

Æres den som æres bør

Et sjangertrekk i greske gravtaler

Øivind Andersen

Kildene står som retoriske prizmer mellom oss og verden.¹ Hva diktningen angår, gikk Francis Cairns kanskje vel sterkt ut i *Generic Composition in Greek and Roman Poetry* (Edinburgh 1972) da han hevdet at ”alt som fins av klassisk diktning er skrevet i overensstemmelse med sjangermessig bestemte regler, regler som vi både kan utlede av diktningen selv og finne i antikke retoriske håndbøker” (s. 31), og at ”antikke dikt aldri er i seg selv fullstendige, individuelle verk, men medlemmer av klasser av litteratur, i antikken kjent som *genê* eller *eidê* ” (s. 6). Han møtte mye motbør.² Men Cairns’ påpekning av sjangrenes realitet både for dikter og publikum er på sin plass. Går vi fra diktning til historieskrivning, som tradisjonelt tilbyr seg som kilde til og vitne om ting som virkelig har skjedd, ja, så går vi nok til en viss grad fra fiksjonslitteratur til faktabøker. Men vi går ikke til kunstløs sakprosa, men til litterær kunstprosa. Verkene leses og vurderes alltid som formelle og retoriske produkter. Thukydid (1.21.1) avskriver riktignok Herodot og andre som forteller historie ”mer med tanke på det som er forlokkende for øret enn på det som er sant”. Men når han reklamerer for sitt eget verk ”som en varig skatt, ikke som et deklamasjonsnummer for en stakket stund” (1.22.4), sikter han etter min mening ikke først og fremst til at den begivenhetshistorien han forteller har høyere sannhetsgehalt enn forgjengernes, men på det utrolig egensindige språklige prosaproduktet han etterlater seg, og på den historiefortolkningen han gir, til glede for alle som skjønner at en kan lære noe av historien. Hva talene angår, lover ikke Thukydid mer enn å fremstille det som ble sagt ”slik som enhver synes meg å ville ha talt ut fra det situasjonen krevet, idet jeg holdt meg så nær som mulig til tankegangen i det som faktisk ble sagt” (1.22.1).³ Thukydid komponerte altså taler ut fra det retoriske kravet om det passende (*to prepon I*), og med våkent blikk for hva den retoriske situasjonen (*kairos*) krevde. Det er i mye høyere grad (de langt på vei fiktive) talene med sine argumenter og analyser, enn (den ikke alltid korrekte) begivenhetshistorien som gir Thukydids verk varig verdi. Konvensjoner og sjangerkrav, pluss litterære aspirasjoner og ambisjonen om å gjøre inntrykk – kort sagt: retorikk i vid forstand – fører til annen og tredje grads omforming og tilsløring av virkeligheten,⁴ som vi etter evne kan prøve å nærme oss gjennom retorisk analyse. Men retorikken i tek-

sten kompliserer ikke bare tilgangen til verden. De retoriske prismene står også mellom oss og forfatteren. Konvensjonalitet og sjangermessighet gjør at mange antikke tekster er en særst tvilsom kilde til opphavsmannens tro og tanker. Og gjelder det for diktning og historieskrivning at vi avkoder tekstene som retoriske produkter og som representanter for bestemte sjangre, gjelder det samme *a fortiori* for taler. Taler er jo i utgangspunktet ”retoriske”, og tilhører, slik antikken så det, alltid én av tre sjangre – den forensiske, den deliberative og den demonstrative (eller epideiktiske) – med hver sine sjangerkrav. Vi vet hva vi kan vente oss. Ikke minst epideiktiske taler i seremonielle sammenhenger blir gjerne sterkt konvensjonalisert. Vi skal her se nærmere på de talene som atenerne lot holde over sine falne. En oversikt over de bevarte talene og deres vanligste *topoi* (II) blir fulgt av en nærmere undersøkelse av gudenes og religionens plass i talene, særlig med henblikk på spørsmålet om hvorvidt Perikles’ gravtale her står i en særstilling, slik det er blitt hevdet (III). Avslutningsvis avvises det at det påstått manglende religiøse aspektet eventuelt skal være erstattet på en programmatisk måte av Perikles (IV). Når byens menn fremheves så sterkt i Perikles’ tale, er det ikke fordi de er mennesker og ikke guder, men fordi gravtalene alltid berømmer byens menn. Det er et sjangertrekk.

II

Hvert år fra 5. til 7. pyanepsion (i oktober måned) feiret atenerne *epitafia*-festen ved *demosion sema* i Kerameikos. Da var krigssesongen slutt, og de falne skulle brennes og minnes. Først var det en privat sørgefase, deretter kom den offentlige. Rådet valgte en ledende atener til å holde lovtale over de falne. Det ble samtidig en lovtale over byen de falt for, en by det er verd å falle for.⁵

Vi har overlevert fem gravtaler. Den eldste er den Thukydid legger i munnen på Perikles ved bålferden for de falne i 431, etter den første krigssommeren under peloponneserkrigen. Den ter seg som en eneste stor hyllest til byen (Thuk. 2.35-46). Det hersker som kjent stor uenighet om hvorvidt Thukydid her i hovedsak gjengir den talen som Perikles faktisk holdt i 431, eller om det vesentlig er Thukydid som taler til oss i lys av det som siden skjedde – med maksimal kontrasteffekt i forhold til skildringen på kort sikt (pesten, 2.47-54) og til utviklingen på lang sikt (nederlaget i 404). Talen er iallfall den av de bevarte som stikker seg mest ut.

Den neste gravtalen er Lysias’ 2. tale. Noen holder den for uekte. Det kan være at den er en retorisk deklamasjon. Den er fyldig (ca. 20 sider) og den er representativ i den forstand at den har med alt en kan vente av en gravtale. Den lysianske *epitafios* er, eller gir seg ut for å være, en gravtale over atenerne som falt en gang i den såkalte korinthiske krigen (394-386).

Den mest berømte – og omstridte – gravtalen ved siden av den som Perikles holder hos Thukydid, er den Platon lar Sokrates gjengi i dialogen *Menexenos*.

Gravtalen er *quasi* utarbeidet i etterkant av Antalkidasfreden (386); *Menexenos* er antagelig skrevet på den tiden. Sokrates, som ble henrettet i 399, har lært gravtalen av retorikk læreren sin, Aspasia, som sikkert døde lenge før det igjen. Den iøynefallende anakronismen er et poeng for alle dem som leser dialogen som et mindre seriøst innspill fra Platons side, eller som mener at Platon med gravtalen driver igjen – det være seg med retorikken eller politikken. Tatt for seg, er gravtalen i *Menexenos* forholdsvis konvensjonell.

Demosthenes' 60. tale gjelder de falne i slaget mot makedonerne ved Chaironeia i 338. Å holde årets gravtale var sikkert en ytterst delikat oppgave for mannen som fremfor noen hadde egget atenerne til kamp og i døden. Talen virker på meg som en pliktøvelse. Mange forskere har hatt mye vondt å si om talen. Men vi har neppe kriterier gode nok til å avskrive Demosthenes som forfatter. Et originalt trekk i talen er at taleren omtaler hver av de athenske fylene for seg, og lar dem finne motivasjon hos sine respektive eponyme heroer.

Takket være et papyrusfunn i 1856, har vi også det aller meste av den talen Hypereides holdt for de falne i den lamiske krigen i 323. Den skiller seg fra de andre ved å navngi og fremheve feltherren Leosthenes og å være forholdsvis konkret om selve krigshandlingene.

Gravtalene inneholder gjerne en innledende topos om forholdet mellom de bedriftene (*erga*) de falne har utført og de ordene (*logoi*) som nå skal omtale dem. Det gir taleren anledning til å kokettere med egen utilstrekkelighet i forhold til den store oppgaven han har fått seg tildelt. I et par av talene spilles det også på tidsnøden: Taleren får jo bare noen få dager til å forberede seg. Perikles og Demosthenes skyter seg på forskjellig vis inn under tradisjonen. Lovtalen over de falne blir i alt vesentlig en lovtale over deres natur (*fysis*) og fremragende kvaliteter (*aretê*), særlig deres mannsnot (*andreia*). Det er noe de besitter i kraft av å være atenerne, derfor går talerne gjerne inn på deres gjeve avstamning (*eugeneia*) og oppfostring (*paideia*). Slik har det sin gode grunn at så mye av talen kommer til å dreie seg om atenernes *polis*, om atenernes opprinnelse, forfatning og samfunn. Og om Athens historie og atenernes bedrifter i mytisk tid og fra og med perserkrigene. Byens og borgernes bedrifter i fortiden har gjort Athen til det byen er i dag, dagens helter er blitt det de er blitt både takket være blodsfellesskapet med fortidens store menn, og fordi byen med sitt demokrati (vi hører både om *dēmokratia* og *isonomia* og *parrhêsia*) og sine verdier forøvrig fostrer gode menn, og er verd å dø for. Det er særlig Perikles og Demosthenes som taler varmt om det demokratiske Athens verdier; når Sokrates gjør det, og kaller forfatningen for *aristokratia*, høres det heller hult ut. Talen avsluttes gjerne med noen ord til trøst og oppmuntring for de etterlatte: foreldre, barn og hustruer.

Det historiske repertoaret består i hovedsak av følgende punkter: Grunnleggende er atenernes autoktoni. Mens dette bare nevnes hos Thukydide (36),

utbroderes det i det vide og brede hos Platon (237c-238b). Ikke bare er borgerne i utgangspunktet autoktone; de er uoppblandet: ”Vi bor sammen som hellenere, ikke blandingsbarbarer. Derfor er også fremmedhatet rent og dypt forankret i vår by” (245d). Så følger gjerne noen faste episoder fra mytologien: Det gjelder seieren over amasonene, Eumolpos’ utdrivelse fra Attika, forsvaret av heraklidene mot Eurystheus og argiverne, athenernes villighet til å gi argiverne og Adrastos en grav etter ”de syvs” nederlag ved Theben. Disse tingene er mest utførlig omtalt hos Lysias (3-16); Demosthenes behandler det meget summarisk (6-8); Sokrates i *Menexenos* er innom det nærmest gjennom en *praeteritio* (239b-c) og henviser, som Demosthenes, til at det er velkjent. Hos Hypereides og Thukydid mangler det mytologiske stoffet helt; den sistnevnte skylder ikke engang på tidsnød. Hos dem mangler også Athens heltehistorie under og etter perserkrigene; hos Thukydid er alt konsentrert om byen slik den fremstår nå, i sin fulle glans. Hos Lysias (20-47) får perserkrigene stor plass, med jevnlig henvisninger til hvilke verdier kampen stod om; den følgende perioden blir mer rapsodisk behandlet (48-60). Både de store krigshandlingene rundt 490 og 480 og de fortsatte konfliktene med perserne er ganske bredt og temmelig tendensiøst omtalt i *Menexenos* (239c-241e). Hos Demosthenes fremheves perserkrigene kortfattet men kraftig (9-11), før taleren går over til de falnes *aretê* og athenernes samfunn. Hos Hypereides er det som nevnt den aktuelle krigen og ikke minst feltherren som står i sentrum.

Vi har å gjøre med variasjoner innenfor et mønster, personlighetsbetinget, situasjonsbetinget og tidsbetinget. Men variasjonene er ikke større enn at man lett kjenner seg igjen. Mye er ganske konstant. Et gjennomgående trekk er f.eks. den beskjedne rollen religionen og gudene spiller i gravtalene.

III

Uansett om vi leter etter religion og guder med henblikk på byen (dens historie, dens maktstilling, dens religionsvesen, dens mytologi) eller på de falne (deres fromhet), eller på døden og det hinsidige, blir resultatet magert.

Hvis vi begynner med den yngste gravtalen, kan vi fastslå at Hypereides ikke berører *noe* slikt. Han nevner som en skrekkelig ting ved makedonerne at de holder ofringer til mennesker og setter opp statuer og andre og templer til menneskers ære, mens de ikke bryr seg om gudene (21). Hverken han eller de andre nevner personlig fromhet som noe fortrinn ved de falne; det er bare snakk om deres dyd og mot. Da de falt, byttet de sitt dødelige legeme ut mot et udødelig ry (24). Athen sammenlignes med solen, som viser seg over alt i *oikoumenê* og fordeler årstidene slik det seg hør og bør og ordner alt til det beste; hos kloke og gode mennesker sørger den for både fødsel og fostring og grøde og alle livsfornødenheter – ”slik sørger vår by for å straffe de onde og hjelpe de gode, og sikre alle mennesker

rett for urett; og den tar for egen regning og risiko på seg å sørge for sikkerheten til alle hellenere” (5). Pretensjonene virker nesten blasfemiske; stormakts-galskapen kjenner vi igjen fra andre som vil være verdenspoliti.

Hos Demosthenes sies det f.eks. ikke noe om at det er gudene som gir landet grøde; fromhet nevnes ikke blant dydene; athenerne alene (*monoi*) avverget perserfaren (10) tilsynelatende uten både guders og andre grekeres hjelp; athenerne (og ikke gudene) straffet ikke bare perserne, men de forpurret også de andre grekernes maktbegjær (11); det som gjorde de falne så fremragende var avstamning (*genos*), utdanning (*paideia*) og det at de beskjeftiget seg med seriøse ting (*chrêstôn epitêdeumatôn synêtheia*), samt hele forfatningen (25-7). Det er to tilfeller av konvensjonell religiøs fraseologi i talen. Demosthenes sier at ”overmakten tilfaller dem som overlever et slag ettersom guden (*ho daimôn*) bestemmer” (19). Det sier han i en sammenheng der han skal skjønne nederlaget ved Chaironeia, som ifølge taleren egentlig ikke hadde noen tapere – for de *på begge sider* som faller på sin post, har ingen del i nederlaget, men begge grupper er i like stor grad seierherrer. Den som faller på sin post, er offer for *tychê* og har ikke lidt nederlag for fienden. Det andre stedet gjennomsyres av samme holdning (jeg oversetter her kap. 21 i sin helhet):

Jeg tror at hvis en spurte noen fra fiendens linjer om de mente de hadde lyktes på grunn av sin egen tapperhet eller takket være skjebnens (*tychê*) overrullende og harde slag og hærførerens erfaring og dristighet, da ville ingen av dem være frekk og freidig nok til å gi seg selv æren for det som hadde skjedd. Men gjelder det noe som guddommen, alle tings herre (*ho pantôn kyrios daimôn*), gav det utfallet han fant for godt, da må en naturligvis avstå fra å anklage andre for feighet – *de* er jo bare mennesker. Og ble seieren vunnet fordi deres anfører var bedre enn de som vi kunne stille opp med, ja da kan ingen med rimelighet plassere skylden for nederlaget hos de menige – hverken hos dem eller oss.

Guden påkalles som en unnskyldning, som en talemåte. *Daimôn* er en versjon av *tychê*. Det har lite med religion og ingen ting med byens guder å gjøre.

I Lysias' gravtale har athenerne ikke gudene, men retten selv (*dikaion*) til forbundsfelle (10); athenerne ved Salamis er vitne til at templene brennes (37) – ”hvilke bønner og påminnelser om tidligere ofringer steg ikke opp til gudene” (39), ”hvilken gud ville ikke ha hatt medynk med dem i en så farlig situasjon?” spørres det (40) blant en rekke andre retoriske spørsmål, med henblikk på den livsfare som barn og hustruer og fedre og mødre kom i. Det er et bidrag til skrekk-skildringen; det bidrar ikke til å gjøre gudene til aktører på Athens side. Gudenes hjelp bringes ikke inn når vi får høre at de falne satte Hellas fri og gjorde Athen stor ”med de største anstrengelser, i strålende kamper og ved hjelp av de skjønneste vågestykker” (55). Konvensjonell religiøsitet finner vi når Lysias nevner

nederlaget ved Aigospotamoi (i år 405) og bemerker: ”hva enten det var øverstkommanderende som sviktet, eller det var noe gudene hadde uttenkt”. Denne *theôn dianoia* er iallfall ikke forankret hos byens guder. Helt mot slutten av talen sier Lysias at de falne ”sørges over som de dødelige de er etter sin *fysis*, mens de lovprises som udødelige ut fra sin *aretê*”. Når de falne får en offentlig begravelse og det blir holdt leker til ære for dem, konkurranser både i styrke og visdom og rikdom, da er det fordi en mener at de som har falt i krigen fortjener de samme æresbevisninger som de udødelige (81). Hele sluttpartiet er gjennomsyret av motsetningen dødelig-udødelig; dermed bringes også de udødelige (gudene) inn. Men de nevnes ikke.

At gudene ikke skal nevnes ved en begravelse, er forøvrig én årsak til at de gjør så lite av seg. De olympiske gudene skal ikke assosieres med den slags ting. Demosthenes, som kommer inn på en rekke myter i forbindelse med at han behandler athenerne fylevis, kommer et sted (30) til å nevne Kadmos og hans datter Semele og hennes sønn (Dionysos) – ”som det ikke sømmer seg (*ou prepon esti*) å nevne ved navn ved denne graven”. I *Menexenos* får vi høre at mor Attika ved etableringen av et det menneskelige samfunn gav athenerne guder som lærere og ledere; men ingen blir nevnt, ”for ved en slik anledning sømmer det seg å forbigå navnene i taushet” (238b). Forøvrig er jo navnene kjent, som det også sies. I *Menexenos* er det marginalt mer om gudene enn i de andre talene, nettopp i forbindelse med den utførlige omtalen av athenernes autoktoni. Vi får nemlig også høre at landet er gudene kjær, så kjær at de kom i strid om landet (237c). Dette er det ellers ikke snakk om i gravtalene. Men *Menexenos* er jo tross alt en dialog av Platon og ikke en ekte *epitafios logos*. Derfor bør det ikke overraske oss om Sokrates tar med et par fromme poenger som også dukker opp i andre sammenhenger hos Platon.⁶ Ellers finner vi bare en frase om gudenes rolle når det i 245e med henblikk på utviklingen frem mot Antalkidasfreden i 387/6 i forhold til nederlaget i 404 heter: ”Med guds hjelp (*syn theôti*) fikk vi avsluttet krigen på en bedre måte enn dengang”.

Går vi etter dette til Thukydid's gravtale, er det neppe treffende å si at ”den utmerker seg nettopp ved at den ikke gir religionen noen plass”, at fraværet av det religiøse aspektet er påfallende og derfor interessant, og at talen er preget av et a-religiøst syn og en ensidig menneskesentrert, slik Tormod Eide har hevdet i en interessant helhetstolkning som gjør talen til Perikles' personlige trosbekjennelse.⁷

For det første er ikke gravtalen aldeles fri for enhver henvisning til religion og religiøs fraseologi. I 2.37 omtales athenernes respekt for lovene, ”særlig for de lover som er til hjelp for dem som lider urett og for de uskrevene lovene (*hosoi agrafoi ontes*) som alle er enige om at det er en skam å bryte”. Det er omdiskutert hva

vi her skal forstå med ”uskrevne lover”. Uttrykket dukker opp noen få ganger i gresk litteratur. Det gjelder ikke nødvendigvis guddommelige lover i motsetning til menneskelige. Det kan også brukes om sosiale normer. Jeg tror ikke vi gjør rett i å frakjenne uttrykket alle religiøse konnotasjoner på dette stedet. Og særlig hvis en – som Eide – anser det vi leser hos Thukydid for langt på vei å være det Perikles faktisk sa etter krigssesongen i 431 – og naturligvis enda mer hvis en også skulle legge vekt på Perikles’ personlige forbindelse til Sofokles, som ganske sikkert var strateg sammen med ham i 441/0 – er det nærliggende å tenke på de mest berømte ”uskrevne lover” (*agrapta nomima*) i gresk litteratur, de vi kjenner fra Sofokles’ *Antigone* (vers 454), oppført antagelig år 441. Talen går god for at ingen konflikt å la den mellom Antigone og Kreon kan oppstå i Athen.

For det andre er gravtalen hos Thukydid faktisk den eneste som trekker inn byens religiøse liv som et moment i lovtalen. I 2.38 heter det: ”Vi har også skaffet oss nok av avspenning og adspredelse fra vårt strev; vi har fastsatte kampeleker og offerfester hele året igjennom [...]”. Det var jo nettopp de mange religiøse festene som gav atenerne ry for å være spesielt fromme. Taleren henviser riktignok ikke her til årets mange *agônes* og *thusiai* for å gjøre et nummer av fromheten. Snarere tvert imot: Poenget er rekreasjonsaspektet ved festene. Like fullt blir et sentralt aspekt av religionsvesenet her trukket fram som noe som utmerker Athen og som gjør byen til et godt sted å bo i. Det er mer enn noen annen gravtale gjør. For det tredje fins det faktisk også i denne gravtalen et stykke religiøs fraseologi eller letrvint religiøsitet, når det (2.43) heter at de overlevende ”har lov til (*chrê*) å be [gudene] om å slippe lettere fra det, men må anse det som sin plikt ikke å ha mindre vågemot overfor fiendene”. Selv om vi setter klammer om de ”gudene” som Mørland med god grunn innfører i den norske oversettelsen, er det klart at religionen også her innrømmes en plass. Gresken gjør det enda klarere at det er *to ting* som en ”har lov til” eller som ”er på sin plass”, ”fornødent” eller hvordan vi nå foretrekker å oversette *chrê*. Å be om større trygghet enn de som falt – men også å ta mål av seg til ikke å vise mindre mot overfor fienden.

Etter min vurdering er altså religionen ikke aldeles fraværende i gravtalen hos Thukydid. Det er omtrent like mye eller lite av den der som i de andre gravtalene; det er iallfall ikke påfallende mindre. Eide (1989:212) kontrasterer Perikles’ gravtale med de andre: ”I de andre athenske gravtalene som er bevart har gudene sin tradisjonelle plass”, med henvisninger til ”formuleringer som” dem vi ovenfor har sitert fra Lysias (58) og Demosthenes (19) – faktisk er det vel bare den formuleringen fra kap. 21 hos Demosthenes som er gjengitt *in extenso* ovenfor, som kan føyes til som et tredje belegg. Eide (*ibid.*) fremholder at heller ikke disse andre talene kan sies å være religiøse i sin tone, og lar det være åpent om formuleringene hos Demosthenes og Lysias er uttrykk for en genuin tro eller bare er en inn-

rømmelse til folkereligjøsiteten. I så fall gir det ikke store kontrastvirkningen at gudene har "sin tradisjonelle plass" i *disse* talene i motsetning til talen hos Thukydid. Og uansett: Hva er dette for slags guder? Det kan muligens sies at formuleringene hos Lysias og Demosthenes forutsetter "en guddom som griper inn i menneskenes liv og styrer begivenhetene". Men den *daimôn*, og *ho pantôn kyrios daimôn*, og den *theôn dianoia*, for så vidt også Platons "med guds hjelp" i forbifarten er uttrykk for en svært så avslappet, for ikke å si avslappet, religiøsitet. Platons uttrykk innebærer ikke annet enn at athenerne *denne* gang lyktes – altså var gud med oss; Demosthenes (19) setter utfallet av en strid lik en *daimôn*'s disposisjoner; i kap. 21 bringes *daimôn*'s disposisjoner inn som en mulig forklaringsfaktor ved siden av personlig heltemot og militært lederskap, og det blir i sammenhengen ytterligere avsvakket fordi *daimôn*'s virke settes lik med *tychê*'s nykker: Det som skjer, det skjer. Hos Lysias (58) står gudenes planer som et alternativ til feltherrens sletthet når det gjelder å forklare nederlaget ved Aigospotamoi. Det er i det hele tatt påfallende at både hos Lysias og Demosthenes bringes *daimôn/theos* inn som alternative forklaringer eller som en form for dobbeltmotivasjon – og bare i forbindelse med nederlag. Det var godt for Demosthenes å ha "mennesket spår, gud rår" i bakhånden etter Chaironeia. Hadde Perikles hatt en større katastrofe å hanskes med, hadde kanskje han også sagt noe slik.

Min konklusjon er at gravtalen hos Thukydid ikke skiller seg fra de andre på noen iøynefallende måte når det gjelder religionens rolle. Er det en marginal forskjell, er vi likevel godt innenfor det sjangeren tillater og tilsier. Det er byens *dynamis* (makt) og de falnes *aretê* gravtalene handler om.⁸

IV

Selv om vi kommer til at religionen ikke på noen påfallende måte er holdt utenfor i gravtalen hos Thukydid, forsvarer den lett sin unike posisjon blant gravtalene på grunn av sitt opplegg og sitt budskap. Den idealiserer byen som den nå er – eller som den da var – på en måte som ingen av de andre gravtalene gjør. Men hvis fraværet av religion ikke er påfallende, mister vi det som skulle være nøkkelen til en lesning av talen som Perikles' personlige trobekjennelse – og begrunnelsen for å postulere en sofistisk og "human-etisk" Perikles som benytter anledningen til å fremstille Athen som en ateistisk utopi – slik byen ideelt sett bør være, og en gang i fremtiden, kan bli.⁹ Rent bortsett fra at jeg generelt tror at Thukydid som forfatter, har en adskillig større andel også i denne talen enn den Perikles anno 431 som han legger ordene i munnen på, og at jakten på Perikles' intensjoner dermed er et blindspor, anser jeg det for lite sannsynlig at Perikles eventuelt skulle ha utnyttet sin stilling som taler på byens vegne ved en religiøs seremoni til å propagere areligjøsitet – selv om han naturligvis er troende til å utfordre konvensjonene til en viss grad.

Ut fra vårt perspektiv er det da heller ikke nødvendig å spørre hva som eventuelt kan ha erstattet det religiøse aspektet av talen, hva som her ”har tatt religionens plass”. Det emosjonelle klimaks i talen finner Eide i oppfordringen om at de gjenlevende skal betrakte byens reelle makt, og bli dens elskere (43.1). Dere overlevende skal

daglig se på (*theômenous*) hvordan statens makt (*tês poleôs dynamin*) faktisk ytrer seg og lære å elske staten (*erastas gignomenous autês*), og når den synes dere stor og mektig, tenke på at det er tapre menn som har skapt dette, menn som visste hva som trengtes og hadde æresfølelse når de kjempet; lyktes av og til noe ikke for dem, så ville de ikke derfor nekte å stille sin tapperhet til statens rådighet, men gi seg selv som det skjønneste offer.¹⁰

Thukydid bruker her verbet *theaomai*, et verb Platon ifølge Eide ofte bruker om å ”skue” virkeligheten. Det bidrar til at en kan få ”nesten følelsen av å være vitne til et gudeskue” på dette stedet i talen. Men det er selvsagt mange steder hos Platon (hvis vi nå begrenser oss til ham) hvor verbet brukes uten slike overtoner, f.eks. i *Gorgias* (474b) der det sies at en ting kalles skjønn (bl.a.) når den får betrakteren til å oppleve behag når han ser på den. Platon bruker verbet også om beundrende blick på den man elsker og beundrer – blick nettopp fra *erastai*. I begynnelsen av *Charmides* (154a-c) ankommer en fortropp av ungdommer som Sokrates får høre er Charmides’ *erastai*. Straks dukker sjarmøren selv opp, fulgt av en ny flokk *erastai*. Det forbauser Sokrates at ikke bare han og andre voksne menn blir inntatt i den vakre ungdommen. Han stusser over at også guttene, selv de aller yngste av dem, ikke fikk blikket fra Charmides, men at alle ”stirret (*etheônto*) på ham og bare på ham, som på et gudebilde”. Her er ærefrykt og beundring som i en religiøs kontekst. Men i dialogen er *erastai* menn som betrakter objektet for sin kjærlighet, sitt begjær. Og når athenerne blir oppfordret til å betrakte eller stirre på byens makt og bli dens *erastai*, vil jeg tro det er de *erotiske* assosiasjonene som dominerer. Eide observerte i sin tid at Thukydid-kommentatorene ”i forbausende liten grad [har] stoppet opp ved dette sterke ordet ’elsker’”. Men den siste større kommentaren, som oversetter ”you should gaze, day after day, upon the greatness of Athens and become her lovers”, påpeker nå at dette er ”a strong metaphor” og understreker nettopp at den ikke må utvannes med gjengivelser som bare snakker om å være glad i byen sin.¹¹ Vi blir minnet om Paflagons erklæring i Aristofanes’ *Ridderne* (v. 732): ”Demos, jeg elsker deg, og jeg er din *erastês*.”

Hva innebærer det at athenerne skal være byens *erastai*? Mulighetene er flere – ordet *kan* jo også brukes i avsvakket betydning, om en beundrer.¹² Eller det kan være et ekko av politisk sjargong, uten veldig tydelig innhold.¹³ Men Thukydid

definerer det i grunnen for oss i den sammenhengen det står i. På den ene siden har vi *ho erastês*, på den andre siden *ho erômenos*, den elskede, det vil i denne forbindelse si byen, vel å merke representert ved de tapre og de falne som er gått foran. De falne har selv vist skamfølelse – det ordet som Mørland i sitatet ovenfor har oversatt med ”hadde æresfølelse” er *aischunomenoi*. Det var også elskerens første forpliktelse: å ikke skjemme seg ut i den elskedes øyne, og dermed ikke å skjemme ut den elskede selv. Det er et slikt erotisk partnerskap talen vil forplikte tilhørerne på.

Byens *dynamis* beror på de falne – de gjenlevende må betrakte den, sier taleren, ”og når den synes dere stor og mektig, [må dere] tenke på at det er tapre menn som har skapt dette, menn som visste hva som trengtes og hadde æresfølelse når de kjemper”. Eller med Eides ord: ”[O]g når det forekommer dere at byens makt er stor, må dere huske på at det er menn som har skapt dette, gjennom sin tapperhet, pliktoppfyllenhet og bevissthet om hva som ble ventet av dem”. Det er en interessant forskjell her. Mørland understreker at de gjenlevende skal huske på at det er dristige, ansvarsbevisste menn med skam i livet som har skapt dette. På gresk står det: ...*enthymoumenous hoti tolmôntes kai gignôskontes ta deonta kai en tois ergois aischynomenoi andres auto ektêsanto*. Hos Eide er poenget at det er menn som har gjort dette, gjennom tapperhet osv. Menn = mennesker. Det blir hovedpoenget når han så skriver: ”Det er menn som har skapt dette’: her er altså guddommelig bistand avskrevet som en faktor i historien.” Det synes jeg er å trekke det svært langt.¹⁴ I gravtalene blir jo slikt ikke innskrevet i utgangspunktet. Gravtalene handler nettopp om de falnes *aretê* og byens *dynamis*.¹⁵

Noter

- 1 Av hensyn til sitatindeksen begynner jeg med et sitat av meg selv – siste setning i Ø. Andersen, ”Skriftlighet, muntlighet, retorikk” i: J. W. Iddeng (red.), *Ad fontes. Antikkvitenskap, kildebehandling og metode* (Oslo 2000) 7-36 [=Klassisk skriftserie 1].
- 2 Se f.eks. J. Griffin, *Latin Poets and Roman Life* (London 1985).
- 3 Oversettelsen er Mørlands, som jeg synes godt dekker en minimumstolkning av Thukydids pretensjoner om autentisitet i dette omstridte utsagnet. Se A.J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London 1988), 11ff, som konkluderer med at ”the majority of each speech in his work is the creation of the historian himself”.
- 4 Førstegradsstadiet oppstår naturligvis i grensesnittet språk/verden, tekst/liv, eller hvordan en vil formulere det.
- 5 Nærmere om gravtalen, særlig som et stykke athensk ideologi og historie, se Ø. Andersen, ”Klassiske gravtaler: Athenernes bilde av Athen” i: J. Blomqvist (red.) *Bilden av Athen genom tiderna* (Lund 2003) 48-71 [Rapport från Platonsällskapets sextonde symposium]. Sjangerhistorisk behandling hos J. Soffel, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt* (Meisenheim am Glan 1974) [=Beiträge zur klassischen Philologie 57]. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans*

- la cité classique* (Paris 1981, eng. overs. *The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge MA 1986) er grunnleggende når det gjelder gravtalenes ideologi og funksjon; for autoktoniaspektet se også hennes *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris 1984, eng. overs. *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton 1993).
- 6 Se *Kritias* 109c-d, *Timaios* 24d.
 - 7 T. Eide, "Elskere av byen'. Perikles' gravtale som trosbekjennelse" i: T. Eide og T. Hägg (red.), *Dionysos og Apollon. Religion og samfunn i antikkens Hellas* (Bergen 1989) 211-218 [= Skrifter utgitt av Det norske institutt i Athen 1]. Sitatet her er fra s. 211, for de øvrige formuleringene jf. s. 211 og 217.
 - 8 Jf. Loraux (1981) 144: "[...] les *épitaphioi*, tout entiers consacrés à l'épiphanie des vertus athéniennes, ne font qu'exceptionnellement intervenir les dieux dans les affaires humaines, lorsqu'il convient d'atténuer une défaite en ôtant à l'ennemi le prix de sa victoire."
 - 9 Eide (1989) gir en konsistent tolkning i denne retning, og setter tolkningen sin inn i en større sammenheng. Noen sitater i det følgende er hentet fra s. 211, s. 214-217.
 - 10 Mørlands oversettelse. De siste ordene gir passasjen et svært så religiøst preg. Det ordet som oversettes med "offer" er *eranos*, et lån eller bidrag eller forpliktelse som snarere har assosiasjoner til den økonomiske sfæren.
 - 11 S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides Volume I: Books I-III* (Oxford 1991), 311 (til 43.1).
 - 12 Ordet opptrer i den avsvakkede betydningen "beundrer" eller "tilhenger" ("fan") flere steder hos Platon (*Protagoras* 317c, *Menon* 70b, *Euthydemos* 276d, jf. også *Symposion* 173b). Sammenhengen hos Thukydid tar oss ikke i denne retningen. For her gjelder det jo nettopp å ikke forbli i beundrer- og tilskuerrollen, men å gå til handling.
 - 13 Se noten hos Hornblower (1991). I Xenofons *Symposion* 8.41 omtaler Sokrates seg som "byens med-elsker av gode menn".
 - 14 Men uansett trekker ikke dette Perikles lenger i "human-etisk" retning enn dit Demosthenes kanskje står i kap 10 og 11 (se ovenfor s. 74).
 - 15 Derfor tror jeg også det er tvilsomt om autarkibegrepet i gravtalen innebærer tanken på mennesket-alene-uten-guder, slik Eide antyder.