιοτάτῳ ἀνδρῶν βουλευμένῳ γενέσθαι οὐκ ἐξέγεγενετο*)¹. Derimod maa det indrømmes, at Ordene passer mindre godt paa Maiandrios selv, saaledes som Herodot skildrer ham².

Tvungen til at begaa Uret fremtræder tydeligst i de Tilfælde, hvor Menneskene er sig Faren derfor bevidst og anstrenger sig for at afværge den. Men ogsaa i en Række andre Tilfælde hos Herodot er Forekomsten af tvangsmæssige Forbrydelser med paafølgende hensynsløs Afstraffelse utvivlsom.

Efter Sejren ved Marathon bad Miltiades Athenaierne om at stille en Flaade og en Hær til hans Raadighed. Han vilde da skaffe dem store Rigdomme. Endskønt han ikke nærmere angav, hvorhen han vilde sejle med Flaaden, fik han den. Han sejlede til Paros, hvor han fra tidligere Tid havde en privat Hævn at fuldbyrde. Han belejrede Byen og forlangte 100 Talenter for at hæve Belejringen. Men Parierne forsvarede sig dygtigt, og Belejrerne gjorde ingen Fremskridt. Da kom en parisk Slavinde til Miltiades og sagde, at hvis han vilde erobre Øen, skulde han følge hendes Raad og trænge ind i Demeter-Templet. Dette var en Helligbrøde, og under Forsøget derpaa blev han grebet af Rædsel, flygtede og beskadigede sit Ben, da han sprang ned fra Indhegningen omkring Templet. Han maatte nu opgive Belejringen og sejle hjem til Athen, hvor han blev

¹ Hdt. III, 142.

² Cf. derom i det flg. Kap. VI.

stillet under Anklage for at have bedraget Folket, idet han jo ikke bragte det de Rigdomme, han havde lovet. Han blev dog ikke dømt til Døden, som Anklageren foreslog, men til en Bøde paa 50 Talenter. Kort efter døde han som Følge af Betændelse i det saarede Ben. Oraklet i Delfi oplyste som Svar paa en Forespørgsel fra Parierne: »Det var Skæbnens Bestemmelse, at det skulde tage en daarlig Ende med Miltiades, og derfor gav en Raadgiver ham onde Raad« (*δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εἶ, φανήναι οἱ τῶν κακῶν κατηγεμόνα*)¹. Raadet, han havde faaet af Slavinden, skyldtes altsaa højere Magter, som vilde lokke ham til Helligbrøde for saaledes at styrte ham i Ulykke. At han tidligere skulde have foranlediget de højere Magters Fjendskab ved nogen ond Gerning, omtales ikke.

Artaynte var Xerxes' Broderdatter og Svigerdatter og tillige hans Elskerinde. Han kom til hende iført en pragtfuld Kjortel, som hans Hustru Amestris havde foræret ham. Han lovede hende Opfyldelsen af et Ønske, og Artaynte ønskede Kjortelen. »Thi det skulde (ifølge Skæbnens Beslutning) gaa hele hendes Familie ilde« (*τῆ δὲ κακῶς γὰρ ἔδεε παντοσίη γενέσθαι*). Af Frygt for Amestris søgte Xerxes at faa hende til at ønske noget andet. Men Artaynte blev ved sit, fik Kjortelen og bar den stolt til Skue. Amestris' Skinsyge rettede sig imidlertid ikke saa meget mod Artaynte som mod hendes Moder, hvem hun ved en List fik Xerxes tvunget til at overlade sig som Gave. Hun mættede sin Hævn ved at skære Bryster, Næse, Øren, Læber og Tunge af den ulykkelige Kvinde. Hendes Mand Masistes, Xerxes' Broder, vilde for at hævne sin Hustru gøre Oprør og blev derfor dræbt sammen med sine Sønner². Saaledes blev Artaynte

¹ Hdt. VI, 132—136.

² Hdt. IX, 108—113.

af Skæbnen tvungen til et formasteligt Ønske, til Straf for hvilket hele hendes Familie maatte gaa til Grunde. Om en tidligere frivillig Brøde i Slægten som Forudsætning derfor siges intet.

I Miltiades' og Artayntes Tilfælde haves endnu Herodots egne Ord for, at de af guddommelige Magter blev tvunget til de Handlinger, til Straf for hvilke Ulykken kom over dem. I andre Tilfælde maa man nøjes med af Sammenhængen at slutte sig til, at det er dette, der er hans Mening.

Det var blevet varslet Medernes Konge Astyages i en Drøm, at hans Datter Mandane skulde føde en Søn, som skulde blive Herre over hele hans Rige. For at forebygge Drømmens Opfyldelse gav Astyages Ordre til, at Dattersønnen skulde dræbes, da han var født. Men Harpagos, hvem dette Hverv blev overdraget, udførte ikke Befalingen, og den lille Kyros fik Lov at leve. Dette blev tilsidst aabenbaret for Astyages, som nu skaanede Kyros, idet han mente Spaadommen om hans Kongeværdighed opfyldt ved, at han i Leg af de andre Børn var bleven valgt til Konge. Men Astyages besluttede at straffe Harpagos for hans Ulydighed. Harpagos' egen Søn blev under et Paaskud kaldt til Hoffet og dræbt, og hans Fader blev beværtet med sin Søns Kød ved et Gæstebud. Denne Udaad begik Astyages tilsyneladende af egen fri Vilje. Men den blev dog det Middel, som højere Magter betjente sig af til at hidføre hans Undergang, der vel at mærke var bestemt af Skæbnen, længe før han endnu havde begaaet nogen Udaad, nemlig allerede før Kyros' Fødsel. Harpagos skjulte foreløbig det Had, han fattede til Astyages i Anledning af, hvad der var sket. Men da Kyros blev voksen, æggede Harpagos ham hemmeligt til at stille sig i Spidsen for et Oprør mod Astyages. Kommandoen over den mediske Hær, som skulde

slaa Oprøret ned, betroede Astyages i sin Blindhed til Harpagos, hvilket Herodot forklarer ved, at han var *θεοβλαβής*, d. v. s. han blev lokket i Fordærv af en Gud. Kyros sejrede og blev Konge, saaledes som det før hans Fødsel var spaaet Astyages¹. Tanken maa være, ikke at Astyages mistede sin Kongemagt til Straf for, hvad han havde gjort mod Harpagos' Søn, men at han af guddommelige Magter blev lokket til denne Udaad, fordi det forud var bestemt, at han skulde miste sin Kongemagt.

Paa lignende Maade som Astyages gik det Kongen i Byen Lebaia i Makedonien. Han havde taget tre landflygtige Brødre fra Argos i sin Tjeneste. Men hver Gang Dronningen bagte Brød, viste det sig, at den yngste Broder Perdikkas' Brød blev dobbelt saa stort som de andre. Dette opfattede Kongen som et Varsel, antagelig om, at Perdikkas skulde blive Konge i hans Sted, og han befalede derfor de tre Brødre at drage bort. Men da de forlangte deres Løn, pegede han paa Solstraalerne, der faldt ind gennem Røghullet, og sagde, at dem kunde de tage med sig som Løn. Dette gjorde han ifølge Herodot *θεοβλαβής γενόμενος* ligesom Astyages. Perdikkas erklærede, at han modtog Gaven. Med en Kniv omridsede han den Plet paa Gulvet, der var beskinnet af Solen, og øste tre Gange op af Sollyset i sin Kappe, hvorpaa han drog bort sammen med sine Brødre. Imidlertid forklarede en af Kongens Raadgivere ham, at det var galt fat med, hvad han havde gjort. Han sendte Ryttere efter Brødrene, men Forfølgerne blev standset af en Flod, som pludselig svulmede op foran dem, da de flygtende var kommen over den. Faa Aar efter var de tre Brødre Herrer over hele Makedonien. Dette Held maa forudsættes efter Fortællerens Mening at have beroet

¹ Hdt. I, 107—130.

paa Sollyset, som Perdikkas øste op i sin Kappe¹. Makedonerkongens Nægtelse af at udbetale den Løn, han skyldte Brødrene, maa ligesom Astyages' Udaad mod Harpagos' Søn anses for en ufrivillig Forsyndelse og betragtes som et Middel, guddommelige Magter betjente sig af for at hidføre hans af Skæbnen længe forud bestemte Undergang.

Om Apries, Konge i Ægypten, begynder Herodot sin Beretning med følgende Ord: »Eftersom det var Skæbnens Beslutning, at det skulde gaa ham ilde« (*ἐπειδὴ δὲ οἱ ἔδειε κακῶς γενέσθαι*). Apries paaførte Kyrene Krig og led et Nederlag, der bevirkede, at Ægypterne gjorde Oprør imod ham. Da Patarbemis bragte Efterretning om Oprøret, lod Apries i sit Raseri Næse og Øren skære af Budbringeren, hvilket berøvede ham hans sidste tro Tilhængere. Apries drog imidlertid mod Oprørerne i den Overbevisning, at »end ikke en Gud vilde kunne berøve ham hans Kongemagt«. Han blev besejret og derefter dræbt². Da det stod fast, at Apries skulde gaa til Grunde, endnu før han begyndte at forsynde sig mod Guder og Mennesker, maa Herodots Mening være den, at Apries (nødtvungent) forsyndede sig, fordi han skulde gaa til Grunde, og ikke, at han gik til Grunde, fordi han havde forsyndet sig.

Kambyses begik alle tænkelige Arter af Ugerninger og maatte tilsidst bøde med sit Liv for den værste af dem, Drabet af Apis. Ægypterne mente, at Kambyses efter og som Følge af dette Drab rasede mod sine Omgivelser endnu værre end før, men Herodot anser det ogsaa for tænkeligt, at al hans Rasen kan skyldes en anden Aarsag, som ofte bringer (lignende) Ulykker over Mennesker (*ἄλλως οἷα πολλὰ ἕωθε ἀνθρώπους κακὰ παραμβάνειν*). Kambyses

¹ Hdt. VIII, 137—138.

² Hdt. II, 161, 162 og 169.

har fra Fødselen af lidt af den Sygdom, som nogle kalder »den hellige« (Epilepsi). Det er da, mener Herodot, ikke urimeligt at antage, at den, hvis Legeme er saa haardt ramt af Sygdom, ogsaa er syg paa Sjælen¹. Ud fra dette Synspunkt bliver alle Kambyses' Forbrydelser at betragte som ufrivillige og nærmest som Ulykker, hvormed Skæbnen hjemsøger ham for at hidføre hans fra Begyndelsen af uundgaaelige Undergang.

Hvad enten Menneskene er paa deres Post overfor det onde eller ej, synes der ingen Redning at være, naar Guderne eller Skæbnen vil deres Ulykke. Den, der ængsteligt søger at holde sig fri for Synd som Gyges eller Amasis, gaar det i sidste Instans ikke synderlig bedre end den, der frækt fremturer i Ugudelighed som Apries eller Kambyses. Hvis Gyges og Amasis selv skaanes i levende Live, saa maa dog deres uskyldige Slægtninge bøde for deres nødtvungne Synder samt i Amasis' Tilfælde hans eget døde Legeme. Det virker paa Baggrund af de hidtil omtalte Tilfælde næsten som en Abnormitet, at det dog engang hos Herodot lykkedes et Menneske at afværge, hvad der ser ud som højere Magters Forsøg paa at ødelægge ham ved at lokke ham til at forsynde sig. Æthioperkongen Sabakōs havde erobret Ægypten og hersket der i 50 Aar. Han fik paa dette Tidspunkt i en Drøm det Raad at dræbe alle Præster i Ægypten. Men tidligere havde et Orakel forkyndt ham, at hans Herredømme over Ægypten skulde vare netop 50 Aar. Han mente derfor, at Drømmen var et Anslag fra Guderne for at friste ham til en Helligbrøde, der kunde foranledige, at han til Straf derfor rantes af Ulykke. I Stedet for at dræbe Præsterne forlod han frivillig Ægypten og trak sig tilbage til Æthiopien².

¹ Hdt. III, 33.

² Hdt. II. 139.

Nutidsmennesker vil være tilbøjelige til at anklage Guder, der behandler Mennesker paa den Maade som her skildret, for oprørende Grusomhed og Uretfærdighed. Men det er ingenlunde Herodots Mening. Han finder tværtimod, at det vilde være yderst uheldigt, om et Menneske, der under Tvang fra Gudernes eller Skæbnens Side har forsyndet sig, skulde undgaa Straffen derfor. Dette fremgaar bl. a. af Fortællingen om Adrastos, som havde maattet flygte fra sit Hjemland Frygien, fordi han ved Vaade (*ἄεζων*) havde dræbt sin Broder. Han blev venlig modtaget af Kroisos, som underkastede ham de overfor Drabsmænd brugelige rituelle Renselser. Men Ulykken klæbede ved ham alligevel. Kroisos havde en Søn Atys, hvis Død var blevet ham forudsagt i Drømme. Kroisos bad Adrastos vaage over Atys' Liv. Men Adrastos var betænkelig ved dette Hverv: »En, der har været hjem søgt af en saadan Ulykke som jeg (*συμφορῆ τοῦδε χειρομέρον*), skulde ikke pleje Omgang med jævnaldrende, som det staar vel til med«. Kroisos overtalte ham dog, og Resultatet var, at Adrastos ogsaa kom til at dræbe Atys. Saadan gaar det, naar man af ilde anbragt Medlidenhed hjælper den, der ellers maatte bøde for en ufrivillig Forbrydelse. Adrastos opfordrede Kroisos til at dræbe ham til Hævn for Sønnen, idet han henviste baade til sin tidligere Vanskæbne (at han havde dræbt sin Broder) og til, at han nu ogsaa havde voldt den Fordærv, der rensede ham for hans første Brøde. Adrastos hævdede, at han derefter ikke mere kunde leve. Kroisos vilde imidlertid ikke drage ham til Ansvar: »Du er ikke Skyld i denne onde Hændelse, selv om det er dig, der mod din Vilje har fuldbragt den. Skylden har vel en af Guderne, som ogsaa før har varslet mig om, hvad der skulde komme«. Da Kroisos ikke vilde dræbe Adrastos, dræbte denne sig selv i Bevistheden om, at han blandt alle

Mennesker, han kendte, var den, hvem Skæbnen havde ramt haardest¹.

Fortællingen om Adrastos beviser, at Herodot og hans samtidige fandt det utilbørligt at lade Mennesker, der havde forsyndet sig under Tvang fra højere Magters Side, gaa fri for Straf. Den viser ogsaa, at han, hvis han var bleven spurgt om Grunden til denne Ubarmhertighed, vilde have svaret med en Henvisning til, at hele Samfundet vilde trues af lignende Ulykker som den, der ramte Kroisos, dersom Medlidenheden i saadanne Tilfælde fik Lov at raade. Kendsgerningen er vigtig, men at en Forklaring som den anførte ikke uden videre kan accepteres som fyldestgørende af den sociologiske Videnskab, er allerede tidligere bemærket.

Der er maaske nok hos Herodot en Forskel i Følelsen over de Syndere der kun forbryder sig modstræbende og nødtvungen, og dem, der gør det frækt og hensynsløst. Men til denne Forskel i Følelsen svarer i hvert Fald ikke nogen konsekvent Overbevisning om, at der ogsaa bør være Forskel i Strafudmaalingen. Arkesilaos fra Kyrene havde af Oraklet faaet en temmelig dunkel Anvisning paa, hvorledes han skulde behandle sine Fjender. Paa et Tidspunkt, da det var for sent, blev han bange for at have handlet imod Oraklets Bud. Han frygtede Døden som Straf derfor og søgte ved Forsigtighedsregler at undgaa den. Alligevel blev han overrumplet og dræbt af sine Fjender. »Arkesilaos fuldbyrdede nu sin Skæbne, hvad enten det var forsætligt eller ufrivilligt, at han havde handlet imod Orakelsvaret« (*εἴτε ἐκὼν εἴτε ἄκων ἐμαρτύων τοῦ χρησμοῦ*). Straffen synes efter Herodots Mening at være lige berettiget i begge Tilfælde².

Som Svar paa det Spørgsmaal, hvorfor Herodot tiltror

¹ Hdt. I, 34—45.

² Hdt. IV, 163—164.

Guderne en saadan grusom og vilkaarlig Fremfærd mod Menneskene, kunde man maaske endnu trods de sidst anførte Tilfælde tænke sig at henvise til, at menneskelige Lidelser og Ulykker er Kendsgerninger, som man ikke kommer uden om, og at disse Kendsgerninger nødvendigvis maa forklares som Udslag af Gudernes Vilje, hvis det er Guderne, som har Magten her i Verden. Det er imidlertid lidet rimeligt, at Herodot skulde have dvælet saa stærkt ved disse Kendsgerninger, hvis de havde været ham lige saa pinlige, som de synes os. Herodot var ikke systematisk Teolog, og det vilde næppe være faldet ham ind blot af Hensyn til den teoretiske Konsekvens at fremstille Forholdet mellem Guder og Mennesker paa en Maade, som paavirkede hans Følelser pinligt. Konsekvens i Teologien plejer først at fremtvinges som Svar paa en Kritik, der rettes mod de troendes religiøse Forestillinger, og intet tyder paa, at Herodots Religion paa det her omhandlede Punkt har været udsat for en Kritik, som han maatte søge at afvise. Dertil kommer, at Sofokles, der tillægger Guderne ganske den samme Grusomhed og Vilkaarlighed som Herodot, visse Steder tydelig røber, at han med Rædsel vilde føle hele sin Livsanskuelse styrte sammen, hvis det skulde lykkes Mennesker at unddrage sig den uforskyldte Ulykke, som Guder har besluttet at nedkalde over dem. I hvert Fald for Sofokles er Tanken om Gudernes Vilkaarlighed og Grusomhed ikke en for Følelsen pinlig Konsekvens af en ubønhørlig Logik. Det er tværtimod, som det følgende vil vise, en opbyggelig Sandhed, hvortil han med Troens Angst og Styrke klamrer sig. Og at Herodot paa dette væsentlige Punkt skulde have følt anderledes end Sofokles, er i Betragtning af den iøvrigt umiskendelige vidtgaende Overensstemmelse imellem dem lidet sandsynligt.

Hos Sofokles er Oidipus' Skæbne et Exempel paa ufri-villig Brøde og ubarmhjertig Straf derfor. Om Oidipus er det spaaet, før han blev født, at han skal dræbe sin Fader og gifte sig med sin Moder. Denne Beslutning af Skæbnen henstilles som fuldkommen gaadefuld og ubegrundet. Der er ikke som hos Aischylos Tale om, at Oidipus' Ulykke er en Straf for Laïos' Ulydighed mod Apollon. Det er Gudernes Vilje, at Oidipus skal synde og gaa til Grunde som Straf derfor, og yderligere Forklaring gives ikke. Der gøres alt, hvad der staar i menneskelig Magt, for at hindre, at Spaa-dommen gaar i Opfyldelse. Da Oidipus er født, lader hans Fader ham udsætte i Bjergene, for at han skal omkomme. Dette er ikke nogen Forbrydelse, men enhver Faders lov-lige Ret i den græske Oldtid. Som Kyros bliver Oidipus imidlertid reddet og bragt til Korinth, hvor han vokser op i den Tro, at han er en Søn af Kong Polybos. Da Spaa-dommen om, at han skal dræbe sin Fader og gifte sig med sin Moder, bliver forkyndt ogsaa for ham selv, forlader han Korinth med den Beslutning aldrig mere at vende tilbage dertil, saa længe hans formentlige Forældre lever. Paa offentlig Vej møder han en fremmed, kommer i Klammeri med ham og dræber ham. Det vilde kun være berettiget Selvforsvar, hvis det ikke havde været hans virkelige Fader Laïos, som han uden at kende ham havde dræbt. Han kommer til Theben, dræber Sfinxen og bliver af det taknemmelige Folk gjort til Konge i den døde Laïos' Sted. Han gifter sig med Enkedronningen, som, uden at han ved det, er hans virkelige Moder Iokaste. Saaledes fuldbyrdes Skæbnens Beslutning paa Trods af al menneskelig Klogskab.

Oidipus er en god og samvittighedsfuld Konge. Da hans Land hærages af Misvækst og Pest, sender han Bud til

Oraklet i Delfi for at erfare Aarsagen til disse Ulykker. Da han hører, at de skyldes det uhævnede Drab af Laios, gør han straks alt, hvad der staar i hans Magt, for at finde Morderen og faa ham straffet. Det er Sofokles' raffinerede Kunst, at han lader Skæbnen betjene sig netop af Oidipus' Pligtopfyldenhed som Middel til at hidføre hans Undergang.

Da Teiresias vægrer sig ved at sige Oidipus Sandheden, svarer denne med en Beskyldning mod Seeren for selv at være meddelagtig i Mordet paa Laos¹. Saaledes tvinger Oidipus Sandheden frem om sig selv. Da han hører den, vægrer han sig naturligt nok ved at tro derpaa. Han mener, at Teiresias har sammensvoret sig med hans Svoger Kreon for at støde ham fra Tronen². Han vil paa Grundlag af denne uretfærdige Anklage og Mistanke endogsaa lade Kreon dræbe³ og lader sig kun afholde derfra ved Iokastes og Korets Mellekomst. Oidipus' Uret mod Teiresias og Kreon er vel ikke absolut ufrivillig som hans Fadmord og hans Incest, men han fristes dog haardt dertil af den Situation, hvori han befinder sig. Fadmordet og Incesten er nødtvungne Forbrydelser som Agamemnons Ofring af Ifigeneia og Orestes' Modermord. Beskyldningerne mod Teiresias og Kreon kan sammenlignes med Agamemnons Hævnkrig mod Troia eller hans Træden paa Purpurtæppet.

Da Sandheden begynder at gaa op for Iokaste, prøver hun paa at trodse Skæbnen. Hun drager Troværdigheden af Oraklets Spaadomme i Tvivl⁴. Hun antyder, at Incest mellem Moder og Søn dog maaske, naar alt kommer til alt, ikke er noget saa forfærdeligt⁵. Da hun er sikker paa,

¹ Kong Oidipus 345 ff.

² 378 ff.

³ 623.

⁴ 857 f., 945 ff.

⁵ 980 ff.

til hvilket Resultat fortsatte Efterforskninger vil føre, prøver hun at faa Oidipus til at standse Undersøgelsen¹. Hun vil med andre Ord paa Trods af alle guddommelige og menneskelige Love forsøge at leve videre med Oidipus, om hvem hun ved, at han er hendes Søn, og at han har dræbt sin Fader Laïos. Da hun ikke formaar at standse Oidipus i hans Bestræbelser, som hun véd maa resultere i, at disse skrækkelige Sandheder bliver aabent og offentlig udtalt, bryder hun sammen og begaar Selvmord.

Iokastes desperate Forhærdelse er fremtvunget af den Situation, hvori hun og Oidipus befinder sig. Hverken hun eller han har gjort noget, hvorved de kunde synes at fortjene den Skæbne, der truer dem². Er det da ikke berettiget, at de prøver paa at trodse den? Øjensynlig ikke efter Sofokles' Mening. Thi kort efter, at Iokaste første Gang har udtalt Tvivl om Oraklets Paalidelighed, hedder det i en Korsang: »Hvis nogen er hovmodig i Gerning eller Ord, ikke frygter Dike og ikke ærer Gudernes Boliger, gid da en ond Skæbne maa ramme ham for hans ulyksalige Hovmods Skyld, — hvis han ikke nøjes med at vinde Fordel paa retfærdig Vis, hvis han ufromt og dumdristigt rører ved det, der ikke bør røres... Thi hvis en saadan Handlemaade bringer Ære, hvorfor saa danse i Kor (til Ære for Guderne)? Jeg vil ikke mere ære Jordens hellige Navle eller drage til Templet i Abai eller Olympia, hvis ikke dette (nl. Oraklets Sanddruhed) viser sig paa haandgribelig Maade for alle Mennesker. Men, o Zeus, Hersker og Herre over alle Ting, hvis du med Rette kaldes saaledes,

¹ 1060 ff.

² Cf. angaaende Oidipus' Skyldfrihed ud fra moderne Moralbegreber A. B. DRACHMANN: Udvalgte Afhandlinger p. 11 og 41 ff., og U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Griechische Tragoedien übersetzt I, p. 14.

saa lad ikke dette være upaaagtet af dig og din udødelige evige Magt. Thi de Spaadomme, som i gammel Tid blev givet Laïos, betragtes nu som magtesløse, og der vises ingenlunde Apollon skyldig Ære. Gudernes Magt er ved at svinde« (*ἔρρει δὲ τὰ θεῖα*)¹.

Koret udtaler, at den moralske Verdensorden er rokket i sin Grundvold, og at der ingen Grund er til at ære Guderne eller bekymre sig om Retten, hvis Oraklet ikke er til at stole paa, og hvis altsaa Laïos' før Fødselen fordømte Søn undslipper den Skæbne, der truer ham. Sofokles billiger de guddommelige Magters Fremfærd mod Oidipus. Hans religiøse Følelse kræver endogsaa med Lidenskab, at Menneskers Forsøg paa at trødse en saadan uforskyldt Skæbne som Oidipus' skal slaas ned.

Der er flere Exempler paa en saadan Skæbne i de bevarede Tragedier af Sofokles. Der er Neoptolemos, som af Omstændighederne tvinges til at begaa Udaad. Enten maa han gennemføre det æreløse og uværdige Hverv, Odysseus har givet ham: under Venskabs Maske at bedrage Filoktetes, eller han maa gøre Brud paa den Loyalitet, han skylder sit Folk. Kun med stor Selvovervindelse faar han gennemført sit Hverv saa vidt, at Filoktetes frivillig giver sin frygtede Bue i hans Varetægt. Saa kan han ikke mere. Først fortæller han Filoktetes Sandheden om sit Forræderi paa et Tidspunkt, da det i høj Grad maa forøge Vanskeligheden ved, som Formaalet var, at faa Filoktetes bragt med til Troia². Dernæst giver han ham paa Trods af Odysseus Buen tilbage³. Og endelig gaar Neoptolemos ind paa at føre Filoktetes til hans Hjemland i Stedet for til

¹ Kong Oidipus 883 ff.

² Filoktetes 895 ff.

³ 1287.

Troia¹. Han er sig bevidst, at han gør det med Fare for sit Liv, idet Hellenerne vil søge at hævne sig paa ham. Naar det dog gaar anderledes, bør man vogte sig for deraf at slutte, at Neoptolemos efter Sofokles' Mening ikke havde fortjent sine Landsmænds Hævn. Den vilde være lige saa vel fortjent som de Ulykker, der kunde have truet ham fra Guderne til Straf for, at han opførte sig æreløst og tro-løst mod Filoktetes. Men her som i »Elektra« gør Sofokles Brud paa Begivenhedernes Logik og lader Guderne i deres Vilkaarlighed tilbageholde de Straffedomme, som de selv har tvunget eller fristet Mennesker til at udsætte sig for².

Deianeira beflitter sig som Gyges, som Amasis og som Oidipus med den største Omhu paa kun at gøre, hvad der er Ret. Hun vogter sig vel for at udæske Guderne ved noget Overmod i sin Lykke. »Trachinierinderne« begynder med følgende Ord af hende: »Fra gammel Tid kender man blandt Mennesker det Ord, at ingen kan vide noget om de dødeliges Skæbne, hvorvidt den vil blive god eller ond, før den paagældende er død«³. I det følgende kommer hun atter tilbage til denne Tanke, før hun endnu ved noget om den Ulykke, der truer hende selv⁴. Og da hun derefter virkelig selv ser sig ramt af Ulykken, idet hun erfarer, at Herakles elsker en anden Kvinde, modtager hun Budskabet derom med en Ydmyghed, som ikke kunde være mere fuldkommen. For at faa Lichas til at bekræfte den triste Sandhed for hende siger hun til ham: »Du taler ikke til en slet Kvinde eller til en, som ikke kender Menneskenes Natur og ikke véd, at det er umuligt altid at finde Glæde ved de samme Ting. Den, der vil trodse Eros, er ikke klog, thi Eros hersker

¹ 1408.

² Cf. i det flg. Kap. VIII.

³ Trachinierinderne 1 ff.

⁴ 296 f., 303 ff.

i sin Vilkaarlighed over Guder saavel som over mig, og hvorledes skulde han da ikke ogsaa herske over en anden Kvinde? Jeg vilde derfor være afsindig, hvis jeg tog det ilde op, at min Mand er angrebet af denne Sygdom, eller at denne Kvinde er medskyldig i noget, som hverken er stygt i sig selv eller skér for at tilføje mig noget ondt«¹. »Har ikke Herakles parret sig med flere Kvinder end nogen anden Mand? Og endnu har ingen af dem maattet høre onde Ord eller Dadel fra mig. Det skal denne Kvinde heller ikke, selv om hun helt opsugedes af sin Kærlighed, thi jeg følte den dybeste Medynk, da jeg saa hende, fordi hendes Skønhed ødelagde hendes Liv, og hun i sin Vanskæbne mod sin Vilje blev Skyld i sit Fædrelands Undergang og dets Kvinders Trældom«². De sidste Ord sigter til, at Herakles af Kærlighed til Iole havde paaført hendes Land Krig, da hendes Fader modsatte sig, at hun blev hans Elskerinde.

Lichas priser sin Herskerinde, fordi »hun, der er dødelig, tænker, som dødelige skal, og ikke trodser Skæbnen i Daarskab«³. Deianeira svarer, at hun ikke vil forværre sine Lidelser ved haabløs og taabelig Kamp mod Guderne⁴. Men det kræver dog den største Selvbeherskelse af hende at affinde sig med den Situation, der er skabt. Hun siger: »En Pige — nej ikke en ung Pige mere, tror jeg, men en erfaren Kvinde — har jeg optaget i mit Hus. Som Sømanden tager en Ladning ombord, der er beheftet med Forbandelse, har jeg modtaget et Væsen, der vil ødelægge min Sjæls Fred. Og nu er vi to Kvinder, som favnes i den samme Seng. Dette fik jeg til Løn af Herakles, som jeg kaldte trofast og god imod mig, fordi jeg har vogtet hans Hus den lange

¹ 438 ff.

² 459 ff.

³ 473.

⁴ 491 ff.

Tid. Og dog kan jeg ikke blive vred paa ham, hvor ofte han end hjemsøges af denne Lidelse (Kærligheden til andre Kvinder). Men hvilken Kvinde kunde udholde at leve sammen med denne Elskerinde og dele sit Ægteskab med hende? Thi jeg sér hendes Ungdom blomstre frem, medens min svinder hen. Og Øjet elsker Synet af Ungdommens Blomst, men naar den visner, vender man sig bort fra den. Derfor frygter jeg, at Herakles vel skal blive kaldt min Husbond, men at han i Virkeligheden skal blive den unge Kvindes Mand. Dog bør som sagt en Kvinde, der har sin Fornuft, ikke vredes¹. Da mindes Deianeira i sin Vaande det Blod, hun opbevarer fra Nessos' Dødssaar, og som efter hans Sigende skal kunne sikre hende Herakles' Kærlighed, saa at han ikke mere elsker nogen anden end hende. Hun smører Blodet paa et Klædningsstykke og sender det til Herakles. Men Nessos har bedraget hende, og Resultatet bliver i Stedet for Herakles' Kærlighed, at Klædningen æder sig ind i hans Kød og volder ham de frygteligste Lidelser. Saaledes lokkes Deianeira trods sin næsten umenneskelige Ydmyghed og Ængstelse for at gøre noget forkert dog til at begaa en rædselsfuld Forbydelse. Hun bøder derfor med sit Liv. Da hendes Søn Hyllos meddeler hende, hvad der er sket med Herakles, og kalder hende Morderske, dræber hun sig selv.

Koret har forsøgt at trøste hende med, at hun kun har forsyndet sig ufrivilligt (*μη̄ ἐξ̄ ἐξουσία*)². Deianeira svarer, at det er en Undskyldning, som kun gælder, naar Talen er om andres og ikke om ens egne Forbrydelser. Hyllos erfarer for sent efter at have drevet sin Moder i Døden med sine Anklager, at hun ingenlunde har haft til Hensigt

¹ 536 ff.

² 727.

at dræbe Herakles¹. Han angrer da sin Haardhed og er fortvivlet derover. Herakles vil i sin vanvittige Smerte dræbe Deianeira, og kun med Møje faar Hyllos ham gjort forstaaeligt, at hun ikke har tilsigtet noget ondt². Det faar vel ikke Herakles til at tilgive hende, men til at glemme hende og tale om andre Ting. Mere direkte Udtryk for Sofokles' Bedømmelse af Deianeira har ikke kunnet findes i Tragedien. Men det kan paa Baggrund af alt det foregaaende næppe antages, at han uden videre vilde have fundet Skaansel og Tilgivelse paa deres Plads.

Det er under disse Omstændigheder ikke uden Grund, at Odysseus bliver grebet af Bekymring paa egne Vegne ved at være Vidne til Aias' Skæbne. Da Athene har tvunget Aias til i Vanvid at begaa sin latterlige Udaad, siger hun hoverende til Odysseus: »Sér du, hvor stor Gudernes Magt er? Hvem var vel forstandigere end denne Mand eller mere indstillet paa at gøre det rette?«³ Odysseus har ikke som Aias haanet nogen Gud; han er sig ikke bevidst at have gjort noget ondt, men alligevel siger han om sin haardt ramte Uven: »Jeg har Medlidenhed med ham i hans Ulykke, fordi jeg sér ham betvunget af en ond Ate. Jeg tænker derved ikke mere paa ham end paa mig selv. Thi jeg sér, at vi, saa længe vi lever, ikke er andet end tomme og flygtige Skygger«⁴. Ate, den ufrivillige Brøde og Straffen derfor, truer ogsaa dem, som aldrig frivillig har forbrudt sig og heller ikke har Slægtninges Skyld at bøde for. Den truer alle. Med god Grund retter Koret, som er Vidne til, at Oidipus bliver styrtet fra Lykkens Tinde, følgende Bøn til de guddommelige Magter: »Gid det altid maa være

¹ 932 ff.

² 1123 ff.

³ Aias 118 ff.

⁴ 121 ff.

min Skæbne at bevare Guds frygt og Fromhed i Ord og alle Gerninger¹. Det staar ikke i Menneskers egen Magt at holde sig fri for Synd.

Om Guderne tvinger et Menneske til at forbryde sig og derpaa styrter ham i bundløs Ulykke som Straf derfor, eller de uden Omsvøb lader Ulykken ramme en, der overhovedet aldrig har gjort noget ondt, kan for en moderne Betragtning omtrent komme ud paa ét. Filoktetes' Skæbne behøver i og for sig næppe at vække vor Indignation i højere Grad end Oidipus'.

Men Sofokles har i sin Skildring af Filoktetes drevet Sagen paa Spidsen. Filoktetes er paa Vejen til Troia bleven bidt i Foden af en giftig Slange. Saaret udbreder en utaalelig Stank, og Filoktetes forstyrrer med sine Smerteskrig Hellenernes Ofre til Guderne. Derfor har de efterladt ham paa Lemnos, medens han sov, og er uden ham sejlet videre til Troia. Paa Lemnos har Filoktetes tilbragt ti Aar i kvalfuld Ensomhed. Ingen af de søfarende, som en sjælden Gang kom til Øen, har kunnet overvinde deres Afsky for Stanken fra hans Saar saa meget, at de vilde tage ham med paa deres Skib og bringe ham til hans Hjemland. Men nu er det blevet Hellenerne forkyndt af en Spaamand, at Troia ikke kan erobres uden Bistand af Filoktetes og hans Bue. Følgelig kommer Odysseus og Neoptolemos til Lemnos for at hente ham.

Sofokles har nu øjensynlig bestræbt sig for i fuldt Omfang at lade al den Bitterhed og alt det Had komme til Orde, der af en Skæbne som Filoktetes' kan avles i et Menneskes Sind. Filoktetes tror ikke paa Gudernes Vilje til

¹ Kong Oidipus 863 ff.

at hjælpe de gode frem for de onde. Ivrigt udspørger han Neoptolemos om, hvem der endnu lever og hvem der er døde blandt Hellenerne foran Troia. Han hører, at Achilles, Aias, Antilochos og Patroklos er døde, men at Odysseus, Diomedes og Thersites lever. Deraf slutter han, at Guderne beskytter de onde: »Intet ondt er nogensinde gaaet til Grunde. Den Slags tager Guderne sig venligt af, og af en eller anden Grund finder de Behag i at holde alt, hvad der er frækt og underfundigt, udenfor Hades' Rækkevidde, medens de altid støder det gode fra sig. Hvad skal man tænke om dette, hvorledes godkende det, naar man, idet man priser Guderne, finder, at de er onde?«¹

Til andre Tider klynger Filoktetes sig alligevel til Haabet om, at Guderne vil skaffe ham Hævn over Odysseus og Atreiderne, hvem han gør ansvarlige for sin Ulykke². Han stoler paa Neoptolemos' foregivne Venskab og lader sig af ham franarre sin Bue. Derefter vil Odysseus med Magt føre ham til Troia. Da Filoktetes opdager det Forræderi, han har været udsat for, er der ingen Grænser for hans Fortvivlelse og Raseri. Han maa med Magt hindres i øjeblikkelig at begaa Selvmord. Derefter siger han til Odysseus: »Gid alt ondt maa ramme dig! Det har jeg ofte bedt til Guderne om. Men de lader intet ske, som kan glæde mig. Du kan nyde Livet, medens jeg pines ogsaa derved, at jeg i mine mange Ulykker er til Latter for dig og Atreus' to Sønner, som anfører Hæren«³. »Gid I ynkeligt maa gaa til Grunde! Og I vil gaa til Grunde, fordi I har gjort Uret mod mig, saa sandt Guderne bekymrer sig om Retfærdigheden. Og det véd jeg, at de gør. Thi aldrig var I sejlet

¹ Filoktetes 446 ff.

² 314 ff.

³ 1019 ff.

ud paa dette Togt for en ulykkelig Stakkels Skyld, hvis ikke en Tilskyndelse fra Guderne havde drevet jer dertil. Men, o Fædreland og I Guder, som vaager over Menneskenes Færd, lad dem bøde, ja lad dem alle bøde engang, naar Tiden dertil kommer, hvis I har nogen Medlidenhed med mig. Hvor elendigt mit Liv end er, vil jeg tro mig helbredet for alle Lidelser, hvis jeg faar deres Undergang at se¹.

Neoptolemos' ædlere Følelser tager Magten fra ham, og han giver Filoktetes den Bue tilbage, som han har franarret ham. Det er nødvendigt med Magt at hindre Filoktetes i at dræbe Odysseus, straks da han har faaet Buen. Det er nu som før umuligt at overtale ham til frivillig at følge med til Troia, endskønt han dér og kun dér kan faa sin syge Fod helbredet. End ikke, selv om Zeus i modsat Fald brænder ham op med sit Lyn, vil han følge med². Han vil tilbage til sit Hjem, og da Neoptolemos tidligere paa Skrømt har lovet at føre ham dertil, er han nu, da han angrer sin Svig, rede til at opfylde dette Løfte. Hvis det var sket, havde Neoptolemos og Filoktetes Udsigt til i Fællesskab at maatte byde hele Hellenershæren Trods. Men Herakles aabenbarer sig fra Himlen og bøjer Filoktetes' haarde Sind, saa at han dog tilsidst gaar ind paa at drage til Troia for at finde Helbredelse og erobre Byen for Hellenerne.

Koret siger om Filoktetes, at det bortset fra Ixion ikke »har hørt om eller set nogen anden dødelig, som var ramt af en værre Skæbne end denne Mand, der hverken har øvet Vold eller Svig, men var ærlig i al sin Færd og dog saa uværdigt maatte lide³. Neoptolemos giver følgende

¹ 1035 ff.

² 1198 f.

³ 681 ff.

Forklaring af Filoktetes' Skæbne: »Hvis jeg forstaar Sagen ret, er disse Lidelser kommet til ham fra Guderne, idet de lod den brutale Chryse stikke ham, og hvad han nu lider uden at have nogen til at pleje sig, har ikke ramt ham, uden at en blandt Guderne havde en bestemt Hensigt dermed, nemlig at hindre, at han rettede sine guddommelige uimodstaaelige Pile mod Troia, før den Tid kom, da det var bestemt, at Troia skulde betvinges af dem«¹. Saa ringe agter Guderne et Menneskes Liv og Lykke i Sammenligning med deres egne ophøjede Formaal.

Men Sofokles vil indskærpe, at Filoktetes dog ikke har Ret til Had og Trods og Oprør mod Guderne. Til Trods for alle de Lidelser, Guderne og Hellenerne har ladet ham blive til Del, er det hans Pligt nu, da Guderne og Hellenerne ønsker det, at tjene dem ved at drage til Troia og bringe Byen til Fald med sine Pile. Odysseus, som er ham forhadet frem for alle andre, truer med at føre ham til Troia med Magt og siger: »Zeus er det, at du ved det, Zeus, som er Herre over dette Land, Zeus har bestemt dette. Jeg udfører kun hans Vilje«². Odysseus kan maaske mistænkes for at ville besmykke sin egen lidt tvivlsomme Handlemaade ved at skyde sig ind under, at han kun udfører Zeus' Vilje. Men Tragediens Kor forkynder den samme Moral. Koret bestaar af Neoptolemos' Skibsmandskab. Det svarer paa Filoktetes' Klager over Neoptolemos' Forræderi: »Som en Skæbne fra Guderne kommer dette over dig og ikke som en Svig, der er anstiftet med Bistand fra min Haand. Vend din onde og ulykkebringende Forbandelse andetsteds hen«³. Som Svar paa et nyt forbitret Udfald

¹ 192 ff.

² 989 f.

³ 1116 ff.

fra Filoktetes' Side mod Odysseus siger Koret, at Odysseus kun er en, »der handler paa manges Vegne for at fremme det fælles Vel«¹. Odysseus har tilsidst truet Filoktetes med, at han paany vil blive efterladt paa Lemnos og denne Gang berøvet sin Bué, saa at han maa sulte ihjel, hvis han ikke frivillig drager med til Troia. Med Henblik paa denne Situation siger Koret: »Du selv, du selv har fundet, at dette var det rette, du, hvis Skæbne er tung, og dine onde Kaar er ikke bragt over dig udefra af en stærkere. Da det stod i din Magt at lade Fornuften raade, foretrak du at give Prisen til det, som har været, frem for til en venlig Guddom«².

De sidst anførte Steder udtrykker Sofokles' Dom over Filoktetes³. En Nutidslæser vil formentlig være tilbøjelig til at dele Filoktetes' Indignation og erklære, at hans Skæbne rummer en berettiget Anklage mod Guderne for Grusomhed og Uretfærdighed. Saaledes omtrent virker den jo ogsaa tilsidst paa Neoptolemos. Han billiger vel ikke Filoktetes' ubøjelige Trods, men han retter sig efter hans Ønsker og stiller sig solidarisk med ham uden Hensyn til sine Pligter mod Hellenerne og til sin egen fremtidige Stilling iblandt dem. Moderne Læsere vil føle Utaalmodighed over, at det varer saa længe, før Neoptolemos' bedre Jeg og hans Sympati for Filoktetes sejrer. Man har svært ved at sympatisere med den Loyalitet mod Odysseus og Hellenerne, der faar Neoptolemos til under hyklet Venskab at franarre Filoktetes hans Bue og overgive ham værgeløs til Odysseus. Sofokles selv og hans oprindelige Publikum har muligvis ikke været uforstaaende overfor saadanne Følelser. De har kunnet for-

¹ 1143 ff.

² 1095 ff., cf. 1162 ff.

³ Cf. derom U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Griechische Tragoedien übersetzt IV, p. 18 f. og 28.

staa Neoptolemos og maaske følt Sympati for ham, men billiget hans paatænkte Forræderi mod det helleniske Folk har de ikke. Guderne, Hellenerne og Odysseus har Ret, og Filoktetes har Uret. Det er Tragediens Moral. Sagen er sat paa Spidsen. Der er valgt et ekstremt Tilfælde, hvor en fuldkommen uskyldig Mand hjemsøges af de skrækkeligste og mest oprørende Lidelser, samtidig med at hans lykkeligere Modpart Odysseus synes at staa i et temmelig tvivlsomt Forhold til Moralen. Sofokles har villet indskærpe, at selv dette stemmer med den moralske Verdensorden, han tror paa. Ingen af de bitre Anklager, Filoktetes fremfører, har nogen Berettigelse. Et Menneskes Skæbne betyder intet i Sammenligning med hele Folkets Vel, Gudernes Vilje og deres Styrelse af Begivenhedernes Gang. At lade sig henrive af Medlidenhed, som Neoptolemos gør, er en Synd, der nok med Rette kunde have nedkaldt Gudernes Vrede over ham.

Med lige saa ringe Skyld paa sin Samvittighed som Filoktetes styrtes Teukros i Ulykke. Han er ved sin Broder Aias' Død bragt i en meget vanskelig Situation, som han selv skildrer saaledes henvendt til sin døde Broder: »Hvorhen skal jeg nu begive mig, hos hvem skal jeg finde Tilflugt, da jeg ikke har bragt dig Hjælp i din Nød? Mon vel Telamon, vor Fader, vil modtage mig naadigt og med venligt Aasyn, naar jeg kommer hjem uden dig? Den Modtagelse, han giver mig, bliver vist af en anden Slags. Ikke engang Lykken plejer jo at kunne mildne hans Træk til et Smil. Han vil ikke skjule sine onde Tanker. Han vil haane mig, Bastarden, født af en Kvinde, som han har erobret med sit Spyd i Krigen. Han vil beskyldte mig for i Fejghed og Umandighed at have forraadt dig, elskede Aias, eller for at have gjort det med Svig, saa at jeg, naar du

var død, kunde arve din Rang og herske over dit Hus. Saaledes vil han sige. Han er en heftig Mand, pirrelig i sin Alderdom, tilbøjelig til at yppe Kiv for intet. Tilsidst vil jeg blive forjaget fra Hjemmet, anklaget for at have opført mig som en Slave og ikke som en fri Mand. Saadan vil det gaa mig, hvis jeg vender hjem. Men her i det troiske Land har jeg mange Fjender og ringe Udsigt til at klare mig¹. Sofokles' tabte Tragedie »Teukros« har skildret Fuldbyrdselsen af den Skæbne, som Teukros her forudser og befrygter².

Herakles har hos Sofokles Handlinger paa sin Samvittighed, der vilde være fuldkommen tilstrækkelige til at retfærdiggøre hans Død ud fra etiske Synspunkter. Da han havde forelsket sig i Iole, og hendes Fader Eurytos, Konge i Oichalia, ikke vilde give hende til ham som Elskerinde, greb Herakles et ubetydeligt Paaskud til at paaføre Eurytos Krig, plyndre hans Land og dræbe ham. Saaledes fik han Iole i sin Besiddelse. Og denne Voldsfærd blev Aarsag til hans Undergang, idet han vakte sin Hustru Deianeiras Skinsyge ved at sende Iole til hendes Hjem. Alligevel undlader Sofokles ganske at rette nogen Anklage mod Herakles eller at give en etisk Motivering af hans Død.

Tragediens Kor synger om »den sorte Spids af Lansen, som kæmper i forreste Række, og som ved sin Kampdygtighed i Hast bortførte denne Brud (Iole) fra det stejle Oichalia. Kypris er det aabenbart, der i Tavshed har foranstaltet disse Begivenheder«³. Naar Koret indtager en saa fuldkommen neutral Holdning, er det intet Under, at Herakles selv be-

¹ Aias 1006 ff.

² Cf. The Fragments of Sophocles, ed. . . . from the papers of Sir R. C. JEBB and Dr. W. G. HEADLAM by A. C. PEARSON, Cambridge 1917, II, p. 214.

³ Trachinierinderne 856 ff.

tragter sin Skæbne som uforskyldt, og at hans Søn Hyllos sætter Guderne under Anklage derfor.

Herakles raser mod Deianeira og vil hævne sig paa hende, fordi hun har voldt hans Ulykke. Han klager over den nedværdigende Elendighed, hvori han er bleven styrtet, uden mindste Antydning af, at han har gjort sig fortjent dertil¹. Han vil tvinge Hyllos til at gifte sig med Iole, endskønt Hyllos forfærdet protesterer under Henviſning til, at hun har voldt hans Moders Død². Intet hos Herakles tyder paa Følelse af Skyld.

Tragedien slutter med følgende Ord af Hyllos om hans Fader: »Stor er Gudernes Uretfærdighed, naar de véd, hvilke Bedrifter han har udført. En Gud har dog avlet ham og er bleven kaldt hans Fader, og han sér nu rolig paa saadanne Lidelser. Hvad der endnu skal komme, kan ingen se, men det, der nu er sket, maa vække den dybeste Medynk. Det er til Skændsel for Guderne, men frygteligt er det for den, som ligger under for denne Ate«³. Hyllos fortsætter henvendt til Koret: »Du har set Døden ramme Mennesker paa opsigtvækkende og uhørt Maade. Du har set Lidelser i stort Tal og af ukendt Art ramme dem. Og intet af dette skér uden Zeus' Vilje.«

De sidste Ord (*ζοῦδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς*) er af Hyllos ment som en Anklage mod Zeus. Man maa tænke sig, at Sofokles for sin Del vedkender sig Ordene, men giver dem en anden Betoning og forstaar dem som en triumferende Forkyndelse af Zeus' Almagt og som et Udtryk for Tilfredshed med, at Zeus bruger sin Almagt paa den Maade, som han gør. Undladelsen af at hentyde til Herakles' Skyld som en Retfærdiggørelse af Zeus' Fremfærd imod ham maa for-

¹ 994 ff.

² 1221 ff.

³ 1266 ff.

staas som et Udtryk for, at Zeus efter Sofokles' Mening ikke behøver den Art Undskyldninger, naar han finder for godt at ødelægge et Menneskes Liv og Lykke.

Ægypterkongen Mykerinos fik ifølge Herodot af et Orakel den Meddelelse, at han kun havde seks Aar tilbage at leve i. Mykerinos fandt dette højst uretfærdigt. Hans Fader og Farbroder havde før ham uforstyrret nydt Magtens Sødme i mange Aar, endskønt de hverken havde vist Guder eller Mennesker Respekt. Hvorfor skulde da han, der beflittede sig paa at overholde Retfærdighedens Bud, dø saa snart? Oraklet svarede, at det var, fordi han ikke gjorde, hvad han skulde. Det var nemlig (af Skæbnen) bestemt, at Ægypten skulde lide ondt i 150 Aar (*δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κατοῦσθαι ἐπ' ἔτεα πενήζοντά τε καὶ ἑκατόν*), og det havde hans to Forgængere paa Tronen forstaaet, men han ikke. Da vidste Mykerinos, at hans Skæbne var beseglet. For at gøre de seks Aar til tolv gav han sig til med rastløs Iver at nyde Livet Dag og Nat¹.

Mykerinos' tidlige Død kunde have været fortolket som en Straf for hans Faders Forbrydelser. Man kunde ogsaa deri have set en Straf for, at han, som Herodot i et foregaaende Kapitel beretter, skal have begaaet Voldtægt mod sin Datter. Herodot gør ingen af Delene. Han saa lidt som Sofokles anser det altsaa for nødvendigt at undskylde Gudernes Ødelæggelse af Menneskeskæbner med Henvisninger til Menneskenes Synder. Mykerinos' Død siges alene at være bevirket af, at han mod en hemmelighedsfuld Skæbnes Bestemmelse undlod at føre et ugudeligt og grusomt Regimente. Som Filoktetes blev han skrupelløst ofret af Guderne, fordi han ellers krydsede eller vilde have krydset deres Planer.

¹ Hdt. II, 133.

At Guderne uden Grund bringer ondt over Mennesker, er i Almindelighed for Herodot saa selvfølgelig som for Sofokles. Et Forsøg paa at dræbe Eetions Søn Kypselos, der senere blev Tyran i Korinth, mislykkedes, »thi Eetions Slægt skulde (ifølge Skæbnens Beslutning) bringe ondt over Korinth« (ἔδει δὲ ἐκ τοῦ Ἡερίωνος γόνου Κορίνθῳ κακὰ ἀναβλαστεῖν)¹. Hvorfor skulde Korinth paa den Maade hjem-søges? Derom spørges der ikke. Et andet Sted hedder det: »Der plejer at gaa Tegn forud, naar store Ulykker staar i Begreb med at komme over en By eller et Folk (εἶτ' ἂν μέλλῃ μεγάλη κακὰ ἢ πόλι ἢ ἔθνη ἔσσεσθαι). Ogsaa Chierne blev der givet store Varsler om det, som skulde komme«. Af 100 unge Mænd, som blev sendt til Delfi, døde de 98 af Pest. I en Skole faldt Taget ned, saa at af 130 Drengene kun én slap derfra med Livet. »Disse Tegn viste Guderne dem forud«. Og derefter blev Chierne besejret i et Søslag og undertvunget af deres Fjender². Paa Delos var der Jord-skælv, før Perserne erobrede Øen. Det havde der ellers, efter hvad Delierne fortalte, aldrig været hverken før eller siden. Herodot mener, at »Guden viste Menneskene dette Varsel om de Ulykker, der skulde komme«. Thi i de følgende tre Generationer hjem-søgte Hellas af flere Ulykker end de foregaaende tyve tilsammen. »Saaledes var det intet Under, at Delos rystede, endskønt Øen aldrig havde rystet før«³.

Øjensynlig var Varslerne til ingen Nytte for Menneskene, eftersom alle de varslede Ulykker jo bagefter indtraadte i fuldt Omfang. Der siges heller intet om, at Menneskene kunde have draget Nytte af Varslerne. Man faar tværtimod det Indtryk, at Ulykkerne efter Herodots Mening under

¹ Hdt. V, 92.

² Hdt. VI, 27.

³ Hdt. VI, 98.

alle Omstændigheder var uafvendelige. Og han interesserer sig ikke for, hvad der var Grunden til, at disse Ulykker kom over disse Mennesker. Han spørger ikke, om de havde forbrudt sig og maatte lide Straf derfor. Han spørger ikke, om de ved deres Lykke havde udæsket Gudernes Misundelse. Han spørger ikke, om Guderne havde særlige Grunde til deres Fremfærd af lignende Art som dem, der betingede Filoktetes' og Mykerinos' Ulykke. Det er ham en opbyggelig Sandhed, at Guderne volder Mennesker Fortræd. Hvorfor de i hvert enkelt Tilfælde gør det, kan være af underordnet Betydning.

Der findes spredt rundt om i Sofokles' Tragedier indtrængende Forsikringer om, at Menneskelivets Kaar er utrygge og Lykken ustadig. Disse Klager eller maaske snarere disse opbyggelige Sandheder passer ikke altid synderlig godt i den Sammenhæng, hvor de forekommer¹. Men de illustreres ypperligt af de mange foran anførte Exempler paa vilkaarlig og lunefuld Ødslen med Menneskers Liv og Lykke fra Gudernes Side. Paa alle disse Exempler maa man tænke, naar det hedder i »Kong Oidipus«: »Beboere af mit Fædreland Theben, se, denne Oidipus, som løste de berømte Gaader og var den ypperste blandt Mennesker, se, hvilken Bølge af frygtelig Ulykke der nu har overvældet ham. Derfor maa man ikke prise nogen dødeligs Lykke, naar han endnu sér fremad mod sit Livs sidste Dag. Man bør ikke gøre det, før han har overskredet Livets Grænse uden at have lidt noget ondt².« Det er den samme Tanke, som Herodot lader Solon forkynde for Kroisos³. I eget Navn minder Herodot om, at mange Byer, der før havde været mægtige,

¹ Cf. derom i det flg. Kap. VI.

² Kong Oidipus 1524 ff., cf. 1187 ff. og Antigone 951 ff., Aias 1419 f., Elektra 696 f., Trachinierinderne 129 ff., Filoktetes 502 ff.

³ Hdt. I, 32, cf. 86 og 207.

paa hans Tid var sunket ned i Ubetydelighed, og omvendt. Han ved, at »den menneskelige Lykke ingenlunde holder sig uforandret paa samme Niveau¹.«

Den sadistiske Karakter, der hos Sofokles og Herodot tillægges Guderne, kan ikke andet end virke forbløffende paa en moderne Betragter. Medens man let tager det som en Selvfølge, at Guderne siges at straffe Menneskers Forbrydelser, synes deres vilkaarlige og grusomme Fremfærd mod uskyldige i høj Grad at trænge til Forklaring. Imidlertid blev i det foregaaende ogsaa den uinteresserede Straffetendens' Opstaaen gjort til et Problem. Det har nu vist sig, at denne Tendens' Ytringer kun er specielle Tilfælde af en almindelig og meget omfattende Virksomhed fra Gudernes Side for at volde Mennesker ondt. Der skal endnu ikke paa dette Sted forsøges en Forklaring hverken af Gudernes almindelige Ødelæggelsesvirksomhed eller af deres specielle Straffevirksomhed. Der skal kun peges paa, at Kendskab til Gudernes menneskefjendtlige Virksomhed i Almindelighed senere i dette Arbejde vil vise sig at være af væsentlig Betydning for Behandlingen af den uinteresserede Straffetendens' Problem. Det maa intet Øjeblik glemmes, at de to græske Forfattere finder Gudernes Rasen mod uskyldige lige saa bifaldsværdig og paakrævet som deres straffende Indgriben overfor dem, der har begaaet Uret.

Angaaende Gudernes vilkaarlige Rasen mod uskyldige Mennesker er der hidtil kun anført Citater fra Sofokles og Herodot. Det er nødvendigt særskilt at undersøge det Spørgsmaal, om ogsaa Aischylos tillægger Guderne en saadan amoralsk Vilkaarlighed.

¹ Hdt. I, 5.

Allerede i Aischylos' ældste Drama fremhæves Zeus' ubegrænsede Magt »Han styrter de dødelige fra deres taarnhøje Forhaabninger ned i den fuldkomne Elendighed, og han gør det uden Anvendelse af Vold. Alt fuldbyrdes uden Møje af Guderne ¹«. »Skjulte og dunkle er hans Tankes Veje, og ingen formaar at udforske dem ²«. Formler som disse udelukker ikke den Tanke, at Zeus raser mod skyldige og uskyldige i Flæng. Men de lader sig ogsaa fortolke i Overensstemmelse med den Antagelse, at Zeus principielt kun hjemsøger dem, der bærer paa en af dem selv eller deres Slægt begaaet Skyld.

I samme Drama sér man Pelasgos uden egen Skyld trues af en ond Skæbne. Danaos og hans Døtre er under deres Flugt for Aigyptos' Sønner kommet til Argos' Kyst. Da de sér Mennesker nærme sig, ræddes de, som naturligt er, for deres Liv og Frihed i det fremmede Land, og søger Tilflugt i en paa Stedet beliggende Helligdom. Pelasgos, Konge i Argos, kommer til Stede med sit Følge. De landflygtige Kvinder søger at sikre sig hans Beskyttelse mod deres Forfølgere. Deres Beraabelse paa Slægtskab med Argeierne gør intet Indtryk paa ham. Han er ikke uvenlig, men han frygter Følgerne for sig selv og sit Folk, hvis han tager sig af deres Sag. Det vil indvikle ham i Krig med de Mænd, som forfølger Kvinderne. Og han er bange for, at det vil blive en uretfærdig Krig. Thi tilhører Kvinderne ikke efter det Lands Love, hvorfra de kommer, med Rette Aigyptos' Sønner? Vil Pelasgos ikke faa baade Retten og Guderne imod sig ved at beskytte dem? Ansvarer derfor tør han i hvert Fald ikke paatage sig, før han har raadført sig med sit Folk. Ellers vil han, dersom det gaar galt,

¹ Hiketiderne 95 ff.

² 93 ff.

faa at høre, at han har styrtet sit eget Land i Ulykke for fremmedes Skyld. Paa den anden Side indsér han, at det ogsaa kan være farligt at afvise deres Bøn og prisgive dem til deres Forfølgere. Danaos' Døtre gør, hvad de kan, for at bestyrke ham i denne Frygt. De erindrer om, at Zeus *ἰκέστωρ* beskytter de svage, der beder de stærke om Hjælp, og at hans Vrede kommer over den, der kan yde Hjælpen, men ikke vil. Hele Landet besmittes og kommer i Ulykke ved en saadan Vægning. Disse Argumenter gør Indtryk paa Kongen. Han kan lige saa lidt uden Fare udlevere Kvinderne til deres Forfølgere, som han kan forsvare dem. Han formaar lige saa lidt at beslutte sig til det ene som til det andet. Da tvinger Kvinderne ham til at tage deres Parti ved en Trusel om, at de ellers vil hænge sig paa Helligdommens Grund. »Dette Ord ramte mit Hjerte som et Piskeslag«, siger han¹. Og han fortsætter: »Mangfoldige Vanskeligheder er der nu at kæmpe med, og Ulykkerne kommer strømmende i Mængde som en Flod. Jeg er styrtet ud i et bundløst Hav af Ate. Jeg ser ikke nogen Udvej, og intet Sted er der en Grænse for Ulykkerne. Thi hvis jeg nu ikke yder jer den Hjælp, I har Brug for, da vil der intet Værn være for mig og mit Land mod den Besmittelse, som I nævnede. Men hvis jeg gaar imod eders Slægtninge Aigyptos' Sønner og prøver Lykken i Kamp mod dem foran Byens Mure, hvorledes skulde det da ikke føles som et bittert Tab, naar Mænd med deres Blod væder Jorden for Kvinders Skyld?²« Med denne Motivering erklærer Pelasgos, at han for ikke at paadrage sig Zeus' Vrede vil søge at bevæge Folket i Argos til at beskytte Kvinderne. Det lykkes, og Dramaet slutter

¹ 466.

² 468 ff.

med, at Kampen mellem Argos' Hær og Aigyptos' Sønner synes uundgaaelig og nær forestaaende.

Pelasgos er i en Tvangssituation af lignende Art som den, hvori Agamemnon befandt sig, da han ofrede Ifigeneia, og Orestes, da han dræbte sin Moder. Men der siges intet om, at Pelasgos skal bøde for en Synd, som hans Forfædre eller han selv tidligere har begaaet. Lader den Skæbne, der truer Pelasgos, sig da etisk retfærdiggøre? Det synes maaske ikke saa, men man kan dog næppe helt afvise den Mulighed, at der senere hen i den Trilogi, hvis første Drama »Hiketiderne« er, har været Tale om gamle Synder, som Pelasgos kunde drages til Ansvar for.

Lige saa lidt som »Hiketiderne« tillader Perser-Dramat at drage sikre Slutninger om Aischylos' Standpunkt. Atossa siger, da hun har erfaret sin Søn Xerxes' Nederlag: »De dødelige er tvunget til at bære de Lidelser, som Guderne sender dem¹«. Koret siger: »Hvilken dødelig Mand kan unddrage sig Guds svigefulde Bedrag? Hvem har saa rask en Fod, at han formaar at springe til Side, naar dette truer ham? Venlig og indsmigrende lokker Ate de dødelige i sit Net. Og derfra er det ikke muligt at undslippe uskadt²«. Det fremgaar ikke af Steder som disse, hvorvidt Gud med sit Bedrag kun lokker saadanne Mennesker i Ulykke, som allerede er belastede med Synder og skal straffes derfor, eller det ogsaa gaar ud over uskyldige. Da Dareios hører, at Xerxes har ladet slaa Bro over Hellesponten, erklærer han, at en mægtig Dæmon maa have røvet Sønnen hans Forstand³. Naar en Mand selv arbejder paa sit Fordærv, hjælper Guderne ham dermed⁴. Xerxes Forseelse mod

¹ Perserne 293 f.

² 93 ff.

³ 725.

⁴ 742.

Hellesponten implicerer, at han troede at kunne herske ogsaa over Guder, nemlig over Poseidon. Hvorledes er en saadan Tro forklarlig uden en Sygdom i Sindet?¹ Det maa antages, at Dareios tænker sig denne Sygdom sendt af Guderne. Til Forklaring af Gudernes Ondskab mod Xerxes oplyser Dareios, at visse Spaadomme (*χρησμοί, Ἰέσφαρα*) truede hans Slægt med Ulykke. Han havde bedt til Guderne om, at denne Ulykke først maatte indtræde i en fjern Fremtid, men nu var den altsaa allerede kommen over hans Søn Xerxes². Saafremt disse Spaadomme hænger sammen med Forbrydelser begaaet af Dareios' Slægt, er Xerxes Skæbne etisk begrundet som Agamemnons eller Orestes'. Men det synes at være en mindst lige saa nærliggende Fortolkning af Texten, at Guderne uden særlig Grund har besluttet at hjem søge den persiske Kongeslægt, ligesom de hos Sofokles uden Angivelse af Grund ødelægger Laïos og hans Slægt. Med Sikkerhed lader Spørgsmaalet sig næppe afgøre.

I Prometheus-Dramaet tillader Begivenhedernes Gang ingen Tvivl om Zeus' af etiske Love ubegrænsede Vilkaarlighed og Grusomhed. Da Zeus havde faaet Magten, vilde han udrydde hele den eksisterende Menneskehed og skabe en anden i Stedet³. Prometheus modsatte sig dette og paa-drog sig derved Zeus' Vrede og den grusomme Straf, man kender. Bedømmelsen af Zeus' Handlemaade er enstemmig. Okeanos' Døtre, som udgør Tragediens Kor, siger: »Zeus styrer Verden vilkaarligt efter nyskabte Love⁴«. Okeanos taler paa lignende Maade til Prometheus: »Kend dig selv og læg dig efter ny Sæder. Thi ny er Tyrannen blandt

¹ 750 f.

² 739 ff.

³ Prometheus 230 ff.

⁴ 149 f.

Guderne«¹. »Lyt til mit Raad og lad være at stampe mod Braadden. Du ser jo, at en haard Herre, som ikke skylder nogen Regnskab, har Magten«². Prometheus selv siger, at »Zeus er haard og efter Forgodtbefindende bestemmer, hvad der skal være Ret«³. Hefaistos, som bøjer sig for Zeus og paa hans Befaling lænker Prometheus, siger: »Zeus lader sig ikke paavirke af Bønner, og enhver Hersker, som nylig er kommen til Magten, er ubarmhjertig«⁴. Koret beder om aldrig at komme til at gøre noget, der er imod Zeus' Vilje, og Ønsket derom udtrykkes paa en Maade, som viser, at det ikke menes at bero paa Menneskers Dyd eller Klogskab, om det skal lykkes dem at undgaa en saadan Konflikt eller ikke⁵. Ingen kan bestride, at den saaledes givne Karakteristik passer nøje paa den Gud, der hos Sofokles og Herodot straffer Mennesker for Synder, han selv har tvunget dem til at begaa, eller vilkaarligt styrter ganske uskyldige Mennesker i bundløs Ulykke.

Særlig betegnende er, hvad der fortælles om Io. Man ved næppe, om Heras Rasen mod hende skal forstaas som Straf for den ufrivillige Brøde, at hun har vakt Zeus' Kærlighed, eller om Io skal betragtes som et brødefrit Offer for Gudernes Vilkaarlighed i Lighed med Filoktetes. Hun jages gennem alle Jordens Lande af en Bremse, som aldrig under hende Hvile⁶. Hun spørger: »Hvori, o Kronos' Søn, har jeg forsyndet mig, siden du har udsat mig for disse Lidelser?«⁷ Hun fortæller selv om sin Skæbne: »Beständig

¹ 311 f.

² 322 ff.

³ 189 f.

⁴ 34 f.

⁵ 527 f., 535 f.

⁶ 567.

⁷ 578 ff.

blev mit Jomfrubur besøgt af natlige Syner, som talte til mig med indsmigrende Ord: Du Pige, som er lykkelig frem for alle, hvorfor vil du vedblive at være Jomfru, naar det fornemste Bryllup er beredt for dig? Zeus er ramt af Attraaens Pil og flammer af Begær efter dig. Han vil sammen med dig nyde Kypris' Glæder. Du, Barn, bør ikke forsmaa at dele Zeus' Seng. Kom du til Lernas frodige Eng, hvor din Faders Hjorder og Stalde er, for at Zeus' Øje kan blive lettet for sit Begær. — Af saadanne Drømme blev jeg hver Nat hjemsøgt, indtil jeg endelig vovede at fortælle min Fader derom. Han sendte mange Bud til Pytho og Dodone for at erfare, hvad Guderne ønskede, at han skulde gøre eller sige. Men de kom tilbage med gaadefulde, utydelige og uforstaaelige Orakelsvar. Tilsidst fik dog Inachos et klart Orakelsvar, som utvetydigt paalagde og befalede ham at sende mig bort fra Hjemmet og fra Fædrelandet, saa at jeg maatte flakke hjemløs om ved Jordens yderste Grænser. Hvis han vægrede sig, vilde et glødende Lyn fra Zeus tiltetgøre hele hans Slægt. — Skræmt af disse Varsler fra Loxias drev han mig bort fra Hjemmet og forbød mig at komme tilbage, i lige høj Grad til Sorg for ham og for mig. Men Zeus' Vælde tvang ham ved sin Overmagt til at gøre dette. Straks blev jeg vanskabt paa Legeme og Sjæl. Horn voksede ud paa mig, som I ser, og stukket af en Bremses spidse Braad styrtede jeg afsted i vanvittige Spring til Kerchneias liflige Strøm og Lernas Kilde. Men den jordfødte Oksehyrde Argos forfulgte mig i ubændig Vrede, følgende mine Spor med sine mange Øjne. Ham berøvede en uventet Død pludselig Livet. Men stukket af Bremsen flygter jeg under Guddommens Pisk fra Land til Land¹. At det

¹ 645 ff.

er Hera, der bringer Lidelserne over Io, siges af Koret¹ og af Io selv², hvis Ἥρας dette sidste Sted med Rette staar i Texten. Forholdet synes da at være det, at Zeus har tvunget Inachos til at forjage sin Datter for uhindret at kunne mætte det Begær, hun har vakt hos ham, men at Hera har hindret Ios Forening med Zeus ved at ødelægge hendes Skønhed og lade Argos, der dog snart blev dræbt, samt Bremsen forfølge hende. Prometheus forudsiger Io, at hendes Lidelser endnu langtfra er til Ende³. Han spørger hende og Koret: »Synes I ikke, at Gudernes Tyran er lige brutal ved alle Lejligheder? Thi fordi han begærede denne Pige, har han udsat hende for denne Landflygtighed. Det er en ond Bejler, du har faaet til din Haand, Pige«⁴. Intet Under, at Io begærligt lytter til Prometheus' Ord om den onde Skæbne, der truer Zeus' Herredømme⁵. Intet Under heller, at Okeanos' Døtre giver Udtryk for en Følelse af afmægtigt Frygt, da de har lært Ios Skæbne at kende: »Gid aldrig Skæbnen maa se mig blive Zeus' Fælle i hans Seng, og gid jeg aldrig maa komme til at gaa en Ægte-mand i Møde, som hører til blandt de himmelske Guder. Thi jeg ræddes, naar jeg ser Ios kærlighedsløse Jomfrudom, medens hun flakker hjælpeløs om under Lidelser, som Hera bringer over hende«⁶. Intet Menneskes Lykke synes betrygget mod Gudernes Luner.

Trods alt dette kan man imidlertid heller ikke af Prometheus-Tragedien med Sikkerhed slutte, at Aischylos for Alvor har tiltroet Guderne lige saa stor Grusomhed og Vil-

¹ 900.

² 600.

³ 707 ff., 790 ff.

⁴ 735 ff.

⁵ 756 ff.

⁶ 894 ff., cf. 901 ff.

kaarlighed som Sofokles og Herodot. Det bevarede Prometheus-Drama er første Led af en Trilogi, hvis Fortsættelse er tabt. Det antages ofte, at Aischylos tilsidst har ladet Zeus erkende og angre den Uret, han begaar i det bevarede Drama. Det maatte bevises, at enhver Hypotese af denne Art er umulig, før man af Prometheus-Dramaet har Ret til at slutte, at Aischylos virkelig tror Menneskenes Liv og Lykke prisgivet til en grusom og samvittighedsløs Gude-Tyran.

Blandt de syv mod Theben er den fromme og retskafne Amfiaraos, som kaldes *σωφρονέστατος*¹, og som dadler sine seks Fæller for deres Ugudelighed. Tydeus har han kaldt en Morder; en Anstifter af Strid; det store Exempel for Argos i alt, hvad der er ondt; en Mand, der vækker Eri-nyen; en villig Hjælper ved alle Drab; Adrastos' Raadgiver til hans onde Foretagender². Til Polyneikes har han sagt: »Tror du, en saadan Gerning vil være Guderne velbehagelig og smuk at berette og høre om for kommende Slægter? At føre en fremmed Hær mod sit Fædreland og sit Folks Guder for at ødelægge dem! Med hvilken Ret kan noget Menneske udtørre den Kilde, hvorfra hans Liv udsprang, ødelægge den Moder, som fødte ham? Hvorledes skal dit Fædreland, naar det ved din Skyld erobres af fjendtlige Vaaben, nogensinde kunne forsones med dig?³« Spejderen fortæller videre, at Amfiaraos intet Vaabenmærke har paa sit Skjold, fordi han ikke vil synes, men være den tapreste. Beretningen slutter med disse Ord: »Frygtelig at kæmpe imod er den, der ærer Guderne«⁴.

Dertil bemærker Eteokles: »Ve Menneskene, naar en Varselsfugl bringer en retfærdig Mand sammen med de

¹ Syv mod Theben 568.

² 572 ff.

³ 580 ff.

⁴ 596.

ugudelige . . . Hvis en from Mand er ombord paa samme Skib som Sømænd, der øver Voldsfærd, gaar han for deres Misgerningers Skyld til Grunde sammen med det Guderne forhadte Slæng. Hvis en retfærdig Mand lever sammen med Borgere, som viser Fjendskab mod fremmede og ikke bekymrer sig om Guderne, fanges han i den samme Snare som de og tugtes af Gudens Piskeslag, som rammer alle i Flæng. Saaledes er det ogsaa med Seeren, Oikles' Søn, den besindige, retfærdige, gode, fromme Mand, den store Forkynder af skjulte Ting. Han har gjort Vold paa sin Fornuft og forbundet sig med ugudelige, storpralende Mænd, fulgt dem paa en Ufærd, fra hvilken intet Tilbagetog er muligt. Det er Zeus' Vilje, at han sammen med dem skal styrtes i Fordærv¹.

Det staar fast, at Amfiaraos skal dø i den forestaaende Kamp. Guderne har forkyndt det. Man maatte kende de to tabte Tragedier af den Trilogi, hvis sidste Led »De syv mod Theben« er, for at vide, hvad der har foranlediget den retskafne Amfiaraos til at stille sig solidarisk med Thebens ugudelige Angribere. En Tvang dertil fra guddommelige Magters Side synes nødvendigt at maatte forudsættes. Men om denne Tvang har været betinget af en forudgaaende Brøde hos Amfiaraos selv eller i hans Slægt, kan ikke vides². Heller ikke her foreligger altsaa noget sikkert Exempel paa, at Aischylos i Lighed med Sofokles og Herodot lader Guderne styrte fuldkommen uskyldige Mennesker i Ulykke.

¹ 597 ff.

² Det vilde være ganske utilladeligt at søge Oplysninger derom i andre bevarede Fremstillinger af Sagnet om Amfiaraos. Man tænke sig blot det analoge Tilfælde, at Spørgsmaalet om Laïos' Skyld ikke havde været omtalt i »De syv mod Theben«, og at man vilde søge Oplysning om, hvad Aischylos har ment desangaaende, i Sofokles' »Kong Oidipus«.

Amfiaraos' Skæbne giver Eteokles Anledning til at sige: »Det er en Gave fra Gud, hvis Mennesker er lykkelige«¹. Det vil sige, at intet Menneske selv har det i sin Magt at beskytte sig mod en Skæbne som Amfiaraos'. Dette Sted i det mindste synes at pege i Retning af en Tro paa Gudernes ubegrænsede Vilkaarlighed. I Orestien findes flere tilsvarende Steder. Agamemnon siger, at det ikke at fatte onde Raad (*τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν*) er Gudernes bedste Gave til Menneskene². Det var visselig en Gave, som blev nægtet ham selv. Elektra beder om, at det maa blive hende forundt at besidde mere Sofrosyne og Fromhed end hendes Moder Klytimestra³. Det beroede altsaa ikke paa hende selv, hvorvidt hun skulde forsynde sig. Agamemnon udtaler den fra Herodot og Sofokles kendte Advarsel ikke at prise noget Menneskes Lykke, før han er død i uforstyrret Velvære⁴. I disse Steder kunde man tro endelig at have sikre Vidnesbyrd om, at Guderne menes at tvinge saavel uskyldige som skyldige til ulykkebringende Brøde. Men alle de anførte Steders Beviskraft i saa Henseende omstødes ved følgende Ord af Koret om Agamemnon: »Ham har de salige Guder givet at erobre Priamos' By og vende hjem æret af Guderne. Hvis han nu skal bøde for tidligere Slægters Blod og ved selv at dø bevirke, at endnu andre maa dø til Bød derfor, hvem blandt de dødelige kan da høre dette og mene, at han er født under Herredømme af en Dæmon, der aldrig vil volde ham noget ondt?«⁵ Den, der véd, at han selv og hans Slægt er uden Skyld, skulde dog egentlig ikke behøve at ængstes for en Skæbne som Agamemnons.

¹ Syv mod Theben 625.

² Agamemnon 927 f.

³ Choëforerne 140 f.

⁴ Agamemnon 928 f.

⁵ 1335 ff.

Alligevel hedder det udtrykkelig, at ingen kan vide sig tryg. Tanken er da muligvis noget i Retning af, at ingen med Sikkerhed kan vide, om hans Slægt virkelig er fri for Skyld. Men hvis dette er Meningen her, har man ingen Sikkerhed for, at det ikke ogsaa kan være Meningen de øvrige anførte Steder.

Lige saa stor Forsigtighed er paakrævet ved Fortolkningen af et Par Steder, hvor det synes udtrykkelig at hedde, at Guderne nærer Velvilje mod Mennesker og beskytter dem mod Ulykke, hvis de holder sig til, hvad Ret er. Saafremt dette skal tages bogstaveligt, er det indlysende, at Aischylos ikke kan have tiltroet Guderne en saadan Vilkaarlighed som den, der hos Sofokles gav sig Udslag i Oidipus' og Filoktetes' Skæbner. Det hedder i en Korsang, at Skæbnen altid vil blive smuk for Børnene i de Slægter, der holder sig paa Rettens Grund (*οἴκων δ' ἄρ' ἐνθ' ὀδίων καλλίπαις πότμος αἰεί*)¹. Men hvis der før maatte regnes med den Mulighed, at Sætningen om al menneskelig Lykkes Skrøbelighed kun gælder for de Slægter, der har forsyndet sig, saa maa man paa den anden Side nu ogsaa regne med den Mulighed, at Sætningen om de retskafne Slægters solide Lykke kun gælder med følgende underforstaaede Forbehold: for saa vidt Guderne ikke finder for godt at styrte dem i Ulykke af Grunde, der intet har med Skyld og Straf at gøre ud over, at Ulykken maaske hidføres ved en nødvendigheden Brøde.

I en Korsang tales der om Gudernes *χάρις βίαιος* (eller om deres *χάρις*, som ytrer sig *βιαίως*)². *χάρις* betyder Vel-

¹ 761 f. Med Henblik paa dette Sted siger A. B. DRACHMANN, at Aischylos kun her hæver sig til at sidestille Belønningen for det gode med Straffen for det onde. Cf. Udvalgte Afhandlinger p. 27.

² Agamemnon 182 f.

vilje, og at denne Velvilje karakteriseres som barsk og voldsom i sine Midler, synes ikke tilstrækkeligt til at gøre den til en Egenskab, der passende kan tillægges en grusom og tyrannisk Gud¹. Spørgsmaalet er imidlertid, om den almindelige Betydning af Ordet *χάρις* ikke helt skal tænkes ophævet ved Tillægget *βίαιος*. Andetsteds taler Aischylos om Prometheus' Kærlighed til Menneskene som en *ἔχαρις χάρις*², en Kærlighed, der ikke har Kærlighedens normale Virkning at skaffe ham Hjælp i Nøden fra dem, han har gjort vel imod. Klytimestra søger at forsone de underjordiske Magter ved et Offer, som er en *χάρις ἀχάριτος*³, en Kærlighedsgave, der ikke har de tilsigtede Virkninger og heller ikke er udsprunget af et kærligt Sindelag. Der tales i Anledning af Klytimestra og Aigisthos om en *ἀπέρωτος ἔρως*⁴, en »Elskov, som ingen Elskov er«, og som kan tage Magten over Kvinder og opløse ægteskabelige Forbindelser, altsaa have den modsatte Virkning af den normale *ἔρως*. Hos Sofokles tales der om en *ἀκέρδῃ χάριν*⁵, en skadebringende Gunstbevisning, som Koret er bange for skal blive Resultatet af dets Samkvem med Oidipus. Aias taler i Anledning af det Sværd, han har faaet ved sit Vaabenbytte med Hektor, og som kun bringer ham Ulykke, om *ἄδωρα δῶρα*, »Gaver, som ingen Gaver

¹ Stedet oversættes da ogsaa i Regelen som Udtryk for, at Guderne virkelig nærer kærlige Følelser mod Menneskene. Det lyder i v. WILAMOWITZ' Oversættelse:

Gott lenkt das Weltenregiment gewaltsam,
doch Gott ist gütig.

NIELS MØLLER oversætter:

Gud har visselig os kær,
skøndt han sidder stræng paa helligt Sæde.

² Prometheus 545.

³ Choëforerne 42.

⁴ 599 ff.

⁵ Oidipus i Kolonos 1484.

er¹, d. v. s. som har den modsatte Virkning af, hvad der normalt tilsigtes med Gaver. Det maa paa denne Baggrund synes tvivlsomt, om Gudernes *χάρις βίαιος* hos Aischylos virkelig er *χάρις* i god Forstand og ikke snarere først og fremmest *βία*. Det maa sikkert indrømmes, at begge Muligheder bestaar. Der lader sig næppe anføre saa afgørende Grunde for eller imod nogen af dem, at man paa Grundlag af dette Sted tør fastslaa, hvorvidt Aischylos mente, at Guderne bragte Ulykke over skyldige og uskyldige Mennesker i Flæng, eller de alene holdt sig til de skyldige.

Tilbage staar endnu at undersøge, om Kasandras Skæbne kan give den ønskede Oplysning. Hun har brudt et Løfte om at tilhøre Apollon, og Guden har straffet hende derfor med den Forbandelse, at ingen mere skulde fæste Lid til hendes Spaadomme. Løftebrudet kan næppe siges at være mere frivilligt end f. Ex. Agamemnons Krigstog mod Troia eller Eteokles' Beslutning om at kæmpe med sin Broder. Det gjaldt hendes Ære. Der forlyder intet om, under hvilke Omstændigheder hun havde givet Løftet, om det var blevet fralokket eller aftvunget hende. Der forlyder heller intet om nogen tidligere Brøde, der kan have retfærdiggjort Fristelsen til Løftebrud som et Middel i Gudernes Haand til at hidføre en allerede fortjent Straf. For saa vidt kunde Kasandra synes at være bragt i Fristelse og lide uforskyldt. Men hendes Mellemværende med Apollon er kun et underordnet Moment i hendes Skæbne. Hovedsynspunktet er, at hun bliver Agamemnons Slavinde og lider Døden, fordi hun som alle hendes Landsmænd maa bøde for, hvad Paris har forbrudt. Heller ikke af Kasandras Skæbne kan man derfor drage sikre Slutninger.

¹ Aias 665.

»Gud indplanter Skyld i Menneskene, naar han vil ødelægge en Slægt fra Grunden af«, lyder et berømt Fragment af Aischylos' »Niobe«¹. Men gør Gud efter Aischylos' Mening dette baade overfor Slægter, som er beheftet med gammel Skyld, og Slægter, som er skyldfri? Det er et Spørgsmaal, som man paa Grundlag af, hvad der er bevaret af Aischylos' Værker, ikke kan besvare. Det lader sig ikke direkte fastslaa, om han paa dette Punkt har tænkt som Sofokles og Herodot, eller hans Opfattelse har været forskellig fra deres.

V. Gudernes Misundelse.

Hos Sofokles og Herodot og maaske ogsaa hos Aischylos tillægges der Guderne en ganske umotiveret Tilbøjelighed til at styrte Mennesker i Ulykke. Det gaar ud over gode og onde i Flæng, men særlig udsatte er dog bl. a. de, der har forbrudt sig mod Guderne selv eller mod deres Medmennesker. Der er imidlertid ogsaa en anden Gruppe af Mennesker, som Guderne med lige saa stor Forkærlighed menes at hjemsøge. Det er dem, som udmærker sig ved særlig stor Rigdom, Magt eller Lykke. Grækerne sagde, at saadanne Mennesker vakte Gudernes Misundelse.

Om Gudernes Misundelse lader Herodot Solon sige til Kroisos: »Jeg ved, at de guddommelige Magter alle er misundelige og utilforladelige« (*ἐπιστάμενον με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες*). Solon opregner en lang Række attraaværdige Ting og slutter med at sige, at det ikke er noget Menneske givet at nyde godt af alle disse Ting paa én Gang. Hvorfor? Fordi Gudernes Misundelse ikke tillader det².

¹ Fr. 156 Nauck.

² Hdt. I, 32.

Paa lignende Maade taler Amasis til Polykrates: »Det store Held, der følger dig, huer mig ikke, eftersom jeg véd, at de guddommelige Magter er misundelige« (*τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν*). »Jeg har endnu aldrig hørt om nogen, at han havde Lykken med sig i alle Ting, uden at han tilsidst endte i bundløs Ulykke«¹.

Endvidere taler ogsaa Artabanos til Xerxes om Guder-nes Misundelse: »Du ser, at Gud slynger sit Lyn mod de levende Væsener, der rager op over de andre. Han tillader dem ikke at bilde sig noget ind. De smaa derimod generer ham ikke. Du ser, at Lynet altid slaar ned i de højeste Huse og Træer. Thi Gud elsker at sætte Skranker for alt, hvad der rager for højt op. Saaledes kan ogsaa en stor Hær ødelægges af en lille, naar Gud i sin Misundelse (*φθονήσας*) indjager den Skræk eller slynger sin Torden imod den, hvorved den ynkeligt maa gaa til Grunde. Thi Gud tillader ikke, at nogen anden end han selv nærer stolte Tanker«².

Xerxes griebes af Sorg ved den Tanke, at hver eneste Mand i hans mægtige Hær om hundrede Aar vil være død. Artabanos svarer: »Der er hverken blandt disse eller andre noget Menneske, som er saa lykkelig, at han vil undgaa i dette korte Liv ikke blot én, men mange Gange at se sig tvunget til det Ønske, at han var død hellere end levende. Thi Ulykkerne regner ned over os, og Sygdomme hærger os i en saadan Grad, at Livet, skønt det er kort, synes at være langt. Da Livet saaledes er fuldt af Sorg og Lidelse, er Døden det mest attraaværdige Tilflugtssted, som Mennesker kan finde. Derved, at Gud indretter Livet saadan og dog i et enkelt Nu lader Menneskene smage dets Sødme,

¹ Hdt. III, 40.

² Hdt. VII, 10.

viser det sig, hvor misundelig han er« (*ὁ δὲ θεὸς γλῶκιν γείσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ ἐδρίσκειται εἶναι*)¹.

Til denne Skildring af Gudernes misundelige Karakter svarer den Maade, hvorpaa Herodot lader dem gribe ind i Menneskenes Liv.

Kroisos lod Solon beundre Lydiens Rigdom og Storhed og spurgte, om han nogensinde havde set en Mand, der var lykkelig frem for alle andre. Solon nævnede nogle jævne helleniske Borgere, af hvilke en var falden i Kampen for sit Fædreland, medens to andre havde udmærket sig ved Legemsstyrke og ved pietetsfuldt Sindelag overfor deres Moder. At de alle var døde, var en udtrykkelig Betingelse for, at de kunde prises lykkelige. Skuffet og utaalmodig spurgte Kroisos tilsidst, om Solon da slet ikke regnede hans Lykke for noget. Solon svarede med at henvise til Gudernes Misundelse og Lykkens Omskiftelighed, og Kroisos fandt, at det i Grunden ikke var meget bevendt med Solons Visdom. »Men da Solon var rejst bort, kom der fra Gud en stor Nemesis over Kroisos, som det synes, fordi han mente om sig selv, at han var den lykkeligste af alle Mennesker«². Han mistede sin Søn Atys og blev derefter besejret og fanget af Kyros.

Polykrates, Tyran paa Samos, havde Lykken med sig i alle Krige, skaffede sig en stor Flaade og gjorde sig berømt og frygtet paa Havet. Han sluttede Forbund med Kong Amasis af Ægypten. Denne blev bange for hans alt for store Lykke og skrev til ham: »Baade for mig selv og mine Venner vil jeg hellere, at noget skal lykkes og noget mislykkes, og jeg foretrækker et Liv under saadanne Omskiftelser frem for at have Held med mig i alt«. »Lyt der-

¹ Hdt. VII, 46.

² Hdt. I, 30—34.

for til mit Raad og gør, hvad jeg nu siger, for at raade Bod paa din Lykke. Tænk over, om du kan finde noget, som du sætter særlig stor Pris paa, og naar du har fundet det, saa kast det bort saaledes, at det ikke mere kommer indenfor Menneskers Rækkevidde«. Polykrates følger Raadet og kaster en kostbar Ring i Havet, men den findes igen i Maven paa en ualmindelig stor og smuk Fisk, der af en Fisker bringes ham som Gave. Da afbryder Amasis Venskabet med Polykrates. Den frygtede Ulykke udebliver heller ikke. Polykrates har planlagt at udvide sit Herredømme over alle Ægæerhavets Øer samt hele den ioniske Kyst. Han mangler Penge, men faar Tilbud om dem fra Oroites, den persiske Guvernør i Sardes. Oroites foregiver Angst for, at Perserkongen vil lade ham dræbe, og beder derfor om Tilflugt for sig og sine Rigdomme hos Polykrates. Denne modtager en Indbydelse fra Oroites til Forhandling om Sagen. Hans Datter advarer ham paa Grundlag af en Drøm, hun har haft, men han rejser alligevel. Oroites lader ham dræbe paa en Maade, Herodot ikke finder det værd at omtale, og derefter korsfæste¹.

Xerxes vil udvide sit Rige, indtil det strækker sig lige saa vidt som Zeus' Himmel. »Solen skal ikke mere se noget Land, som grænser op til vort, men jeg vil gøre alle Lande til ét Rige«². Det er i Anledning af dette Forsæt, at Artabanos som foran anført advarer Kongen mod Guderne Misundelse³, og at Xerxes derefter mod sin Vilje af Guderne tvinges til at iværksætte den planlagte Krig mod Hellas, der faar alle de ulykkelige Følger, som Artabanos havde frygtet. Ogsaa senere, da Krigen allerede var begyndt,

¹ Hdt. III, 39—47 og 120—125.

² Hdt. VII, 8.

³ Cf. desuden Hdt. VII, 203 og VIII, 109.

udæsker Xerxes Gudernes Misundelse. Det hedder, at han, da han havde holdt Hærskue ved Hellesponten, blev saa imponeret over sin Hærs Størrelse, at han »priste sig selv lykkelig« (ἔωτρὸν ἐμαυτοῖσε)¹.

At være eller mene sig alt for lykkelig, saa at Gudernes Misundelse vækkes, sidestilles af Herodot ganske med en almindelig Forbrydelse, ved hvilken man nedkalder Gudernes retfærdige Straf over sig. Kroisos fristes af sin Rigdom og Magt til at prale dermed og styrter saaledes sig selv i Ulykke. Derved bøder han for, hvad hans Stamfader Gyges har forbrudt, som Agamemnon hos Aischylos bøder for Atreus' Brøde ved bl. a. nødtvungent at dræbe sin Datter og dø til Straf derfor. Polykrates tvinges til mod sin Vilje at fremture i sin udæskende Lykke og omkommer ynkeligt som Følge deraf, ligesom Oidipus hos Sofokles tvinges til mod sin Vilje at øve de Ugerninger, Skæbnen har bestemt for ham, og synker ned i den dybeste Elendighed til Straf derfor. Xerxes vækker Gudernes Vrede ved sine Planer om et Herredømme, der kan sammenlignes med Zeus', og straffes derfor ved nødtvungent at maatte føre en for ham selv fordærvelig Krig mod Hellas, ligesom Kambyses, efter Ægypternes Mening blev straffet for Drabet af Apis med et Vanvid, der fik ham til at lade sin Broder Smerdis og en af sine Søstre dræbe og saaledes gøre sig selv til et værgeløst Bytte for Gudernes Hævn.

Det er en hos Herodot oftere udtalt Mening, at gode Kaar ægger Menneskene til at forbryde sig. Da de syv Persere, der har sammensvoret sig og dræbt den falske Smerdis, skal drøfte den bedste Regeringsform for Persien, kritiserer Otanes Monarkiet bl. a. med det Argument, at

¹ Hdt. VII, 45; cf. iøvrigt angaaende Gudernes Misundelse ogsaa V, 28; VII, 180 og VII, 190.

intet Menneske med saa stor Magt, som en Konge har, kan modstaa Fristelsen til Hybris: »I har set, hvor vidt Kambyses drev sin Hybris, og I har selv faaet Magerens Hybris at føle. Hvorledes kan Monarkiet ogsaa blive en Regeringsform, under hvilken Lov og Orden hersker, naar det er muligt for en enkelt at gøre, hvad han vil, uden at staa til Ansvar for nogen? Selv den bedste Mand paa Jorden vilde, hvis han fik en saadan Magt, blive besat af en anden Tænkemaade end hidtil. Thi Hybris opstaar i ham paa Grund af de gode Kaar, han nyder . . . Gennemsyret af Hybris øver han mange onde Gerninger . . . Han lader haant om Lovene, voldtager Kvinderne og lader Folk dræbe uden Lov og Dom¹. I Overensstemmelse med denne Tankegang advarede Kyros ogsaa af Kroisos mod at lade Perserne beholde det Bytte, de havde taget i Sardes, fordi Rigdommen let vilde gøre dem oprørske². Selve Besiddelsen af Magt og Rigdom kan ogsaa her betragtes som sidestillet med en Forbrydelse, der af Guderne straffes paa normal Maade derved, at de skyldige tvinges eller fristes til paany at forse sig, indtil endelig Ulykken kommer over dem. Iøvrigt bør der i denne Sammenhæng henvises til den ogsaa i kristne Lande vidt udbredte Overbevisning, at ens Medmennesker ikke kan taale at have det for godt, uden at deres Moral tager Skade.

Magten og Æren synes dog ikke at være lige farlige for alle Mennesker. Frem for alle andre maatte Perserkongerne i Kraft af deres Stilling være udsat for Fristelse til Hybris. Hvad Herodot i saa Henseende har at fortælle om Kambyses og Xerxes, er heller ikke lidt. Men Kyros og Dareios synes at have modstaaet Fristelserne temmelig godt. De

¹ Hdt. III, 80.

² Hdt. I, 89—90.

eneste Exempler paa Hybris, som Herodot véd at nævne hos disse to Konger, er Kyros' Krigstog mod Massageterne¹, paa hvilket han fandt sin Død, samt Dareios' Krigstog mod Skytherne og hvad dermed staar i Forbindelse².

Guder, der ikke kan være Vidner til en menneskelig Lykke, som overstiger Jævnmaalet, uden at gribes af Misundelse og tilintetgøre den, vil let i moderne Menneskers Øjne tage sig ud som ondsindede Tyranner. Men det er lige saa lidt Herodots Mening her, som da Talen var om Gudernes og Skæbnens Ondskab mod tilfældigt udvalgte Mennesker, der aldrig havde gjort noget ondt. Ifølge Herodot er ikke blot Guderne, men ogsaa Menneskene og specielt Hellenerne opfyldt af Misundelse. Otanes siger i sin ovennævnte Kritik af Monarkiet, at Misundelse er alle Mennesker medfødt. Ganske vist skulde man tro, at en Mand, der er udrustet med tyrannisk Magt, ikke behøvede at være misundelig paa nogen, da han har eller kan faa alt, hvad han kan ønske sig. Men det modsatte er ifølge Otanes faktisk Tilfældet i hans Forhold overfor Borgerne. Han er misundelig paa de bedste iblandt dem, blot fordi de er til³. Ordet *φθόρος* betegner altsaa en Følelse, der ikke blot kan næres af de ulykkelige og fortrykte overfor de af Skæbnen begunstigede, men ogsaa af en Tyran overfor hans Under-saatter. Først derved bliver det naturligvis ogsaa forstaaeligt, at Guder kan være »misundelige« paa Mennesker. »Misundelse« er m. a. O. ikke nogen ganske adækvat Oversættelse af *φθόρος*, selv om det er den bedste Tilnærmelse, der findes.

¹ Hdt. I, 204.

² Hdt. IV, 83—135 og VII, 18.

³ Hdt. III, 80.

Om Misundelsens Betydning blandt Hellenerne taler Achaimenes til sin Broder Xerxes, idet han advarer ham mod Demaratos. Demaratos er en Hellener, og alle Hellenerne har det paa den Maade, at de misunder den, som har Lykken med sig, og hader den, der har Magt. Xerxes indrømmer Misundelsens overvældende Betydning i Hellenernes Liv: »Naar det gaar en Borger godt, saa misunder andre Borgere ham og er ham i Hemmelighed fjendtlig sindet, og en Borger vil ikke, hvis han bliver spurgt til Raads af en Medborger, give ham det Raad, som i Virkeligheden synes ham at være det bedste«. Xerxes tilføjer, at der gives Undtagelser fra denne Regel, men at de er sjældne. Han mener imidlertid, at Misundelsen kun er rettet mod Medborgere og ikke mod fremmede, og han tror derfor ikke, at der er Grund til at nære Mistanke mod Demaratos¹.

Naar Herodot lægger denne Karakteristik af Hellenerne i deres Fjendes Mund uden at protestere imod den, kan han næppe have meent, at den indeholdt noget nedsættende. Ordet Misundelse kan ikke for ham og i hans Milieu have haft samme odiøse Klang som for os. Der menes heller ikke noget nedsættende om Guderne, naar det hedder, at de er misundelige. Hele Herodots Skildring af Xerxes' Nederlag er anlagt som en for Hellenerne opbyggelig Skildring af den guddommelige Misundelses Triumf.

Herodot maa have anset Karakteristiken af Hellenerne som misundelige for at være rigtig. Han bekræfter den ved, hvad han fortæller om Themistokles. Ham blev der efter Slaget ved Salamis ydet store Æresbevisninger. De helleniske Feltherrer samledes for at tilkende den en Ærespris, der havde udmærket sig mest i Krigen. Enhver stemte paa sig selv som Nr. 1, saa at de alle fik hver én Stemme

¹ Hdt. VII, 236—237.

men de fleste stemte paa Themistokles som Nr. 2. »Paa Grund af Misundelse« (*φθόνῳ*) vilde Hellenerne dog ikke tildele ham Prisen, men hans Ry var stort over hele Hellas. I Sparta blev han modtaget og fejret med store Æresbevisninger. Da han kom tilbage til Athen, var der en Mand, som »rasende af Misundelse« (*φθόνῳ καταμαργέων*) hævdede, at Æren for Sejren ved Salamis i Virkeligheden tilkom hele det athenaiske Folk og ikke Themistokles¹.

Naturligvis kan man ikke uden videre acceptere som en Kendsgerning, hvad Herodot siger om Misundelsen som fremherskende Egenskab i den helleniske Nationalkarakter. Men man kan straks slaa fast, at hvis denne Karakteristik er rigtig, bliver det forstaaeligt, hvorledes Hellenerne kunde finde Opbyggelse i Troen paa misundelige Guder. Hvis man selv er saa misundelig, at Tanken paa andres alt for store og sikre Lykke synes uudholdelig, hvad kan da være mere trøstefuldt end Troen paa, at der findes Guder, som er lige saa misundelige, og som følgelig baade ejer Vilje og Magt til at ødelægge enhver saadan udæskende Lykke?

Ogsaa hos Aischylos tales der meget om Gudernes Misundelse. Man har betvivlet, at Digteren selv for Alvor tiltror Guderne den nævnte Egenskab. Men selv om hans sande Mening skulde være at polemisere mod dem, som tror, at Guderne er misundelige, indeholder hans Værker ikke derfor et mindre vægtigt Vidnesbyrd om, at denne Tro paa hans Tid var almindelig udbredt. Spørgsmaalet om, hvad Aischylos selv har ment, vil blive behandlet i et senere Kapitel². Her skal fremdrages, hvad hans Værker indeholder til Belysning af Troen paa Gudernes Misundelse, hvad enten han selv har delt denne Tro eller ikke.

¹ Hdt. VIII, 123—125.

² Cf. i det flg. Kap. VII.

De gamle Raadsherrer i Susa nærer Ængstelse for den Skæbne, der kan have ramt Xerxes og hans Hær i Hellas¹. Dette er i og for sig kun naturligt, men bemærkelsesværdig er den Maade, hvorpaa Ængstelsen motiveres. Der følger i henved 100 Vers en pragtfuld og imponerende Skildring af Perserhærens Størrelse og Styrke, og denne Skildring indledes udtrykkelig med et »thi«², saa at ingen kan være i Tvivl om, at den virkelig er ment som Begrundelse af Ængstelsen. Den udtalte Forudsætning er altsaa, at jo større og mægtigere en Hær er, des mere Grund er der til at være bekymret for dens Skæbne. Efter at alle Hærens Anførere og Afdelinger er opregnede, giver Koret sig til at tale om Ate, om den Tvang eller Fristelse fra Gudernes Side, der faar Mennesker til at begaa Forbrydelser, for hvilke Guderne derefter straffer dem³. Selve Xerxes' alt for store Magt menes altsaa at kunne bevirke, at Guderne styrter ham i Ulykke. Hvorfor, om ikke fordi den tænkes at vække deres Misundelse?

Hos Aischylos som hos Herodot bliver altsaa den, der har vakt Gudernes Misundelse, straffet nøjagtig paa samme Maade som den, der har forbrudt sig mod Retfærdighedens Love. Hos begge Forfattere er i begge Tilfælde Følgen den samme: Tvang eller Fristelse til Hybris og Straf derfor, naar den først er begaaet.

Atossa taler om Xerxes paa lignende Maade som Koret. Hun siger: »Naar blot ikke den store Rigdom slaar Fodfæstet bort under den Lykke, som Dareios vandt ikke uden Hjælp fra Gud«⁴. Da hun har erfaret Xerxes' Nederlag, ønsker hun nærmere Oplysning om, hvem der begyndte

¹ Perserne 8.

² γὰρ, v. 12.

³ 93 ff.

⁴ 163 f.

Kampen, om det var Hellenerne, eller det var hendes Søn, der var blevet »hovmodig over sine Skibes Mængde«¹. Et saadant Hovmod vilde netop være en Ate af den Art, Koret talte om.

Den Budbringer, der skildrer Krigens Gang, siger udtrykkelig, at Xerxes ikke forstod Gudernes Misundelse (*τὸν θεῶν φθόρον*)². Derfor lod han sig lokke til at paa-begynde Slag efter en Plan, der førte til Nederlag.

Hos Aischylos som hos Herodot er det ikke alle Perserkonger, hvis Magt og Lykke ægger misundelige Guder til at styrte dem i Fordærv. Kyros og Dareios undgaar hos Herodot i det væsentlige og hos Aischylos helt denne Skæbne. Om Kyros siger Dareios hos Aischylos, at Gud ikke hadede ham, eftersom han havde en sund Tænkemaade³. Atossa siger til Dareios: »Du overgaar alle Mennesker i Lykke og Rigdom. Saa længe du saa Solens Straaler, var du misundelsesværdig, idet du førte et lykkeligt Liv som en Gud blandt Perserne. Og nu misunder jeg dig, da du er død, før du saa dette Dyb af Ulykke«⁴. Trods denne Lykke skaanede Gudernes Misundelse altsaa Dareios. Han prises af Koret, fordi aldrig nogen Ate har faaet ham til (som Xerxes) at ødelægge Mænd i Krigen⁵.

Tanken om Gudernes Misundelse ligger ogsaa til Grund, naar det betragtes som farligt for Agamemnon at træde paa det Purpurtæppe, Klytimestra har udbredt paa Jorden for ham. Det er et Middel, som Klytimestra benytter sig af i den bevidste Hensigt at forberede hans Undergang. Hun begynder med en umaadeholden Lovprisning af hans glim-

¹ 351 f.

² 362.

³ 772.

⁴ 709 ff.

⁵ 652 f.

rende Egenskaber¹, der munder ud i et hyklerisk Ønske om, at Gudernes Misundelse, som hun netop tilsigter at nedkalde over ham, skal holde sig borte (*φθόνος δ'ἀπέστω*)². Hun siger til sine Piger: »Bred hurtig Purpurtæppet ud over Vejen, for at Retfærdigheden kan føre ham til et Hjem, hvor han ikke venter at komme«³. Agamemnon sér Faren og søger at værgе sig: »Pynt mig ikke ud paa Kvindevis og omgiv mig ikke med Tilbedelse og Smiger, som om jeg var en Barbar. Gør ikke Vejen farlig (*ἐπίφθορον*, egtl. egnet til at vække Misundelse) for mig ved at bedække den med kostbart Klæde. Guderne bør man hædre paa denne Maade, men jeg, som er dødelig, kan ingenlunde skride frem i broget Pragt uden at ængstes«⁴. Klytaimestra vedbliver at trænge ind paa ham. Hun spørger haanende, om han er bange. Hun spørger, hvad han tror, Priamos vilde have gjort i hans Sted. Hun haaner ham for hans Hensyntagen til Menneskers Dom. Hun ægger hans Ærgerrighed til ikke at være bange for Misundelse (*ὁ δ'ἀφθόνητος γ'οὐκ ἐπιζήλος πέλει*). Hun appellerer til hans Velvilje: naturligvis har han selv Magt til at bestemme, hvad han vil gøre, men han kunde dog gerne opfylde hende dette uskyldige Ønske⁵. Tilsidst giver Agamemnon efter: »Hvis det endelig er dig om at gøre, saa lad én løse mine Sko«. Han vil i det mindste betræde Tæppet paa en Maade, der er saa lidet udæskende som muligt. »Og gid ingen af Guderne maa kaste et misundeligt Blik paa mig fra det fjerne (*θεῶν μὴ τις πρόσωθεν ὀμματος βάλοι φθόνος*)

¹ Agamemnon 896 ff.

² 904.

³ 910 f.

⁴ 918 ff.

⁵ 933 ff.

naar jeg træder paa dette Purpur«¹. Men Klytaimestra forhøjer bevidst Faren ved at prale højt af Agamemnons Rigdom: »Havet kan ingen udtørre. Det frembringer af talrige Muslinger altid ny kostelig Purpursaft, tjenlig til at farve Klæde med. Ved Gudernes Hjælp har vort Hus nok deraf. Thi det véd ikke, hvad Fattigdom er. Mange Klæder vilde jeg have givet hen til at træde paa, hvis det var blevet mig paalagt af Oraklerne, til Tak for, at du nu er kommen hjem«².

Klytaimestra opnaar, hvad hun tilsigter. Guderne lader det ske, at hun lumsk dræber Agamemnon, da han er kommen ind i Paladset. Gangen henover Purpurtæppet har i Forening med Ofringen af Ifigeneia og den Borger-nes Liv bortødslende Krig mod Troia stemt alle guddommelige Magter fjendtligt imod ham. Ogsaa her viser det sig, at Udæskelse af Gudernes Misundelse betragtes som en Brøde, der kan sidestilles med Uret og Vold mod Mennesker.

Aischylos bringer ogsaa flere Gange i Korsange Tanken om Gudernes Misundelse til Udtryk. Undertiden foreligger der ikke alene i Tanken, men ogsaa i den Maade, hvorpaa den formuleres, Overensstemmelse med Herodot. Fortællingen om Polykrates indskærper den Lære, at hvis en meget rig og lykkelig Mand vil beskytte sig mod Faren for at styrte i Ulykke, da bør han frivillig give Afkald paa en Del af sin Lykke. Den samme Tanke antydes et Sted hos Aischylos³. Herodots Ord om, at Guds Lyn fortrinsvis rammer de højeste Tinder, forekommer vistnok ligeledes hos Aischylos, om end Texten det paagældende Sted er usikker⁴. Desuden forekommer det, at Tanken om Guder-

¹ 944 ff.

² 958 ff.

³ 1008 ff.

⁴ 468 ff. Cf. iøvrigt om Gudernes Misundelse 374 ff., 750 ff. og 1331 ff.

nes Misundelse er tilstede som en udtalt Forudsætning ogsaa i en Korsang. Danaos' Døtre siger: »Jeg priser mine Kaar, naar blot de ikke ligefrem er onde. Jeg priser det Liv, i hvilket der er to gode Ting for hver Ting, som er ond«¹. Kort forinden har der været udtalt en Advarsel mod at rette ubeskedne Bønner lil Guderne². Hvorfor denne Nøjsomhed, om ikke fordi det forudsættes, at misundelige Guder irriteres ved Bønner, hvis Opfyldelse vilde bringe Mennesker alt for stor Tilfredsstillelse?

Endelig kan nævnes, at Oidipus' Skæbne ogsaa engang hos Aischylos i en Korsang fortolkes som et Resultat af Gudernes Misundelse paa hans alt for store Lykke: »Naar dygtige Mænds Rigdom vejer alt for tungt, bliver den kastet overbord fra Skibet. — Thi hvem blev nogensinde beundret af Guder og af Landsmænd paa Byens befærdede offentlige Pladser, saaledes som de ærede Oidipus, da han havde befriet Landet for det menneskerøvende Uhyre? — Men da den ulykkelige fik Sandheden at vide om sit forfærdelige Ægteskab, tilføjede han sig i Fortvivlelse og ulidelig Smerte og afsindigt Raseri to uoprettelige Tab: med den Haand, som havde dræbt hans Fader, rev han sine Øjne ud«³.

Hos Sofokles er Tanken om Gudernes Misundelse traadt stærkt i Baggrunden, men der er dog nogle Steder, hvor den utvetydigt kommer til Udtryk.

Da Aigisthos tror Orestes død, fortolker han denne Begivenhed som et Udslag af, at Guderne har forfulgt Orestes med deres Misundelse (*δέδορξα γάσμι' ἔνευ φθόρον μὲν οὐ πεπτοκόζ*)⁴. Naar han derpaa straks bliver bange for, at

¹ Hiketiderne 1069 f.

² 1059.

³ Syv mod Theben 769 ff.

⁴ Elektra 1466 f.

en Nemesis skal true ham selv, fordi han udtaler denne Tanke, maa han antagelig dermed mene, at han let ogsaa selv kan blive et Bytte for Gudernes Misundelse, hvis han alt for aabenlyst viser sin Glæde over Orestes' Død.

Da Neoptolemos staar med Filoktetes' Bue i Haanden, opfordrer denne ham til at vise Guderne et Tegn paa Ærbødighed for at afværge deres mulige Misundelse (*τὸν φθόρον δὲ πρόσκυσσον*)¹. Saa stor en Lykke maa han altsaa have ment knyttede sig til Besiddelsen af Buen, at dette kunde være nødvendigt.

Et Fragment af en tabt Tragedie lyder: »Jeg vilde hverken ønske mig et (fornemt) Giftermaal eller en Lykke, som gaar ud over det rette Maal (er *ἐξμετρον*). Thi Vejene (som fører dertil) er udsatte for Misundelse (*φθοραὶ γὰρ ὁδοί*)².

I Anledning af de onde Rygter om Aias siger Koret: »Misundelsen sniger sig ind paa den, som er rig og mægtig«³. Selv om der her ifølge Sammenhængen først og fremmest tænkes paa den menneskelige Misundelse, er det ikke urimeligt at antage, at der tillige tænkes paa den guddommelige.

Aias siger i sin Fortvivelse: »Jeg vil udtale et ubeskedent Ord: Ingen anden saadan Mand som mig har Troia set i Hæren, der drog ud fra Hellas«⁴. Det ligger nær i disse Ord at se en ny Skyld, Aias paadrager sig, idet han udæsker Gudernes Misundelse og saaledes gør sin Undergang endnu sikrere.

Koret siger om Filoktetes: »Ak, hvor ulykkelige er ikke Menneskene, naar ikke Middelmådigheden beskytter dem

¹ Filoktetes 776.

² Fr. 353 Jebb-Headlam-Pearson.

³ Aias 157.

⁴ 421 ff.

(οἷς μὴ μέτριος αἰών). Denne Mand, hvis ædle Slægt maa-
ske ikke staar tilbage for nogen anden, ligger nu her be-
røvet alt, hvad der har Værdi i Livet¹. Hvilke Farer kan
Middelmaadigheden beskytte Menneskene imod undtagen
den, der truer dem i Kraft af Gudernes Misundelse, naar
den menneskelige Lykke bliver alt for stor?

Om Oidipus hedder det: »Thi han afskød sin Pil med
et alt for heldigt Resultat (καθ' ἐπερβολάν) og vandt sig
en Lykke, som var fuldkommen, o Zeus, da han dræbte
den i Gaadesprog talende Jomfru med de krumme Kløer
og blev som et Taarn til Værn mod Døden i mit Land².
Her er Sofokles ikke langt fra den hos Aischylos udtalte
Tanke, at Guderne var misundelige paa Oidipus' Lykke
og bl. a. derfor styrtede ham i Ulykke.

Elektra priser i sin Sorg Niobe, der evigt græder i sin
Klippegrav: »Dig anser jeg for at være en Gudinde« (σε
δ' ἔγωγε νέμω θεόν)³. Elektra vil paa denne Maade retfærdig-
gøre sin egen Haardnakkethed i Sorgen over Agamemnon.
Er det ikke at ville stille sig selv i Rang med en Gudinde?
Maa saadanne Præentioner ikke udæske Gudernes Mis-
undelse?

VI. Typernes Sammenblanding.

Hele Gudernes hidtil beskrevne Virksomhed for at styrte
Mennesker i Ulykke kan i en vis Forstand siges at være
uegennyttig. Det gælder først og fremmest, naar der er
Tale om at straffe Uret begaaet af Mennesker mod andre
Mennesker. At finde Grunden til, at Guderne menes at
interessere sig for saadanne Anliggender, er jo netop en

¹ Filoktetes 178 ff.

² Kong Oidipus 1196 ff.

³ Elektra 150.

vigtig Side af den Opgave, der søges løst i hele nærværende Arbejde. Men ogsaa, naar Mennesker, der ikke har givet nogen særlig Anledning dertil, vilkaarligt styrtes i Ulykke af Guderne, synes det ofte gaadefuldt, hvilken Glæde Guderne egentlig kan have deraf. Nærmere Egennyttens Grænse ligger de Handlinger fra Gudernes Side, der gaar ud paa hensynsløst at ofre Mennesker til Fremme af guddommelige Formaal, som er disse Mennesker uvedkommende. Det samme gælder om Handlinger, som er Udslag af Gudernes Misundelse paa menneskelig Lykke. Men det forekommer ogsaa, at den Fortræd, Guderne volder Mennesker, kan anses for at være udsprungen af ren Uegennytte, idet den er en direkte Hævn for Krænkelser, Mennesker har tilføjet Guderne.

Grænsen mellem Gudernes rent egennyttige og deres mere eller mindre uegennyttige Ondskab mod Mennesker er imidlertid flydende. Det fremgaar bl. a. af, hvad Aischylos siger om de syv Helte, der angriber Theben. Blandt disse har de fire direkte forhaanet navngivne Guder. Kapaneus erklærer, at han vil ødelægge Byen, hvad enten det er Zeus' Vilje eller ikke, og at end ikke, hvis Zeus i Vrede slynger sin Ild mod Jorden, vil denne Hindring formaa at holde ham tilbage. Han sammenligner Lyn og Lynnedslag med Solstraalernes Hede ved Middagstid¹. Parthenopaios sværger ved sin Lanse, som han ærer højere end en Gud, at han vil plyndre Kadmeernes By til Trods for Zeus². Hippomedon har paa sit Skjold anbragt et Billede af Zeus' overvundne Fjende Tyfon³. Eteokles forhaaner Ares ved paa sit Skjold at have et Billede af en Mand, der klatrer

¹ Syv mod Theben 427 ff.

² 529 ff.

³ 493 f., cf. 521 ff.

op paa Fjendernes Fæstningstaarn, samt en Indskrift, der siger, at end ikke Ares vil formaa at styrte ham ned fra Taarnet¹. Tydeus derimod synes trods sin pralende Op-træden ikke direkte at forsynde sig mod nogen bestemt Gud. Hans Brøde kan da næppe have bestaaet i andet, end at han har udæsket Gudernes Misundelse ved sin Pral. Men det gør for Digteren ikke nogen Forskel. Han bedømmer Tydeus og lader Guderne straffe ham nøjagtig paa samme Maade som hans fire nævnte Fæller. Desuden er det slet ikke fortrinsvis de personlig fornærmede Guder, der af Thebens Forsvarere paakaldes til Værn mod Fornærmerne. Mod Eteokles paakaldes Zeus og ikke Ares², mod Tydeus Dike³ og Guderne i Almindelighed⁴, og mod Hippomedon foruden Zeus ogsaa Onka Athena, »der hader Menneskenes Hybris«⁵.

Den samme Ligegyldighed for, om Gudernes straffende Virksomhed er inspireret af Egoisme eller af Misundelse, træder ogsaa for Dagen i Aischylos' Skildring af Xerxes' Mellemværende med dem. Xerxes har villet lægge Helle-sponten i Lænker som en Slave. Det er at ville befale som Konge ogsaa over Guder, ogsaa over Poseidon. I Hellas har Xerxes uden Respekt for Guderne plyndret og brændt deres Templer. Straffen derfor er ikke udeblevet. Men det forbliver uklart, om det netop er de krænkede og i Hævnen personlig interesserede Guder, der har fuldbyrdet den. Det hedder blot, at Zeus ikke lader et Hovmod som Xerxes' ustraffet⁶. Sandsynligvis har der blandt de af Xerxes

¹ 466 ff.

² 484 f.

³ 415.

⁴ 417 f.

⁵ 501 f.

⁶ Perserne 745 ff., 809 ff. og 827 f.

ødelagte Templer været Zeus-Templer. Men Aischylos interesserer sig ikke for udtrykkelig at fastslaa det.

Rent egoistiske synes de Motiver at være, der dikterer Zeus hans Fremfærd mod Prometheus. Denne har taget Menneskenes Parti imod ham og trodser ham yderligere ved haardnakket at fortie en Hemmelighed, paa hvilken Zeus' Herredømme i Fremtiden beror. Det er ogsaa gode egoistiske Grunde, som har faaet Zeus til at brænde Tyfon til Aske med sit Lyn og begrave ham under Aitna¹, og som faar Hera til at forfølge Io.

Hos Sofokles har Aias, da han drog hjemmefra for at deltage i Kampen mod Troia, sagt til sin Fader Telamon: »Ogsaa den, der intet du'r, kan sejre ved Gudernes Hjælp. Men jeg fortrøster mig til at vinde Berømmelse uden denne Hjælp«². Da Athene senere engang ved Troia vil opmuntre Aias til tappert at gaa løs paa Fjenden, svarer han: »Herskerinde, stil du dig ved de andre Helleneres Side, thi dér, hvor jeg er, vil Kamplinjen ikke blive brudt«³. For denne Uforsømmethed hævner Athene sig ved at bringe den ulykkelige Skæbne over Aias, som man kender.

Hos Herodot forekommer det, at Guderne hævner sig paa Mennesker bl. a. for Ulydighed mod Orakelbud. Grinnos, Konge paa Thera, har af Oraklet faaet Paabud om at grundlægge en Koloni i Libyen. Da han undlader det, falder der i syv Aar ingen Regn paa Thera, og da han i den Anledning paany henvender sig til Oraklet, faar han en Paamindelse om Kolonien i Libyen. Han maa derefter bekvemme sig til at adlyde⁴. Arkesilaos fra Kyrene straffes med Døden for Ulydighed mod et Orakelbud⁵.

¹ Prometheus 353 ff.

² Aias 762 ff.

³ 770 ff.

⁴ Hdt. IV, 150—151.

⁵ Hdt. IV, 163—164.

Hvordan Gudernes Indgriben i Menneskelivet end er motiveret, gaar den i ganske overvejende Grad ud paa, at volde Mennesker ondt. Hvis disse Guder overhovedet kan siges at fremme menneskelig Velfærd, da sker det i hvert Fald væsentlig kun paa den indirekte Maade, at Gudernes Ondskab er rettet imod de paagældende Menneskers Fjender. Den højeste gudommelige Gunstbevisning mod Mennesker, som Aischylos tænker sig Muligheden af, kan næppe have bestaaet i andet end en Slags relativ eller maaske absolut Garanti for, at de paagældende Mennesker og deres Slægt ikke vil blive hjemsøgt af Gudernes Ondskab, naar de vedbliver at føre et retskaffent Levned¹.

Allerede hos Homer udfolder Guderne en omfattende Virksomhed for at bringe Ulykke over Mennesker. Men her er Gudernes Ondskab i højere Grad begrænset til, hvad Hævdelsen af deres egne egoistiske Interesser kræver. Uegenlyttig Ondskab forekommer kun i ringere Omfang.

Da Agamemnon har forhaanet Apollon-Præsten Chryses, hævner Apollon sig ved med sine Pile at sende Pest ind i Achaiernes Lejr².

Kong Oineus i Kalydon har engang forsømt at bringe Artemis et Offer ved en Lejlighed, hvor dette var paakrævet. Til Straf sender Artemis et Vildsvin, som anretter stor Fortræd i Landet, før det lykkes at faa det dræbt³.

Da Odysseus' Mænd har forgrebet sig paa Helios' Okser, sætter denne sig straks i Bevægelse for at sikre sig en effektiv Hævn over de formastelige⁴.

¹ Cf. foran p. 94.

² Il. I, 44 ff.

³ Il. IX, 533 ff.

⁴ Od. XII, 377 ff.

Eurytos, Konge i Oichalia, har udæsket Apollon til Vædekamp i Bueskydning. Til Straf for denne Frækhed bliver han dræbt af Apollon¹.

Aias, Oïleus' Søn, har paa Hjemfærden fra Troia lidt Skibbrud, men Poseidon har naadig tilladt ham at redde Livet og blive skyllet op paa en Klippe. Da pralede Aias af, at han mod Gudernes Vilje havde reddet sig fra Havdybet, som truede med at sluge ham, og i Harme over denne Pral knuste Poseidon Klippen, hvorpaa han sad, saa at han paany styrtede i Havet og omkom².

Denne Aias' Skæbne i Odysseen svarer nøje til den Skæbne, der bliver den anden Aias til Del hos Sofokles. Alle de anførte Tilfælde er Exempler paa egoistisk Selvhævdelse fra Gudernes Side, men det viste sig hos Aischylos, at Grænsen er flydende mellem saadanne Tilfælde og andre, hvor det er Gudernes Misundelse, der gør Udslaget. Hos Homer forekommer hverken Udtrykket Gudernes Misundelse eller noget utvetydigt Exempel paa, at Guderne i deres Handlemaade lader sig beherske af den nævnte Egenkab. Nærmest derved er maaske Poseidon, da han harmes over, at Achaierne har bygget en Mur til Værn for deres Skibe paa Kysten foran Troia uden i den Anledning at bringe ham noget Offer. Zeus siger til den fortørnede Gud, at en anden, som var svagere end han, vel kunde have følt sig ilde berørt ved en saadan Tilsidesættelse, men at Poseidon ingen Grund har dertil. Hans Ry er saa stort og velbefæstet, at han har Raad til ikke at vise sig smaalig³. Nærmere kommer Guderne i Iliaden ikke til den Misundelse, der saa aabenlyst behersker dem i det 5. Aarhundrede.

¹ Od. VIII, 224 ff.

² Od. IV, 502 ff.

³ Il. VII, 456 ff.

Iliadens Guder forholder sig til Herodots som en homerisk Aristokrat til en attisk Smaaaborger:

Det hænder ogsaa i Iliaden, at Guderne styrter uskyldige Mennesker i Ulykke, naar Luner eller Bekvemmelighed tilskynder dem dertil. Zeus beslutter at tvinge Agamemnon til at give Achilleus Oprejsning, blot fordi Thetis trænger ind paa ham med sine Bønner. Han lader derfor midlertidig Troerne sejre over Achaierne. Det koster achaiiske Helte Livet, men derom bekymrer han sig ikke. Han sender en »fordærvelig Drøm« til Agamemnon for hos denne at fremkalde den Beslutning, der indleder Nederlagenes Række for hans Hær¹. Zeus ægger Patroklos til det Overmod, der fører til hans Død². Derefter beskytter han Patroklos' Lig mod at blive kastet for de troiske Hunde, »saasom han ikke nærede noget Had til Menoitios' Søn«³. Paa lignende Maade ægger Athene Hektor, da Zeus efter nogen Nølen har prisgivet ham, til at gaa i Døden ved at holde Stand mod Achilleus⁴. Ikke med Urette siger Eumaios, at Gud giver eller tilbageholder sine Gaver, som han finder for godt, og at hans Magt i saa Henseende er ubegrænset⁵.

Det sker ogsaa, at Guderne for at volde Mennesker Ulykke frister eller tvinger dem til Handlinger af den Art, som de selv allerede i Iliaden menes at straffe. Da Hera er misfornøjet med, at Zeus giver Troerne Sejren, sender han for at tilfredsstille hende Athene til Troerne med Paalæg om, at hun skal faa dem til at bryde den Ed, de har svoret

¹ Il. II, 5 ff.

² Il. XVI, 684 ff.

³ Il. XVII, 270.

⁴ Il. XXII, 226 ff.

⁵ Od. XIV, 444 f.

Achaierne angaaende Vaabenstilstand¹. At Zeus vil straffe dette af ham selv hidførte Edsbrud, forventes almindeligt², selv om Straffen i dette Tilfælde unægtelig lader vente paa sig.

Gudernes med Menneskeliv ødslende Indgriben i den troiske Krig kan siges at bero paa relativt uegennyttige Motiver, sammenlignet med den Hævn for personlige Krænkelser, hvorpaa der foran blev anført Exempler. En helt uegennyttig Ondskab fra guddommelige Magters Side synes at foreligge i den Skæbnens Beslutning om Achilleus' tidlige Død, der mystisk og urokkelig ruger over ham i Iliaden. Hvad er Grunden til denne Skæbne? Derpaa gives intet Svar.

Der findes i Iliaden Analogier baade til Filoktetes' og til Oidipus' Skæbne. Man kan maaske faa det Indtryk, at saadanne Skæbner er mindre hyppige hos Homer end i det 5. Aarhundredes Litteratur, men et Forsøg paa statistisk Udmaaling af denne Forskel vilde dog være af tvivlsom Værdi. Vigtigere er den forskellige Betoning i Omtalen af denne Art Tilfælde. Man finder næppe hos Homer noget tilsvarende til den Angst, Koret hos Sofokles udtaler for, at Gudernes af Oraklet forkyndte grusomme Beslutning angaaende Oidipus' Skæbne ikke skal blive fuldført, eller nogen Antydning af Opbyggelse ved at være Vidne til Gudernes hensynsløse Ødslen med Menneskelykke. Ny er hos det 5. Aarhundredes Forfattere i Sammenligning med Homer deres ejendommelige Betoning af Gudernes Vilkaarlighed samt Troen paa, at Guderne er opfyldt af Misundelse, og at de straffer Uret øvet af Mennesker mod andre Mennesker, endskønt denne Uret i og for sig kunde

¹ Il. IV, 70 ff.

² Il. VII, 69 ff. og 351 f.

synes at være dem og andre uinteresserede Tilskuere uvedkommende.

Det er den uinteresserede Straffetendens' Opstaaen, som dette Arbejde fra først af satte sig til Opgave at forklare. Det har nu vist sig, at Guderne foruden denne Tendens ogsaa erhvervede en anden ny Egenskab i Tiden fra Iliaden til Aischylos, nemlig Misundelsen, og at deres grusomme Vilkaarlighed mod Mennesker samtidig kommer til at fremtræde i en ændret Belysning. Det vil forhaabentlig af det følgende blive klart, at Konstateringen af dette Sammentræf er et vigtigt Skridt fremad mod Løsningen af Straffetendensens Problem.

Der er for en moderne Retsfølelse den størst mulige Forskel paa, om Guderne straffer Mennesker for Uret, de har begaaet, eller om de blot af Lune eller Misundelse styrter uskyldige Mennesker i Ulykke. I de sidst nævnte Tilfælde føler man sig ægget til at anklage Guderne for Grusomhed og Uretfærdighed. En Skæbne som Agamemnons hos Aischylos kan man iøvrigt heller ikke uden videre affinde sig med. Kunde han gøre for, hvad hans Fader har forbrudt? Er det retfærdigt, at han skal lide Straf for Ugerninger, der slet ikke kan tilregnes ham? Derimod føles det som fuldt ud tilfredsstillende, at det f. Eks. gaar Slavehandleren Panionios ilde til Straf for, at han har kastreret Hermodimos.

Hellenerne følte imidlertid anderledes. For dem var Gudernes ulykkebringende Virksomhed i alle de nævnte Arter af Tilfælde berettiget, moralsk og opbyggelig. Man vil allerede i det foregaaende have bemærket en Inddeling af Tilfældene i tre Grupper, nemlig 1) Ulykker foranlediget af Guderne til Straf for begaaet Uret, 2) Ulykker foranlediget

af Guderne blot af Lune eller Hensyn til egen Bekvemmelighed, 3) Ulykker foranlediget af Guderne paa Grund af Misundelse. Trods det netop tagne Forbehold vil det være hensigtsmæssigt stadig at henregne Tilfælde som Agamemnons til den førstnævnte Gruppe. Det Princip, hvorefter Inddelingen er foretaget, er iøvrigt moderne Menneskers forskellige Følemaade overfor de forskellige Arter af Tilfælde. Det kan nu vises, at hverken Aischylos, Sofokles eller Herodot skelner mellem disse tre Grupper af Tilfælde, men tværtimod ustandselig blander dem sammen. Undertiden skildres et Tilfælde af, at Guderne har bragt Ulykke over Mennesker, saaledes at det er umuligt at afgøre, til hvilken af de tre Grupper det skal henregnes. Det vil sige, at den græske Forfatter har undladt at meddele visse Enkeltheder, som vilde være af afgørende Betydning for et moderne Menneskes Bedømmelse af Tilfældet. Den Slutning synes uafviselig, at de paagældende Enkeltheder maa have forekommet Hellenerne mindre væsentlige, end de forekommer os. Det kan endvidere ske, at Beretningen om et Tilfælde ledsages af Betragtninger, der kun vilde passe paa en af de to Grupper, hvortil det ganske tydeligt ikke hører. Og det hænder endelig, at de for hver af de tre Grupper karakteristiske Synspunkter blandes sammen i den græske Forfatters Kommentar til et og samme Tilfælde. Det maa formentlig anses for udelukket, at dette kunde ske, hvis de tre Arter af Tilfælde adskilte sig blot tilnærmelsesvis saa stærkt for Hellenernes Følemaade som for vor. At det forholder sig som angivet, skal nu søges paavist i det enkelte. De tre Grupper af Tilfælde vil i det følgende for Nemheds Skyld blive betegnet som Type I (Straf for Brøde), Type II (Ulykke uden særlig Grund) og Type III (Udslag af Gudernes Misundelse).

Hos Herodot fortælles om Kandaules, Konge i Sardes, at han mente, hans Hustru var den skønneste blandt alle Kvinder. Han ønskede, at andre skulde mene det samme. Derfor gav han Gyges Befaling til at belure Dronningen, medens hun klædte sig af — med den Følge, at han blev dræbt af Gyges, som derefter giftede sig med Dronningen. Den naturligste Kommentar til denne Fortælling synes at være, at Kandaules ved sin ubeskedne Mening om sin Hustrus Skønhed har udæsket Gudernes Misundelse, og at de derfor lokker ham til at begaa den Forseelse, der fører til hans Død. Men Herodot taler ikke ved denne Lejlighed om Gudernes Misundelse. Han siger blot: »Thi det skulde (ifølge Skæbnens Beslutning) gaa Kandaules ilde« (*χοῖν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς*)¹. Der foreligger Sammenblanding af Type II og Type III.

Kroisos rammes ifølge Herodot af Ulykke til Straf for, hvad hans Stamfader Gyges har forbrudt². Det er Type I. Men Herodot siger ogsaa, at Kroisos blev ramt af en stor Nemesis fra en Gud, fordi han ansaa sig selv for at være den lykkeligste af alle Mennesker³. Det er Type III. Og endelig lader Herodot Kroisos selv i Anledning af sin ulykkelige Skæbne sige til Kyros: »Guderne maa vel have villet, at det skulde gaa saaledes« (*ταῦτα δαίμοσί μου φίλον ἦν ὄβρω γενέσθαι*)⁴. Det er Type II, medmindre man her i Kap. 87 har Ret til at underforstaa, hvad der siges i Kap. 34, at Gudernes Vilje m. H. t. Kroisos er bestemt ved Gyges' Brøde.

Polykrates advares af Amasis mod den alt for store Lykke, der truer med at nedkalde Gudernes Misundelse over ham. Det var efter Herodots Mening ogsaa netop

¹ Hdt. I, 8—13.

² Hdt. I, 91.

³ Hdt. I, 34.

⁴ Hdt. I, 87.

Forklaringen paa den Ulykke, der tilsidst ramte ham (*Πολυκράτης μὲν δὴ αἰ πολλὰ ἐδυνχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησεν*)¹. Det er Type III. At Polykrates, endskønt han prøvede at følge Amasis' Raad, mod sin Vilje blev tvungen til at fremture i sin udæskende Lykke, kan sammenlignes med, at Guderne straffer en Mand for en Brøde ved at tvinge ham til en ny Brøde, der godt kan være af samme Art som den første. Skæbnetvangen er saaledes i Polykrates' Tilfælde muligvis kun et sekundært Træk. Det afgørende Spørgsmaal om, hvad der kom først: Polykrates' Lykke eller Skæbnens Beslutning om hans Undergang, kan ikke besvares paa Grundlag af, hvad Herodot meddeler, og det kan derfor ikke med Sikkerhed afgøres, om Type II foreligger. Men Type I er umiskendelig. Polykrates har, da han opkastede sig til Tyran paa Samos, dræbt sin Broder Pantagnotos og jaget sin anden Broder Syloson i Landflygtighed. Han lader sine Søfolk optræde som Sørøvere paa alle Have. Da Amasis har brudt Venskabet med ham af Frygt for hans faretruende Lykke, tilbyder han Kambyses Forbund til Krig mod sin forhenværende Ven. Han sender Perserkongen en Hjelpehær bestaaende af de Borgere paa Samos, som han mistænker mest for Planer om Oprør. Hjelpetropperne foretrækker at vende deres Vaaben mod Polykrates frem for at kæmpe mod Ægypterne til bedste for Kambyses. De angriber Samos, men Polykrates besejrer dem. For at sikre sig de hjemmeblevne Borgeres Troskab i denne Kamp har han ladet deres Hustruer og Børn indespærre i Arsenalerne og truet med at indebrænde dem dér, hvis Mændene svigtede ham. Da denne Polykrates tilsidst rammes af en grufuld og ynkelig Død, siger Herodot ikke et Ord om, at denne Død er at opfatte som Straf for

¹ Hdt. III, 126.

hans Misgerninger. Der staar kun, at det var Polykrates' alt for store Lykke, der var Skyld i hans Undergang. Sammenblandingen af Type I og Type III er iøjnefaldende¹.

Maiandrios havde været Polykrates' mest betroede Mand og blev efter dennes Død Herre paa Samos. Han billigede ikke den tyranniske Regeringsform og vilde ikke selv være Tyran. Men da han erklærede at ville skænke Folket Friheden, var Svaret et Krav om Regnskab for Forvaltningen af visse Pengemidler. Maiandrios indsaa, at andre ønskede at blive Tyranner, hvis han ikke selv vilde være det, og han lod disse andre fængsle. Han blev syg, og under hans Sygdom lod hans Broder Lykaretos de fængslede henrette.

Imidlertid ankom en persisk Flaade for at indsætte Polykrates' Broder Syloson som Tyran paa Samos. Maiandrios vilde frivillig give Afkald paa Magten, men hans Broder Charileos beskyldte ham for Fejghed og forlangte, at der skulde gøres Modstand. Maiandrios tillod da Charileos trods en afsluttet Overenskomst at foranstalte et Overfald paa Perserne, efter Herodots Mening »af Misundelse paa Syloson, hvis denne uden Møje skulde faa Byen i sin Magt i uskadt Stand«. Sejr over Perserne ansaa Maiandrios for udelukket, og han forlod selv i Tide Samos. Persernes Anfører hævnede Overfaldet ved en Befaling til at udrydde hele Øens Befolkning.

Herodot forsømmer at meddele, om Maiandrios senere maatte bøde, fordi han havde bragt denne Ulykke over Samos. Den gengivne Fortælling er i det hele temmelig usammenhængende og utilfredsstillende. Det synes dog indlysende, at Maiandrios trods sine oprindelige gode Forsætter uden at være udsat for nogen særlig Tvang eller Fristelse gør sig skyldig i en grov Forbrydelse mod sine Landsmænd.

¹ Hdt. III, 39—47 og 120—125.

Det er altsaa Type I, der foreligger. Ikke des mindre vil Herodot henføre Tilfældet under Type II. Han siger om Maiandrios: »Han vilde være en fuldkommen retskaffen Mand, men det lykkedes ikke for ham« (*τῷ δικαιοτέρῳ ἀνδρῶν βουλευμένῳ γενέσθαι οὐκ ἐξέγεγνετο*). Der foreligger Sammenblanding af Type I og Type II¹.

Periandros, Søn af Kypselos, var Tyran i Korinth efter sin Fader. Kypselos havde landsforvist mange Mænd i Byen og konfiskeret deres Formuer, og endnu flere havde han dræbt. Alligevel regerede han i 30 Aar og døde i uforstyrret Nydelse af Magten. Periandros var først mildere end Faderen, men traadte derefter i hans Fodspor². Han rammes af det »Uheld« (*συμφορή*) at dræbe sin Hustru Melissa, og dette efterfølges af et nyt »Uheld« (af Herodot ligeledes betegnet som *συμφορή*), der bestaar i, at hans Søn Lykofron fatter Had til ham for sin dræbte Moders Skyld. Mellissas Fader Prokles er Tyran i Epidauros, og da Periandros' to Sønner engang er paa Besøg hos ham, spørger han dem, om de véd, hvem der dræbte deres Moder. Den ældste Søn er sløvsindet, saa at Bedstefaderens Ord ikke gør Indtryk paa ham, men Lykofron vil ikke mere tale til sin Fader, da han kommer hjem. Periandros jager da Sønnen hjemmefra og forbyder alle og enhver at give ham Husly eller Føde. Efter tre Dages Forløb ser han Sønnen snavset og forsulten og venter nu hans Underkastelse. Men der er stadig intet Udkomme med ham, og Periandros sender ham derfor til Kerkyra. For at hævne sig paa sin Svigerfader Prokles erobrer han Epidauros og tager ham til Fange.

Da Periandros' ældste Søn er sløvsindet, maa han trods alt haabe paa Lykofron som sin Efterfølger. Tilsidst beder

¹ Hdt. III, 142—148.

² Hdt V, 92.

han ham komme hjem til Korinth og overtage Tyranmagten. Men Lykofron nægter bestemt at vende hjem, saa længe hans Fader er i Live. Det aftales omsider, at Periandros skal begive sig til Kerkyra og Lykofron overtage Magten i Korinth. Men Kerkyraierne gribes af Rædsel ved Udsigten til, at den for sin Grusomhed berygtede Tyran skal tage Ophold iblandt dem. For at forebygge den planlagte Ordning dræber de Lykofron. (Saaledes fortæller Herodot, endskønt man ellers skulde tro, at de derved kun gjorde sig selv til et desto sikrere Bytte for Periandros' Grusomhed). Tabet af Sønnen er den Straf, der rammer Periandros for hans »Uheld« med Hensyn til Melissa. Han vil hævne sig paa Kerkyraierne ved at sende 300 Drengene, Sønner af de fornemste Mænd paa Kerkyra, til Lydien for at blive kastreret. Men Drengene bliver undervejs befriet af Samierne¹.

Som Historien her er fortalt, vil det ligge nær at fortolke Periandros' ufrivillige Drab af Melissa og hvad deraf følger, som en Straf for, hvad hans Fader Kypselos har forbrudt. Saaledes maatte jo ogsaa Kroisos forse sig og derefter miste sin Magt og sin Frihed til Straf for, hvad Gyges havde begaaet. Periandros' Skæbne vilde da falde ind under Type I. Men Herodot siger intet om, at der bestaar nogen Sammenhæng mellem Kypselos' Synder og Periandros' »Uheld«. Han fortæller om disse Synder og dette »Uheld« paa to fra hinanden langt adskilte Steder i sit Værk uden fra det ene Sted at henvise til det andet. Og betragter man Periandros' Skæbne isoleret, begyndende med »Uheldet«, da falder den ind under Type II. Med Sikkerhed kan man kun sige, at Herodot øjensynlig ikke har interesseret sig for, om det er Type I eller Type II, der foreligger.

¹ Hdt. III, 50—53

Themistokles siger om Xerxes' Nederlag, at det er Guderne og Heroerne, som har forvoldt det, fordi de »var misundelige over, at én Mand, der tilmed baade var ugudelig og ryggesløs, skulde være Herre baade over Asien og Europa« (*ἐφθόνησαν ἀνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλευῖσαι λόγῳ ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον*). Xerxes har brændt Templer og omstyrtet Gudebilleder samt ladet Havet piske og lægge i Lænker¹. Sammenblandingen af Type I og Type III er tydelig.

Mardonios havde stærkt tilskyndet Xerxes til Krigen mod Hellas². Han fik Kommandoen over de i Hellas efterladte Tropper, da Xerxes efter Slaget ved Salamis vendte hjem. Dels »af Daarskab« (*ἐπ' ἀγνωμοσύνης*) og dels for at indynde sig hos Xerxes besatte Mardonios efter dennes Hjemrejse endnu engang Athen³, men trak sig derpaa tilbage til Boiotien. Uden Hensyn til forsigtige Raad og ugunstige Varsler leverede han Slag ved Plataiai. Hans Plan var mere præget af Selvovervurdering og Daarskab end af fornuftig Overlæg (*ἰσχυροτέρη τε καὶ ἀγνωμονεσιτέρη καὶ οὐδαμῶς συγγνωσκομένη*)⁴. Mardonios faldt⁵, og Perserne tabte Slaget.

Før Slaget havde en af Perserne til en hellenisk Ven forudsagt, hvorledes det vilde gaa. Helleneren opfordrede ham til at advare Mardonios, men Perseren svarede: »Hvad der skal ske ifølge Guds Vilje, kan Mennesker ikke afvende (*ὅ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων*). Thi der er ingen, som vil tro, hvad man siger, selv om det er nok saa troværdigt. Vi er mange blandt Perserne,

¹ Hdt. VIII, 109.

² Hdt. VII, 9.

³ Hdt. IX, 13.

⁴ Hdt. IX, 41.

⁵ Hdt. IX, 63.

som véd dette, men som gør vor Pligt, tvungne af Nødvendigheden«¹. Herodot synes at ville sige, at Mardonios var gjort uimodtagelig for Fornuft og tvungen til Hybris af Guden. Men var dette en Straf for tidligere Hybris, eller var det blot et Udslag af Gudernes Vilkaarlighed? Er det Type I eller Type II, der foreligger? Herodot har ikke udtalt sig tydeligt om Spørgsmaalet.

Hos Aischylos indsniger sig i en Korsang den i Sammenhængen daarligt passende Tanke, at Oidipus' ulykkelige Skæbne er et Udslag af Gudernes Misundelse paa hans forudgaaende Lykke². Dramaets Hovedsynspunkt er, at Oidipus maa bøde for Laïos' Skyld. Der foreligger Sammenblanding af Type I og Type III.

Agamemnons tragiske Død forberedes ved en Række mere eller mindre ufrivillige Forseelser fra Kongens Side. En af disse bestaar i, at han ved at træde paa Purpurtæppet udæsker Gudernes Misundelse, medens de øvrige bestaar i Uret mod Mennesker. Det er Type I og Type III.

Type I og Type III sammenblandes ogsaa ofte i Korsange hos Aischylos. I de følgende Citater er de udhævede Steder Udtryk for Type III, medens Resten udtrykker Type I.

Danaos' Døtre synger: »Jeg priser mine Kaar, naar blot de ikke lige frem er onde. Jeg priser det Liv, i hvilket der er to gode Ting for hver Ting, som er ond. Jeg priser det at holde sig paa Rettens Grund under Guds Beskyttelse, om hvilken jeg beder til ham«³.

Inspireret af Agamemnons Skæbne siger Koret: »Det har vist sig, at en Forbandelse straffer de dum-

¹ Hdt. IX, 16.

² Syv mod Theben 769 ff.

³ Hiketiderne 1069 ff., cf. foran p. 110.

dristige, som er stoltere, end Ret er, og hvis Rigdom overgaar Skønhedens Maal. Gid min Velfærd aldrig maa blive saa stor, at jeg skal lide derfor, men stor nok til at tilfredsstille den, hvis Sjæl er sund. Thi Rigdommen er intet Værn mod Overmod, naar en Mand sparker Dikes store Alter bort fra sin Synskreds«¹.

Koret siger, at Krigen mod Troia har vakt Borgernes Vrede: »Borgernes vrede Raab vejer tungt. Det kræver Bod for Brøden, og Folket forbander de skyldige. Der forestaar mig at høre om noget, hvorom jeg nærer dunkle, bekymrede Tanker. Man dræber ikke mange, uden at Guderne véd det. De sorte Erinyer styrter i Tidens Løb den, der har Heldet, men ikke Retten paa sin Side, ned i Ringhed under Livets Omskiftelser, og er han først blandt dem, hvem intet Ry omstraaler, gives der ikke mere noget Værn for ham. At nævnes med udæskende Ry er farligt. Thi Lynet rammer de højeste Tinder. Jeg foretrækker en Lykke, der ikke vækker Misundelse. Gid det hverken maa blive min Lod at plyndre Byer eller at undertvinges af andre«².

Da Agamemnon er gaaet over Purpurtæppet ind i Paladset, udtrykker Koret en Ængstelse, hvis nærmeste Anledning egentlig maatte være Frygt for Gudernes Misundelse. Men det hedder: »Sjælen synger uden Lyre en selvlært Klagesang om Erinyen, og den har ikke Haabets fulde Fortrøstning«³. Nævnelser af Erinyen synes at vise, at det er Straf for begaaet Uret, Koret med Ængstelse imødeser. Der udtales en Bøn om, at de bange Anelser ikke maa gaa i Opfyldelse. Fortsættelsen lyder derefter:

¹ Agamemnon 374 ff.

² 456 ff.

³ 990 ff.

»Den fulde Sundheds Højdepunkt er ikke et Sted, hvor man kan finde Hvile. Thi Sygdom er dens Nabo og bor op til den samme Væg. Menneskets hurtigt sejlene Lykke støder imod skjulte Skær. Men hvis man er forsigtig nok til at kaste en Del af Godset overbord i rette Øjeblik, da gaar ikke alting tabt under et Overmaal af Lidelse, og Skibet selv synker ikke«¹. Der følger nogle Ord om, at det er en stor Gave fra Zeus blot at have sit Udkomme hvert Aar. Derpaa skifter Tanken pludselig paany, og der tales atter om truende Straf for begaaet Brøde: »Naar et Menneskes sorte Dødsblod en Gang er dryppet til Jorden, hvem kan saa ved en Tryllesang kalde det tilbage?«².

Øjensynlig glider Digterens Tanke frem og tilbage mellem Type I og Type III, uden at han er sig det bevidst. Det bør stadig erindres, at intet af de udhævede Steder egentlig passer til det etiske Hovedsynspunkt, som Aischylos i Almindelighed anlægger paa Agamemnons Skæbne. Og det er denne, som giver Koret Anledning til dets Betragtninger.

Det maatte foran erklæres for tvivlsomt, om Type II overhovedet forekommer hos Aischylos. Hvor tydeligt han har udtrykt sig med Hensyn dertil i de Trilogier, hvoraf kun enkelte Tragedier er bevaret, kan ikke vides med Sikkerhed. Men i hvert Fald i »Perserne« har Digteren ganske forsømt at give visse Oplysninger, som er nødvendige til Afgørelse af, om Xerxes' Ulykker er Straf for etisk Skyld hos hans Forfædre, eller om de blot bringes over ham ved Gudernes Vilkaarlighed, om det altsaa er

¹ 1001 ff.

² 1019 ff.

Type I eller Type II, der foreligger¹. Man kan deraf slutte, at Aischylos ikke har interesseret sig for at skelne.

Hos Sofokles sammenlignes Antigone, da hun er bleven ført bort for at dø, med berømte Mænd og Kvinder fra Fortiden. Der nævnes Danaë, som af sin Fader blev indespærret i en underjordisk Hvælving, fordi det var spaaet, at hans Dattersøn skulde dræbe ham. I Anledning af hende siger Koret: »Skæbnen besidder en frygtelig Magt. Hverken Rigdom eller krigerisk Styrke eller Fæstningsværker eller hav-omtumlede sorte Skibe yder Beskyttelse imod den«². Det er Type II. Der nævnes videre Edonerkongen Lykurgos, som blev indespærret i en Klippehule af Dionysos, fordi han havde villet hindre Mænadernes Gudsdyrkelse. Det er Type I. Der omtales endelig Kleopatra, som var gift med Fineus, men blev forskudt af ham og af sin lykkeligere Rivalinde indespærret i en Klippehule sammen med sine to Sønner, efter at disse havde faaet Øjnene stukket ud. »Ogsaa paa hende slog de evige Moirer ned«³. Det er Type II. Baade om Danaë og om Kleopatra fremhæves det iøvrigt, at de var af ædel Slægt, og Danaë var Zeus' Elskede. Maaske antydes dermed Tanken om Gudernes Misundelse, altsaa Type III. Antigones Skæbne falder ind under Type I. Hun synder nødtvungent og bøder derfor til Straf for sin Faders Brøde. Fælles for alle fire er Indespærringen i Klippehuler. Sofokles vilde dog næppe have sammenstillet dem, som han gør, hvis han havde haft nogen stærk Følelse af Forskellen mellem Typerne.

Oidipus' Skæbne henhører hos Sofokles under Type II. Men de Betragtninger, Koret i Anledning af denne Skæbne

¹ Cf. foran p. 87.

² Antigone 951 ff.

³ 986 f.

anstiller, tager ingenlunde Sigte paa Type II alene. Karakteristisk er et allerede foran citeret Sted, hvor Koret udtrykker baade Ønske og Forvisning om, at Menneskers Hovmod og Uretfærdighed ikke lades ustraffet af Guderne¹. Det er Type I. Af, hvad der foran blev sagt om Sofokles' Skildring af Herakles i »Trachinierinderne«², vil det let ses, at der her foreligger Sammenblanding af Type I og Type II. Endelig kan henvises til, at Udtryk for Type III hos Sofokles altid maa være malplacerede, for saa vidt de tager Sigte paa den Skæbne, der faktisk rammer Tragediernes Hovedpersoner. Thi der foreligger ikke hos denne Digter nogen gennemført Skildring af en Skæbne, der kommer over Mennesker udelukkende i Kraft af Gudernes Misundelse paa deres Lykke. Flere af de foran anførte Vidnesbyrd om, at Tanken om Gudernes Misundelse ikke er Sofokles fremmed³, er følgelig ogsaa Exempler paa Sammenblanding af Typerne.

Det Spørgsmaal, med hvilken Ret Guderne styrter Mennesker i Ulykke i de forskellige Tilfælde, hvor de gør det, kan ikke have interesseret Grækerne saa meget, som det interesserer moderne Læsere af deres Litteratur. Naar hverken Aischylos, Sofokles eller Herodot bekymrer sig om at skelne mellem Typerne, kan heller ikke deres oprindelige Publikum have bekymret sig derom. Grækerne maa følgelig have fundet Tilfredsstillelse og Opbyggelse i selve den Kendsgerning, at Guderne bringer ondt over Mennesker, ganske bortset fra, af hvilken Grund og med hvilken Ret det sker. Ethvert Tilfælde af Gudernes Triumf over skyldige eller uskyldige Ofre for deres Grusomhed

¹ Kong Oidipus 883 ff., cf. foran p. 66 f.

² Cf. foran p. 78 ff.

³ Cf. foran p. 110 ff.

har hos Beskuerne fremkaldt en lystbetonet Følelsesstilstand, der ikke varierede med Typerne, men overfør Tilfælde af alle Typer var den samme. Naar denne Følelse er vakt ved Omtale af et Tilfælde, der hører ind under en af Typerne, synes det tilfældigt, om den Kommentar, der knyttes til dette Tilfælde, passer derpaa, eller om den bliver af en saadan Beskaffenhed, at den vilde have passet bedre til en af de to andre Typer. Ofte giver et enkelt Tilfælde Anledning til Betragtninger, i hvilke i det mindste to af Typerne uden videre sidestilles, som om Tilfældet faldt ind under dem begge. Man kunde sige, at Forestillingerne om de tre Typer er knyttet sammen ved en usædvanlig stærk, paa den før nævnte identiske Følelse beroende Association, saaledes at Forestillingen om en af Typerne meget let fremkalder Forestillingerne om de to andre selv i Sammenhæng, hvor disse sidste Forestillinger logisk set virker forstyrrende. Dette maa imidlertid ikke tænkes at implicere, at Forestillingerne om de tre Typer paa noget Tidspunkt har været klart adskilt fra hinanden i Grækernes Bevidsthed og derefter er bleven blandet sammen i Kraft af den omtalte Association. Maaske udtrykker man Sagen mere adækvat ved at sige, at der efter Grækernes Opfattelse virkelig ikke er og aldrig har været nogen Forskel paa de tre Typer, og at et hvilket som helst konkret Tilfælde i Virkeligheden falder ind under dem alle tre. Hvis en Mand straffes af Guderne, fordi han frivillig har forbrudt sig (Type I), er der intet, som udelukker den Formodning, at hans Ulykke tillige er Udslag af Gudernes Misundelse, f. Ex. foranlediget ved, at han ved sin Forbrydelse har skaffet sig Mulighed for i øget Omfang at tilfredsstille sine Ønsker (Type III), ligesom heller intet hindrer den Antagelse, at den paagældende vilde være bleven

et Offer for Gudernes tilfældige Luner, hvis de ikke havde haft andre Motiver til at ødelægge ham (Type II). Muligheden for, at et enkelt Tilfælde kan falde ind under alle tre Typer, er ubestrideligt tilstede.

Men fra Muligheden af, at det kan ske, til Visheden for, at det altid med Rette kan forudsættes, er der et Spring. Og denne Forudsætning maa logisk set siges at ligge til Grund, naar i de græske Forfatteres Kommentarer til konkrete Tilfælde Tanken som foran skildret uden videre glider fra den ene Type til den anden. Til Forklaring af det nævnte Spring skal her henvises til visse Fænomener, som i et tidligere Arbejde af Forfatteren er studeret under Betegnelsen »absolut mangetydige Begreber«¹. Dermed menes Begreber, med hvilke der opereres, som om ikke alene de underordnede Begrebers fælles Mærker var optaget i deres Indhold, men ogsaa ethvert Mærke, som findes i blot et enkelt af de underordnede Begrebers Indhold. Hvis man tænker sig et Begreb »Gudernes ulykkebringende Indgriben i Menneskelivet«, i Forhold til hvilket de tre Typer af denne Indgriben er underordnede Begreber, er det efter det foregaaende klart, at det overordnede Begreb »Gudernes Indgriben« hos Aischylos, Sofokles og Herodot behandles som et absolut mangetydigt Begreb i den ovenfor angivne Forstand.

Det er i det nævnte Arbejde paavist, at saadanne absolut mangetydige Begreber har spillet en stor Rolle i den græske Filosofi før Aristoteles. Det vil utvivlsvist være muligt at finde Spor af dem ogsaa mange Steder i den græske Litteratur udenfor Filosofien, hvis man med Energi vilde tage fat paa at søge derefter. Allerede for mange

¹ SVEND RANULF: Der eleatische Satz vom Widerspruch, København 1924.

Aar siden har A. B. DRACHMANN hos Pindar paavist Fænomener, hvis Slægtskab med de absolut mangetydige Begreber næppe kan drages i Tvivl. DRACHMANN har fra Pindars Digte samlet en Række Exempler paa, hvad der tager sig ud som mærkelige ulogiske Spring i Tankegangen, og han kommer til det Resultat, at Forklaringen deraf »maa søges i en mangel hos digteren selv, i hans egen aandelige konstitution. Denne mangel . . . ligger aabenbart i, at det enkelte moment i en tankerække, den isolerede forestilling efter sit indhold for digteren har en uforholdsmæssig vægt og interesse i sammenligning med dens forbindelse med omgivelserne. At dette er det afgjørende, fremgaar af, at overgangen sker gennem en almindelig sentens, der i og for sig passer lige godt til det foregaaende og det efterfølgende. Idet dennes indhold isolerer sig for digterens bevissthed, kan han bruge den som udgangspunkt for noget nyt¹. Sagen kan ogsaa udtrykkes saaledes, at den almindelige Sentens, der formidler Overgangen fra en Tankerække til en anden, gør dette, fordi den i Virkeligheden har to forkellige Betydninger eller Betydningsnuancer, nemlig en, naar den ses i Relation til det foregaaende, og en anden, naar den ses i Relation til det efterfølgende, og fordi Digteren dog behandler disse to Betydningsnuancer som identiske. En Gennemgang af DRACHMANNS Exempler vil formentlig vise, at denne Omskrivning af hans Resultat er berettiget. Men dermed er Slægtskabet med de absolut mangetydige Begreber ogsaa indlysende. En almindelig Sentens forholder sig til sine forskellige Betydningsnuancer som et overordnet Begreb til sine forskellige underordnede Begreber. — Ogsaa LOUIS GERNET har fremdraget Exempler

¹ A. B. DRACHMANN: Moderne Pindarfortolkning, København 1891, p. 289.

paa, at Tænkningen hos Grækerne foregaar i Overensstemmelse med »Participationens Lov«, hvilket er LÉVY-BRUHLS Betegnelse for Fænomenet, der er meget nær beslægtede med de absolut mangetydige Begreber¹.

Disse Begrebers Forekomst baade hos Filosoferne, hos Pindar og andetsteds hos Grækerne styrker Sandsynligheden af en Fortolkning, der genfinder dem hos Aischylos, Sofokles og Herodot.

For Behandlingen af Problemet om den uinteresserede Straffetendens er hermed vundet den Indsigt, at det ikke lader sig løse isoleret. Man maa først spørge i Almindelighed: hvorfor finder Grækerne det opbyggeligt, at Guderne bringer Ulykke over Mennesker, ligegyldigt om Motivet er Retsfølelse, Lune eller Misundelse? Og derefter maa man spørge: hvorfor menes de, der har øvet Uret mod Medmennesker, dog mere end andre at være udsat for at rammes af Gudernes Ondskab?

Allerede fra Drakons Tid af skelnede man i attisk Ret mellem forsætligt og ufrivilligt Drab og straffede det sidste mildere end det første². Drakons Love om Straf for Manddrab tænkes udsprunget af det attiske Samfunds Bestræbelser for at begrænse de aristokratiske Slægters Ret til Selvtægt i Hævn-sager. Det er forstaaeligt, at disse Slægter har haft lettere ved at give efter for Samfundets Pres og dæmpe deres Hævntrang, naar den Slægtning, hvis Død skulde hævnnes, var dræbt ved Vaade, end naar han var dræbt med Forsæt. Det her foretagne Studium af litterære Værker har imidlertid

¹ GERNET: Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, p. 318 ff.

² Cf. GLOTZ: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, p. 302.

vist, at Adskillelsen mellem frivillig og ufrivillig Brøde ikke kan have været af dybtgaaende Betydning for det attiske Folks Retsfølelse i det 5. Aarhundredes første Halvdel. Der synes paa en vis Maade at foreligge en Tilbagevenden til det Princip, der ogsaa før Drakon har været gældende i Drabssager, nemlig at der kræves Hævn med samme Ubønhørlighed, hvad enten Forbrydelsen har været frivillig eller ufrivillig. Der vil senere blive Lejlighed til at undersøge, hvad der kan have været Aarsag til denne Genoplivelse af svundne Tiders Følemaade.

Imidlertid forekommer det ogsaa i Aischylos', Sofokles' og Herodots Værker, at der ud fra visse Synspunkter virkelig skelnes mellem frivillig og ufrivillig Forbrydelse og i det hele taget mellem de tre Typer. Det sker, naar de Ulykker og Lidelser, som Guderne bringer over Mennesker, betragtes ud fra deres Synspunkt, som er ramt af Lidelserne og Ulykkerne, og ikke ud fra deres, der kun taler som upartiske Tilskuere og Dommere.

Det synes i Aischylos' »Perserne« at være den Grad af Respekt, som den talende Person skylder Xerxes, der afgør, under hvilket Synspunkt Persernes Nederlag betragtes. Sendebudet, der skildrer Ulykken, taler om Gudernes Ondskab, som Xerxes ikke havde formaaet at gennemskue¹. Det er Type II eller III. Tendensen er at fremstille Xerxes som Ulykkens passive Offer, der intet ondt har begaaet. Xerxes' Moder Atossa fastholder ogsaa Tanken om Gudernes Misundelse paa hans store Magt, men mener dog, at Sønnen maaske kan have ladet sig friste til Hovmod². De gamle Raads herrer i Koret siger rent ud, at Perserne har været hov-

¹ Perserne 353 ff.

² 351 f.

modige (*μεγάληανχοι*)¹, og at Xerxes har handlet uforstandigt (*δυσφρόνως*)². Xerxes' Fader Dareios er den, som er mest uskaansom imod ham. Han beskylder sin Søn for slet Tænkemaade (*μη φρονεῖν καλῶς*)³ og for ungdommeligt Overmod (*νέον θράσος*)⁴. Ganske vist indrømmer han, at Xerxes er blevet skyldig i disse Synder under Tvang fra Gudernes Side, og han henviser til en Forbandelse, der fra gammel Tid truer den persiske Kongeslægt, som Ulykkens sidste Aarsag⁵. Men det er dog tydeligt, at de talende tillægger Xerxes desto større personlig Skyld, jo mindre Grund de har til at være bange for ham. Det maa altsaa formodentlig efter Digterens Mening have været ham behageligt at blive fremstillet som et skyldfrit Offer for Gudernes Ondskab.

Hos Sofokles straffes Kreon haardt, fordi han har forbudt at begrave Polyneikes' Lig og vist sig ubarmhjertig mod Antigone, da hun havde trodset Forbudet. Den Kæde af Begivenheder, som hans Forbud har sat i Gang, ender med, at hans Søn Haimon og hans Hustru Eurydike begaar Selvmord. Budet, som fortæller om Haimons Død, indleder sin Beretning med følgende Ord: »Der er intet i Menneskelivet, hverken sørgeligt eller glædeligt, hvis Fasthed og Uforanderlighed man nogensinde kan lide paa. Lykken skifter uafladelig, den lykkelige styrtes i Fordærv, og den ulykkelige ophøjes til Magt og Ære. Ingen bør driste sig til Spaadomme om, at menneskelige Forhold vil bevares uforandret. Thi Kreon var engang, synes det mig, misundelsesværdig. Eneherskermagten i Kadmeernes Land var tilfaldet ham, da han havde frelst det fra dets Fjender,

¹ 533.

² 552.

³ 725.

⁴ 744.

⁵ 739 ff.

og han frydede sig ved en prægtig Børneflokk. Og nu har han mistet alt¹. Det er Type II, maaske med en Nuance af Type III. Men Kreon handlede ikke under nogen Tvang, da han udstedte sit Forbud, eller da han straffede Antigone for dets Overtrædelse. Hans Handlemaade i Tragedien falder ind under Type I. At Budet kan tale, som han gør, beror paa den foran skildrede Sammenblanding af Typerne, men at han blandt de dermed givne Muligheder vælger den at fremstille Kreon som et uskyldigt Offer for Skæbnen, beror paa Undersaattens Respekt for Kongen.

Ogsaa Kreon selv forsøger at indordne sin Skæbne under Type II: »En Gud har kastet sig over mig med hele sin Vælde og drevet mig ud paa vilde Veje. Ve mig, han har styrtet al min Glæde i Støvet og traadt den under Fødder². Han siger til sin døde Søn, at han har dræbt ham mod sin Vilje (*οὐχ ἐκῶν*)³. Men Koret hævder ubarmhjertigt, at Sønnens Lig er et tydeligt Bevis for Kreons Ate (ordret: er selve hans Ate), som ikke er af fremmed Oprindelse, men forskyldt af ham selv (*οὐκ ἀλλοτριάν ἔτην, ἀλλ' ἀντὸς ἐμαρτιών*)⁴.

Aias forsøger at henføre sin ulykkelige Skæbne under Type II, idet han siger: »Nu har Zeus' ubetvingelige Datter, Gudinden med det frygtelige Blik, styrtet mig i Fordærv ved at fylde mig med rasende Vanvid, da jeg allerede løftede min Haand imod dem (nl. Atreiderne) . . . Hvis en af Guderne vil gøre Fortræd, da kan selv en ringe Mand unddrage sig ens Hævn, hvor stærk man end er⁵. Aias siger intet om, at han selv først har forhaanet Athene.

¹ Antigone 1156 ff.

² 1272 ff.

³ 1340.

⁴ 1259 f.

⁵ Aias 450 ff.

Tekmessa er Aias' Slavinde og Elskerinde. Hun omtaler hans Skæbne ud fra samme skaansomme Synspunkt som han selv: »O Aias, min Herre, der er intet større Onde for Menneskene end Skæbnens Nødvendighed«¹. Saaledes taler ogsaa Aias' Broder Teukros: »Jeg vilde sige, at baade dette og alt andet er noget, som Guderne bringer over Menneskene«². Han opfordrer Aias' Venner til at yde Bistand ved den Mands Begravelse, om hvem det gjaldt, at der aldrig var nogen bedre end han blandt de dødelige³.

Selv om ogsaa Koret enkelte Steder antydningssvis nærmer sig den Opfattelse, at Aias var et uskyldigt Offer for Skæbnen⁴, saa er det dog i Korsangene og ikke hos Aias' paarørende, at man finder den mere uskaansomme Bedømmelse, som vi vilde mene alene passer til Kendsgerningerne. Koret spørger straks ved Nyheden om Aias' Ulykke, om han ikke har forsyndet sig mod en af Guderne, mod Artemis eller Ares⁵. Da Aias er død, mener Koret, at hans onde Skæbne skyldes hans eget haarde Sind (at han var *σερεόφρων*)⁶.

Herodot fortæller om Kroisos, baade at hans Ulykke er Straf for, hvad hans Stamfader Gyges har forbrudt mod Kandaules, og at den er kommen over ham, fordi han selv ved at prale af sin Lykke har udæsket Gudernes Misundelse⁷. Men han lader Kroisos selv forklare sin Skæbne blot ved at henvise til Gudernes uudgrundelige Beslutning⁸.

Mod den Regel, der kan udledes af disse Tilfælde,

¹ 485 f.

² 1036 f.

³ 1413 ff.

⁴ 154 ff., 1214 ff., 1418 ff.

⁵ 172 ff.

⁶ 925 ff.

⁷ Hdt. I, 91 og 34.

⁸ Hdt. I, 87.

strider det ikke, at Sofokles lader Deianeira selv overdrive Tanken om sin Skyld og afvise den hende tilbudte Trøst, at hun kun har syndet ufrivilligt. Hun saavel som Koret, der vil trøste hende, véd, at det for Synderen er værre at maatte vedkende sig en frivillig end en ufrivillig Skyld¹.

Det er naturligt, at den, som bliver et Offer for Gudernes Ondskab, og den, som blot er Vidne dertil, ikke er opfyldt af de samme Følelser. Der er følgelig ikke noget besynderligt i, at Følelserne hos Tilskuerne kan føre til Sammenblanding af de tre Typer og hos Ofrene til Adskillelse af dem. De, hvem Ulykken har ramt, synès at staa en moderne Tænke- og Følemaade nær, naar de klamrer sig til den Tanke, at de uden subjektiv Skyld er kommen i Ulykke. Det er, som om de i Kraft deraf føler sig berettiget til Medlidenhed og Skaansel. Denne Følelse er forstaaelig, naar man véd, at Distinktionen mellem forsætligt og ufrivilligt Drab siden Drakons Tid har spillet en Rolle i den attiske Strafferet. Disse ulykkelige har hos det 5. Aarhundredes Athenaiere, for hvem deres Skæbne oprindelig blev skildret, vel kunnet opnaa Medlidenhed, men Skaansel har dette Publikum ikke kunnet anse for tilladelig. Thi hvorledes gik det ikke Kroisos, da han i sin Daarskab vilde beskytte den ulykkelige og subjektivt uskyldige Adrastos? Med sin Søns Liv maatte han bøde for denne overdrevne Humanitet. Hvorledes gik det ikke Theben, saa længe Oidipus' Synder lodes ustraffede? Pest og Misvækst hjemsøgte Landet. Og dog var Oidipus den sidste, som med Forsæt vilde have gjort noget ondt.

Man bør iøvrigt gøre sig klart, at den teoretiske Analyse, som her er forsøgt, maa have været de græske Forfattere fremmed. De har skrevet ud fra deres Følelse og

¹ Cf. foran p. 70.

ikke ud fra deres Forstand. At deres Følelse har tilskyndet dem til at etablere en forskellig Holdning overfor Spørgsmaalet om de tre Typer, alt efter som Sagen ses ud fra en uinteresseret Tilskuers eller ud fra et af Ulykken ramt Menneskes Synspunkt, taler højt til Ære for, hvad man med et vagt Udtryk kunde kalde deres psykologiske Sans.

De her fremdragne Tilfælde af Sans for Forskellen mellem Typerne kunde maaske ved en overfladisk Betragtning have været anført som Indvendinger imod, hvad der foran blev fastslaaet angaaende den principielle Sammenblanding af de tre Typer. For at forebygge denne Indvending var det nødvendigt, som sket er, at undersøge de særlige Forudsætninger, under hvilke Adskillelsen mellem Typerne alene af Grækerne føles som betydningsfuld.

Baade hos Aischylos, Sofokles og Herodot foreligger der Exempler paa den ejendommelige Sprogbrug, at Afledninger af Ordet *φθόνος* bruges til Betegnelse af rent moralske Forhold, saa at der siges »misundelsesvækkende«, naar der menes »moralsk forkasteligt«, og der siges »sikret mod Misundelse«, naar der menes »moralsk uangribeligt«.

Det hedder hos Herodot om Feretime, som havde hævnnet sin Søns Død paa en grusom Maade og derefter selv var raadnet op levende: »Naar Mennesker tager en alt for voldsom Hævn, bliver Guderne misundelige paa dem« (*ἀνθρώποισι αἰ λίην ἰσχυρὰ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*)¹. Øjensynlig er Meningen, at Guderne mishelliger og straffer den alt for grusomme Hævn.

Efter Slaget ved Plataiai afviser Pausanias en Opfordring til at mishandle den faldne Mardonios' Lig paa samme

¹ Hdt. IV, 205.

Maade, som Perserne havde mishandlet Leonidas' Lig ved Thermopylai: »Det passer bedre for Barbarer end for Hellenere at gøre sligt. Og dem er vi misundelige paa (naar de gør det)« (*καὶ ζεείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν*)¹. Meningen er, at Hellenerne betragter Mishandlingen af dræbte Fjender som moralsk forkastelig.

Hos Aischylos siger Danaos til sine Døtre efter Ankomsten til Argos: »Vær hverken overilede eller vidtløftige i eders Tale. Thi det Folk, som bor her, er meget tilbøjeligt til Misundelse« (*τὸ τῆδε γαῖρ' ἐπιφθονὸν γένος*)². Meningen er, at en upassende Optræden meget let vækker Anstød hos det nævnte Folk.

Prometheus siger til Danaïdernes Stammaeder Io, at 50 Søstre blandt hendes Efterkommere vil blive tvunget til at gifte sig med deres Fætre, som »tilstræber Ægteskaber, der ikke bør tilstræbes, idet Gud vil misunde dem (Pigernes) Legemer« (*φθόνον δὲ σωμαίων ἔξει θεός*)³. Meningen er, at Gud vil misbillige og straffe disse Ægteskaber.

I en Korsang hedder det om Artemis, at hun er misundelig (*ἐπιφθονός*) paa et Par Ørne, der har fortæret en svanger Hare⁴. Meningen er, at hun er opbragt og forarget over denne Bedrift.

Koret taler om Folkets Utilfredshed med Krigen mod Troia og siger, at misundelig Lidelse sniger sig ind paa Atreiderne, mens de kæmper for deres Ret (*φθονερὸν δ' ἔπ' ἄλγος ἔρπει προδίκοις Ἀτρείδαις*)⁵. Meningen er, at Folket føler sig forurettet ved at skulle lide saa meget i den Krig,

¹ Hdt. IX, 79.

² Hiketiderne 200 ff.

³ Prometheus 858 f.

⁴ Agamemnon 134 ff.

⁵ 450 f.

der føres for Helenas Skyld, og derfor tænker paa Oprør mod Atreiderne.

Hos Sofokles siger Lichas til Deianeira angaaende Herakles' Trældom hos Omfale: »At jeg omtaler dette, bør ikke vække Misundelse hos dig, da det drejer sig om noget, hvortil Zeus er Ophavsmand« (*τοῦ λόγου δ' οὐ χροὶ φθόρον, γύναι, προσεῖναι, Ζεὺς ἔστιν πράκτωρ φανή*)¹. Meningen er, at Deianeira ikke maa vredes derover, ikke maa misbillige det.

Til Filoktetes siger Koret, at en Mand vel skal hævde sin Ret, men afholde sig fra i sin Smerte at udslynge bitre Klager, der vækker Misundelse (*μη φθονεράν ἐξῶσαι γλώσσαις δδύναν*)². Meningen er, at man, selv naar man er forpint og forurettet, skal afholde sig fra overdrevne og derfor uberettigede Klager.

Eteokles siger hos Aischylos til Koret, at han ikke er misundelig, fordi det viser Guderne Ære (*οἱ τοὶ φθονῶ σοι δαμόνων τιμᾶν γένοζ*)³. Meningen er, at han ikke misbilliger Korets Gudfrygtighed.

Koret beder Klytimestra give Oplysninger om de Nyheder, hun har faaet fra Troia. Dog vil det afholde sig fra Misundelse, selv om hun foretrækker at tie stille (*οὐδέ σιγῶσῃ φθόρος*)⁴. Meningen er, at Koret ikke vil dadle hende derfor, men taalmodigt finde sig deri.

Hos Sofokles siger Herakles til Hyllos, at han skal drage »et Sværd, hvortil der ikke knytter sig Misundelse« (*ἀνεπίφθορον . . . ἔγχος*)⁵, og dræbe ham. Meningen er, at ingen under de foreliggende Omstændigheder vil kunne dadle Hyllos, selv om han dræber sin Fader.

¹ Trachinierinderne 250 f.

² Filoktetes 1141 f.

³ Syv mod Theben 236.

⁴ Agamemnon 263.

⁵ Trachinierinderne 1032.

Hos Herodot hedder det, at Perserne, da Kambyses var død, sørgede over ham paa en Maade, der ikke kunde give Anledning til Misundelse (*οἰμωγῆ ἀφ' ὅνῳ διεχθοντο*)¹. Meningen er, at der ingen Bebrejdelser kunde rettes mod dem for at have undladt noget, som var Skik og Brug ved en saadan Lejlighed.

Disse Exempler viser, at der foreligger en Sammenblanding af Type I og Type III i selve Sprogbrugen. Alle Exemplerne hører ind under Type I, men det Ord, der stedse bruges til at karakterisere dem, stammer fra Type III. Det omvendte, at Ordet *δίκη* eller Afledninger deraf anvendes paa Tilfælde, som umiskendeligt og udelukkende hører ind under Type III, synes ikke at forekomme². Det ligger nær deraf at slutte, at Type III er primær i Forhold til Type I, at man altsaa først har været fortrolig med Tanken om Gudernes Misundelse og dernæst, da Guderne fik den ny Funktion at straffe Uret, har assimileret de herhen hørende Tilfælde med de gammelkendte. Det er en let forstaaelig Tanke, at den Lykke-Forøgelse, som Mennesker kunde opnaa ved ustraffet at øve Uret mod andre, naturligt maatte irritere Guder, hvis herskende Egenskab var Misundelse. Lige saa let tænkeligt er et analogt Forhold mellem Menneskers Misundelse og deres Retsfølelse.

Man kan ikke uden videre slutte, at enhver Forfatter, hos hvem den anførte Sprogbrug forekommer, ogsaa tanke-mæssigt sammenblander Typerne. Den oprindelige Betydning af Ordet *φθόρος* kan meget let i Forbindelser som de anførte afsvækkes saa stærkt, at ingen mere ved Brugen

¹ Hdt. III, 66.

² Dog kunde man maaske her nævne det Fragment af Herakleitos, som lyder: »Solen vil ikke overskride det rette Maal (*οὐχ ὑπερβήσεται μέτρον*). Hvis den gør det, vil Dikes Hjælpere Erinyerne give Agt derpaa«. (Fr. 94 Diels).

af Ordet tænker paa Misundelse. Kun saa meget synes sikkert, at Sprogbrugen fra først af maa være opstaaet i et Milieu, hvor Typerne principielt ikke blev holdt ude fra hinanden. Det har i det foregaaende kunnet paavises, at Aischylos, Sofokles og Herodot endnu levede i et saadant Milieu.

ERWIN ROHDE synes ilde berørt ved de lidet værdige Forestillinger om de guddommelige Magter, der har gjort det muligt for Grækerne at tale om Gudernes Misundelse. Han skriver: »Neid ist eine hässliche Regung eigennützigem Sinnes. . . . Aber das Bild einer neidisch alles Ueberragende in der Menschenwelt niederhaltenden, niederwerfenden Gottheit blieb griechischer Sinnesweise tief eingepägt«. Som en Slags Trøst griber ROHDE den Tanke, at af Gudernes Misundelse er deres Interesse for Moralen udsprunget: »Der Neid der Götter wird zur Nemesis der Götter, das ist zum gerechten Unwillen über das Ueberspringen der den Menschen gesetzten Schranken. Diese Schranken seines Geschicks und seiner erlaubten Wünsche und Bestrebungen empfindet der Mensch nun als Grenzmarken einer von den Göttern geschützten sittlichen Ordnung, die in dem Kosmos, dem weise geordneten Ganzen, einem Jeden seine begrenzte Stelle angewiesen hat, zum Heile der Gesammtheit«¹. I disse Ord antydes umiskendeligt, at ROHDE har tænkt sig det, der her er kaldt Gudernes uinteresserede Straffetendens, udsprunget af Gudernes Misundelse. Læserne vil allerede have bemærket, at det er en Konklusion af denne Art, som ogsaa hele nærværende Arbejde styrer henimod.

¹ ERWIN ROHDE: Kleine Schriften, Tübingen und Leipzig 1901, II, p. 329.

Hvorfor menes Guderne at behandle Mennesker med en saadan Grusomhed og Vilkaarhed, som det foregaaende har vist? Og hvorfor menes Guderne at straffe Uret begaaet af Mennesker mod Mennesker, som skulde synes ikke at angaa dem? Begge Spørgsmaal kan besvares med en Henvisning til, at Guderne er misundelige. Men hvorfor menes Guderne at være misundelige? Hvorledes kan det forklares, at Aischylos', Sofokles' og Herodots samtidige har fundet Opbyggelse og Tilfredsstillelse ved de Skildringer af Gudernes Fremfærd mod Mennesker, som de tre Forfatteres Værker indeholder? Forklaringen er saare simpel, hvis Herodot har Ret i, at hans Samtids Hellenere var et saa ualmindelig misundeligt Folk, som han siger om dem, at de var. Hvad kunde i saa Fald volde Folket større Glæde end de flest mulige Vidnesbyrd om, at Guderne styrter Mennesker i Ulykke, saa mange som muligt, gode og onde i Flæng, men fortrinsvis dem, hvis Lykke er eller synes særlig stor, og dem, der henleder Opmærksomheden paa sig ved at ville fremme deres Lykke paa andres Bekostning.

Ud fra en saadan Misundelse kan man ogsaa forstaa Tilblivelsen af en Institution som *γραφή*. Det er naturligt, at man ønsker at komme Guderne til Hjælp ved selv efter Evne at bidrage til Medborgeres Ulykke, naar Lejligheden er gunstig. En Mand, der har øvet Uret mod en anden, har altid den forurettede og hans Slægt til Fjender. Han er altsaa, alt andet lige, lettere at slaa ned end en Mand, der ikke har saadanne uforsonlige Fjender. Misundelige Hellenere, som spejder efter enhver Lejlighed til at øve ondt mod Medborgere, kan ikke lade en Chance af den angivne Art gaa fra sig. I Trangen til at udnytte denne Chance, hvor den viser sig, bestaar den uinteresserede Straffetendens. Naar denne Tendens bliver tilstrækkelig

stærk, skabes *γοαφή*-Institutionen som en lovfæstet Metode til at skaffe den Afløb.

Det blev foran omtalt, at ikke alene den, der begaar Overgreb mod andre, men i visse Tilfælde ogsaa den, der viser Tegn paa Svaghed i sin Selvhævdelse, i Athen kunde hjemfalde til Straf. Det gjaldt, naar en Mand havde dræbt en anden af samme Slægt, og Slægten derpaa undlod at udstøde Morderen, eller naar en Mands Hustru var overbevist om Utroskab, og han dog undlod at forstøde hende¹. Dette, at man ved det første Tegn paa Svaghed hos en Medborger kaster sig over ham for at fuldbyrde hans Ulykke, er et forstaaeligt Udslag af en Straffetendens, der har sin Rod i Misundelse af en saadan Beskaffenhed, at den ogsaa kan næres af Guder mod Mennesker og af Tyranner mod deres Undersaatter.

Spørgsmaalet er, om man har Lov til at tro, at Athenaierne i det 5. Aarhundrede virkelig var saa misundelige, som Herodot siger. Direkte Beviser derfor kan næppe føres. Man kan højst samle Indicier, der gør det sandsynligt. Saa-danne Indicier er baade *γοαφή*-Institutionens Udvikling og den Omstændighed, at man kunde finde Opbyggelse i de litterære Værker, der foran har været Genstand for Undersøgelse. Et yderligere Indicium er det, at den Distinktion mellem frivillig og ufrivillig Forbrydelse, som havde begyndt at spille en Rolle i attisk Ret allerede paa Drakons Tid, synes at have mistet sin Betydning i de moralske Betragtninger, der nu anstilles i Litteraturen. Dette blev foran konstateret, uden at der da blev sagt noget om Grunden dertil². Men det er indlysende, at en Misundelse, som ivrigt spejder efter ethvert brugbart Paaskud til at styrte Med-

¹ Cf. foran p. 29 f.

² Cf. foran p. 137.

borgere i Ulykke, med Begærlighed vil søge at puste nyt Liv i en døende Følelse af, at den ufrivillige Forbryder egentlig bør straffes lige saa strengt som den frivillige. I det følgende skal nu undersøges, om der i Attikas Institutioner og Historie i den paagældende Periode kan findes endnu flere Indicier, der peger i Retning af en intensiv Misundelse som herskende Følelse i det attiske Folk. Naar alt i saa Henseende brugbart Materiale er samlet og behandlet, og naar iøvrigt ingen Kendsgerninger ses at stride mod Rigtigheden af den opstillede Hypotese, maa denne siges at være hævet til saa høj en Grad af Sandsynlighed, som Videnskaben overhovedet kan præstere paa dette Omraade.

Sociologien kan ikke bekymre sig om, hvorvidt de moralske Anskuelser, den konstaterer hos et givet Folk til en given Tid, er værdige, ideelle, tiltalende el. lign. At spørge saaledes er i sidste Instans kun at spørge, hvorvidt saadanne Anskuelser stemmer overens med dem, der hersker i Forskerens eget Land og egen Tid, — og underforstaa, at det er overmaade beklageligt, hvis det ikke skulde være Tilfældet. Den sociologiske Moralvidenskab kan principielt ikke tage Stilling til det Spørgsmaal, om en forefunden moralsk Tænke- og Følemaade bør kaldes rigtig, ædel, efterligningsværdig el. lign. Sociologien undersøger, hvorledes Menneskene har tænkt og følt i moralske Anliggender, ikke hvorledes de bør tænke og føle. Heller ikke en Teori, som udleder den uinteresserede Straffetendens af Misundelse, implicerer i og for sig i saa Henseende nogen Partitagen¹. Dog undgaas det næppe, at denne Teori af mange vil føles som et pietetløst Attentat paa centrale Værdier i den græske Kultur. En saadan Forargelse kan tænkes udsprunget af

¹ Cf. i det flg. Kap. XVI.

en Veneration for den græske Oldtid, som Forfatteren af nærværende Arbejde iøvrigt ogsaa for sit Vedkommende sympatiserer med og deler. Men det synes lige saa lidt tilladeligt, at Videnskaben gør Holdt overfor saadanne Hensyn, som at den f. Ex. gør Holdt overfor de kristne Teologers Fortolkning af Bibelen. Og desuden er det maaske i alle Henseender mere værdifuldt at kende en græsk Kultur, som er noget for sig selv, end blot at beundre den som et forbavsende vellykket, men dog ufuldkomment Forsøg paa at nærme sig de imponerende Højder, hvortil vi i det 20. Aarhundrede er sikre paa at have svunget os op.

Før der søges efter flere Indicier for Misundelsens Fremhersken hos Athenaierne, maa der tages Stilling til forskellige mulige Indvendinger mod den Fortolkning af Aischylos', Sofokles' og Herodots Værker, der er givet i det foregaaende, samt mod de Slutninger, som blev draget deraf. Dette vil lægge Beslag paa de nærmest følgende Kapitler, der for saa vidt egentlig vil være at betragte som en Art Afbrydelse eller Indskud i Fremstillingen.

VII. Drachmanns og Tuxens Opfattelse.

At undersøge det moralske Standpunkt, som kommer til Udtryk i Aischylos', Sofokles' og Herodots Værker, er en Opgave, der kun i ringe Grad synes at have fristet Filologer. De eneste betydningsfulde Arbejder om dette Emne, som det har været muligt at finde, er to smaa Afhandlinger af A. B. DRACHMANN: »Skyld og Nemesis hos Æschylus« og »Grundtræk af græsk Religiositet«¹, samt

¹ A. B. DRACHMANN: Udvalgte Afhandlinger, København 1911, p. 9 ff. og 38 ff.

nogle spredte Bemærkninger af S. L. TUXEN i hans Bog om Karaktertegningen i den græske Tragedie¹.

Til DRACHMANNS Afhandlinger staar nærværende Arbejde i et saa fundamentalt Afhængighedsforhold, at det uden dem overhovedet ikke havde kunnet skrives. Forfatteren vilde uden DRACHMANNS Vejledning næppe være blevet opmærksom paa, at der i den omhandlende Del af den græske Litteratur forelaa brugbart Materiale til Belysning af den uinteresserede Straffetendens' Problem. De tre Typer, med hvilke der er opereret i det foregaaende, foreligger allerede klart definerede og adskilte fra hinanden hos DRACHMANN. Dette bør ikke glemmes, naar det nu paa de følgende Sider bliver nødvendigt fortrinsvis at dvæle ved enkelte Punkter, paa hvilke Forfatteren mener at maatte hævde Anskuelser, som afviger fra de af DRACHMANN fremsatte.

DRACHMANNS Afhandlinger fortjente i Kraft af deres Emne at nyde lige saa stort Ry blandt Sociologer som blandt Filologer, selv om Sociologernes Tilslutning til hans Resultater gennemgaaende næppe kan blive saa uforbeholden, som Filologernes ofte er. Dette beror bl. a. paa, at de Spørgsmaal, der overfor saadanne Emner paatrænger sig en Sociolog, dog trods alle Berøringspunkter er forskellige fra dem, DRACHMANN har ønsket at besvare.

Naar i det foregaaende de Navne, som DRACHMANN har givet de tre Typer, ikke er bibeholdt, skyldes det, at et af dem implicerer en Forklaring, der vanskelig af en Sociolog kan accepteres som fyldestgørende, selv om dens Rigtighed i en vis Forstand er ubestridelig. Det, der foran kaldtes Type II, hedder hos DRACHMANN den objektive Livsbetragtning. Den illustreres ved Sofokles' »Kong Oidipus«, og DRACHMANN

¹ S. L. TUXEN: Karaktertegningen i den græske Tragedie, København 1900.

siger desangaaende: »Vort første Spørgsmaal, naar den umiddelbare Virkning af det storartede Drama er overstaaet, er dette: men hvad har han da gjort? — Gjort? svarer Grækeren forbavset, han har ingenting gjort. Det er jo netop Humlen; det er altsammen sket ham uafvidende. — Jamen, saa er det hele jo den mest oprørende Uretfærdighed. — Jeg forstaar dig ikke, siger Grækeren; vil du negte, at det kan gaa saaledes til? Godt; naar du ikke kan negte det, vil du saa ikke tænke lidt over, at hvad der er hændet Ødip, det kan ogsaa hændes dig, hvad Dag, ja hvad Time det skal være. Eller er du noget Øjeblik sikker for, at ikke det rædselsfuldeste, der kan rummes i din Forestilling, bryder ind over dig? Hvis du er sikker for det, da er du en Gud, intet Menneske; men er du et Menneske, saa gør du bedst i at gjøre dig fortrolig med, hvordan Menneskelivet er. Det var det, Sophokles' Drama skulde hjælpe dig til«¹. Visselig kan et moderne Menneske finde Opbyggelse i Sofokles' Drama ud fra det her angivne Synspunkt. Og hvorfor skulde da dette Synspunkt ikke indeholde en udtømmende Forklaring ogsaa af den Opbyggelsesværdi, som Grækerne har tillagt Dramaet? Men en Sociolog vil dog stille endnu et Spørgsmaal. Han vil henvise til moderne Fortolkeres af DRACHMANN selv konstaterede haardnakkede Tilbøjelighed til at mistyde Sofokles' Tragedie, som om Oidipus' Ulykke var Straf for en Skyld, der kunde tilregnes ham². En Sociolog vil spørge, hvorledes det kan forklares, at det altsaa var mere naturligt for Grækere paa Sofokles' Tid end for Mennesker i Nutiden at føle sig opbygget ved den objektive Livsbetragtning, der kommer til Udtryk i Oidipus-Tragedien. Og idet han begynder at famle

¹ DRACHMANN a. S. p. 42 f.

² DRACHMANN a. S. p. 11.

efter Svaret, vil han yderligere spørge, om den objektive Livsbetragtning til enhver Tid er lige sand, eller m. a. O. om Menneskelivets Kaar har været lige utrygge til alle Tider, i alle Samfund, i alle Samfundsklasser, specielt om der i saa Henseende bestaar nogen Forskel mellem Oldtidens Attika og Nutidens Europa. Man ser straks, at Besvarelsen af dette Spørgsmaal, for saa vidt den overhovedet er mulig, vil kræve vidtløftige og aarelange Studier. Men en erfaren Sociolog vil efter nogen Omtanke sige til sig selv, at det dog overhovedet næppe kan føre til noget Resultat at gribe Sagen an fra denne Side. Det har Gang paa Gang vist sig, at de Meninger, der vinder almindelig Udbredelse til en given Tid i et givet Samfund, aldeles ikke opnaar denne Udbredelse i Kraft af deres objektive Sandhedsværdi. Udbredelsen skyldes deres Ophbyggelsesværdi, som ikke staar i noget som helst nødvendigt Forhold til Sandhedsværdien. Vil man vide, hvorfor den objektive Livsbetragtning var populær i Athen paa Sofokles' Tid, bør man spørge, hvorfor den paa dette Tidspunkt kan have besiddet en særlig Ophbyggelsesværdi, og ikke, hvorvidt den kan have besiddet en særlig Sandhedsværdi. Dette er sket og det er forsøgt at give et begrundet Svar paa Spørgsmaalet i det foregaaende. Det Spørgsmaal, hvorvidt den paagældende Livsbetragtning med større eller mindre Ret kan kaldes objektiv, bliver saaledes i en sociologisk Sammenhæng irrelevant, og det er Grunden til, at Betegnelsen »Type II« foran er bleven foretrukket for Betegnelsen »objektiv Livsbetragtning«.

Type III hedder hos DRACHMANN Nemesisteorien, og hvad han siger til Forklaring af den, falder delvis nøjagtig sammen med den Hypotese, der er opstillet i det foregaaende. Saaledes, naar det hedder: »Den misundelige Græker kan

ikke finde sig i, at en Enkelt er begunstiget fremfor Andre. . . . Derfor siger han, at det ikke er saaledes: Lykke og Ulykke er ligelig fordelte, Guden stækker de Store, medens de Smaa »ikke generer ham«¹. Men naar DRACHMANN tilføjer, at ogsaa Grækernes Sans for Harmoni spiller ind, at et æstetisk Moment gør sig gældende i Læren om Gudernes Misundelse, da synes et lignende Forbehold paakrævet som før ved Omtalen af den objektive Livsbetragtning. D. v. s. DRACHMANN'S Opfattelse er paa ingen Maade urigtig, men den er sociologisk irrelevant. Nutidsmennesker formaar utvivlsomt at indstille sig saaledes, at de føler et æstetisk Velbehag ved Betragtningen af den harmoniske Verdensorden, der overvaages af Grækernes misundelige Guder, og det vil da være naturligt at antage, at ogsaa Grækerne har følt et Velbehag af denne Art. Men for Grækerne var Troen paa Gudernes Misundelse i det her omhandlede Tidsrum ubetinget opbyggelig og tilfredsstillende, medens den hos Nutidsmennesker ikke undgaar at vække et Anstød, der hos v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF endogsaa kommer til Udtryk i følgende stærke Ord (i Indledningen til hans Oversættelse af »Agamemnon«): »Es ist . . . das gemeinste der Menschennatur, was sich hier breit macht; Neid, der die Schädigung durch seinesgleichen fürchtet, weil er gern selber schaden möchte, und unwürdige Furcht, die aus Feigheit die Gottheit zu ihrer gemeinen Denkart herabzieht«². Denne Forskel mellem den græske og den moderne Indstilling er det, som en Sociolog først og fremmest vil søge Forklaring paa. Overfor dette Spørgsmaal er en Henviſning til æstetiske Følelser, der

¹ DRACHMANN a. S. p. 12.

² U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Griechische Tragödien übersetzt II. p. 22.

kan gøre sig gældende baade hos Grækerne og hos os, irrelevant¹.

Angaaende de hos Aischylos forekommende Tilfælde af Type III hævder DRACHMANN, at de ikke er Udtryk for Digterens alvorlige Mening, og at Type I i Virkeligheden hos ham er eneraadende. Aischylos' sande Mening skal have været den, at Guderne kun handler efter den strenge Retfærdigheds Love, men den i hans Samtid udbredte Forestilling om Gudernes Misundelse har været ham saa tilvandt, at Udtryk derfor »ved en ligefrem Uagtsomhed« har sneget sig ind i hans Værker, hvor han iøvrigt efter DRACHMANN'S Mening i Almindelighed gaar ud paa at bekæmpe Nemesisteorien². Sammenblandingen af de to Typer hos Aischylos er nu i hvert Fald sikker nok. Den blev paavist i det foregaaende i Forbindelse med den stadige Sammenblanding af alle tre Typer hos Sofokles og Herodot, og det har desuden vist sig, at Fraværelsen af Type II hos Aischylos ingenlunde er sikker. Af denne Sammenblanding blev draget den Slutning, at Forskellen mellem Typerne har været Grækerne ligegyldig. Hvis denne Slutning var berettiget, er det umuligt at slutte sig til DRACHMANN'S Opfattelse af Aischylos. Man maa da fastholde, at Aischylos umuligt kan have haft en saadan Følelse af og Interesse for Modsætningen mellem Type I og Type III, som DRACHMANN tillægger ham, og dog have sammenblandet de to Typer, som han gør. Sammenblanding af forskellige Begreber kan meget let finde Sted ved Uagtsomhed, naar Følelsesindstillingen over for de paagældende Begreber er ensartet. Derpaa kan man finde Exempler i ubegrænset

¹ Det omhandlede Spørgsmaal søges iøvrigt ikke udtømmende besvaret i nærværende Afhandling. Det falder ikke uden videre sammen med Problemet om, hvorvidt Grækerne virkelig var misundelige.

² DRACHMANN a. S. p. 30 f.

Mængde. Men kan der paavises et eneste sikkert Exempel paa, at to Begreber blandes sammen, naar Følelsesindstillingen overfor dem er saa forskellig som vel muligt? Indtil dette er sket, synes DRACHMANN's Opfattelse af Aischylos paa dette væsentlige Punkt af psykologiske Grunde at maatte anses for uholdbar.

Til Støtte for den Opfattelse, at Type I alene tages alvorligt af Aischylos, gennemgaar DRACHMANN de bevarede Tragedier og paaviser bl. a. at Handlingen baade i den thebaiiske Trilogi og i Orestien helt falder ind under Type I, og det samme formodes om Prometheus-Trilogien. Dette kan dog ikke anses for afgørende. Anvendelsen af Statistik i saadanne Spørgsmaal er yderst prekær, især hos en Digter, af hvis samlede Produktion kun en ringe Brøkdæl kendes. Selv om de Steder, hvor Type III kommer til Udtryk, er forholdsvis faa, behøver de ikke derfor at være mindre ægte Udtryk for Digterens Tanker. Afgørende Betydning kunde man kun tillægge Steder, hvor Aischylos udtrykkelig tager Afstand fra Nemesisteorien. Men saadanne Steder mener DRACHMANN ogsaa at have fundet. I »Perserne« anser han Dareios for at være den, der udtrykker Aischylos' sande Mening. Dareios fremhæver Xerxes' Skyld, efter at alle de, som tidligere har udtalt sig, snarere har fremstillet ham som et uskyldigt Offer for Gudernes Ondskab eller Misundelse. Det synes unægtelig nærliggende at formode, at Aischylos i de første Dele af sit Drama har ladet den efter hans Mening forkerte folkelige Anskuelse komme til Orde og derefter har ladet Dareios korrigere den ved at sige det rigtige. Imidlertid blev der foran givet en anden Forklaring af dette Forhold, som støttedes ved Paralleltilfælde hos Sofokles og Herodot¹, og som altsaa nu bør

¹ Cf. foran p. 137 f.

foretrækkes ogsaa af den Grund, at den gør det muligt at undgaa de psykologiske Vanskeligheder, som det medfører at tænke sig Aischylos polemisere mod Nemesisteorien. DRACHMANN henviser yderligere til et Sted i en Korsang af »Agamemnon«, der af ham (og, som det synes, overhovedet næsten af alle Filologer) fortolkes som en direkte og udtrykkelig Forkastelse af Nemesisteorien fra Aischylos' Side. Koret antyder først Nemesisteorien, siger derpaa: »Jeg har min egen Mening, som er forskellig fra de andre« (*δίχα δ' ἄλλων μολόφρων εἰμί*), og formulerer i Fortsættelse deraf et Udtryk for en etisk Verdensopfattelse¹. Dog har P. RICHTER ogsaa forsøgt en anden Fortolkning af dette Sted. Han henviser til, at der kort forinden i samme Korsang har været Tale om Troias og Priamos' Skæbne, og mener, at Aischylos kun i Relation til dette specielle Tilfælde udtaler sig imod Nemesisteorien og for en etisk Opfattelse². Fortolkningen kan maaske forekomme lidt tvungen, men til Støtte for den kan dog henvises til, at Aischylos ogsaa i visse andre, foran omtalte Tilfælde udtrykker sig i Formler, der først synes at have almen Rækkevidde, men ved nærmere Eftersyn viser sig kun at have Gyldighed i Relation til specielle, i Sammenhængen omtalte Forhold³. Iøvrigt er de psykologiske Vanskeligheder, som den almindeligt antagne Fortolkning af Stedet har til Følge, efter Forfatterens Mening saa tungtvejende, at RICHTER'S Fortolkning under alle Omstændigheder bør foretrækkes.

Det har saaledes ikke her været muligt at følge DRACHMANN i hans Forsøg paa at gennemføre en Opfattelse af

¹ Agamemnon 750 ff.

² P. RICHTER: Zur Dramaturgie des Aeschylus, Leipzig 1892, p. 157 f.

³ Cf. foran p. 93 f.

Aischylos, der kan tillade moderne Læsere at føle sig paa hjemlig og fortrolig Grund hos denne mægtige Digter.

Spørgsmaalet om Aischylos' og Sofokles' moralske Anskuelser har ogsaa været berørt i Forbigaaende af S. L. TUXEN i hans Bog om Karaktertegningen i den græske Tragedie. Det hedder i denne Bog om Aischylos, at han »vil give os et Billede paa Tilværelseslignevægten, den, som hos ham benævnes Dike, Aisa eller Moira, til Tider repræsenteres af Zeus, men som ingenlunde falder sammen med, hvad vi kalder »Retfærdighed«. Det antike Retfærdighedsbegreb er betydelig mere kompliceret end det moderne. Det siger vel, at den, der har gjort ondt, skal lide ondt, men det siger ogsaa, at Fædrenes Synder nedarves paa Børnene, det siger »Øje for Øje og Tand for Tand«, og det siger endelig, at den maa lide, hvem de lunefulde Guders Had har ramt. Hvor den moderne Bevidsthed derfor mere eller mindre bevidst gør sig Umage for at gøre en fri Viljes Valg til Retfærdighedens Maalestok, er den antike Forestilling lige saa meget ledet af æstetisk Lignevægtsfornemmelse og religiøse Personlighedsforestillinger. Æskylos' Retfærdighed er da ikke nogen Begrebsenhed, der lader sig definere; som Enhed findes den kun i hans egen og hans Publikums Forestilling: det er denne og kun den, som »mærker« den skyldige. . . . Den naive Bevidsthed . . . ender i det rent æstetiske ved at kræve »Straf« for den alt for store Lykke«¹. Angaaende Betydningen af det æstetiske i denne Sammenhæng blev der foran taget Forbehold, men iøvrigt kommer TUXEN'S Opfattelse øjensynlig den i det foregaaende fremsatte Teori om Sammenblandingen af de tre Typer meget nær.

¹ S. L. TUXEN: Karaktertegningen i den græske Tragedie, p. 45.

Ligeledes stemmer det godt med den her hævdede Grundanskuelse, naar TUXEN mener at kunne konstatere to forskellige herskende Tendenser i Grækernes Mentalitet. Om den ene af disse hedder det: »Hvad hellenisk Nationaltendens gaar ud paa, kunde synes paa Forhaand givet: Harmoni, Begrænsning, Besindighed besynges overalt af Digtere og Filosofer som Kardinaldyderne. Dette stemmer jo vel overens med den ene af de omtalte Karaktertyper, den, som mere eller mindre direkte fører Slagordene: Følg Middelvejen! og Kend dig selv! i Munden, altsaa Okeanos og hans Døtre, Krysothemis og Ismene, Hæmon og Odysseus, samt saa at sige alle Korene. . . . At det virkelig er græsk Folkeaand, som udtaler sig umiddelbart gennem disse Repliker, vil næppe nogen være i Tvivl om«¹. Denne Tendens siges yderligere at have været en »passion dominante« i den græske Folkekarakter, og den karakteriseres nærmere som »Ligevægtsfølelsen baade som Trang og som Evne. Som saadan møder den os i den nationale Opfattelse af Loven for Tilværelsens Gang (Nemesis), i Fordringen om Menneskers Ligestilling (Demokrati), i den afgørende Rolle, som Rytme og Harmoni spiller i Kunstproduktionen . . . , — fremdeles i en Moralopfattelse, . . . som . . . gør Maadehold og Begrænsning til moralsk Princip, altsaa forvandler Midlet til Maal«².

Men der gør sig ifølge TUXEN ogsaa en modsat Tendens gældende hos Grækerne, nemlig Selviskheden, og den frembringer en Type af Mennesker, som Aischylos og Sofokles netop med særlig Forkærlighed synes at have fordybet sig i³. »Det er . . . ganske tydeligt, at Digterne har omfattet

¹ TUXEN a. S. p. 173.

² TUXEN a. S. p. 176 f.

³ TUXEN a. S. p. 173.

denne Karakter med varm Sympati, ikke alene de Repræsentanter, der, som de to sidstnævnte (Elektra og Filoktetes) fører deres Sag sejrrikt igennem, men ogsaa de lidende, som »har stødt an mod Dikes høje Trone«, som Antigone og Prometheus«¹. »Denne Type maa være et ligesaa umiddelbart og levende Foster af Nationalfølelsen som hin. . . . Thi uden dette vil man ikke kunne forstaa, at Antigone og Ismene paa een Gang kan have været Yndlingstyper for et græsk Publikum. Dette skal da have elsket det ubeherskede saavel som det beherskede, det trodsige og det bøjelige, det fanatiske og det snusfornuftige, det stolte saavel som det beskedne, og hvad meget mere er, — det skal have besiddet alle disse Egenskaber selv«².

De græske Ord Hybris og Sofrosyne kan vistnok betragtes som ganske adækvate Betegnelser for de to af TUXEN skildrede Typer. TUXEN ser i de to Typers Forening i den samme Folkekarakter en psykologisk Vanskelighed, og han forsøger at løse denne Vanskelighed paa en Maade, som det ikke synes muligt at acceptere. Løsningen gaar ud paa, at Selvisheden lige saa vel som Maadeholdet skal være Udslag af den til Grund liggende Ligevægtstrang. »Ligevægtsstrangen . . . betyder . . . indadtil den abstrakte Selvkærlighed, der ytrer sig i Trang til at gøre sig gældende, ikke gennem dette eller hint, men rent formelt gennem sig selv, altsaa som en formalistisk Selvhævden«³. Dette kan næppe karakteriseres anderledes end som en anstrengt Analogi, der i Virkeligheden ikke forklarer noget som helst. Men den psykologiske Vanskelighed synes ogsaa let at kunne overvindes paa en langt naturligere Maade. Der er ingen Mod-

¹ TUXEN a. S. p. 174.

² TUXEN a. S. p. 175.

³ TUXEN a. S. p. 178.

sigelse i, at Grækerne har beundret, sympatiseret med, ladet sig henrive til Begejstring for de trodsige og ubøjelige Karakterer, hvis Trods og Ubøjelighed de paa den anden Side ikke kunde blive trætte af at høre fordømt. At kunne trodsse Guder og Mennesker, som Aischylos' og Sofokles' Helte ofte gør det, har foresvævet de attiske Smaaborgere som den højeste Lykke, der kunde tænkes. Men det var en Lykke, som de vidste ikke var dem selv beskaaret. Og hvis de under de givne Kaar dog prøvede at gribe efter den, vilde det uvægerligt gaa dem meget ilde. Ofte at blive mindet om dette har været dem en aandelig Fornødenhed, som Tragedien imødekom. En aandelig Fornødenhed har det ogsaa været Gang paa Gang at faa fastslaaet, at selv Fortidens berømte Helte maatte bøde haardt, naar de greb efter en Lykke, som ikke tilkommer Mennesker. Hvad man selv inderligt attraar og bittert maa savne, har man vanskeligt ved unde andre. Derfor Misundelsen paa alle dem, som vover at ville tiltrodse sig for stor en Lykke.

Det er næppe berettiget, naar TUXEN taler om de to Tendenser som faststaaende Træk i den græske Folkekarakter og mener at have forklaret dem ved at henvise til denne. Han nævner bl. a. Achilleus og Odysseus hos Homer som Repræsentanter for hver af de to Typer¹. Men Odysseus præsenterer sig selv for Faiakerne med følgende af Sofrosyne lidet prægede Ord: »Jeg er Odysseus, Laertes' Søn, som ved alle Slags List giver Menneskene nok at bestille, og mit Ry naar til Himlen«². Det blev i det foregaaende paavist, hvor dybtgaaende Forskellen i Virkeligheden er mellem Mentaliteten hos Homer og hos det 5. Aarhundredes

¹ TUXEN a. S. p. 178.

² Od. IX, 19 f.

Forfattere. Et Folks Karakter er ikke en én Gang for alle given uforanderlig Størrelse, ud fra hvilken man kan forklare alle Begivenheder i Folkets Historie og alle Fænomener i dets sociale Liv. Tværtimod, enhver Folkekarakter har selv en Historie, er selv Ændringer underkastet, hvis Aarsager det paahviler Videnskaben at gøre Rede for. Ændrede økonomiske og sociale Kaar vil ofte kunne være Aarsager til Forandringer af Folkekarakteren. I et smaa-borgerligt Samfund som det attiske ved Aar 450 er en anden Folkekarakter dominerende end i et aristokratisk Samfund som det homeriske¹.

Herodots Anskuelser om Moralen er særskilt, om end kortfattet behandlet af EDUARD MEYER og J. L. HEIBERG. MEYER paaviser alle tre Typer hos Herodot og mener, at Herodots og Sofokles' Tankegang er forskellig fra Aischylos' netop paa den Maade, som ogsaa DRACHMANN antager². HEIBERG paaviser, at Type I og Type III ikke er holdt skarpt ude fra hinanden hos Herodot³.

VIII. Oidipus i Kolonos.

I Sofokles' sidste Drama viser Guderne en Skaansomhed og en Naade mod Oidipus, som paa Baggrund af Digterens almindelige Livsankuelse synes aldeles uhørt. De naturlige Følger af, hvad Oidipus har forbrudt, ophæves for hans personlige Vedkommende ganske i Dramaets Forløb.

Til at begynde med anses Oidipus, som man maatte

¹ Cf. DURKHEIM's Advarsel mod den Art Forklaringer i Sociologien, som bestaar i Henvisninger til Nationalkarakter eller Race-Karakter: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1919, p. 132 ff.

² EDUARD MEYER: *Forschungen zur alten Geschichte II*, Halle a. S. 1899, p. 252 ff.

³ J. L. HEIBERG: *Bidrag til Belysning af Herodots religiøse Standpunkt, i: Fra Hellas og Italien*, København 1929, I, p. 341 ff.

vente, for at være syndebesmittet i en saadan Grad, at han er en Fare for alle, som kommer i Berøring med ham. Da Beboerne i Kolonos erfarer, hvem den fremmede er, som har søgt Tilflugt hos dem, gribes de af Rædsel og befaler ham at forlade Landet¹. Dette sker til Trods for, at de, før de endnu vidste, hvem han var, har lovet ham, at han maatte blive². Da Oidipus minder om dette Løfte, svarer de: Drag bort fra Landet her, for at du ikke skal paaføre det yderligere Skyld³. Heller ikke Antigones Bønner kan bevæge dem til Eftergivenhed. Hun faar til Svar: »Vid, Datter af Oidipus, at vi har Medlidenhed baade med din og din Faders Ulykke. Men af Frygt for, hvad der truer os fra Guderne, formaar vi ikke at give dig andet Svar end det, du hørte før«⁴. Den samme Rædsel for Oidipus og hans smittefarlige Syndeskyld forudsætter Kreon som selvfølgelig hos Attikas Beboere, naar han siger: »Jeg vidste, at de ikke vilde give en Fadermorder Tilhold hos sig, en syndebesmittet Mand, en Mand, der har levet i vanhelligt Ægteskab med sin Moder. Jeg vidste, at i deres Land er det vise Raad paa Areiopagos, som ikke tillader den Art Landstrygere at bo indenfor Statens Grænser«⁵.

Dette er den normale Maade at behandle en Mand som Oidipus paa. Men Apollon har spaaet ham, at hans Elendighed ikke skal vare evigt. Da Oidipus hører, at det er til Eumenidernes Lund, han er kommen, mener han, at det er her, han ifølge Spaadommen endelig skal finde Hvile. Thi »efter lang Tids Forløb skulde jeg tilsidst komme til et Land, hvor jeg skulde finde Tilflugt og Beskyttelse hos

¹ Oidipus i Kolonos 226.

² 176 f.

³ 234 ff.

⁴ 254 ff.

⁵ 944 ff.

ærværdige Gudinder, og dér skulde jeg ende mit lidelsesrige Liv — til Velsignelse for Beboerne, hvis de tog imod mig og lod mig bo i Landet, men til Forbandelse for dem, som jog mig bort«¹. Dette fortæller han Beboerne i Kolonos, da de i deres Rædsel ikke vil taale hans Nærværelse: »Jeg kommer her ren og hellig og bringer Velsignelse til Landets Borgere«². Forud for denne Erklæring gaar Betragtninger over, at Oidipus egentlig er uskyldig, fordi han kun har syndet mod sin Vilje, samt Trusler om, at Guderne i Vrede vil vende sig mod Stedets Beboere, hvis de bryder det Løfte, de har givet ham uden at vide, hvem han var. Af disse Argumenter lader Koret sig (noget overraskende) berolige saa meget, at Sagens Afgørelse udsættes, indtil Landets Konge kan blive tilkaldt.

Ismene bringer Oidipus Meddelelse om et nyt Orakeludsagn angaaende Omslaget i hans Skæbne. Apollon har meddelt Thebaierne, at deres Magt i Fremtiden beror paa Oidipus³. Derfor ønsker man nu hans Hjemkomst til Theben, hvorfra man før har forjaget ham. Dog vil man ikke love ham en Grav paa selve Thebens Grund, men kun ved Landets Grænse, thi som Ismene siger: »Det Frænde-Blod, som du har udgydt, gør det ikke muligt, Fader«⁴. Oidipus' Vrede over, at Thebaierne ikke vil udsætte sig for at besmittes af hans Skyld, kan ikke andet end synes urimelig, og det saa meget mere, som han selv har indrømmet, at deres Frygt ikke kan synes ubegrundet⁵. Urimelig er egentlig ogsaa Oidipus' Forventning om, at det skal blive ham tilladt at bo i Kolonos. Men Koret afviser ikke uden videre

¹ 88 ff.

² 287 f.

³ 392.

⁴ 407.

⁵ 403.

hans Forsikringer om at bringe Velsignelse¹, og Theseus synes slet ikke at dele Angsten for Besmittelse². Dramaets Slutning viser, at Talen om Gudernes Ophøjelse af Oidipus ingenlunde er tomme Ord. Hvorledes det egentlig forholder sig med Faren for Besmittelse under Dramaets Forløb, er uklart. Det synes faktisk ufarligt for Kolonos' Beboere og for Theseus at have Oidipus boende i Landet. Men Oidipus selv tilbagekalder et Ønske om at røre ved Theseus af Frygt for at smitte ham³.

Til Grund for Omslaget i Oidipus' Skæbne ligger fra en vis Side set Ambivalensen i det primitive Hellighedsbegreb: tabu er baade de fordærvelige og de guddommelige Kræfter i Tilværelsen. Det ene slaar let over i det andet. Det er i denne Forbindelse næppe uden Betydning, at de Gudinder, under hvis Beskyttelse Oidipus endelig skal finde Hvile, baade kaldes Erinyer og Eumenider, og at der ogsaa i Sofokles' Drama hentydes til denne Dobbelt-Benævnelse⁴. Den særegne Tilstand, hvori Oidipus befinder sig, har samme ambivalente Karakter. Som Ismene siger til sin Fader: »Nu ophøjer Guderne dig, medens de før fornedrede dig« (*νῦν γὰρ θεοὶ σ' ὀρῶσιν, πρόσθε δ' ὀλλύσαν*)⁵. Imidlertid er denne primitive Ambivalens for Sofokles nærmest kun et poetisk Motiv, ved hvis Hjælp han bringer en Side af sin egen Livsanskuelse til Udtryk. Hvad er det da, han vil udtrykke?

Det kunde ligge nær at antage, at Sofokles med sit sidste Drama har tilsigtet intet mindre end en Tilbagekaldelse af hele den for moderne Mennesker anstødelige Livsanskuelse, som han havde forkyndt i det første Oidipus-

¹ 462 ff.

² 560 ff.

³ 1130 ff.

⁴ 42 f.

⁵ 394.

Drama. Har Sofokles tilsidst indset, at Oidipus' Skæbne var et Udslag af oprørende Grusomhed og Uretfærdighed fra de guddommelige Magters Side? Har han villet forsvare Guderne mod Anklager derved, at han dog omsider lod dem give den uskyldige Oidipus Oprejsning? Den, der tror noget saadant, vil foreløbig kunne faa sin Tro bekræftet ved at lytte til, med hvilken Ihærdighed Oidipus nu fremstiller sig selv som en Mand, mod hvem der er syndet mere, end han selv har syndet (*τά γ' ἔργα μου πεπονθότα' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα*)¹.

Oidipus beraaber sig paa, at om han endogsaa med Vidende og Vilje havde dræbt sin Fader, saa havde dette kun været lige for lige, thi havde Laïos ikke villet volde hans Død, da han var nyfødt?² Han skyder sig ind under, at det er Guderne, der har tvunget ham til at dræbe sin Fader og ægte sin Moder, maaske fordi de fra gammel Tid af hadede hele hans Slægt. Men hvad kan han gøre for det?³ Han henviser til, at Guderne allerede før hans Fødsel havde forkyndt, hvilke Ugerninger han skulde øve. Hvorledes havde han da kunnet undgaa at øve dem? Og hvorledes kan nogen nu bagefter lægge ham dem til Last?⁴ Hans Forbrydelse mod sin Fader bestaar i Grunden kun i, at han i Selvforsvar har dræbt en ham ubekendt Mand, som overfaldt ham paa offentlig Vej. Han tror, at ikke engang den døde Laïos vilde dadle ham for en saadan Adfærd⁵. Og naar han giftede sig med sin Moder, skete det ogsaa, uden at han vidste, hvad han gjorde⁶.

¹ 266 f.

² 270 ff.

³ 962 ff.

⁴ 969 ff.

⁵ 998 ff.

⁶ 982 ff.

Hvor fristende det end kan være at give Oidipus Ret i alt, hvad han siger, og mene, at Sofokles og Guderne endelig har ladet sig overbevise af disse Argumenter og derfor mildnet hans Skæbne, saa bør man dog ikke glemme, at tilsvarende Betragtninger har været gjort gældende ogsaa til Fordel for andre Personer hos Sofokles, uden at Skæbnen derfor har ladet sig formilde. For Aias' og Kreons Vedkommende var Undskyldningerne maaske i Strid med Kendsgerningerne, men man tænke paa Deianeira. Dog er det naturligvis tænkeligt, at Argumenter, der ikke gjorde afgørende Indtryk paa Sofokles i hans Manddom, kan have formaaet at overbevise ham i hans Alderdom.

Af afgørende Betydning er imidlertid den Kendsgerning, at Oidipus, samtidig med at han saa ivrigt søger at undskylde sine gamle Synder, gør sig skyldig i ny, om hvilke det er umuligt at hævde, at de beror paa Skæbnetvang eller paa Uvidenhed om, hvad han gør. Han er blevet forvist fra Theben. Det havde han ganske vist oprindelig selv ønsket, men han var, som han siger, ved roligere Eftertanke kommen til det Resultat, at han fra først af havde været for streng mod sig selv. Og nu vil han have Hævn over sine Landsmænd, fordi de har forvist ham. Han nægter at sikre sit Lands Fremtid ved at følge med Kreon hjem til Theben, da denne kommer for at hente ham. Han vil tværtimod bidrage sit til, at det kan gaa Theben ilde¹. Han bærer Nag til sine Sønner, fordi de ikke har modsat sig hans Landsforvisning: »Gid Guderne ikke maa standse den Kamp mellem dem, som Skæbnen har bestemt, og gid det stod til mig at træffe Afgørelse i Striden, som nu forestaar dem, og hvortil de griber til Vaaben«². Denne

¹ 784 ff.

² 421 ff.

Magt vilde Oidipus, hvis han havde den, bruge til at hidføre begge sine Sønners Undergang. Da Polyneikes beder om en Samtale med sin Fader, koster det Theseus og Antigone stor Møje at opnaa Oidipus' Samtykke dertil¹. Da han endelig giver efter, er det kun for længe at lytte til Polyneikes i hadefuld Tavshed. Antigone maa paany henvende sig til ham med sine Bønner, før han bekvemmer sig til at tale med sin Søn. Og da gør han det kun for at forbande Polyneikes og forudsige baade hans og hans Broders snarlige Død. Oidipus udtaler Haabet om, at hans Forbandelser maa medvirke til Hidførelsen af dette Resultat².

Denne ubønhørlige og umættelige Hævnlyst er en Hybris, som normalt maatte gøre Oidipus til sikkert Bytte for Gudernes Vrede, selv om han intet andet havde forbrudt. Og saa er det tilmed en Mand med Oidipus' Fortid, der tillader sig saaledes at udæske Skæbnen. Man forstaar Theseus' Bemærkning til ham: »Du Taabe, Vrede gavner ikke dem, der hjem søges af Ulykken«³. Oidipus' Holdning overfor hans Fædreland og hans Søner gør den Tanke fuldkommen umulig, at han efter Sofokles' Mening skulde have fortjent den Naade, som Guderne tilsidst viser ham. Tværtimod, hvis der er noget Menneske, som ikke har fortjent en saadan Naade, saa er det Oidipus. Til sine gamle, uhyrlige Synder føjer han ny, og hans Forsøg paa at fremstille sig selv som et uskyldigt Offer for Skæbnen kan Sofokles heller ikke nu have godkendt som Grund til Straffrihed. Et Blik paa, hvordan det gaar de andre Personer i Dramaet, vil gøre dette aldeles utvivlsomt.

Hvis de Lidelser, Oidipus' Skyld har bragt over ham

¹ 1173 ff.

² 1354 ff.

³ 592.

selv, faar Ende, saa maa til Gengæld hans Børn vedblive at bøde for denne Skyld. Eteokles og Polyneikes havde først været enige om at overlade Kongemagten i Theben til Kreon. De var bange for, at de som Sønner af Oidipus ved selv at tage Magten skulde besmitte Theben med hans Syndeskyld¹. Men efterhaanden, som Tiden gik, fandt de (i Lighed med Oidipus selv), at Faren maaske dog ikke var saa stor. Guderne og et syndefuldt Sind bevirkede, at der opstod Strid mellem dem om Magten (*ἐκ θεῶν τὸν ἀλλοτριῶτον φρονόζ*)². Saaledes fortæller Ismene. Polyneikes selv siger til Oidipus: »Jeg er bleven forjaget fra Fædrelandet og drevet i Landflygtighed, fordi jeg mente, at det tilkom mig som din ældste Søn at sidde paa din Herskertrone«³. »Som Grund dertil nævner jeg først og fremmest din Erinys, og det er ogsaa, hvad jeg faar at vide af Seere«⁴. Derfor mener Polyneikes ogsaa, at han maaske ikke saa meget er Oidipus' som en grusom Skæbnes Søn⁵. Nu er det blevet Polyneikes forkyndt, at han kun ved Oidipus' Hjælp kan sejre over sin Broder Eteokles, medens han uden denne Hjælp ikke engang kan redde sit Liv i Kampen mod ham. I Stedet for Hjælp faar han sin Faders Forbandelser, og dermed er alt Haab ude for ham. For-gæves beder Antigone ham om at opgive Angrebet paa Theben. Han afviser dette som uforeneligt med sin Ære: »Jeg maa gaa den Vej, der ligger foran mig, ulykkelig og ond som den er paa Grund af min Fader og hans Erinyer«⁶.

¹ 369 f.² 371.³ 1292 ff.⁴ 1298 ff.⁵ 1323 f.⁶ 1432 ff.

Polyneikes kunde med lige saa stor Ret som Oidipus hævde, at hans Ulykke var ufortjent. Har han forsyndet sig, er det i hvert Fald ikke sket uden Tvang eller Fristelse fra Gudernes Side. Det siger ikke han selv, men Ismene. Og hvis Guderne har tvunget eller fristet ham til Synd, da skyldes det, at han er Oidipus' Søn. Saaledes gik det ogsaa Agamemnon og Orestes hos Aischylos paa Grund af Atreus' Brøde. Hvis Oidipus har fortjent at tages til Naade af Guderne, da har Polyneikes ogsaa fortjent det. Men Sofokles antyder ikke med et Ord, hverken at han har fortjent det, eller at det vil ske. Deri ligger et Bevis for, at Sofokles ikke kan have tillagt de mange Undskyldningsgrunde, han lader Oidipus komme med, nogen Gyldighed. Det er kun overfor Oidipus, at Erinyerne hos Sofokles er blevet til Eumenider. Mod Polyneikes vedbliver de at rase som Erinyer.

Efter Oidipus' Død ytrer Antigone sin Frygt for den Skæbne, der nu truer hende og Ismene i Kraft af deres Faders forbandede Blod, som flyder i deres Aarer (*πατρός ἔμφρον ἄλαστον αἷμα*)¹. Theseus lover at beskytte dem og sende dem tilbage til Theben, hvor de vil søge at hindre, at deres Brødre dræber hinanden. Sofokles' Publikum kan ikke have tvivlet paa, at dette Forsøg vilde mislykkes. Digteren har heller ikke forsømt at henlede Tanken paa Antigones tragiske Endeligt ved at lade Polyneikes bede hende og Ismene sørge for, at han faar en hæderlig Begravelse, naar han er død². Den skyldige Oidipus gaar fri, men hans uskyldige Døtre maa vedblive at lide for, hvad han har forbrudt.

Kreon kommer paa Thebens Vegne for at føre Oidipus

¹ 1670 ff.

² 1410.

hjem. Det sker med de bedste Hensigter og vil i lige Grad være til Gavn for Theben og for Oidipus. Men Oidipus sætter sig til Modværg og paakalder det attiske Folks Beskyttelse. Tirret af Oidipus vil Kreon med Magt bortføre Antigone og Ismene og tilsidst Oidipus selv. Theseus hindrer ham i Udførelsen af hans Forehavende, og dette sker under Paakaldelse af Gudernes Hjælp fra Korets Side¹. Kreon har selv indrømmet, at det var Hybris, hvad han foretog sig², men det maa siges, at han var haardt fristet dertil af Omstændighederne, d. v. s. af Guderne. Alligevel straffes han derfor med en Ydmygelse. Guderne viser ikke ham nogen Naade, endskønt han Brøde var langt mindre end Oidipus' og i det mindste halvvejs ufrivillig.

Forholdet er da det, at Guderne i Sofokles' sidste Drama i Almindelighed er lige saa uskaansomme mod Menneskene som i de tidligere. Kun i ét Tilfælde, nemlig overfor Oidipus, som man frem for alle andre skulde tro hjemfalden til Gudernes Vrede, viser de en overraskende Mildhed. Sofokles' Hensigt maa derfor have været den at indskærpe, at der overhovedet ingen Grænser er for, hvad Guderne kan tillade sig. At de kan styrte uskyldige Mennesker i bundløs Ulykke, har han ofte før givet Exempler paa. Men nu viser det sig altsaa ogsaa, at Guderne kan lade et Menneske, hvis Skyld (efter Sofokles' Begreber) er saa stor, at den overhovedet ikke kan tænkes større, gaa fri for Straf og tilmed blive ophøjet til Heros. Menneskene har kun at bøje sig i Ydmyghed og Tavshed under Gudernes Vilje.

Oidipus' Tilfælde er ikke helt enestaaende. Sofokles har i »Elektra« og »Filoktetes« ladet den tragiske Udgang, for hvilken alt var lagt til Rette, udeblive. Guderne kan, naar

¹ 1085 ff.

² 883.

som helst de finder for godt, redde den, for hvis Undergang alt synes forberedt, og det, som det synes, uden Hensyn til den større eller mindre Skyld, der hviler paa den paagældende. Ogsaa hos Herodot kan man finde et Exempel derpaa. Ægypterkongen Sethōs havde krænket Krigerkasten og konfiskeret dens Jordegods, idet han troede aldrig at skulle faa Brug for dens Hjælp. Da Assyrerne rykkede mod Ægypten, nægtede Krigerne at forsvare Landet. I sin Nød vendte Sethōs sig til Hefaistos, hvis Præst han var. Hefaistos lovede at hjælpe ham og sendte om Natten Sværme af Markmus ind i Assyrernes Lejr, hvor de gnavede alle Buer, Pilekoggere og Skjoldhaandtag i Stykker. Saaledes frelste Hefaistos Sethōs fra Følgerne af hans Hybris mod den ægyptiske Krigerkaste. Herodot fortæller, at der paa hans Tid i Hefaistos' Tempel fandtes en Statue af Sethōs med en Mus i Haanden og med Indskriften: »Lad Menneskene lære Fromhed ved mit Exempel«¹. Maaske sigtes der med disse Ord til det særlige Forhold mellem Sethōs og Hefaistos. Men bortset derfra kunde man ogsaa af Sethōs' Historie uddrage en Lære, der var alt andet end from, nemlig at Mennesker undertiden kan begaa Uret uden at blive straffet derfor.

IX. Eumeniderne.

Aischylos' »Eumeniderne« og Sofokles' »Oidipus i Kolonos« har det Træk tilfælles, at en Mand, der synes uigenkaldelig hjemfalden til de guddommelige Magters Vrede, alligevel bliver reddet. Orestes er saa skyldbetyngt som Oidipus. Han er Atreus' Sønnesøn og Agamemnons Søn. Han har dræbt sin Moder Klytimestra. Alligevel griber Apollon og Athene ind til Fordel for ham og redder ham

¹ Hdt. II, 141.

af Erinyernes Vold. Med fuld Ret siger Erinyerne om Apollon, at han staar et Menneske bi paa Trods af Gudernes Love og omstyrter de skæbnebestemte Normer, der har været gældende fra gammel Tid¹.

Medens Oidipus' Redning ikke betyder noget Brud med Sofokles' almindelige Livsanskuelse, ligger der i Orestes' Frikendelse impliceret en Tilbagekaldelse af alt, hvad Aischylos ellers har forkyndt angaaende Gudernes Forhold til Mennesker. Aischylos er endt med at finde den Skæbne, Erinyerne vil bringe over Orestes, oprørende og uretfærdig. Han er endt med at føle, som et moderne Menneske uvilkaarlig føler overfor Agamemnons og Orestes' Skæbner. Men det har ikke for ham været nogen simpel Sag at lade Orestes blive frikendt. Han har haft tungtvejende Betænklichkeiten og Skrupler at overvinde, før han kunde beslutte sig dertil.

Betegnende i saa Henseende er de Ord, som Digteren lægger Erinyerne i Munden: »Nu bringer ny Love Omvæltninger i alle Ting, hvis denne Modermorders slette Sag befindes retfærdig. Da vil denne Gerning faa alle Mennesker til blot at gøre, hvad de har Lyst til. Mange frygtelige Saar vil da blive tilføjet Forældre af deres Børn i de kommende Tider. Thi vi Mænader, som giver Agt paa Menneskenes Færd, vil ikke kunne slippe vor Vrede løs, naar saadanne Gerninger øves. Alle Arter af Drab maa vi lade upaataalt (*πάντ' ἐφίσω μόρον*). Det vil man faa at mærke fra alle Sider, naar der bliver Tale om, hvor ondt det gaar Menneskene, og hvad der kan gøres for at mildne deres Lidelser og bringe dem til Ophør. Uduelige Midler vil de ulykkelige alene formaa at bringe i Forslag. Det nytter ikke mere, at nogen, ramt af Ulykke, højt paa-

¹ Eumeniderne 171 f.

kalder Retfærdighedens og Erinyernes Troner. Derover kan mangen Fader eller Moder komme til at jamre, nu da Retfærdighedens Hus, som har beskyttet dem mod Overlast, styrter sammen¹. Disse Betragtninger maa forekomme en moderne Læser ret besynderlige. Orestes har tvunget af Apollon dræbt sin Moder for at hævne sin Fader Død. Hvorledes kan man af hans Frikendelse drage den Konsekvens, at enhver Morder skal frikendes, ogsaa hvis han ikke har handlet under Tvang fra nogen Gud, ogsaa hvis han ikke har haft nogen Faders Død at hævne? Her foreligger aabenbart en Mangel paa Evne til at skelne mellem forskelligartede Tilfælde, svarende til den Sammenblanding af de tre Typer, der foran blev paavist, men ikke identisk dermed, thi baade Orestes' Tilfælde og det simple Mord uden undskyldende Momenter vilde falde ind under Type I.

Øjensynlig har Aischylos ikke selv formaaet at gendrive det Argument, han har lagt Erinyerne i Munden. Han anerkender dets Vægt ved at lade Stemmerne for og imod Orestes' Frifindelse staa lige, saa at Athenes Stemmer alene gør Udslaget. Han lader efter Frifindelsen Athene delvis gentage og godkende de Argumenter, hvorpaa Erinyerne havde støttet Kravet om Domfældelse: »Hverken Tøjlesløshed eller Trældom raader jeg Borgerne til at højagte og fremme, og heller ikke raader jeg dem til at fjerne alt fra Byen, hvad der kan indgyde Frygt. Thi hvilket Menneske beflitter sig paa Retfærdighed, naar han ikke er bange for noget?»². Athene vil ogsaa stadig lade Erinyerne beholde den Virksomhed at hjemsøge Fædrenes Synder paa Børnene, efter at hun har truet og lokket dem til at finde sig i Orestes' Frikendelse: »Det er Forfædrenes Synder, der

¹ 490 ff.

² 696 ff., cf. 517 ff.

bringer ham (Mennesket) i deres (Erinyernes) Vold¹. Det er vanskeligt at se, hvorledes man ud fra dette Synspunkt kan undgaa at betragte Orestes som Erinyernes retmæssige Bytte. Aischylos lader Athene give dem Ret i, at Orestes burde domfældes, efter at han har ladet hende gennemføre hans Frifindelse. Aischylos har været besjælet af et dobbelt Ønske: dels at indgive Mennesker en gavnlige Frygt ved at indskærpe, at Guderne straffer Uret, men dels ogsaa at faa Orestes frikendt ud fra en Følelse af, at den Skæbne, hvormed Erinyerne truer ham, er uretfærdig. Det er den uinteresserede Straffetendens i Konflikt med en spirende Individualisme, som ikke kan godkende en hensynsløs Leg med Menneskers Liv og Lykke. Aischylos har ikke formaaet at finde en logisk tilfredsstillende Formulering af det nødvendige Kompromis, som maatte bestaa i en klar Adskillelse af de Tilfælde, hvor man straffes for Synder, man selv frivillig har begaaet, fra dem, hvor man straffes for, hvad ens Forfædre eller man selv kun nødtvungent har forbrudt. Naar Aischylos ikke har formaaet at foretage denne Distinktion, maa det forklares ved, at hans Tænkning paa dette Punkt som paa andre har været behersket af »den absolute Mangetydigheds Logik«. Saaledes er han af det Problem, han stod overfor, bleven tvunget ud i en aabenbar Selvmodsigelse.

Erinyerne truer Athen med Hungersnød og Pest, fordi Orestes frikendes². Athene maa for at tvinge dem til Ro true dem med Zeus' Lyn³. Aischylos opgiver altsaa her Troen paa, at en ustraffet Morder nødvendigvis maa bringe Ulykke over sine Omgivelser. Man kunde nu spørge, om

¹ 934 f.

² 782 ff. = 812 ff.

³ 827 f.

han lader Orestes blive frikendt, fordi han har opgivet den nævnte Tro, eller han har opgivet Troen, fordi hans Samvittighed siger ham, at Orestes bør frikendes. Det kan bevises, at det sidste er rigtigt. Opgivelse af Overtroen alene kunde ikke føre til Frifindelse. Thi Aischylos kæmper fortvivlet og forgæves mod ganske andre Argumenter til Fordel for, at Orestes bør domfældes, og lader tilsidst Frikendelse ske paa Trods af disse af Argumenter for derefter paany at godkende dem. Det kan ikke forklares alene ved, at den yderligere Grund til Domfældelse, som beror paa Overtroen, er faldet bort. En stærk Følelse i Aischylos maa have krævet Frikendelse paa Trods af alle Argumenter. Han affinder sig derfor med Argumenterne, som han bedst kan. De fra Overtroen hentede slaar han ned ved simpelthen at bestride Overtroens Rigtighed. Man kan deraf slutte, at Overtroens Livskraft har været en Følge af Straffetendensen snarere end det omvendte. En Digter, hvis Følelse krævede Domfældelse og ikke Frifindelse af Orestes, vilde med oprigtig Overbevisning have anset Overtroen for uantastelig og benyttet den som Argument for sit Standpunkt.

Athene motiverer sin Afstemning til Fordel for Orestes med, at hun bedre kan lide Mænd end Kvinder, og at hun derfor synes, det er værre, at Klytimestra har dræbt Agamemnon, end at Orestes har dræbt Klytimestra¹. Det er en frivol Begrundelse. Den maa opfattes som et sofistisk Forsøg fra Digterens Side paa at rationalisere et Standpunkt, der af ham selv uforstaaelige Følelsesgrunde paa-tvinger sig ham som det eneste, der er Gudinden værdigt. Overvejelserne om, hvorvidt en Søn er mere inderligt forbunden med sin Moder end en Hustru med sin Mand, og

¹ 737 ff.

hvorvidt Modermord følgelig er en større Forbrydelse end Mord paa en Ægtemand¹, er ligeledes overfladiske Forsøg paa Rationalisering af de Standpunkter, der af ganske andre og langt mere dybtliggende Grunde indtages henholdsvis af Erinyerne og af Apollon. Alle disse overfladiske Motiveringer er for Dramaets Grundproblem irrelevante.

Aischylos har i »Eumeniderne« foretaget et dybtgaaende Brud med den Livsanskuelse, der ellers er herskende baade hos ham selv, hos Sofokles og hos Herodot. Han har skrevet sit sidste Drama ud fra en Følemaade, der er moderne Mennesker fortrolig. Det er maaske derfor ikke overraskende, at man netop i dette Drama for første Gang ser en Tanke dukke op, der ikke er moderne Strafferets-teoretikere fremmed. Det er Teorien om Generalpræventionen, som udtales af Erinyerne og accepteres af Athene: man skal straffe Forbryderne for at skræmme andre fra at forbryde sig, fordi man kun derigennem kan skabe Tryghed for hæderlige Menneskers Liv og Ejendom. Det er karakteristisk, at denne Tanke dukker op netop samtidig med, at Berettigelsen af at straffe i det hidtil som naturligt betragtede Omfang drages i Tvivl. Teorien om Generalpræventionen har den sociologiske Funktion at tjene til Forsvar for en bestaaende Straffe-Institution, som sættes under Kritik. Det gælder baade i Oldtiden og i Nutiden. Men for Straffe-Institutionens Oprindelse og første Udvikling synes Tanken om Generalpræventionen at have været ganske uden Betydning.

Det er ganske vist baade tidligere hos Aischylos og hos Sofokles og Herodot udtalt, at Mennesker skal lære af de Lidelser, der kommer over dem (*πάθει μάθος*)². Men det

¹ 211 f., 605, 658 ff.

² Agamemnon 176 ff. og 250 f., Antigone 1350 ff. og Hdt. I, 207.

er i disse Tilfælde den lidende selv, der skal lære af sine Lidelser, og ikke Tilskueren, der skal skræmmes fra at forbyrde sig ved at være Vidne til Forbryderens Straf. Og det, den lidende skal lære, er snarere sin egen Afmagt overfor Skæbnen og Guderne, end det er Frygt for at gentage en Forbrydelse, han én Gang har begaaet. Der tales om at lære gennem Lidelse i Sammenhæng med Agamemnonns nødtvungne Ofring af Ifigeneia¹. Der tales om, at Kreon skal lære gennem Lidelse paa et Tidspunkt, da enhver Mulighed for en Gentagelse af hans Brøde er udelukket².

X. Solon.

Da *γοαγή*-Institutionens Spirer gaar tilbage til Solon, er det nødvendigt at undersøge, hvorvidt den Mentalitet, der nu er konstateret som herskende i det 5. Aarhundredes første Halvdel, og hvis Sammenhæng med den nævnte Institution formentlig ikke mere kan synes tvivlsom, har afsat sig Spor ogsaa i de bevarede Fragmenter af Solons Digte.

Det er overmaade let i disse Fragmenter at finde Udtryk for Type I. Solon siger, at han vel begærer Rigdom, men at han ikke vil nyde den med Urette, thi Retfærdigheden gør sig altid gældende bagefter (*πάντως ἵστέρον ἤλθε δίκη*)³. Det hedder, at Guderne ingenlunde vil ødelægge Athen, men derimod vil Borgerne maaske selv gøre det, naar de ved deres Uforstand og Pengebegærlighed nedkalder mangfoldige Lidelser over sig til Straf for deres store

¹ Agamemnon 250 f.

² Antigone 1350 ff.

³ XL, 7 f. Fragmenterne citeres her efter IVAN M. LINFORTH: Solon the Athenian, Berkeley, Cal., 1919.

Hybris (*ἔτοιμον ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεια πολλὰ παθεῖν*)¹. Mangel paa Respekt for Loven (*δυσνομίη*) bringer Ulykke over en By². Zeus holder et vaagent Øje med Menneskene, og hans Straf rammer altid før eller senere dem, der har et syndigt Sind³. Dog kan det ske, at Straffen først kommer over den skyldiges Børn eller en endnu senere Generation af hans Slægt⁴. Det er som hos Aischylos og hans samtidige. Straffen for uretmæssig erhvervet Rigdom siges at melde sig i Form af Ate⁵. Hvad det betyder, vides fra det 5. Aarhundredes Forfattere. Indtil dette Punkt er Overensstemmelsen mellem dem og Solon altsaa fuldkommen.

Type II er antydet, naar Solon siger, at Menneskene, baade gode og onde (*δμῶς ἀγαθός τε κακός τε*), hengiver sig til tomme Haab om ved egen Kraft at kunne naa deres ærgerrige Maal, indtil pludselig Lidelse og Ulykke kommer over dem⁶. Endnu tydeligere er det Sted, hvor Solon siger, at Skæbnen baade bringer ondt og godt over Mennesker. De har ingen Mulighed for at undfly, hvad Guderne har bestemt for dem. Alt, hvad de gør, er forbundet med Fare, og ingen kan vide noget om Udfaldet af et Foretagende, han begynder paa. Den, der bestræber sig for at handle ret (*εὖ ἔρδειν*), kan uforvarende blive hjemsøgt af Ate, og den, der handler uden Omsigt (*κακῶς ἔρδονται*), kan ved Guds Indgriben opnaa et heldigt Resultat, saa at Følgerne af hans Daarskab udslettes⁷.

Forekomsten af Type II er saaledes utvivlsom, men om

¹ XII, 5 ff.

² XII, 31.

³ XL, 25 ff.

⁴ XL, 31 ff.

⁵ XL, 13.

⁶ XL, 33 ff.

⁷ XL, 63 ff.

noget Sted hos Solon med Rette kan fortolkes som Udtryk for Type III, er mindre sikkert. Der tales ikke direkte om Gudernes Misundelse eller om, at Lykken i sig selv drager Ulykke efter sig. Det antydes kun et Par Gange, at stor Rigdom og Lykke fører til Hybris og derigennem til Ulykke. Et Sted hedder det, at dette (kun?) sker, naar Rigdommens Indehaver ikke har et retskaffent Sind (*νόος ἀγτιος*)¹. Et andet Sted erklærer Solon, at Guderne skænker Menneskene Velfærd, men at Ate, sendt af Zeus for at kræve Bod (*τεισομένην*), dukker frem af denne Velfærd². Har man af Ordet *τεισομένην* Lov til at slutte, at den, af hvem Boden kræves, maa have forset sig paa anden Maade end ved den blotte Besiddelse af Rigdom? Det vilde i saa Fald være Type I og ikke Type III, der foreligger. Spørgsmaalet kan næppe besvares med Sikkerhed.

Solon taler et Par Steder, som om Overholdelse af Retfærdighedens Love betryggede Menneskenes Velfærd og sikre dem Gudernes Beskyttelse³. Overfor de utvetydige Vidnesbyrd om Type II kan man ikke tillægge disse Udtalelser større principiel Betydning, end der foran blev tillagt et tilsvarende Sted hos Aischylos. Retfærd beskytter Menneskene mod at blive straffet for Uret, men ikke mod, at Guderne eventuelt af andre Grunde eller uden særlig Grund styrter dem i Ulykke.

Det 5. Aarhundredes Livsanskuelse lader sig altsaa kun i Brudstykker paavise hos Solon. Det kan ikke bevises, men heller ikke modbevises, at man, hvis alle hans Digte var bevaret, i dem vilde finde hele den Livsanskuelse udtrykt, der foreligger hos Sofokles og Herodot. Det skyldes

¹ VII.

² XL, 74 ff.

³ XII, 32 ff. og 1 ff.

muligvis kun Overleveringens Tilfældighed og Utilstrækkelighed, naar man kan mene hos Solon og Aischylos at finde større Overensstemmelse med moderne etisk Følemaade end hos Sofokles og Herodot. Og det er et Spørgsmaal, om det ikke vilde være metodisk rigtigt at supplere, hvad der kan vides om de to førstnævnte Digteres Livsanskuelser, med Analogier fra Sofokles og Herodot snarere end med Analogier fra, hvad der anses for god Moral halvtredje Aartusind senere. I hvert Fald bør man gøre sig klart, at det er denne sidste dumdristige Analogislutning, den moderne Forskning ofte begaar overfor Solon og Aischylos. Denne Slutning er under alle Omstændigheder vilkaarlig, og den er umulig, hvis det her med Rette er hævdet, at Type III skal tages alvorligt hos Aischylos, og at Type II forekommer hos Solon.

Solon tiltror Guderne en uinteresseret Straffetendens og lægger samtidig Grunden til *γραφή*-Institutionen. Det synes berettiget deraf at slutte, at ogsaa han selv og hans Samtids Athenaiere har været besjælet af en ægte uinteresseret Straffetendens. At denne har haft noget med Misundelse at gøre, kan ikke her som hos det 5. Aarhundredes Forfattere direkte sandsynliggøres. Men selv om man kendte Solons samlede Produktion, og der intetsteds i den var Tale om Misundelse, vilde dette ikke udelukke, at Misundelsen dog kunde være tilstede og være Aarsag til Straffetendensen. Herodots megen Tale om Gudernes og Hellenernes Misundelse blev ikke foran accepteret som Bevis for, at Hellenerne virkelig var mere misundelige end andre Mennesker. Omvendt kan man heller ikke uden videre føle sig overbevist, selv om en Forfatter, der er besjælet af en stærk uinteresseret Straffetendens, maaske endogsaa udtrykkelig og med god Samvittighed erklærer, at han og hans samtidige

er ganske fri for Misundelse¹. Menneskenes Selvbedømmelse trænger til at kontrolleres ved Hjælp af mere objektive Kriterier.

XI. Ostrakismen.

Ostrakismen blev indført i Athen enten under Kleisthenes eller kort efter Slaget ved Marathon. Spørgsmaalet er omstridt. Men fra et af de to Tidspunkter af skulde Folkeforsamlingen engang hvert Aar tage Stilling til det Spørgsmaal, om Ostrakismen skulde bringes til Anvendelse eller ikke. Hvis Svaret var bekræftende, skulde der yderligere af hele Folket stemmes om, mod hvilken Borger Ostrakismen skulde rettes, d. v. s. hvem der skulde dømmes til i ti Aar at drage i Landflygtighed. Det skulde den, paa hvem de fleste Stemmer forenedes, forudsat at Antallet af disse Stemmer beløb sig til mindst 6000, eller — ifølge en anden Fortolkning af Overleveringen — forudsat at der ved Afstemningen blev afgivet ialt mindst 6000 Stemmer. Enhver Borger kunde forvises ved Ostrakisme, saa snart han paa en eller anden Maade havde vakt en saadan Opmærksomhed om sig og en saadan Stemning imod sig, at en Afstemning kunde føre til det angivne Resultat.

Om denne Institution siger CARCOPINO med Rette: »Envisagé . . . avec nos conceptions juridiques modernes . . . l'ostracisme apparaît une monstruosité, puisqu'il comporte une condamnation à l'exil, sans qu'un crime ait été commis, sans qu'un jugement ait été prononcé«². Men Institutionen synes at harmonere fortræffeligt med den Mentalitet, der i det foregaaende er undersøgt som karakteristisk for

¹ Cf. i det flg. Kap. XIII.

² J. CARCOPINO: Histoire de l'ostracisme athénien (i: Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, XXV), Paris 1909, p. 112.

det attiske Folk i det 5. Aarhundredes første Halvdel. Til Opbyggelse for Mennesker bringer Guderne Ulykke og Lidelser ikke blot over Forbrydere og deres Slægt, men ogsaa over ganske uskyldige Mennesker, naar Lune eller Misundelse tilskynder dem dertil. Menneskene selv saavel som Guderne straffer Forbrydere. Det kan da maaske synes ganske naturligt, at Menneskene ogsaa i Lighed med Guderne nu og da lader deres Misundelse eller deres Luner gaa ud over uskyldige, og at de har indført Ostrakismen som en fast officiel Ramme, indenfor hvilken den fromme Misundelse og Vilkaarlighed kan give sig Udslag.

I Tiden fra Slaget ved Marathon til Perikles' Erhvervelse af den faktiske Eneherskermagt rantes uden Undtagelse alle de Mænd, der spillede en ledende politisk Rolle i Athen, paa et eller andet Punkt i deres Løbebane af Ostrakismen, saafremt de ikke blev hjemsøgt af endnu værre Ulykker. Xanthippos, Aristеides, Themistokles, Kimon og Thukydidеs, Melesias' Søn, blev alle forvist ved Ostrakisme; Efiалtes blev myrdet, og Miltiades blev anklaget for Forbrydelser mod Staten, der af Anklagerne krævedes straffet med Døden og faktisk blev straffet med en Pengebøde. Disse »Demagoger« synes alle at have været af aristokratisk Slægt og alle at have været rige, endskønt Plutarch om enkelte af dem fortæller det modsatte¹. Det gælder ogsaa om det demokratiske Partis Førere. Yderligere havde de fleste af dem vundet militær Berømmelse i Krigen mod Perserne. I Athen tilfaldt paa denne Tid politiske Førerstillinger og militære Kommandoposter de samme Personer. Man har selv i moderne republikanske Stater, hvor den politiske og den militære Løbebane ellers plejer at være skarpt adskilte, set Generaler, som har haft Lejlighed til

¹ CARCOPINO a. S. p. 213 f.

at kommandere deres Landes Hære i Krig, i Kraft af den saaledes opnaaede Berømmelse faa overdraget de højeste politiske Stillinger. Det er tilstrækkeligt at minde om Præsidenterne Washington og Grant i de forenede Stater, Mac Mahon i Frankrig og Hindenburg i Tyskland. Det vilde være naturligt at vente, at Sejrherrerne fra Marathon og Salamis, der allerede var Politikere, i Kraft af deres militære Bedrifter havde opnaaet en politisk Magtstilling i Athen, der var uantastelig, saa længe de levede. Men hvad var Virkeligheden? De endte begge med at blive anklaget og dømt for grove Forbrydelser mod Fædrelandet, og Themistokles var allerede, før dette skete, ostrakiseret. Det vil være forgæves i moderne Samfund at søge efter Analogier til disse Skæbner. Saaledes behandler man ikke i vore Dage Mænd, der har reddet deres Fædreland eller dog faaet Ry derfor, fordi de kommanderede Fædrelandets Hær i afgørende Slag, hvor Fjenden blev slaaet. Med deres »Skyld« kan det saa iøvrigt forholde sig omtrent, som det vil. Man jager heller ikke samtlige Førere for samtlige politiske Partier i Landflygtighed, til Trods for at Nutidens Politikere gennemgaaende hverken er af saa anset Slægt eller saa økonomisk uafhængige som Athens »Demagoger« i de Aar-tier, da Ostrakismen florerede. Der ligger i denne forskellige Behandling af de mest ansete og indflydelsesrige Medborgere i Oldtid og Nutid et Problem, som kræver en Løsning.

Løsningen er givet, hvis man antager, at Borgerne i Athen virkelig var saa misundelige, som Herodot siger om dem, og som de selv til deres Opbyggelse troede, at Guderne var. Ostrakismens Blomstring falder netop i den Tid, da Aischylos var en moden Mand, da Sofokles og Herodot var unge, og da den Mentalitet, man kan studere i de tre Forfatteres Værker, maa antages at have behersket de tone-

angivende Lag af det attiske Borgerskab. Intet Menneske kan i enhver Henseende og hele Livet igennem have Lykken med sig. Det menes Guderne at sørge for. Men det ser ud, som om Athens Borgere har ønsket selv at hjælpe Guderne med Forebyggelsen af en saadan skandaløs Lykke. Naar en Medborgers Magt, Rigdom og Ære antog alt for udæskende Dimensioner, raadede man Bod derpaa ved Ostrakismen. Naar en Medborger havde opnaaet den uhørte Lykke at nævnes som Sejrherr fra Marathon eller fra Salamis, spejdede man med Begærighed efter den første Blottelse, han maatte give sig, for at styrte over ham og om muligt tilintetgøre ham. For intet Menneske maa Skæbnen forme sig saaledes, at det kan synes berettiget at lade haant om Solons Advarsler til Kroisos.

Beviset for, at den rette Forklaring af Ostrakismen og af »Demagogernes« Skæbne maa søges i Medborgernes Misundelse, ligger i den Omstændighed, at ogsaa andre, i nærværende Arbejde fremdragne Indicier peger i Retning af en saadan Misundelses Existens hos Athenaierne i det paagældende Tidsrum. Det har i Sammenligning dermed ingen afgørende Beviskraft, at ogsaa forskellige Oldtidsforfattere forklarer Ostrakismen som et Udslag af Misundelse. Det skete allerede, mens Institutionen endnu var ny. Et Digt af Pindar er skrevet til Ære for Alkmeoniden Megakles, som var ramt af Ostrakismen og under sin Landflygtighed vandt en Sejr i de pythiske Lege. I Digtet taler Pindar om, at ædle Gerninger lønnes med Misundelse. Selv om man gaar ud fra, at der hermed sigtes til Ostrakismen, og at den betragtes som et Udslag af Folkets Misundelse paa den rige Aristokrat Megakles¹, kan Pindars

¹ Pyth. VII; cf. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENORFF: Aristoteles und Athen, Berlin 1893, II, p. 323 ff.

Ord ikke uden videre tages til Indtægt for en bestemt sociologisk Teori om Ostrakismen. Det stemmer med Pindars almindelige Livsanskuelse at tænke sig enhver stor menneskelig Lykke truet af Guders og Menneskers Misundelse. Det maatte derfor ligge ham nær at betragte den Ulykke, der havde ramt Megakles, som et Udslag af denne Misundelse, og kritisk-videnskabelige Skrupler m. H. t., hvad der kan have været Athenaiernes virkelige Motiver, kan man ikke tiltro Pindar. Iøvrigt maa det med Henblik paa Aischylos og Herodot anses for sandsynligt, at Athenaierne selv vilde have accepteret Pindars Forklaring af Megakles' Forvisning, og det uden at have nogen som helst Følelse af, at den indeholdt en Bebrejdelse imod dem. Men som oftere fremhævet vilde heller ikke dette være et Bevis for Forklaringens Rigtighed.

At betragte Ostrakismen som et Udslag af Misundelse vilde i den Grad stemme overens med Herodots hele Livsanskuelse, at han utvivlsomt vilde have gennemført en saadan Betragtning i alle Enkeltheder, hvis han i sit Værk indgaaende havde behandlet Athens indre Historie under og efter Perserkrigene. Spredte Antydninger i denne Retning mangler ikke. Herodot omtaler den voldsomme Misundelse mod Themistokles paa Grund af de Æresbevisninger, der var blevet ham til Del efter Slaget ved Salamis¹. Det kan næppe betvivles, at han vilde have ladet denne Misundelse spille en stor Rolle til Forklaring af Themistokles' Ostrakisme og derpaa følgende Domfældelse, hvis han skulde have skildret disse Begivenheder. Efter at have nævnt Aristeides' Forvisning ved Ostrakisme tilføjer Herodot ganske uformidlet, at Aristeides efter hans Mening var den bedste

¹ Hdt. VIII, 125.

og mest retskafne Mand i Athen¹. Der staar ikke hos Herodot, at Aristeides blev forvist, fordi hans Landsmænd var misundelige paa hans Ry for Retskaffenhed. Men det er en Tanke, som man her føler sig fristet til at underforstaa, og som man kan finde udtrykkelig formuleret hos Plutarch. Hos ham er Tanken tilspidset i Anekdoten om Bonden, som ikke kunde skrive, og som derfor bad den ham ubekendte Aristeides skrive sit eget Navn paa Potteskaaret for ham. Paa Spørgsmaalet om, hvad den nævnte Politiker da havde gjort, svarede Bonden: »Jeg kender ham ikke, men det ærgrer mig, at jeg overalt hører ham prist for hans Retskaffenhed«². Misundelsesteorien er faktisk hos Plutarch gennemført over hele Linjen, som man kunde have ventet sig det af Herodot³. Desuden antydes den hist og her hos Diodoros, Cornelius Nepos, Pollux o. a. Derimod viser hverken Thukydidens eller Aristoteles nogen Tilbøjelighed til at tale om Misundelse i Forbindelse med Ostrakismen. Men denne Tavshed beviser lige saa lidt Misundelsesteoriens Urigtighed, som de først nævnte Forfatteres Udtalelser beviser dens Rigtighed.

Blandt moderne Forskere er Misundelsesteorien ikke i høj Anseelse. GLOTZ fremstiller Ostrakismens Indførelse som Resultat af en fremadskridende Humanitetsfølelse snarere end af en for moderne Mennesker stødende Mangel paa Respekt for Individernes Rettigheder. Kleisthenes undlod efter Peisistratidernes Fald at forvise hele deres Slægt og skal i Stedet derfor ifølge GLOTZ have skabt Ostrakismen som Trusel mod de Slægtninge af Tyrannerne, der fik Lov at blive i Hjemmet. Uden Ostrakismen havde

¹ Hdt. VIII, 79.

² Plutarch: Aristeides 7.

³ Plutarch: Themistokles 22—24, Kimon 16 og Perikles 13.

han straks maattet forvise dem alle for stedse og konfiskere deres Ejendom. Nu nøjedes han med den blotte Trusel om Forvisning i ti Aar uden Konfiskation af Ejendom¹. GLOTZ kan have Ret i, at der i det attiske Folk trods alt, hvad der er sagt i det foregaaende, bestod en vis Humanitetsfølelse, som gjorde Ostrakismens relative Mildhed til en Betingelse for, at den overhovedet kunde anvendes. Men der er ikke gjort udtømmende Rede for Ostrakismen ved en Henvisning til denne Humanitetsfølelse. Ostrakismen vedblev ikke udelukkende at anvendes mod Mænd, som uden den ifølge en ældre Tids Love vilde være hjemfaldne til langt strengere Straf. Der var faktisk aabnet Adgang til paa lovlig Vis at landsforvise Mænd, som uden Ostrakismen vilde være juridisk uantastelige. I de følgende Aartier ostrakiseredes alle Athens ypperste Mænd uden Hensyn til, om de som Peisistratidernes Slægtninge havde kompromitterende Slægtskabsforbindelser eller ikke. GLOTZ kan have Ret i, hvad han siger angaaende Ostrakismens Oprindelse, uden at Misundelsesteorien derfor bliver overflødig til Forklaring af dens Væsen. ALBERT MARTIN kan ogsaa have Ret i, at man kunde tænke sig en Institution, der gav Misundelsen langt friere Bane. Kravet om et vist Minimum af Stemmer og Bestemmelsen om, at Ostrakismen kun maatte foregaa paa et bestemt Tidspunkt af Aaret, kan være ment som Garantier mod Misbrug². Man kunde næsten tro, at Plutarch gik ud paa at forsvare Misundelsesteorien mod Indvendinger af denne Art, naar han kalder

¹ GLOTZ: La solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece, p. 482 ff., cf. CARCOPINO a. S. p. 116.

² ALBERT MARTIN: Notes sur l'ostracisme dans Athènes (i: Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, XII, 2, Paris 1913, p. 442.

Ostrakismen »en human Metode til Beroligelse af Misundelsen« (*φθόρον παραμυθία φιλένθροπος*)¹.

Yderligere mener MARTIN, at Ostrakismen har sparet Athen for Borgerkrige, af hvilke Folket uden denne Institution vilde være blevet hjemløst². CARCOPINO gør gældende, at Ostrakismen har været et nødvendigt Værn for Demokratiet mod mulige tyranniske Lyster hos de overmægtige »Demagoger«³. Dette er maaske ikke usandsynligt, om end det naturligtvis er umuligt med Sikkerhed at fastslaa, hvordan det vilde være gaaet Athen uden Ostrakismen. Men selv om MARTIN og CARCOPINO har Ret, og selv om ogsaa Athenaierne udtrykkelig har motiveret Ostrakismen med deres Frygt for Borgerkrig og Tyranni, saa er det endnu ikke dermed bevist, at Misundelsesteorien er urigtig. Plutarch kan have Ret, ogsaa naar han siger, at Athenaierne ostrakiserede Aristeides »og kaldte deres Misundelse paa hans Ry Frygt for Tyranniet« (*βλομα τῷ φθόρῳ τῆς δόξης φόβον τυραννίδος θέμενοι*)⁴.

Noget mindre afvisende overfor Misundelsesteorien som Forklaring af Ostrakismen er LOUIS GERNET. Han beskriver Institutionen med følgende Ord: »Qui gêne la démocratie, qui trouble le rapport d'égalité, qui hausse son orgueil au-dessus du groupe, attire sur soi les effets d'une »jalousie« collective«⁵. Men GERNET finder, at Ordet »jalousie« stiller et Problem, snarere end det indeholder Løsningen af et. Han fortsætter: »Que si l'on voulait donner à la jalousie du peuple un sens platement démocratique, on verserait

¹ Plutarch: Aristeides 7.

² MARTIN a. S. p. 444.

³ CARCOPINO a. S. p. 216 og 220.

⁴ Plutarch: Aristeides 7.

⁵ GERNET: Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, p. 402 f.

dans ce vice d'interprétation qui consiste à attribuer des motifs tout à fait conscients et raisonnés à une institution dont ils échoueront toujours à expliquer les singularités. Sur un pareil terrain, rien de plus facile que d'opposer la psychologie à la psychologie. Il y a de la jalousie dans l'ostracisme: soit, mais il y a aussi de la peur... Il y a de la crainte de l'oligarchie et de la tyrannie...., ou bien l'ostracisme sera, en principe, une forme adoucie de la pénalité solidaire qui frappe la famille...: soit, mais de ce point de vue, pourquoi éliminer... la vieille idée classique de la jalousie? Elle vaut tout autant... La vérité, c'est que ces interprétations resteront toujours superficielles.... Derrière cette téléologie de sens commun, il faut chercher, dans l'institution elle-même, la pensée profonde qu'elle traduit¹.

Disse metodiske Betragtninger er karakteristiske for GERNET som Elev af DURKHEIM. Naar Forklaringer som de af MARTIN, GLOTZ og CARCOPINO fremsatte principielt erklæres for »overfladiske«, betyder det ikke, at de i og for sig er urigtige eller uden Betydning for Videnskaben. Det betyder blot, at de ikke af Sociologien kan anerkendes som udtømmende. Og det for Sociologien afgørende Spørgsmaal, nemlig hvad det er for Omstændigheder, der forklarer, at en Institution slaar Rod i et givet Samfund, lader sig besvare uafhængigt af, hvorledes Historikerne tænker sig den konkrete Situation og de deraf betingede rationelle Motiver, der først kan have givet Anledning til Institutionens Oprettelse.

Den Misundelse, hvis Natur kan studeres hos Aischylos og Herodot, og i hvis formodede Fremhersken hos det attiske Folk Roden til Ostrakismen i det foregaaende blev

¹ GERNET a. S. p. 404.

søgt, er uden Tvivl netop af den Art, som GERNET kalder »*platement démocratique*«. Den derpaa opbyggede Teori implicerer imidlertid ikke nogen bevidst Teleologi. Den forudsætter ikke, at Athenaierne først med fuld Bevidsthed har opstillet Tilfredsstillelse af deres Misundelse som Formaal og dernæst har indført Ostrakismen som et Middel til Fremme af dette Formaal. Misundelsen har været tilstede og har instinktivt betjent sig af de Midler, der frembød sig for den. Det kunde være sket nøjagtig paa samme Maade, selv om Athenaierne overhovedet ikke havde vidst eller indrømmet, at de var misundelige. GERNET's metodiske Princip, at man skal søge Forklaringen til en social Institution i Institutionen selv, er korrekt, saa vidt det rækker, og det er lagt til Grund i det foregaaende. Men »Institutionen selv« kan være flertydig, og man maa da blandt de mulige Tydninger foretrække den, hvis Rigtighed kan gøres sandsynlig ogsaa ad anden Vej. Naar der ogsaa er andre Grunde til at antage, at den »*plat demokratiske*« Misundelse har spillet en stor Rolle i det athenaiske Folk, saa bør blandt de forskellige mulige Forklaringer af Ostrakismen den foretrækkes, som er baseret paa denne Misundelse. At græske Forfattere taler saa meget om Misundelsen, er ganske vist i sig selv hverken et Bevis for dens Tilstedeværelse eller for dens Sammenhæng med Ostrakismen, men det er heller ikke et Bevis for det modsatte. Hvis den Tanke at anse sig selv for misundelige havde ligget Grækerne fjernt, vilde GERNET maaske næppe have affærdiget en Hypotese om, at denne Egenskab dog laa bagved Ostrakismen, som en overfladisk Forklaringsgrund, der kunde sidestilles f. Ex. med Henvisningen til Frygten for Tyranner. Det bør derfor heller ikke ske nu. GERNET fortolker baade Ostrakismen og overhovedet hele den klassiske helleniske

Mentalitet i snæver Analogi med andetstedsfra kendte Tilfælde af, hvad man siden LÉVY-BRUHL plejer at kalde primitiv Mentalitet. Hvis dette Synspunkt var berettiget i det af GERNET forudsatte Omfang, vilde han ogsaa have Ret med Hensyn til Ostrakismen, og i det hele taget vilde det meste af, hvad der er hævdet paa de foregaaende Sider, være forkert. Der vil i et følgende Kapitel blive taget Stilling til GERNET's ledende Synspunkter i Almindelighed. Resultatet deraf vil blive, at den Misundelsesteori, som er udviklet i det foregaaende, formentlig nok lader sig fastholde overfor GERNET.

Det kan ikke betragtes som en udtømmende Forklaring af Ostrakismen, at den blev indført for at beskytte Demokratiet mod Tyranner. Men en fjendtlig Holdning overfor ethvert Tyranherredømme er en organisk Bestanddel af hele den Livsanskuelse, hvoraf ogsaa Ostrakismen udsprang. Enhver Tyran maatte nødvendigvis ifølge selve sin Stilling udæske baade Guders og Menneskers Misundelse og saaledes forberede sin egen vel fortjente Undergang.

Sammenhængen mellem Tyranni og Hybris betones gentagne Gange hos Sofokles. Agamemnon siger, da Odysseus har faaet ham til at opgive sit Forbud mod at begrave Aias: »Det er ikke let for en Tyran at være from«¹. Omvendt hedder det i en Korsang: »Hybris skaber Tyranner«². Om Klytimestra siges, at hun ser ud som en Tyran³. I Anledning af Kreons Forbud mod at begrave Polyneikes siger Antigone: »Tyranniet gør ikke alene sin Indehaver

¹ Aias 1350.

² Kong Oidipus 873.

³ Elektra 664.

lykkelig i andre Henseender, men tillader ham ogsaa at gøre og sige, hvad han vil¹. Denne Frihed kan Mennesker imidlertid ikke taale. Den forlokker Kreon til en Hybris, som baade han selv og andre maa bøde haardt for.

I Aischylos' Prometheus-Drama tales der gentagne Gange om Zeus som Tyran, og der rettes samtidig hele Dramaet igennem Anklager mod ham for Hybris. Desuden finder man hos Aischylos Henvisninger til Folket som den Magt, fra hvilken Straf for Fyrsternes Hybris kan ventes at udgaa². Det kan naturligvis kun ske i Virkeligheden under en demokratisk Forfatning, ikke under et Tyranni. Der er intet, som kan indgive Tyranner den gavnlige Frygt, hvis Betydning fremhæves i »Eumeniderne«.

Ogsaa Herodot er en Fjende af Tyranner. Han lader Otanes sige, at Monarki nødvendigvis maa føre til Hybris³. Et andet Sted siger han ligefrem i eget Navn, at Lighed i politiske Rettigheder er en god Ting. Thi da Athenaierne stod under en Tyrans Herredømme, var de ikke nogen af deres Naboer overlegen i Krig, men da de havde frigjort sig for Tyrannen, var de langt de første⁴.

Solon nægtede at lade sig gøre til Tyran i Athen⁵, og han opfordrede sine Landsmænd til at træffe Forholdsregler mod Tyranniets Opstaaen⁶. Det attiske Borgerskabs Følelser overfor Tyranner synes at have været de samme baade før og efter Peisistratidernes Herredømme.

Solon gennemførte sine politiske Reformers i Kamp mod en aristokratisk Rigmandsklasse, men han havde ogsaa

¹ Antigone 506 f.

² Agamemnon 938, 1409 ff. og 1615 f.

³ Hdt. III, 80.

⁴ Hdt. V, 78.

⁵ Fr. XXI—XXII LINFORTH.

⁶ Fr. XIII—XIV LINFORTH.

Fjender til venstre, som ikke fandt Reformerne vidtgaaende nok. Han repræsenterede altsaa en Mellemstand. Der haves ingen Vidnesbyrd om, hvilken Holdning de attiske Aristokrater da eller senere har indtaget overfor den af Solon repræsenterede borgerlige Livsanskuelse. Af Theognis' Digte kan ses, at Adelen i hvert Fald andetsteds har ladet sig besejre af Borgerskabet i aandelig Henseende, før den opgav Kampen politisk. Theognis skummer af Raseri mod det sejrende borgerlige Demokrati, men hans Holdning overfor almindelige moralske Spørgsmaal svarer nøje til Solons. Politisk synes Adelen i Attika i første Halvdel af det 5. Aarhundrede at have opgivet ethvert Haab om Gen erhvervelse af den Stilling, den havde indtaget før Peisistratiderne og Kleisthenes. Den politiske Kamp drejede sig nu om Bibeholdelse af Kleisthenes' Forfatning eller Ændring af den i demokratisk Retning.

Man faar det Indtryk, at den gammel-attiske borgerlige Livsanskuelse gennemgaaende var forbundet med Uvilje mod et alt for yderliggaaende Demokrati lige saa vel som mod Aristokratiet og Tyranniet. Baade Solon og Herodot taler med Haan om, hvor let det er at henrive Folkets Masse til en hvilken som helst Beslutning. Solon siger i et Digt til Athenaierne, at de vel hver for sig er listige som Ræve, men naar de optræder i Masse, er det kun slet bevendt med deres Forstand¹. Herodot lader Megabyzos rette følgende Kritik mod Demokratiet: »Intet er taabeligere og besat af større Hybris end den uduelige Hob. Det vil være uudholdeligt, hvis vi for at undgaa en Tyrans Hybris skal blive Ofre for det tøjlesløse Folks Hybris. Tyrannen véd i det mindste, hvad han gør, men Folket er blottet for Indsigt. Hvorledes skulde det ogsaa besidde nogen

¹ Fr. XIV, 5 f. LINFORTH.

Indsigt, naar det aldrig har lært noget og heller ikke ejer nogen medfødt Følelse for, hvad der er rigtigt. Det lader uden at tænke Tingene gaa, som de bedst kan, i Lighed med en Flod, hvor Strømmen er stærk. Lad dem, som pønser paa ondt for Perserne, holde paa Folkets Herredømme¹. En lignende ufordelagtig Vurdering af Folkets Evner udtaler Herodot i eget Navn, da han fortæller om Aristagoras fra Milet, som forgæves havde søgt Forbundsfæller mod Perserne i Sparta, men derefter fandt dem i Athen. Deraf kan man ifølge Herodot slutte, at det er lettere at faa mange end én til at begaa Taabeligheder. Aristagoras formaaede nemlig ikke at overtale den ene Mand, der var Konge i Sparta, men havde mere Held med sig overfor de 30000 Borgere i det fri Athen².

Til Otanes' Kritik af Monarkiet og Megabyzos' Kritik af Demokratiet svarer hos Herodot Dareios' Kritik af Oligarkiet. Den indskrænker sig i det væsentlige til, at Oligarkerne i deres oprigtige og uegennyttige Iver for at tjene Samfundet vil komme i Strid indbyrdes, og denne Strid vil ende med, at en enkelt tager Magten³. Det er altsaa nærmest kun en Beklagelse af, at den i og for sig gode Regeringsform, som Oligarkiet er, ikke kan bestaa i længere Tid. At Herodot foretrækker Oligarki frem for baade Tyranni og yderliggaaende Demokrati, er umiskendeligt. Man tager næppe fejl, naar man formoder, at Herodot ved Oligarki forstaar en Forfatning af lignende Beskaffenhed som dem, Solon og Kleisthenes indførte i Athen.

Angaaende Aischylos' og Sofokles' Stilling til Spørgsmaalet om yderliggaaende eller maadeholdent Demokrati

¹ Hdt. III, 81.

² Hdt. V, 97.

³ Hdt. III, 82.

(= Oligarki) synes det ikke muligt direkte at fastslaa noget med Sikkerhed. Dog bør man ikke glemme, at det forhadte Tyranni væsentlig har støttet sig til de samme laveste Lag af Befolkningen, som under det yderliggaaende Demokrati faar den afgørende politiske Indflydelse. Det kan vistnok med Rette antages, at hele den Livsankuelse, som Aischylos og Sofokles har tilfælles med Solon og Herodot, fortrinsvis har hørt hjemme i de Lag af det attiske Borgerkab, som under Kleisthenes' Forfatning har haft Magten. Da det extreme Demokrati sejrede i Athen, ophørte ogsaa den gamle Livsankuelse at være eneherskende. Det ser saaledes ud, som om det er lykkedes at bestemme denne Livsankuelses sociologiske Baggrund.

Det kunde endnu være fristende som et Indicium for Athenaiernes Misundelse at nævne de Love mod overdreven Udfoldelse af Luxus, der tilskrives Solon. Men de Oplysninger, som foreligger desangaaende, er sparsomme. Det vilde bl. a. være meget ønskeligt at vide, i hvilken Grad og til hvilke Tider Overholdelsen af disse Love har været gennemtvungen. Dog kan det sikkert betegnes som en ikke usandsynlig Formodning, at de omtalte Love virkelig skylder folkelig Misundelse deres Tilblivelse.

XII. Den økonomiske Baggrund.

ALFRED ZIMMERN giver paa Grundlag af Theofrast følgende Skildring af Livet i Oldtidens Athen: »We must imagine houses without drains, beds without sheets or springs, rooms as cold, or as hot, as the open air, only droughter, meals that began and ended with pudding, and cities that could boast neither gentry nor millionaires. We

must learn to tell the time without watches, to cross rivers without bridges, and seas without a compass, to fasten our clothes (or rather our two pieces of cloth) with two pins instead of rows of buttons, to wear our shoes or sandals without stockings, to warm ourselves over a pot of ashes, to judge open-air plays or law-suits on a cold winter's morning, to study poetry without books, geography without maps, and politics without newspapers«¹. Theofrast skildrede Tilstandene i det 4. Aarhundrede. I det 5. Aarhundrede og især før Oprettelsen af det attiske maritime Imperium maa man tænke sig dem endnu mere nødtørftige.

Man vil maaske uden videre finde det naturligt, at Mennesker, der levede under saadanne Kaar, følte sig utilfredse, fortrykte og — misundelige paa alle, som kunde formodes at have det for godt. Afgørende for Menneskers Tilfredshed eller Utilfredshed er imidlertid ikke deres Kaar i og for sig, men den Maalestok, de anlægger ved Bedømmelsen af disse Kaar. Det kommer an paa, hvem man sammenligner sig med.

Der var indenfor Attikas Grænser endnu efter Solon og Kleisthenes en forholdsvis rig Adel. Nøjagtig kvantitative Oplysninger om Formue-Fordelingen haves ganske vist ikke, men attiske Adelsfamiliers Hesteopdrætning og deres Hestes Sejre i de olympiske Lege forudsætter temmelig betydelige Rigdomme². Det var mod Medlemmer af dette Aristokrati, at Ostrakismen blev rettet, og det blev foran hævdet, at den demokratiske Misundelse havde meget dermed at gøre. I det 6. Aarhundrede havde Athen været behersket af Tyranner, hvis Magt nok kunde give jævne Borgere An-

¹ ALFRED ZIMMERN: *The Greek Commonwealth*, Oxford 1924, p. 215.

² ALBERT MARTIN: *Les cavaliers athéniens* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome XLVII), Paris 1886, p. 177, 181 og 289.

ledning til misundelige Sammenligninger. Og indenfor Athenaiernes Synskreds gaves der endvidere asiatiske Konger, hvis Magt og Rigdom langt overgik, hvad attiske Aristokrater og Tyranner kunde drive det til. Hvad Athenaierne følte, naar de hørte Tale om Lyderkongen Kroisos og hans fabelagtige Rigdomme, kan man læse sig til hos Herodot. De attiske Smaaborgere klamrede sig til Troen paa, at deres egen jævne Landsmand Tello samt to pæne unge Mænd fra Argos i Virkeligheden var lykkeligere end den mægtige Kroisos. Det var dem en Trøst og Opbyggelse at vide, at det tog saa trist en Ende med al Kroisos' Magt og Rigdom. Bag Herodots beroligende Ord om, at saaledes gaar det enhver, hvis Lykke er alt for stor, lurer en fortvivlet, med Møje undertrykt Erkendelse af, at en fattig attisk Borgers Liv er tomt og glædeløst i Sammenligning med Livet ved Kroisos' pragtfulde Hof¹. Til Værn mod denne truende Erkendelse af og Fortvivlelse over Fattigdommen lader Herodot ogsaa Demaratos forklare Xerxes, at vel er Hellenerne fattige, men de har i sig en ἀρετή, som gør det muligt for dem at holde Stand baade mod Fattigdommen og mod den Trældom, hvormed Perserkongen truer dem². Sejren over Perserne har været uvurderlig for Athenaierne ogsaa derved, at den har beskyttet de fattige Smaaborgere mod at pines af afmægtig Misundelse paa Perserkongens Lykke.

Det er ogsaa en attisk Smaaborgers Sjæl, der aabner sig for en, naar man hører Agamemnon hos Aischylos begrunde sin Frygt for træde paa det Purpurtæppe, Klytimestra har ladet udbrede paa Jorden for ham: »Jeg under mig ved at ødelægge mit Gods og træde det under Fødder,

¹ Hdt. I, 30—32.

² Hdt. VII, 102.

ved at bortødsle min Rigdom og ødelægge de kostbare Tæpper«¹. Saaledes taler ikke en Konge, men en Mand, for hvem Sparsommelighed er en Nødvendighed, der skal pyntes ud som en Dyd, for at den kan blive udholdelig.

At Athenaierne har været fattige, og at de hemmelig har følt sig pint deraf, naar de sammenlignede deres Kaar med andres, er Omstændigheder, som bidrager til at gøre det sandsynligt, at Misundelse virkelig har spillet en meget stor Rolle i deres Liv.

Tekniske Fremskridt anses for ugudelige baade hos Aischylos og hos Herodot. Herodot fortæller om Knidierne, at de, da Perserne truede Lilleasiens Kyst, vilde beskytte sig imod dem ved at grave en Kanal gennem den Landtange, som forbandt deres Landomraade med det asiatiske Fastland. Men under Arbejdet paa denne Kanal indtraadte der usædvanlig mange Ulykkestilfælde af en saadan Beskaffenhed, at man mente, Guderne maatte være med i Spillet. Paa Forespørgsel erklærede Oraklet, at Knidierne skulde opgive deres Befæstningsarbejder, thi hvis Zeus havde villet, at den Halvø, de beboede, skulde være en Ø, havde han selv gjort den dertil. Efter dette Svar opgav Knidierne ethvert Forsøg paa Modstand mod Perserne².

Da Xerxes drog mod Hellas, lod han grave en Kanal gennem Landtangen ved Athos, efter Herodots Mening uden praktisk Nødvendighed og udelukkende for at vise, hvad han formaaede. Det er umiskendeligt, at Herodot fordømmer Foretagendet som ugudeligt³.

Hos Aischylos forsynder Xerxes sig haardt mod Guderne derved, at han vover at slaa Bro over Hellespon-

¹ Agamemnon 948 f.

² Hdt. I, 174.

³ Hdt. VII, 24.

ten¹. Og det Signalsystem, ved hvilket Klytimestra før alle andre faar Underretning om Troias Fald, synes Digteren ogsaa at betragte som et Paafund, hvis Tilladelighed er tvivlsom².

Man faar saaledes Indtryk af en stærk Uvilje mod og Frygt for tekniske Fremskridt hos Aischylos' og Herodots Publikum. Dette Indtryk kan maaske svækkes, men ikke udviskes ved, at Herodot gentagne Gange fortæller om store Ingeniør-Arbejder i Ægypten uden Tegn paa Misbilligelse³. Maaske er det berettiget bag denne Mistro overfor ny Opfindelser at spore Misundelsen mod dem, som ikke er tilfredse med de Kaar, Skæbnen har beredt dem, men har den Frækhed selv at ville forbedre deres Stilling.

Da Athen under Perikles blev den ledende Stat i Hellas, saa at det i en ganske anden Grad end før bragte baade materiel Fordel og Ære at være attisk Borger, synes Misundelsen at have gjort sig mindre stærkt gældende. I den Tale til Ære for de faldne, som Thukydidens lader Perikles holde ved Begyndelsen af den peloponnesiske Krig, hedder det bl. a.: »Vi holder ikke mistænksomt Øje med hverandre, vi nærer ikke Vrede mod vor Næste, fordi han muligvis undertiden gør, hvad der volder ham Glæde (*εὐκαρῶς ἡδονήν τι δόξει*), og vi tilføjer heller ikke hinanden saadanne Ydmygelser, der vel ikke paafører materiel Skade, men dog er krænkende i Medborgernes Øjne«⁴. Hvis denne Karakteristik af Athenaierne paa Perikles' Tid er korrekt, maa Athens Rigdom og Magtstilling have medført et Omslag i det athenaiske Folks Mentalitet. Netop den Smaalighed, som Perikles siger Athenaierne fri for, har ifølge alt,

¹ Perserne 725, 745 ff.

² Agamemnon 477 f., 483 ff.

³ Hdt. II, 99, 101, 108, 158.

⁴ Thuk. II, 37.

hvad der i det foregaaende kar kunnet fastslaas, i høj Grad behersket dem i det nærmest forudgaaende Aarhundrede. Iøvrigt er Perikles ikke helt konsekvent i sin Karakteristik, idet han i samme Tale ytrer Bekymring for, at han ved at rose de faldnes Tapperhed alt for stærkt skal vække Tilhørernes Misundelse: »Kun saa længe finder man sig nemlig med Taalmodighed i at høre paa Lovtaler over andre, som man tror, at man selv er i Stand til at gøre det, hvorom man har hørt, men indeholder de noget, der gaar ud over dette, saa gribes man straks af Misundelse derover og nærer da ogsaa Mistro dertil« (*φθονοῦντες ἤδη καὶ ἀπιστοῦσιν*)¹. Thukydidēs har muligvis villet antyde, at Perikles er sig bevidst at tale til Folk med uensartet Livsanskuelse. Nogle var gammeldags, og deres Misundelse skulde skaanes. Andre var moderne, og deres Frisind skulde roses. For en Folketaler gælder det om at sige noget, som kan behage alle hans Tilhørere, og Selvmodsigelser risikerer han ikke let at blive draget til Ansvar for. At den gammeldags Livsanskuelse ingenlunde forsvandt i Athen under Perikles, viser Sofokles' Værker og den Popularitet, de nød. Men den gamle Livsanskuelse var ikke mere eneherkende, og det skyldes antagelig, at dens Basis Misundelsen var mindre dominerende paa Grund af den ny-erhvervede Rigdom. Ogsaa Retfærdighedens Idé havde man mindre Respekt for i Athen under den peloponnesiske Krig, end man før havde haft. Det tyder paa, at Fattigdom, Misundelse og Iver for at hævde Retfærdigheden virkelig staar i et saadant Afhængighedsforhold til hinanden som foran antaget.

¹ Thuk. II, 35.

XIII. De proportionale Forandrings Metode.

Det Spørgsmaal vil formentlig ligge nær, om en Sammenhæng mellem trykkede Kaar og Misundelse hos en ikke des mindre toneangivende Klasse i Samfundet paa den ene Side og en uinteresseret Straffetendens paa den anden Side ogsaa kan paavises i Hellas udenfor Athen. I Almindelighed maa Svaret lyde, at man har for faa positive Oplysninger til at kunne sige noget derom. Man kan finde Harme over Uret, altsaa i det mindste Spirer til en uinteresseret Straffetendens i Odysseen, hos Hesiodos og hos Theognis. Man kan i Odysseen se, at Retfærdighedsideen især finder Sympati i de Kredse af Befolkningen, der staar i en vis Opposition til det herskende Aristokrati. Hos Hesiodos er det en fattig og forurettet Mand, der appellerer til Retfærdigheden, hvilket beviser, at han maa have levet i et Samfund, hvor en saadan Appel havde en vis Vægt, men intet oplyser om, hvem der i dette Samfund nærrede en uegenlytig Interesse for Retfærdigheden, eller hvorfor de gjorde det. Theognis er Talsmand for et besejret Aristokrati, der naturligvis hævder at have lidt Uret, fordi ogsaa andre Kredse i Samfundet end de besejrede selv har Respekt for Retfærdigheden. Men hvem disse andre er, og hvorfor de hylder Retfærdigheden, erfarer man her saa lidt som hos Hesiodos. At Retfærdighedsfølelsen kan være inspireret af Misundelse, selv hvor intet direkte tyder derpaa, maa formentlig indrømmes. Men da Indicier for, at det virkelig forholder sig saaledes, næppe kan paavises hos de nævnte Forfattere, er det her unyttigt at beskæftige sig nærmere med dem.

Bedre gaar det ikke, hvis man vender sig til en Filosof som Herakleitos fra Efesos. Flere af de bevarede Frag-

menter af ham lader sig særdeles vel indføje i en Livs-anskuelse som den, der var raadende i Athen ved Midten af det 5. Aarhundrede. Det gælder saaledes, naar det hedder, at Erinyerne som Dikes Hjælper vil vogte derpaa, dersom Solen vover at gaa udenfor sin Bane, eller mere ordret: dersom den overskrider det rette Maal (*ὑπερβήσεται μέτρα*)¹. Dette kan forstaaes, som om Dike og hendes Hjælper straffer Solen, hvis den ikke vil nøjes med den Størhed og Lykke, der tilkommer den ifølge den bestaaende Verdensorden, ligesom Guderne hos Herodot straffer Menneskene, naar de bliver for lykkelige. Denne Fortolkning kunde synes bekræftet, ved et andet Fragment, hvor det hedder: »Hybris skal man slukke med større Iver end en Ildebrand«². Naar Herakleitos siger, at alt levende maa bøje sig under guddommelige Magters Piskeslag, kan det tydes som et Udtryk for den Tro paa Gudernes Vilkaarlighed og Grusomhed, der kendes fra Sofokles og Herodot. Og naar Herakleitos haaner sine Landsmænd, der har landsforvist Hermodoros, fordi de ikke vil tillade nogen enkelt Mand i Efesos at overstraale Mængden ved sine udmærkede Egenskaber⁴, da kan det tyde paa, at Efesierne i det 6. Aarhundrede har været behersket af en lignende Mentalitet som den, der hos det 5. Aarhundredes Athenaiere gav sig Udslag i Ostrakismen. Man maatte da føje til, at Herakleitos vel i Almindelighed var enig med sine Landsmænd om Nødvendigheden af at udslukke Hybris, men at han i Modsætning til dem ikke fandt Forvisningen af Hermodoros retfærdiggjort ved en Henviisning til denne Grund-sætning. Hele denne Fortolkning er imidlertid saa usikker,

¹ Fr. 94 DIELS.

² Fr. 43.

³ Fr. 11.

⁴ Fr. 121.

at man næppe med synderlig Vægt kan beraabe sig paa den til Støtte for de i dette Arbejde hævdede Grundsynspunkter.

I Syrakus har der existeret en Institution Petalismen, som svarede til Ostrakismen i Athen, og lignende Institutioner vides at have existeret i Argos, Megara og Milet. Institutioner svarende til den attiske *γοαγή* vides at have existeret i Delfi, i Erythrai, i Gortyn, paa Paros og paa Thasos. Men at disse Institutioner alle disse Steder skulde være Udslag af en lignende Mentalitet som den, der er konstateret i Athen, lader sig ikke direkte bevise, saa lidt som det naturligtvis lader sig modbevise. Følgelig vindes der intet for Belysningen af Grundproblemet i nærværende Arbejde ved at gaa nærmere ind paa de fragmentariske Oplysninger, der haves om Tilstandene i andre helleniske Stater end Athen.

Imidlertid vil mange Læsere dog maaske studse ved, at et socialt Fænomen: den uinteresserede Straffetendens, hvis Existens allerede er bevidnet i Odysseen, søges forklaret som Udslag af et andet socialt Fænomen: et stærkt Hang til Misundelse, om hvilket det tidligste Vidnesbyrd foreligger i den Tro paa Gudernes Misundelse, der, som det kan ses af Aischylos' Værker, i hvert Fald maa have været Folketro i Athen paa hans Tid, hvad enten han selv har delt denne Tro eller ikke. Ser det ikke ud, som om denne Forklaring lader Virkningen indtræde flere Hundrede Aar før Aarsagen? Det er overfor saadanne mulige Indvendinger maaske her paa sin Plads udtrykkelig at besinde sig paa den Metode, der ligger til Grund for hele nærværende Arbejde. Det er den først af STUART MILL formulerede »method of concomitant variations«, om hvis Anvendelse i Sociologien DURKHEIM siger følgende: »Pour qu'elle (nl. den

nævnte Metode) soit démonstrative, il n'est pas nécessaire que toutes les variations différentes de celles que l'on compare aient été rigoureusement exclues. Le simple parallélisme des valeurs par lesquelles passent deux phénomènes, pourvu qu'il ait été établi dans un nombre suffisant de cas suffisamment variés, est la preuve qu'il existe entre eux une relation. . . . La concomitance constante est donc, par elle-même, une loi, quel que soit l'état des phénomènes restés en dehors de la comparaison. . . . Quand deux phénomènes varient régulièrement l'un comme l'autre, il faut maintenir ce rapport alors même que, dans certains cas, l'un de ces phénomènes se présenterait sans l'autre. Car il peut se faire, ou bien que la cause ait été empêché de produire son effet par l'action de quelque cause contraire, ou bien qu'elle se trouve présente, mais sous une forme différente de celle que l'on a précédemment observée. . . . La concomitance peut être due non à ce qu'un des phénomènes est la cause de l'autre, mais à ce qu'ils sont tous deux des effets d'une même cause, ou bien encore à ce qu'il existe entre eux un troisième phénomène, intercalé mais inaperçu, qui est l'effet du premier et la cause du second¹.

De to Grupper af Fænomenet, hvis proportionale Variationer søges fastslaaet i nærværende Arbejde, er paa den ene Side den uinteresserede Straffetendens, saaledes som den giver sig Udslag i Strafferetten samt i Tro paa Gudernes retfærdigt straffende Virksomhed, og paa den anden Side alle mulige andre Symptomer paa, at de Folk, der er besjælet af en stærk uinteresseret Straffetendens, ogsaa er besjælet af en stærk Misundelse. Misundelsen maa da opfattes som den fælles Aarsag til begge de to Grupper af

¹ ÉMILE DURKHEIM: Les règles de la méthode sociologique, Paris 1919, p. 159 ff.

proportionalt varierende Fænomener. Det er formentlig godtgjort, at baade Straffetendensen og andre Symptomer paa Misundelse forekommer i udpræget Grad hos det attiske Folk i den foran behandlede Periode af dets Historie. Omvendt synes i Iliaden ingen af Delene at existere. Fra Tiden mellem Homer og det 5. Aarhundrede har man som nævnt adskillige Vidnesbyrd om Straffetendensen, uden at ellers noget utvivlsomt Symptom paa en stærkt udviklet Misundelse synes at kunne paavises. Heraf at slutte, at Straffetendensen altsaa i den nævnte Periode maa have haft en anden Aarsag end Misundelse, synes uberettiget. For det første maa man regne med den Mulighed, at Symptomer paa Misundelse vilde foreligge i rigelig Mængde, hvis Kilderne til Viden om dette Tidsrum ikke var saa sparsomme. Og for det andet kan man ikke, selv hvor der foreligger et rigeligt Kildemateriale, med Rette af Mangelen paa umiskendelige Misundelses-Symptomer drage den Slutning, at der i det paagældende Samfund virkelig ikke har rørt sig nogen nævneværdig Misundelse. Det metodisk rigtige vil være først og fremmest at samle de flest mulige Tilfælde, hvor baade Straffetendens og Misundelses-Symptomer er udprægede som i det 5. Aarhundredes Attika, samt de flest mulige Tilfælde, hvor baade Straffetendens og Misundelses-Symptomer er fraværende som i det homeriske Samfund. Tilfælde, hvor Materialet ikke tillader Anvendelse af de proportionale Forandrings Metode, bør man foreløbig slet ikke beskæftige sig med. Men naar den angivne Korrelation mellem Straffetendens og andre Misundelses-Symptomer er konstateret i et »filstrækkelig stort« Antal Tilfælde, vil det angaaende Samfund, hvor der kan konstateres Straffetendens, men ikke Misundelses-Symptomer, være rigtigt at anse det for sandsynligt, at der alligevel foreligger Misundelse. Mere end sandsynlige Resul-

tater kan man paa saadanne Punkter ikke opnaa ved at anvende de proportionale Forandrings Metode i Sociologien. DURKHEIM har overdrevne Forestillinger om Metodens Beviskraft. Nu maa det naturligvis indrømmes, at Metoden endnu ikke i det foreliggende Arbejde har været anvendt paa et »tilstrækkelig stort« Antal Tilfælde. Men hvad her foreligger, er som omtalt i Kap. I egentlig kun et Brudstykke af et planlagt større Arbejde. Og en Antagelse, der har Chance for ved fortsat Arbejde at blive hævet til en Sandsynlighed, burde dog næppe heller paa nærværende Stadium afvises som en Umulighed. Følgelig betyder det ikke nogen alvorlig Vanskelighed for Gennemførelsen af det anlagte Grundsynspunkt, at man hos Hesiodos og Theognis finder den uinteresserede Straffetendens uden Misundelses-Symptomer, og Vanskeligheden bliver end ikke uovervindelig, hvis man afviser den i det foregaaende givne Fortolkning af Solon og Aischylos og stiller dem begge paa Linje med Hesiodos og Theognis. Den eneste virkelig alvorlige Vanskelighed ved uden Forbehold at acceptere DRACHMANN'S Opfattelse af Aischylos indenfor dette Arbejdes Ramme vilde være den, at det er en Inkonsekvens at tyde Typernes Sammenblanding hos Aischylos anderledes end hos Sofokles og Herodot.

Strafferetsteoretikere i den nyeste Tid har ønsket Strafferetten organiseret efter rent rationelle Principer, hvilket vilde forudsætte, at ureflekterede og emotionelt betonedede moralske Lidenskaber og Tendenser i Befolkningen blev udelukket fra enhver Indflydelse paa Strafferettens Udformning. Det er et Ideal, som næppe hidtil har været virkeliggjort i noget menneskeligt Samfund. Men der ræsonneres ofte over sociale Institutioners Opstaaen, som om den rene Fornuft til alle Tider havde været eneherskende blandt Menneskene. Man mener at have gjort Rede for en Institu-

tions Opstaaen, saa snart man har fundet et nyttigt Formaal, som den blot kan tænkes at have fremmet. Man gaar da uden videre ud fra, at Institutionen er blevet til, fordi Menneskene har indset dens Nytte og derfor oprettet den. Denne Art Forklaringer anses gerne for at være saa plausible, at Beviser for deres Rigtighed er overflødige. Det vil antagelig af mange føles som en nærliggende Indvending mod det foreliggende Arbejde, at det ganske miskender Intelligensens Betydning for Strafferettens og Retfærdigheds-Idéens Udvikling i Grækenland. Svaret paa denne Indvending maa lyde, at hvis de proportionale Forandringsers Metode er anvendt paa korrekt og berettiget Maade, staar Sammenhængen mellem Misundelse og uinteresseret Straffetendens fast, hvilken Rolle Intelligensen end ved Siden deraf kan tænkes at have spillet. Metoden yder Garanti for, at de vundne Resultater er rigtige, men ikke for, at de er udtømmende. Endvidere maa der, før det kan anses for en videnskabelig berettiget Paastand, at Indsigten i Strafferettens sociale Nytte har spillet en Rolle ved denne Institutions Opstaaen i Grækenland, fremdrages Kendsgerninger, som tyder paa, at det virkelig har været Tilfældet. Det blev foran bestridt, at visse Udtalelser i et Digt af Solon med Rette kan fortolkes i denne Retning, og Forfatteren er af den Mening, at et Bevis af den omtalte Art overhovedet ikke kan føres. Skulde det dog engang blive ført, vil Resultatet være ikke en Gen drivelse af, men et Supplement til den i nærværende Arbejde foretagne Undersøgelse.

En interessant og vigtig sociologisk Opgave for sig vilde det være at undersøge, hvor stor en Rolle rationelle Hensyn overhovedet har spillet for de menneskelige Samfunds Udvikling. Man er vistnok som oftest tilbøjelig til at overvurdere denne Rolle. DURKHEIM siger: »La plupart des

sociologues croient avoir rendu compte des phénomènes une fois qu'ils ont fait voir à quoi ils servent, quel rôle ils jouent... Mais cette méthode confond deux questions très différentes. Faire voire à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né ni comment il est ce qu'il est. Car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne les créent pas¹. DURKHEIM gaar dog maaske her lidt for vidt. Undertiden kunde man muligvis ad anden Vej end ved den blotte Paavisning af en Institutions Nytte føre Bevis for, at dens Oprindelse og Existens virkelig helt eller delvis beror paa rationelle Motiver hos en vis Kreds af Mennesker. Det er en Mulighed, som DURKHEIM næppe tillægger den fornødne Betydning.

XIV. Pindar.

Man vil efter alt det foregaaende være tilbøjelig til at vente, at uinteresseret Straffetendens og Tro paa Gudernes Misundelse overalt følges ad. Men det viser sig ikke at være Tilfældet hos Pindar. Man finder hos ham Læren om Gudernes Misundelse fuldt udformet som hos Aischylos og Herodot foruden mange andre Tanker, der var Athenaierne fortrolige. Men man finder samtidig hos Pindar en lige saa fuldkommen Mangel paa uinteresseret Straffetendens som i Iliaden. Man finder m. a. O. Type III uden Type I. At det forholder sig saaledes, skal nu paavises i det enkelte.

»Hvis du forstaar, Hieron, ret at fatte Livets højeste Visdom, nuvel, saa erkender du Fortidens Lære: for ét Gode to Onder, det er Gudernes Gave til de dødelige«. »Et

¹ DURKHEIM a. S. p. 110 f.

Liv i Tryghed blev hverken Peleus, Aiakos' Søn, til Del, eller Kadmos, Gudernes Lige, og dog gaar Sagnet, at de af alle dødelige har naaet den højeste Lykke«. »Som Tiden led, gjorde atter trende Døtres bitre Skæbne et dybt Skaar i Kadmos' Lykke«. »Og Peleus' Søn, som Thetis, hans udødelige Hustru, havde født som sin eneste i Fthia, maatte lade sit Liv i Kampen for Paris' Bue; højt lød Danaernes Klage, da han brændtes paa Baal. — Hver dødelig, som mindes Sandhedens Vej, véd, at naar der times ham godt fra Guderne, saa maa han ogsaa lide. Vinden i de høje Skyer blæser snart én Vej, snart en anden. Menneskelykke kommer ikke for lang Tid, naar den slutter sig til nogen i alt for overvættets Fylde«¹.

Saaledes taler Pindar til sin fyrstelige Ven og Velynder Hieron i Syrakus, der er naaget af Sygdom og bitre Tanker. Men den Stemning, der anslaaes, er ikke blot betinget af Digtets Anledning. Det er Grundstemningen i Pindars hele Digtning. Man kan finde Udtryk for den saavel i hans tidligste Digte² som i hans seneste³ og iøvrigt spredt rundt om i Digte fra alle Tider af hans Liv⁴. Mennesket er intet, er kun en Skygges Drøm (*σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος*), hedder det i hans høje Alderdom⁵. Heller ikke den hos Sofokles og Herodot udtalte Tanke, at det er lykkeligere at være død end at leve, er Pindar fremmed. Han har digtet om Agamedes og Trofonios, som havde bygget Apollons Tempel i Delfi og skulde have Løn derfor af Guden. Den

¹ Pyth. III, 80 ff., 86 ff., 96 ff., 100 ff. Her og i nogle af de følgende Pindar-Citater er A. B. DRACHMANN'S Oversættelse benyttet.

² Pyth. X, 63.

³ Pyth. VIII, 95 ff.

⁴ Pyth. XII, 30 ff.; Nem. VII, 55 f.; Isthm. VIII, 14 f.; Ol. II, 30 ff.; Ol. XII, 5 f.; Isthm. III, 18; Ol. VII, 94 f.

⁵ Pyth. VIII, 95 f.

bedste Løn, Apollon kunde give dem, var at lade dem sove stille ind i Døden¹.

Man skal være tilfreds med en lille Lykke. Man maa ikke begære for meget. Det føler Pindar bestandig Trang til at gentage for sig selv og andre. Thi Menneskene er stadig tilbøjelige til at glemme det. »Vi indlader os paa store Foretagender og vil udføre mangfoldige Bedrifter. Thi vi beherskes af det frække Haab (egtl: vore Lemmer er hundet *ἀναιδεῖ ἐλπιδί*). Forudseenhed ligger os fjernt«².

Det, Mennesker stedse paany fristes til at haabe paa og higge efter, er at faa Del i en Lykke, som alene er Guderne forbeholdt. Thi kun Gudernes Lykke er fuldkommen og betrygget imod, hvad Fremtiden kan bringe. Derfor advarer Pindar: »Prøv ikke paa at blive Zeus« (*μη̄ μάτενε Ζεὺς γενέσθαι*)³. »Stræb ikke efter et udødeligt Liv« (*μη̄, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε*)⁴. »En er Menneskenes og en anden Gudernes Slægt« (*ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος*)⁵. »For Mennesker sømmer det sig at nøjes med Menneskekaar« (*θνατὰ θνατοῖς πρέπει*)⁶.

Ofte prises i Epinikierne Sejrherrerne, deres Slægt eller deres By, fordi de har formaaet at holde sig fri for højtflyvende Formastelighed i Stræben og Ønsker⁷. Særlig fortjenstfuld og nødvendig er en saadan Selvbeherskelse i et Øjeblik, da Glæden over Sejren og den nyvundne Berømmelse ellers let kunde faa Mennesker til at glemme, at der er Grænser for, hvad de formaar, og hvad de har Lov til⁸.

¹ Fr. 2.

² Nem. XI, 44 ff.

³ Isthm. V, 14.

⁴ Pyth. III, 61 f.

⁵ Nem. VI, 1.

⁶ Isthm. V, 16.

⁷ Ol. VII, 90 f.; Pyth. V, 14; Isthm. IV, 8 f.; Ol. XIII, 9 f.

⁸ Isthm. III, 1 ff.

»Vær nu tilfreds med, hvad du har naaet, stræb ikke efter mere« (*μηζέτι πάπταινε πόροσιον*), er en Formaning, Pindar retter til Hieron efter en Sejr i Olympia¹. Flere Gange maner Pindar til Maadehold og Selvbesindelse i Sejrens og Lykkens Øjeblik ved at sige til de lykkelige, at de nu er naaet saa langt som til Herakles' Søjler, og hinsides dem skulde ingen dødelig prøve paa at sejle². Og det hedder: »Hvis nogen har Lykken med sig og overgaar andre i Skønhed, og hvis han har bevist sin Kraft ved at udmærke sig i Kampege, da lad ham huske paa, at hans Lemmer er dødelige, og at Jorden er den sidste Klædning, han skal iføre sig«³.

Ingen maa bilde sig ind, at han kan naa ærgerrige Ønskers Maal ved at sætte haardt imod haardt og trodse Guderne⁴. De, som har prøvet derpaa, har maattet bøde dyrt derfor⁵. Saaledes Ixion, hvem Guderne havde givet Del i deres salige Liv, men som ikke kunde taale denne store Lykke (*μακρόν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον*). Han blev optændt af Begær efter Hera og vilde forgribe sig paa hende, og til Straf derfor maa han nu til evig Tid svinge rundt med det Hjul, hvortil han er bundet, for at lære, at man skal være taknemlig mod sine Velgørere⁶. En lignende Ære som Ixion havde Guderne vist Tantalos og med et lignende Resultat. Heller ikke han kunde taale sin uhørte Lykke (*καταπέψαι μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη*). Angaaende Tantalos kasserer Pindar imidlertid Fortællingen om, at han skulde have slagtet sin Søn Pelops for at beværte Guderne med

¹ Ol. I, 114.

² Ol. III, 44 f.; Nem. III, 21; Isthm. IV, 11 ff.

³ Nem. XI, 13 ff.

⁴ Pyth. II, 88 og 94 f.

⁵ Pyth. VIII, 15.

⁶ Pyth. II, 21 ff.

hans Kød, og at en af Gudinderne skulde have nydt en Mundfuld af Kød, før det gik op for hende, hvad hun spiste. Pindar finder det usømmeligt at fortælle sligt om Guderne. »Man har ofte liden Fordel af at udsprede onde Rygter«. Han lader derfor Tantalos' Forsyndelse bestaa i, at han har stjaalet Ambrosia og Nektar fra Guderne. »Men hvis en Mand tror at kunne gøre noget, uden at Guderne véd det, tager han fejl«. Zeus straffer Tantalos ved at hænge en mægtig Sten op over hans Hoved, som han forgæves søger at skubbe til Side, og hvis Fald han stadig maa frygte. Om Pelops opdiger Pindar, at han ikke blev slagtet og spist, men at Poseidon blev forelsket i ham som Zeus i Ganymedes og bortførte ham til Olympen. Da Tantalos havde forset sig, ramte Straffen derfor imidlertid ogsaa Pelops. Han blev udstødt af Gudernes Kreds og paany Menneskelivets Kaar underkastet¹.

Tantalos-Myten er ikke den eneste, i hvilken Pindar frimodigt har foretaget Rettelser, fordi han fandt, at den overleverede Form gik Gudernes Majestæt for nær. Om Neoptolemos fortalte Overleveringen, at han ved Troias Erobring havde dræbt Priamos uden Hensyn til, at denne havde søgt Tilflugt ved et Alter. Der forlød intet om, at Neoptolemos havde lidt nogen Straf for denne Ugudelighed. Pindar finder det derfor nødvendigt at opdigte, at Apollon har dræbt Neoptolemos i Delfi til Straf for, hvad han havde forbrudt i Troia². Engang omtales hos Pindar en Kamp mellem Herakles og de tre Guder Poseidon, Apollon og Hades. Det siges i Scholierne til Stedet, men ikke i Teksten, at Herakles sejrede. Pindar siger blot: »Det være

¹ Ol. I, 25 ff., cf. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Pindaros, Berlin 1922, p. 234 ff.

² Paean VI, cf. WILAMOWITZ a. S. p. 133.

langt fra mig at føre saadan Tale. At laste Guderne er en Bedrift, som fortjener at lønnes med Had, og utidig Pral er i Slægt med Vanvid«. Pindar bestrider altsaa ikke Kendsgerningen, men han erklærer det for Pral at føre en saa usømmelig Tale, som at Guder kan besejres af Mennesker, ogsaa hvis den er sand¹. Hellere fortæller han om, hvorledes Mennesker, der forser sig mod Guderne, ikke undgaar deres retfærdige Straf. Koronis er Apollons elskede, men bedrager ham med en fremmed. Dette undgaar ikke Gudens Alvidenhed, og Koronis maa lade Livet for Artemis' Pile. »Zeus' Sønners Vrede er ikke til at spøge med«². Asklepios bruger sin Lægekunst til at opvække en Mand fra Døden. Men det finder Zeus sig ikke i. Hans Lyn gør det af med den formastelige Læge³.

Gudernes uimodstaelige Magt og Menneskenes haabløse Afmagt — det er, hvad Pindar tror paa eller ønsker at tro paa, idet han uden videre erklærer det for usømmeligt at omtale Kendsgerninger, som strider mod denne Tro. Og om disse Guder, hvis Almagt for enhver Pris skal hævdes, gælder det yderligere, at Pindar anser dem for at være misundelige⁴. Hvis et Menneskes Lykke bliver for stor, bruger Guderne deres Magt til at knuse den. Derfor beder Pindar: »Gid Gudernes Misundelse (*ὁ δ' ἄθανάτων . . . φθόρος*) ikke maa forstyrre, hvad Glæde jeg kan have fra Dag til Dag, mens jeg rolig gaar Alderdommen og Døden i Møde«⁵. Det skrev Pindar, da han var gammel. Men allerede i et Digt fra hans tidlige Ungdom føjer han til Forherligelsen af Sejrherren og hans Slægt et Ønske om, at de maa blive

¹ Ol. IX, 29 ff., cf. WILAMOWITZ a. S. p. 352 f.

² Pyth. III, 8 ff.

³ Pyth. III, 54 ff.

⁴ Cf. derom A. B. DRACHMANN: Moderne Pindarfortolkning, p. 216.

⁵ Isthm. VII, 39 ff.

forskaanet for Omskiftelser udsprungne af Misundelse fra Gudernes Side (*μη φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπῆαις ἐπικύρσαιεν*)¹. En anden Gang beder han Zeus om ikke at blive misundelig over de Ord, hvormed han priser Sejrherren (*ἀφθόνητος ἔπαισσιν γένοιο*)². Den samme Tanke udtrykkes uden Anvendelse af Ordet *φθόνος*, naar Pindar om Sejrherrens Slægt siger: »Jeg beder om, at han (Zeus) ikke vil gøre Nemesis fjendtlig sindet (*διχόβουλον*) mod en Skæbne, hvortil der hører saa skønne Ting«³. I Scholierne til Stedet udtales det manglende Ord til Forklaring af, hvorfor denne Nemesis kan befrygtes. Den rette Baggrund er saaledes tilstede for den Tanke, som Herodot har illustreret i Fortællingen om Polykrates, og som Pindar udtaler til Trøst for Megakles, der har vundet en Sejr i Delfi, men er blevet forvist fra Athen ved Ostrakisme: Man siger, at en langvarig blomstrende Lykke tilsidst maa føre til Ulykke⁴.

Hvem er de Guder, som er Herrer over Verden og Menneskelivet, og hvis Misundelse hindrer Mennesker i at blive for lykkelige? De er ikke identiske med Mytologiens individualiserede Guder, selv om de paa den anden Side heller ikke er skarpt adskilt fra dem. Pindar gør sig i det hele ikke meget tydelige Forestillinger om disse verdensstyrende Magter. Han siger undertiden Zeus, undertiden »Gud« eller »Guderne«, en enkelt Gang Theia, uden at det gør nogen Forskel, om han siger det ene eller det andet⁵. Med samme Ubestemthed taler ogsaa Aischylos og Herodot om de misundelige Magter, der styrer Verden.

De, der ikke vil lytte til Pindars Formaning, men

¹ Pyth. X, 20 f.

² Ol. XIII, 24 ff.

³ Ol. VIII, 86.

⁴ Pyth. VII, 20 ff.

⁵ Cf. WILAMOWITZ a. S. p. 200 ff., 289 og 461.

stræber efter en Lykke, som er for stor for Mennesker, rammes af Ulykke og Lidelse. »Alt for bitre er de Lidelser i Sindet, som uopfyldeligt Begær medfører« (*ἀπρόσιτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μάλιστα*)¹. Hvorfor er saadanne Lidelser uundgaaelige? Man kunde svare: fordi Guderne er misundelige og har Magt til at paaføre Mennesker Lidelser, naar de er for ubeskedne i deres Begær. Men hvis nu Guderne var mindre misundelige eller mindre mægtige? Maatte man ikke ønske, at de var det? Maatte ikke Pindar og de, som delte hans Tro, med største Iver spejde efter Kendsgerninger, som tillod at antage, at Guderne dog maa-ske ikke formaaede eller ikke ønskede at sætte saa snævre Grænser for Menneskers Lykke, som man hidtil havde troet? Det har vist sig, at det modsatte er Tilfældet. Pindar retter vilkaarligt i overleverede Fortællinger om Guderne, hvor deres Styrke og Alvidenhed synes at komme til kort. Eller han erklærer det for usømmeligt at fortælle den Slags Ting om Guderne. De troendes Opbyggelsesbehov kræver altsaa netop, at der ikke røkkes ved Tanken om Gudernes overvældende Magt. Hele denne Religions Tyngdepunkt ligger i, at enhver Tanke om Muligheden af en fuldkommen Menneskelykke for enhver Pris skal anses for udelukket, for at det »frække Haab« kan holdes nede. Følelsen af, at det er nødvendigt at holde dette Haab nede, er Aarsag til, at man klamrer sig til Troen paa misundelige Guders Overmagt, og ikke omvendt. Den bitre Smerte, som følger med uopfyldelige Begær, kan man erfare uden nogen Tro paa misundelige Guder. Alle Mennesker gør denne Erfaring, men ikke lige ofte og lige smerteligt. Det Spørgsmaal opstaar, om Menneskene i det Milieu, hvor Pindars Religion fandt Genklang, levede under Kaar, som bevirkede, at de

¹ Nem. XI, 48.

havde særlig mange Begær, der ikke kunde tilfredsstilles. Desværre er det et Spørgsmaal, som den forhaandenværende Viden næppe tillader at give noget Svar paa.

Ikke blot Guderne, men ogsaa Menneskene var misundelige i Pindars Verden som i Herodots¹. Om Gudernes Misundelse mener Pindar som Herodot, at Mennesker skal respektere den og undgaa at udæske den, men om den menneskelige Misundelse synes han at nære mindre gunstige Tanker. »Jeg sørger over, at Misundelsen altid knytter sig til skønne Bedrifter«, siger han til Megakles². Det usømmelige Sagn om, at Pelops blev slagtet til Spise for Guderne, skyldes ifølge Pindar misundelige Naboers Sladder, foranlediget ved, at han blev optaget i Gudernes Kreds som Poseidons elskede³. Misundelige Medmenneskers Kritik truer den, der har vundet en Sejr i Olympia⁴. Thrasymbulos skal ikke, fordi Menneskenes Sjæle er fulde af Misundelse, tie stille om sin Faders udmærkede Egenskaber eller om, hvad Pindar har digtet til hans egen Pris⁵. Den, der anspænder alle sine Evner for at udmærke sig, skal man rose uden Misundelse⁶. »Hvad Borgerne hører, det falder snarest tungt paa deres stille Sind, naar det er til Næstens Ros«⁷. Til enhver udmærket Egenskab hos en Mand knytter Misundelsen sig⁸. Misundelsen ligger paa Lur efter Pindar, naar han fortæller Sagnene paa en anden Maade end den sædvanlige, ligesom det ogsaa var Misundelse, der drev Aias i Døden. Det siger i det mindste Pindar om Aigi-

¹ Cf. DRACHMANN a. S. p. 214 ff.

² Pyth. VII, 18 f.

³ Ol. I, 46 ff.

⁴ Ol. VI, 74 ff.

⁵ Isthm. II, 43 ff.

⁶ Isthm. I, 41 ff.

⁷ Pyth. I, 84 ff.

⁸ Fr. 104 c.

neternes Heros Aias i et Digt til Ære for Aigineteren Deinias¹.

Herodots Fremstillingsmaade gjorde det nærliggende at betragte den menneskelige Misundelse som primær i Forhold til den guddommelige og opfatte Troen paa denne sidste som en bekvem Metode til at opnaa en trøstefuld Overbevisning om, at Tilværelsen er netop saa ubehagelig for ens Medmennesker, som man i sin Misundelse ønsker, den skal være. Pindars Misbilligelse af den menneskelige Misundelse og hans Ord om de uopfyldelige Begær bevirker, at man i hans Tilfælde snarere maa opfatte Troen paa Gudernes Misundelse som umiddelbart betydningsfuld for den troendes egen Sjælefred, uden at misundelig Skelen til Medmenneskers overdrevne Lykke spiller nogen større Rolle. Dog bør man næppe tillægge denne Forskel alt for stor Betydning. Thi det synes indlysende, at den, der maa kæmpe for at fastholde Troen paa, at hans Begær er uopfyldelige, ikke med Sindsro kan være Vidne til, at andre dog for deres Vedkommende søger at tilfredsstille Begær af den paagældende Art eller maaske endogsaa virkelig opnaar det.

Menneskene skal imidlertid ifølge Pindar ikke blot afholde sig fra Stræben efter en for dem uopnaelig Lykke. De skal ogsaa aktivt stræbe efter og formaa at nyde den Lykke, der dog er mulig under de for Menneskelivet givne Kaar. »Skønt er Livet for den, som altid griber Chancen, naar den viser sig, og som kan tilfredsstille de bedste blandt sine Ønsker«². »Nogle Mennesker lokkes bort fra den rette Vej af tom Indbildskhed. Andre mangler Tillid til deres egen Kraft og gaar glip af det skønne, som kunde være

¹ Nem. VIII, 20 ff.

² Nem. VIII, 4 f.

faldet i deres Lod, fordi et Sind uden Foretagsomhed lammer dem¹.

Dog maa ingen bilde sig ind, at han kan opnaa selv denne begrænsede Lykke uden Gudernes Hjælp. Menneskenes Kraft og Visdom og de Bedrifter, de kan udføre — alt er givet dem af Guderne. Ofte taler Pindar endogsaa, som om Menneskenes Medvirkning til Opnaaelse af en lykkelig Skæbne egentlig alligevel var overflødig². Begge Sider af Sagen kommer ligeligt til Udtryk, naar det hedder, at Mennesker ved Guds Hjælp kan opnaa stort Ry, men at kun faa har opnaaet det uden ogsaa selv at anstrenge sig³.

Bortset fra Misundelse synes efter Pindars Opfattelse i Hovedsagen Tilfældighed og Lune at være bestemmende for, hvem Guderne skænker Lykke, og hvem de styrter i Ulykke⁴. Nogen uinteresseret Straffetendens lader sig i hvert Fald ikke spore som Rettesnor for deres Handlemaade. Et sikkert Exempel paa, at Guderne uegennyttigt straffer Menneskers Ugerninger mod andre Mennesker, har trods energisk Søgen ikke kunnet findes hos Pindar.

Ganke vist forekommer et Sted Udtrykket *ὑπέροδιον Νέμεσιν*⁵. Det fremgaar ikke af Sammenhængen, hvilke Funktioner denne Nemesis nærmere beset har. Men to andre Steder, hvor Pindar taler om *δίη*, drejer det sig kun om Gudernes Ret overfor Mennesker og ikke om

¹ Nem. XI, 29 ff.

² Isthm. V, 11, 22 ff. og 28 ff.; Ol. XI, 10; Nem. IX, 45; Pyth. I, 41 f.; Ol. IX, 28 f.; Pyth. V, 122 f.; Fr. 108 a; Nem. VIII, 17; Pyth. VIII, 73 ff.; Pyth. II, 51 f.

³ Ol. X, 20 ff.

⁴ De orfiske Elementer i visse Digte af Pindar skal her lades uomtalte. De er uden organisk Forbindelse med Pindars almindelige Livsanskuelse (cf. WILAMOWITZ a. S. p. 252) og vedrører ikke den Mentalitet, som iøvrigt undersøges i dette Arbejde.

⁵ Pyth. X, 44.

Menneskers Ret overfor hinanden. »Det tager en bitter Ende med Nydelser, som er opnaaet paa Trods af, hvad der er Ret«, hedder det (*τὸ δὲ πᾶρ δίξαν γλῶτὸν πιζρότατα μένει τελευτά*)¹. Men i de umiddelbart foregaaende Vers omtales Bellerofontes, som vilde ride op til Himlen paa Pegasos for at møde Zeus, men til Straf for denne Formastelighed blev kastet til Jorden af den vingede Hest. Talen er altsaa om Zeus' og ikke om Menneskers Ret. Om Hesychia, Datter af Dike, siges, at hun modsætter sig Hybris og styrter den i Dybet². Men der tilføjes, at det maatte Porfyriion og Tyfos sande, da de i Kamp mod Guderne blev betvunget af Zeus og Apollon. Et Sted, hvor Pindar paa lignende Maade taler om onde Følger af at krænke Menneskers Ret, maatte paavises, før det er berettiget at antage, at den nævnte *ὑπέροδιζος Νέμεσις* straffer Forbrydelser ikke alene mod Guder, men ogsaa mod Mennesker.

Erinyerne kan ikke anses for uinteresserede, naar de hævner Drab af Slægtninge. Det er derfor intet Bevis for en uinteresseret Straffetendens hos guddommelige Væsener, naar Pindar lader Erinyen hævne Oidipus' Fadermord ved at bevirke, at Slægten derefter ved indbyrdes Drab yderligere hærgede sig selv³. Det maa ogsaa formodes at være Tanken om Erinyerne og ikke om uinteresserede guddommelige Hævnere, som gør sig gældende, naar det tydelig forudsættes, at det vilde være pinligt for Aigineterne at høre det Sagn, ifølge hvilket de aiginetiske Heroer Peleus og Telamon havde dræbt deres Broder Fokos, gængivet i et Digt af Pindar⁴.

¹ Isthm. VII, 47 f.

² Pyth. VIII, 10 ff.

³ Ol. II, 38 ff.

⁴ Nem. V, 14 ff.

Der mangler ikke blot positive Vidnesbyrd om, at Pindar har tillagt Guderne en uinteresseret Straffetendens. Der er ogsaa flere Steder, hvor man i Henhold til, hvad der er Skik hos Aischylos, Sofokles og Herodot, naturligt maatte vente at se Gudernes straffende Indgriben i Menneskelivet stærkt fremhævet, men hvor der hos Pindar overhovedet intet antydes om en saadan Virksomhed fra guddommelige Magters Side.

To Steder omtales Troias Undergang som Følge af, at Paris havde bortført Helena. Det ene Sted siges blot, at Agamemnon for Helenas Skyld ødelagde Troia. Om Guderne tales ikke¹. Det andet Sted hedder det, at Zeus ikke vovede at trodse Skæbnens Beslutning (*μόρσιμ' ἀναλύειν*), som gik ud paa, at det store Pergamon for Helenas Skyld skulde fortæres af Ild². Med Urette vilde man deraf slutte, at »Skæbnen« i Almindelighed udfolder større Iver end Zeus for at faa Syndere straffet. Thi hvor Pindar ellers taler om, at *μοῖρα* bringer Ulykke over Mennesker, foreligger der ikke nogen Brøde, som skal straffes³. Skæbnen er lige saa amoralsk som Guderne, og det er blot en Tilfældighed, naar det ikke var *μόρσιμον*, at Troia trods Paris og Helena skulde frelses.

Om Ixion fortælles, at han havde begaaet to *ἀμπλακίαι φερόεσπονοι*, nemlig 1) »først af alle ikke uden snedig List udgydt en Slægtnings Blod«, og 2) som Gudernes Gæst paa Olympen forsøgt at voldtage Hera. Pindar interesserer sig imidlertid tydelig nok mest for den Straf, som den sidstnævnte af de to Forseelser indbragte Ixion. Det siges i Almindelighed angaaende den Straf, han lider, at Guderne

¹ Pyth. XI, 33 f.

² Paian VI, 92 ff.

³ Pyth. XII, 30; Nem. VII, 44; Ol. II, 38.

vilde lære ham Taknemlighed mod Velgørere. Det passer ikke paa Straffen for den førstnævnte Brøde. At Guderne virkelig skulde have medvirket til at gøre ogsaa denne Brøde *φερέπρονος*, kan ikke sluttes af Pindars Ord, selv om han undlader at gengive den overleverede Beretning om, at Ixion af Guderne selv var blevet rensset for den Blodskyld, han havde paadraget sig¹.

Klytimestras Historie fortælles af Pindar saaledes, at det henstilles som uafgjort, om hun har dræbt Agamemnon for at hævne Ifigeneias Død eller paa Grund af Forelskelse i Aigisthos. Digteren kan altsaa næppe have interesseret sig synderlig for at udmaale hendes Skyld. Han kalder hende *νηλής γυνή* og har vel altsaa under alle Omstændigheder betragtet hendes Død for Orestes' Haand som for-tjent. Det omtales ikke, at nogen af Guderne interesserer sig for Sagen².

Augeias nægtede at udbetale Herakles den Løn, der var lovet ham for Renselse af Stalden. Kteatos og Eurytos hjalp Augeias, men det lykkedes tilsidst Herakles at dræbe dem alle tre. Augeias var *ξενάπαιας*, men naar det gik ham ilde, var det blot, fordi Herakles var den stærkeste. Guderne siges ikke at have blandet sig i Sagen³. Zeus *ξένιος* er altsaa hos Pindar lige saa efterladende som Zeus *ἕρσιος* i Iliaden.

Men Gudernes LigeGYldighed for Moralen gaar videre endnu. Den gaar saa vidt, at Guderne ligefrem kan beskytte Mennesker, der har øvet Uret mod andre. Herakles har med Zeus' Billigelse røvet Geryones' Okser. Geryones er den grovt forurettede. Pindar siger: »Jeg giver dig Ret frem for

¹ Pyth. II, 21 ff.

² Pyth. XI, 17 ff.

³ Ol. X, 26 ff.

ham, Geryones, men jeg vil helt tie angaaende det, som ikke er Zeus behageligt« (*Ἄν φιλέτηρον*)¹. Om Geryones' Okser taler Pindar ogsaa i en anden Sammenhæng: »Loven er Herre over alle (*νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*), baade over Mennesker og over Guder, og den retfærdiggør (*ἄγει δίκαιων*) selv den værste Voldsdaad med sin mægtige Haand. Derom bærer Herakles' Bedrifter Vidne. Thi han drev Geryones' Okser til Eurystheus' kyklopiske Port uden at have Ejerens Tilladelse dertil og uden at have købt dem«². WILAMOWITZ drager Konklusionen: »Setzen wir das *Ἄν φιλέτηρον* dem gleich, was der *νόμος δίκαιοι*, so haben wir den *θεός* Pindars; eine Theodicee haben wir allerdings nicht«³.

Pindars politiske Trosbekendelse, som han aflægger allerede i sit første Digt, gaar ud paa, at »de gode« skal regere⁴. Men han er en Fjende af Tyranniet saavel som af Demokratiet. Det har ikke forhindret ham (saa lidt som Aischylos) i at lade sig indbyde af Siciliens Tyranner og digte for dem. Men sin Overbevisning, som han delte med den herskende Klasse i Theben, hvortil han hørte, svigtede han ikke. Efter Hjemkomsten fra Sicilien, da hans Landsmænd maaske mistænkte ham for helt at være bleven Hierons Mand⁵, erklærer han udtrykkelig: »Jeg finder den Skæbne at være en Tyran undergivet forkastelig« (*μέμφομαι αἰῶσαν τυραννίδων*). Han priser Mellemlasserne i Staten (*τῶν . . . ἀμ πόλιν . . . τὰ μέσα*) som de lykkeligste⁶. Tilsidst giver han i et Digt Hieron saa indgaaende Formaninger

¹ Fr. 81, cf. WILAMOWITZ a. S. p. 344 og 462.

² Fr. 169.

³ WILAMOWITZ a. S. p. 462.

⁴ Pyth. X, 71 f.

⁵ Cf. WILAMOWITZ a. S. p. 263.

⁶ Pyth. XI, 52 f.

om den rette Maade at styre Staten og leve Livet paa, at Tyrannen gør Ende paa Venskabet med Digteren¹.

Til økonomisk og social Karakteristik af den Mellemstand, som Pindar vurderer saa højt, giver Digtene ingen Bidrag. Det kan være et grundbesiddende Aristokrati, og det kan være en handels- og industridrivende Borgerstand. Afgrænsningen fra Folkets brede Masse kan tænkes draget flere forskellige Steder. Oligarki eller Aristokrati er ligesom Demokrati et relativt Begreb.

Den 30. April 463 var der Solformørkelse i Theben. Pindar skrev et Digt for at bede Solens Gud afværge de Ulykker, som Formørkelsen var et Varsel om. Han siger: »Jeg bønfalder dig ved Zeus, du Gudinde (det er egentlig Sollyset, som tiltales), der stormer afsted hurtig som en Hest, drej dette Varsel om, der truer os alle, saa at det bliver til Lykke og ikke til Lidelse for Theben«. »Er det en kommende Krig, du varsler om, eller er det Misvækst eller en Snestorm af uhørt Heflighed? Er det fordærvelig Strid mellem Borgerne eller Oversvømmelse eller Frost, som faar Jorden til at stivne? Eller er det Søndenvind med Hede og strømmende Regn? Eller vil du sende en Syndflod over Jorden og skabe en helt ny Menneskeslægt? Jeg klager ikke, hvis de Lidelser, der rammer mig, rammer alle«².

Pindars Angst for Solformørkelsen kan sammenlignes med Aischylos' og Herodots overtroiske Frygt for tekniske Fremskridt. Hans politiske Standpunkt svarer til det, der har kunnet konstateres hos Solon og Herodot. Troen paa Gudernes Misundelse har han tilfælles med Aischylos og Herodot. Hans Livsanskuelse er altsaa ikke uden Slægtskab

¹ Pyth. I, 86 ff., cf. WILAMOWITZ a. S. p. 304.

² Paian IX, 7 ff. og 13 ff., cf. WILAMOWITZ a. S. p. 393 ff.

med den Mentalitet, der beherskede det attiske Folk i hans Samtid. Men en dybtgaaende Forskel er det dog, at den uinteresserede Straffetendens ganske mangler hos Pindar.

Straffetendensens Fraværelse hos Pindar bekræfter den Iagttagelse, som allerede tidligere har kunnet gøres, at Type III er primær i Forhold til Type I. Iøvrigt rejser sig det Spørgsmaal, for hvilket socialt Milieu Pindars Religion er repræsentativ, og paa hvilke Ejendommeligheder ved dette Milieu det beror, at man vel føler Trang til at tro paa Gudernes Misundelse, men ikke særlig interesserer sig for det specielle Udslag af Misundelsen, som bestaar i en streng Haandhævelse af Retfærdigheden, og som i Attika kom til at spille saa stor en Rolle. Materiale til en paa-lidelig Besvarelse af disse Spørgsmaal foreligger ikke, og Gætninger har ikke stor Værdi. Dette Kapitel munder saaledes ud i uløste Problemer og har i Sammenhængen, hvori det staar, nærmest kun Betydning derved, at det indeholder en Advarsel mod uberettigede Generalisationer og mod at tænke sig hele Sagen simplere, end den i Virkeligheden er. Ifald man kan gaa ud fra, at Menneskene i Pindars Milieu virkelig har været lige saa misundelige som i Herodots, foreligger der intet mindre end en sikker Undtagelse fra den Regel om Korrelation mellem Misundelse og Straffetendens, som hele nærværende Arbejde gaar ud paa at fastslaa. I denne Omstændighed at se et Bevis for Regelens Uholdbarhed i det store og hele er dog kun muligt for den, som ikke erindrer eller ikke godkender DURKHEIM's foran citerede Bemærkninger om de proportionale Forandrings Metode¹.

¹ Cf. foran p. 204 f.

XV. Gernets Opfattelse.

LOUIS GERNET har sat sig til Opgave at vise, hvorledes den Respekt for det menneskelige Individ, der er karakteristisk for moderne Menneskers Følemaade, har gjort sig gældende allerede i Oldtidens Hellas. Øjensynlig er dette et Problem, som er nær beslægtet med Spørgsmaalet om den uinteresserede Straffetendens' Opstaaen. Hvis et Samfunds Medlemmer besjæles af den Følelse, at der sker Uret, hver Gang et dem iøvrigt uvedkommende Individ udsættes for Overlast, da vil dette Samfund ogsaa gribe ind og straffe Ophavsmanden til saadan Overlast. Respekten for Individet og den uinteresserede Straffetendens er saaledes fra en vis Side set kun to forskellige Udtryk for samme Sag. Fra en anden Side set kan Respekten for Individet komme til at hæmme og begrænse Straffetendensen, idet ogsaa Forbryderen betragtes som et Menneske med visse Rettigheder. Men i hvert Fald har Problemstillingen hos GERNET og i det foreliggende Arbejde saa meget tilfælles, at det synes paakrævet udførligt at sammenligne de i det foregaaende opnaaede Resultater med GERNETS.

GERNET formulerer i sin Fortale følgende metodiske Princip: »Ni les théories morales, ni le vouloir d'un individu — les »intentions« d'un législateur, par exemple — ne méritent plus cet intérêt complaisant que leur accorde l'historien; ce sont des signes; ils offrent la traduction que peut se donner de la représentation collective une conscience plus ou moins réfléchie, et que nous pourrions retenir, nous, à titre de document; mais la traduction n'est pas nécessairement adéquate«¹. Dette Princip er respekteret i det foregaaende. Intet Sted er der direkte sluttet fra, hvad

¹ GERNET: Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, p. VIII f.

Grækerne siger om deres Misundelse, til at de virkelig var i særlig Grad misundelige. Kun ad Omveje, ved Hjælp af indirekte Metoder er det forsøgt at gøre det Resultat sandsynligt, at Grækerne virkelig i den Periode, hvorom det drejer sig, har været opfyldt af en saadan intensiv Misundelse, som nogle af deres Forfattere siger.

GERNET bruger en anden indirekte Metode end de foran anvendte for at trænge bag om det, Grækerne bevidst tænker og siger, til den Mentalitet, der virkelig beherskede dem. Han mener at kunne naa dette Maal ved et indgaaende Studium af de vigtigste moralske Udtryks Betydninger, Betydningsnuancer og Følelsesværdi. Hans Bog er en »étude sémantique«. Han siger selv om sin Metode: »Antérieur aux esprits individuels, considéré en lui-même et dans toute la série de ses emplois, il (le mot) atteste la pensée sociale en caractères éclatants: il porte en lui tout un enseignement précieux que les consciences individuelles n'aperçoivent que confusement, il retient toute une réalité solide sur quoi les fantaisies individuelles ne mordent pas«¹. »Ce sera encore ce qu'il y a de moins subjectif dans le langage; la distribution des formes du discours et les usages syntactiques, la fréquence de telle expression substantive, l'emploi absolu d'un verbe, la construction d'un nom, décèlent parfois une manière de sentir et de penser collective«².

De Resultater, GERNET ved Anvendelse af den saaledes antydede Metode kommer til, gaar i Almindelighed ud paa følgende: Naar de græske Bystater beskytter deres Borgere mod Overlast, skyldes det, at den Solidaritet, der knytter Medlemmer af en primitiv Klan (paa Græsk *γένος*) sammen,

¹ GERNET a. S. p. IX.

² GERNET a. S. p. X.

i Hellas er bleven overført paa Borgerne i Bystaten. Klanen beskytter sine Medlemmer baade udadtil og indadtil. Den hævner deres af fremmede forvoldte Død, og den straffer dem, der forsynder sig mod deres egen Slægt, med Udstødelse af Klanen og dermed af det menneskelige Samfund. Til Klanens Selvforsvar mod Attentater indefra svarer Strafferetten i Bystaten. Borgernes uinteresserede Straffetendens er en Fortsættelse af Klanfællernes Selvforsvar mod den Fælle, der ved sin Færd truer Klanen med Undergang¹.

De Forbrydelser, der kan føre til Udstødelse af den primitive Klan, er alle af religiøs Karakter. De bestaar paa en eller anden Maade i, at Kræfter af magisk-religiøs Natur slippes løs til Fordærv for Klanen i Kraft af, hvad Forbryderen har begaaet. Der finder ved Forbrydelsen en religiøs Besmittelse Sted. Det samme sker ifølge GERNET ogsaa ved alle de Handlinger, der faar Bystaten til at gribe straffende ind. At det Samfund, der uden videre beholder en Drabsmand i sin Midte, besmittes og hjemsøges af Pest og Misvækst, er en hos Grækerne velkendt Tanke, i hvilken man ofte har set Oprindelsen til Strafferetten. GERNET mener at finde den samme Tanke om religiøs Besmittelse indeholdt i Udtrykket *ἀδίκησις* i Almindelighed².

Man paadrog sig i den homeriske Tid endnu ingen Besmittelse ved at dræbe en Mand af en fremmed Klan. Hvis GERNET har Ret, skulde man heller ikke i Bystaten have Anledning til at straffe Forbrydelser mod saadanne, som var Staten helt uvedkommende. Visse Træk, som peger i Retning af en svigtende Interesse for Forbrydelser mod fremmede, anføres ogsaa af GERNET³. Dertil kunde

¹ GERNET a. S. p. 105, 118, 156 f., 228, 288, 292, 301, 424.

² GERNET a. S. p. 54 f. og 57 f.

³ GERNET a. S. p. 228.

føjes, at Forbrydelser mod Metroiker i Athen blev straffet noget mildere end tilsvarende Forbrydelser mod attiske Borgere¹, hvilket stemmer godt overens med, at Metroikerne hverken stod helt udenfor eller var fuldt berettigede Medlemmer af det attiske Samfund.

Angaaende Ostrakismen mener GERNET, at ogsaa den dybest set gaar ud paa at fjerne et religiøst besmittet Individ fra Statens Omraade, for at Smitten ikke skal brede sig. Han henviser til, at Alkmeonidernes Æt til Stadighed truedes af Ostrakismen, fordi den engang ved Drabet af Kylons Tilhængere havde gjort sig skyldig i Helligbrøde. Megakles blev faktisk ostrakiseret, og Perikles og Alkibiades, som dog kun paa mødrene Side var beslægtede med Alkmeoniderne, stod i Fare derfor². Blandt Ostrakismens øvrige Ofre hed det sig om Kimon, at han havde staaet i incestuøst Forhold til sin Søster³, og GERNET mener ogsaa at kunne betragte Hyperbolos som religiøs Smittekilde.

GERNET'S Opfattelse kan kort karakteriseres saaledes, at han i den græske Bystat mener i væsentlige Træk at genfinde den Mentalitet, der ellers ifølge DURKHEIM og hans Skole er ejendommelig for den primitive Klan. Klanen straffer kun i Selvforsvar, naar den ved et Medlems Opførsel trues af religiøse Farer, og det samme vilde, hvis GERNET har Ret, være Tilfældet med den græske Bystat i hele den Periode, Talen her er om. En uinteresseret Straffetendens vilde da overhovedet ikke have eksisteret i det klassiske Athen.

At ustraffede Drab mentes at true den græske Bystat med Farer af religiøs Art, er sikkert, og det skal her for-

¹ MICHEL CLERC: Les métèques athéniens (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome LXIV), Paris 1893, p. 99 ff.

² GERNET a. S. p. 409 f.

³ GERNET a. S. p. 410.

udsættes, at dette, som GERNET mener, ogsaa gælder om andre ustraffede Forbrydelser. Men det synes berettiget og paakrævet at rejse det Spørgsmaal, om denne religiøse Frygt er lige saa ægte i Bystaten som i den primitive Klan, eller om den ikke snarere er en fra Fortiden overleveret Form, bag hvilken der skjuler sig et nyt Indhold. Der vilde i saa Fald intet være til Hinder for, at GERNET'S Resultater kunde forenes med den i det foregaaende hævdede Misundelsesteori.

Der var i Athen en Klasse af Smaaborgere, hvis Kaar var saadanne, at den beherskedes af en vis dump Utilfredshed og Fortrykthed, der især blev følelige ved Sammenligninger med andres Rigdom og Luxus. Som Kompensation for denne ydmygende Følelse af Utilfredshed opstod et stærkt Hang til Misundelse. Da Smaaborgerne fik den politiske Magt i Athen, gav Misundelsen sig Udslag i *γῥαγαί* og i Ostrakisme som anført i det foregaaende. Men hvad var naturligere end at iklæde disse ny Realiteter visse i Folkets Tradition givne religiøse Former? Den deprimerede Uhyggestemning, som en heftig utilfredsstillet Misundelse fremkalder, er en frugtbar Jordbund for Tanker om, at Folket trues af Ulykker fra Guderne, og det var jo netop, hvad man troede i de gamle Klaner, naar nogen forbrød sig mod Klanens Religion. De aristokratiske Slægter, som havde hersket i Attika, før Demokratiet begyndte at gøre sig gældende, havde netop været saadanne primitive Klaner. Naturligt maatte Demokratiets Strafferet forme sig som en ny Fortolkning af Aristokraternes Religion snarere end som en Reform, der søgtes gennemført paa Trods af al Tradition.

At den uinteresserede Straffetendens giver sig stærkere Udslag, naar ens Medborgere end naar fremmede lider Overlast, lader sig meget vel forstaa ud fra Misundelses-

teorien. Den, der øver Uret mod en fremmed, er et mindre let Bytte for Misundelsen end den, der øver Uret mod en Borger, fordi den forurettede fremmede retsligt og faktisk har mindre Magt indenfor det attiske Samfund og altsaa er en mindre brugbar Forbundsfælle for den, der lurar paa Lejlighed til at bringe Medborgere i Ulykke.

Naar man ostrakiserer et Medlem af en Familie, der har en Helligbrøde paa sin Samvittighed, er det intet Under, at man paaberaaber sig dette. Men det var ikke alle Alkmeoniderne, der blev ostrakiseret, endskøndt de alle i lige Grad kunde gøres medansvarlige for Drabet af Kylons Tilhængere. Og kun mod tre af de Mænd, der overhovedet rantes af Ostrakismen, har GERNET kunnet paavise Spor af Beskyldninger for Helligbrøde. Men selv om det gjaldt om dem alle, var dermed endnu ikke bevist, at Helligbrøde snarere end Misundelse var det dybest liggende Motiv til Ostrakismen. Misundelsen kunde være det sande Motiv og Talen om, at man frygtede Følgerne af Helligbrøden, blot et velkomment extra Argument overfor dem, der eventuelt ikke delte Misundelsen i den fornødne Grad. Det udelukkes ikke ved, at den nævnte Tale øjensynlig er overmaade oprigtig ment.

Skarpest træder Modsætningen mellem GERNET's Teori og Misundelsesteorien frem i den forskellige Betydning, som de to Teorier tillægger økonomiske Faktorer ved Forklaringen af Straffetendensens Opstaaen. Ifølge GERNET er Borgerskabets og de borgerlige Erhvervs Opkomst en Betingelse for, at den gamle Solidaritet mellem Klanfæller kan udvide sig til at blive en Solidaritet mellem alle By-samfundets Medlemmer. Men den økonomiske Udvikling er kun en Betingelse derfor, ikke en tilstrækkelig Aarsag til, at det sker. Hvis Klansamfundets Mentalitet ikke forud havde været givet, vilde Borgerstandens Opstaaen og

Erobring af Magten efter GERNET's Mening ingenlunde have ført til, at der opstod en Solidaritet mellem alle Medlemmer af Borgersamfundet, saa at de alle følte sig kaldet til at straffe Overgreb, en enkelt havde maattet lide under¹. Ifølge Misundelsesteorien vil der i en Klasse af Smaaborgere, der (selv om de maaske krampagtigt hævder det modsatte) føler deres Kaar trykkende og ydmygende, opstaa en paa Misundelse baseret uinteresseret Straffetendens, ligegyldigt hvilken Mentalitet det paagældende Samfund forud har været behersket af. Traditionen fra Fortiden bliver da bestemmende for Straffetendensens Form og Udtryksmaade, men ingenlunde for dens Existens.

Det viste sig i Aischylos' »Eumeniderne«, at Frygten for Pest og Hungersnød som religiøst betingede Følger af Orestes' Frikendelse var den mindste af de Betæneligheder, Digteren havde at overvinde. Det er et Bevis for, at Straffetendensens religiøse Iklædning kun er en Form, og at Arten og Omfanget af dens Udslag i Virkeligheden er bestemt af ganske andre Faktorer. Det er altsaa et Bevis for, at GERNET's Teori er urigtig. Et andet Bevis derfor vil være ført, hvis Studiet af den europæiske Borgerstands Mentalitet i Middelalderen og den nyere Tid skulde vise en fundamental Overensstemmelse med den foran studerede athenaiske Borgerstands Mentalitet trods alle Forskelligheder i Form og Udtryksmaade. Den traditionelle Baggrund for Borgerstandens Opkomst er i de to Tilfælde ganske forskellig og kan altsaa, hvis den formodede Overensstemmelse lader sig paavise, ikke, som GERNET mener, være bestemmende for selve Straffetendensens Existens, men kun for dens Form og Udtryksmaade.

¹ GERNET a. S. p. 420 f.

XVI. Slutning.

Den Tanke at aflede Moralen af Misundelse er ingenlunde ny eller uhørt. Den findes i Platons »Gorgias«, hvor den dog kun udtales for at forkastes. Den er Grundtanken i Nietzsches »Genealogie der Moral«. Den spiller i Nutidens England og Amerika en Rolle som Argument imod det Væv af smaalige Forbud og Straffebestemmelser, hvorved moderne Demokrati i Alliance med traditionel Puritanisme søger at gøre Tilværelsen glædeløs, kedsommelig og pinagtig for alle dem, som ikke er velhavende nok til ustraffet at kunne overtræde saadanne Forbud.

En saadan Tanke vil umiddelbart have en odiøs Karakter i saadanne Menneskers Øjne, som ikke sympatiserer med en kritisk Holdning overfor den nedarvede Moral. Omvendt vil den let finde ukritisk og begejstret Tilslutning hos oppositionelt anlagte Individuer. Ingen af disse to Indstillinger er gunstig for den objektive Behandling af Tanken som en videnskabelig Hypotese, der maa søges verificeret ved detaillerede Studier over Moralens Historie i de forskellige menneskelige Samfund. Dette er ud fra et rent videnskabeligt Synspunkt beklageligt, for saa vidt som meget tyder paa, at Misundelsesteorien virkelig alene paa mange Omraader er i Stand til at udrede Sammenhængen mellem Kendsgerningerne.

For at skabe en roligere Atmosfære for Bedømmelsen af Teorien skal Opmærksomheden her henledes paa, at den ingenlunde med Nødvendighed har en saadan moralsk Radikalisme til Konsekvens, som man let uvilkaarlig antager. Man vil let slutte, at moralsk Forargelse nødvendigvis altid maa være af det onde, hvis denne Følelse, som Teorien siger, i Virkeligheden ikke er andet end maskeret Misundelse.

Men ÉMILE DURKHEIM har i sin Bog om Selvmord ment at kunne fastslaa, at Selvmordenes Antal stiger i samme Forhold, som den moralske Forargelse aftager i et Samfund. Det er da meget vel tænkeligt, at man ud fra et utilitaristisk Synspunkt — for at forebygge Selvmordene og den Sindstilstand, hvorfra de udspringer — maatte erklære det for nødvendigt at sikre den som Forargelse maskerede Misundelse Tilfredsstillelse, selv om man af Hensyn dertil maa ødelægge Menneskers Liv og Lykke i en Række Tilfælde, hvor Samfundet ellers ikke kunde have nogen som helst fornuftig Grund til at gribe straffende ind¹. Det er tænkeligt, at det for Flertallet af de attiske Smaaborgere vilde have været overmaade svært at bevare den for en rolig Livsførelse nødvendige Selvrespekt, hvis ikke deres Misundelse i Strafferetten, i Ostrakismen og fantasmæssigt i Religionen kunde have fejret saadanne Orgier, som er skildret i det foregaaende.

Sociologien bør ikke direkte tage Stilling til omstridte moralske Spørgsmaal, men den bør levere nogle af de fornødne Præmisser dertil. Den bør gøre opmærksom paa, at der bag al Straf ligger en irrationel Faktor, som kaldes moralsk Forargelse, og som sandsynligvis ikke er andet end maskeret Misundelse. Denne Forargelse kræver ofte, at der straffes i et Omfang og med en Grusomhed, som Hensynet til Samfundets Sikkerhed paa ingen Maade kan siges at retfærdiggøre. Naturligvis søger de, der lader sig henrive af Forargelse, ofte at bevise, at Samfundets Vel kræver Straf i hele det Omfang, som ogsaa deres Følelse kræver. Det sker saa meget lettere, som man jo virkelig kun formodningsvis kan sige noget om, hvilket Minimum af Straf man kunde nøjes med, uden at Retssikkerheden formindskedes

¹ Cf. nærmere derom SVEND RANULF: *Moralen og Samfundet*, Kbh. 1927.

eller reelle Interesser lodes ubeskyttede. Trods denne Usikkerhed skal Afgørelser træffes i Praxis, og det vil da formentlig ikke være uden Betydning, om man ved Sociologiens Hjælp gør sig klart, at irrationelle Faktorer i Regelen med større eller mindre Styrke arbejder paa at forfalske Argumentationen til Fordel for strengere Straf, og om man yderligere klart stiller sig selv det Spørgsmaal, hvorvidt Tilfredsstillelse af den irrationelle Forargelse bør være et selvstændigt Formaal for Straffen ved Siden af Generalpræventionen og hvad der ellers kan nævnes.

Nærværende Arbejde er et beskedent Bidrag til Studiet af den moralske Forargelses Natur. For at forebygge uheldige Associationer syntes det hensigtsmæssigt under Arbejdets Gang at bruge en anden Betegnelse derfor og tale om den uinteresserede Straffetendens. Hvad der endnu er tilbage at gøre, før Behandlingen af Emnet er afsluttet, blev omtalt i Kap. I.

Appendix.

For Behandlingen af det Problem, som er Grundproblemet i nærværende Arbejde, kunde det synes, som om en af W. SCHULZE opstillet og begrundet Thesis maatte være af væsentlig Betydning. SCHULZE siger: »Die Einschlebung des Dritten in den ursprünglich einfachen Vorgang der Selbsthilfe, die in Griechenland Brauch, in Rom Gesetz geworden, macht, wie mir scheinen will, die Voraussetzung nötig, dass der ohne Rechtsgrund Angegriffene solche Hilfe aus dem Kreise der *παρὰτυγχάνοντες* zu erwarten oder wohl gar zu fordern ein irgendwie geartetes Recht besass«¹.

¹ W. SCHULZE: Beiträge zur Wort- und Sittengeschichte II, i: Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1918, I, p. 484.

Udtryksmaaden lægger den Opfattelse nær, at der ved den oprindelige Tilstand, under hvilken man var henvist til Selvhjælp, maa tænkes paa en Tilstand som den, der fandtes i Athen før Drakon, og at der ved Tredjemands Indgriben i Retsstridigheder maa tænkes paa Udslag af den uinteresserede Straffetendens, saaledes som de kunde gøre sig gældende i Athen efter Indførelsen af *γραφῆ*. I det foregaaende er der gjort Forsøg paa at forklare, hvorledes attiske Borgere kunde føle Trang til uegennyttigt at straffe Uret, som havde ramt en af deres Medborgere. Men intet har hidtil tydet paa, at der ogsaa primært skulde have rørt sig en Følelse af Pligt til at yde den forurettede en saadan uegennyttig Bistand, eller at den forurettede, naar han ikke kunde hjælpe sig selv, skulde have haft en Art retmæssigt Krav paa at blive hjulpet til sin Ret af andre. At den forurettede paakalder en saadan Hjælp, naar han allerede af Erfaring ved, at han med Rimelighed kan forvente at opnaa den, er ikke overraskende. Men dette er næppe nok til at forklare det Forhold, hvis Existens og Betydning SCHULZE mener at have paavist.

SCHULZE søger at bevise sin Thesis for Germanernes, Indernes, Romernes og Grækernes Vedkommende ved en Række formelagtige Vendinger, som er samlede fra alle mulige vidt forskellige og tildels sene litterære Værker, og som er Udtryk for Paakaldelse af Hjælp mod Overlast i en saadan Form, at Paakaldelsen maa tænkes ikke retmæssigt at kunne lades upaaagtet af den, som hører den. Metoden beskrives med følgende Ord i Afsnittet om Romerne: »Die Variationen umranken das Grundschema, aber verhüllen es nicht: überall die gleichen Voraussetzungen (iniuria), dieselbe prompte Wirkung (fidem civium, popularium implorare oder obsecrare) und, wenn ich mich nicht täusche,

überall auch die selbstverständliche Erwartung, dass der Hilferuf nicht ungehört verhallen werde, und all dies in immer wieder anklingenden, gleichen oder ähnlichen Wendungen, die nicht jedesmal aus der Situation neugeschöpft, sondern vom Herkommen gefestigt und wohl gar geheiligt zu sein scheinen«¹. Det synes nu ganske utvivlsomt, at nogle af de Vendinger, SCHULZE citerer, virkelig tager Sigte paa Situationer svarende til den, en attisk Borger efter Solons Tid vilde befinde sig i, hvis han paakaldte sit Folks Beskyttelse mod Uret, der var overgaaet ham. Der er saaledes i et Citat fra Livius Tale om Folk, som »hominum quos nunquam viderint fidem tamen implorant«². Den romerske Kejser paakaldes som Rettens Beskytter, og i Republikens Tid har det romerske Folk været paakaldt paa lignende Maade³. Fra Grækenland haves Dokumenter angaaende Frigivelse af Slaver, hvori enhver, som er Vidne til, at der gøres Forsøg paa atter at gøre den frigivne til Slave, opfordres til at gribe ind⁴. Fra Demosthenes og Aischines citeres formelagtige Vendinger, i hvilke Folket mindes om, at det er dets Pligt uegennyttigt at yde Værn mod Uret⁵.

Imidlertid er det ikke alle de af SCHULZE citerede Steder, som har denne Karakter. Det at paakalde Menneskers Beskyttelse mod Overlast hedder paa Latin *fidem implorare*, og ved fides forstås ifølge SCHULZE »jedes unter Menschen irgendwie rechtlich begründete Schutzverhältnis«⁶. Følgelig er det ikke muligt at *implorare fidem* fra en hvilken som

¹ p. 497.

² p. 491.

³ p. 492 ff.

⁴ p. 483.

⁵ p. 508.

⁶ p. 498.

helst *παραινεχάνων*, men kun f. Ex. fra romerske Medborgere. Og den Kreds af Mennesker, der er forbunden ved fides, kan, som nogle af SCHULZE's græske Exempler viser, variere i Udstrækning. I Aischylos' »Hiketiderne« (v. 612 ff.) vedtager Argeierne, at den iblandt dem, som ikke iler til Hjælp, hvis Danaos' Døtre udsættes for Vold, skal straffes med Landflygtighed. Under de tredive Tyranners Herredømme i Athen vedtager Thebaierne, at den iblandt dem, som ikke i paakommende Tilfælde yder de landflygtige Athenaiere, som opholder sig i Theben, Hjælp og Beskyttelse, skal være hjemfalden til en Bøde. SCHULZE siger: »In beiden Fällen, im Mythos wie in der Geschichte, handelt es sich um Landfremde, die erst durch einen besonderen Rechtsakt in das Schutzverhältnis aufgenommen werden können, dessen Vorteile für den Bürger schon durch die Tatsache seiner Geburt gegeben sein müssen«¹. Man har altsaa ikke Pligt til som *βοηθόμοσ* eller *βοηθός* at yde Hjælp til hvem som helst, der udstøder det gamle Nødraab (*βοή*). Det afhænger af, om man staar i et saadant særligt Forhold til den paagældende, som paa Latin hedder fides. Det afhænger ikke af, om den, der raaber om Hjælp, har Retten paa sin Side eller eventuelt blot trues af en retfærdig Hævn. Naar Argeierne og deres Konge beslutter at yde Danaos' Døtre Beskyttelse, er det ikke, fordi de som upartiske Dommere har indset, at Pigerne har Ret og deres Forfølgere Uret.

Formlerne for *βοή* forekommer med andre Ord i Overleveringen i to ganske forskellige Relationer. Paa den ene Side kan en attisk Borger f. Ex. paa Demosthenes' Tid paa kalde hele Folkets retfærdige Dom i et Mellemværende med en Landsmand. Og paa den anden Side kan man

¹ p. 508.

ved *βοή* paakalde sine Landsmænds, sine forbundnes, med et Ord sine fides-Fællers Beskyttelse mod udenforstaaende ganske uden Hensyn til, hvorledes det maatte forholde sig med Retsspørgsmaalet. Det maa betegnes som en fundamental Fejl ved SCHULZE's Afhandling, at Forskellen mellem disse to Relationer har unddraget sig hans Opmærksomhed. Han blander dem uden videre sammen til Trods for, at han under sin Omtale af Germanerne ganske tydeligt har beskrevet den sidstnævnte af de to Relationer i dens Forskel fra den første. Det hedder nemlig: »Seit Alters dient . . . das »gerüchte« (det germanske Ækivalent for fidem implorare og *βοή*) zwei verschiedenen Zwecken, neben der Sicherung des Rachevollzugs oder der Dingfestmachung auch der förmlichen Verlautbarung, durch die der Akt der Selbsthilfe aller Heimlichkeit entkleidet und dem Verdachte der Unrechtmässigkeit enthoben werden soll . . . Überhaupt ist das Verfahren vor Gericht, die Erhebung und Durchführung der »Klage« . . . eine Fortsetzung der Verfolgung, die zunächst als Handlung der Selbsthilfe begonnen . . . hat«¹. Her skildres »gerüchte« umiskendeligt som et Middel til at sikre sig fides-Fællernes Assistance til Selvhjælp. Altsaa er »gerüchte« ældre end Tredjemands Indgriben i Retsstridigheder, hvis man derved forstaar Tredjemands Dom i Sagen efter upartiske Retssynspunkter, saaledes som Loven krævede det i Athen efter Drakons og Solons Tid. Hvis man derimod ved Tredjemands Indgriben forstaar pligtmæssig Hjælp til en fides-Fælle foranlediget ved hans *βοή*, da har saadan Indgriben fundet Sted, længe før der var Tale om nogen Strafferet, og det vil næppe være muligt at paavise noget som helst menneskeligt Samfund, hvor den endnu ikke er herskende Regel.

¹ p. 485 f.

Hermed stemmer det fortræffeligt, at de i sene Tider bevarede formelagtige Udtryk for *βοή* ifølge SCHULZE er sproglige Levninger af en ældgammel Institution. Han har sikkert fuldkommen Ret, naar han siger: »Die griechischen und lateinischen Zeugen lehren, dass *βοή* und *quiratio* im Altertum gerade als Abwehr drohender manus iniectio eine wichtige Rolle gespielt haben, und aus der deutschen Rechtsgeschichte kennen wir das »gerüchte« als notwendig gebotene Einleitung der sog. »Spurfolge«. Die Spurfolge aber führte naturgemäss oft zu der bei Griechen, Römern und Germanen mit besonders altertümlichen Bräuchen umgebenen Haussuchung. Manus iniectio, Spurfolge und Haussuchung sind aber längst mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit als vorhistorische Rechtsinstitute der Indogermanen erwiesen worden: um so zuversichtlicher wird man ihnen nun auch den Notruf nach Alter und Herkunft gleichstellen und aus diesem Brauche die Bedeutungsgeschichte von *βοηθόμος βοηθός* erläutern dürfen«¹. »Der Notruf war ursprünglich . . . ein Waffenruf und galt natürlich jeder woher auch immer drohenden Gefahr, heimi und in here, domi bellique, oder wie der Inder in vedischer Zeit sagte: in den Schlachten und in den Siedelungen. Hier wie dort waren es dieselben waffengewohnten Männer, die als Bürger und als Soldaten gegen den Friedensbrecher sogut wie gegen den Landesfeind für einander einzustehen durch Sitte und Recht gebunden waren«². Kun drejer det sig her paa intet Punkt om en Selvhjælps-Proces, der vides oprindelig at have været simplere. Og det drejer sig slet ikke om Tredjemands Indgriben i den Forstand, i hvilken det

¹ p. 510.

² p. 511.

attiske Samfund fra og med Drakon og Solon greb ind i Borgernes indbyrdes Stridigheder.

Angaaende det Spørgsmaal, hvem der har Pligt til at optræde som *βοηθός*, er det utilladeligt at slutte fra sent overleverede Formler til meget tidlige Samfundstilstande. Allerede den Omstændighed, at det kan bero paa, hvorvidt der mellem de paagældende Mennesker er indgaaet en særlig Pagt eller ikke, skulde mane til Forsigtighed. Argeierne havde ingen Forpligtelser overfor Danaos og hans Døtre, Thebaierne havde ingen Forpligtelser overfor de landflygtige Athenaiere, før de selv udtrykkelig havde paataget sig saadanne Forpligtelser. Pligten paahviler altsaa i hvert Fald oprindeligt ikke uden videre alle *παραινοχρόνοιες*. Endvidere bemærker SCHULZE om Filoktetes hos Sofokles: »Der haust, *ἄφιλος ἐρημὸς ἄπολις*, af einsamer Insel, und seinen Hilferuf wird keines Menschen Ohr mitleidig auf-fangen, keines Menschen Mund teilnehmend weitergeben. Und doch löst die Situation, sobald die gewaltsame Weg-führung droht, auch bei ihm den Notruf in seiner typischen Form aus, der sich nun, charakteristisch genug, an das menschenleere Eiland und — nicht an Poseidon persönlich, sondern — an die Feuersäule seines die Insel beherrschenden Berges wendet«¹. Denne Henvendelse til en Ting i Naturen har sandsynligvis foreligget for Sofokles i en fra meget gammel Tid overleveret Formel, der har været tilpasset til Filoktetes' Situation. Men den blotte Mulighed af en saadan Tilpasning indeholder en Advarsel mod af de overleverede Formler for *βοή* at drage bestemte Slutninger angaaende Kredsen af pligtmæssige *βοηθόι* i den fjerne Fortid, da de formelagtige Udtryk blev præget.

Iøvrigt synes det muligt ad anden Vej at skaffe sig langt

¹ p. 501.

mere direkte og detaillerede Oplysninger om dette Spørgsmaal, end den af SCHULZE anvendte Metode kan give. Det er næppe nogen alt for dristig Antagelse, at den, der er forpligtet til at hævne en Mands Død, ogsaa er forpligtet til at ile ham til Hjælp, naar han hører hans Nødraab. Angaaende den Kreds af Mennesker, hvem Pligten til Blodhævn paahvilede i den homeriske Tid i Grækenland, kan man finde udførlige Oplysninger hos GLOTZ. Samme Sted kan man ogsaa læse om »Spurfolge« og »Haussuchung« paa græsk Grund og om Naboers Pligt til at yde Bistand, naar en Mand paa denne Maade søgte at faa sin stjaalne Ejendom tilbage¹. Alt dette ligger forud for Drakon og Solon. Den Slutning synes uafviselig, at de af SCHULZE samlede arkaiske Formler for *βοή* alle har deres Oprindelse i en Tid, da ingen Tredjemand endnu optraadte som Dommer i Stridigheder mellem Medborgere.

Tilbage staar at forklare, hvorledes Formlerne da faktisk i visse Tilfælde har kunnet blive Udtryk for en Paakaldelse af Samfundets uinteresserede Haandhævelse af Retfærdigheden. Oprindeligt var de Udtryk for Solidariteten indenfor *γένος*. Fra en vis Side set bestod Dannelsen af *πόλις* i, at den gamle Solidaritet indenfor *γένος* blev udvidet til at omfatte alle Bystatens Borgere. GERNET har endogsaa hævdet, at alt dermed er sagt angaaende Oprindelsen til *πόλις* og dermed ogsaa til *γροαφή*. Hvis denne Forklaring var udtømmende, vilde *βοή* i Demosthenes' Mund have nøjagtig samme Karakter, som naar der blev kaldt til Vaaben mod Fredsbryderen i en primitiv Klan. SCHULZES Undladelse af at skelne mellem Pligt til Hjælp i Kraft af Slægtskab eller Naboskab og Pligt til Hjælp i Kraft af anerkendte upartiske

¹ GLOTZ: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, p. 202 ff.

Retsprinciper vilde da i sidste Instans kunne retfærdiggøres. Der blev i et foregaaende Kapitel gjort Forsøg paa at bevise, at GERNETS Forklaring ikke er udtømmende. Men tilbage bliver dog den Kendsgerning, at *πόλις* fra *γένος* har overtaget mange af det sociale Livs Former. Til disse Former hører ogsaa Formler for *βοή*. De har blot i Lighed med de fleste andre af de overtagne Former skiftet Indhold. Det er dette ny Indhold, som paa Strafferettens Omraade har været taget op til Undersøgelse i nærværende Arbejde. Og for denne Undersøgelse er SCHULZES Afhandling i Virkeligheden uden Betydning, i hvor høj Grad den tvetydige Formulering af dens Thesis end kan give Anledning til at tro det modsatte. Som Bidrag til Studiet af Tilstandene før Drakons og Solons Reformers har Afhandlingen derimod sin ikke ringe Værdi.

HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

9. BIND (KR. 12.75):

	Kr. Ø.
1. Glossae medicinales. Edidit J. L. HEIBERG. 1924	3.00
2. BLINKENBERG, CHR.: Le temple de Paphos. 1924	1.25
3. ISAAC TZETZAE de metris Pindaricis commentarius. Edidit A. B. DRACHMANN. Adiecta est tabula phototypica. 1925	4.60
4. NYROP, KR.: Etudes de grammaire française (20. Une rime de J.-M. de Heredia. 21. Accord fautif. 22. Pronoms réfléchis. 23. Pronoms allocutoires). 1924	1.15
5. KRISTENSEN, MARIUS: „Nokkur blöð úr Hauksbók“. Et færøsk håndskrift fra o. 1300. Undersøgt og bestemt med hensyn til dets sprogform. 1925	2.50
6. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite. 1925	4.00

10. BIND (KR. 12.20):

1. SARAUW, CHR.: Niederdeutsche Forschungen II. Die Flexionen der mittelniederdeutschen Sprache. 1924	9.00
2. SARAUW, CHR.: Zur Faustchronologie. 1925	3.00
3. Papyrus Lansing. Eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie. Herausgegeben und erklärt von AD. ERMAN und H. O. LANGE. 1925	4.25

11. BIND (KR. 13.20):

1. CORTSEN, S. P.: Die etruskischen Standes- und Beamtentitel, durch die Inschriften beleuchtet. 1925	5.00
2. Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum herausgegeben und erklärt von H. O. LANGE. 1925	4.50
3. PEDERSEN, HOLGER: Le groupement des dialectes indo-européens. 1925	2.00
4. BLINKENBERG, CHR.: Lindiaka II—IV. 1926	2.50
5. PEDERSEN, HOLGER: La cinquième déclinaison latine. 1926	3.60

12. BIND (KR. 19.80):

1. PALLIS, SVEND AAGE: The Babylonian <i>akitu</i> Festival. With 11 plates. 1926	15.60
2. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (24. Notes lexicographiques et morphologiques. 25. <i>Folie</i> , maison de plaisance. 26. Préposition et régime. 27. La locution <i>avec ça</i> . 28. La préposition <i>en</i>). 1927	2.25
3. POULSEN, FREDERIK: Aus einer alten Etruskerstadt. Mit 51 Tafeln. 1927	8.50

13. BIND (Kr. 21.00):

- | | |
|--|-------|
| 1. BLINKENBERG, CHR.: [Lindiaka V] Fibules grecques et orientales. 1926 | 15.00 |
| 2. ÞÓRÐARSON, ÓLÁFR: Máhljóða- og Málskrúðsrit. Grammatisk-retorisk afhandling udgiven af FINNUR JÓNSSON. 1927 | 6.00 |
| 3. Mathematici Graeci minores ed. J. L. HEIBERG. 1927 | 7.00 |

14. BIND (Kr. 22.50):

- | | |
|---|-------|
| 1. CHRISTENSEN, ARTHUR: Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám. A revised Text with English Translation. 1927 .. | 9.00 |
| 2. Der magische Papyrus Harris. Herausgegeben und erklärt von H. O. LANGE. 1927 | 5.50 |
| 3. POULSEN, FREDERIK und RHOMAIOS, KONSTANTINOS: Erster vorläufiger Bericht über die dänisch-griechischen Ausgrabungen von Kalydon. Mit 127 Abbildungen (90 Tafeln). 1927 | 15.50 |

15. BIND (Kr. 24.25):

- | | |
|---|-------|
| 1. Anonymi Logica et Quadriuium, cum scholiis antiquis edidit J. L. HEIBERG. 1929 | 9.50 |
| 2. CHRISTENSEN, ARTHUR: Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique. 1928 | 2.50 |
| 3. OLSEN, HEDVIG: Étude sur la Syntaxe des pronoms personnels et réfléchis en roumain | 3.85 |
| 4. POULSEN, FREDERIK: Porträtstudien in norditalienischen Provinzmuseen. Mit 185 Abbildungen (117 Tafeln). 1928 | 16.50 |

16. BIND (Kr. 14.80):

- | | |
|---|-------|
| 1. HJELMSLEV, LOUIS: Principes de grammaire générale. 1928 ... | 15.00 |
| 2. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (29. Notes lexicographiques. 30. L'imparfait du subjonctif. 31. Négation explétive. 32. Étymologie de <i>Gord</i> . 33. Tutoiement). 1929 | 2.25 |
| 3. WESTRUP, C. W.: On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College. 1929 | 2.50 |

17. BIND (Kr. 17.25):

- | | |
|---|-------|
| 1. BLINKENBERG, ANDREAS: L'ordre des mots en français moderne. Première partie. 1928 | 9.00 |
| 2. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contributions à la dialectologie Iranienne. Dialecte Guilākī de Reçt, dialectes de Fārizānd, de Yaran et de Natanz. Avec un supplément contenant quelques textes dans le Persan vulgaire de Téhéran. 1930 | 14.00 |