

Kvindens stilling i *polis* med særligt henblik på det klassiske Athen¹

af Mogens Herman Hansen

Phrontisterium har bedt mig tale om kvindens stilling i *polis*, og specielt i Athen. Det er ikke noget muntert emne, set med vore øjne i dag. Men det skal jo ikke afholde os fra at behandle dette vigtige problem. Titlen afføder straks to spørgsmål: Hvad er en kvinde? – og: Hvad er en *polis*? Det første spørgsmål er meget vigtigt, men jeg vil alligevel undlade at besvare det i denne sammenhæng. Det ville føre for vidt. Det andet spørgsmål vil jeg derimod besvare ved at gå tilbage til Aristoteles. Han forklarer hvad en *polis* er i de første kapitler af 1. bog af *Politikken*. *Polis* er en kompleks størrelse, og en flerhed må altid opdeles i sine mindste komponenter. De to grundlæggende menneskelige fællesskaber er relationen herre – slave (med henblik på produktion) og mand – kvinde (med henblik på reproduktion). Af disse to relationer i forening opstår husstanden, *oikia*. Den formerer sig ved udflytning, og når vi har et vist antal *oikia* opstår landsbyen, *kome*. Og af et antal landsbyer opstår *polis*, selve byen eller bystaten. Hermed har samfundets vækst nået sin fuldbyrdelse, sit naturlige mål som Aristoteles siger. *Polis* er en naturgiven størrelse, og mennesket er af natur et *polis*-væsen: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.² I resten af 1. bog analyserer Aristoteles grundelementet i *polis*, nemlig husstanden (*oikia*) og de tre relationer, husstanden består af: fader – børn, mand – hustru, og herre – slave; og han analyserer den beskæftigelse, som optager husstandens medlemmer, nemlig erhvervelse (*ktesis*), eller produktion, som vi ville sige i dag. Her slutter 1. bog.

2. bog er en *Forschungsbericht*, som Aristoteles blandt andet benytter til at kritisere sin læremester Platon. I 3. bog tager Aristoteles fat på undersøgelsen af bystatens forfatning, dens *politeia*. Han begynder med at slå fast, at den, der vil undersøge *politeia*, først må finde ud af, hvad en *polis* er, for det er der ikke enighed om; og da *polis* er en kompleks størrelse, må den opløses i sine mindste komponenter. Jamen, har Aristoteles

-
1. Dette bidrag er et foredrag holdt ved studenterforeningen Phrontisteriums seminar "Kvinder i antikken og middelalderen", 14.-15. marts 2008, på Københavns Universitet. Den mundtlige form er i det store hele fastholdt (redaktionen).
 2. Aristoteles, *Politikken* 1.1253a2.

ikke lige brugt hele første bog på at besvare netop disse spørgsmål? Jo, men alligevel begynder han forfra, og nu får vi at vide, at *polis* er en given mængde af borgere, *politai*. Så må vi bestemme, hvad en *polites* er, og en *polites* defineres funktionelt som en, der har del i statsstyrelsen, altså i *politeia*, dels som dommer og folkeforsamlingsdeltager, og dels som embedsmand.

Hvorfor kommer Aristoteles med to forskellige beskrivelser og definitioner af, hvad en *polis* er – én i 1. bog, og én i 3. bog? Og hvad er, ret beset, de essentielle forskelle mellem de to beskrivelser? I 1. bog er det husstanden, *oikia*, der er *polis'* atom, i 3. bog er det borgeren, *polites*. Opdelingen er gennemført med en bemærkelsesværdig konsekvens: I 1. bog står der ikke et ord om borgere, termen *polites* er ikke brugt én eneste gang. I 3. bog står der næsten intet om husstande. En husstand består af mand, hustru, børn og slaver. Det vil sige, i 1. bog bliver kvinder, børn og slaver medlemmer af *polis*. De står naturligvis ikke på lige fod med mændene, men de er immerhen *med*. I 3. bog er atomet borgeren. Men det er jo kun voksne mænd, der kan være aktive borgere, det vil sige i 3. bog står kvinder, børn og slaver uden for *polis*. De *bor* i *polis*, men de er ikke *medlemmer af polis*. I overensstemmelse hermed skelner Aristoteles flere steder mellem dem, der har del i *polis*, og dem, uden hvilke en *polis* ikke kan bestå. Han ved jo godt, at man ikke kan have en *polis* uden kvinder, børn og slaver – men han er lige så vel klar over, at de står uden for det politiske fællesskab, nøjagtig lige som okser, heste og geder gør: Husdyr er også nødvendige for at opretholde en *polis*, men ingen ville dog finde på at sige, at en ged var medlem af *polis*, og i politisk henseende er der ingen essentiel forskel på en ged, en slave og en kvinde – mener Aristoteles. I 1. bog består *polis* af *oikiai*, og en husstands primære funktion er husførelse og erhvervelse, det vil sige alt hvad der kræves til livets opretholdelse og videreførelse. Husstandens specifikke opgave er, hvad vi ville kalde produktion og reproduktion, og det er da også, hvad 1. bog handler om. Bystaten opfattet som en flerhed af husstande er altså primært et økonomisk fællesskab. Og det er ikke tilfældigt, at vor videnskab økonomi har fået sit navn fra det oldgræske ord *oikonomia*, læren om husstanden.

I 3. bog består *polis* af *politai*, altså af borgere. Borgerens funktion er at deltage i politik. Fokus er flyttet fra produktion og erhvervelse til forfatningen (*politeia*), det vil sige fra det socio-økonomiske til det politiske fællesskab, og borgerens funktion er nøje knyttet til forfatningen. Den livsform, der bringer det egentlige menneske lykke, er det politiske liv (*ὁ πολιτικός βίος*). Hvad går *ho politikos bios* så ud på? Det er ikke produk-

tion og erhverv, for i den gode *polis* er borgeren, *polites*, jo netop fritaget for arbejde. Borgeren kan være nødsaget til at arbejde, og det er han da også i de fleste bystater, men principielt kan det kun forringe hans livskvalitet. Borgeren og dermed bystatens egentlige opgave må være at administrere sig selv, at statens borgere deltager i statsstyrelsen, typisk på skift. Husstandens opgave er husførelse og erhvervelse, og formålet med disse beskæftigelser er at opretholde livet, altså den rene livsfunktion, ikke det *gode* liv. Det når man først til i det politiske fællesskab, og det gode liv består – som sagt – netop i selve det at deltage i det politiske fællesskab. Politisk adfærd er en livsværdi i sig selv, og ikke blot – som i vor verden – et middel til at nå andre mål. Men den eneste, der kan deltage i det politiske fællesskab er jo husstandens mandlige overhoved. Hustruen, børnene og slaverne står uden for dette fællesskab og kan altså ikke få del i den sande menneskelige lykke.

Ifølge Aristoteles er kvinder, børn og slaver da heller ikke rigtige mennesker: (1) Den egentlig slave er slave af natur (*φύσει*) og ikke blot en krigsfange, der er solgt på slavemarkedet, og den naturlige slave har en defekt sjæl, idet hans fornuft og ræsonnerende sjæledel er svagt udviklet. En slave har kun del i fornuften i tilstrækkelig grad til at kunne forstå og adlyde en ordre. (2) Heller ikke kvinder er rigtige mennesker – mener Aristoteles – og forholdet mellem mand og kvinde svarer til forholdet mellem hersker og undersåt. Kvinden har mere del i det rationelle end en slave: Både mænd og kvinder kender til fornuft, retfærdighed og tapperhed. Men mandens tapperhed er dominant af type, kvindens kun adlydende. (3) Barnets andel i det rationelle er ufuldkommen. Børn kan derfor heller ikke være ophavsmænd til smukke gerninger, og det er den politiske kunsts mål at udføre smukke gerninger. Derfor kan et barn ikke være lykkeligt i egentlig forstand. De eneste mennesker, der *umiddelbart* kan realisere menneskelivets mening er voksne mænd. Kun de har fornuft (*phronesis*); kun de har det planlæggende (*to bouleutikon*); og kun de har det herskende (*to archon*), og det er forudsætningen for at være et rigtigt menneske og at blive lykkelig. Aristoteles synes at være nået til den omvendte konklusion af Gustav Wied. Han er jo berømt – eller snarere berygtet – for udsagnet: “Dyr er lykkelige, og børn, og kvinder, men vi mennesker ... !” Aristoteles hylder det modsatte princip: Dyr kan ikke være lykkelige, ej heller børn og kvinder, men vi mennesker!

Aristoteles' to modsatte, men komplementære beskrivelser af bystaten afspejler altså problemet om, hvorvidt *polis* skal opfattes som en stat eller et samfund. Aristoteles' to forskellige beskrivelser af *polis* i 1. og 3. bog er knyttet til de to forskellige betydninger af ordet *polis* på græsk. På klassisk græsk betyder *polis* jo som bekendt: (1) by, og (2) stat. I 1. bog behandler Aristoteles *polis* i betydningen "by", og han beskriver, hvordan *polis* er udviklet ved en form for sammenflytning (*synoikismos*) og sammenlægning af landsbyer (*komai*), der igen er opstået ved en sammenlægning af husstande (*oikiai*). I 3. bog anskues *polis* som et politisk samfund af borgere (*politai*), og livets formål er ikke længere produktion og reproduktion (*to zen*), men borgernes deltagelse i de politiske institutioner, hvilket er livsmålet for det sande menneske. *Polis* i betydningen "by" er et *samfund*, der består af en flerhed af husstande *oikiai*; *polis* i betydningen "stat" er et *politisk* fællesskab, der består af en flerhed af borgere *politai*. Kvinderne er med i husstanden, og er derfor også med i *polis* forstået som samfund.

I 2. bog slår Aristoteles fast, at kvinder udgør den halve *polis*. Men kvinderne har ingen politiske rettigheder, og derfor står de uden for *polis* forstået som stat. Kvinderne gjorde heller ikke tjeneste i hæren. Så her står de igen uden for *polis*. Især i arkaisk tid (750 – 480 f.Kr.) var der en tæt forbindelse mellem statens politiske og militære organisation. En borger skulle gøre tjeneste som hoplit, og hoplitterne udgjorde borgerskabet. De to grupper var identiske. I visse bystater var forbindelse mellem hær og stat så tæt, at borgerne kun havde politiske rettigheder så længe, de gjorde tjeneste i hæren. Når de blev afmønstret, formentlig som 60-årige, mistede de også deres politiske borgerrettigheder. Det militære aspekt af *polis* understreger lige så vel som det politiske, at *polis* som stat var et mandssamfund, hvorfra kvinderne var udelukket. Kvindens plads var i hjemmet – altså i *oikos*. Mandens plads var på torvet – altså på *agora*, hvor de politiske institutioner lå.

Men dette mønster brydes af mange vigtige afvigelser. Kvinder skulle jo arbejde, ikke blot i huset, men også på marken, når familien havde et landbrug, eller hun skulle passe en bod på torvet, hvis familien levede af torvehandel. Det er blevet gentaget igen og igen, at det var slavernes arbejde, der var grundlaget for, at de athenske borgere kunne bruge så meget af deres deres tid til at drive politik. Jeg har i mine bøger om Athens demokrati gjort opmærksom på, at det mindst lige så meget var kvindernes arbejde som slavernes arbejde, der gjorde det muligt for de voksne mandlige borgere at

få den fritid, der krævedes for at få de demokratiske politiske institutioner til at fungere.

Spørgsmålet: Hvad var en kvindes status i *polis*? har to altså modsatte svar. På den ene side var kvinderne med i *polis* – som samfund. På den anden side stod de uden for *polis* – som stat. Vi må spørge: Var kvinder overhovedet borgere? Det afhænger af, hvordan vi definerer borgerskab, og her kan vi igen med fordel gå tilbage til Aristoteles. I 3. bog af *Politikken* fremfører han to definitioner af, hvad en borger er, og hvem der har borgerskab. En borger er en person, der deltager aktivt i styrelsen af *polis*, som folkeforsamlingsdeltager, som folkedommer, og som embedsmand. Det er den definition, der interesserer Aristoteles. Men han tilføjer, at i praksis er man borger, hvis man er født af forældre, der begge er borgere. En funktionel definition (at udøve sit borgerskab) sættes altså over for en strukturel (at have status som borger). Kvinder havde status som borgere, men de havde ingen borgerrettigheder.

I Athen var det Perikles, der i 451 f.Kr. fik vedtaget loven om, at begge forældre, og ikke blot faderen, skulle være athenske borgere, for at et barn kunne anerkendes som athensk borger. Ifølge denne definition er kvinder borgere. De kan ikke fungere som borgere, men de formidler aktivt borgerskab til deres sønner og passivt eller latent borgerskab til deres døtre. Disse forhold afspejles klart i sprogbrugen. På græsk har vi to ord for "by": *polis* og *asty*. *Polis* betegner byen som en *by-stat*, *asty* som et *by-samfund*. Tilsvarende har vi to ord for borger: *polites* afledt af *polis*, og *astos* afledt af *asty*. *Polites* betegner den aktive borger, mens *astos* betegner en person, der har status af borger. Kun mænd kan være *politai*, men både mænd og kvinder kan være *astoi*. Det kan vi se af de tilsvarende former i femininum: Femininimumsformen til *polites* er *politiss* (i genitiv *politidos*). Femininimumsformen til *astos* er *aste*. Som vi skulle forvente, er der stort set intet belæg på attisk for femininumsformen *politiss*. Derimod er der adskillige belæg for femininumsformen *aste*. I Perikles lov om, at begge forældre skal være borgere, for at deres børn får borgerstatus, er det derfor naturligvis ordet *astos*, der bruges, ikke *polites*.

Samme forhold afspejler sig i athenernes navneskik: En athensk borgers fulde navn bestod af hans navn, hans faders navn, og navnet på den *deme*, dvs. den kommune, han var medlem af. Sokrates' fulde navn var: *Sokrates Sophroniskou Alopekethen*, "Sokrates Sofroniskos' søn fra demen Alopeke". Det var hans officielle navn i selve Athen. Men

når han var i selskab med borgere fra andre *poleis*, skiftede han demenavnet ud med ordet *Athenaios*. Så når Sokrates en sjælden gang opholdt sig uden for Attika, hed han *Sokrates Sophroniskou Athenaios*, "Sokrates Sofroniskos' søn fra bystaten Athen." *Athenaios* angav, at han var athensk borger, altså *polites*. Ingen metøk eller slave ville blive kaldt *Athenaios*. En athensk kvinde var jo ikke *polites*, og derfor ville man heller aldrig kalde hende *Athenaia*. Jeg har kun fundet et eneste belæg i vore kilder for femininumformen *Athenaia* brugt om en kvindelig athensk borger – og det vil jeg komme tilbage til.

En kvinde havde altså borgerstatus, men ingen borgerrettigheder, og ingen mulighed for at deltage i de politiske institutioner. En kvinde måtte ikke komme på folkeforsamlingen. Ingen kvinde kunne sidde i femhundredemandsrådet eller i noget andet embedskollegium. Ingen kvinde kunne være dommer ved folkedomstolen eller optræde som vidne eller som part i en retssag.

Kvinderne var ikke blot berøvet politiske rettigheder. De havde heller ingen rettigheder i privatsfæren. En kvinde var umyndig hele livet igennem. Hun skulle have en formynder, kaldt *kyrios*. Under opvæksten var det hendes fader, og når hun blev gift, overtog hendes mand rollen som formynder. Blev hun skilt, var det igen hendes fader eller broder eller nærmeste mandlige slægtning, der blev hendes værge. En kvinde kunne ikke indgå nogen form for bindende aftale, og i pengesager var hun ikke berettiget til at disponere over større beløb end værdien af én *medimne* byg (= 52 rumliter), der normalt kostede mellem 1 og 2 drachmer. En kvinde kunne naturligvis ikke være dommer. Det var forbeholdt mandlige borgere over 30 år. Men hun kunne heller ikke føre nogen sag, hverken som sagsøger eller sagsøgt, som anklager eller anklaget. I alle tilfælde måtte sagen føres af hendes formynder, hendes *kyrios*. Hun måtte heller ikke optræde som vidne i retten. Hvis en kvinde sad inde med oplysninger, der var vigtige for afgørelsen af en retssag, skulle sagens parter aftale, at hun før domsforhandlingen kunne aflægge ed på et nedskrevet udsagn, der så blev læst op for dommerne. Men en kvinde har godt kunnet være til stede i retslokalet og høre den sag der blev ført mod hende, eller som hendes *kyrios* førte mod andre på hendes vegne.³ Når en sagsøgt i slutningen af en tale ville bede dommerne om medlidenhed, har han også kunnet lade sin hustru og børn træde frem for domstolen for at vække dommernes medfølelse. Vi hører også, at statsmanden Hypereides optrådte som forsvarer for sin elskerinde Phryne, da

3. Demosthenes 59.115.

hun stod anklaget for helligbrøde. Talrige kilder beretter, at han under sin tale appellerede til dommernes følelser ved at lade dem se hendes blottede bryst og spørge, om de kunne nænne at dømme så smuk en kvinde. Efter sigende blev Phryne frifundet.

Det billede, jeg har tegnet her, bygger på den græske prosalitteratur, det vil sige historikere som Herodot, Thukydid og Xenofon; filosoffer som Platon og Aristoteles; og talere som Lysias, Demosthenes og Isaios. Undtagelsen blandt alle prosaforfatterne er naturligvis Platon. Han ville give kvinderne politiske rettigheder og lade dem kæmpe med i hæren. Men Platon kommer alligvel kun til at bekræfte det mandsdominerede billede af *polis*. I *Staten* skildrer han kvindernes fremtrædende rolle som en del af en uopnåelig utopi, en *Kallipolis* som efter hans egen opfattelse ingensinde ville kunne blive virkelighed. *Lovene* er også en ren utopi, omend en utopi, som Platon mente ville kunne forvandles til virkelighed. Platons syn på kvinder fremtræder derfor som en uvirkelig modsætning til den virkelighed, der fandtes i *polis* på Platons tid.

Hvis vi går fra prosa til poesi, ændres billedet. Det er især dramaet, der er vigtigt i denne sammenhæng. Kvinder spiller en central rolle i alle Aristofanes' komedier, og de er hovedpersoner i tre af komedierne: I *Lysistrate*, hvor kvinderne går i sexstrejke for at få mændene til holde op med at føre krig; i *Kvinderne ved Thesmoforiefesten*, der handler om alt det onde, Euripides siger om kvinder i sine tragedier; og i *Kvinderne på folkeforsamlingen*. En kvinde måtte ikke komme på folkeforsamlingen. Men hun kunne godt stå udenfor som tilhører og lytte. I Aristofanes' komedie bygger hele intrigen netop på, at forkvinden Praxagora har lyttet til, hvad mændene ævlede om på folkeforsamlingen. Derfor kender hun jargonen, og derfor kan hun optræde på folkeforsamlingen forklædt som mand og holde den tale, der munder ud i forslaget om, at al magt skal overdrages til kvinderne.

Kvinderne er også hovedpersoner i et stort antal tragedier, men her skal jeg blot nævne en enkelt, nemlig *De bønfoldende kvinder* af Euripides. Tragediens emne er en episode fra den thebanske sagnkreds. Da kong Ødipus havde blindet sig selv og forladt Theben som en ussel tigger, skulle sønnerne Eteokles og Polyneikes dele magten, men de kom hurtigt i strid med hinanden, og Polyneikes måtte flygte til Argos. Der blev han gift med kong Adrastos' datter, og han fik sin svigerfader overtalt til at sende en hær mod Theben. Angrebet mislykkedes, men under slaget stødte brødrene Eteokles og Poly-

neikes sammen i en duel og dræbte hinanden. Deres morbroder Kreon blev konge, og han påbød, at ligene af de argiviske generaler ikke måtte begravnes, men skulle ligge som bytte for vilde dyr. De døde generalers mødre drog fra Argos til Athen og bad kong Theseus om at intervenere og forlange ligene udleveret, eller om nødvendigt føre krig mod Theben for at få ligene udleveret. I første omgang er Theseus slet ikke tilbøjelig til at gribe ind. Hvorfor skal athenske borgeres liv sættes på spil for noget, som argiverne selv er skyld i?⁴ Men hans moder Aithra taler kvindernes sag.⁵ I en lang tale belærer hun sin søn om, hvad der er hans pligt i denne situation. Han *må* simpelt hen hjælpe de nødstedte mødre. Theseus har i første omgang afvist en bøn fra kong Adrastos. Nu ændrer han kurs. Han bøjer sig for sin moders argumenter og beslutter sig til at intervenere. En athensk hær angriber Theben og tvinger kong Kreon til at udlevere ligene.

Her er det altså Theseus' mor Aithra, der er den egentlige årsag til, at athenerne griber ind, og at alt går godt. Hun har ingen politiske rettigheder, men hun får politisk indflydelse. I begyndelsen af tragedien siger hun selv, at en klog kvinde gennemfører ting gennem mænd.⁶ Denne opfattelse af kvinders indirekte betydning og indflydelse kan vi spore i flere retstaler: Den sidste tale i det demostheniske corpus er en tale holdt mod kvinden Neaira. Hun står anklaget for at have optrådt som athensk borgerinde, skønt hun var en prostitueret af fremmed herkomst. Henimod talens slutning retter anklageren følgende spørgsmål til dommerne: "Hvis I kommer hjem fra denne retssag og fortæller jeres hustru og datter og mor, at I har frikendt Neaira, hvad tror I så, der vil ske? De vil blive rasende på jer og bebrejde jer, at I tillader, at denne tøjte til Neaira skal have samme status, som de har."⁷ Nøjagtig samme argumentation finder vi i en forræderiproces fra samme periode. En vis Leokrates står anklaget for at have forladt fædrelandet i farens stund. Anklageren Lykourgos mener, at det i sådanne sager ville være rimeligt, hvis dommerne kunne tage deres hustruer og børn med i retten. Men da det ikke kan lade sig gøre, må dommerne fælde deres dom med deres børn og hustruer i tankerne – de familiemedlemmer, som den anklagede på det skammeligste har forrådt ved at flygte fra Athen i farens stund.⁸ I disse og lignende tilfælde går athenerne ud fra, at kvinderne indirekte har en hel del at skulle have sagt. I hjemmet (*oikia*) skal husherren stå til ansvar over for sine kvindelige slægtninge for, hvordan han har stemt ved

4. Euripides, *Supplices* 246.

5. Euripides, *Supplices* 297-331.

6. Euripides, *Supplices* 37, 40-1.

7. Demosthenes 59.110-11.

8. Lykourgos 1.141.

domstolen eller på folkeforsamlingen. Kvinderne får således en politisk indflydelse, selv om de ikke har politiske rettigheder. Samme tankegang findes i senere europæisk kultur, helt frem til vor tid, f.eks. i Schweiz, hvor kvinderne først fik stemmeret i 1971. Her var det før 1971 almindeligt at hævde, at kvinderne bestemt ikke var uden politisk indflydelse. De udøvede den blot i hjemmet, ikke direkte ved stemmeurnerne.

Jeg har hele tiden skelnet mellem *polis* som bystat og *polis* som bysamfund, mellem den politiske sfære, der var forbeholdt de mandlige borgere, og den økonomiske og sociale sfære, hvor kvinderne var med. Det er to forskellige sfærer, som naturligvis overlappede hinanden, og det var religionen, der var krydsfeltet mellem *polis* som stat og *polis* som samfund. I den religiøse sfære var kvinderne med, ikke blot som deltagere i de religiøse fester og ritualer, men med officiel status som præstinder for de fleste af de kvindelige guddomme. Kvinderne tog del i bystatens store kultfester som f.eks. Panathenæerfesten eller Dionysosfesterne. Der kan efter min mening ikke herske tvivl om, at der sad kvinder i teatret, når tragedierne og komedierne blev opført ved den store Dionysosfest i april måned. Der var enkelte kulturer, som kvinderne var udelukket fra, men omvendt var der andre kultfester, som kun kvinder måtte deltage i, og hvor det var mændene, der var forbudt adgang. Vigtigst var Thesmoforiefesten, som kvinderne fejrede til Demeters ære om efteråret før såningen. Desuden blev de fleste gudinders kult varetaget af præstinder, medens det var præster, der tog sig af de mandlige guddommes kultur.

Vi har bevaret en attisk indskrift fra 5. årh. f.Kr., der fastsætter reglerne for, hvordan præstinden for Athene Nike skal udpeges blandt alle athenske kvinder, og altså ikke udtages blandt kvinderne fra en bestemt slægt, som det var skik ved andre guddomme.⁹ På stenen står der, at hun skal udtages blandt alle athenerinder. Her findes – for én gangs skyld – adjektivet *Athenaios* brugt i femininum. Det er efter min mening yderst sigende, fordi det understreger præstindens borgerstatus på en måde som der – mig bekendt – ikke findes nogen parallel til i nogen anden kilde, vi har bevaret. I religionen var kvinderne altså anerkendt som en uundværlig del af fællesskabet, og her i en officiel, embedslignende rolle.

9. *Inscriptiones Graecae* I3 35.

'Allerede de gamle grækere' havde altså den negative og patroniserende opfattelse af kvinder og deres plads i staten, som har domineret vor kultur helt frem til nyeste tid. Kvinder har som helhed været umyndiggjort og holdt uden for politik helt frem til begyndelsen af det 20. årh. Men der er én pudsigt undtagelse: Dronningerne. Samtidig med at man har hævdet, at kvinder ikke havde forstand på stat og samfund og ikke kunne betros magt og indflydelse, har man overalt i Europa accepteret magtfulde dronninger som regenter. Margrethe 1. af Danmark; Isabella af Aragonien; Katharina af Medici; Elisabeth 1. af England; Kristina af Sverige; Maria Theresia af Østrig; og Katharina 2. af Rusland, for blot at nævne nogle enkelte. Der har aldrig hersket tvivl om, at alle disse dronninger var dygtige og særdeles kompetente herskere. Jeg har altid været slået af den rystende selvmodsigelse, der har været mellem den opfattelse, at man ikke kan overlade politik til kvinder, og den respekt, der har stået om disse dronninger og deres politiske begavelse.¹⁰ Vi møder også sådanne dronninger i oldtiden, men ikke i det arkaiske og klassiske Grækenland. Jeg kan nævne Olympias af Epiros, Alexander den Stores mor; Artemisia af Halikarnassos, som regerede Karien efter Mausolos' død, og Kleopatra af Ægypten. Alle disse dronninger hører hjemme i randområderne og i hellenistisk tid, og ikke i det klassiske Grækenland. Hvorfor ikke? Måske fordi *poleis* var republikker og ikke kongedømmer – med undtagelse af Sparta. Uden kongedømmer, ingen dronninger.

Som jeg sagde tidligere, anså Platon sin idealstat for en uopnåelig utopi. Men den har alligevel haft betydning for kvindernes status. Ikke i samtiden, men langt senere. Den første store fortaler for kvindernes politiske rettigheder var John Stuart Mill (1806-1873). Han begyndte at læse Platon på græsk, da han var fem år gammel, og han blev ved med at beundre Platon hele livet igennem. Blandt hans berømteste skrifter er *The subjection of Women* fra 1869. Her går Mill som Platon ind for at give kvinderne politiske rettigheder. Og efter 2,500 år er Platons standpunkt i denne sag kommet til ære og værdighed.

10. Problemet har mig bekendt aldrig været ordenligt behandlet, og her er et oplagt emne til en ph.d.-afhandling.