

HANS SCHWABL / WIEN

Gyges und Kroisos bei Herodot

(Zur ‚epischen‘ Technik von Ankündigung und Ausführung)*

Wer über Gyges und Kroisos bei Herodot spricht, hat den Vorteil, über den wohl bekanntesten Teil des herodoteischen Geschichtswerks zu handeln, so daß er die Kenntnis der Figuren und Geschichten bei seinen Zuhörern weitgehend voraussetzen darf. Meine Absicht ist es, diesen Vorteil zu nützen und anhand der lydischen Geschichte und ihrer beiden Hauptgestalten etwas von den allgemeinen Problemen der Darstellung, des Inhalts (mit notwendiger Berücksichtigung der Frage der Quellen) und der Sinngebung im Werk des Herodot zur Sprache zu bringen.

(1) Der Einleitungssatz. Wir beginnen mit dem Einleitungssatz, dessen Besonderheiten von der Forschung nunmehr wohl ausreichend geklärt sind, müssen aber von ihm ausgehen, um als Hintergrund für den Teil des Werkes, den wir behandeln, auch die allgemeine Perspektive gegenwärtig zu halten, die er aussagt.¹ Der Satz lautet:

* Anlaß für diese Arbeit war ein im Oktober 2002 in Budapest gehaltener Vortrag. Zu danken habe ich den ungarischen Freunden und Veranstaltern der gemeinsamen Tagung zur Historiographie ebenso wie den Wiener Kollegen, die mir bei der Redaktion Anregung und Hilfe gegeben haben.

¹ Die Funktion des Einleitungssatzes als (das Thema des Ganzen angehenden) Prooimions und den Anschluß des Folgenden an die zuletzt gegebene engere *propositio thematis* hat T. Krischer, Herodots Prooimion, *Hermes* 93 (1965), 159–167 nachgewiesen, und die Bedeutung dieser Arbeit ist auch von H. Erbse, *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin 1992, 122–125 hervorgehoben worden. Ich halte daran fest, daß in dem Schluß mit *τά τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι* das *τά τε ἄλλα* sich auf die Subjekte des vorausgehenden Finalsatzes bezieht, durch den ja auch *ἀλλήλοισι* inhaltlich bestimmt wird. Das bedeutet, daß das in ausführlicheren epischen *propositiones thematum* (z. B. bei Hes., *theog.* 104ff.) beobachtbare Verfahren der Entfaltung, die vom begrifflich Allgemeinen zu dem darin enthaltenen Besonderen führt, auch hier durchgehend gegeben ist. Auf „durch Menschen Geschehenes“ folgt „Werke (Taten) sowohl von Griechen als auch von Barbaren vollbracht“ und daran schließt eine *Diairexis* von sonstigen Werken (Taten) und Krieg. – Eine Hauptabsicht der vorliegenden Arbeit ist die Verdeutlichung der Struktur des ersten Buches, wobei auf Behandlung der

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε,
 ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων
 τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται,
 μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά,
 τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα,
 ἀκλεᾶ γένηται,
 τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

„Dies ist die Darlegung der Forschung des Herodot aus Halikarnass,
 auf daß nicht das von Menschen Geschehene
 durch die Zeit hinfällig werde
 und nicht große und wunderbare Werke,
 sowohl von Griechen als auch von Barbaren vollbracht,
 ruhmlos würden,
 in betreff von allem Sonstigen sowie auch,
 aus welcher Ursache sie Krieg miteinander führten.“²

Der Satz steht in der Tradition der Einleitungssätze der frühen Prosa-
 werke, welche in gewisser Hinsicht die epischen Prooimien fortsetzen,
 doch deutlich auch die Zeichen einer Zeit von neuem Bewußtsein an sich
 tragen, wie das besonders Hekataios' Kritik an der Tradition zeigen kann.³

Exkurse verzichtet ist. Das letzte Problem hat der Verfasser auch berührt in dem Vor-
 trag ‚Herodot als Historiker und Erzähler‘, *Gymn.* 76 (1969), 253–272. Es ist seither
 auch monographisch behandelt von Hans-Friedrich Bornitz, *Herodotstudien: Beiträge*
 zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks, Berlin 1968; Justus Cobet, *Herodots*
Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, Wiesbaden 1971. Für die Probleme
 des Aufbaus bleibt wichtig H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*,
 Cleveland 1966. Wo meine Arbeit sich direkt damit berührt, macht die Betonung der
 orientierenden thematischen Angaben zumeist den Unterschied.

² Im Griechischen ist deutlicher, als dies in einer Übersetzung gemacht werden
 kann, daß das letzte Kolon sich auf den Hauptsatz zurückbezieht (vgl. H. Erbse, *Studien*
 zum Verständnis Herodots, 124 mit Anm. 5). Vgl. auch die Übersetzungen von O.
 Regenbogen, *Die Antike* 6, 1930, 98 (bei Marg, *Herodot [Wege d. Forsch.* 26, 1982],
 105) und von H. Strasburger im Anhang zu Margs Übersetzung (*Herodot, Geschichten*
 und *Geschichte*, Buch 5–9, Zürich 1983, 385). Den Aorist ἐπολέμησαν sollte man, trotz
 der Fortsetzung mit der Kriegsschuldfrage, nicht ingressiv (wie z. B. Regenbogen)
 übersetzen, weil dieser Aspekt zwar wichtig ist, man den griechischen Ausdruck aber
 nicht darauf einschränken kann. Der Kriegsgrund und der daran anschließende Krieg
 sind das jeweilige Thema. Daß Herodot in seinem Werk den Kriegsgrund immer wieder
 angibt, und zwar auch mit einer anthropologischen Fragestellung, muß man auch im
 Hinblick auf den Einleitungssatz gegenwärtig haben. Vgl. allein für Kroisos 1, 46. 71
 und 73 oder für Kyros 1, 204, 2.

³ Hekataios von Milet F 1 Jacoby (aus Demetr. de eloc. 12) Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε
 μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ

Wir halten am besten die Elemente fest, die uns Herodots Prooimion bietet. Es sind das: die Selbstnennung des Verfassers (Herodot aus Halikarnass bzw. aus Thurioi) und die Angabe seiner Leistung (Forschung und Darlegung = Publikation derselben), dann eine allgemeine Bezeichnung der Themen des Werkes („das von Menschen Geschehene“ bzw. „große und bewundernswerte Werke und Taten sowohl der Griechen als auch der Barbaren“) zusammen mit der Angabe der Absicht des Autors (Verhinderung des allmählichen Schwindens der Erinnerung an das durch Menschen Vollbrachte und Bewahrung des Ruhmes großer Taten von Griechen und Barbaren), und schließlich die Nennung eines besonderen und engeren Themas (die Ursache bzw. Schuld für den Krieg zwischen Barbaren und Griechen), an das der Beginn der ersten davon handelnden Erzählung direkt anschließen kann.

Die Themenangabe als obligater Beginn des Werks und die Weise der Anknüpfung der Ausführung an das vorausgehend genannte Thema sind bereits epische Gegebenheiten. Neu ist es jedoch, daß anstelle des göttlichen Prinzips der Muse, welche das Wissen und den Ruhm sichert, hier das selbstbewußte Wirken eines Autors tritt, der mit seiner Forschung und Darstellung gegen die Vergänglichkeit des Wissens um Geschehenes und gegen das Aufhören des Ruhmes sich bemüht.⁴ Der Kontrast, den wir feststellen, zeigt uns aber wohl auch, daß man nicht unsensitiv gewesen ist, als man bei der Einteilung des herodoteischen Werkes in neun Bücher dieses mit den neun Musen in Zusammenhang gebracht hat.⁵

(2) *Persische Erzähler (Mythos)*. Herodot beginnt für eine Antwort auf die Frage nach dem Anfang der kriegerischen Auseinandersetzungen von Griechen und Barbaren mit einer Zusammenschau von Frauenraubgeschichten des Mythos (Io, Europa, Medea, Helena), welche persi-

γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν. „Hekataios aus Milet spricht folgendermaßen: Ich schreibe dies, so wie es mir wahr zu sein scheint. Es sind nämlich die Überlieferungen der Griechen vielfältig und lächerlich, so wie sie mir erscheinen.“ Daß auch Herodot und Thukydides (mit dem an den Beginn des Werkes gestellten Namen des Autors) an der Tradition einer solchen Einleitung festhalten, betont der auch bei Jacoby angeführte Dio Chrys. or. 53,9 (II 112 v. Arnim). Auch die Einleitung des Hekataios enthält im übrigen, genau besehen, eine Angabe über den Gegenstand des Werkes (die griechische historische Tradition) und über das rationale Kriterium der ‚Wahrheit‘, mit welchem ausgewählt und beurteilt wird.

⁴ Simonides fr. 5 betont, daß die Zeit den Ruhm der bei den Thermopylen Gefallenen nicht zerstören wird.

⁵ Zu den frühesten Belegen für die Einteilung in neun Bücher bzw. die Beziehung auf die neun Musen (zuerst Diodor 11,37,6 bzw. Lukian, de hist. conscr. 42) vgl. Jacoby, RE Suppl. III Sp. 514,63ff.

schen Geschichtenerzählern in den Mund gelegt wird.⁶ Dabei beginnt der richtige Krieg erst mit der törichten Reaktion der Griechen auf die Entführung der Helena, so daß also den Griechen die eigentliche Schuld gegeben wird, und im Zusammenhang damit wird auch besonders deutlich, warum das Ganze „persischen Erzählern“ in den Mund gelegt ist: „Die Griechen“, so sagen dieselben vorwurfsvoll, „hätten wegen eines spartanischen Weibes einen großen Kriegszug aufgebracht, seien dann damit nach Asien gekommen und hätten die Macht des Priamos zerstört. Von dieser Zeit an hielten sie das Griechentum für immer mit ihnen selbst verfeindet“, und Herodot fügt erklärend hinzu: „Asien und die es bewohnenden Barbarenvölker beanspruchen die Perser als zu ihnen gehörig, Europa aber und das Griechentum betrachten sie als davon getrennt.“⁷

(3.1) Die Ankündigung des Kroisoslogos. Es folgt auf die politische Deutung der Frauenraubgeschichten des griechischen Mythos durch Perser auch noch eine Bestreitung ihrer Schuld durch Phoiniker bezüglich der Entführung der Io, so daß einer Meinungsvielfalt der Perser und der Phoiniker dann das Wissen Herodots über einen gegenüber den Griechen nachweislich zuerst Schuldigen entgegenstehen kann (1,5,3). Dabei wird der Mythos als nicht aufklärbar beiseite geschoben und ein ganz neuer Standpunkt bezogen. „Ich gehe nun nicht“, sagt Herodot, „darauf aus zu sagen, daß sich dies so oder auch anders zugetragen hat, sondern ich will den Mann, von dem ich selber weiß, daß er zuerst mit ungerechten Taten gegen die Griechen angefangen hat, namhaft machen und dann mit meiner Erzählung fortfahren, indem ich kleine und große Städte der Menschen gleichmäßig berühre. Denn was einst groß war, der größere Teil davon ist klein geworden, und was zu meiner Zeit groß war, das war früher

⁶ Wichtig ist, daß bei dieser Zusammenfassung von griechischem Mythos jedes Element des Göttermythos verdrängt ist, dafür aber die Darstellung der Geschichte der Io an Phoinikererzählungen der Odyssee (vgl. 15,415ff.) erinnert. Die hier vorliegende Art der Rationalisierung berührt sich mit der Weise des Hekataios. Herodot mag für seine Darstellung der Frauenraubgeschichten also Anregungen gehabt haben, doch entsprechen die an den Anfang gesetzten persischen Erzähler so sehr der auf das Perserreich zielenden Intention des Autors, daß man diese von ihm genannte Quelle wohl seiner Erfindungskraft zuschreiben darf. Diese Annahme hebt nicht auf, daß Herodot damit „die Abkehr vom damaligen Niveau der internationalen historischen Erörterung“ vollzieht (Strasburger, 387).

⁷ Wichtig ist, daß dieses Motiv am Ende des Werkes, gleichfalls in Anwendung auf griechischen Mythos wiederkehrt (9,116): der Perser Artayktes schändet und plündert das Heiligtum des Protesilaos und erreicht dafür auch das Einverständnis des Xerxes, indem er zu diesem allgemein von einem „Griechen“ redet, „der gegen dein Land gezogen ist“. Und erklärend wird hinzugefügt: „Ganz Asien, so meinen die Perser, gehöre ihnen und dem jeweils herrschenden König.“

klein. Da ich nun also verstanden habe, daß menschliches Glück (τὴν ἀνθρωπιήν εὐδαιμονίην) niemals an demselben Ort verweilt, will ich beider in gleicher Weise Erwähnung tun.“⁸

Unmittelbar darauf erfolgt mit 1, 6 die angekündigte Nennung der historischen Person des Lyderkönigs Kroisos mit Aufzählung seines Machtbereiches und genauer Angabe über sein Verhältnis zu den Griechen. Es heißt: „Kroisos war seiner Abstammung nach ein Lyder, Sohn des Alyattes, Herrscher der Völker diesseits des Flusses Halys, der von Süden zwischen den Syrern (= Kappadokiern) und Paphlagoniern fließt und im Norden in das sogenannte euxeinische Meer mündet. Dieser Kroisos war, soweit wir wissen, der erste, welcher einen Teil der Griechen sich als tributpflichtig unterwarf, während er andere sich zu Freunden machte. Er unterwarf die Ionier, Äolier und Dorier in Asien und machte sich die Lakedaimonier zu Freunden.⁹ Vor der Herrschaft des Kroisos waren alle Griechen frei.¹⁰ Denn der Heerzug der Kimmerier, der nach Ionien kam und vor der Zeit des Kroisos sich ereignete, war keine Unterwerfung der Städte, sondern Überfall und Plünderung (ἐξ ἐπιδρομῆς ἀρπαγῆ).“¹¹

Es schließt daran die lydische Geschichte, beginnend mit dem Herrschaftswechsel von den Herakliden zu den Mermnaden (1, 7, 1). Kandaules

⁸ Es scheint offenkundig, daß diese unmittelbar vor die angekündigte Nennung des Kroisos gestellte Aussage als Motiv und Moral die Grundeinsicht formuliert, für welche die Geschichte des Kroisos das sorgfältig ausgeführte Exempel ist, und so gibt es auch in 1, 30ff. und 86ff. manche genaue Entsprechung dazu. Die beiläufige Erwähnung des einst groß Gewesenen und nunmehr Vergangenen ergibt sich besonders deutlich in 1, 14 über die Weihgeschenke des Gyges, wo auch ein Blick auf Midas und auf die Kypseliden geworfen wird (vgl. Anm. 20). S. auch unten den Text zu Anm. 12.

⁹ Das Bündnis mit Sparta ist in 1, 69f. behandelt und durch einen Spruch der Orakel (1, 53) verursacht. Der Eifer der Lakedaimonier für dieses Bündnis kommt mit der Sendung eines riesigen bronzenen Kraters an Kroisos zum Ausdruck, bei dessen Geschichte ein Vorverweis auf den Fall von Sardes auffällt (1, 70, 3). Analoges ergibt sich bei dem Hilfesuch des belagerten Kroisos (1, 81–82, 1), wo die schon bereite Hilfsexpedition der Spartaner durch die Botschaft von der Einnahme der Burg von Sardes und der Gefangennahme des Kroisos ihr Ende findet. Beides hat im Erzählkontext den Charakter der Vorankündigung.

¹⁰ Das Motiv der Freiheit, verbunden mit der Frage, wie es nachher wieder zu Königtum und Tyrannis kam, spielt bei Herodot mehrfach eine Rolle, so 1, 96, 1 für die Geschichte der Meder (Beginn des Königtums durch Deiokes) und 2, 147, 2 für die Ägypter (Wiedereinsetzung von zwölf Königinnen, aus denen schließlich Psammetich zur Alleinherrschaft gelangt). Ebenso natürlich besonders auch in Verbindung mit dem Problem der Fremdherrschaft, so für das Verhältnis von Medern und Persern 1, 126, 6. 129, 4. 210, 2; 3, 65, 6f.

¹¹ Auch die Frauenraubgeschichten bauen auf dem Unterschied von Raub (ἀρπαγή) und Eroberung.

ist der letzte der Herakliden, Gyges der erste der Mermnaden und (nach der inklusiven Zählung der Antike) der fünfte Vorfahr des Kroisos, auf den schon mit seiner Nennung und Behandlung im 6. Kapitel ein volles Licht gefallen war. Nach dem Beginn mit dieser Nennung des Kroisos springt Herodot also zurück zu den Anfängen der Lyder und erzählt, von diesen ausgehend, im wesentlichen linear die gesamte lydische Geschichte, bis er wieder zu Kroisos gelangt und dort auch, mit ausführlicherer Wiederholung in 1,28, dessen Machtbereich so wie in 1,6 aufzählt. Das Gerüst der Darstellung sind genealogische Herrscherlisten, die verschiedentlich auch durch Tatenkataloge ausgestaltet sind, und zwar so, daß an den kritischen Höhepunkten die Ausführung von historischen Geschichten steht. Man hat dieselben auch als Novellen bezeichnet und damit vor allem die Form der Erzählung betont, man kann auch von Legenden oder Sagen sprechen und betont dann wohl hauptsächlich den Aspekt der (nicht im strengen Sinne faktischen) Überlieferung, die ihre eigene Optik hat. Ich bleibe, möglichst neutral, einfach bei Geschichten, und auf dieselben wollen wir uns im folgenden auch zu einem guten Teile konzentrieren.

(3.2) Thematische Ankündigung von Geschichte und vorausweisende Sinngebung. Bevor wir das aber tun, sollten wir vielleicht noch ausdrücklicher festhalten, was sich bei unserer Betrachtung des formalen Aufbaus der Anfangskapitel des herodoteischen Werkes aufgedrängt hat. Wir konnten sehen, daß Herodot sehr genau seine Akzente zu setzen weiß, und daß er damit dem Leser oder Hörer seiner Erzählung jeweils auch sehr deutlich macht, was der Haupt Gesichtspunkt ist, unter dem die oft sehr detailreiche Darlegung gesehen werden soll. Es ist das besonders greifbar an dem Einleitungssatz, der das Gesamtthema des Werkes nennt ($\tau\acute{\alpha}$ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων bzw. ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλήσι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα) und zuletzt auch die engere Fragestellung bietet ($\delta\iota\prime$ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι), an welche die folgende Ausführung über die zuerst Schuldigen direkt anschließen kann (αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς). Ein ganz analoges Verfahren ist aber auch bei der Fortsetzung (1, 5, 3) gegeben, wo die Erzählung sich thematisch neu orientiert, indem Herodot die ganze mythische Tradition beiseite schiebt und die Nennung einer offenkundig schuldigen historischen Person ankündigt. Damit ist das neue Thema in allgemeiner Weise bezeichnet, und daneben setzt Herodot auch noch eine Ankündigung der Verfahrensweise, die er einschlagen wird, und begründet dieselbe auch durch allgemeine Sentenzen über die Wechselhaftigkeit von menschlicher Größe und menschlichem Glück. Wir sehen also, daß Herodot vor die Nennung des Kroisos eine allgemeine Aussage gestellt hat, von der sich sagen läßt, daß sie dem Inhalt

der nachfolgenden Geschichte dieses Königs auf das genaueste entspricht und als eine Zusammenfassung ihres Sinns verstanden werden kann. Man darf die Wahrheit der in Frage stehenden Sentenz also nicht bloß für sich sehen, sondern muß ihr für die angekündigte Erzählung der lydischen Geschichte eine Funktion geben, die deren Sinn im vorhinein determiniert.¹²

(3.3) Die lydischen Könige bis Kandaules. Die Daten des 7. Kapitels sind – chronologisch geordnet – etwa die folgenden: Das Volk (δῆμος) hieß ursprünglich Maionier, dann Lyder nach einem Eponymen Lydos, Sohn des Atys, von welchem die Könige des Landes abstammten. Nach dieser ersten Dynastie folgten in der Herrschaft aufgrund eines Orakelspruches die Herakliden, welche von Herakles und einer Sklavin des Iardanos abstammten.¹³ Diese herrschten über 22 Generationen, insgesamt 505 Jahre, von Agron als dem ersten bis zu Kandaules als dem letzten König dieses Geschlechts in Sardes. Agron aber war ein Sohn des Ninos, dieser des Belos, und Belos war Sohn des Alkaios (des Sohnes des Herakles). Hier fällt auf, daß eine genaue Königsliste suggeriert wird, aber nur der erste und der letzte König mit Namen genannt ist. Dabei klingt Agron griechisch (‘Feldner‘ oder ‘Ackermann‘) ebenso wie der Heraklessohn Alkaios, während Ninos und Belos am ehesten wohl an den Eponym von Ninive und an den Gott von Babylon denken lassen. Und wenn wir dann auch noch hören, daß die Griechen den letzten Heraklidenkönig, Kandaules (Sohn des Myrsos), Myrsilos nennen, so muß es eigentümlich berühren, wie sehr dies einem hethitischen Königsnamen entspricht (Mursilis). All dies läßt sich nicht reinlich erklären, man wird jedoch kaum sehr fehlgehen, wenn man annimmt, daß durch diese Namen eine Erinnerung an frühere Herrschaftsverhältnisse und an Beziehungen zu den Großmächten des Zweistromlandes zum Ausdruck kommt.

(3.4) Kandaules und Gyges. Voraussage des Endes der Mermnaden. Es folgt ausführlich in den Kapiteln 8–14 die bekannte Geschichte von Kandaules und Gyges und dem mit ihnen gegebenen Übergang der Herrschaft von den Herakliden auf die Mermnaden. Für die Geschichte in der Fassung des Herodot brauchen wir uns nur die Hauptpunkte zu vergegenwärtigen.¹⁴ Kandaules, der König, ist in seine

¹² Vgl. auch Anm. 8.

¹³ Gemeint ist offenkundig Omphale, welche nach Apollod. 2, 6, 3 Königin der Lyder war. Es heißt dort: „Auf das gegebene Orakel hin verkauft Hermes Herakles, und es kauft ihn Omphale, Tochter des Iardanos, welche als Königin über die Lyder herrschte, da ihr bei seinem Tode ihr Gatte Tmolos die Herrschaft hinterlassen hatte.“

¹⁴ Von den anderen Fassungen ist vor allem die Platons im Staat (2, 359c–360c) wichtig, wo der Hirte Gyges (aus einem auf wunderbare Weise zugänglich gewordenen

Frau über alle Maßen verliebt, so sehr, daß er sie für die bei weitem Schönste von allen Frauen hält¹⁵ und der Versuchung erliegt, dies auch einem anderen zeigen zu wollen. Er wählt dazu Gyges, einen ihm besonders Vertrauten aus seiner Leibwache, der sich gegen das sittenwidrige Ansinnen zwar wehrt,¹⁶ vom König gedrängt aber schließlich doch zustimmt. Er soll, hinter der geöffneten Tür des Schlafgemachs versteckt, die Königin bei der Entkleidung betrachten und sich dann ungesehen entfernen. Die Königin erblickt ihn jedoch, da er in ihrem Rücken hinausgeht, und stellt ihn daraufhin, nachdem sie den Sachverhalt von ihrem Mann erfahren hat, am nächsten Morgen vor die Alternative, entweder selbst zu sterben oder Kandaules zu töten. Gyges wehrt sich dagegen, wählt aber dann doch das

Grab und von der Hand eines übermenschlich großen Toten) in den Besitz eines unsichtbar machenden Ringes gelangt und die mit diesem gegebene Macht dann ausnützt, um die Königin und das Königtum zu gewinnen. Die bei Platon gewählte Variante der Erzählung (von der auch Cic., de off. 3, 38–39 abhängt) entspricht der dort behandelten Frage, wie es um die Standhaftigkeit des Gerechten stünde, wenn dieser nicht fürchten müßte, entdeckt zu werden. In der Fassung des Nikolaos von Damaskos (FGrHist II nr. 90 F 46 und 47), in der vieles auf Xanthos den Lyder zurückgehen wird, besteht Gyges, von dem argwöhnischen letzten König der Herakliden (er heißt hier Sadyattes oder Adyattes) dazu ausgesandt, gefährliche Abenteuer und gewinnt schließlich, nachdem er als Geleiter der Braut des Königs fungiert und sich dabei in dieselbe verliebt hatte, durch Mord des Königs die Königin und das Reich. Bei Herodot ist der Besitzerstolz des Gatten und das (das Recht der Frau und die Sitte mißachtende) Herzeigen der nackten Frau das Hauptmotiv, das in dem Prunken des Kroisos mit seinem Glück und seiner Habe eine deutliche Entsprechung hat. Man braucht keine dieser Varianten der Geschichte, wie es gerne geschehen ist, aus einer anderen herzuleiten. Zuletzt z. B. P. Schubert, *L'anneau de Gygès: réponse de Platon à Hérodote*, Ant. Class. 66 (1997), 255–260 für Beziehung Platons auf Herodot, oder H. Erbse, *Studien zum Verständnis Herodots*, 3ff., der Herodot von „dem alten Volksmärchen“ bei Platon und Motiven bei Xanthos ausgehen läßt, sowie W.-H. Friedrich, *Gegenwärtige Vergangenheit*, Göttingen 1998, 27ff., der Herodots Fassung recht genau zu derivieren weiß. Dazu, daß Platon Herodots Lydergeschichte gekannt hat, s. Anm. 29. – Für eine genauere Behandlung der Versionen siehe zuletzt Regina Pichler, *Die Gygesgeschichte in der griechischen Literatur und ihre neuzeitliche Rezeption*. Diss. München 1986, sowie H. Schwabl-H. Krones, *Kandaules: Von Herodot bis Zemplinsky*, Wiener humanistische Blätter 39 (1997), 1–106; für die orientalische Überlieferung Hermann Hunger, *Gyges in assyrischen Königsinschriften*, ebd. 107–109 (Tod des Gyges im Kampf gegen die Kimmerier nach den Annalen des Assurbanipal zwischen 653 und 645 infolge seines Abfalls von der assyrischen Oberhoheit, die ihm Glück gebracht hatte).

¹⁵ Das Motiv hat eine gewisse Vergleichbarkeit mit der Illusion des Kroisos, er sei (durch seine Macht und Schätze) der glücklichste von allen Menschen, und auch bei Kroisos ist das Herzeigenwollen wichtig.

¹⁶ Den bei der Weigerung des Gyges von diesem zur Begründung gesprochenen Satz (ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνῆ) bespricht umfassend D. L. Cairns, „Off with her ΑΙΔΩΣ“: Herodotus 1. 8. 3/4. *Class. Quart.* 46 (1996), 78–83.

Überleben und wird König.¹⁷ Grundmotiv des Ganzen ist Verletzung der Sitte¹⁸ und Wahrung derselben im Sinne des Gesetzes, daß nur ein Mann, der Ehemann, die Frau nackt sehen darf. Bestätigt aber wird die Herrschaft des Gyges, als es nach dem Königsmord zu Auseinandersetzungen kommt, durch ein Orakel von Delphi, wohin man sich für eine Entscheidung gewendet hat.¹⁹ Das Orakel entscheidet für Gyges, fügt aber freilich hinzu, „es werde den Herakliden Genugtuung werden und Strafe kommen über den fünften Nachkommen des Gyges“ (ὡς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἦξει ἐς τὸν

¹⁷ An dieser Stelle, die den Höhepunkt bedeutet, fügt Herodot auch seinen Verweis auf Archilochos an (12,2), der ihm zugleich die Betonung des Wichtigen durch Wiederholung ermöglicht: „tötete ihn und gewann so die Königsherrschaft Gyges, dessen auch Archilochos von Paros, der zu derselben Zeit gewesen ist, in einem iambischen Trimeter Erwähnung tat (13, 1). Er gewann die Königsherrschaft und wurde darin bestätigt durch das Orakel in Delphi.“ Vgl. Archilochos fr. 22 D. (= 19 W.) Οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει κτλ., was nicht nur den Reichtum und die Macht des Königs, sondern auch die (für Herodot gewiß wichtige) Bescheidung gegenüber solchem Ideal zum Ausdruck bringt.

¹⁸ Herodot stellt 1,8,2 vor das an Gyges gerichtete Ansinnen des Kandaules den Satz *χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς* („denn es mußte dem Kandaules Unheil werden“). Das muß man auf ein schicksalhaftes Verhängnis deuten, darf dasselbe aber wohl nicht trennen von dem vorher geschilderten Übermaß der Verliebtheit in die „bei weitem schönste Frau von allen“ und dem daraus folgenden Tun des Königs. Vgl. einerseits 1,120,1 (*βασίλευσαι χρῆν τὸν παῖδα*, von Kyros), aber auch 1,34,1 das Verargen der Gottheit, welches Kroisos (nach der Meinung des Herodot) trifft, weil er sich für den Glücklichsten aller Menschen gehalten hat (*ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον*). Daß mit dem Herzeigen und Anschauen der nackten Frau Sitte verletzt worden ist, wird immer wieder betont, auch mit Hervorhebung der besonderen Empfindlichkeit von Lydern und anderen Nichtgriechen gegenüber der Nacktheit (1,10,3). G. Burzacchini, *Nudità e vergogna presso Lidi e barbari* (Hdt. 1,10,3), *Eikasmos* 12 (2001), 85–88 behandelt hauptsächlich die (sachlich wenig Unterschied bietenden) Lesarten der Stelle.

¹⁹ In der Darstellung Herodots knüpft auch hier die ausgeführte Geschichte an eine knappe Feststellung an, die das Resultat bereits enthält. Vgl. den in Anm. 17 übersetzten Text von 13,1, der mit *ἔσχε δὲ τὴν βασιληίην καὶ ἐκρατύνθη ἐκ τοῦ ἐν Δελφοῖσι χρηστήριου* zunächst abschließt und dann vorausweist. Die Geschichte, die zu dem angegebenen Resultat führt, wird daraufhin erzählt und wiederum mit analoger Formulierung (in chiasmischer Stellung, die auf die Fortsetzung zielt) abgeschlossen (13, 2): *ἀνεῖλέ τε δὴ τὸ χρηστήριον καὶ ἐβασίλευσε οὕτω Γύγης*. Es folgt aber noch der Zusatz des Orakels, der mit der Angabe über die auf den fünften Nachfahren des Gyges wartende Sühne die Dauer der neuen Dynastie betrifft. Dementsprechend wird auch hier zum Schluß zusammenfassend formuliert (14,1), aber so, daß jetzt das Analogon zum Beginn der Geschichte der lydischen Dynastien (7,1) gebildet wird. Der Unterschied ist nur, daß in 7,1 von den Mermnaden als dem Geschlecht des Kroisos die Rede ist, während in 14,1 mit Gyges' Weihungen nach Delphi und der Aufzählung seiner weiteren Taten der Anfang des Katalogs der lydischen Mermnadenkönige und ihrer Taten gegeben ist, der auf Kroisos hinführt.

πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω), was die Lyder und ihre Könige nicht beachtet hätten, bis die Voraussage sich erfüllte. Es folgen die Weihgeschenke des Gyges nach Delphi²⁰ und dann, mit Gyges beginnend, die Kataloge mit den Taten und der Regierungszeit der lydischen Könige aus dem Geschlecht der Mermnaden.

(3.5) Der Katalog der Könige der Mermnaden. Mit der gerade zitierten Voraussage des Endes der Mermnaden in 1,13,2 ist wiederum die Vorwegnahme des Zieles der Erzählung gegeben, die uns nun schon mehrfach aufgefallen ist. In unserem Falle ist der Verweis auf den fünften Nachfahren insofern von besonderer Ausdruckskraft, als die Darstellung im Folgenden die Form eines Katalogs der aufeinanderfolgenden Könige und ihrer Taten hat, so daß wir also geradezu mitzählend von Gyges über Ardys, Sadyattes und Alyattes bis zu Kroisos kommen, den das Unheil treffen wird. Wir stoßen auf ihn, wie gesagt, wieder in Kapitel 26ff., wo zunächst die schon in 1,6 gemachten Angaben wiederholt und dabei breiter ausgeführt werden. Zuerst stehen Daten zur Person,²¹ dann zur Eroberung der Griechenstädte auf dem asiatischen Festland²² und im

²⁰ Die Weihgeschenke des Gyges nach Delphi (14,1–3) erhalten als solche auch dadurch besondere Betonung, daß sich – in die über sie gemachten Aussagen inkludiert – auch noch Mitteilungen über die Stiftungen anderer Dynasten damit verbinden. Genannt sind Kypselos und das Gemeinwesen der Korinther mit ihrem Schatzhaus (wo die sechs goldenen Kratere des Gyges aufbewahrt waren), und genannt ist auch der Phrygerkönig Midas, der seinen (in demselben Schatzhaus verwahrten) Königsthron schon vor Gyges nach Delphi gestiftet hatte. Mit Kypselos und den Korinthern (vgl. die vor Tyrannis warnende Geschichte der Kypseliden in der Rede des Korinthers Soklees, 5,92) und mit König Midas, der auf dem prächtigen Thron einst sein Richteramt ausgeübt hatte, kommt im Zusammenhang mit der Aufzählung der Weihungen des Gyges auch das Motiv vergangener Herrschaft (bei Griechen und Barbaren) zum Tragen.

²¹ Sohn und Nachfolger des Alyattes, der mit 35 Jahren zur Herrschaft kam (26,1).

²² Interessant ist, daß bei der Erzählung davon nur die erste Unternehmung, das Vorgehen des Kroisos gegen Ephesos, mit konkreten Angaben dargestellt wird. Dabei ist das Faktum der ersten Unternehmung durch Wiederholung (die zugleich dem Anschluß des Folgenden dient) betont und dazwischen der Bericht von einem besonders memorablen Geschehen gegeben: „Damals weithen die von ihm belagerten Ephesier ihre Stadt der Artemis, indem sie ein am Tempel befestigtes Seil bis zur Mauer laufen ließen; die Entfernung zwischen der alten Stadt, die damals belagert wurde, und dem Tempel beträgt sieben Stadien“ (26,2). Man nimmt an, daß die hier genannte alte Stadt sich im nordwestlichen Bereich des Koressos (Panayirdag) befand und dann seit Kroisos die Hauptsiedlung wieder auf den Ayasoluk (also in größere Nähe zum Artemision) verlegt wurde. Vgl. P. Scherrer, Bemerkungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos vor Lysimachos. In: 100 Jahre österr. Forschungen in Ephesos, Wien 1999, 379–387. Über „die goldenen Rinder und den Großteil der Säulen“ als Weihgeschenke des Kroisos in Ephesos schreibt Herodot 1,92,1. Erhaltene Reste von Weihinschriften (die zusammen βασιλεύς Κροίσος ἀνέθηκεν ergeben) bestätigen Herodots Angabe über die

Gegensatz dazu zur Freundschaft mit den Ioniern auf den Inseln (27, 5), weiter auch eine knappe Angabe zu der Unterwerfung der Barbarenvölker diesseits des Halys und schließlich ein Katalog aller Untertanenvölker, in dem am Ende auch die Griechen mit aufgezählt sind (28). Genannt sind: die Lyder, Phryger, Myser, Mariandyner, Chalyber, Paphlagonier, die thynischen und die bithynischen Thraker, die Karer, Ionier, Dorier, Äolier und Pamphylier, und diese Aufzählung faßt offenkundig alles zusammen und konkretisiert auch vorher oft nur allgemein gemachte Angaben. Die Stellung der Griechen am Ende des Katalogs ist nicht zufällig, sie ergibt in der Gestaltung des Ganzen auch den Anknüpfungspunkt für die Angabe, daß es damals bei allen „klugen Köpfen“ Griechenlands üblich war, nach Sardes zu kommen, was dem Besuch des Solon Profil gibt.

(3.6) **Kroisos und Solon.** Es folgt nun (1, 29–33) die berühmte Geschichte über das Zusammentreffen des mit Macht und Reichtum gesegneten Kroisos, der sich für den glücklichsten aller Menschen hält, mit dem athenischen Gesetzgeber Solon, der auf seiner langen Reise durch fremde Länder (welche er auch zugunsten der Unumstößlichkeit seiner Gesetze während seiner Abwesenheit unternommen hat) wie viele andere auch in das auf dem Höhepunkt seines Reichtums befindliche Sardes (ἐς Σάρδις ἀκμαζούσας πλοῦτω) kam. Ich brauche die Geschichte, die bekannt genug ist, nicht nachzuerzählen, sondern hebe nur einige Punkte hervor.

Zunächst: Herodot konnte, wenn er Solon als Besucher und Kontrahenten des Kroisos einführte, einigermaßen sicher sein, daß seine Zuhörer oder Leser eine Vorstellung mit ihm verbanden, nicht nur hinsichtlich des Gesetzgebers, sondern auch hinsichtlich der Haltung, die seiner politischen Tätigkeit zugrundelag. Wir dürfen gewiß den Solon, den seine eigenen Gedichte zeigen, mitdenken bei dem Solon der Legende, den uns Herodot bietet.²³ Und dazu gehört jedenfalls die Ablehnung der Tyrannis, die Ver-

Stiftung der Säulen. Vgl. weiter zum Kroisostempel RE Suppl. XIII Sp. 1657ff. (Alzinger). – Die Geschichte der Weihung der Stadt an Artemis und die damit verbundene Übergabe an Kroisos, der zugleich Sicherheit und Freiheit verspricht, findet sich als Strategem des Pindaros (des letzten Tyrannen der Stadt) bei Aelian, var. hist. 3, 26 und Polyæn. 6, 50.

²³ Solon ist die erste ausgeprägte Warnerfigur im Werk des Herodot, und es ist zur Beurteilung dieser seiner Funktion auch wichtig, daß eine der bedeutenden späteren Warnerfiguren (Artabanos) mit einem richtigen Solonzitat auftritt (7, 16α, 1 mit fr. 11 D.). Insgesamt steht Solon politisch für weise Bescheidenheit und die dadurch ermöglichte Demokratie, welche dem Recht und Gesetz die Herrschaft gibt. Für Herodot ist zu seinem Bilde wohl Legende ebenso wichtig wie die durch die eigene Dichtung kenntliche Gestalt. Die Funktion des Warners gibt Herodot an passender Stelle auch

urteilung des maßlosen Strebens nach Besitz und die Botschaft von einem guten Leben mit Bescheidenheit. Herodot rechnet Solon – im ursprünglichen Sinne des Begriffs, der auch den Gesetzgeber und lehrhaften Dichter einschließen kann – zu den σοφισταί,²⁴ läßt dann auch Kroisos den Ruhm seiner σοφίη preisen und ihn seine lange Reise als φιλοσοφῶν (also aus Wißbegierde) unternehmen. Kroisos seinerseits wird uns dagegen im Zustand maßloser Illusion über die Bedeutung seines Reichtums (30, 2) vorgestellt, so sehr, daß er sich für den glücklichsten von allen Menschen hält. Solon wird im Palast bewirtet und dann am dritten oder vierten Tag auf Befehl des Kroisos in den Schatzhäusern herumgeführt, wo ihm alles gezeigt wird,²⁵ was dort an großen und prächtigen Dingen vorhanden war. Das an sich einfache Griechisch des Herodot ist hier nicht leicht zu übersetzen, denn es kommt sehr auf die Begriffe an. Es heißt (30, 1): μετὰ δέ, ἡμέρη τρίτη ἢ τετάρτη, κελύσαντος Κροίσου τὸν Σόλωνα θεράποντες περιήγον κατὰ τοὺς θησαυροὺς καὶ ἐπεδείκνυσαν πάντα ἔοντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια. Offenkundig ist, daß mit dieser Formulierung das schon in der *propositio* des Kroisoslogos in cap. 5, 3f. genannte Thema der Wechselhaftigkeit des Großen bzw. Kleinen (μεγάλα : μικρά) und des Glücks (der εὐδαιμονίη²⁶) wieder aufgenommen wird. Auf die Demonstration der μεγάλα τε καὶ ὄλβια in den Schatzhäusern folgt dann bei Gelegenheit die Frage des Kroisos nach dem πάντων ὀλβιώτατος in der Erwartung, er selbst sei der ἀνθρώπων ὀλβιώτατος. Doch Solon nennt einen Tellos, Bürger von Athen, dem nach einem geglückten Leben in den einfacheren Verhältnissen seiner Stadt auch ein ruhmvoller und für sein Vaterland heilbringender Tod in der Schlacht beschieden war. Den Inhalt dieser Erzählung über

dem Hekataios von Milet (5, 36), dem dabei ein zu seinem Werk passendes Wissen gegeben wird. Vgl. dazu weiter auch Schwabl, *Gymn.* 76 (1969), 267f.

²⁴ 1, 29, wo offenkundig alle „klugen Köpfe“ (wie z. B. der weise Bias von Priene oder der technisch und naturwissenschaftlich kundige Thales) gemeint sind. Sonst sind bei Herodot noch Spezialisten für religiösen Kult wie Melampus (2, 49, 1) sowie Pythagoras (4, 95, 2) als σοφισταί bezeichnet. Vgl. für die frühe Wortgeschichte C. J. Classens Einleitung in: ders. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 1ff. – Bias v. Priene (oder Pittakos v. Mytilene) führt Herodot kurz vorher (cap. 27) als Gestalt ein, welche, durch Kroisos befragt, den König durch ein kluges Wort vor gefährlicher Aktion gegen die Inselgriechen bewahrt. Zu Thales vgl. 1, 74f. und 170.

²⁵ Das Herzeigenwollen ist, wie schon oben gesagt, ein wichtiges verbindendes Element zwischen Kandaules und Kroisos. Kap. 11, 5 sagt die Königin: ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν χωρίου ἢ ὀρμῆ ἔσται ὅθεν περ καὶ ἐκεῖνος ἐμὲ ἐπεδέξατο γυμνήν, κτλ. Im Falle des Kroisos und Solon ist das Herzeigen auch begründet durch die Angabe, θεωρήν sei Grund der Reise gewesen (30, 1 und 2).

²⁶ Der Begriff wird betont auch bei der Reaktion des Kroisos auf die Geschichte Solons von Kleobis und Biton (32, 1).

Tellos faßt Herodot zusammen mit den Begriffen *πολλά τε καὶ ὄλβια* (31, 1), und er variiert dies dann nach der Geschichte über die von Solon zweitgereihten Jünglinge Kleobis und Biton durch den an den Schluß gesetzten Begriff der *εὐδαιμονίη*. Dabei gilt für beide Begriffe, *ὄλβιος* ebenso wie *εὐδαιμονίη*, daß Kroisos eine andere Vorstellung davon hat als Solon, und die diesbezügliche Belehrung tut auf den König ihre Wirkung selbstverständlich erst dann, als er seinen Sturz erfahren hat. Auf dem Scheiterhaufen, auf den ihn Kyros hat bringen lassen (86), denkt er daran, ruft dreimal den Namen des Solon, und das wird zum Beginn seiner Rettung. Der wichtigste Unterschied zwischen Solons Auffassung und der des Kroisos ist, daß dieser ‚Glück‘ und ‚Segen‘ mit Reichtum und Macht gleichsetzt, während Solon zwischen diesem und jenem einen Unterschied macht, die Abhängigkeit des als lang empfundenen Menschenlebens von der (als *φθονερόν τε καὶ παραχῶδες* beschriebenen) Gottesmacht bedenkt und über Glück und Segen eines Menschenlebens überhaupt erst dann urteilen will, wenn dieses durch ein gutes Ende abgeschlossen und vollendet ist: *πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα* (32, 7). Ein Menschenleben könne nicht alles Glück fassen. Man müsse bei jedem Ding das Ende abwarten, und vielen schon habe der Gott einen Vorgeschmack von Glück gegeben und sie dann radikal vernichtet (*σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται. πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρριζοῦς ἀνέτρεψε*, 32, 9).

(3.7) **Kroisos' Unglück.** Die folgende Geschichte von Kroisos' Unglück wollen wir uns nur mit drei oder vier Schlagworten vergegenwärtigen. Für uns ist wichtig, daß Herodot das kommende Unheil gleich im Eingang benennt und mit einer Deutung versieht. Er beginnt mit: *Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὄλβιώτατον* (34). Kroisos sieht ein Traumbild, das ihm den Tod seines Sohnes Atys, getroffen von eiserner Lanze, voraussagt. Und genau hier steht auch die Mitteilung Herodots, daß Kroisos neben diesem Atys noch einen zweiten, durch seine Stummheit aber behinderten Sohn hatte. Es folgt naturgemäß die Bemühung des Königs, das durch den Traum vorausgesagte Unheil abzuwenden, es folgt die Ankunft des Phrygers Adrastos, der von Kroisos entsühnt und dann dem Sohn zur Jagd auf den Eber zum Schutz mitgegeben wird, und schließlich der Tod des Atys durch eben diesen seinen Beschützer.²⁷

²⁷ Adrastos erhält die vollkommenste Charakteristik durch die Bezeichnung *ἀνθρώπων ... βαρυσυμφωρότατος* (45, 3), was an die allgemeine Wesensbestimmung des Menschen in 32, 4 anknüpft (*πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορῆ*) und das über dieser Figur liegende schicksalhafte Unheil (35, 1 *ἀνὴρ συμφορῆ ἐχόμενος*, usw.) zusammenfaßt.

Neue politische Aktion des Kroisos folgt (46) auf die Trauer um den Verlust des Sohnes. Hier steht – nachdem der Sturz des Mederkönigs Astyages durch den Perser Kyros als Anlaß genannt ist – zuerst der Versuch des Kroisos, sich in den Besitz sicheren Wissens über die Zukunft zu setzen. Er erprobt durch listige Befragung die Orakel und findet sich vor allem durch die Antwort des delphischen Gottes zufriedengestellt.²⁸ Er mißdeutet dann, auf die bekannte Weise, die ihm hinsichtlich des Feldzugs gegen die Perser gegebenen Orakel und führt so seinen eigenen Sturz herbei.

Wir übergehen hier manche Einzelheit, die in Herodots Darstellung wichtig ist, wie das große holokaustische Opfer, das für den Gott von Delphi in Lykien abgehalten wird, zusammen mit den daran anschließenden Weihgaben für Delphi und für Amphiaraios in Theben (1, 50–52). Für unser Thema wichtig ist, daß mit den Anfragen, welche den Überbringern der Weihgeschenke jeweils aufgetragen werden, zugleich auch die *Exposition* der nachfolgenden Handlung und des mit ihr verknüpften Exkurses erfolgt. Die Fragen des Kroisos lauten, einmal „ob er gegen die Perser ins Feld ziehen“ sowie ferner, „ob er dazu sich auch noch ein Freundesheer verbinden solle“ (εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας καὶ εἴ τινα στρατὸν προσθέοιτο φίλον, 53, 1). Sie wird jeweils durch die Beauftragten am Orakelort wiederholt und von den Orakeln beantwortet. Dabei tritt zu der bekannten Voraussage wegen des Feldzuges, die wir im Folgenden noch behandeln, auch der Rat, die Mächtigsten unter den Griechen ausfindig zu machen und sich zu verbinden (τούς τε Ἑλλήνων δυνατωτάτους συνεβούλευόν οἱ ἐξευρόντα φίλους προσθέσθαι). Die Befolgung dieses Rates durch Kroisos geschieht 1, 56–70 und führt zu einem Exkurs über griechische Geschichte, welcher die Hegemonie der Lakedaimonier und der Athener voraussetzt. Kroisos entscheidet sich für ein Bündnis mit Sparta, und zur Bekräftigung dieses Bündnisses dient zuletzt auch ein 300 Amphoren fassender bronzener Krater, den die Lakedaimonier nach Sardes schicken, aber (aus unterschiedlich angegebenen Gründen) dort nicht mehr hinbringen können. Der Exkurs endet so mit einem *Vorverweis* auf den Fall von Sardes und auf die Gefangennahme des Kroisos (ἐπυθάνοντο δὲ Σάρδις τε καὶ Κροῖσον ἠλωκέναι, 70, 3) unmittelbar vor der mit 1, 71 beginnenden Geschichte des Feldzugs, der zu eben diesem Ende führt (1, 86, 1). Analoges geschieht im übrigen auch in 1, 83, unmittelbar vor dem Bericht über die Einnahme von Sardes (89ff.).

²⁸ Die Probe besteht außerdem noch das Orakel des Amphiaraios bei Theben, was auch durch die dorthin geschickten Weihgeschenke des Kroisos zum Ausdruck kommt (49, 52 und 92, 2). Doch betont Herodot, darüber – anders als bei Delphi – keinen genauen Bericht zu haben.

(3.8) Die mißdeuteten Orakel und die Geschichte vom Ende des Kroisos. Das fatale doppeldeutige Orakel über den Feldzug steht, referiert in Prosa, 53, 3, wo es heißt ἦν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν. Die weitere (und offenbar als Absicherung des gegebenen Orakels gedachte) Anfrage des Kroisos, ob seine Königsherrschaft von langer Dauer sein werde, wird von Herodot dagegen in Versen gegeben, die der Pythia zugeschrieben sind. Sie lauten (55, 2):

ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδά παρ' Ἑρμον
φεύγειν μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι.²⁹

„Nun, sobald bei den Medern ein Maulesel König geworden,
dann, zartfüßiger Lyder, entlang dem kiesreichen Hermos
denk an Flucht, nicht ans Bleiben, noch scheue dich, feige zu heißen.“

Die Aussage bietet, wörtlich verstanden, ein Adynaton, das als Versicherung der nicht enden wollenden Dauer aufgefaßt werden konnte, in der richtigen Auflösung als Allegorie aber als Warnung vor Kyros und vor der drohenden Niederlage der Lyder gehört werden mußte.³⁰

Was nun dieses letzte Orakel angeht, so hat Reinhold Bichler in einer Arbeit in den Grazer Beiträgen (15, 1988, 47–59) aus der vollkommenen Abstimmung seines Inhalts mit der bei Herodot später entwickelten Geschichte der Abstammung des Kyros den kaum abzuweisenden Schluß gezogen, daß Herodot die Verse nicht aus der Tradition genommen haben kann, sondern selbst gedichtet hat.³¹ Und die Art, wie das Orakel und sein Rätsel auch schon bei der Rechtfertigung des delphischen Gottes in 91, 5

²⁹ Das Orakel wird (ab πολυψήφιδά und mit dem Indikativ statt der imperativischen Infinitive) zitiert auch von Platon im Staat (8, 566c), gewiß aus Herodot und nicht aus eigener Quelle. Der Kontext bei Platon ist, daß, beim Nahen von Tyrannis, es für einen Reichen gemäß dem einst dem Kroisos gegebenen Orakel an der Zeit ist, sich eiligst davonzumachen, so er nicht sterben will. Kroisos ist hier also deutlich Symbol des Reichtums. Das Zitat ist wichtig, weil es so gut wie sicher macht, daß Platon auch Herodots Version der Gygesgeschichte gekannt hat (o. Anm. 14).

³⁰ Da im Zusammenhang mit der Frage das Verständnis der Antwort als Adynaton im Grunde auf dauernde Freiheit von Bedrohung und ein Nicht-Enden der Herrschaft führt, was für sich unmöglich ist, so charakterisiert diese Auffassung als solche schon die das Handeln des Kroisos leitende Blindheit. Da das Hermostal das Kerngebiet Lydiens ist, so ist die mit dem Orakel gegebene Warnung vor der Zukunft, die von den Persern her droht, überaus deutlich.

³¹ Was hier aus inhaltlichen Gründen erschlossen ist, stimmt naturgemäß überein mit der Ansicht von Kennern der delphischen Verhältnisse, wie z. B. G. Roux, der alle versifizierten Orakel Herodots für von diesem selbst gedichtet hält.

aufgelöst wird und dabei die erst im Folgenden ausgeführte Geschichte des Kyros (95ff.) vorausgesetzt ist, kann dies nur bestätigen.

Zu einem ähnlichen Schluß wird man im übrigen auch für das 85, 2 gegebene Orakel kommen müssen. Dieses steht im Rahmen der Geschichte der Einnahme der Akropolis von Sardes (1, 84) und der Gefangennahme des Kroisos (85), wobei auch hier der ausführlichen Erzählung in dem Bericht über die Hilfsbemühungen der Spartaner eine zusammenfassende Aussage des Ergebnisses vorangestellt ist: ἦλθε ἄλλη ἀγγελίη ὡς ἠλώκοι τὸ τεῖχος τῶν Λυδῶν καὶ ἔχοιτο Κροῖσος ζωγρηθεῖς (1, 83) bezeichnet genau den Ausgang der beiden folgenden Kapitel. Daß in der Geschichte der Gefangennahme des Kroisos der vorher stumme (und für unbrauchbar gehaltene) Sohn mit einem angstvoll herausgepreßten ὄνθρωπε, μὴ κτεῖνε Κροῖσον („Mensch, töte nicht Kroisos“) erstmals seine Sprache gewinnt und damit dem bedrohten König das Leben rettet, das ist besonders eindrucksvoll, und es steigert die in dem ganzen Vorgang liegende Moral, daß ein unmittelbar vor der Rettung des Kroisos zitiertes Orakel der Pythia die Verbindung der Sprache des Sohns mit dem Tag des Unheils schon vorausgesagt haben soll, als der König einst in Delphi wegen des stummen Sohnes fragte. Es lautet:

Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε,
μὴ βούλευ πολύευκτον ἰὴν ἀνὰ δῶματ' ἀκούειν,
παιδὸς φθεγγομένου, τὸ δέ σοι πολὺ λῶιον ἀμφίς
ἔμμεναι· αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω.

„Mann aus Lydien, König von vielen, gar törichter Kroisos,
Wolle nicht, daß die Stimme, erfleht, im Hause du hörst
Deines Sohnes, der spricht! Viel besser ist dir, daß es anders
Bleibe, wird reden er doch zuerst am Tage des Unheils.“

Das Orakel enthält die Umkehr des ὄλβος-Motivs der Kroisosgeschichte und erweist sich damit auch als genau berechnetes Element der Erzählung. Es kann auch nirgendwo anders stehen als am Ort seiner Erwähnung. Erst danach folgt, wie gesagt, die Erzählung von der Todesgefahr und Rettung des Kroisos durch den behinderten Sohn bei der Eroberung von Sardes (85, 3f.) sowie mit 86, 1 die das neue Kapitel beginnende Feststellung, daß Sardes von den Persern erobert, Kroisos lebend gefangen und somit das Ende seiner Herrschaft gegeben war, was auch durch die in diesem Zusammenhang übliche Angabe der Dauer derselben markiert ist.³²

³² Formal wichtig ist, daß mit der das Kap. 84 abschließenden allgemeinen Angabe über die Einnahme und Plünderung von Sardes 85, 1 sich die Ankündigung des Ge-

Und verbunden ist hier die Angabe der Herrschaftsdauer auch mit einer Betonung der Schuld des Königs, der, wie angefügt ist, „gemäß dem Orakelspruch seinem eigenen großen Reich ein Ende gesetzt hatte.“ Diese Bewertung schließt aber nicht nur die das Ende der Herrschaft des Kroisos markierenden Angaben ab, sondern gibt im Sinne des Autors auch eine Beleuchtung für alles Folgende in einer Art von Kurzformel für den noch ausstehenden Teil der Geschichte. Dargestellt wird im Folgenden ja, wie Kroisos zu der Einsicht in seine Schuld gekommen ist.

(3.9) Kroisos auf dem Scheiterhaufen, seine Rettung und schließliche Einsicht in die eigene Schuld. Wir sehen zunächst Kroisos auf dem Scheiterhaufen, hören dann seinen Ruf nach Solon und erleben die dadurch eingeleitete Rettung. Es folgt, ausgelöst durch die Frage des Kyros, welcher Mensch denn Kroisos dazu gebracht habe, Krieg gegen ihn zu führen statt Freundschaft zu halten, eine Apologie, in welcher der besiegte König allein den Gott beschuldigt;³³ dann mit Erlaubnis des Kyros die Sendung von Abgesandten nach Delphi, welche dort die erhobene Beschuldigung vorbringen; und schließlich die für alle Punkte aus dem Mund der Pythia gegebene Rechtfertigung des Gottes, welche Kroisos annimmt.

schehens um Kroisos verbindet (κατ' αὐτὸν δὲ Κροῖσον τάδε ἐγένετο). Es folgt die Geschichte von der Bewahrung vor dem Tode durch den stummen Sohn, der in der Angst um den Vater die Sprache gewinnt. 86,1 wird, daran anschließend, die allgemeine Angabe der Einnahme von Sardes zusammen mit der Feststellung der Gefangennahme des Kroisos in einer Art Rahmen wiederholt (οἱ δὲ Πέρσαι τὰς τε διὴ Σάρδις ἔσχον καὶ αὐτὸν Κροῖσον ἐζώγρησαν), und dann folgen die für das Ende der Herrschaft des Kroisos relevanten Zeitdaten (14 Jahre Herrschaft und 14 Tage Belagerung), ganz so wie es bei allen anderen Königen in der Königsliste der Mermnaden geschieht (14,4 Gyges Herrschaft 38 Jahre; 16,1 Ardys 49 Jahre, Sadyattes 12 Jahre; 25,1 Alyattes 57 Jahre), gefolgt von der eindeutigen Schuldzuweisung an Kroisos (κατὰ τὸ χρηστήριόν τε καταπαύσαντα τὴν ἑωυτοῦ μεγάλην ἀρχήν), mit welcher, wie gesagt, das in den folgenden Kapiteln (bis 91,6) dominierende Thema der Rechtfertigung des Gottes vorweggenommen ist.

³³ Bemerkenswert ist, daß Herodot Kyros den Kroisos fragen läßt, welcher Mensch ihn denn zum Krieg veranlaßt habe, und dieser dann den Gott beschuldigt, der ihn dazu angestiftet habe, indem er auch noch vorbringt, daß ein Mensch von sich aus niemals den Krieg wählen würde (1,87,3f.). Für die Tradition der Entschuldigung menschlicher Handlung durch Bezichtigung der Gottheit genügt die Erinnerung an Agamemnons Apologie in der Ilias (19,86ff.), doch hat Kroisos' besonderes Verhältnis zu Delphi gewiß auch eine historische Dimension. Diese kann man bei dem entscheidenden Orakel (ἦν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχήν μιν καταλύσειν, 1,53,3) wohl nicht in Zweifel ziehen, und es ist bemerkenswert, daß gerade dieses bei Herodot nicht in Verse gebracht ist.

Herodot hat auch hier seine Erzählung mit einer vorgängigen Orientierung versehen, und zwar dadurch, daß er nach dem Grund fragt, warum der siegreiche Kyros den gefangen genommenen Kroisos bei lebendigem Leibe auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen wollte. Er nennt drei mögliche Überlegungen des Kyros, mit denen er, wie wir sogleich sehen werden, die Figur dieses Perserkönigs wohl auch charakterisieren will. Für Herodots Erzählung ist die zuletzt angeführte die wichtigste, auch wenn sie, genau besehen, als faktischer Grund kaum in Frage kommt. Sie paßt dagegen sehr genau zu der nachfolgenden Geschichte von Kroisos' Rettung. Wir hören dazu am besten direkt die Aussage Herodots über die Motive des Kyros. Es heißt da (86, 1f.)³⁴: „Die Perser ergriffen (den König) und führten ihn vor Kyros. Der ließ einen großen Scheiterhaufen aufschichten und auf ihn Kroisos hinaufsteigen, in Fußfesseln gebunden, und neben ihn zweimal sieben Kinder der Lyder, vielleicht, weil er im Sinne hatte, damit irgendeinem Gotte, wer immer der auch sei, ein Erstlingsopfer darzubringen, vielleicht auch, weil er ein Gelübde erfüllen wollte, aber vielleicht ließ er ihn auch deshalb auf den Scheiterhaufen steigen, weil er in Erfahrung gebracht hatte, daß Kroisos gottesfürchtig (θεοσεβής) sei, und er also wissen wollte, welcher von den Göttern ihn davor retten würde, lebendig verbrannt zu werden.“

Es folgt die Geschichte der wunderbaren Rettung, die wir gleich noch etwas genauer betrachten wollen. Ihre beiden Stufen ergeben sich daraus, daß Kyros, nachdem er von Solons Ansichten erfahren hat, sich besinnt und den bereits den Flammen preisgegebenen Kroisos nunmehr retten will (86, 6). Die Rettung wird jedoch erst möglich durch ein Notgebet, das Kroisos an Apollon richtet, so daß sich aus heiterem Himmel ein Unwetter einstellt. Damit erlöschen die Feuer des Scheiterhaufens, und dieses offenkundige Wunder belehrt nun auch Kyros darüber (87, 2), „daß Kroisos gottgeliebt ist und ein trefflicher Mann“ (ὡς εἶη ὁ Κροῖσος καὶ θεοφιλῆς καὶ ἀνὴρ ἀγαθός), und so läßt er ihn vom Scheiterhaufen herabsteigen. Das Stichwort θεοφιλῆς bezeichnet dabei offenkundig das Ziel der Geschichte und gibt Antwort auch auf die am Beginn im Zusammenhang mit Kroisos als θεοσεβής durch Kyros gestellte Frage. Der Gott hat durch sein Eingreifen, das in der Geschichte erzählt wird, selbst den sichtbaren Beweis dafür gegeben. Es folgt bei Herodot jedoch nicht, wie man erwarten könnte, der

³⁴ Wir zitieren unten auch die vergleichbare Version des Bakchylides, die mit einiger Sicherheit auf delphischer Legende beruht und Kyros noch keinen Anteil an Kroisos' Scheiterhaufen gibt. Seine neue Rolle erhält Kyros aller Wahrscheinlichkeit nach erst durch Herodot, bei dem aus der Rettung des Kroisos durch Entrückung zu den Hyperboreern ein Weiterleben in der Obhut des siegreichen Königs wird.

Dank für die wunderbare Rettung und Erhörung des Gebets, sondern, ausgelöst durch die entsprechende Frage des Kyros nach dem Urheber des Krieges, die Ablehnung der Verantwortung durch den menschlichen Akteur und die Beschuldigung des delphischen Gottes wegen seiner zum Krieg treibenden Orakel, ein Standpunkt, der erst ganz am Ende mit der Rechtfertigung des zur Rede gestellten Gottes seine Auflösung findet.

(3.10) Vergleich von Bakchylides und Herodot.³⁵ Von der Verbrennung des Kroisos auf dem Scheiterhaufen und seiner Rettung durch die Gottheit singt auch Bakchylides im 3. Epinikion (das einen Olympiensieg des Hieron feiert), und sein Gedicht hat, trotz gewichtiger Unterschiede, doch soweit Berührung mit Herodot, daß ein direkter Vergleich sinnvoll ist. Es heißt bei Bakchylides (23ff.):

„Hat doch einst auch den Herrscher
des rossebändigenden Lydien,
25 als Zeus die vorbestimmte
Schicksalsfügung³⁶ erfüllte und
Sardes erobert wurde vom Heer der Perser,
den Kroisos der goldbewehrte Gott Apollon
behütet.³⁷ Denn als jenen der unerwartete Tag
30 ereilte, da wollte er nicht noch tränenreiche
Knechtschaft erleben, sondern er ließ einen Scheiterhaufen
für sich vor dem erzummauerten Palasthof
aufschichten. Dort stieg er hinauf mit der treulichen
Gattin und den schöngelockten Töchtern,

³⁵ Eine sorgfältige Analyse der zur Verfügung stehenden Quellen gibt W. Burkert, Das Ende des Kroisos: Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung. In: Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss zum 80. Geburtstag, Basel 1985, 4–15. Ebenso A. Duplouy, Le bûcher de Crésus: Exploitation et transformation d’une tradition iconographique et textuelle à travers le V^e siècle. RFIC 128 (2000), 21–37, der vor allem in der Ausdeutung der Amphora des Myson im Louvre abweicht (nach der durch den ionischen Aufstand gegebenen Situation habe Kroisos, griechisch gewandet, auf dem Scheiterhaufen die Bedeutung eines Symbols für alle Auseinandersetzungen mit den Persern). Es bleibt jedoch dabei, daß auf dem Vasenbild nichts auf Entrückung weist. – Zur Übersetzung des Bakchylides siehe Herwig Maehler, Die Lieder des Bakchylides, Leiden 1982 (mit Kommentar).

³⁶ Vgl. bei Herodot die Ausführung der Pythia über die *πεπρωμένη μοῖρα* (91, 1).

³⁷ Für Apollon als Schutzgott vergleicht man am besten Hom. II. 15, 254–257, wo der Gott in einer Art von Epiphanierede, dem fragenden Hektor antwortend, sich selbst charakterisiert und mit der Benennung *Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον* gewiß nicht auf das Leierspiel, sondern auf die mächtige Waffe verwiesen ist. Einen ähnlichen Klang hat das betont gesetzte Epitheton auch hier.

- 35 die herzerreißend jammerten. Seine Hände
erhob da, seine Hände er zum hohen Aether
und rief: „Übergewaltiger Gott,³⁸
wo ist der Götter Dank?
Wo ist der Herrscher, der Leto Sohn?³⁹
- 40 Dahin ist Alyattes' Palast,
dahin unendlicher Schätze Pracht,
gebrochen die Macht der Lyder,⁴⁰
in Flammen steht die feste Stadt,
von Blut rötet sich der goldwirbelnde
- 45 Paktolos, roh werden die Frauen
aus den wohlgefühten Gemächern fortgeschleppt.
- Was einst verhaßt war, ist willkommen: Sterben ist süß.“
So sprach er, und einen Mann von Würden⁴¹ hieß er
den Holzbau entzünden. Aufschrien da
- 50 die Mädchen, und warfen die Hände empor
zur Mutter. Der Tod, den man kommen sieht,
ist ja für die Sterblichen der bitterste.
Doch als des schrecklichen Feuers
glühende Kraft hindurchfuhr,

³⁸ Man wird Maehler, der dafür auf Vers 25f. verweist, nicht bestreiten, daß der „übergewaltige Gott“ letztlich Zeus ist. Man muß aber wohl auch die Aussageebene des Dichters, der in Vers 25f. die übliche Vorstellung von Zeus als dem Geber bzw. Erfüller des Schicksals einführt, und die seiner sprechenden Figur, die, von einem übergewaltigen Schicksalsschlag betroffen, den Gott nicht benennt, auseinanderhalten. Der mit ὑπέρβιε δαίμον angerufene Gott ist also wohl nicht zufällig (und zwar mit dem besonders den Schicksalsgeber ausdrückenden Begriff) nur allgemein bezeichnet. Überdies mag man sich fragen, ob die Bezeichnung der Gottheit als ὑπέρβιος, „übergewaltig“, hier nicht auch zu den Fällen gerechnet werden muß, wo Epiklesen, welche Übermacht des Gottes ausdrücken, im Zusammenhang mit Notabwehr auftreten (vgl. z. B. Zeus Basileus, Zeus παγκρατής).

³⁹ Zu der vorwurfsvollen Frage an die Götter verweist Maehler für die Tragödie auf Aisch. Cho. 900f. und Eur. Tro. 428, für Herodot auf 1,90,4 (die dem Gott in Delphi gezeigten Fesseln). Er parallelisiert auch den bei Herodot vom Gott gegebenen Verweis auf die unentrinnbare πεπρωμένη μοῖρα (91, 1) mit Vers 25f. des Bakchylides.

⁴⁰ Hinweise zum *locus communis* der Schilderung von Plünderung und Brandschatzung einer eingenommenen Stadt gibt L. Radermacher, WSt. 52 (1934), 138. – Meine (kursiv gesetzte) Ergänzung ist ein wertloser Lückenbüßer.

⁴¹ Vers 48 ἄβροβάτας ist hier, wenn die Beziehung auf Aisch. Pers. 1072 richtig ist, entweder einfach ein poetisches Wort für den Lyder als Orientalen oder, wohl besser, Bezeichnung für einen lydischen Würdenträger.

- 55 führte Zeus eine schwarzverhüllende Wolke herau
und löschte die gelbe Flamme.

Nichts ist unglaublich, was der Götter Wille
schafft: damals trug der Delos-geborene Apollon
den Greis zu den Hyperboreern, mitsamt den
60 schlankfüßigen Töchtern, und gab ihnen neue Wohnstatt,
seiner Frömmigkeit wegen, weil er von allen Menschen
die reichsten Spenden zur heiligen Pytho geschickt hatte.
(nach H. Maehler)

Bei Herodot heißt es (86, 6), nachdem Kroisos von der Begegnung mit Solon berichtet hatte: „Als Kyros von den Dolmetschern gehört hatte, was Kroisos sagte, da änderte er seine Meinung (...) und gab den Befehl, das brennende Feuer auf das schnellste zu löschen und Kroisos und die mit Kroisos herabsteigen zu lassen. Man hätte das zu tun versucht, hätte aber des Feuers nicht mehr Herr werden können. Und da, so berichten die Lyder,⁴² habe Kroisos, wie er den Gesinnungswandel des Kyros erkannte, weil er sah, daß alle Mann das Feuer zu löschen sich bemühten, des Feuers aber nicht mehr Herr werden konnten, Apollon um Hilfe angerufen und gefleht, wenn ihm jemals ein Geschenk von ihm wohlgefällig gewesen, ihm beizustehen und ihn zu retten aus der gegenwärtigen Not. Er habe also auf diese Weise weinend den Gott angerufen, und da seien aus hellem Himmel und Windstille plötzlich Wolken zusammengelaufen, ein Sturm sei losgebrochen und es habe mit heftigstem Wasserguß geregnet, so daß der flammende Scheiterhaufen gelöscht wurde.“ Es folgt die schon oben zitierte Stelle über die auch von Kyros erkannte Gottgefälligkeit des Kroisos und die Befreiung des Königs von dem für ihn bestimmten Scheiterhaufen.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß es sich beide Male um dieselbe Geschichte handelt, freilich mit immer wieder anderen Motivierungen: Kroi-

⁴² Die Stelle ist von Felix Jacoby im Anhang zu der lydischen Historiographie in seine Sammlung aufgenommen worden (FGrHist 768 F 6). Das akzeptiert eine eigene lydische Quelle für Herodots Version der Rettung des Kroisos, während Herodots Quellenangabe bei einer genaueren Betrachtung wohl nur bedeutet, daß er von der üblichen Version des Todes auf dem Scheiterhaufen bzw. der (dazu ja passenden) Entrückung abweicht und dies durch Nennung einer besonderen Quelle legitimiert. Da das Weiterleben des Kroisos am Perserhof offenbar Rationalisierung der Geschichte der Entrückung ist, verlieren die als historische Zeugen dafür genannten Lyder jede Glaubwürdigkeit. 3, 14, 11 entspricht ein ähnliches Zeugnis der Ägypter (für das mitfühlende Weinen des Kroisos, veranlaßt durch das grausame Tun des Kambyses) dem hiesigen Zeugnis von 1, 87, 1 der Lyder (für das Beten und Weinen des Kroisos, veranlaßt durch den Meinungsumschwung des Kyros).

sos ist gottesfürchtig bzw. gottgefällig, weil er mehr als andere reiche Weihungen nach Delphi geschickt hat. Also beschließt den Fall seiner Herrschaft nicht der Tod auf dem Scheiterhaufen, sondern seine Rettung durch göttliches Eingreifen. Der Tod freilich ist bei Bakchylides von ihm selbst gewählt, bei Herodot aber vom Sieger gewollt. Beide Male ist der König in seinem Schicksal auf dem Scheiterhaufen nicht allein, es begleiten ihn die nächsten weiblichen Angehörigen bei Bakchylides, indes nur allgemein „Kinder der Lyder“ bei Herodot. Dementsprechend ist die Begleitung des Königs gewissermaßen nur Staffage bei dem Historiker,⁴³ jedoch ein das Geschehen bestimmendes Element bei dem Dichter. Bei ihm sind es die Frau und die Töchter des Königs, welche ihren Jammer äußern, und erst das gibt den Hintergrund für den an die Gottheit gerichteten Vorwurf des Königs über den Untergang von Sardes. Der König gibt sodann den Auftrag zur Entzündung des Scheiterhaufens, und wiederum ist, was folgt, Klage und Entsetzen der Frauen vor dem nahen Tod, und das geht über in die rettende Tat des Gottes. Bei Herodot dagegen erhebt sich das Gebet des Königs erst dann, als dieser von dem Gesinnungswandel des Kyros erfahren hat und somit in der Not auch Hoffnung auf Rettung sieht, und dieses Gebet ist ein direkter Hilferuf zu Apollon, der sich mit dem üblichen Verweis auf frühere Verdienste des Beters verbindet. Die rettende Tat der Gottheit besteht bei Bakchylides in dem das Feuer löschenden Wetter des Zeus, das sich mit der Entrückung des Königs und der Seinen zu den Hyperboreern durch Apollon verbindet, sodaß die Lösung also in einen jenseitigen Bereich verlegt ist. Bei Herodot beschränkt sich das Wunder auf ein Gewitter, das bei heiterem Himmel und Windstille sich erhebt und die Feuer löscht, so daß die Erhörung des an Apollon gerichteten Notgebetes und göttliches Eingreifen offenbar ist.⁴⁴ Alles Weitere bleibt bei Herodot in der historischen Dimension, während bei dem Dichter, wie wir gesehen

⁴³ Gemeint ist, daß die „Kinder der Lyder“ in der Erzählung keine weitere Rolle spielen, sie passen freilich zu einem von Kyros veranstalteten Opfer, der damit nach seinem Siege den König zusammen mit Vertretern seines Volkes dem Feuertod überliefert.

⁴⁴ A. Duploux, RFIC 128 (2000), 34 betont mit Recht, daß es im Kontext des Herodot ganz darauf ankommt, den delphischen Gott in den Vordergrund zu rücken; es bedeutet das aber nicht, daß Apollon hier eine Funktion des Zeus übernimmt, sondern nur, daß es nicht Herodots Art ist, einen auf göttliche Wirkung zurückgeführten Vorgang mit einem Götterapparat zu explizieren. Die vollkommene Konzentration der Geschichte auf den Gott des delphischen Kultes hat nicht nur einen narrativen, sondern auch einen in den religiösen Anschauungen Herodots liegenden Grund. Der Götterkult (mit seinen jeweiligen Namen und Traditionen) ist dabei dem Menschen gewissermaßen als historisches Faktum gegeben, die Beschreibung von göttlicher Machtwirkung aber ist selbst in solchem Kontext beschränkt auf die allgemeine Aussage derselben.

haben, mythologische Motivierungen überhaupt stärker gegeben sind und die Kroisosgeschichte ihren versöhnlichen Schluß in der Entrückung in einen mythischen Bereich findet, der Bewahrung zu einem gottnahen und frommen Dasein verspricht.

(3.11) Die Rechtfertigung der Gottheit. Im Gegensatz zu der Entrückung des Kroisos bei Bakchylides erzählt Herodot von einem Weiterleben des gestürzten Königs im Gefolge des Kyros, und der Bericht darüber hat als wichtigstes Element die Uneinsichtigkeit des Kroisos über seine eigene Schuld und die dagegen gesetzte Rechtfertigung der Gottheit. Auch für diese Auseinandersetzung des Königs mit dem delphischen Gott finden wir zunächst wiederum einen auf das Folgende vorausweisenden thematischen Anknüpfungspunkt. Der Anfang von 1,86 faßt alles Geschehene rekapitulierend zusammen, signalisiert dabei das Ende von Kroisos' Herrschaft und beleuchtet zum Schluß, wie oben (zum Ende von § 3.7) schon angedeutet, auch die Rolle des Orakels in einer Weise, daß damit genau das Thema des Folgenden bezeichnet wird oder das Ergebnis des Ganzen vorweggenommen ist. Es heißt: „Die Perser hatten also Sardes erobert und Kroisos selbst lebend gefangen genommen, nachdem dieser vierzehn Jahre als König geherrscht,⁴⁵ vierzehn Tage belagert gewesen und gemäß dem Orakelspruch sein eigenes großes Reich zerstört hatte.“

Die letzte Angabe weist zurück auf die zweideutige Aussage in 53,3, formuliert sie aber eindeutig im Sinne des Ausgangs der Geschichte und betont dabei auch die Schuld des Kroisos, die später in der Verteidigung des Gottes gegen die Vorwürfe des Königs detailliert ausgeführt ist (vgl. 91,4–6). Die Verteidigung des Gottes durch den Mund der Pythia bezieht sich allerdings nicht nur auf die beiden dem Kroisos selbst gegebenen Orakel, sondern – ohne daß hier ein direkter Verweis darauf gegeben wird – auch auf den 13,2 erwähnten alten und vor der Erfüllung unbeachteten Spruch, daß die Schuld des Gyges durch dessen fünften Nachkommen ihre Sühne finden wird (... ὡς Ἡρακλείδησι τίσις ἦξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγω). Die Pythia erinnert allerdings daran, indem sie einfach feststellt (91,1), daß sich die Sühne der Schuld des Gyges an dessen fünftem Nachfahren erfüllt hat, und dabei auch alle Hauptpunkte der Geschichte von Kandaules und Gyges wiederholt. Eingebettet ist das in den vorangestellten allgemeinen Spruch, daß vorbestimmtes Schicksal selbst für einen Gott

⁴⁵ Die Angabe der Herrschaftsdauer eines Königs erfolgt bei Herodot regelmäßig an deren Ende, sei es durch Tod oder auch, wie im Falle des Kroisos, durch gewaltsamen Sturz. Vgl. o. Anm. 32.

unentrinnbar sei, und in darüber hinausgehende Mitteilungen über die Bemühungen des Apollon, das dem Kroisos Drohende doch abzuwenden, was immerhin nicht ganz ohne Erfolg geblieben wäre.⁴⁶ Voraussetzung für das Wohlwollen Apollons ist auch hier, daß Kroisos den Gott durch seine reichen Opfer und Stiftungen gnädig gestimmt hat. Und dann folgt die Erklärung der beiden Orakelsprüche, die dem König selbst gegeben wurden, mit genauer Darlegung von Mißverständnis und Schuld des Kroisos (91,4 wegen des töricht unternommenen Feldzuges und 91,5 wegen der Herrschaft des ‚Maulesels‘ als einer legitimen Bezeichnung des Kyros), einer Schuld, die der König sogleich auch einsieht, als ihm die Mitteilung von der Antwort der Pythia überbracht wird: „er hörte das und sah ein, daß die Verfehlung bei ihm selber liege und nicht bei dem Gotte“ (ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἕωυτοῦ εἶναι τὴν ἁμαρτάδα⁴⁷ καὶ οὐ τοῦ θεοῦ, 91,6).

(3.12) Die delphische Optik des Herodot. Herodots Lydergeschichte findet ihr Ende mit zwei Anhängen, dem Kapitel 92, welches über die weiteren Weihgeschenke des Kroisos im Griechengebiet (und deren Herkunft) Angaben macht, und den Kapiteln 93/94, die den Logos über die Sehenswürdigkeiten Lydiens und die Sitten und besonderen Denkwürdigkeiten des Volkes beibringen. Für unser Thema sind es besonders die Angaben über die Weihgeschenke, die noch zu beachten sind.⁴⁸ Wir lernen daraus, daß Kroisos vor seiner Herrschaft sich mit einer gegen seine Nachfolge nach Alyattes gerichteten Intrige auseinanderzusetzen hatte und dann nach Herrschaftsantritt das Vermögen eines Widersachers, der zugunsten seines Halbbruders Pantaleon agitiert hatte, für Stiftungen an Heiligtümer bestimmte. Genannt werden als noch zu Herodots Zeit bestehend ein goldener Dreifuß im Tempel des Apollon Ismenios in Theben,⁴⁹ die goldenen Rinder und der Großteil der Säulen in Ephesos,⁵⁰ sowie ein

⁴⁶ Die Rede ist dabei von einer mit Einverständnis der Moiren geschehenen Verschiebung der Einnahme von Sardes um drei Jahre und von der dem Kroisos auf dem Scheiterhaufen zuteil gewordenen Hilfe des Gottes (καιομένῳ αὐτῷ ἐπήρκεσε, 91,3). Von den Moiren als personifizierten Mächten spricht Herodot nur hier, und er kann das tun, weil er eine Aussage der Pythia referiert, die Einblick in einen Vorgang der olympischen Götterwelt ermöglicht.

⁴⁷ Derselbe Begriff wird auch 91,1 für die Verfehlung des Gyges verwendet, welche Kroisos zu sühnen hat als ein ihm vorbestimmtes Schicksal (πεπρωμένη μοῖρα). Verfehlung und Sühne beziehen sich jeweils auf die *translatio imperii*.

⁴⁸ Siehe dazu H. R. Immerwahr, Form and Thought in Herodotus, 29 mit Note 41.

⁴⁹ 1,52 verzeichnet Herodot die an Amphiaraios geschickten Weihungen (goldener Schild und Lanze) als zu seiner Zeit im Heiligtum des Apollon Ismenios noch vorhanden.

⁵⁰ S. dazu o. Anm. 22.

großer goldener Schild im Bezirk der Athena Pronaia in Delphi, während viele andere (von Herodot im einzelnen nicht bezeichnete) Weihungen verloren gegangen seien. Sonst gibt Herodot nur noch an, er habe in Erfahrung gebracht, daß die Stiftungen des Kroisos in Didyma denen von Delphi nach Art und Wert entsprochen hätten. Diese Angaben für sich genügen aber nun wohl, um zu zeigen, daß Herodots sonst ganz auf Delphi ausgerichtete Optik in dieser Ausschließlichkeit nicht auch die des Kroisos gewesen sein kann, der seine Frömmigkeit und Macht doch offenbar auch in anderen großen Heiligtümern (und das nicht zuletzt in seinem Machtbereich in Kleinasien) sichtbar sein lassen wollte. Und unter diesem Aspekt wird auch die bei Herodot angenommene reinliche Aufteilung der Ausgaben des Kroisos für Stiftungen an Heiligtümer auf zwei Quellen, auf eigenes Vermögen (für Delphi und das Orakel des Amphiaraos) und auf das beschlagnahmte Gut eines Widersachers (für alle übrigen Stiftungen, die kurz nach Herrschaftsbeginn erfolgen) in ihrer Tendenz sehr deutlich. Sie dient der Stützung der delphischen Perspektive in einem Kontext, der diese in Frage stellen kann, wenn nicht für die reichen Weihgeschenke des Kroisos anderswohin als nach Delphi eine besondere Erklärung gegeben ist.

(4.1) **Kroisos und das Schicksal des Kyros.** Es bleibt uns noch die Frage, in welcher Weise Kroisos, der als geschätzter Ratgeber des Kyros bei Herodot seinen Sturz überlebt hat, zu einem Teil der Schicksale des Kyros wird. Die Reue des Kyros darüber, daß er Kroisos für den Scheiterhaufen bestimmt hat, haben wir uns schon vergegenwärtigt, und es war das Hören der Ansichten des Solon, welches das bewirkt hat: Herodot gibt Kyros bei seiner Reue auch das Bedenken (86, 6), „daß er, der selber ein Mensch ist, einen anderen Menschen, welcher an Glücksstellung um nichts geringer als er selbst gewesen, lebendig dem Feuer übergeben wolle,⁵¹ wobei er dafür auch die Strafe fürchtete⁵² und sich vor Augen stellte, daß von den Dingen in der Menschenwelt es nichts gäbe, das sicher

⁵¹ Man darf für das Verbrennen des Gegners bei lebendigem Leibe als Akt tyrannischer Hybris, vor der Kyros zuletzt zurückschreckt, wohl auf Phalaris und seinen bronzenen Stier verweisen. Pindar, *Pyth.* 1, 94ff. nennt ihn als den extremen Gegensatz zu der wohlwollenden Macht (*φιλόφρων ἀρετά*) des Kroisos.

⁵² Das Motiv der *τίσις* spielt seine wichtige Rolle in der Geschichte von Kroisos als des fünften Nachkommen des Gyges (*τίσις ἴξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγω, 13, 2; Κροῖσος πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε, 91, 1*). Es setzt sich klarerweise auch für Kyros fort mit der Frage, ob die Übernahme der Herrschaft des Kroisos mit oder ohne Königsmord geschehen soll. Zu vergleichen ist auch das unversehrte Überleben des Astyages bei Kyros (130, 3).

wäre“,⁵³ und so läßt er Kyros sich um die Rettung bemühen, die aber dann nur der Gott bewerkstelligen kann. Nach der Befreiung vom Feuertode macht sich der Besiegte dem Sieger durch kluge Hinweise nützlich, die der Plünderung der eingenommenen Stadt ein Maß setzen können.⁵⁴ Kroisos gewinnt das Zutrauen und die Bewunderung des Siegers, doch zielt die Komposition zuerst auf die Auseinandersetzung mit dem delphischen Gott, also auf die Widerlegung der 87,3 gegen den Gott erhobenen Beschuldigung⁵⁵ durch die Pythia im Kapitel 90. Erst dann erfolgt der Nachtrag über Kroisos' weitere Weihgeschenke im Griechengebiet (92) und der Lyderlogos (93f.), den abschließend die das Endresultat nochmals markierende Feststellung *Λυδοὶ μὲν δὴ ὑπὸ Πέρσῃσι ἐδεδοῦλωντο* (94,7) zum Teil der die Historie dominierenden persischen Geschichte macht.

Dieser Abschluß des Lyderlogos ist notwendig auch, weil er die direkte Anknüpfung des ersten Teiles des Kyroslogos ermöglicht (95–130), welcher durch den Abschnitt über die Sitten der Perser (131–140) beschlossen ist.⁵⁶ Der erste Teil des Kyroslogos trägt die im Kroisoslogos schon vorausgesetzte Geschichte des Kyros und der mit ihm gegebenen Hegemonie der Perser nach, und so ist im Eingang (95,1)

⁵³ Die Aussage ist eine offenkundige Variante des in 1,5,4 Gesagten und als Motiv unmittelbar vor die Kroisosgeschichte Gestellten (*τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῶντῳ μένουσαν*), die als solche die gleiche Botschaft enthält und ausführt. Entsprechendes gilt ferner für das Wort des Kroisos, das dieser seinem Rat an Kyros wegen des Massagetenkrieges vorausschickt (*ἐκείνο πρῶτον μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔᾶ ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν*, 1, 207, 2). Offenkundig bilden die drei Stellen eine Motivkette, mit der – sinngebend für den Gesamtzusammenhang – die Kyrosgeschichte an die Kroisosgeschichte geknüpft wird.

⁵⁴ 1,88,2f. macht Kroisos dem siegreichen König deutlich, daß die geplünderte Stadt ja nun ihm gehöre (also eigentlich seines Schutzes bedürfe); und 89,1f. folgt der Rat, die Plündernden zu einem Zehent für Zeus zu zwingen und niemanden unter den Persern zu reich und mächtig werden zu lassen, weil von daher Gefahr für seine Herrschaft drohe.

⁵⁵ 1,87,3 *αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμὲ στρατεύεσθαι*.

⁵⁶ Wir behandeln, da wir uns auf Kroisos konzentrieren, Einzelheiten aus diesem Teil nicht. Es ist aber auch für unser Thema nützlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Herodot Kyros in den Kapiteln 95ff. ebenso an den Anfang stellt, wie er das bei Kroisos in den Kapiteln 6ff. getan hatte, und daß er beide Male in gleicher Weise von der Hauptfigur seiner historischen Darstellung aus zu den Anfängen der in Frage stehenden Reiche zurückspringt und von dort ausgehend dann linear erzählt, bis er wieder bei der Hauptfigur angelangt ist. Beim medisch-persischen Reich bedeutet Deiokes (96ff.) den Anfang des Königtums (der Tyrannis), dann folgt der Tatenkatalog seiner Nachfolger bis hin zu Astyages, dessen Handeln das Werden und die Schicksale des Kyros bedingt, welcher nach Herodot als Sohn von Astyages' Tochter Mandane und eines Persers zur Welt kommt.

das Thema auch genau formuliert: Ἐπιδίδεται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν ὁ λόγος τὸν τε Κῦρον ὅστις ἐὼν τὴν Κροίσου ἀρχὴν κατεῖλε, καὶ τοὺς Πέρσας ὅτεω τρόπῳ ἠγήσαντο τῆς Ἀσίας („Unsere Geschichte untersucht nun im weiteren auch noch, wer denn dieser Kyros war, der das Reich des Kroisos eroberte, und auf welche Weise es geschah, daß die Perser die Herrschaft über Asien erlangten.“). Hinzugefügt ist ferner eine Aussage über die Vielzahl und Auswahl der Quellen.⁵⁷ Den Schluß des Ganzen bildet eine Erinnerung an die (bis Kapitel 94 dargestellte) Geschichte des Kroisos und seines Reiches, welches von Kyros erobert ist (130,3). Und der Faden dieser Erzählung wird nach dem Abschluß des Perserlogos, der auch eine ausdrückliche Ankündigung der Fortsetzung enthält (140,3),⁵⁸ wieder aufgenommen.

Es folgt, nach der geschehenen Unterwerfung der Lyder durch die Perser, der Versuch der kleinasiatischen Griechen, von Kyros die gleichen Bedingungen zu erhalten, wie sie unter Kroisos gewesen waren (141,1). Das zuzugestehen, ist Kyros nur im Falle der Milesier bereit (141,4), nicht für alle übrigen, die er zuvor zum Abfall von Kroisos aufgefordert hatte, ohne daß sie darauf eingehen wollten (141,3). Es beleuchtet das auch nachträglich noch die Herrschaft des Kroisos über die Griechen. Für sein eigenes

⁵⁷ Herodot spricht am Anfang des Kyroslogos (95,1) über die Wahl einer bestimmten Quelle und die damit verbundene Option des Gesichtspunkts, welcher ihm wesentlich ist. Er sagt: ὡς ὂν Περσῶν μετεξέτεροι λέγουσι οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον, ἀλλὰ τὸν ἐόντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι („So wie bei den Persern verschiedene es darstellen, Leute, die nicht alles, was Kyros angeht, vergrößern, sondern die Geschichte, so wie sie war, geben wollen, dem folgend will ich darüber schreiben, wüßte aber auch drei ganz andere Wege der Darstellung darzutun.“). Eine entsprechende Aussage findet sich auch am Ende (214,5). Vgl. unten Anm. 68. Offenkundig ist hier also das 2, 123, 1 und 7, 152, 3 in Anspruch genommene Prinzip des einfachen Berichtens von allem, was als Erzählung gehört wurde, nicht angewendet.

⁵⁸ 1, 140, 3 schließt die Ausführung über persische Sitte ab und kündigt mit ἄνεμι δὲ ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον die Fortsetzung der historischen Erzählung an (sie betrifft die Lage der kleinasiatischen Griechen nach der Eroberung des Lyderreiches). Der Verweis geht auf den Abschluß des Kyroslogos (1,95–130), wo auch die vorherige Erzählung über die Eroberung des Lyderreiches mit berücksichtigt ist (1,130,3): οὕτω δὲ Κῦρος γενόμενός τε καὶ τραφεῖς ἐβασίλευσε καὶ Κροίσον ὕστερον τούτων ἄρξαντα ἀδικίας κατεστρέψατο, ὡς εἰρηταῖ μοι πρότερον. τοῦτον δὲ καταστρεψάμενος οὕτω πάσης τῆς Ἀσίας ἤρξε („So geboren und aufgezogen wurde Kyros König und unterwarf auch hernach Kroisos, der mit dem Unrecht angefangen hatte, wie von mir auch schon früher dargestellt worden ist. Indem er diesen unterworfen hatte, kam er zur Herrschaft über ganz Asien.“). Der letzte Verweis geht auf den entsprechenden Teil des Kroisoslogos (1,46–91). Wie man sieht, sind die Verbindung herstellenden Verweise konsequent durchgeführt.

Land wird Kroisos jedoch noch tätig durch den Rat, den er Kyros nach dem Abfall des Lyders Paktyes gibt, der von Kyros zur Verwaltung des „Goldes des Kroisos und der übrigen Lyder“ eingesetzt worden war (1, 153, 3). Er drängt Kyros, der an eine Versklavung des ganzen lydischen Volkes denkt, sich mit der Bestrafung des schuldigen Paktyes und seiner Mittäter zu begnügen, und betont dabei jetzt auch seine eigene einstige Schuld am Kriege. Für das Volk der Lyder aber rät er, eine neue Lebensweise zu dekretieren: Kriegerische Waffen sollen verboten sein und eine weichlichere Lebensart angenommen werden.⁵⁹ Kyros folgt dem Rat, und die Lyder gehorchen auch den diesbezüglichen Anordnungen des für die persische Aktion im Westen zunächst zuständigen Meders Mazares.⁶⁰

Die Geschichte vom Wandel der Lebensform der Lyder ist von hohem Interesse, für Herodots Bild des (von Kroisos beeinflussten) Kyros ist dabei aber wohl der Gegensatz von möglicher brutaler Versklavung und einer humaneren Form der Herrschaft (welche Bestrafung auf die Schuldigen beschränkt) besonders wichtig.⁶¹ Der Kontrast ist ähnlich der Alternative, die uns mit dem auf dem Scheiterhaufen zur Vernichtung bestimmten Kroisos und seiner Rettung und nachfolgenden respektvollen Behandlung gegeben ist. Das Grundprinzip der Rettung ist dort (1, 86, 6), wie wir gesehen haben, die (durch die Mitteilungen des Kroisos über seine Begegnung mit Solon) gewonnene Einsicht des Kyros in sein eigenes Menschsein und die damit gegebene Hinfalligkeit, und es ist dieses Motiv, das in der Formulierung des Kroisos von 1, 207 als Einleitung seines Rates über den Krieg im Massagetenland uns mit besonderer Ausführlichkeit wieder gegeben ist. Kroisos rät dort, anders als die persischen Ratgeber, dem Kyros, den Kampf mit dem Feind nicht im eigenen, sondern in dessen Land zu führen, und er leitet diesen Rat folgendermaßen ein:

„Mein König, ich habe auch schon früher gesagt, ich würde, da Zeus mich dir in die Hand gegeben hat, nach Möglichkeit immer versuchen,

⁵⁹ Die ursprünglich besondere kriegerische Tüchtigkeit der Lyder betont Herodot 1, 79, 3 anlässlich der für Kyros (durch eine List) siegreichen Schlacht vor Sardes.

⁶⁰ Nachfolger des Mazares im Westen ist die in der Geschichte des Sturzes des Astyages und der Machtergreifung des Kyros herausragende Figur des Harpagos, welcher die Eroberung der kleinasiatischen Griechenstädte durchführt und auch die diesen benachbarten Völker unter persische Oberhoheit bringt.

⁶¹ Es ist hier ein Thema knapp dargestellt, das in größerer Ausführlichkeit z. B. bei den gegensätzlichen Entscheidungen der athenischen Volksversammlung wegen des Abfalls von Mytilene gegeben ist (Thuk. 3, 36–50). Vgl. dazu auch J. de Romilly, *Cruauté barbare et cruautés grecques*, WSt. 107 (1994), 187–196 (192f. zu Thukydides).

alles, was ich als Nachteil für dich und dein Haus ansehe, abzuwenden.⁶² Was ich erlitten habe, war unerfreulich und ist mir zur Belehrung geworden. Falls du meinst, du bist unsterblich und herrschst über ein ebensolches Heer, dann hat es wenig Sinn, wenn ich dir meinen Rat darlege. Falls du aber erkannt hast, daß auch du ein Mensch bist und über andere von ebensolcher Art herrschst, dann lerne zuerst das, daß es einen Kreislauf der menschlichen Schicksale gibt, und daß dieser bei seinem Wechsel es nicht zuläßt, daß immer dieselben das Glück haben.“

Wiederum steht damit eine Sentenz am Beginn eines Abschnittes, der dann mit seinem Inhalt für deren Sinn ein Beispiel gibt. Die einleitende Aussage des Kroisos eignet sich als Motiv für das katastrophale Ende des Kyros im Massagetenland, und sie enthält zugleich mit dem Verweis auf die μαθήματα gewordenen παθήματα des Sprechers die Rückkoppelung auf den Kroisoslogos, bei dem wir der dort vorangestellten Sentenz eine ähnliche Bedeutung für das nachfolgende Ganze gegeben haben. Das Unheimliche dabei ist freilich, daß der anschließende Rat des Kroisos, welcher von Kyros befolgt wird, dann auch seinerseits im Hintergrund der Katastrophe steht. Man darf das allerdings nicht zu vordergründig nehmen. Kroisos' Rat gibt dem Kyros die Empfehlung einer Richtung zusammen mit dem Vorschlag zu einer List, die als solche auch Erfolg hat, im weiteren aber doch zur Voraussetzung der Katastrophe wird. Ferner muß man sich für den Rat des Kroisos, der eine bestimmte Handlung vorschlägt, gegenwärtig halten, daß er an einem Punkte erfolgt, wo die Entscheidung zur Handlung als solcher schon geschehen ist. Diese Entscheidung hängt am Wesen des Kyros, wie Herodot gleich zu Anfang seiner Darstellung des Massageten-Feldzugs deutlich macht. Es war, so beginnt er, Kyros' Wunsch, nach der Eroberung von Babylon sich auch die Massageten untertan zu machen (1, 201). Diese Aussage führt sogleich zu einer Darstellung des Volkes und seines Gebiets (201–204),⁶³ und nach dieser

⁶² Der Verweis geht auf 89, 1, wo es heißt Ἐπεῖτε με θεοὶ ἔδωκαν δοῦλόν σοι, δικαίῳ, εἴ τι ἐνορέω πλέον, σημαίνειν σοι („Nachdem die Götter mich dir als Sklaven in die Hand gegeben haben, halte ich es für richtig, dir, falls ich etwas Besonderes erkenne, es anzuzeigen.“).

⁶³ Der gesamte Massagetenlogos hat nach dem den Feldzug und Tod des Kyros betreffenden historischen Teil (204–214) noch den üblichen Abschnitt zur materiellen Kultur (besonders Bekleidung und Rüstung) und den Sitten des Volkes (Frauengemeinschaft sowie Opferung und Verspeisung der gesunden Alten; kein Ackerbau, sondern Viehzucht und Fischfang). Das Ende bildet eine Angabe zur Religion, Pferdeopfer für die Sonne, welche die Massageten allein als Gott haben. Diese Stellung der Sonne spielt vorher schon eine Rolle in dem Eid, welchen die Königin bei der Sonne, dem Herrn der Massageten (τὸν Μασσαγετέων δεσπότην), schwört.

Darstellung wird mit einer Begründung von Kyros' Begierde nach Eroberung fortgefahren (204, 2): „viele und große Dinge“, so heißt es, „waren es, die ihn erhoben und antrieben, zuerst seine Herkunft, daß er glaubte, er sei irgendwie mehr als ein Mensch, und dann das Glück, das ihm bei seinen Kriegen zuteil geworden war. Denn wohin immer Kyros mit seinem Heere sich wandte, für jenes Volk war es unmöglich, ihm zu entkommen.“⁶⁴ Daß gegen diese Auffassung des Kyros hernach die von uns schon betrachtete Einleitung von Kroisos' Rat (mit der Warnung vor der Illusion der Unsterblichkeit) sich wendet, ist nicht zu verkennen. Eine noch weitergehende Warnung mit der Aufforderung zu Bescheidenheit und Beschränkung steht jedoch schon in der Voraussetzung der Beratung des Massagetenfeldzugs. Sie ist der gegnerischen Königin, Tomyris, gegeben, um welche Kyros zu allererst gefreit hatte, um in den Besitz ihres Reiches zu kommen, doch abgewiesen worden war.⁶⁵ Tomyris fordert Kyros, als er sich um die Überquerung des Grenzflusses Araxes bemüht, dazu auf, sich mit seinem eigenen Reiche zu begnügen und die Unsicherheit des Ausgangs seiner Unternehmung zu bedenken (206, 1). Charakteristischerweise hält die Königin es aber für ausgeschlossen, daß Kyros diesem ihrem Rate folgen würde, und

⁶⁴ Die bloße einleitende Feststellung von 1,201 (ἐπεθύμησε Μασσαγέτας ὑπ' ἑωυτῷ ποιήσασθαι) wird nach der Darstellung von Volk und Land wiederholt und dann mit dem oben zitierten Grund versehen (204): οἱ Μασσαγέται, ἐπ' οὓς ὁ Κῦρος ἔσχε προθυμίην στρατεύεσθαι· πολλά τε γάρ μιν καὶ μεγάλα τὰ ἐπαίριοντα καὶ ἐποτρύνοντα ἦν, πρῶτον μὲν ἡ γένεσις, τὸ δοκέειν πλεόν τι εἶναι ἀνθρώπου, δεύτερα δὲ ἡ εὐτυχία ἢ κατὰ τοὺς πολέμους γενομένη· ὅκη γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι Κῦρος, ἀμήχανον ἦν ἐκεῖνο τὸ ἔθνος διαφυγεῖν. Das hier beschriebene Kriegsglück des Kyros hat seine nächste Analogie bei der Beschreibung des Kriegsglücks des Polykrates (3,39,3), das, wie die folgende Warnung des Amasis zusammen mit der ankämpfenden Geschichte des Ringes zeigt, unmöglich ewig fort dauern kann.

⁶⁵ Herodot gibt der nach dem Tode ihres Mannes herrschenden Königin Tomyris zunächst die Züge der Bescheidenheit, dann der Größe. Sie weist den mächtigen fremden König als Freier ab; sie rät Kyros, auf die Eroberung zu verzichten und offeriert des weiteren eine Art Abkommen für den Kampf; sie schlägt, als der von Kroisos entwickelte Plan aufgegangen und ihr Sohn, Spargapises, in Gefangenschaft geraten ist, den ungerächten Abzug der Perser vor, falls ihr der Sohn heil zurückgegeben werde; da dieser jedoch Selbstmord begangen hat, folgt der unerbittliche Kampf, der zum Tod des Kyros und zum Untergang des Großteils des Perserheeres führt. Die ankündigende Sprache der Königin steigert sich in den Etappen des Geschehens und führt hin zu dem grausigen Bild der Rache der durch den Tod des Sohnes gebrochenen Mutter und Herrin. Zu diesem Mythos der Mutterache steht gewiß in bewußtem Kontrast die dem Weibe gezollte Verachtung in Kroisos' Rat („schändlich und nicht erträglich wäre es, daß Kyros, Sohn des Kambyses, einem Weibe weichend sich im Lande zurückzöge“, 1,207,5). Das Ganze läßt auch an die in ihrer Scham verletzte und so zu entschiedener Handlung bereite Königin der Gygesgeschichte denken.

so schlägt sie einen Kampf der Heere unter Bedingungen vor, die bedeuten, daß die Überquerung des Flusses ohne Behinderung bleiben sollte und es den Persern freistehe, ob sie im fremden oder im eigenen Lande kämpfen wollen. Der Vorschlag der Königin konstruiert somit eine Wahlsituation, vor der die persischen Ratgeber des Kyros ebenso wie der ihnen widersprechende Kroisos stehen, und man muß bei der Bewertung von Kroisos' Rat diese Wahlsituation als gegeben voraussetzen und akzeptieren. Bedacht werden durch Kroisos die Folgen von Sieg oder Niederlage gegenüber dem Heere eines urtümlichen Volkes im eigenen oder im fremden Lande (1, 207, 3f.), und der Rat des Kroisos über den von ihm vorgezogenen Krieg im fremden Lande verbindet sich mit dem Vorschlag einer List, die dort den Sieg garantieren soll.⁶⁶ Die List, bei der das fremde Heer (bzw. genauer ein dritter Teil davon) zur Trunkenheit verführt und dann überwältigt wird, bringt denn auch Erfolg, doch geschieht gerade im Zusammenhang mit ihm dann das Ereignis, welches zur Katastrophe führt. Der Tod des im Rausch gefangen genommenen Sohnes der Königin, der sich offenbar aus Scham selbst das Leben genommen hat, steht im Hintergrund des folgenden unerbittlichen Kampfes und Sieges des Massagetenheeres und führt zuletzt zur Schändung der Leiche des Kyros durch die Königin, welche den nach Herrschaft gierenden Kyros als blutgieriges Ungeheuer betrachtet und behandelt, nicht zuletzt weil er über sie als Mutter, die ihren Sohn verloren hat, unheilbares Unglück gebracht hat. „Tomyris“, sagt Herodot (214, 4), nachdem er die Aussage über das Ende des Kyros mit der üblichen Angabe der Regierungsdauer versehen hat, „Tomyris füllte einen Schlauch voll mit Menschenblut und suchte dann unter den Gefallenen der Perser die Leiche des Kyros, und wie sie diese gefunden hatte, da steckte sie seinen Kopf in den Schlauch. Dann schändete sie den Toten und sagte dazu das Folgende: Du hast mich, so sehr ich auch am Leben bin und Siegerin über dich im Kampf, doch zerstört, indem du meinen Sohn mit List gefangen hast. Dich will ich, so wie ich es dir angedroht habe, mit Blut sättigen.“⁶⁷ Und Herodot fügt abschließend hinzu:

⁶⁶ Die Alternative der Niederlage im fremden Lande ist nicht direkt ausgesprochen, die Möglichkeit liegt aber der Warnung vor der Unsicherheit aller menschlichen Angelegenheiten (207, 2) zugrunde und ist von Kyros selbst direkt ausgesprochen, als er den zum Nachfolger bestimmten Kambyses zusammen mit Kroisos zurückläßt und nach Persien schickt (208).

⁶⁷ Die Aussage bezieht sich auf den drohenden Schwur (212, 3) ἡ μὲν σε ἐγὼ καὶ ἄπληστον ἔοντα αἵματος κορέσω, den die Königin für den Fall der Nichterfüllung ihrer Forderung nach Rückgabe des Sohnes bei der Sonne als dem Gott der Massageten leistet.

„Was denn also nun das Ende des Lebens des Kyros angeht, so ist für mich, obschon viele unterschiedliche Geschichten darüber erzählt werden, dies die am meisten überzeugende.“⁶⁸

(4.2) Kroisos als Warner des Kambyses. Kyros übergibt, bevor er den gefährlichen Feldzug beginnt und den Araxes überschreitet, Kroisos seinem Sohne und prospektiven Nachfolger Kambyses mit dem Auftrag, ihn, wenn das Unternehmen gegen die Massageten nicht gut ausgehen sollte,⁶⁹ in Ehren zu halten und gut zu behandeln (1, 208). Das betont den von Kyros gewollten Nachfolger und Kroisos als durch sein Schicksal und Wissen ehrwürdige Gestalt. Auch hier ist jedoch schon am Beginn des Unternehmens der Ausgang angekündigt durch den Traum, den Kyros über das Königtum des Dareios hat, und durch die darauf bezogene direkte Aussage des Autors. Es heißt dazu (210, 1): „Ihm aber zeigte die Gottheit voraus, daß er selbst ebendort sein Ende haben und daß sein Königtum auf Dareios übergehen werde.“ Kroisos findet sich dann wieder im Gefolge des Kambyses bei dessen Ägyptenzug (3, 14, 11), und Herodot nennt dort auch Ägypter als Quelle⁷⁰ dafür, daß sein mitfühlendes Weinen angesichts des Elends des gestürzten Pharaos Psammenit und dessen Kinder auch Kambyses zu einer (freilich zu späten) Milde bestimmt habe. Kroisos' letztes Erscheinen bringt 3, 36, wo er sich selbst gegenüber dem rasend gewordenen Kambyses als mutiger Mahner zeigt, während ihm Kambyses dafür seine verkehrten Entscheidungen als König von Lydien und vor allem auch den für Kyros schlecht ausgegangenen Rat beim Massagetenkrieg vorhält. Auch macht Kambyses ihn dort zum Ziel seines mörderischen Bogens, dem Kroisos zwar gerade noch entfliehen kann, doch folgt der Befehl zu seiner Tötung. Da man den Auftrag nicht sogleich ausführt, bleibt er leben, was Kambyses später zwar freut, doch so, daß er zugleich die Exekution der dafür Verantwortlichen befiehlt. Bedrohung um-

⁶⁸ Es ist offenkundig, daß die in dieser Variante verborgene Moral das Kriterium der Auswahl bietet. Das damit gegebene Bild des Kyros ist es, das die Wahl entscheidet. Diese abrundende Äußerung zur Quellenlage ist im übrigen ein Analogon zu der entsprechenden Äußerung am Beginn des Kyroslogos (1, 95, 1) und ohne Zweifel als solches bewußt gesetzt.

⁶⁹ Damit ist die Katastrophe, bevor die Unternehmung beginnt, schon angedeutet, aber die übliche Ankündigung von Ausgang und weiterem Geschehen erfolgt, sogleich nachdem Kyros den Araxes überschritten hat, durch seinen Traum vom Königtum des Dareios (1, 209) und durch die darauf bezogene direkte Aussage über den zu erwartenden Untergang des Kyros in 210: τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε ὡς αὐτὸς μὲν τελευτήσειν αὐτοῦ ταύτη μέλλοι, ἢ δὲ βασιληίη αὐτοῦ περιχωρεῖοι ἐς Δαρεῖον.

⁷⁰ Zu dieser Quellenangabe vgl. oben Anm. 42.

gibt somit das letzte Bild des Kroisos⁷¹ im Geschichtswerke des Herodot, und er steht dort vor uns als Kontrastgestalt zu der im Wahn agierenden Tyrannenfigur des Kambyzes kurz vor ihrem Sturze. Zusammengefaßt wird durch die warnenden Worte des Kroisos, was über das Treiben des Kambyzes gesagt werden muß, und für den weiteren Kontext ergibt sich dabei auch ein wesentliches Einleitungselement für die Zeichnung des Sturzes des in vollem Wahnsinn agierenden Königs. Kroisos sagt (3, 36):

„Mein König, gib nicht in allem deiner Jugend nach und deinem Triebe, sondern halte an dich und packe dich selbst. Das richtige ist, an die Zukunft zu denken, und klug ist die Vorsorge. Du aber tötest Männer, die deine Landsleute sind, ohne irgendeinen rechten Grund dafür, und tötest auch Kinder. Wenn du weiter viel Untaten solcher Art tust, dann schau zu, daß die Perser dir nicht abtrünnig werden. Mir aber hat dein Vater Kyros mit eindringlichem Befehl den Auftrag gegeben, dich zu ermahnen und dir zu raten, was immer ich für richtig finde.“

Eingebaut ist in diese Mahnung, wie man sieht, neben der allgemeinen Parainese zur Vernunft und der Anprangerung des verderblichen Tuns auch die Warnung vor drohendem Abfall, und damit haben wir wiederum die Vorwegnahme eines Themas, das ja die Fortsetzung der Geschichte des Kambyzes bestimmt. Es genügt, wenn wir dazu noch an den Traum des Kambyzes über Smerdis (3, 30, 2) und auch an den früheren Traum des Kyros über Dareios (1, 209, 1) erinnern. Die Ausführung darüber gehört jedoch nicht mehr zu dem Thema, dessen Behandlung wir uns vorgenommen haben.⁷²

(5) Zusammenfassung. Unser Überblick über die Geschichte der Lyder und insbesondere des Kroisos bei Herodot hat uns zunächst bewußt gemacht, daß Herodot – noch in der Tradition des Epos – seinem Werk durch thematische Ankündigungen Übersichtlichkeit und Gestalt gibt. Die allgemeine Angabe des Themas (verbunden mit Äußerungen zur Absicht des Autors) ist gegeben im Prooimion, das zuletzt mit der Frage nach der Erstursache des Kriegs zwischen Griechen und Barbaren auf ein engeres Thema hinführt. Die Ausführung erfolgt durch die Antwort persischer Geschichtenerzähler (mit denen sogleich das Perserreich ins Spiel

⁷¹ Erinnert wird an ihn freilich auch noch in 6, 125, wo im Zusammenhang einer Geschichte der Alkmeoniden, die auf Perikles hinführt, der wesentliche Teil des Reichtums des Alkmeon (der sich dem Kroisos in Delphi als nützlich erwiesen hatte) auf Kroisos zurückgeführt wird. Die Geschichte von Alkmeon, der sich im Schatzhaus des Kroisos so mit Gold vollstopft, daß der König lachen muß, bietet offenkundig eine Gegenfigur zu Solon, den die Schätze des Kroisos unbeeindruckt lassen.

⁷² Vgl. dazu jedoch auch unten Anm. 73.

kommt), welche eine rationalisierte Version der Frauenraubgeschichten des griechischen Mythos beibringen und die Griechen mit dem Kriegführen beginnen lassen, also als Schuldige hinstellen. Herodot weist den Mythos und damit auch diese Antwort ab und kündigt dagegen die Nennung einer historischen Gestalt an, von der er wisse, daß sie zuerst gegen die Griechen mit Ungerechtigkeiten begonnen habe. Mit dieser Ankündigung verbindet sich eine Erklärung über das im Folgenden zu erwartende Verfahren, welches im Wissen von der Unbeständigkeit aller menschlichen Dinge seinen Grund habe. Eine allgemeine sinngebende Angabe steht so vor der Ausführung des neuen Themas, d. i. vor der Geschichte des dann genannten Lyderkönigs Kroisos und seines Reiches.

Die Geschichte des Kroisos wird in vier Hauptabschnitten behandelt. Zuerst (6 – 28) in einer von Kroisos und seinem Herrschaftsbereich ausgehenden und wiederum auf ihn und seine Eroberungen hinführenden lydischen Geschichte. Dann (29 – 33) mit einer Darstellung der illusionären Selbsteinschätzung, die Kroisos von sich hat, und mit ihrer Bewertung und Zurechtrückung in der legendenhaften Erzählung vom Zusammentreffen des Solon mit Kroisos. Es folgt darauf drittens (34 – 45) die Darstellung vom Unglück, das Kroisos durch die Behinderung eines ersten Sohnes im privaten Bereich schon erfahren hat und das ihn durch den schicksalhaften Unfall seines in jeder Hinsicht geglückten zweiten Sohnes noch weiter trifft. Und schließlich bringt der vierte Teil (46 – 94) die politische Katastrophe, den Verlust des Reiches, mit dem die Geschichte der Lyder ihr Ende hat.

Wichtig ist für den ersten Teil, daß Kroisos bei seiner Nennung sogleich mit seiner ganzen Macht dargestellt wird. Dann springt Herodot in der Geschichte zurück bis zu den Anfängen des lydischen Königums und bespricht dabei eine einheimische Dynastie, dann die Dynastie der Herakliden und schließlich die Dynastie der Mermnaden. Hervorgehoben ist der Übergang von der Dynastie der Herakliden zu der der Mermnaden, weil darüber mit der Geschichte von Kandaules und Gyges ausführlich gehandelt wird. Es geht darin um verletzte Sitte, um die in ihrer Scham und Ehre als Frau getroffene Königin, welche zum Königsmord zwingt, und schließlich um das Orakel von Delphi, das Gyges als König bestätigt. Und wenn das Orakel dabei auch verkündet, daß die für den Mord an Kandaules geschuldete Sühne den fünften Nachfahren des Gyges treffen wird, so ist mit dem Orakelspruch auch eine Ankündigung gegeben, die Spannung erzeugt und (ohne eine Namensnennung) auf den König hinweist, der schon im Eingang als die thematische Hauptfigur genannt wurde. Auf Kroisos führt so auch die Königsliste der Mermnaden hin. Er ist es, der das Reich vergrößert (26ff.), bis schließlich jene ganze Machtfülle gegeben ist,

die das Kapitel 28 in ähnlicher Weise zusammenfaßt, wie das schon am Anfang (6) geschehen war. Ein deutlicher Kyklos ist damit gebildet, wobei im abschließenden Katalog der Untertanenvölker die betroffenen griechischen Stämme die allerletzte Stelle einnehmen.

Es folgt mit dem zweiten Teil die Erzählung von der Begegnung, welche der griechische Weise Solon mit Kroisos hat, und diese Geschichte schließt direkt an das vorausgegangene Thema ‚Griechen im Reiche des Kroisos‘. Sie enthält überdies eine explizite Ausführung über den schon bei der Ankündigung des Themas Kroisos (5, 3f. und 6, 1) ausgesagten Grundsatz der Unbeständigkeit des menschlichen Glückes in der Form einer Belehrung durch einen weisen und einsichtigen Mann aus Griechenland, der sich als Gesetzgeber bewährt hatte.

Die Belehrung durch Solon bleibt der Hintergrund sowohl für den dritten als auch den vierten Teil. Besonders deutlich ist das für den dritten Teil schon durch die Einleitung, die verknüpft und auch das Thema des ganzen Abschnitts angibt, wenn es heißt (34, 1): „Nach dem Weggang von Solon ereilte Kroisos von Gott her ein großes Verhängnis, und zwar, wie zu vermuten ist, weil er von sich selbst gemeint hatte, er sei der glücklichste aller Menschen.“ Ein Traum kündigt den Tod des gesunden Sohnes an, und gerade der Versuch, dies abzuwenden, führt letztlich dazu.⁷³ Der vierte Teil

⁷³ Bei dem Traum (ὄνειρος), der in 34 zuerst erzählt und auf den im weiteren mehrfach Bezug genommen wird (36,3; 38,1; 39,1f.; 43,3), handelt es sich offenbar um eine Traumfigur, die dem König das zukünftige drohende Ereignis voraussagt, er würde den Sohn Atys, von eherner Lanze getroffen, verlieren. Kroisos zeigt dabei große Sorge um den potentiellen Nachfolger, und es ist von Interesse, daß bei der Rechtfertigung des delphischen Gottes die Unmöglichkeit, die den Herakliden geschuldete Sühne erst auf die Söhne des Kroisos fallen zu lassen, angedeutet wird (1,91,2; das Gegenbeispiel bietet Amasis, 3,10,2). Kroisos' Traum vom Tod des Atys ist ein motivisches Vorspiel zu den Königsträumen in der medisch-persischen Geschichte, wo es immer um Nachfolge geht, so bei Astyages mit den beiden Träumen über seine Tochter Mandane (1,107,1; 108,1), die den Beginn der Geschichte des Kyros bedeuten, dann bei Kyros mit dem Traum von der Herrschaft des Dareios (1,209,1; 210,1), und schließlich bei Kambyses mit dem Traum über die Herrschaft seines Bruders Smerdis (3,30,2), der den Auftrag zur Ermordung desselben auslöst und die Herrschaft des falschen Smerdis möglich macht. Die Träume lösen jeweils Handlung aus, sie charakterisieren aber auch ihre Empfänger durch deren Reaktion. So, wenn Astyages den ihm als Nachfolger angezeigten Enkel unterdrücken will, Kyros die ihm angezeigte Zukunft auf sich bezieht, Kambyses eifersüchtig den Tod des Bruders veranlaßt. Vgl. zu den Traumreihen Schwabl, *Gymn.* 76, 1969, 268–270 und (für die strukturelle Vergleichbarkeit der homerischen Traumsequenzen in der Odyssee mit denen Herodots) „Zu den Träumen bei Homer und Herodot“, in: *Απερις Μνημη* (Gedenkschrift K. J. Vourveris), Athen 1983, 17–27; R. Bichler, Die „Reichsträume“ bei Herodot. Eine Studie zu Herodots schöpferischer Leistung und ihre quellenkritische Konsequenz, *Chiron* 15 (1985), 125–147.

aber knüpft mit Erwähnung des Endes der langen Trauer des Kroisos daran an und kehrt mit der Angabe des Anlasses, der Kroisos dazu bestimmt, den Krieg gegen die Perser zu planen (der Mederkönig Astyages von Kyros gestürzt) zu der bis Kapitel 28 geschilderten politischen Aktion des Kroisos und der Geschichte des Lyderreichs zurück. Kroisos' Macht endet in der Katastrophe der Einnahme von Sardes durch Kyros, und Herodot bringt an diesem Punkte bei Kroisos, den Kyros für die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen bestimmt hat, auch die Erinnerung an Solon zurück (86, 3). Auch Kyros wird damit veranlaßt, Kroisos retten zu wollen, aber es sind erst die Götter, die diese Rettung möglich machen (87). Trotzdem beschuldigt Kroisos den delphischen Gott wegen des Krieges, zu dem er getrieben hätte, doch der Gott weiß sich zu rechtfertigen, so daß der König zuletzt seine eigene Schuld erkennt. Kyros gegenüber aber erweist sich Kroisos als kluger Ratgeber. Er ergibt sich offenbar dem Schicksal, daß die Götter ihn dem Sieger in die Hand gegeben haben.

Mit den Kapiteln 95ff. holt Herodot die medische und persische Geschichte nach, die mit den Namen Astyages und Kyros auch in der lydischen Geschichte schon vorausgesetzt war. Die Themenangabe von 95 bezeichnet genau den Punkt der Verzahnung von lydischer und persischer Geschichte. Sonst ist das Verfahren ganz analog zu dem in 6ff. gegebenen, und dem entspricht es auch, daß hier wie dort eine zusätzliche Angabe gemacht ist, die dem durch den Einsatz angekündigten Inhalt eine sehr wichtige Beleuchtung gibt. Dort ist es die Angabe über Herodots Verfahren, das von der Erkenntnis der Unbeständigkeit aller menschlichen Dinge ausgeht, hier eine Angabe über die verschiedenen Darstellungsvarianten, die bezüglich der Geschichte des Kyros möglich wären, und über die Wahl einer Variante, die dadurch ausgezeichnet ist, daß sie Kyros nicht erhöht und vergrößert, also auf übermenschliche Züge des Begründers der Perserherrschaft verzichtet. Die Geschichte geht auch hier von Kyros aus und führt, nach Behandlung der medischen Könige, wieder auf ihn hin, auf seine Eroberungen im Westen nach dem Sturz des Lyderreiches (womit die Griechen betroffen sind) und die im Osten, welche (ausgeführt vor allem bei der Eroberung von Babylon) siegreich verlaufen und durch Kyros selbst durchgeführt werden. Nicht zufällig ist hier, daß Kroisos im Gefolge des Kyros erst dann wieder auftritt (207), als die Siege zu Ende sind und mit dem Massagetenfeldzug die Katastrophe naht.

Der Vorspruch zum Rat des Kroisos (207, 1f.) steht im Gegensatz zu dem Motiv, das für die Eroberungslust des Kyros angegeben wird, der Vorstellung vom eigenen Übermenschentum und von der bleibenden Dauer des Erfolgs. Kroisos wendet sich gegen das eine ebenso wie das andere und wie-

derholt dabei, mit Verschärfung der Formulierung, die Sentenz, welche Herodot – sinngebend – unmittelbar vor den Kroisoslogos gestellt hat. Durch Kroisos als Ratgeber des Kyros ergibt sich so auch eine direkte Rückkoppelung der Kyrosgeschichte an die Geschichte vom Sturz des Kroisos, und daß dies vor dem Ende des Kyros geschieht, markiert die Entsprechung und eine Art von *Kyklos* in der Komposition. Daß Herodot Kroisos dabei nicht zum Warner vor der historischen Aktion, sondern zum Ratgeber gemacht hat, dessen kluger Plan dann doch zur Katastrophe weiterführt, ist ein beachtlicher Zug in der Zeichnung des lydischen Königs, den man dem Autor zugute halten sollte.

Als Begleiter des Kambyses ist Kroisos Kontrastfigur, die menschliches Mitleid zeigt, und tapferer Mahner zum Rechten im Angesicht der Untaten des Kambyses. Er agiert also in der Rolle, die ihm Herodot für sein Weiterleben bestimmt hat, alles übrige bleibt im Dunkel.

Die Hauptabsicht unserer Bemühung um die Geschichte des Kroisos war es jedoch, die so gut wie lückenlose Anwendung eines Systems von thematischer Ankündigung und nachfolgender Ausführung bewußt zu machen, mit dem die Erzählung ihre Ordnung und der Leser seine Orientierung erhält. Man kann über Herodots Stil nicht sprechen, ohne den Inhalt dieser ordnenden Elemente und deren Überordnung in dem Ganzen gegenwärtig zu haben. Und man sollte darum auch bestimmte abstrakte Aussagen, die man selbst bei einsichtigen Kennern Herodots wie Henry Immerwahr oder Wolfgang Schadewaldt finden kann, gründlich in Frage stellen.⁷⁴

⁷⁴ Vgl. H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, 15: „In outlining the units of the work we must free ourselves from the notion of subordination, for Herodotus' *logoi* are of every conceivable length; they are in turn composed of other *logoi*, and there is no specific hierarchy of major and minor units.“ – W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen: Herodot. Thukydides: Tübinger Vorlesungen*, Band 2, Frankfurt 1982, 142: „Der epische Sänger hatte keine Mittel, wie er absetzen konnte, sein Logos ist ein Weg, und dasselbe gilt auch für die Grundform des Erzählens dieser ersten Geschichte in Prosa. Es gibt keine Möglichkeiten für Unterteilungen, Nebenkapiel, Fußnoten und Verweise, und so hat Herodot eine praktische Form gefunden, wie er nun doch die verschiedenen Wege in einen Zusammenhang bringt.“ Die letzte Aussage widerspricht im Grunde allem Vorhergehenden, denn natürlich kann der epische Sänger ebenso wie Herodots Prosa Absätze machen, und in Herodots „praktischer Form“ ist all das inkludiert, was ihm vorher bestritten wird.

