

**ECKHARD LEFÈVRE**

Die Frage nach dem Bios Egdaimōn

Die Begegnung zwischen Kyros und Kroisos bei Xenophon

DIE FRAGE NACH DEM ΒΙΟΣ ΕΥΔΑΙΜΩΝ  
DIE BEGEGNUNG ZWISCHEN KYROS UND KROISOS  
BEI XENOPHON

*Albin Lesky*  
zum 75. Geburtstag

Zu den bekanntesten Novellen des Altertums gehören die Begegnungen, die der Lyderkönig Kroisos mit dem athenischen Staatsmann Solon und, nach der Eroberung von Sardes durch die Perser, mit Kyros hatte. Daß der ersten wohl kaum ein historischer Kern zugrunde liegt<sup>1</sup>, hat auch ihrer Wirkung keinen Eintrag getan: Beide Novellen, die Herodot im ersten Buch der Historien dargestellt hatte (29—33, 86—91), sind immer wieder nacherzählt worden. Die erste begegnet u. a. bei Diodor, Plutarch, Diogenes Laertios und Lukian<sup>2</sup>, die zweite bei Diodor, Plutarch und Nikolaos von Damaskus<sup>3</sup>. Es war naheliegend, daß auch Xenophon sich die Gegenüberstellung des gefangenen Lyderkönigs mit dem siegreichen Perserkönig in seiner Verherrlichung des älteren Kyros nicht entgehen ließ (Cyr. 7, 2, 9—29). In dieser Darstellung gewinnt Kroisos mehr Profil, als es bei den anderen Nebengestalten der Kyrupädie zu beobachten ist, damit er als Folie für den ruhmreichen Eroberer von Sardes dienen kann. Um so mehr muß es daher auffallen, daß Kroisos bei der Erzählung seines Schicksals nicht die Begegnung mit Solon erwähnt. Andererseits spielt in seinem Bericht die Frage nach der Glückseligkeit des Lebens wie in dem herodoteischen Dialog zwischen Kroisos und Solon eine entscheidende Rolle. Schon ein flüchtiger Blick auf Xenophons Darstellung lehrt, daß er die bei Herodot getrennten Begegnungen des Kroisos mit Solon und Kyros zu einem Komplex verschmolzen und Motiv für Motiv umgestaltet hat. Es mag daher gestattet sein, im folgenden die Frage nach der Tendenz zu stellen, die Xenophon dabei verfolgt haben könnte.

Es ist natürlich zu bedenken, ob diese Umdeutung nicht schon auf Xenophons Quellen zurückzuführen ist. Wenn auch von den Vorlagen, die Xenophon in der Kyrupädie benutzt hat, nur noch Herodot und Ktesias mit Sicherheit zu erken-

<sup>1</sup> Die Begegnung zwischen Solon und Kroisos dürfte novellistische Erfindung sein: vgl. WEISSBACH, RE, Suppl. Bd. V, 1931, 470. Daß O. REGENBOGEN (Solon und Krösos. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts, Gymnasium 41, 1930, 1 ff. = Herodot, Wege der Forschung, hrsg. v. W. Marg, Darmstadt 1965, 375 ff.) die Tellos-Geschichte in Solons Rede als vorherodoteische Urfassung der dreifachen Parabel zu erweisen versucht, bedeutet noch nicht, daß wenigstens in dieser Richtung ein historischer Kern zu vermuten wäre. Auf der anderen Seite ist es sehr wahrscheinlich, daß sich Kyros und Kroisos bei der Einnahme von Sardes — in welcher Weise auch immer — begegnet sind (vgl. auch u. S. 293). Natürlich hat auch hier die novellistische Erfindung gewuchert; über die verschiedenen Quellen unterrichtet WEISSBACH a. O. 462 ff. Vgl. auch A. T. OLMSTEAD, History of the Persian Empire, Chicago 1948, 40f.

<sup>2</sup> Nachweise bei WEISSBACH a. O. 471f.

<sup>3</sup> Nachweise bei WEISSBACH a. O. 463.

nen sind<sup>1</sup>, so kann von vornherein festgestellt werden, daß eine historische Überlieferung für die Begegnung zwischen Kroisos und Kyros bei Xenophon mit größter Wahrscheinlichkeit ausscheidet. Vor allem ist es wichtig, daß die Zwischenquelle bei den Bezügen zu Herodot, Ktesias, eine vergleichbare Begegnung zwischen Kyros und Kroisos nicht gekannt haben kann. Während Iustin für die Rekonstruktion der Ktesias-Darstellung des Kroisoskrieges gerade in diesem Punkte ausscheidet<sup>2</sup>, läßt sich aus Photios' Bericht bibl. 72 p. 36b<sup>3</sup> noch deutlich erkennen, daß eine Begegnung, wie sie Xenophon schildert, bei Ktesias nicht möglich gewesen ist. Nach dem Referat des Photios hat Ktesias, den der Patriarch 35b 35 und 36a 25 ausdrücklich nennt, berichtet, daß Kroisos sich bei der Einnahme von Sardes in den Apollon-Tempel geflüchtet habe und dort dreimal von Kyros gefesselt worden sei. Und dreimal sei er auf geheimnisvolle Weise wieder befreit worden, obwohl Wachen aufgestellt waren. Als er dann im Palast aufgegriffen und sicherer (ἀσφαλέστερον) gefesselt worden war, sei er unter Blitz und Donner wiederum von seinen Fesseln befreit und von Kyros unwillig freigelassen worden: ἀναληφθεὶς ἐν τοῖς βασιλείοις καὶ δεθεὶς ἀσφαλέστερον, βροντῶν καὶ σκηπτῶν ἐπενεχθέντων, λύεται πάλιν καὶ τότε μόλις ὑπὸ Κύρου ἀφίεται (36b 14ff.). Sodann habe Kyros ihn unter sein Gefolge aufgenommen und ihm die Stadt Barene bei Ekbatana überlassen. Es versteht sich, daß diese Geschichte, in der Kroisos durch Mächte, gegen die Kyros nichts ausrichten kann, befreit und von Kyros wider Willen anerkannt wird, mit der Darstellung der menschenfreundlichen Behandlung, die Kyros bei Xenophon Kroisos zuteil werden läßt, nicht zu vereinbaren ist. Somit scheidet Ktesias als Quelle für den xenophontischen Bericht aus.

Überhaupt ist es unwahrscheinlich, daß eine Zwischenquelle zwischen Herodot und Xenophon anzunehmen ist. Denn die romanhafte Ausgestaltung der Begegnung zwischen Kyros und Kroisos fügt sich in allen Zügen zu der fast in jedem Kapitel der Kyrupädie zu beobachtenden Neigung Xenophons zu moralisierend-erbaulicher Darstellung<sup>4</sup>. Angesichts dieser Geschlossenheit der Tendenz sowie des sich unten ergebenden Umstandes, daß diese Begegnung den Höhepunkt der Kyrupädie bildet, ist es in höchstem Maße unwahrscheinlich, daß sich Xenophon bei seiner Umdeutung auf eine Quelle bezogen hätte, in der bereits sowohl die Tendenz der Kyrupädie wie die im Aufbau hervorgehobene Synkrisis der beiden Könige vorhanden gewesen wäre. Man müßte in diesem Falle postulieren, daß

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. R. BREITENBACH, RE, 2. R., 18. Hbbd., 1967, 1709.

<sup>2</sup> Iustin I, 7; vgl. dazu F. JACOBY, RE, 22. Hbbd., 1922, 2058.

<sup>3</sup> Vgl. JACOBY, FGGrHist III C p. 456.

<sup>4</sup> Die Bereitschaft von L. BREITENBACH in seiner kommentierten Ausgabe der Kyrupädie (Leipzig 1869, S. XV ff.), Xenophon eine relativ weitgehende Gewissenhaftigkeit als Historiker zuzutrauen, findet heute kaum noch Zustimmung. Vgl. vor allem den RE-Artikel von H. R. BREITENBACH. Schon der aufmerksame Leser des Prooemiums wird darin Ciceros Urteil über die Kyros-Darstellung (vgl. u. S. 296) bestätigt finden.

Xenophon die Quelle wortgetreu ausgeschrieben hätte, wofür sich keinerlei Hinweise bieten.

Es ist hingegen nicht zu verkennen, daß die xenophontische Darstellung nicht unabhängig von Herodot entstanden sein kann. Es sind nicht nur einzelne Motive, die das nahelegen, sondern vor allem die Umschmelzung der beiden Dialoge des Kroisos mit Solon und Kyros zu einer Begegnung. Schließlich sind es neben dem Hauptmotiv, der Frage nach der εὐδαιμονία, die in der Auseinandersetzung mit Herodot diskutiert wird, weitere Bezüge zu anderen Partien der herodoteischen Historien, die zeigen, daß Xenophons Darstellung nicht ohne den Hintergrund jener zu denken ist. Andererseits ist es selbstverständlich, daß die direkte Verwandtschaft ähnlicher Motive nicht immer beweisbar oder auch nur wahrscheinlich ist. Jedoch spielt das im folgenden bei den einzelnen Punkten keine Rolle, da es vielmehr darauf ankommt zu zeigen, wie sich Xenophons Deutung insgesamt in ihrer Tendenz der herodoteischen Darstellung entgegenstellt.

## I

*Kyros und die Plünderung von Sardes (7, 2, 9—14)*. Gleich der Beginn der xenophontischen Erzählung mutet an wie eine Umdeutung Herodots. Nach der Eroberung von Sardes läßt Kyros Kroisos vor sich führen. Als dieser ihn begrüßt und mit dem Titel δεσπότης apostrophiert<sup>1</sup>, erwidert Kyros καὶ σὺ γε, ὦ Κροῖσε, ἐπεὶ περ ἄνθρωποι γέ ἐσμεν ἀμφοτέροι (7, 2, 10). In diesem Sinne hatte auch der herodoteische Kyros gegenüber Kroisos empfunden. Denn während Kroisos schon auf dem Scheiterhaufen stand, wurde Kyros dessen inne, ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον . . . ζῶντα πυρὶ διδοίη (1, 86, 6), und befahl, ihn loszubinden. Doch ist der Unterschied beträchtlich: Der xenophontische Kyros kommt aufgrund seiner allgemeinen humanen Grundhaltung, die Xenophon unermüdlich demonstriert, zu dieser Äußerung, während der herodoteische erst eines äußeren Anstoßes bedarf, der ihn bedenklich stimmt. Denn auf Kroisos' Klageruf 'Σόλων' hin läßt sich Kyros durch Dolmetscher die Begegnung mit dem athenischen Staatsmann berichten, wobei Kroisos betont, daß Solon sich mit seiner Lehre, niemand sei vor seinem Ende glücklich zu nennen, nicht nur auf ihn bezogen habe: οὐδέν τι μᾶλλον ἐς ἑωυτὸν λέγων ἢ (οὐκ) ἐς ἄπαν τὸ ἀνθρώπινον καὶ μάλιστα τοὺς παρὰ σφίσι αὐτοῖσι ὀλβίους δοκέοντας εἶναι (1, 86, 5). Es ist also Furcht, die Kyros bei Herodot zur Einsicht kommen läßt: δέισαντα τὴν τίσιν (1, 86, 6). Von einer solchen Regung ist der humane Kyros Xenophons weit entfernt.

Im folgenden bittet Kyros Kroisos um Rat. Er sehe, daß seine Truppen, die die nach Babylon reichste Stadt Asiens erobert hätten, nach Beute verlangten. Er halte das für richtig, wolle aber nicht, daß die Stadt geplündert werde, zumal

<sup>1</sup> Auch bei Herodot redet Kroisos Kyros mit δέσποτα an (1, 90, 2) und betont sogar: ἐπεὶ τε με θεοὶ ἔδωκαν δοῦλόν σοι . . . (1, 89, 1).

dabei gerade die Schlechtesten am besten wegkämen. Kroisos erbietet sich<sup>1</sup>, die Lyder freiwillig Gold und Schätze bringen zu lassen, indem er verkünden wolle, von Kyros die Verschonung der Stadt erwirkt zu haben. Das läge auch in Kyros' Interesse<sup>2</sup>, da die Stadt übers Jahr wieder dieselben Schätze produzieren könne. Auch der herodoteische Kroisos rät Kyros bezüglich der Plünderung. Zunächst erwidert er auf Kyros' Feststellung, die Perser plünderten seine Stadt, es handle sich nicht um seine, sondern um Kyros' Stadt. Es versteht sich, daß für ein solches Bonmot in dem Bild des xenophontischen Kyros kein Platz ist. Sodann rät Kroisos, Kyros möge den Persern unter einem Vorwand die Beute wieder abnehmen, da die reichsten unter ihnen sich gegen ihn erheben könnten. Kyros ist über diesen Rat hocheifrig und handelt danach: ὑπερήδετο, ὡς οἱ ἐδόκεε εἶ ὑποτίθεσθαι (I, 90, I).

Die kleinen Änderungen Xenophons sind auch hier wieder bezeichnend. Während die Perser mit Kyros' Wissen bei Herodot ungeniert plündern, hat der xenophontische Kyros Skrupel, überhaupt plündern zu lassen. Eben deshalb fragt er Kroisos um Rat, wie er das verhindern könne. Beachtenswert ist weiterhin die Haltung, die den Äußerungen zugrunde liegt. Während der Kyros Herodots Kroisos' Warnung beherzigt, die beutereichen Perser könnten sich gegen ihn erheben, und ihnen deshalb die Beute wieder abzunehmen trachtet, hält es der xenophontische Kyros für recht und billig, daß die Soldaten ihren Anteil erhalten: ἀξιῶ ὠφελῆθῆναι τοὺς στρατιώτας (7, 2, II). Er ist der gute König, der jederzeit danach strebt, seinen Soldaten Gutes zu tun, und ihnen sogar seine eigene Beute überläßt: οὕτως ἐγὼ ὑμῖν διψῶ χαρίζεσθαι, wie er selbst an anderer Stelle betont (5, I, I). Er kennt daher nicht die Sorgen, die der Kyros Herodots hat, und schon gar nicht könnte er über einen solchen Rat Freude empfinden. Die einzigen Bedenken, die er beim Plündern hat, sind moralischer Natur, nämlich ὅτι οἱ πονηρότατοι πλεονεκτήσειαν ἄν (7, 2, II). So handelt er mit Rücksicht auf die Allgemeinheit, nicht, wie der herodoteische Kyros, mit Rücksicht auf sich<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Überliefert ist in § 12 θέλω bzw. ἐθέλω (was L. DINDORF und L. BREITENBACH in ihren Ausgaben halten). GEMOLL konjiziert ἔλωμαι unter Hinweis auf die Überlieferung θέλωμι/έλωμην in § 23, was jedoch keine inhaltliche Verbesserung bedeutet. Schlagend erscheint hingegen HUGS Konjektur ἔλω, die MARCHANT in den Text setzt: Kroisos will zu jedem beliebigen, d. h. zu jedem, auf den er trifft, sprechen; das ist glaubwürdiger, als wenn er nur ausgewählte Leute ansprechen wollte (das bedeutet ἐθέλω und ἔλωμαι).

<sup>2</sup> Die Erklärung der τέχναι in § 13 als 'cultura vitium, olearum etc.' hat L. BREITENBACH aus dem DINDORFSCHEN Kommentar übernommen. Doch fordert der Zusammenhang, in dem nur von Schätzen die Rede ist, die Bedeutung 'artes', die handwerkliche Fähigkeit, πολλὰ καὶ καλὰ herzustellen wie 5, 3, 47; 6, 2, 37. Daß die τέχναι als πηγαὶ τῶν καλῶν bezeichnet werden, dürfte ebenfalls diese Deutung nahelegen. Vgl. das Wörterbuch zur Kyropädie von G. CH. CRUSIUS, Leipzig <sup>2</sup>1860.

<sup>3</sup> Bei Herodot sagt Kroisos im Hinblick auf Kyros, dessen Untertanen seien aufrührerisch (φύσιν ἐόντες ὑβρισταί) und durften deshalb nicht zu viele Schätze bei der Plünderung erlangen (I, 89, I).

Obwohl also in diesem ersten Teil der Begegnung Kroisos der Belehrende ist, ist dennoch jedes Wort auf die eigentliche Hauptfigur, auf Kyros, zu beziehen. Daher handelt es sich nicht so sehr um einen »belehrenden Dialog, der u. a. ganz richtig auf die wirtschaftliche Grundlage des Wohlstandes hinweist«<sup>1</sup>, als um einen Dialog zwischen dem wendigen Lyderkönig und dem ihm moralisch überlegenen Kyros: dessen Reaktion auf Kroisos' Anrede und dessen Sorge bezüglich der Plünderung von Sardes sind es, auf die es in dieser Unterredung ankommt. Gegenüber Herodot sind die Rollen vertauscht.

## 2

*Kroisos und die Orakel* (7, 2, 15—19). Der zweite Teil der Begegnung zwischen den beiden Königen zeigt deutlich, daß Xenophon auf die Darstellung Herodots Bezug nimmt. Denn die Schilderung des Verhältnisses von Kroisos zu den Delphischen Orakeln gibt im Gegensatz zu der behäbig-breiten Darstellungsweise der Kyrupädie nur Andeutungen, so daß es naheliegt, daß Xenophon eine bekannte Darstellung voraussetzt. Wenn Kroisos hinsichtlich Apollons gesteht: ἀπεπειρώμην αὐτοῦ εἰ δύναίτο ἀληθεύειν, so meint er damit offenbar die bei Herodot 1, 47f. ausführlich erzählte Orakel-Probe als ἀρχὴ κακῶν. Denn ohne die Kenntnis der Vorgeschichte, daß die Orakel sagen sollten, was Kroisos an dem betreffenden Tag gerade tue, ist die Feststellung nicht zu verstehen, Apollon habe das törichte Getue gewußt, obwohl Kroisos doch so weit von Delphi entfernt wohne (7, 2, 18).

Auch im folgenden weicht Xenophon beträchtlich von Herodot ab. Als Kroisos Apollons Wahrsagekunst anerkennen muß, fragt er ihn περὶ παίδων um Rat, doch gibt dieser keine Antwort, weil Kroisos ihn auf die Probe gestellt hatte. Erst als er mit üppigen Weihgeschenken versöhnt worden ist, antwortet er auf die Frage, wie Kroisos Kinder bekommen könnte, ὅτι ἔσονται (7, 2, 19). Er sprach die Wahrheit, aber Kroisos hatte kein Glück mit den Kindern: der eine blieb stumm, der andere starb in der Blüte des Lebens. Mit dem letzten ist der von Adrast getötete Atys gemeint (Her. 1, 36ff.), der in der Tat ein trauriges Schicksal erlitten hatte. Aber bei dem stummen Sohn kommt es in Herodots Darstellung gerade darauf an, daß er im entscheidenden Augenblick, als ein Perser bei der Eroberung von Sardes Kroisos töten will, seine Stimme wiedererlangt und den Perser mit dem Ruf ὦνθρωπε, μὴ κτεῖνε Κροῖσον abschreckt (1, 85, 4). Seit dieser Zeit konnte er wieder reden. Für ihn trifft also nicht nur das xenophontische κωφὸς ὦν διετέλει nicht zu, er brachte im Gegenteil seinem Vater höchstes Glück. Knapp erzählt Xenophon das aus Herodot Bekannte, aus-

<sup>1</sup> H. R. BREITENBACH a. O. 1720.

führlieh das Abweichende. Warum hat er diese Abweichungen<sup>1</sup> vorgenommen? Kroisos ist bei Herodot ein Beispiel dafür, wie man das Göttliche mißverstehen kann. Auf seine Fragen, ob er gegen die Perser ziehen dürfe (1, 53) und ob seine Herrschaft von Dauer sein werde (1, 55f.), bekommt er jeweils Antworten, die er mißdeutet. Wenn Xenophon nun Kroisos in eben dieser Weise darstellen wollte, mußte er die aus Herodot bekannten Orakel<sup>2</sup> ersetzen, da er Kroisos mit Kyros selbst, der Gegenstand beider Orakel ist, konfrontierte. Kroisos soll auch bei ihm als πάντα τάναντία εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πράττων erscheinen (7, 2, 16), aber Xenophon muß auf die überlieferten Exempel verzichten und stattdessen nach dem bekannten Motiv des kinderlosen Vaters — man denke an den Xuthos des euripideischen Ion — wenigstens ein neues Exempel bilden. Es ist also deutlich, daß die andersartige Struktur in diesem Falle aus dramaturgischen Erwägungen resultiert. Indem Kyros als τάναντία πράττων erscheinen soll, dient dieser ganze Passus (7, 2, 15—19) nur der Exposition der folgenden Erörterung des glückseligen Lebens.

## 3

*Die Frage nach dem βίος εὐδαίμων (7, 2, 20).* Die größte Überraschung bringen die folgenden Abschnitte, die den Höhepunkt des Dialoges bedeuten. Die berühmte Frage nach der Glückseligkeit des Lebens, die Kroisos bei Herodot an Solon richtet, wird hier zu einer Orakelbefragung umgedeutet, wobei sie geschickt mit dem Schicksal der Söhne, dem Expositionsmotiv, verknüpft ist. Kroisos fragt nämlich, durch das Geschick seiner Söhne bedrückt, wie er den restlichen Teil seines Lebens am glücklichsten verbringen könne: τί ἂν ποιῶν τὸν λοιπὸν βίον εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι (7, 2, 20). Bekanntlich hatte Solon auf Kroisos' Frage nach dem glücklichsten Menschen geantwortet, daß das Ende stets mitzuberücksichtigen sei: σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευταίην κῆ ἀποβήσεται (1, 32,9). Wie man weiß, hatte Kroisos bei seiner Frage hauptsächlich an sich selbst gedacht. Wenn nun der xenophontische Kroisos fragt, wie er nach seinem Leid den Rest des Lebens am glücklichsten verbringen könne, so bezieht er sozusagen die solonische Antwort, die er natürlich beim Leser als bekannt voraussetzen konnte, mit ein, indem er ausdrücklich vom Lebensende spricht. Somit hat Xenophon nicht nur das Motiv mit dem vorhergehenden verbunden, sondern vor allem die Haltung des Kroisos geändert. Es ist

<sup>1</sup> Zu diesen gehört noch, daß Kroisos seine ungewöhnlich reichhaltigen Weihgeschenke in Delphi bei Herodot als Dank für die Antwort bei der Orakelprobe darbringt (1, 50f.), bei Xenophon aber, um das Orakel überhaupt zum Sprechen zu bewegen, als er um Auskunft περὶ παίδων bittet (7, 2, 19).

<sup>2</sup> Bei Herodot hatte Kroisos lediglich wegen der Stummheit seines Sohnes angefragt und die Antwort erhalten, dieser werde am Tage des Unglücks für den Vater die Sprache erhalten (1, 85).

ja wohl der Sinn des Dialoges zwischen Kroisos und Solon bei Herodot, zu zeigen, daß nicht das Glück selber, sondern das »Pochen auf das Glück« es ist, »das auch ohne sittliche Schuld den Ausgleich herausfordert, weil solch selbstgewisser Hochmut die Grenzen des Menschentums verkennt«<sup>1</sup>. Von einer solchen Haltung ist der xenophontische Kroisos weit entfernt. Er ist nicht so sehr 'ὑβριστής'<sup>2</sup> wie sein literarisches Vorbild als vielmehr gottgestraft. Wenn man dem herodoteischen Kroisos einen Vorwurf daraus machen kann<sup>3</sup>, daß er die beiden Orakelsprüche über den Perserfeldzug und über Kyros mißverstehet, so kann man es dem xenophontischen Kroisos nicht anrechnen, daß er die Prophezeiung, er werde Söhne bekommen, nicht in peiorem partem interpretiert. In diesem Punkte kann also schwerlich von Selbstüberheblichkeit gesprochen werden. Vielleicht ist es auch in dieser Entlastung des Kroisos gegenüber seinem herodoteischen Vorbild begründet, daß bei Xenophon von der Orakelprobe nur in kaum verständlicher Andeutung die Rede ist.

Wir erkennen nunmehr den Grund für die Eliminierung der Solon-Gestalt aus ihrem traditionellen Zusammenhang: Kroisos ist nicht mehr der überhebliche Mensch, dem der Weise gegenübergestellt wird, sondern ein Mensch, der in der Auseinandersetzung mit der Gottheit nach dem Glück sucht<sup>4</sup>. Die Frage des herodoteischen Kroisos kann Solon beantworten, die des xenophontischen nur ein Gott. Dieser antwortet denn auch (7, 2, 20):

σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις.

Es ist das delphische γνῶθι σαυτὸν, das Solon bei Herodot nicht ausspricht, das aber indirekt hinter seiner Lehre πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ (I, 32, 4) steckt. Denn das γνῶθι σαυτὸν »bedeutet seinem ursprünglichen Sinn nach nichts anderes als: Erkenne dich als den schwachen Menschen, der du bist«<sup>5</sup>. Solon konnte Kroisos nur einen Anstoß geben; dessen Schicksal wird erst nach dem Weggang des athenischen Staatsmannes im weiteren Verlaufe beispielhaft für die Wahrheit der solonischen Lehre<sup>6</sup>. Wenn Xenophon also auf die Frage des Kroisos das Orakel mit dem bekannten γνῶθι σαυτὸν antworten läßt, so interpretiert er sozusagen die bei Herodot erzählte Geschichte ex eventu. Er hat damit seinem neuen Zusammenhang entsprechend nicht nur die Form der Frage

<sup>1</sup> M. POHLENZ, Herodot, NWA II. R., Heft 7/8, Leipzig 1937, 114.

<sup>2</sup> So H. R. BREITENBACH a. O. 1720.

<sup>3</sup> Das tut die Pythia selbst: Daß Kroisos den Spruch, er werde beim Überschreiten des Halys ein großes Reich zerstören, nicht verstand, sei seine eigene Schuld, denn er hätte den Gott fragen müssen, κότερα τὴν ἑωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγοι ἀρχὴν (I, 91, 4).

<sup>4</sup> Zu vage H. R. BREITENBACH a. O.: »die Gestalt Solons hat im Kyrosroman natürlich keinen Platz.« Vgl. zu dieser Frage auch u. S. 296.

<sup>5</sup> REGENBOGEN S. 385 des oben angeführten Sammelbandes 'Herodot'.

<sup>6</sup> Den Zusammenhang der folgenden Ereignisse mit der solonischen Unterredung hat W. MARG gezeigt: 'Selbstsicherheit' bei Herodot, Studies presented to D. M. Robinson, St. Louis, Missouri 1953, II, 1103 ff. = 'Herodot' 290 ff. (dort 291 ff.).

geändert, sondern auch die der Antwort. Denn Solons Antwort wäre, wie nicht betont zu werden braucht, an dieser Stelle unpassend. Auch von diesem Umstand her erklärt sich die Eliminierung seiner Gestalt bei Xenophon.

## 4

*Der βίος εὐδαίμων* (7, 2, 21—24). Daß das Orakel eine Aufforderung zur *σωφροσύνη* ist, erhellt deutlich aus Kroisos' Erläuterungen. Es ist die Mahnung, sich selbst in seinen Grenzen richtig einzuschätzen. Gerade darin besteht nun Kroisos' Torheit, daß er das für sehr leicht hält: (ἐνόμιζον) ἄλλους μὲν γὰρ γιγνώσκειν τοὺς μὲν οἷόν τ' εἶναι τοὺς δὲ οὐ· ἑαυτὸν δὲ ὅστις ἐστὶ πάντα τινὰ ἐνόμιζον ἀνθρώπων εἰδέναι (7, 2, 21). Zunächst sah Kroisos keine Veranlassung, dem Schicksal gegenüber unzufrieden zu sein. Dann aber kam er durch die Teilnahme an dem Kyroskrieg in große Gefahr, wurde jedoch gerettet. Auch deswegen brauchte er den Gott nicht bezüglich eines falschen Orakels anzuklagen: οὐκ αἰτιῶμαι δὲ οὐδὲ τάδε τὸν θεόν (7, 2, 22). Wie bei dem Kroisos Herodots ist also auch bei dem xenophontischen die Tendenz zu beobachten, daß er zweimal, wie ausdrücklich gesagt wird, zumindest in Erwägung zieht, Apollon wegen eines falschen Orakels anzuklagen, nicht aber die Schuld bei sich selbst zu suchen. Diese Haltung ist um so mehr zu beachten, als der xenophontische Kroisos, wie wir gesehen haben<sup>1</sup>, weniger Grund hat als der herodoteische, den Orakeln zu mißtrauen.

Und dann kommt für den Leser, der mit Herodots Erzählung vertraut ist — zweifellos rechnet Xenophon mit einem solchen Leser — die große Überraschung: Während Herodots Kroisos nicht von sich aus zur Einsicht kommt, erkennt der xenophontische Kroisos von sich aus seine Lage, d. h. seine Grenzen, sich selbst. Zunächst betont er noch, daß es ihm im Kampf gegen die Perser so lange gut gegangen sei, solange er sich bewußt gewesen sei, daß er es nicht mit ihnen aufnehmen könne (7, 2, 22). Doch dann wurde er verführt durch Reichtum (πλοῦτος), Geschenke (δῶρα) und Schmeichler (κολακεύοντες); durch ihre Worte wurde er aufgeblasen (ἀναφυσώμενος), so daß er schließlich die Wahl der Könige zum Oberfeldherrn gegen Kyros annahm, ὡς ἱκανὸς ὢν μέγιστος γενέσθαι, ἀγνοῶν ἄρα ἑμαυτόν. . . (7, 2, 23). Diesen Oberbefehl hatte Kroisos übernommen, wie Xenophon 6, 2, 9 berichtet, ohne die eigentliche treibende Kraft zu sein: dieses waren vielmehr die Könige, die ihn gewählt hatten. Man sollte daher kaum vermuten, daß die Annahme dieser Wahl zu verurteilen sei. Selbst wenn Kroisos der Meinung gewesen wäre, die Verbündeten seien den Persern unterlegen, hätte er sich kaum der Wahl entziehen dürfen. Diese konventionellen Gedanken, die sich beliebig vermehren ließen, sind jedoch für Xenophons

<sup>1</sup> Vgl. o. S. 288f. hinsichtlich des ersten Orakels bei Herodot: die Pythia selbst macht Kroisos Vorwürfe. Und das zweite Orakel hat sogar die Form einer Warnung: vgl. MARG a. O. 293.

Konzeption irrelevant: Begriffe wie Kriegsmoral, Truppenstärke oder Vaterlandsliebe verlieren ihre Bedeutung für den Gegner, wenn es um Kyros geht. Das hat sogar Kroisos erkannt, wenn er zu Kyros sagt, er habe sich selbst falsch eingeschätzt, *ὅτι σοὶ ἀντιπολεμεῖν ἱκανὸς ᾤμην εἶναι*, (1) *πρῶτον μὲν ἐκ θεῶν γεγονότι*, (2) *ἔπειτα δὲ διὰ βασιλέων πεφυκότι*, (3) *ἔπειτα δ' ἐκ παιδὸς ἀρετὴν ἀσκοῦντι* (7, 2, 24). Diese drei Punkte, in denen sich Kroisos Kyros unterlegen dünkt, sind in der Tat höchst erstaunlich. Dem möglichen Einwand gegen den zweiten Punkt, daß Kroisos doch immerhin aus dem berühmten Königshause der Mermnaden stamme, begegnet der Hinweis darauf, daß der erste König seines Geschlechts *ἅμα τε βασιλέα καὶ ἐλεύθερον γενέσθαι*<sup>1</sup> (7, 2, 24). Kroisos will wohl damit sagen, daß er nicht von 'richtigen' Königen abstamme. Wie wenig stichhaltig dieses Argument ist, wird deutlich, wenn man Kyros' Abkunft entgegenhält. Zwar führt Xenophon dessen Geschlecht auf Perseus zurück (1, 2, 1) — insofern ist der erste Punkt 'belegt', aber jedermann wußte, daß Kyros' Herkunft bei Herodot<sup>2</sup> und Ktesias<sup>3</sup> minder glanzvoll war. Natürlich war es Xenophons gutes Recht, die Herkunft des Kyros seiner Tendenz entsprechend zu ändern: für sich ist dieser Punkt durchaus stimmig. Höchst unbefriedigend bleibt dennoch das zweite Argument, und man fragt sich, warum Xenophon es verwendet hat, obwohl die Konstruktion auch dem wohlwollenden Leser unglaubwürdig erscheinen muß. Man darf daher vermuten, daß es Xenophon sehr auf die dreifache Gliederung *ἐκ θεῶν γεγονότι — διὰ βασιλέων πεφυκότι — ἐκ παιδὸς ἀρετὴν ἀσκοῦντι* angekommen sein muß. Macht man sich das klar, so fällt es nicht schwer, sich der programmatischen Begriffe am Schluß des Prooemiums zu erinnern, die Xenophon seiner Kyros-Darstellung voranstellt: *ἔσκεψάμεθα τίς ποτ' ὦν γενεὰν καὶ ποίαν τινα φύσιν ἔχων καὶ ποία τινα παιδευθεὶς παιδεία τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων* (1, 1, 6). A. LESKY hat zum Prooemium darauf hingewiesen, daß aus ihm jener Erziehungsoptimismus spreche, den die Sophistik begründet hatte, daß aber andererseits Xenophon diese Wertung der Erziehung mit altem adeligen Denken eine auch sonst nicht seltene Verbindung eingehen lasse, wenn er Abkunft und Naturanlage neben der Ausbildung als die Ursachen nenne, die seinen Helden zu solcher Größe aufsteigen ließen<sup>4</sup>. Es ist also sicher kein Zufall, daß diese Begriffe

<sup>1</sup> Gyges war nach Herodot 1, 8, 1 *αἰχμοφόρος*, nach Plat. Rep. 359d 2 *ποιμὴν* des Kandaules.

<sup>2</sup> Bei Herodot hält Astyages Kambyses, den Vater des Kyros, nicht einmal einem Meder mittleren Standes für ebenbürtig (1, 107, 2). Zu Kyros' Herkunft vgl. WEISSBACH, RE, Suppl. Bd. IV, 1924, 1132 ff.

<sup>3</sup> Bei Ktesias ist Kyros von niederer Herkunft: sein Vater ist ein Räuber, seine Mutter eine Ziegenhirtin. Vgl. neben WEISSBACH auch JACOBY a. O. 2056.

<sup>4</sup> Geschichte der griechischen Literatur, Bern 1963, 668. — Diese drei Begriffe aus dem Prooemium behandelt S. ERASMUS, Der Gedanke der Entwicklung eines Menschen in Xenophons Kyrupädie, Festschr. F. Zucker, Berlin 1954, 111 ff. (bes. 120 ff.), ohne ihre Wiederkehr in der Kroisos-Rede zu erkennen. Wenn er die *γενεά* als den 'bedeutungslosesten Fak-

an entscheidender Stelle in der Kroisos-Rede wiederholt werden: Kyros erfüllt als einziger die drei Postulate in idealer Weise — nicht einmal Kroisos, von dem Pindar sagte: οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά<sup>1</sup>.

Kroisos hat also Kyros in seinem Wesen zutiefst erkannt. Und aufgrund dieser Erkenntnis wird er sich seiner Schuld bewußt und kommt zu dem γνῶθι σαυτόν: ταῦτ' οὖν ἀγνοήσας δικαίως, ἔφη, ἔχω τὴν δίκην. ἀλλὰ νῦν δὴ, ἔφη, ὦ Κῦρε, γιγνώσκω ἑμαυτόν (7, 2, 24f.). Das ist eine wahrhaft erstaunliche Wendung: Kroisos wird sich seiner Grenzen nur im Vergleich mit dem idealen Herrscher Kyros bewußt. Daß er es wagte, sich diesem entgegenzustellen, war der entscheidende Fehler des leidgeprüften Lyderkönigs. Man erkennt jetzt, warum Kroisos bei Xenophon gegenüber Herodot so viel positiver gezeichnet ist, warum er in echtem Ringen um die εὐδαιμονία dargestellt wird, die sich der herodoteische Kroisos so leicht verscherzt: auf die Synkrisis der beiden berühmten Könige kam es Xenophon an, die um so eindrücklicher das Primat des Helden veranschaulichen konnte. Nur an einem Manne wie ihm konnte Kroisos scheitern. Das ist für diesen keine Schande, jenes Stern aber konnte dergestalt umso heller erstrahlen.

Am Schluß kommt auch der Kroisos Herodots zur Einsicht: συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ (1, 91, 6). Doch ist der Unterschied auch hier wieder bezeichnend: er wird durch die Gottheit belehrt, indem die Pythia ihm Punkt für Punkt seine Fehler nachrechnet, während der Kroisos Xenophons durch einen Menschen belehrt wird, indem er sich seiner Inferiorität jenem gegenüber bewußt wird. Kyros vertritt, wenn man so sagen darf, bei Xenophon die Stelle der Gottheit.

## 5

*Kyros als Gewährsmann des βίος εὐδαιμόνων* (7, 2, 25—29). Nachdem Kroisos seine Grenzen eingesehen hat — γιγνώσκω μὲν ἑμαυτόν (7, 2, 25) —, stellt sich für ihn die Frage, ob denn nun Apollon recht habe mit seinem Orakel, wo doch Kroisos Gefangener des Kyros ist. Das Problem wird durch die unmißverständliche Formulierung überraschend zugespitzt. Kroisos fragt: »Bist du noch der Ansicht, Apollon habe wahr gesprochen, daß ich glücklich sein werde, wenn ich mich selbst erkenne? Dich frage ich, weil du mir das am besten in dem gegen-

tor' (124) bezeichnet und meint, Xenophon habe nicht »bemerkt (sic), daß sie neben der Physis nicht genannt werden darf« (121), so verkennt er Xenophons Konzeption, nach der die Herkunft des Kyros nicht von seinem Wesen zu trennen ist. Wie wichtig dieser Punkt für Xenophon ist, erhellt schon aus der abweichenden Darstellung des Ktesias (vgl. vorige Anm.). Überdies zeigt die konstruierte Begründung der unterschiedlichen γεγεῖα der beiden Könige in der Kroisos-Rede, welches Gewicht Xenophon auf diesen Punkt legte. Die Betrachtungen von ERASMUS krankten überhaupt an der Methode, Xenophon die Absicht des 'Systematisierens' zu unterstellen, dieses dann aber als 'keineswegs gelungen' zu tadeln (bes. 121).

<sup>1</sup> Pyth. 1, 94.

wärtigen Zeitpunkt beurteilen zu können scheint. Denn du kannst das vollbringen«, σὺ δ', ἔφη, ἔτι δοκεῖς ἀληθεύειν τὸν Ἀπόλλω ὡς εὐδαίμων ἔσομαι γιγνώσκων ἑμαυτὸν; σὲ δ' ἐρωτῶ διὰ τοῦτο ὅτι ἄριστ' ἂν μοι δοκεῖς εἰκάσαι τοῦτο ἐν τῷ παρόντι· καὶ γὰρ δύνασαι ποιῆσαι (7, 2, 25). Das bedeutet, genau genommen, daß die Wahrhaftigkeit Apollons von Kyros abhängig ist, oder schärfer formuliert: daß der Gott von Kyros abhängig ist. Es empfiehlt sich, das Problem nicht zu verharmlosen, indem man interpretiert, Apollon habe eben gewußt, wie Kyros handeln werde, oder Apollon habe gemeint, daß grobe Verletzung des Gebotes γῶδι σαυτὸν eben den Tod nach sich ziehen könnte. In diesen Fällen hätte Xenophon schwerlich das Problem so zugespitzt. Vor allem ist die Wendung καὶ γὰρ δύνασαι ποιῆσαι eindeutig: von Kyros, nicht von Apollon, hängt alles ab. Diese Formulierung erinnert an die archaische Floskel in Götteranrufungen δύνασαι γάρ<sup>1</sup>.

Und in der Tat ist Kyros für Kroisos der Gewährsmann des βίος εὐδαίμων. Denn als Kyros sagt, er wolle ihm alles lassen, Frau, Töchter, Diener, Freunde und Wohlstand, und ihm nur die Sorge bezüglich des Krieges abnehmen, empfindet das Kroisos nicht als Beschränkung, sondern als nicht relativierte εὐδαιμονία: μὰ Δία μηδὲν τοίνυν . . . σὺ ἔτι βουλευέου περι τῆς ἐμῆς εὐδαιμονίας (7, 2, 27). Es ist natürlich zu fragen, ob es sich dabei um eine objektiv anzuerkennende εὐδαιμονία— soweit es eine solche überhaupt gibt — handelt oder um die subjektive Ansicht des Kroisos, die in Wahrheit, d. h. nach Meinung des Autors, schimpflich ist, wie es BREITENBACH empfunden hat: Xenophon kontrastiere »den βίος γυναικώδης . . . ironisch mit dem πόνος-Ideal«<sup>2</sup>. Zunächst ist festzustellen, daß Kyros auch sonst die Könige eroberter Reiche am Leben ließ und sie freundlich behandelte<sup>3</sup>. Zudem scheint aus der Nabonid-Kyros-Chronik hervorzugehen, daß Kyros den besiegten Kroisos im nominellen Besitz seiner Herrschaft gelassen und ihm nur die Kriegshoheit genommen hat<sup>4</sup>. Eben das entspräche der Darstellung Xenophons, nach der Kyros zu Kroisos sagt: ἀποδίδωμι . . . γυναῖκα . . . καὶ τὰς θυγατέρας . . . καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς θεράποντας καὶ τράπεζαν σὺν οἴαπερ ἐζήτε· μάχας δέ σοι καὶ πολέμους ἀφαιρῶ (7, 2, 26). Wenn man auch die Darstellung des Ktesias berücksichtigt<sup>5</sup>, kann man

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser 'alten Gebetsformel' Ed. NORDEN, Komm. zu Verg. Aen. VI, S. 157 sowie Agnostos Theos S. 154. Vgl. ferner G. APPEL, De Romanorum precationibus, Diss. Gießen 1909, RVV 7, 2, S. 153 (freundlicher Hinweis von D. FEHLING). Von den dort nicht genannten Stellen wäre aus Homer noch im weiteren Sinne zu vergleichen: δ 827, ε 25, π 208.

<sup>2</sup> H. R. BREITENBACH a. O. 1721.

<sup>3</sup> WEISSBACH 464 (vgl. o. S. 283, Anm. 1).

<sup>4</sup> Das hat C. F. LEHMANN-HAUPT nachzuweisen versucht: Der Sturz des Kroisos und das historische Element in Xenophons Kyrupädie WSt 47 1929 123 ff.

<sup>5</sup> Vgl. das schon erwähnte Exzerpt des Photios 36b 16 ff.: καὶ ἔδωκε Κύρος Κροίσῳ πόλιν μεγάλην Βαρήνην, ἐγγυς Ἐκβατάνων, ἐν ἧ ἦσαν ἵππεῖς μὲν πεντακισχίλιοι, πελτασταὶ δὲ καὶ ἀκοντιστὰι καὶ τοξόται μύριοι. Auch hier bleibt Kroisos eine gewisse Selbständigkeit erhalten.

damit rechnen, daß es sich um einen üblichen Akt gehandelt hat, dem nicht unbedingt etwas Entehrendes anhaftete. Trotzdem könnte man darüber überrascht sein, daß Kroisos seine neue Lage nicht nur akzeptiert, sondern sie als *εὐδαιμονία* empfindet. Dennoch kann eine doppelte Überlegung vor dem falschen Schluß bewahren, Xenophon habe Kroisos hier ironisieren wollen. Erstens ist vor allem der Vergleich, den Kroisos zwischen seinem neuen Leben und dem seiner Frau zieht, irreführend. Er sagt ausdrücklich, daß es sich um ein allgemein anerkanntes Ideal handelt . . . ἤν ἄλλοι τε μακαριωτάτην ἐνόμιζον εἶναι βιοτήν καὶ ἐγὼ συνεγίγνωσκον αὐτοῖς (7, 2, 27). Und auf Kyros' Frage nennt er dann seine Frau als Beispiel, hinsichtlich deren er betont ἦν ἐφίλου μάλιστα ἀνθρώπων (28). Gewiß ist das eine *βιοτή*, die Xenophon für Kyros als unwürdig empfinden würde, kaum aber — und das ist der zweite Punkt, den man berücksichtigen muß — für Kroisos. Dieser kann mit Kyros gar nicht ernsthaft verglichen werden, so sehr er auch die anderen Menschen überragt, wie die Synkrisis ergeben hat: er ist jenem schon von Geschlecht her und in seinem Wesen absolut unterlegen (7, 2, 24), für ihn ziemt sich etwas anderes als für jenen. Was für Kyros schimpflich ist, kann für andere durchaus noch eine Auszeichnung sein.

## 6

Die Synkrisis zwischen Kroisos und Kyros dürfte, wie gesagt, der Höhepunkt der Kyrupädie sein. Um den neuen Zusammenhang zwischen diesen beiden Gestalten herzustellen, mußte Xenophon die aus Herodot bekannte Geschichte des Kroisos bis in die einzelnen Motive hinein umformen. Vor allem mußte er, um ein für Kyros würdiges Pendant zu erhalten, Kroisos gegenüber der herodoteischen Darstellung positiver zeichnen, d. h. die Züge der Selbstsicherheit<sup>1</sup> eliminieren und sein Verhalten gegen die Götter umdeuten. Das bedeutete, daß sowohl die Orakelprobe in den Hintergrund treten wie besonders die Anklage gegen die Gottheit fallen mußte. Kroisos wird bei Xenophon zu einem ernsthaft um den *βίος εὐδαιμων* ringenden Menschen. Xenophon liebt es, in der Kyrupädie Personen nur in der Funktion einzuführen, daß sie den Spiegel für irgendein bestimmtes Verhalten des Kyros bilden: das gilt für den Großvater Astyages in Kyros' Jugend ebenso wie für den wohl von Xenophon erfundenen<sup>2</sup> Mederkönig Kyaxares, das gilt für den übergetretenen Assyrier-Fürsten Gobryas wie für Abradatas und Pantheia. Wir hatten schon gesehen, daß in der Begegnung zwischen den beiden Königen Kyros der moralisch Überlegene ist, während bei Herodot das Übergewicht auf seiten des schlaun Lyderkönigs liegt. Dieses Verhältnis bleibt bei beiden Autoren auch in den späteren Begegnungen bestehen.

<sup>1</sup> Die Selbstsicherheit des Kroisos als Musterfall für diese Haltung herodoteischer Personen hat W. MARG in der schon genannten Abhandlung untersucht.

<sup>2</sup> Vgl. H. R. BREITENBACH a. O. 1709f.

Bei dem von Herodot dargestellten Feldzug gegen die Massagetenkönigin Tomyris ist es Kroisos, der sich mit seinem Rat gegen die Entscheidung der *πρῶτοι Περσέων* (I, 206f.) durchsetzt. Kyros hört nicht nur auf Kroisos, sondern empfiehlt sogar seinem Sohn Kambyses, für den Fall, daß er gegen die Massageten falle, weiterhin auf Kroisos zu hören. Auch Xenophon stellt noch eine weitere Begegnung zwischen Kyros und Kroisos dar. Da Kyros täglich viel Geld und Gut verschenkt, um seinen Freunden und Untergebenen zu helfen, gibt ihm Kroisos 8, 2, 15ff. zu bedenken, daß er dabei arm werden könne. Kyros läßt Kroisos schätzen, wieviel Gold er in seiner Herrschaft hätte aufhäufen können, und erbittet sodann durch Boten von seinen Freunden Geld für ein vorgetäushtes Unternehmen. Er erhält dabei eine erheblich größere Summe, als Kroisos genannt hatte. So kann er demonstrieren, daß er sein Geld besser angelegt hat, als der schlaue Kroisos vermuten konnte. Wieder ist Kyros im Gegensatz zur herodoteischen Darstellung der Belehrende, Kroisos der Belehrte. Es ist bezeichnend, daß Kyros am Schluß seiner Rede wieder auf die *εὐδαιμονία* Bezug nimmt und damit an die große Erörterung dieser Frage anknüpft: er halte nicht den für den glücklichsten, der am meisten anhäufe, sondern den, der den Besitz auf anständige Art zu verwenden wisse, *ἐγὼ οὐ τοὺς πλεῖστα ἔχοντας καὶ φυλάττοντας πλεῖστα εὐδαιμονεστάτους ἡγοῦμαι . . . , ἀλλ' ὅς ἂν κτᾶσθαι τε πλεῖστα δύνηται σὺν τῷ δικαίῳ καὶ χρῆσθαι πλείστοις σὺν τῷ καλῷ, τοῦτον ἐγὼ εὐδαιμονέστατον νομίζω* (8, 2, 23). So ist Kyros wiederum wie in dem großen Dialog mit Kroisos derjenige, der den anderen über die *εὐδαιμονία* belehrt. Es bedarf natürlich kaum der Betonung, daß Kyros auch den *βίος εὐδαιμῶν* selbst verkörpert: *καὶ ταῦτα μὲν δὴ φανερὸς ἦν ὡσπερ ἔλεγε καὶ πράττων* (ib.).

Auch das mit der *εὐδαιμονία* zusammenhängende zweite Thema, das in dem Dialog mit Kroisos eine Rolle gespielt hat<sup>1</sup>, die Betonung, daß auch Kyros nur ein 'Mensch' sei, begegnet in beiden Darstellungen noch einmal an späterer Stelle. Bei dem schon erwähnten Rat bezüglich des Angriffs gegen die Massagetenkönigin Tomyris weist Kroisos Kyros auf seine Grenzen als Mensch hin: wenn er sich für unsterblich halte, brauche er nicht auf den Rat zu hören; wenn er aber erkannt habe, daß er nur ein Mensch sei, möge er die Belehrung über den Kreislauf alles Menschlichen entgegennehmen, *εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι . . . , οὐδὲν ἂν εἶη πρῆγμα γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαι· εἰ δ' ἔγνωκας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἷς . . . , ἐκεῖνο πρῶτον μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων ἐστὶ πρηγματῶν* (I, 207, 2). Auf eine solche Mahnung hört der Kyros Herodots, während der xenophontische, wie wir sahen, einer solchen Belehrung nicht bedarf (7, 2, 10). Daß es sich bei dieser Erkenntnis um seine Lebensmaxime handelt, spricht er selbst auf dem Totenbette aus, wenn er den Göttern dankt: *πολλῆ δ' ὑμῖν χάρις ὅτι . . . οὐδεπώποτε ἐπὶ ταῖς εὐτυχίαις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐφρόνησα* (8, 7, 3). Kyros ist der wahre Weise, der nicht nur Kroisos, sondern natürlich auch Solon

<sup>1</sup> Vgl. o. S. 285.

übertrifft und der schon aus diesem Grunde nicht den athenischen Staatsmann neben dem Lyderkönig verträgt. Er erfüllt in persona das, worüber Solon bei Herodot reflektiert. In seiner letzten Rede auf dem Sterbebett bekennt er, immer Scheu gehabt zu haben, sich zu sehr seines Glücks zu freuen, wobei er sich ausdrücklich im Sinne des herodoteischen Solon auf die Zukunft bezieht: φόβος δέ μοι συμπαρομαρτῶν μή τι ἐν τῷ ἐπιόντι χρόνῳ ἢ ἴδοιμι ἢ ἀκούσαιμι ἢ πάθοιμι χαλεπόν, οὐκ εἶα τελέως με μέγα φρονεῖν οὐδ' εὐφραίνεσθαι ἐκπεπταμένως (8, 7, 7). Gerade diese letzte Rede läßt die bekannten Motive noch einmal zusammenklingen: Kyros ist der ἀνὴρ εὐδαίμων (8, 7, 6), und vor allem — das ist die höchste Steigerung der xenophontischen Verklärung seines Bildes, die schon in der Kroisos-Begegnung demonstriert wurde — ist Kyros der Gewährsmann für die εὐδαιμονία der anderen: τοὺς μὲν φίλους ἐπεῖδον δι' ἐμοῦ εὐδαιμόνας γενομένου (8, 7, 7). Kyros vereinigt auf sich sowohl die Weisheit Solons als auch die belehrende Haltung des herodoteischen Kroisos, der den anderen in seinem Rat überlegen ist. Deshalb mußte Xenophon gegenüber der Erzählung Herodots, wie wohl deutlich geworden ist, die Gestalt Solons eliminieren sowie die des Kroisos erheblich umdeuten, so daß eine ganz neue Darstellung der traditionellen Begegnung zwischen Kyros und Kroisos entstand<sup>1</sup>. Auf Xenophons Kyros konzentrieren sich alle guten Eigenschaften; er ist, wie schon Cicero gesehen hat, der ideale Herrscher mit den idealen Tugenden: *Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus sed ad effigiem iusti imperii, cuius summa gravitas ab illo philosopho cum singulari comitate coniungitur . . . ; nullum est enim praetermissum . . . officium diligentis et moderati imperii*<sup>2</sup>.

Kiel

ECKARD LEFÈVRE

<sup>1</sup> Daß Xenophon nicht die aus Herodot bekannte Episode mit Kroisos auf dem Scheiterhaufen dargestellt habe, konstatiert ausdrücklich Philostrat. imag. 2, 9, 2.

<sup>2</sup> ad Quint. 1, 1, 23.