

Pseudo-Platon: *Om det retfærdige, Om dygtighed, Alkyon*

Oversat med indledning og noter af
Chr. Gorm Tortzen

Bagest i de græske udgaver af Platons værker står seks såkaldte Νοθευόμενοι διάλογοι, de uægte dialoger.¹ Ordet er det samme som, det grækerne bruger om 'uægte børn', men 'sammenbragte børn' er måske en bedre betegnelse for dem. De er overleveret sammen med de 36 dialoger (m.v.), som Thrasyllus i 1. årh. e.Kr. samlede i ni tetralogier,² men de indgår ikke i tetralogierne. Oldtidens filosofihistorikere var altså helt på det rene med, at dialogerne ikke var skrevet af Platon, og hos Diogenes Laertius er der en diskussion af de platoniske *spuria*: 'Af dialogerne er følgende utvivlsomt uægte: *Midon* eller *Hippotrofos*, *Alkyon* (*Isfuglen*), *Eryxias* eller *Erasistratos*, *De hovedløse*, *Sisyphos*, *Axiochos*, *Phaiakerne*, *Demodokos*, *Chelidon* (*Svalen*), *Den Syvende Dag* og *Epimenides*. Af disse synes *Alkyon* at være af en vis Leon, efter hvad Favorinus siger i 5. bog af *Memorabilierne*.³ Dialogen *Alkyon* og dens overleveringshistorie vender vi tilbage til nedenfor.

Fire af de overleverede uægte har titler, der svarer til Diogenes' og henviser til samtalepartnerne: *Demodokos*, *Sisyphos*, *Eryxias*, *Axiochos*, mens de to første i samlingen kun har tematiske overskrifter: *Om det retfærdige* og *Om dygtighed* tilhører således den type dialoger, som Diogenes kalder ἀκέφαλοι, 'de hovedløse'. Om de er blandt dem, han tænker på, kan man naturligvis ikke vide.

Sokrates er til stede i alle seks dialoger, men i de to første er Sokrates' samtalepartner anonym, i nogle håndskrifter kaldet 'ven'.⁴

-
1. Se nærmere Carl Werner Müller: *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik* (Studia et testimonia antiqua 17. München 1975).
 2. Jørgen Mejer: 'Corpus Platonicum i oldtiden.' *Aigis* 2001, 1.
 3. Diogenes Laertius 3.62. Af de her nævnte er (foruden *Alkyon*) *Hippotrofos*, *Eryxias*, *Sisyphos*, *Axiochos* og *Demodokos* bevaret og er udgivet sidst i 5. bind af Burnets *Platonis Opera*.
 4. I Burnets OCT-udgave oplyses det, at håndskriftet A ved den første dialog skriver ἀνώνυμος τις 'en navnløs', og iflg. John M. Cooper (ed.): *Plato Complete Works*. Indianapolis 1997, s. 1687 findes navnet Κλεινίας (formentlig Alkibiades' bror Kleinias) i et enkelt håndskrift. Burnet følger ved den anden dialog håndskriftet O og kalder samtalepartneren for Ἰππότροφος. Disse tilskrivninger ligner sene gætterier, og jeg har derfor i oversættelsen kaldt begge for 'Vennen' i overensstemmelse med den store håndskriftradition.

Jeg har tidligere udgivet *Om det retfærdige* og *Alkyon* separat og i en lidt anden form, mens *Om dygtighed* er nyoversat.⁵ De to akefale dialoger er oversat efter Burnets OCT-udgave af Platon, *Alkyon* efter Mcleods OCT-udgave af Lukian.

Hvad kan dialogerne bruges til?

Den traditionelle holdning i Platonforskningen har været helt at negligere disse dialoger (som da heller ikke er taget med i Høeg og Ræders *Platons Skrifter* fra 1932), fordi de ikke var mesteren værdige. På den anden side er de jo skrevet af nogen, som har haft noget på sinde, og som sådan fortjener de at blive læst og diskuteret i platonisk sammenhæng uanset deres filosofiske kvaliteter eller mangel på samme. Vi kan ikke med bestemthed sige, hvad formålet (eller måske formålene) med dem har været fra forfatterens side – hvilket jo også ofte gælder for de ægte Platondialogers vedkommende – men netop på grund af den uoriginale anvendelse af dialoggenrens virkemidler kan den moderne læser meget tydeligt se skelettet i den sokratiske dialektik, og hvad der end har været forfatterens intention, egner den enkelte dialog sig på grund af sin overskuelighed fortræffeligt til at analysere genrens styrke og svagheder nærmere.

I de to første dialoger møder vi Sokrates' krav om den præcise definition; den fingerede dialog, som træder hjælpende til, når den egentlige samtale mellem Sokrates og samtalepartneren truer med at gå i stå; delkonklusioner, der umiddelbart virker absurde men som behændigt danner udgangspunkt for holdbare slutninger; pædagogiske eksempler hentet fra dagligdagen; historiske eksempler fra Athens storhedstid i 400-tallet; og i *Om det retfærdige* den ellers noget spagfærdige vens sofistiske holdning til begreberne godt og ondt stillet over for den sokratiske indsigtsteterminisme.

Som de sammenbragte børn de tre små tekster er, kræver deres forskellighed, at de introduceres hver for sig.

5. *Om det retfærdige* er trykt i *Klassikerforeningens Meddelelser* 153 (1994) side 52-57, *Alkyon* sammesteds 156 (1994) side 21-26.

Om det retfærdige

Indledning

Det kan ikke afgøres, hvornår dialogen er skrevet, men et kvalificeret gæt lyder på 200-tallet f.Kr. Intet tyder på, at forfatteren har villet udgive sin tekst for en ægte Platon-dialog. Tværtimod kunne man tænke sig, at han har villet skabe en overskuelig og pædagogisk udgave af en sokratiske undersøgelse, der kan bruges som en slags forskole til en rigtig Platon-dialog. Flere af argumenterne genfindes næsten ordret rundt om hos Platon (bl.a. i *Euthyfron*, *Alkibiades* og *Gorgias* foruden i de såkaldte *Dobbelttaler*⁶), ligesom Sokrates bruger sit gamle fif med at tage udgangspunkt i et digtercitater, og den anonyme ven lever op til standarden og svarer igen med et Soloncitat. Forfatteren opbygger tydeligvis dialogen ud fra en slags skema, der kunne lede tanken hen på en tavle til undervisningsbrug: For at afsige en dom om noget må følgende være til stede: (1) et redskab, fx en vægt, (2) et fag, vejekunsten, (3) de genstande, som skal vejes og findes lette/tunge, (4) en udøver af faget, en vejer, (5) en realisering af disse forudsætninger, dvs. selve vejningen. Skemaet appliceres på en række fagområder, inden temaet 'Det retfærdige' bringes på banen – dog uden held, fordi vennen er en smule langsom i opfattelsen. Afsnittet om indsigt, der er forudsætningen for at gøre det passende på det rigtige tidspunkt, tyder på samme måde på en skematisering. Teksten ender brat med vennens indrømmelse af, at digtercitateret alligevel var sandt, men indledningens ønske om at definere, hvad det retfærdige er, bliver ikke opfyldt. Man kunne overveje, om den bratte slutning skyldes, at der mangler noget af dialogen.

6. Oversat med fyldig kommentar af Søren Sørensen i *Ordets Magt*. Klassikerforeningens Kildehæfter 2002, s. 101-141. Det tematiske sammenfald med *Dobbelttale 1* (og delvis med Rets og Urets diskussion i Aristofanes' *Skyerne* 891ff) er et memento om, at den sokratiske og den såkaldt sofistiske bevægelse er to sider af samme sag, og man må regne med, at der i den eksisterende litteratur sagtens kan være motivlån fra tekster, som vi ikke kender.

Begrebet 'det retfærdige'

Klassisk græsk (og dermed den anonyme forfatter) foretrækker at bruge udtrykket 'det retfærdige' (τὸ δίκαιον) i stedet for et abstrakt substantiv 'retfærdighed', mens man bruger substantivet δικαιοσύνη for retfærdighedssans. Dette er bibeholdt i oversættelsen. Derimod kan man ikke se, at ordet for 'dommer (δικαστής) ligesom verbet 'dømmer' er afledt af den samme stamme som 'retfærdig'. Grækerne lærte ikke fremmedsprog og spekulerede sjældent over, at deres sprog kunne være styrende for deres måde at ræsonnere og associere på.

Om det retfærdige

SOKRATES og EN VEN

[372] SOKRATES: Kan du sige os, hvad det retfærdige er, eller mener du ikke, at det er værd at diskutere?

VENNEN: Jo, det gør jeg bestemt!

S: Hvad er det så?

V: Hvad skulle det være andet end det, man betragter som retfærdigt?

S: Det duer ikke! Svaret skal være, ligesom hvis du nu spurgte mig: 'Hvad er et øje?', og jeg så svarede dig: 'Det er det, vi ser med'; og hvis du sagde, at jeg skulle bevise det, ville jeg gøre det for dig. Hvis du videre spurgte, hvad sjæl er betegnelsen for, så ville jeg svare, at det er det, vi erkender med; og hvis du spurgte, hvad en stemme er, ville jeg svare, at det er det, vi taler med. Nu skal du sige, hvad det retfærdige er, og hvad vi bruger det til, nøjagtig som jeg spurgte lige før.

V: Sådan kan jeg virkelig ikke svare dig!

S: Nå, men hvis du ikke kan det, kan vi måske finde ud af det på en lettere måde. Sig mig, hvordan kan vi bedømme, hvad der er størst og mindst ved at se på det? Er det ikke med en målestok?

V: Jo!

S: Hvad for et fag bruger vi sammen med målestokken? Er det ikke målekunsten?

V: Jo, det er målekunsten.

[373] S: Hvad så med let og tungt? Bruger vi ikke en vægt?

V: Jo!

S: Hvad for et fag bruger vi sammen med vægten? Er det ikke vejekunsten?

V: Lige præcis!

S: Lad os så se: Hvad for et redskab bruger vi i vores bedømmelse, når vi ser på det retfærdige og det uretfærdige, og desuden hvad for et fag? – Kan du ikke se det nu?

V: Nej!

S: Så tager vi det én gang til: Når vi er uenige om, hvad der er størst og mindst, hvem er så opmænd for os? Er det ikke målerne?

V: Jo.

S: Og når vi er uenige om meget og lidt, hvem er så opmænd? Er det ikke beregnerne?

V: Jo, hvem ellers?

S: Men når vi er uenige med hinanden om det retfærdige og det uretfærdige, hvem skal vi så gå til og hvem er altid opmænd for os? Sig mig det!

V: Mener du dommerne, Sokrates?

S: Rigtigt svaret! Prøv så at svare på dette her: Hvad er det målerne gør, når de skelner mellem stort og småt? Måler de ikke?

V: Jo!

S: Og med hensyn til tungt og let: vejer de ikke?

V: Jo, de vejer.

S: Og hvad med meget og lidt, tæller de ikke?

V: Jo!

S: Hvad er altså svaret med hensyn til retfærdigt og uretfærdigt?

V: Det ved jeg ikke!

S: Du skal svare: de taler!⁷

V: Ja.

S: Det er altså ved at tale, at dommerne skelner, når de dømmer mellem det retfærdige og det uretfærdige.

V: Ja!

S: Men målerne skelner mellem stort og småt ved at måle. For det var jo med målestokken, at det blev bedømt?

V: Netop.

S: Vejerne skelnede jo mellem tungt og let ved at veje, og det var med vægten, at det blev bedømt?

V: Det var det, ja.

S: Og beregnerne skelnede mellem meget og lidt ved at tælle, og det var med tallene, at det blev bedømt.

V: Netop.

S: Som vi lige er blevet enige om, dømmer dommerne mellem os ved at tale om det retfærdige og det uretfærdige - og det var med tale, at det blev bedømt.

V: Det har du fuldstændig ret i, Sokrates!

S: Det er altså sandt. Tale er tilsyneladende det, som det retfærdige og det uretfærdige blive bedømt med.

V: Det ser det i hvert fald ud til!

S: Men hvad er det retfærdige og det uretfærdige for noget? Hvis nu nogen spurgte os: 'Målestokken og målekunsten og måleren, det er dem, som måler det større og det som overgår noget andet, det mindre er det, som bliver overgået af noget andet. Vægten, vejekunsten og vejeeren skelner, hvad der er tungt og let, men hvad er *tungt og let*?' Vi kunne svare ham, at det som synker ned på vægtskålene, er tungt, og det som går op, er let. Hvis han på samme måde spurgte os: 'Det er talen, dommerkunsten og dommeren, som afgør for os, hvad der er retfærdigt og uretfærdigt'

7. Man kunne med en vis ret oversætte λέγοντες med 'de bruger deres λόγος', dvs. deres omtanke, fornuft, fordi der i ordet som bekendt både ligger talen som fysisk aktivitet og den bagvedliggende tankevirksomhed.

digt. Men hvad er *retfærdigt og uretfærdigt?*, hvad skulle vi så svare ham? Vi kan måske slet ikke svare ham?

V: Det kan vi ikke!

[374] S: Tror du, at menneskene har dette 'uretfærdige' af egen fri vilje eller mod deres vilje? – Jeg mener, tror du, at de er uretfærdige og gør uretfærdige ting med vilje eller mod deres vilje?

V: Med vilje, Sokrates, for de er onde!

S: Du mener altså, at menneskene med vilje er onde og uretfærdige?

V: Ja, gør du ikke det?

S: Nej, ikke hvis man skal tro digteren.

V: Hvad for en digter?

S: En, som har sagt:

*Med vilje er ingen slet, mod vilje er ingen god.*⁸

V: Jamen Sokrates, der er jo også det gamle ord om, at digtere lyver meget!⁹

S: Det skulle nu undre mig, om denne digter lyver; men hvis du har tid, kan vi undersøge, om han taler sandt eller falsk.

V: Det har jeg bestemt tid til!

S: Lad os så se: Mener du, at det er retfærdigt at tale sandt eller at lyve?

V: At tale sandt.

S: Altså er det uretfærdigt at lyve?

V: Ja.

S: Er det nu retfærdigt at snyde eller ikke at snyde?

V: Ikke at snyde, selvfølgelig!

S: Det er altså uretfærdigt at snyde?

8. Citatet tillægges komediedigteren Epicharmos fra Syrakus (fr. 7). Se i øvrigt oplysninger om Platons brug af Epicharm i Jørgen Mejers oversættelse af Diogenes Laertius (3.9ff) i dette nummer af *Aigis* 2008,1.

9. Solon fr. 21.

V: Ja.

S: Og videre: Er det retfærdigt at skade eller at gavne?

V: At gavne.

S: At tale sandt, at lade være med et snyde og at gavne er altså retfærdigt, mens at lyve, at skade og at snyde er uretfærdigt?

V: Ja, det ved Zeus det er!

S: Gælder det også fjender?

V: Absolut ikke.

S: Men det er retfærdigt at skade fjenderne og uretfærdigt at gavne dem?

V: Ja!

S: Så er det altså retfærdigt at snyde og skade fjenderne?

V: Ja, mon ikke!

S: Hvad med at lyve for at snyde og skade dem, er det ikke retfærdigt?

V: Jo!

S: Men hvad nu med ens venner: siger du ikke, at det er retfærdigt at gavne dem?

V: Det gør jeg!

S: Må man snyde til deres gavn eller ikke snyde?

V: Ved Zeus, man må snyde!

S: Men så er det altså retfærdigt at gavne med snyderi, men ikke med løgn – eller er det også med løgn?

V: Det er også retfærdigt med løgn.

S: At lyve og tale sandt er altså tilsyneladende både retfærdigt og uretfærdigt?

V: Ja!

S: Og at snyde og ikke snyde er både retfærdigt og uretfærdigt?

V: Åbenbart.

S: Og at skade og gavne er både retfærdigt og uretfærdigt?

V: Ja!

S: Altså ser det ud til, at alt den slags både er retfærdigt og uretfærdigt.

V: Sådan ser det ud for mig.

S: Hør så her! Har jeg et højre og et venstre øje lige som andre mennesker?¹⁰

V: Ja!

S: Og et venstre og højre næsebor?

V: Ja da!

S: Og en højre og venstre hånd?

V: Ja!

S: Selv om du kalder dem for det samme, siger du, at jeg både har højre og venstre. Hvis jeg nu spørger, hvad der er hvad, kan du så ikke sige, at noget sidder til højre og noget andet til venstre?

V: Jo!

S: Tag så dette eksempel: Selv om du kalder det for det samme, så siger du, at der findes både retfærdige ting og uretfærdige. Kan du så sige mig, hvad der er det retfærdige og hvad der er det uretfærdige?

[375] V: Jeg mener, at alt er retfærdigt afhængigt af rette tid og sted, men under de forkerte omstændigheder vil det være uretfærdigt.¹¹

S: Det gør du ret i. Den som gør et eller andet under de rette omstændigheder, handler altså retfærdigt, mens den som gør det under de forkerte omstændigheder, handler uretfærdigt?

V: Ja.

S: Altså er den, som handler retfærdigt, retfærdig, og den som handler uretfærdigt, uretfærdig?

V: Ja, sådan er det!

S: Hvem kan mon skære, brænde og afmagre folk under de rette omstændigheder?

V: En læge.

S: Fordi han forstår sig på det - eller hvad?

V: Fordi han forstår sig på det.

10. Som i de fleste kulturer opfattes højre som 'den rigtige side' og venstre som 'den forkerte'.

11. Lidt overraskende giver vennen nøglen til resten af dialogen. Nøgleordene er τὸ δέον 'det nødvendige' og ὁ καιρός 'det rette tidspunkt. Se iøvrigt artiklen om Kairos i *Aigis* 2007,1.

S: Hvem kan grave, harve og plante under de rette omstændigheder?

V: Det kan landmanden.

S: Er det fordi han forstår sig på det eller ej?

V: Fordi han forstår sig på det.

S: Mon ikke det er sådan med alt andet: den ene har forstand på noget og gør det på det rigtige tidspunkt, den anden har ikke forstand på det?

V: Næmlig.

S: Og at lyve og at snyde eller gavne – den som har forstand på det, gør det på rette tid og sted, og den som ikke har forstand på det, gør det ikke?

V: Det har du ret i!

S: Den som gør det på rette tid og sted, er altså retfærdig?

V: Ja!

S: Han gør det nemlig på grund af en viden?

V: Hvad ellers?

S: Den retfærdige er altså retfærdig på grund af en viden?

V: Ja.

S: Altså er den uretfærdige uretfærdig på grund af det modsatte af det retfærdige?

V: Det ser sådan ud.

S: Den retfærdige derimod er retfærdig på grund af visdom?

V: Ja.

S: Den uretfærdige er altså uretfærdig på grund af uvidenhed?

V: Ja, det ser sådan ud.

S: Det ser altså ud til, at retfærdighed er det, som vores forfædre har givet os under betegnelsen *visdom*, mens det, de har givet os som uvidenhed, er *uretfærdighed*.

V: Det lyder rigtigt.

S: Er menneskene uvidende med deres vilje eller mod deres vilje?

V: Mod deres vilje!

S: De er altså også uretfærdige mod deres vilje?

V: Det ser det ud til.

S: Og de uretfærdige er onde?

V: Ja.

S: Altså er de onde og uretfærdige mod deres vilje?

V: Helt bestemt.

S: Og de gør uretfærdige ting, fordi de er uretfærdige?

V: Ja.

S: Men mod deres vilje, altså?

V: Helt klart.

S: Men det ufrivillige sker ikke på grund af det frivillige?

V: Nej, absolut ikke.

S: Men den uretfærdige handling sker på grund af det uretfærdige?

V: Ja.

S: Og det uretfærdige er ufrivilligt?

V: Ja, det er ufrivilligt.

S: Altså gør de uretfærdige og de onde uret mod deres vilje?

V: Mod deres vilje, såvidt man kan se.

S: Så løj digteren altså ikke?

V: Nej, det ser det ikke ud til!

Om dygtighed

Indledning

Den lille anonyme dialog *Περὶ ἀρετῆς* (*Om dygtighed*) er både sprogligt og tanke-mæssigt modelleret over nogle vigtige passager i Platons *Menon* (særligt 70a, 89b, 93b-94e), hvor Menons oprindelige spørgsmål: 'Kan man undervise i ἀρετή?' giver Sokrates anledning til at fremsætte det synspunkt, at man hverken kan undervise i det eller tilegne sig det på anden vis. Han gætter på, at den eftertragtede ἀρετή (som Menon til Sokrates' fortrydelse ikke formår at definere ordentligt), kommer til udvalgte mennesker ved en *θεία μοίρα*, en guddommelig tildeling eller gave, som ikke kan styres eller forudses. Denne tanke er i modstrid med Sokrates' tanker i andre dialoger (ikke mindst *Protagoras*), og det er, som om den anonyme forfatter af den lille dialog har villet fastholde denne tanke ved at isolere den fra *Menons* mange andre temaer, såsom generindringslæren og teorien om matematikkens funktion som opdragelsesmiddel. Tanken om en særlig udvælgelse er dog ikke fremmed for Platon, se fx 7. brev 326a-b (den berømte bemærkning om de sande regenter) og *Staten* 473c-d.

Da dialogen *Περὶ ἀρετῆς* efter al sandsynlighed er skrevet efter Platons død, kunne man fristes til (som D.S. Hutchinson gør i sin indledning til en oversættelse af dialogen¹²) at se den som et indlæg i en senere debat i Akademiet. Hutchinson peger her på, at Platoneleven og den tredje leder af Akademiet Xenokrates udgav et desværre tabt værk med titlen Ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετή (*At areté kan videregives*).¹³

12. John M. Cooper (ed.): *Plato Complete Works*. Indianapolis 1997, s. 1694

13. Diogenes Laertius 4.12: fortællingen over Xenofanes' værker.

Note om oversættelsen af ἀρετή

I min oversættelse af *Menon*¹⁴ har jeg gengivet ἀρετή med 'dygtighed' de første par gange, det optræder, for senere blot at skrive *areté* (en argumentation herfor findes i *QED* side 10-11). Denne gang har jeg prøvet at oversætte ἀρετή med 'dygtighed' eller 'færdighed' og vil overlade det til læseren at afgøre, hvilken løsning der er den bedste – og om der findes en bedre.

Om dygtighed

SOKRATES og EN VEN

[376] SOKRATES: Kan man få undervisning i at blive dygtig? Eller er det noget man ikke kan undervises i, og bliver mænd derimod gode ud fra et naturligt anlæg? Eller er det på en anden måde?

VENNEN: Det kan jeg ikke sige på stående fod, Sokrates.

S: Jamen, så lad os undersøge det på denne måde. Se nu her: Hvis man vil være god til den færdighed, som de kloge kokke behersker, hvordan skulle man så blive det?

V: Det er jo klart: Ved at lære det af de gode kokke.

S: Og dette her? Hvis man vil være en god læge, hvem skal man henvende sig til for at blive en god læge?

V: Klart nok til en af de gode læger.

S: Hvis man nu ville være god til den færdighed, som de kloge murere behersker?

V: Så skulle man lære det af de gode murere.

S: Hvis man så ville være god til den evne, som gode og kloge mænd behersker, hvor skulle man så gå hen og lære den?

14. *Aigis* 2005,1 og i Glunk, Strand, Taisbak & Tortzen: *QED – Platon & Euklid tegner og fortæller* 2006.

V: Jeg tror, at hvis den er mulig at lære, så kan man også lære den af de gode mænd.
Hvor ellers?

S: Se nu her: Hvilke gode mænd har vi haft? Så kan vi bagefter undersøge, om det er dem, der gør folk gode.

V: Der er Thukydidés og Themistokles og Aristeides og Perikles.¹⁵

S: Kan vi sige, hvem de hver især havde som lærer?

V: Nej, det hører man ikke noget om.

S: Kan vi nævne en elev – enten blandt udlændinge eller landsmænd, eller en anden, fri eller slave, som har ry for at være blevet en klog og god mand ved omgang med dem?

V: Det hører man heller ikke noget om.

S: Men de havde da vel ikke have noget imod at dele deres dygtighed med andre mennesker?

V: Jo måske.

S: Var det for ikke at få konkurrenter – ligesom kokke og læger og murere har noget imod det? De har jo ingen gavn af at få for mange konkurrenter eller at bo blandt en masse andre af samme slags. Mon gode mænd så har gavn af at bo blandt folk af samme slags?

V: Muligvis.

S: Er de samme mennesker ikke både gode og retfærdige?

V: Jo.

S: Findes der så nogen, der ikke har gavn af at bo blandt gode mænd, men derimod blandt dårlige?

V: Det kan jeg ikke svare på.

S: Kan du så ikke svare på, om det er gode mænds opgave at skade og onde mænds at gavne, eller om det er omvendt?

V: Omvendt!

15. De fire eksempler på store politikere fra Athens storhedstid er standardeksempler i den sokratiske litteratur.

[377] S: De gode gavner altså, de onde skader?

V: Ja.

S: Findes der nogen, der hellere vil blive skadet end gavnet?

V: Bestemt ikke.

S: Ingen vil altså hellere bo blandt onde mennesker end blandt gode?

V: Det er rigtigt.

S: Intet godt menneske har altså noget imod at gøre en anden god og dermed til en af samme slags?

V: Tydeligvis ikke – i hvert fald ud fra argumentationen.

S: Har du hørt, at Themistokles havde en søn, Kleofantos?

V: Ja, det har jeg.

S: Er det ikke klart, at Themistokles om nogen ikke havde noget imod, at hans søn blev så god som muligt, hvis han selv var god? Og det siger vi, at han var.

V: Joh.

S: Er du så klar over, at Themistokles lærte sin søn at blive en dygtig og god rytter? Han kunne i hvert fald stå ret op og ned oven på hesten og skyde med bue stående på ryggen af den, og han kunne udføre mange andre fantastiske ting. Og Themistokles lærte ham også en masse andet og gjorde ham dygtig i alt det, som man lærer hos gode lærere. Har du ikke hørt det fra ældre folk?

V: Jo, det har jeg.

S: Man ville altså ikke kunne beskylde hans søns naturlige anlæg for at være dårlige?

V: Nej, det ville ikke være rimeligt ud fra det, du siger.

S: Hvad så med følgende: Har du hørt fra yngre eller ældre folk, at Themistokles' søn Kleofantos blev en god og klog mand, på samme måde som hans far var klog?

V: Nej, der har jeg ikke.

S: Skal vi så tro, at han ønskede at opdrage sin egen søn til disse ting, men hvad angår den klogskab, som han selv havde, så ville han ikke gøre ham bedre end nogen af naboerne? – Hvis man altså kan undervise i dygtighed.

V: Næh, det ser ikke sådan ud.

S: Og han var lige sådan en lærer i dygtighed, som du foreslog. Lad os se på en anden, Aristeides: Han opdrog sin søn Lysimachos og underviste ham så godt som nogen athener i det, man kan lære hos lærere, men han gjorde ham til en fuldstændig uduelig mand. Både du og jeg har jo set ham og været sammen med ham.

V: Ja.

S: Er du klar over, at Perikles opdrog sine sønner Paralos og Xanthippos – du var da vist forelsket i den ene af dem? Som du også ved, trænede han dem i at blive de bedste ryttere i Athen, og han lærte dem musik, forskellige konkurrencesports-grene og alt det andet, som man kan lære i et fag – og bedre end nogen. Ville han ikke gerne gøre dem til gode mænd?

V: Jamen det var de nok også blevet, Sokrates, hvis ikke de var døde som unge.

S: Det er jo meget forståeligt, at du tager din kæreste i forsvar. Men hvis man kan undervise i dygtighed, og Perikles var i stand til at gøre sine sønner til gode mænd, så ville han meget hellere have gjort dem gode til sin egen færdighed end til musik og konkurrencesport. [378]. Jeg er bange for, at dygtighed ikke kan læres, siden Thukydides også opdrog to sønner, Melesias og Stefanos, som du ikke vil kunne undskylde, ligesom du kunne med Perikles' sønner. Du ved jo, at den ene af dem levede, til han blev gammel, og den anden endda endnu længere. Deres far gav dem en god uddannelse, og de blev de bedste brydere i Athen. Den ene overlod han jo til Xanthias, den anden til Eudoros, og de havde ord for at være de bedste til at bryde i Athen dengang.

V: Ja.

S: Er det så ikke klart, at Perikles ikke ville have uddannet sine sønner i noget, han måtte betale sig fra, men i noget, som ikke ville have kostet ham noget at lære dem – ville han ikke have lært dem det, hvis dygtighed kunne læres?

V: Sandsynligvis.

S: Men var Thukydides måske en jævn mand, som ikke havde mange venner blandt athenerne og de allierede? Nej! Han var af en fornem familie og havde stor indflydelse i Athen og blandt andre grækere, så hvis dygtighed var noget, man kan undervise i, ville han have fundet en, der kunne gøre hans sønner til gode mænd, enten en herfra eller en fra udlandet, hvis han ikke selv havde tid på grund af sit politiske

arbejde. Så derfor, kære ven: Jeg er bange for, at man ikke kan undervise i dygtighed.

V: Måske ikke.

S: Jamen, hvis man ikke kan det, bliver folk så gode ud fra naturlige anlæg? Se nu her: Har vi noget der hedder 'gode hestes natur'?

V: Ja.

S: Findes der så ikke mennesker med faglig viden, som kan kende de gode hestes natur – både fysisk, om de kan løbe, og psykisk, om de er fyrige eller sky?

V: Jo.

S: Hvad er det for et fag? Hvad hedder det?

V: Ridekunst.

S: Er der ikke på samme måde et fag vedrørende hunde, hvor man kan skelne mellem hundenes gode og dårlige anlæg?

V: Jo.

S: Hvad er det for en?

V: Jagtkunst.

S: Findes der også specialister inden for guld og sølv, der bare ved at se kan bedømme, hvad der er godt og skidt?

V: Ja.

S: Hvad kalder du dem?

V: Vekselerere.

S: Og ved at kigge på folks kroppe og deres naturlige anlæg kan trænerne vurdere, hvem der egner sig eller ikke egner sig til de forskellige discipliner, og hvilke kroppe – lidt ældre såvel som helt unge – der vil blive berømte og hvor der er store forhåbninger om, at de vil kunne præstere det, som har med kroppen at gøre.

V: Sandt nok!

[379] S: Hvad er det vigtigste for staten: heste, hunde og den slags eller gode mænd?

V: Det er gode mænd.

S: Nå, hvis der fandtes gode anlæg i folk til dygtighed, tror du så ikke, at folk ville have gjort sig alle mulige anstrengelser for at opdage dem?

V: Jo, sandsynligvis.

S: Kan du så sige mig, hvad det er for et fag, der har specialiseret sig i at afsløre anlæggene til at blive gode mænd?

V: Nej, det kan jeg ikke.

S: Næh, den ville også være meget værdifuld, ligesom de, der kunne dette fag. For de ville kunne udpege for os, hvem af de unge der ville blive gode mænd, allerede når de var børn, og dem kunne vi så tage i forvaring på det offentliges regning oppe på Akropolis, ligesom tempelskatten¹⁶ – ja mere end det: for at de ikke skulle komme ud for ulykker under kamp eller en anden farlig situation. Så kunne de ligge klar som byens redningsmænd og velgørere, når de kom til skels år og alder. Men jeg er bange for, at dygtighed hverken kommer til menneskene på grund af naturlige anlæg eller undervisning.

V: Men hvordan tror du så, Sokrates, at de bliver gode, hvis de hverken gør det på grund af naturlige anlæg eller undervisning? Hvordan skulle folk ellers kunne blive gode?

S: Det tror jeg ikke, at det er så let at få klarhed på, men jeg gætter mig til, at det er noget guddommeligt, og at de gode bliver gode på samme måde som de gudbenådede blandt spåmænd og orakelpræster.

V: Det bliver de jo hverken på grund af naturlige anlæg eller et fag; de er sådan, fordi de bliver inspireret fra guderne. Disse gode mænd forklarer nemlig altid bystaterne, hvad fremtiden vil bringe, og hvad der vil ske, med inspiration fra en gud – og meget bedre og mere effektivt end varselssangerne. Kvinder siger jo også: 'Denne mand er gudbenådet', og når spartanerne virkelig skal rose en mand meget, siger de, at han er en 'gudbenådet mand'.¹⁷ Homer og de andre digtere bruger også udtrykket tit og ofte, og når en gud ønsker at være god mod en by, inspirerer han som regel nogle gode mænd. Når byen skal til at gøre noget forkert, plejer guden derimod at fjerne de gode mænd fra byen. Derfor ser det ud til, at man hverken kan

16. Dvs. Det delisk-attiske Søforbunds pengekasse.

17. Disse eksempler nævnes også i *Menon* 99e, hvor kommentatorerne ikke kan give en ordentlig forklaring på, hvorfor kvinder og spartanere bruger dette udtryk.

undervise dygtighed, eller at det kommer af naturlige anlæg, men at det derimod kommer som en guddommelig gave til dem, der får den.

Alkyon

Indledning

Dialogen *Alkyon* er et godt eksempel på bevaret græsk litteratur, som ligger lidt uden for de banede stier, og som ikke uden videre lader sig sætte i bås. Jeg tillader mig derfor at brede mig lidt i forhold til de to foregående indledninger og begynde med et par forundersøgelser: Havde Sokrates to koner? Hvordan ser en alkyon ud? Hvad er de halkyoniske dage i midten af december for noget? Hvad er i det hele taget meningen med dialogen – men først: Hvem har skrevet den?

Den sokratiske dialog, som vi først og fremmest kender fra Platon og Xenofon, havde mange efterlignere gennem hele oldtiden. De fleste er gået tabt, men nogle har på mærkelig vis reddet sig igennem til os. Det gælder også *Alkyon* eller *Metamorfoser*, som dels er bevaret i nogle Platon-håndskrifter dels i Lukians korpus, hvor den udgives under det rummelige forfatternavn Pseudo-Lukian.¹⁸ Lukian er dog heller ikke forfatteren, for filosofihistorikeren Favorinus var Lukians ældre samtidige (ca. 80-150 e.Kr.) og tilskriver den udtrykkeligt til en vis Leon. Det samme gør den endnu ældre Nikias fra Nikæa (1. årh. e.Kr.) iflg. Athenaios: ‘... den anden *Alkibiades* siges nemlig at være skrevet af Xenofon, ligesom *Alkyon* siges at være af akademikeren Leon, sådan som Nikias fra Nikæa siger.’¹⁹ Denne Leon er efter al sandsynlighed identisk med den Platonelev fra Byzants, som Plutarch omtaler i biografien *Fokion*: ‘... Leon, en fremragende Dygtighed blandt Byzanti-

18. Se noten i Macleods udgave af *Luciani Opera* vol. IV, xii og 90 (OCT 1987). En papyrus fra Lukians levetid (POxy 52.3683) indholder fragmenter af *Alkyon* og har til sidst forfatterangivelsen: ‘Platons *Alkyon*’.

19. Athenaios 11.506c

erne, som var blevet Ven med Fokion i Akademiet.²⁰ Hans videre liv kan kun følges sporadisk, men han må tilhøre generationen efter Platon og være samtidig med Filip af Makedonien, Demosthenes og Aristoteles. – Leon skal i øvrigt være ophavsmand til den politiske fabel om manden og konen, som der kun er plads til i samme seng, når de er enige.²¹

Når Lukian overhovedet er kommet på tale som forfatter, skyldes det formentlig den alternative titel *Metamorfoser*, der minder om den pseudo-lukianske, uopbyggelige historie *Æslet*,²² som den fromme og lidt naive dialog ikke har noget som helst tilfælles med. Den nyeste udgiver af Lukian, M.D. Macleod (i både OCT og Loeb) hælder da også mest til at tilskrive Leon fra Byzants den lille dialog.

D.S. Hutchinson gør i sin indledning til oversættelsen (*Plato Complete Works* s. 1715) opmærksom på, at *Alkyon* tematisk svarer til Sokrates' udlægning af myten om Oreithyia og Boreas i *Faidros* 229b-e og senere om cikaderne 258e-259d. Han ser desuden typiske asiatiske stiltræk i fremstillingen og gætter på et affattelsestidspunkt mellem 150 f.Kr. og 50 e.Kr. – dog uden at diskutere Leon som mulig forfatter.

Sokrates' to koner

Hvis Leon er forfatteren, er *Alkyon* det ældste spor af den meget udbredte historie om Sokrates' kone Myrto. Hos Platon og Xenofon har Sokrates kun én kone, Xantippe, hvis legendariske stridbare sind kun Xenofon omtaler.²³

Plutarch fortæller i *Aristeides* med Aristoteles som mulig kilde: ‘... og Aristoteles (hvis man da tør regne Bogen om ædel Herkomst til Aristoteles' ægte Skrifter) fortæller, at Myrto, en Datterdatter af Aristeides, blev gift med den vise Sokrates,

20. Plutarch *Fokion* 14 (Hudes oversættelse 1909). Leon omtales i Athenaios 550f som forfatter af en Byzants' historie - se Gulicks note *ad loc.* i Loebudgaven). Muligvis er der tale om to personer (far og søn) af samme navn (Suda s.v., Plutarch *Nikias* 22.3, *Mor.* 88F, Philostrat *Vit. Soph.* 204) og måske er Leon identisk med den Leonidas, som nævnes af Ælian *VH* 3.14; diskussion s.v. Leon 7 i *Der neue Pauly*.

21. Athenæus 550f.

22. Se Chr. Gorm Tortzen: *Introduktion til Æslet. En studie i den pseudolukianske roman Lucius eller Æslet*. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning nr. 311. Kbh. 1988.

23. Xenofon *Symposion* 2.10.

der nok havde en anden Kone, men antog sig denne, der paa Grund af Fattigdom levede som Enke og manglede det nødvendige. Mod disse <forfattere> har Panaitios sagt tilstrækkeligt i sit Skrift.²⁴

Diogenes Laertius har følgende at føje til historien om Sokrates: 'Aristoteles siger, at han giftede sig med to kvinder: den første var Xanthippe, med hvem han fik Lamprokles, den anden var Myrto, Aristeides den Retfærdiges datter, som han tog uden medgift og med hvem han fik Sofroniskos og Menexenos. Nogle siger dog, at han giftede sig med Myrto først, og nogle tilmed at han havde dem begge samtidigt, heriblandt Satyros og Hieronymos fra Rhodos. De siger nemlig, at athenerne manglede mænd, og i ønsket om at forøge befolkningstallet vedtog en beslutning om, at man måtte gifte sig med en borgerkvinde og desuden måtte få børn med en anden. Og det var hvad Sokrates gjorde.'²⁵ Dette dekret nævnes også af en af Athenaios' middagsherrer: 'Hieronymos fra Rhodos har medtaget et dekret om kvinder, som jeg skal sende dig, når jeg har fået fat på bogen. Panaitios fra Rhodos er nu gået i rette med dem, der siger, at Sokrates havde to koner.'²⁶ Nutidens antikhistorikere er enige om, at dekretet aldrig har eksisteret; historien med Sokrates' koner har intet på sig men kan meget vel stamme fra den antiplatoniske Aristoxenos.²⁷

Myten om Alkyone

Det ville måske være mere korrekt at sige myterne, for Alkyones navn optræder i mange fortællinger, der næppe kan kaldes versioner men selvstændige myter, hvor kun fuglens skrig er bindeleddet. Kvindenavnet optræder første gang i Homers resumé af Meleagerhistorien Iliaden (9.561ff Otto Steen Dues oversættelse), hvor hans datter omtales:

*Siden kaldte de to, hendes far og værdige moder,
pigen Alkýone hjemme i hallen fordi hendes moder*

24. Plutarch *Aristeides* 27 (Hudes oversættelse, 1932). Der er god grund til at tro, at denne historie går tilbage til Aristoxenos og hans negative Sokrates-billede.

25. Diogenes Laertius 2.26.

26. Athenæus 13.556a.

27. Se Fritz Wehli: *Die Schule des Aristoteles* II (Basel 1960) s. 57f.

*klaged sin nød så lydt som en alkyon skriger i kvide,
dengang da hun var røvet af fjernskytten Foibos Apollon.*

Her er ligheden med fuglens klagende sang og moderens følelser anledningen til pigens navn, og Homer siger intet om forvandlinger.

En kortform af den bøotiske myte om den Alkyone, der bliver forvandlet til en fugl, findes i mytografen Apollodors *Bibliotek*: 'Alkyone blev gift med Keyx, søn af Morgenstjernen. De blev udslettet på grund af deres hovmod, for han kaldte sin kone Hera og hun kaldte sin mand Zeus, og Zeus forvandlede dem til fugle, den ene gjorde han til en alkyon, den anden til en keyx'.²⁸ Den traditionelle (og tvivlsomme) oversættelse af halkyon/alkyon (aspireret og uaspireret) = isfugl (og keyx = kex = terne) vender vi tilbage til. Det danske navn er et oversættelseslån fra tysk *Eisvogel*, oldhøjtysk *isarnovogal*, 'jernfugl', formentlig efter fuglens blå farve. På latin hedder fuglen *alcedo*.

Den flotteste genfortælling af myten om Alkyone og Keyx er dog Ovids i *Metamorfoserne* (11.270-748), hvor temaet er det samme som i *Alkyon*: trofastheden og kærligheden ud over døden. Vi hører intet om hovmod eller straf men om Keyx' rejse fra Trachis over havet til Klaros, om forliset og den frygtelige drukneulykke, Alkyones hjerteskerende klageskrig og metamorfosen som en gave fra guderne. Alkyone kan ikke få sin mand tilbage, men de kan forenes i et kosmisk bryllup hinsides døden. Dette gentager sig hvert år i de (h)alkyoniske dage ved midvinter.

Religionshistorikerne har gjort sig mange tanker om 'den oprindelige mening' med myterne, og nogle har opstillet luftige teorier om oprindelige sol- og månesymboler og solhvervsritualer, andre har forbundet den med andre af de mange Alkyoner i den græske mytologi, først og fremmest en af Plejaderne.²⁹

28. Apollodor 1.7.4.

29. Læseren kan overtyde sig herom ved at slå op i et par af standardværkerne, fx Wolfgang Schadowalds *Græske Stjernesagn* (da. udg. (1963) s. 122), Robert Graves berygtede *The Greek Myths* (1955), nr. 45, H.J. Rose *A Handbook of Greek Mythology* (1928/1965), s. 257f. Spørgsmålet er egentlig dialogen uvedkommende, men kaster et godt lys over de meget alvorlige problemer vi har med at forstå, hvad græske myter er. Det har G.S. Kirk skrevet fortræffeligt om i *The Nature of Greek Myths* (1974 og senere). Min egen mening om denne brug af græske myter findes i *Antik mytologi* (Kbh. 2005) side 17-69, særligt side 33 og 69.

Alkyon og de (h)alkyoniske dage

Aristoteles beskriver i *Historia Animalium* flere gange fuglen halkyon: 'Som sagt danner fugleslægten for det meste par og får unger om foråret eller ved sommerens begyndelse – bortset fra halkyon. Halkyonen får unger ved vintersolhverv. Når det bliver godt vejr på solhvervsdagene, kaldes de derfor halkyoniske (syv før solhverv, og syv efter) sådan som Simonides digtede:

*Som når Zeus i vintermåneden tildeler
fjorten dage, og de jordiske kalder det for tiden, hvor vinden er skjult,
tiden for den brogede halkyons hellige yngelpleje.*

Det bliver godt vejr, når der kommer søndenvind omkring solhverv, efter at Plejaderne har været i nord [elliptisk udtryk for: når der har været nordenvind siden Plejadernes nedgang, dvs. i begyndelsen af november]. Det siges, at den bruger syv dage til sin rede. I de øvrige syv dage udruger den ungerne og opfoder dem. - Der optræder ganske vist ikke altid halkyoniske dage her til lands, men i Det sikeliske Hav sker det næsten altid. Halkyonen lægger ca. fem æg... Det er overordentlig sjældent at se en halkyon, for den ses i reglen kun omkring Plejadernes nedgang og solhverv; når skibe ligger for anker, er det som om den flyver et par gange rundt om skibet og pludselig er væk – derfor har Stesichoros også bemærket sig denne vane hos den.³⁰

Det er værd at lægge mærke til, at bortset fra Simonides-citatet er der intet overnaturligt ved fuglens adfærd; myten berøres ikke men må vel være forudsætningen for de to digteres omtale af fuglen. Senere skriver Aristoteles: 'Halkyonernes slægt er knyttet til vand. Der er to slags: den ene synger, når den sidder i rørene, den anden er stum; det er den store. De har begge en blå ryg'.³¹ Fuglen beskrives nærmere:

30. Arist. *HA* 542b1-28. A.L. Peck har en meget vigtig *additional note* i sin udgave (Loeb *HA* vol. 2 s. 368ff), hvori han på baggrund af d'Arcy Thompson: *Glossary of Greek Birds* (1936) pp. 46ff diskuterer fuglens identitet og de religionshistoriske teorier. Thompson tolker myten som en astronomisk ætiologi.

31. *HA* 593b8-12.

'Halkyonen er ikke meget større end en spurv. Hvad farve angår, er den blå og gulgrøn og hen i det purpurfarvede. Hele kroppen, vingerne og partiet omkring halsen har disse farver blandede, ikke adskilte hver for sig. Næbbet er grøngulligt, langt og fint. Sådant ser den ud, men dens rede ligner meget 'søbolde' (det såkaldte 'havskum'), bortset fra farven. De har en farve hen ad purpur, og formen er meget lig græskar med lange halse. Deres størrelse er større end den største svamp; de findes nemlig både større og mindre. Rederne er overdækkede og har et stort hulrum. De er svære at skære op med en jernkniv, for når man skærer og river med sine hænder på én gang, går de hurtigt i stykker, ligesom havskum. Mundingen er smal som til en lille indgang, så havet kan ikke trænge ind, selv når der er høj søgang. De hule dele er som svampe. Det er uklart, hvad den laver reden af. Det synes mest at være af belonens [dvs. en ubestemmelig fisks] ben, for den lever som fiskeæder. Den går også op ad floder. Den lægger omkring fem æg. Den lægger æg hele livet og begynder, når den er fire måneder.'³² – Aristoteles' beskrivelse af fuglen, dens rede og dens forplantningsvaner er meget præcis men svarer kun delvis til en moderne beskrivelse: 'Isfugl, *Alcedo atthis*. En af de mest farvestrålende fugle i området, den eneste med hele oversiden blå-grøn og undersiden kastanjebrun. Halen kort, næbbet sort, ben røde... Smyrna-isfugl *Halcyon smyrnensis*. Karakteristisk med fjerdragt der kontrasterer med kastanjerøde, lyseblå og hvide partier...'³³ Begge disse fugle kunne med lidt god vilje være Aristoteles' halkyon, men trods Aristoteles' præcise iagttagelser, er Thompson og andre eksperter langt fra overbeviste. De påpeger, at fuglen både i myten og hos Aristoteles er knyttet til kystområder og til det salte vand. De anfører også, at keyx formentlig er navnet på en terne. I så fald måtte man snarere søge alkyonen blandt skrigende strand- og havfugle.

Med hensyn til redebygning og yngelpleje er der store divergenser mellem Aristoteles og den moderne ornitologi: 'Isfugl, *Alcedo atthis*, udbredt fra Nordafrika nordover til Mellemsverige. Yngler i stejle sand- og jordbrinker ved langsomt flydende vandløb, sjældnere i egnede brinker langt væk fra vand eller i huller i

32. HA 616a13-34.

33. R. Fitter o.a.: *Felthåndbog over fuglene i Europa, Nordafrika og Mellemøsten*. Kbh. 1977, s. 190.

murvægge. Rede: En indtil meterlang tunnel som stiger svagt op mod et 10-15cm bredt redekammer, som indeholder talrige, opgyldede fiskeben. Yngletid: Æglægning fra sent i april eller endnu tidligere i syd. To kuld som lægges i samme eller forskellige huller... Rugetid: Begge køn ruger i 19- 21 dage... Ungetid: Begge forældre plejer ungerne i 23-27 dage.³⁴

Konklusionen på denne ekskurs må være, at man må skelne mellem tre fugle: den mytologiske Alkyone, Aristoteles' halkyon og den moderne ornitologis forskellige arter af Alcedinidæ, og at disse tre måske kun har navnet tilfælles. Det er på den anden side også klart, at der alligevel er en forbindelse mellem de nedskrevne myteversioner, Simonides, Aristoteles og *Alkyon*. – Samtidig er Aristoteles' beskrivelser af halkyon fortræffelige eksempler på hans videnskabelige metode.

Dialogens indhold

Alkyon viser os en from, belærende Sokrates, der næsten foregriber Brorsons *Op! Al den Ting, som Gud har gjort* i sin undren over universets storhed. Det har fået nogle³⁵ til at se stoiske tendenser i dialogen, og de har derfor dateret den langt senere end 300-tallet f.Kr. Herimod taler, som nævnt ovenfor, Nikias' og Favorinus' klare datering. Om denne sokratiske fromhed rent faktisk er udtryk for stoicisme, må derfor forblive en trossag. Vi skal naturligvis ikke vente os en platonisk, analyserende Sokrates (det er jo netop grunden til, at Platon ikke kan være forfatteren), men jeg synes, at der er en lige linie fra den Sokrates, vi møder hos Xenofon i *Apolo- logien* og i *Memorabilierne* og til denne lægprædikant, der forbavses over den levende natur ved Faleron og bruger den til et belærende foredrag om den menneskelige videns begrænsning og det guddommeliges ubegrænsethed for sin ven Chairefon og senere til sine koner. At disse tanker senere genfindes i stoisk populærfilosofi, er ikke ensbetydende med, at de er fostret dér. Det ses bl.a. af, at Sokrates bruger Alkyones og Keyx' kærlighed som mønster for ægteskabelig kær-

34. C. Harrison: *Europas fugles reder og unger*. Kbh. 1977. Alt tyder på, at halkyonens 'rede' i virkeligheden er skelettet af en svamp eller en koral, og at Aristoteles' sammenligning med 'søbolde' og 'havskum', to zoofytter som svarer til det danske 'søkork', er mere sand, end han selv ved. Deres slægt kaldes meget passende Alcyonidæ i systematikken.

35. Se den udmærkede artikel i *RE* s.v. *Alkyon*. Her afvises den meget sene datering fremsat af Brinkmann i *Quaestiones de dialogis Platoni falso addictis*. Diss. Bonnæ 1891.

lighed med argumenter, som man genfinder hos Xenofon i *Oikonomikos* (Ischomachos og 'Chryzilla' i kap. 7ff.) og i *Kyropædien* (novellen om Pantheia og Abradatas) og i slutscenen i *Symposion*. Der er med andre ord tale om en anden eros-opfattelse end den, som vores Platon-læsning har vænnet os til at opfatte som den gængse i det sokratiske miljø.

Omdrejningspunktet er den poetiske anvendelse af myten om Alkyone. Som det ses af Aristoteles-citaterne, svarer alle oplysninger til standardviden i 300-tallet. Selv om Leon fra Byzants (hvis det er ham) ikke er en stor forfatter, giver dialogen dog et indblik i den strøm af litteratur, som Sokrates har foranlediget lige siden sin død.

Alkyon

[1]³⁶ CHAIREFON: Hvad er det for en lyd Sokrates? Den kom derovre fra, fra kysten og pynten dér. Hvor er den dejlig at høre på! Hvad er det mon for et dyr, der siger sådan? Dyr, der bor i vandet, siger da ikke noget.

SOKRATES: Det er en havfugl, Chairefon. Den kaldes en *alkyon*, og den er fuld af sorg og klage. Folk fortæller et ældgammelt sagn om den: Der var engang, siger de, en kvinde, som var datter af Aiolos, Hellens søn, som klagede over sin døde ægtemand i længsel efter hans kærlighed. Det var Keyx fra Trachis, Morgensstjernens søn, en smuk søn af en smuk far. Senere, fortæller de, fik hun ved gudernes bestemmelse vinger, og hun fløj nu som en fugl rundt langs alle have i sin søgen efter ham, men selv om hun flakkede om i hele den vide verden, kunne hun ikke finde ham.

36. Da *Alkyon* ikke blev optaget i Stephanus' Platonudgave, bruges der udelukkende en kapitelinddeling af teksten.

[2] CH: Du siger altså, at det er en alkyon? Jeg har aldrig før hørt dens stemme, og den er mig fuldstændig fremmed. Men under alle omstændigheder har dyret en virkelig fortryllende stemme. Hvor stor er den mon, Sokrates?

S: Ikke særlig stor, men fuglen fik en stor gave af guderne på grund af kærligheden til sin mand. Når den bygger rede, fejrer universet nemlig de såkaldte alkyoniske dage ved midvinter. De udmærker sig ved smukt vejr, sådan som det jo også er i dag. Kan du ikke se, hvor klar luften er over os? Hele havoverfladen ligger uden bølger og er blikstille, næsten som et spejl.

CH: Det er sandt! Det er tydeligvis en alkyonisk dag i dag, og det var det også i går. Men Sokrates, hvordan i himlen skal man dog tro på den gamle historie om, at fugle engang kunne blive til kvinder og kvinder til fugle? Den slags virker da fuldstændig umuligt!

[3] CH: Kære Chairefon! Det er, som om vi i al almindelighed er nogle nærsynede dommere, når det gælder det mulige og det umulige. Ud fra vores menneskelige kunnen bedømmer vi det, vi ikke forstår, som utroligt og umuligt at se. Mange enkle ting virker vanskelige på os, mange opnåelige ting uopnåelige – tit på grund af vores manglende erfaring, og ofte på grund af vores forstands uformåenhed. Faktisk er det, som om alle mennesker er naive som børn, også meget gamle, fordi vores levetid er meget kort og som en barndom i forhold til hele evigheden. Hvordan skulle uvidende mennesker dog, kære ven, kunne sige om gudernes og daimonernes kræfter – eller naturkræfterne – hvorvidt de indeholder noget muligt eller umuligt?

Lagde du mærke til, Chairefon, hvordan vintervejret var for to dage siden? Man kunne blive frygtelig bange ved at se på lyn og torden og voldsomme storme. Man skulle næsten have troet, at hele verden ville gå under! [4] Kort efter skete der et utroligt omslag til klart og stille vejr, og det har varet lige til nu. Tror du, at det er en større og mere arbejdskrævende opgave at få sådan en klar himmel ud af et ubetvingeligt stormvejr og skabe havblik i hele verden, end det er at forme en kvinde om og gøre hende til en fugl?

Her hos os kan ethvert barn, der kan finde ud af at modellere, da let lave mange nye figurer af den samme masse, hvad enten det er ler eller voks. Så må det være meget enkelt at gøre den slags for et guddommeligt væsen, der har en stor og fuldstændig usammenlignelig styrke i forhold til vores evner. Ville du måske kunne sige, hvor meget du tror himlen er større end du selv er?

[5] CH: Hvilket menneske ville være i stand til at sige den slags, Sokrates? Jeg kan i hvert fald ikke svare på det.

S: Hvis vi tager alle mennesker under ét, ser vi så ikke nogle ekstremer, både hvad angår evner og manglende evner? Tænk, hvor stor en forskel der er i kraft og svaghed i næsten alle livsytringer mellem en voksen mand og fuldstændig hjælpeløse spædbørn fem eller ti dage efter fødslen – og på forskellen i, hvad de kan udrette med deres kunnen og snilde eller deres krop og sjæl. Som jeg sagde, kan børn umuligt begribe den slags.

[6] Tænk også på, hvordan den voksne mand og hans overlegne styrke slet ikke kan måles med samme målestok som spædbørnenes. Én mand ville jo kunne hamle op med ti tusindvis af dem. For menneskene har ifølge naturen i begyndelsen en periode, der er fuldstændig blottet for alt og ganske hjælpeløs.

Når nu ét menneske åbenbart er så forskelligt fra et andet menneske, hvordan tror du så hele himlen i forhold til vores evner virker på dem, der har forstand på at betragte den slags? Det vil nok synes overbevisende på de fleste, at ligeså meget som himlen er overlegen i størrelse over for Sokrates og Chairefon, lige så meget vil dens tanke og forsyn være anderledes i forhold til tilstanden hos os.

[7] Mange ting, som er umulige for dig og mig og mange andre af vores slags, er for andre den letteste sag af verden. Det er jo mere umuligt at spille fløjte for dem, der ikke kan, eller at læse og skrive for analfabeterne, så længe de er uvidende, end det er at skabe kvinder af fugle og fugle af kvinder. For Naturen sætter et dyr uden fødder eller vinger ind i en bikage, og når den har sat fødder på dyret og givet det vinger og smykket det med alskens brogede og smukke farver, så har den fremstillet en bi – den kloge producent af den guddommelige honning. Ud fra umælende og livløse æg danner Naturen også mange dyreslægter, der kan flyve, gå

eller svømme, og den tager – som man siger – den store aithers hellige kræfter til hjælp.

Vi er dødelige og små og ikke i stand til at overskue de udødelige guders evner hverken i stort eller småt, og for det meste står vi magtesløse over for de tilskikkelser, som rammer os. Derfor kan vi nok ikke tale med stor sikkerhed hverken om alkyoner eller om nattergale.³⁷

Men dit ry fra de myter, som vores fædre har fortalt til os, det vil jeg videregive til mine børn sammen med dine sange, du kære fugl, der synger klager! Og jeg vil tit synge for mine hustruer Xanthippe og Myrto om din fromme kærlighed til din mand. Jeg vil også fortælle de andre ting, men først og fremmest om den særlige gave, du fik fra guderne. Vil du ikke også gøre sådan, Chairefon?

CH: Det er smukt, Sokrates, og dine ord indeholder en dobbelt opfordring til kvinder og mænd om at holde sammen.

S: Mon ikke det er på tide for os at sige farvel til Alkyon og tage hjem til byen her fra Faleron?

CH: Jo bestemt, lad os det!

37. Sokrates hentyder her til myten om Prokne og Filomele, der blev forvandlet til hhv. en nattergal og en svale.