

# ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. IX

HELSINKI 1975 HELSINGFORS

## INDEX

Erkki Palmén	Päivö Oksala in memoriam . . . . .	7
Patrick Bruun	Constantine's Change of Dies Imperii . . . . .	11
Paavo Hohti	Über die notwendigkeit bei Herodot . . . . .	31
Jorma Kaimio	Notes on the Pay of Roman Soldiers . . . . .	39
Iiro Kajanto	Who was Sabinus Ille? . . . . .	47
Bengt Löfstedt	Zwei Patristica . . . . .	57
Martti Nyman	Ist der rēst-Typus möglich? . . . . .	61
H.–G. Pflaum	Clients et patrons à la lumière du cimetière de l'Autoparco sous le Vatican à Rome . . . . .	75
Gilles Roques	Brève réponse aux 'Bemerkungen zur Sprache des Jonas von Bobbio' de M. B.Löfstedt . . . . .	89
Eeva Ruoff-Väänänen	The Roads leading to Rhegium. . . . .	93
Heikki Solin	Analecta epigraphica . . . . .	99
Jaakko Suolahti	Unknown Source on Ancient Stenography . . . . .	109
De novis libris iudicia	. . . . .	111

# ÜBER DIE NOTWENDIGKEIT BEI HERODOT

Paavo Hohti

Herodots Ausdruck *χρῆν* bzw. *ἔδέε γενέσθαι κακῶς* hat viel Diskussion erregt, wobei man viele Erklärungen gegeben hat um zu verstehen, warum z.B. Kandaules oder Skyles notwendigerweise ein schlechtes Ende nehmen mussten. Gemeinsam ist den gegebenen Interpretationen, dass sie alle religiöse Ursachen betonen.<sup>1</sup> In diesem Aufsatz versuche ich die Frage zu beantworten, ob Herodot den Ausdruck der Notwendigkeit nach gewissen Methoden gebraucht hat. Dabei wird auch, wie ich hoffe, erklärt, warum er das Geschehen als notwendig beschreibt. Mein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass nicht alle Stellen, wo die Notwendigkeit erwähnt ist, gleich zu behandeln sind; es gibt vielmehr einen grundsätzlichen Unterschied, der es ermöglicht, diese Stellen in zwei Gruppen zu teilen: Auf der einen Seite ist die Notwendigkeit in einem Orakelspruch enthalten oder in Beziehung zu einem Orakelspruch erwähnt, auf der anderen Seite ist sie von den Orakelsprüchen ganz unabhängig. Die folgende Interpretation ist auf dieser Zweiteilung aufgebaut.

Ich beginne mit den drei Stellen, wo die Notwendigkeit im Orakelspruch erwähnt ist: 2,133,3 *δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἕτεα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν*, 2,139,3 *δέοι αὐτὸν Αἴγυπτον βασιλεύσαι ἕτεα πεντήκοντα*, 6,135,3 *δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὔ*. Diese sind alle göttliche Begründungen des Geschehens ohne nähere Erläuterungen und sie gehen unmittelbar ihrer Wirkung voraus. Herodot lässt also im letzten Moment die göttliche Bestimmung erkennen. Bei der Interpretation müssen wir gerade das hervorheben, weil es sonderbar ist, dass am Anfang der jeweiligen Geschichte nichts von der göttlichen Bestimmung erwähnt ist. So sagt Herodot nur, dass in Ägypten nach der glücklichen Zeit das Unglück mit Cheops und Chephren kam (2,124,1), dass Sabakos fünfzig Jahre regierte (2,137,2), und auch bei Miltiades können wir früher nichts von einer höheren Macht erkennen. Der Orakelspruch kommt also als eine Überraschung, aber immer mit einem scharfen Kontrast: Dem vorigen Wohlbefinden folgt das plötzliche Ende. Es liegt also die Frage nach Kulmination im Schicksal des Menschen nach Herodots Anschauung vor, dass nämlich die menschliche Grösse nicht beständig ist (1,5,4).<sup>2</sup>

Damit wird aber das Wort  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  nicht erklärt, weil Herodots Historien voll vom Auf und Ab des Schicksals ohne das Wort  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  sind. Dass es auch nicht um  $\varphi\theta\omicron\nu\acute{o}\varsigma$  geht, zeigt das Fehlen eigener Schuld.<sup>3</sup> Diese drei Orakelsprüche sind aber nicht die einzigen, wo sich dieses Wort findet. Und es ist auch überraschend, dass diese anderen Sprüche mit  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  sich nicht verwirklichen. In 8,62 berichtet Themistokles von einem Orakelspruch:  $\tau\grave{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \upsilon\pi' \eta\mu\acute{\epsilon}\omega\nu \alpha\upsilon\tau\eta\eta\nu \delta\epsilon\tilde{\iota}\nu \kappa\tau\iota\sigma\theta\eta\tilde{\nu}\alpha\iota$ , womit der Auszug der Athener nach Siris hier als notwendig bezeichnet wird, aber nicht so geschieht. Eine ganz ähnliche Situation ist in 8,141,1 gegeben, wo die Notwendigkeit mit  $\chi\rho\epsilon\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota$  ausgedrückt ist:  $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\eta\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma \tau\omega\nu \lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu \omega\varsigma \sigma\phi\epsilon\alpha\varsigma \chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota \acute{\alpha}\mu\alpha \tau\omicron\tilde{\iota}\sigma\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\sigma\iota \Delta\omega\rho\iota\epsilon\tilde{\upsilon}\sigma\iota \acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\iota}\pi\tau\epsilon\omega \acute{\epsilon}\kappa \text{Πελοποννήσου}$ . Als letztes Beispiel führe ich 9,42,3 an, wo Mardonios von der Plünderung Delphis spricht:  $\epsilon\sigma\tau\iota \delta\acute{\epsilon} \lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\nu \acute{\omega}\varsigma \chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota \text{Πέρσας} \acute{\alpha}\pi\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\varsigma \tau\eta\eta\nu \text{Ἑλλάδα} \delta\iota\alpha\rho\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \tau\acute{o} \iota\rho\acute{o}\nu \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \Delta\epsilon\lambda\phi\omicron\tilde{\iota}\sigma\iota, \mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \delta\acute{\epsilon} \tau\eta\eta\nu \delta\iota\alpha\rho\pi\alpha\gamma\eta\eta\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ . Dieses Beispiel ist auch sehr interessant, weil einige Zeilen früher derselbe Spruch in anderer Form vorliegt:  $\lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\nu \pi\epsilon\rho\tilde{\iota} \text{Περσέων} \acute{\omega}\varsigma \delta\iota\alpha\phi\theta\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\eta\eta \text{Ἑλλάδι}$  (42,1). Die Perser aber plündern nicht Delphi, und somit ist der Spruch als falsch erwiesen. Wie kann man nun den Widerspruch erklären? Ich glaube, dass das Wort  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  oder  $\chi\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota$  zu einer sprachlichen Ausdrucksform gehört, weil es sowohl in echten als in so scheinenden Sprüchen vorkommt. Wir müssen einerseits beachten, dass alle oben zitierten Sprüche in oratio obliqua gesagt sind und andererseits, dass dieses Wort nicht in den Sprüchen in oratio recta vorkommt. Das bedeutet aber nicht, dass alle Sprüche in oratio obliqua das Wort  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  enthalten sollten, wie der Spruch von der Plünderung Delphis zeigt.

Das Orakel sagt, was geschehen wird, und Menschen glauben, dass es auch so geschieht. Für den Gebrauch des  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  ist auch interessant zu beobachten, dass es in der Interpretation des Spruches vorkommt (7,142,3). An zwei weiteren Stellen steht  $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota$  am Anfang des von dem Orakel vorhergesagten Geschehens,<sup>4</sup> womit also das Ergebnis antizipiert wird.

Diese letztgenannte Funktion ist insofern wichtig, als sie in allen denjenigen Stellen erscheint, wo die Notwendigkeit vom Orakelspruch unabhängig vorkommt. In diesen Bemerkungen baut Herodot auf einer Lebensweisheit, die die Weisheit des Orakels ersetzt. Es bleibt für uns die Frage, worin diese Lebensweisheit besteht, die das Geschehen mit  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  zu beschreiben rechtfertigt. Ich glaube, dass die Notwendigkeit für Herodot in der Deutung des Geschehens liegt, weil nichts von höherem Willen gesagt ist. Von diesem Ausgangspunkt aus betrachte ich im Folgendem das Schicksal des Kandaules und des Hauses der Artaynte.

Herodot sagt von Kandaules  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu \delta\acute{\epsilon} \omicron\upsilon \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon \delta\iota\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma, \chi\rho\eta\eta\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \text{Κανδαύλη} \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\phi\alpha\iota \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\varsigma, \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon \pi\rho\acute{\delta}\varsigma \tau\acute{o}\nu \text{Γύγην} \tau\omicron\iota\acute{\alpha}\delta\epsilon$  (1,8,2). Diese berühmte

Stelle ist immer zitiert, wenn man vom Eingreifen der Götter ins Geschehen spricht. Es gibt aber in dieser Geschichte kein Wort von der göttlichen Macht und Herodot lässt keine Situation vorbeigehen, um sie zeigen zu können. Regenbogen, Focke und Dodds sprechen vom *φθόνος*<sup>5</sup>, aber man muss etwas zu Grosses denken oder unternehmen, um Gegenstand des Götterneides zu werden. Dafür zeugen Artabanos' Worte zu Xerxes (7,10,e). Hellman sucht die Antwort beim Orakelspruch, in dem die Übergabe der Herrschaft an die Herakliden verkündet wird. Seine Interpretation gleicht also dem, was ich von 5,92,d,1 und 8,53,1 gesagt habe. Die Situation ist aber hier grundverschieden, denn der Spruch ist vom Anfang der Herrschaft gesagt, nicht vom Ende. Die zeitliche Begrenzung ist von Herodot selbst gegeben, wenn er sagt, dass die Herakliden 22 Menschenalter regierten. Ich erwähne hier noch, was Meyer von dem Schicksal sagt. Seiner Meinung nach ist „die Annahme einer sittlichen Verschuldung des ins Unglück Gestürzten völlig ausgeschlossen“. Herodot aber betont in der Geschichte von Kandaules gerade seine Unsittlichkeit. Zu dem Verlangen des Kandaules, dass Gyges einmal seine Frau nackt sehen sollte, antwortet dieser *σοε δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων* (1,8,4). Und um zu begreifen, was dies bedeutet, erklärt Herodot später, was für eine grosse Schande es ist, nackt gesehen zu werden (10,3). Kandaules also verlangt etwas, was nicht sittlich oder recht ist, und tut es nicht, weil es ihm schlecht ergehen sollte, sondern weil Gyges keine dem Kandaules genügende Begeisterung von der Schönheit der Frau zeigte: *οὐ γὰρ σε δόκεω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἶδεος τῆς γυναικός* (8,2). Nun wird Gyges von seiner Position aus zu diesem Verfahren gegen die Sitte (*νόμος*) genötigt und auch schliesslich gezwungen seinen Herrn zu ermorden.<sup>6</sup>

In der Geschichte von dem Weib des Masistes<sup>7</sup> ist die Notwendigkeit folgendermassen ausgedrückt: *τῇ δὲ κακῶς γὰρ ἔδεε πανοικίη γενέσθαι, πρὸς ταῦτα εἶπε Ξέρξη* (9,109,2). Die Situation ist hier von der des Kandaules verschieden, denn hier geht es um das Schicksal der Untertanen, die Rollen sind also verkehrt. Xerxes beginnt das Gespräch mit Artaynte mit dem Versprechen, alles zu gewähren, was Artaynte begehrt. Dazu fragt Artaynte, ob er wirklich auch geben würde, worum sie bitte. Ihre Frage ist mit direkter Rede betont. Danach schwört Xerxes alles zu geben, und wird schliesslich gezwungen, sein Gewand ihr zu Geben (*ἀλλ' οὐ γὰρ ἔπειθε δίδοι τὸ φάρος* 109,3). Herodot betont hier ganz besonders, dass Xerxes sein Wort halten soll, und deshalb müssen auch wir bedenken, was dieses Verhalten für einen Perser bedeutet. Dafür können wir die Antwort in den Perser-nomoi finden, wo es heisst: *ἀσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται* (1,138,1). Die Sitte also verlangt, sein Wort zu halten. Xerxes versuchte einen Ausweg mit anderen und grösseren Geschenke zu finden, aber Artaynte in ihrer Haltung (*ἀδέως*) war nicht zu überreden. Auch in der Fortsetzung der Geschichte finden

wir den Zwang, in dem Xerxes mit νόμος gebunden ist. Es geschieht beim königlichen Gastmahl, wenn die Frau von ihm das Weib des Masistes verlangt. Diesmal ist die Sitte explizit betont: (111,1) ὑπὸ τοῦ νόμου ἐξεργόμενος, ὅτι ἀτυχεῖν τὸν χρηρίζοντα οὐ σφί δυνατόν ἐστι βασιλῆϊου δείπνου προκειμένου.

In diesen zwei Geschichten, trotz ihrer Verschiedenheit, hat νόμος eine bedeutende Rolle. Es gibt bei Herodot noch zwei Personen, denen es „schlecht ergehen musste“, Apries und Skyles. In diesen Geschichten lautet der Ausdruck der Notwendigkeit anders als früher: ἐπει(τε) δὲ ἑδεέοι κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος usw. (2,161,3 und 4,79,1).

Ich beginne mit Skyles, weil die Geschichte von ihm als Ganzes ohne Hinweise auf andere Teile des Werkes uns vorliegt. Hier erscheint also ein ganz neues Element, πρόφασις, das wir zuerst betrachten müssen. Skyles wollte, so erzählt Herodot, in den Geheimdienst des Bacchus eingeweiht werden. Gerade im Moment der Weihe sendet Zeus einen Blitzstrahl, der sein Haus verbrennt, Skyles aber kümmert sich nicht um dieses Zeichen. Hier ist also festgestellt, was Skyles tat und es ist mit dem Wunderzeichen negativ gefärbt. Danach wird berichtet, dass die Skythen die Griechen wegen des Bacchusdienstes verspotteten und die Fortsetzung der Geschichte zeigt, wie Skyles sein beklagenwertes Ende fand.

Wie kann aber Herodot sagen „weil es ihm schlecht ergehen müsste“? Um das zu beantworten, müssen wir zum Anfang der Geschichte zurückkehren. Da sagt Herodot, dass Skyles ein ähnliches Schicksal fand wie Anacharsis (ἔπαθε παραπλήσια τούτῳ 78,1 vgl. 76,1). Und wir haben noch ein Stück weiterzugehen, um zu sehen, warum Anacharsis starb: (77,2) ὁ δ' ὦν ἀνὴρ ὥσπερ πρότερον εἰρέθη διεφθάρη. οὗτος μὲν οὖν οὕτῳ δῆ[τι] ἔπρηξε διὰ ξεινικά τε νόμια καὶ Ἑλληνικὰς ὁμιλίας. Der Anlass für seinen Tod ist also, dass er fremde Bräuche (νόμια) angenommen und mit Griechen Umgang hatte. Dass dieses auch der Schlüssel zum Schicksal des Skyles ist, wird mit der Aussage über seine griechische Sitte bezeugt (78,4–5). Das Entscheidende ist aber in dem Widerspruch zwischen dem Begehren eingeweiht zu werden und der allgemeinen skythischen religiösen Anschauungen gegeben. Auch hier finden wir also die Notwendigkeit mit νόμος erklärt.

Wenn wir die Geschichte von Skyles mit den Berichten über Kandaules und das Weib des Masistes vergleichen, müssen wir konstatieren, dass Herodot den Ausdruck der Notwendigkeit nach verschiedenen Methoden gebraucht hat. Bei Skyles weist der Ausdruck auf früher Gesagtes hin und in diesem Sinne können wir diese Situation mit 5,92,d,1 und 8,53,1 vergleichen, wo auf einen Orakelspruch hingewiesen ist. Herodot hat also hier den Orakelspruch mit seiner eigenen Erklärung ersetzt.

Bei Apries beginnt der Ausdruck der Notwendigkeit wie bei Skyles ἐπεὶ δὲ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσις, aber dann setzt Herodot fort τὴν ἐγὼ μεζόνως μὲν ἐν τοῖσι Λιβυκοῖσι λόγοισι ἀπηγήσομαι, μετρίως δ' ἐν τῷ παρεόντι (2,161,3). Das bedeutet, dass in 161,4 nicht alles gesagt ist, aber doch etwas (μετρίως). Wir wollen zuerst die in 161,4 enthaltenen Elemente analysieren. Wie bei Skyles ist hier festgestellt, was Apries tat: er sandte ein mächtiges Heer gegen Kyrene, aber es erlitt eine Niederlage. Dann folgt die Ansicht der Ägypter: sie meinten, dass Apries sie verderben wolle, um die übrigen Ägypter sicherer beherrschen zu können. Die Fortsetzung enthält die Geschehnisse, die zu seinem Tod führen (162–163; 169). Von der πρόφασις fehlt das göttliche Element, das bei Skyles den negativen Ton gab. Dieses finden wir in dem Bericht über Libyen (4,159), wo ein Orakelspruch der Pythia gegeben ist: »Wer zu spät nach dem vielgepriesenen Libyen hinkommt, / wenn die Felder verteilt sind, der wird es bitter bereuen«.<sup>8</sup> Mit diesem Spruch ist in erster Linie die Zug der Griechen nach Kyrene motiviert, aber er ist auch für Apries gültig, der nach der Aufteilung des Landes Krieg gegen Kyrene führt. Mit dieser Ergänzung ist die πρόφασις von 2,161,4 vollständig. Nach dem Spruch gibt Herodot noch eine rationale Erklärung für die Niederlage, die von grosser Wichtigkeit ist: die Ägypter kannten nicht die griechische Weise Krieg zu führen und wurden deswegen vernichtet (4,159,6). Die Bedeutung dieser Erklärung liegt in der Tatsache, dass erstens die beiden Völker nach ihrer Sitte kämpfen und zweitens, dass die Niederlage von Unkenntnis und damit vorwiegend von Apries' Unüberlegtheit verursacht ist, weil er dachte, dass ein grosses Heer mangelnde Kenntnisse ersetzen würde.<sup>9</sup> Wenn wir die Notwendigkeit des Schicksals hier Überlegen, müssen wir diese zwei Aspekte berücksichtigen, zu denen noch ein dritter kommt, nämlich die Ansicht der Ägypter, dass Apries den Feldzug aus Ungerechtigkeit unternahm. Diese drei Richtlinien helfen uns das Fundament finden, auf dem Herodot die Notwendigkeit aufgebaut hat: es ist die Gesandtschaft der Elter nach Ägypten (2,160). In dieser Geschichte ist dargestellt, wie im Kampf um Weisheit und Gerechtigkeit die Ägypter den ersten Preis gewinnen und sind σοφώτατοι τῶν ἀνθρώπων (160,1). Obwohl die Griechen besiegt werden, ist diese Geschichte ein Zeugnis auch für die griechische Weisheit.

Die Sendung des Heeres gegen Kyrene geschieht aus Unüberlegtheit, Apries handelt nicht mit σοφίῃ, weil er eben keine Erfahrung mit der griechischen Kriegsweise hat. Die Reaktion der Ägypter dagegen beruht auf der den Ägyptern eigenen σοφίῃ, und es ist gerade bemerkenswert, dass Weisheit und Gerechtigkeit zusammengehen, wie es in dem Bericht von der Gesandtschaft gezeigt ist. In diesem Gegensatz liegt das Verhängnisvolle. Aber handelt Apries gegen νόμος? Herodot hat zwar gezeigt, dass die Ägypter das weiseste und gerechteste Volk sind, aber er

hat nicht gesagt, dass die Weisheit bei ihnen ein νόμος ist. Auch das zweite Buch weiss von ungerechten Herrschern zu erzählen. Herodots Geschichte Ägyptens gibt jedoch den Eindruck, dass die Weisheit namentlich den Ägyptern zuhört und damit quasi νόμος ist. Die beiden Herrscher Skyles und Apries sind im Widerspruch mit ihren Völkern, aber das Schicksal des Apries ist auf eine "menschlichere" Art dargestellt. Gleichzeitig ist es eine komplexere Erzählung, die auch andere dem historischen Denken Hérodots wichtige Züge zeigt.

An letzter Stelle möchte ich noch das Schicksal der Insel Naxos behandeln. Herodot sagt von der Notwendigkeit *καὶ οὐ γὰρ ἔδεε τούτῳ τῷ στόλῳ Ναξίους ἀπολέσθαι, πρῆγμα τοίονδε συνηνεΐχθη γενέσθαι* (5,33,2). Der Ausdruck selbst zeigt, dass hier Elemente von beiden nicht mit den Orakelsprüchen verbundenen Gruppen zusammengesetzt sind. Wie bei Kandaules steht hier γὰρ, πρῆγμα τοίονδε ersetzt hier die πρόφασις des Skyles. Die Behandlung der Geschichte ist rein politisch und in dem Sinne ist hier der "menschliche" Aspekt der Apriesgeschichte weiterentwickelt.<sup>10</sup> Die Bemerkung von der Notwendigkeit ist auf eine niedrigere Ebene reduziert worden, wobei der Ausdruck οὐ γὰρ ἔδεε nur seine scharf kontrastierende Funktion als Antizipation zwischen Planung und Resultat behalten hat. Eine ungefähr ähnliche Situation ist in der Geschichte von Demaratos' Herrschaft, wo ἔδεε δέ, ὡς οἶκε, ἀνάπυστα γένομενα ταῦτ' ἀκαταπαῦσαι Δημάρητον τῆς βασιλείης (6,64) nur als den Kontrast betonender Ausdruck gebraucht ist.

Zusammenfassung. Die Notwendigkeit im Zusammenhang mit einem Orakelspruch erscheint entweder als kontrastierender Ausdruck unmittelbar vor dem Resultat oder leitet die Geschichte von der Verwirklichung des Spruches ein. In allen Geschichten, wo die Notwendigkeit ohne einen Orakelspruch erwähnt ist, ist das Verhängnisvolle Geschehen mit dieser Bemerkung eingeleitet. Ausser an zwei kontrastierenden Stellen kann die Notwendigkeit ohne Orakel mit Verfahren entweder gegen oder nach dem νόμος erklärt werden. Diese Geschichten beleuchten den Macht des νόμος βασιλεὺς πάντων (3,38,4).



<sup>1</sup> Siehe z.B. in Herodot, Wege der Forschung Bd. XXVI: Meyer, 19; Focke (Zitat bei Hellmann), 50; Hellman, 51; Regenbogen, 100; K. von Fritz, 123. Siehe auch Christian Meier, Beobachtungen an Herodot. Zum Problem der Deckungslücke im Haushalt historischer Zusammenhänge, Hermeneutik und Poetik III, 95.

<sup>2</sup> Für die Interpretation dieser Anschauung siehe Pötscher, Götter und Gottheit bei Herodot, Wiener Studien 71 (1958), 25–26.

<sup>3</sup> Beleuchtend ist der Vergleich mit z.B. Kroisos, 1,34,1. Meine Interpretation ist also verschieden von Dodds, The Greeks and the Irrational, 42, 56.

<sup>4</sup> 5,92,d,1 vgl. 92,b,2; 8,53,1 vgl. 7,141.

<sup>5</sup> Siehe Note 1.

<sup>6</sup> 10,1 ὁ μὲν δὲ ὡς οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν, ἦν ἔτοιμος, und später ἀναγκαίη in 11,4. Diese Entwicklung ist schön bei E.Wolff, Das Weib des Masistes, WdF XXVI, 674–675 interpretiert. Doch auch er meint, dass die Notwendigkeit von der göttlichen Macht abhängig ist.

<sup>7</sup> Für den Zusammenhang zwischen diesen zwei Geschichten siehe Wolff, a.a.O.

<sup>8</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Josef Feix, Herodot, Historien I S. 621.

<sup>9</sup> Apries' Vertrauen in sein grosses Heer und später seine Selbstsicherheit (169,2) zeigen eine Erweiterung der thematischen Skala. Es ist interessant zu bemerken, dass hier in kleineren Dimensionen dieselbe Problematik erscheint, die das Thema des Gesprächs zwischen Xerxes und Demaratos ist (7,101–104). Für die Selbstsicherheit siehe Walter Marg, WdF XXVI, 290ff.

<sup>10</sup> Wie bei Apries ist auch hier die Grösse des Heeres betont 5,31,4 vgl. 2,161; 4,159,5.