

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 4 (1958)

**Artikel:** Die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung  
**Autor:** Latte, Kurt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660611>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

I

KURT LATTE

Die Anfänge der griechischen  
Geschichtsschreibung



## DIE ANFÄNGE DER GRIECHISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

Die unbestreitbare Erkenntnis, dass die Griechen eine Geschichtswissenschaft im modernen Sinne nicht gehabt haben, droht sich heute dahin zu verschieben, dass man ihnen das geschichtliche Bewusstsein überhaupt abspricht. Dagegen pflegt man es den Römern zuzubilligen, obwohl deren Historiographie doch von Anbeginn unter griechischem Einfluss steht. In welchem Sinn von einer Veränderung der Geschichtsauffassung in Rom gesprochen werden kann, davon wird vielleicht im weiteren Lauf unserer Gespräche zu reden sein. Hier sollen die Anfänge behandelt werden.

Bereits die homerische Dichtung setzt bekanntlich die eigene Gegenwart von der Vergangenheit, von der sie erzählt, deutlich ab. Diese Vergangenheit ist ihr weithin «Geschichte», d. h. die Fakten haben sich wirklich abgespielt, aber niemand, der jetzt lebt, vermag zu leisten, was einst die Heroen konnten. Im Gegensatz zu der Chronik, die nur Tatsachen verzeichnet, wird ein Qualitätsunterschied der Zeiten gesetzt. Das drückt sich in der Bezeichnung der Heroen als «Halbgötter» aus, die Hesiod (op. 160) für uns zuerst braucht (Vgl. WILAMOWITZ dazu. VON DER MÜHLL, *Hypomnema zur Ilias* 204). Aufgenommen ist sie im 12. Buch der Ilias (23), an einer Stelle, die bereits gedichtet ist, um der Kritik zu begegnen, dass von dem Schiffslager der Griechen am Hellespont nichts mehr zu sehn ist (WILAMOWITZ, *Ilias u. Homer* 210). In jenen Zeiten lebten Götter und Menschen zusammen (Hes. frg. 82), bis Zeus dem ein Ende machte (Hes. frg. 96, 62 ff.). Hinter all diesen Aussagen steht die Frage, warum die Vorgänge der Heroenzeit sich in der Gegenwart nicht in gleicher Weise wiederholen, gerade, weil sie einstweilen noch als Tatsachen genommen werden.

Schärfer profiliert ist diese Anschauung in der Geschichte von den Weltaltern, die Hesiod überkam; aber die Vorstellung von einer Zweiteilung in Heldenzeit und Gegenwart war so mächtig, dass er das Geschlecht der Heroen unorganisch in die Entwicklung einordnete.

Wird hier der Schnitt zwischen den beiden Perioden betont, so war doch auch das Bewusstsein der Kontinuität, das zweite Grundelement geschichtlichen Denkens, vorhanden. Noch Hekataios berühmt sich, dass sein Geschlecht mit 15 Generationen sich auf einen Gott zurückführt (HDT. 2,143). Nur wenig jünger ist eine Inschrift aus Chios (DGE 690), in der ein Heropythos ebenfalls 15 Generationen bis zu einem mythischen Ahnherrn Kyprios aufzählt, der keinen geläufigen Menschennamen mehr führt<sup>1</sup>; also war wohl ebenso, wie bei Hekataios der 16. ein Gott. Die Tradition reicht mithin bis in die Zeit hinein, in die man die ionische Wanderung setzte (JACOBY, *F. Gr. Hist.* I 317). Eine entsprechende Überlieferung bestand für den Stammbaum der spartanischen Könige (HDT. 7, 204. 8, 131), nur ging sie höher hinauf. Wenigstens sind es hier mehr Generationen. Mit 30 Generationen bis zu Kassandra rechnete ein zakynthisches Geschlecht im 2. Jh. v. Chr. (KAIBEL, *Rb. Mus.* 34, 1879, 198). Wohl wandeln sich die Anschauungen von dem, was Recht und Unrecht ist, von dem, was der Götter würdig ist, im Laufe der Zeiten. Pindar nimmt Anstoss an der Geschichte von Demeter, die im Schmerz selbstvergessen von der Schulter des Pelops isst, an dem Raub der Rinder des Geryones durch Herakles, aber an der Tatsache selbst wagt er nicht zu zweifeln. Eine grundsätzliche Änderung erfolgt erst am Ende des 6. Jh. in Ionien. Die persönliche Erfahrung, das was man mit eigenen Augen gesehn hat, wird hier zum Maßstab der

<sup>1</sup> Der Kyprios *IG II<sup>2</sup>* 1672, 49 führt eine Herkunftsbezeichnung wie sie bei geringen Leuten oft vorkommt, und ist keine Analogie für einen Adelsstammbaum.

Wirklichkeit; was in ihr nicht vorkommt, ist unglaublich-würdig. Ein extremer Rationalismus übt bei Hekataios an den alten Sagen subjektive Kritik. «Aegyptos hatte 50 Söhne, wie Hesiod erfand, wie ich meine, noch nicht einmal 20» (Frg. 19 J.); Kerberos war in Wahrheit eine giftige Schlange, deren Biss tödlich war und die deshalb «Hund des Hades» genannt wurde (Frg. 27, dazu Comment. in Antimach. S. 83, 29 Wyss). Das eigene Urteil setzt sich bewusst gegen die Tradition: «So spricht Hekataios von Milet: Ich schreibe hier, wie es *mir* wahr scheint; denn was die Hellenen erzählen, ist vielerlei und lächerlich, wie es mir erscheint» (Frg. 1). Einer solchen Haltung wird die eigene Erfahrung, die persönliche Erkundung wichtig; sie wird mit dem Wort *ἱστορίη* bezeichnet. Bis in den Stil des Hekataios hinein reicht das Bestreben, soviel von erfahrener Wirklichkeit in die kurzen Sätze hineinzunehmen, wie möglich ist: «Bei der Stadt Alazia liegt der Fluss Odrysses; er fliesst durch die Mygdonische Ebene von Westen aus dem daskylitischen See und mündet in den Rhyndakos» (Frg. 217<sup>1</sup>). Jedes Substantiv bringt eine neue Information und fügt einen neuen Zug hinzu. Parataktisch stehn die Tatsachen nebeneinander, Anaphern sorgen dafür, dass der Hörer den Faden nicht verliert, meist so, dass das Verbum *finitum* noch einmal als Partizipium aufgenommen wird. Dabei ist diese Historie der Welt der Tatsachen in ihrer ganzen Fülle zugewandt; sie umfasst die äussersten Ränder der bekannten Erde ebenso, wie die fernste Vergangenheit; sie ist Geographie und Geschichte zugleich. Wichtig werden zunächst die Abweichungen von dem Geläufigen: die Sitten fremder Völker, unbekannte Tiere und Pflanzen, wundersame

<sup>1</sup> Jacoby schreibt mit Cobet 'Οδρύσσης, <δέ> δέων. Überliefert ist δέ ὄρυμος (ὄρρυμος) δέων. Aber es wäre das einzige Beispiel eines Relativsatzes bei Hekataios, der sonst nur relative Ortsadverbien kennt (Frg. 234, 255, 287). Daher ist einfach das δέ umzustellen: 'Οδρύσσης, δέων δέ. Damit ist die Hekataios eigentümliche Parataxe gewahrt.

Geschichten der Vergangenheit. Selbst Hekataios hat nicht verschmäht, die Geschichte von dem Hunde des Orestheus zu erzählen, der einen Weinstock zur Welt brachte (Frg. 15), — wenn auf unseren Auszug Verlass ist, ohne dagegen zu protestieren. In jedem Fall stehn bei ihm Bericht und Urteil gesondert und unvermittelt nebeneinander.

Auch die eigentliche Geschichtsschreibung wechselt zwischen chronikartig knappem Bericht und anekdotischen Episoden. Bei Charon von Lampsakos treffen wir die Erzählung von der Beteiligung der Athener an der Eroberung von Sardes (262, 10 Jac.), die weit kürzer ist, als Herodot, und ausführliche Geschichten, die ihre Berechtigung in ihrer Merkwürdigkeit tragen, wie die von dem Siege der Bisalten über die Einwohner von Kardia (frg. 1 J.) oder den Traum der Mandane (Frg. 14 J.). Selbst bei der Schilderung des Sturms, der die persische Flotte am Athos vernichtete, vergisst er nicht zu erwähnen, dass damals zuerst weisse Tauben in Griechenland erschienen (Frg. 3 J.).

Für Herodot sind zunächst diese Möglichkeiten in ihrer ganzen Fülle gegeben. Auch für ihn besteht die Kontinuität bis zu dem göttlichen Ahnherrn hin (6, 53); er legt die Beziehung auf Mythen sogar dem Perserkönig als Begründung eines Anspruchs in den Mund, wenn er ihn die Peloponnesier als seine « Sklaven » bezeichnen lässt, weil Pelops aus Asien stammt (7, 11, 4). Er übernimmt das schematisch konstruierte Erdbild des Hekataios und polemisiert dauernd dagegen wie gegen seine politische Tendenz. Seine Aufgabe sieht er zunächst darin, den Bereich der Erkenntnis empirisch zu erweitern. Darum geht er in Ägypten und bei den Skythen zunächst an die äussersten, ihm erreichbaren Grenzen. Seine Erkundung gilt den fernen Gegenden und dem Alter der skythischen Stämme, nicht etwa dem Schauplatz des Skythenkrieges des Dareios, wie doch bei seinem Thema nahe gelegen hätte. Es ist die Bereicherung des stofflichen Wissens, auf die es ihm zuerst ankommt, und so wird

der Rationalismus immer mehr durch eine rein empirische Haltung ersetzt, was gelegentliche Kritik nicht ausschliesst (v. FRITZ, *Tr. Am. Phil. A* 67, 1936, 315 ff.). Nur sehr allmählich wird das geographisch-ethnographische Interesse Herodots durch echt historisches ersetzt. Er hat nicht als Historiker begonnen, sondern er ist es geworden.

Betrachtet man sein Werk unter dem Gesichtspunkt der Erfordernisse, die wir an eine Geschichtsquelle stellen, so fallen zunächst einige negative Charakteristika ins Auge. Die Erzählung bindet sich weder an Raum noch an Zeit. Wohl übernimmt er Königslisten der Assyrer, Meder und Lyder, gibt auch von den späteren ägyptischen Königen eine ungefähr zutreffende Reihe, aber sie sind kein gliederndes Element der Darstellung. Er kann weit hinter die Zeit zurückgreifen, von der er gerade spricht oder plötzlich in eine ganz andere Gegend der Welt übergehn. Schon die Lydergeschichte ist dafür bezeichnend. Er beginnt abrupt mit Kroisos (I, 6), weil er der erste Lyderkönig war, der mit den Griechen in Verbindung kam. Aber im nächsten Kapitel erzählt er zeitlich zurückgreifend, wie das Geschlecht des Kroisos zu der Königswürde kam. Es wird von Kandaules und Gyges berichtet. Über Ardys-Sadyattes-Alyattes geht es zu dessen Kriegen, vor allem zu seinem Kampf gegen Milet. Damals verrät Periander den Milesiern das Orakel, dass Alyattes krank ist, weil er den Athenatempel bei Milet verbrannt hat. Die Milesier benutzen diese Kenntnis zu einem Theatercoup, der Alyattes veranlasst, Frieden zu schliessen. Dann fährt er fort: Alyattes erging es im Kriege gegen die Milesier und Thrasybul so: Periander, der dem Thrasybul das Orakel verraten hatte, war Sohn des Kypselos (22,4 f.). Und nun folgt die Ariongeschichte<sup>1</sup>. Kap. 24 kehrt er zu Alyattes zurück, berichtet dessen Tod und den Regierungsantritt des Kroisos. Von da an bleibt

<sup>1</sup> Eine andere Erzählung von Periander steht 3,48 ff., ebenso äusserlich angeknüpft.

Kroisos Hauptfigur, bis I 56-65 aus Anlass der Bündnispläne des Kroisos eine kurze Geschichte Spartas und der Peisistratiden eingelegt wird, die bis 69 reicht; erst dann kommt das Bündnis, das ohne jede praktische Folge bleibt. Das gilt auch von rein historischen Partien. Zwischen die Landung der Perser in der Ebne von Marathon und die Schlacht schiebt sich ein Bericht über die Vergangenheit des Miltiades, der weit zurückgreift, von seinem Olympiasieg und dem Grab des Kimon erzählt (6, 103), so dass die Landung der Perser zweimal (6, 102. 107, 1) berichtet wird; ausserdem tritt die Sendung des Pheidippides nach Sparta dazwischen. Bei der Erwähnung des Kontingents der Plataeer wird ihr Kampf gegen Theben und die Beteiligung der Athener daran eingeschoben (6, 108). Anstelle einer rationalen Kontinuität der Ereignisse tritt eine assoziative. Sobald das Stichwort fällt, greift der Erzähler zurück, biegt zu einer Nebenhandlung ab oder verweilt bei unwesentlichen Einzelheiten. Das Interesse gilt den einzelnen Fakten und Geschichten, nicht einem gedanklichen Zusammenhang. Aber bei dieser Fülle des Gegenständlichen wird die unmittelbare Verbindung mit dem Vorangehenden immer sprachlich durch ein anaphorisches Pronomen, eine Wiederholung des Stichworts sorgfältig gewahrt. Der Faden der Erzählung reisst niemals ab. Diese Form hat Analogien bei Homer, der auch einen Kampf durch einen Bericht über die Herkunft einer Waffe unterbrechen kann, oder uns zurückgreifend die Vergangenheit eines der Kämpfer erzählt. Ausgebildet tritt sie uns im Orient entgegen, in 1001 Nacht und im Panca-tantra. Aber der Unterschied ist, dass bei dem Griechen an die Stelle des Spieles der Phantasie der Wirklichkeitssinn und die Freude an allem Detail tritt, der Wille zu sehn und wirklich Geschehenes, Vorhandenes zu berichten. Geschichte erscheint zunächst aufgelöst in Geschichten, die selbständig nebeneinander stehn, genau wie die Schilderung eines Landes oder Volkes sich in Einzelzüge auflöst. Nicht

Spannung auf den Fortgang wird erstrebt, sondern Verweilen. Es ist die Haltung eines Menschen, der staunend von Schritt zu Schritt etwas Neues entdeckt, das wertvoll und wichtig ist, und sich an der Hand dieser Entdeckungen immer tiefer in die Geschichte hineinführen lässt. Dabei ist in der einzelnen Erzählung eine grosse Sachlichkeit, die sich nicht von dem eingeschlagenen Wege abbringen lässt. Er bleibt bei den Hauptpersonen. In der Erzählung vom Ring des Polykrates tauchen das Schiff des Tyrannen, der Fisch, der Fischer auf und verschwinden wieder, Abschweifungen, in denen die spätere Rhetorik geschwelgt hätte, wie etwa eine Beschreibung der Meerfahrt oder der Tafel des Tyrannen, gibt es nicht. Dafür ist auch hier der Raum ebensowenig eine feste Kategorie, wie die Zeit; wie diese umkehren kann, so ist auch die Distanz Ägypten-Samos nicht vorhanden und wird mit einem kurzen *ἐπέστειλε* überbrückt.

Dieser Behandlung der Ereignisse entspricht die Motivierung. Diese Menschen treiben keine Politik als rationalen Plan mit den entsprechenden Mitteln, sondern sie folgen Impulsen ganz persönlicher Art, zum Teil aus der Stimmung des Augenblicks heraus, wie es der Erzähler auch tut, der aus den möglichen Verknüpfungen willkürlich eine herausgreift, ohne den Anspruch, damit alle Fäden zu fassen, die die Ereignisse verbinden. Die einzelne Aktion wird immer als Ergebnis der Stimmung, der persönlichen Motive eines einzelnen gesehn. So sind Anlass und Scheitern des Zuges des Aristagoras und der Perser gegen Naxos auf die persönlichen Stimmungen und Absichten des miletischen Tyrannen zurückgeführt (5,30 ff.). Ebenso motiviert er die Beziehungen zwischen Adelsgeschlechtern, wie den Pisistratiden und Alkmeoniden oder zwischen den Tyrannen der griechischen Städte. Auch wo er zwischen Vorwand und wirklichem Grund unterscheidet, bleiben persönliche Motive die treibende Kraft (6, 133, 1). Die einzige Ausnahme ist der Wille der Perser, die Griechen zu unterwerfen (4, 167,

3.6, 44, 1). Das gehört mit seiner Auffassung der Perserkriege zusammen, von der noch zu reden sein wird. Aber selbst hier spielt der Zorn des Dareios über die Einnahme von Sardes, oder das Bedürfnis, eine Niederlage wettzumachen eine bedeutende Rolle. Diese Art, Geschichte zu sehn, entspricht durchaus dem Denken des 6. und des frühen 5. Jh. Man mag an die persönlichen Motive des Harmodios und Aristogeiton bei der Ermordung des Hipparch denken, die ihrem Ruhm als Tyrannenmörder keinen Abbruch getan haben. In einer Welt, die eben erst aus den Machtkämpfen der Adelsgeschlechter mit ihren wirklich sehr persönlichen Motiven zu einer einheitlichen Politik der Polis fortschritt, musste eine solche Motivierung geschichtlicher Ereignisse aus persönlichen Antrieben einzelner ganz natürlich erscheinen. Aber die innere Notwendigkeit der Expansionspolitik für das persische Reich kommt bei dieser Betrachtung nicht zur Geltung; an dem entscheidenden Punkt löst sie sich in den Widerstreit persönlicher Meinungen des Königs und einzelner Vornehmer auf. Man braucht nur die Art zu vergleichen, wie Thukydides Anlass und Grund des peloponnesischen Krieges gegeneinander absetzt, um den Unterschied zu sehn.

Seltsam ungleich ist die Rolle, die die Kritik am Wunderbaren bei Herodot spielt. Es gibt stillschweigende Korrekturen, wie die Beseitigung des magischen Ringes in der Gygesgeschichte oder die Weglassung des Taubenprodigiuns bei dem Sturm am Athos (oben 6). Den von Apollo gesandten Regen, der den Scheiterhaufen des Kroisos löscht, ersetzt er durch den Ausruf des Königs, der sich an sein Gespräch mit Solon erinnert. In anderen Fällen gibt er seinem Zweifel direkt Ausdruck, wie bei der Hilfe, die Boreas den Athenern vor Artemision geleistet haben soll (7, 189, 2). Auch den Glauben, dass Poseidon das Erdbeben sendet, teilt er augenscheinlich nicht (7, 129, 4); offenbar hat er Kenntnis von den physikalischen Erklärungsversuchen

der ionischen Philosophie (ARISTOT. *Meteor.* 365 b 6 u. s.). Noch deutlicher ist die Ablehnung bei dem Geleit, das Phye als Athene dem Peisistratos bei seiner Rückkehr nach Athen gegeben haben soll; das ist « die naivste Geschichte, die er je gehört hat » (1,60, 3). Freilich gibt er in diesem Fall wohl tyrannenfeindliche Tradition wieder. Aber dass kein Perser in dem Demeterheiligtum bei Plataeae Schutz fand, weil die Göttin ihnen wegen der Zerstörung von Eleusis den Eingang verwehrte, erzählt er, wenn auch mit dem Zusatz: « wenn man über göttliche Dinge eine Meinung äussern soll » (9, 65, 2). In anderen Fällen berichtet er Wundergeschichten ohne die geringste Ausserung des Zweifels, wie bei Epizelos, der erblindet, weil ihm bei Marathon das Gespenst eines riesigen Kämpfers begegnet (6, 117, 2) oder bei der vor Salamis unsichtbar durch die Lüfte ziehenden Mysterienprozession, die den Griechen zu Hilfe kommt (8, 65). Noch ist das Märchenhafte legitimer Bestandteil der Welt; die Kritik ist erwacht, aber sie bewältigt das Ganze noch nicht, sondern setzt nur an einzelnen Punkten an. Auch das « Gesagte » ist des Gedächtnisses und damit der Aufnahme wert. Er spricht es einmal direkt aus: « Ich muss sagen, was gesagt ist, aber ich brauche es nicht überall zu glauben, und dieses Wort soll für meine ganze Erzählung gelten » (7,152, 3, vgl. 3, 9, 2).

Vielleicht darf man sogar sagen, dass ihm selber die Grenzen zwischen Wirklichkeit und eigener Erfindung gelegentlich verschwimmen. Wenn er in dem berühmten Gespräch zwischen den Persern nach Ermordung des falschen Smerdies die Verfassungsformen diskutieren lässt (3, 80 ff.), so könnte man das als Zutat des Historikers im Sinne der späteren griechischen Geschichtsschreibung auffassen. Aber er erhebt 6,43 den ausdrücklichen Anspruch auf Glauben. So ist nicht leicht zu bestimmen, wie weit die Reden, die er einlegt, als Kunstmittel aus dem Epos übernommen sind, und wie weit ihm selber die lebhafte Ver-

gegenwärtigung als Wirklichkeit galt. Vieles wird er schon vorgefunden haben; die Figur des Warners vor dem König ist altes Märchenmotiv, Artabanos vor Xerxes braucht nicht Herodots freie Erfindung zu sein, da die Dareiosvase zeigt, dass solche Geschichten volkstümlich waren; das Gleiche dürfte für Solon vor Kroisos gelten, aber bei Demarat ist die Darstellung des Gegensatzes zwischen dem Griechen und dem Asiaten so tief in der Themastellung des Geschichtswerks verwurzelt, dass man sie ihm selber zuschreiben muss.

Denn unter dem Eindruck seines Aufenthalts in Athen verschob sich ihm das Ziel seiner Darstellung. Hatte er zunächst Berichtigung und Ergänzung des Hekataios erstrebt, so ging ihm nun der Sinn des Perserkrieges als einer Auseinandersetzung zwischen Asien und Griechenland auf. Mit diesem Gegensatz verbindet sich der politische zwischen Freiheit und Knechtschaft.

Er beginnt, wie bekannt, mit einer kurzen Übersicht über die mythischen Kämpfe zwischen Asiaten und Hellenen, die den Gegensatz auf den wechselseitigen Raub der Europa, Helena und Medea zurückführt. Sie ist anorganisch vor die Behandlung der Lyder geschoben, aber sie war ihm wichtig genug, um ihretwillen von der Chronologie der lydischen Königsliste abzuweichen. Als das Buch erschien, wirkte diese Konstruktion geschichtlicher Vorgänge aus persönlichen Motiven bereits antiquiert und forderte den Spott der Komödie heraus (*ARISTOPH. Ach. 523*). Wir sahen, dass sie überall in seinem Werk Parallelen hat und seiner Weise, Kausalzusammenhänge zu sehn, entspricht. Aber so äusserlich diese Einleitung angefügt scheint, so sehr sie durch eine primitive Form der Motivierung bedingt ist, — im Fortgang zeigt sich, dass wir es hier mit einem tragenden Gedanken des Buches zu tun haben. In der bunten Mannigfaltigkeit seiner Erzählung klingt dieser Ton immer wieder an, nicht mit aufdringlicher Absicht, sondern weil er nun gelernt hat, die Wirklichkeit unter diesem Gegensatz zu

sehn. Er rechnet mit Lesern, die ihn ohne besonderen Hinweis empfinden, wenn er die Tatsachen durch einen Dialog oder eine Reflexion leicht hervorhebt. Xerxes lässt die Leiche des Leonidas verstümmeln, was er mit Befremden angesichts der sonstigen Achtung der Perser vor Tapferkeit mit dem Zorn des Königs motiviert (7, 238). Pausanias lehnt nach Plataeae den Vorschlag ab, der Leiche des Mardonios das Gleiche anzutun (9, 78 f.). Kein Wort des Rückblicks auf den früheren Vorgang fällt, wie es die moralisierende Geschichtsschreibung späterer Zeiten gegeben hätte. Aber in der ausführlichen Begründung, die Pausanias gibt, sollen wir den Abscheu des Hellenen gegen solche Handlungen und die Verurteilung der Tat des Xerxes zugleich empfinden. Der Bericht über die Seenot, in die Xerxes auf der Rückfahrt nach Salamis gerät, und aus der er durch die Aufopferung der persischen Vornehmen, die ins Meer springen, um das Schiff zu erleichtern, gerettet wird, erfährt eine doppelte Kritik: er könnte nicht wahr sein, denn Xerxes würde lieber die Vornehmen auf die Ruderbänke gesetzt haben und dafür die Ruderer in Wasser geworfen haben. Und nach der Landung belohnt er den Schiffskapitän, der den Rat gegeben hatte, mit einem goldenen Kranz und lässt ihn enthaften (8, 118 ff.). Das eine zeigt, was Herodot dem Grosskönig gegen geringe Leute zutraut, das andere, wie er sich den Vorteil einer Handlung gefallen lässt und sich von der Verantwortung durch die Bestrafung des Täters loskauf. Die Tyrannenlaune des Xerxes illustriert er an der Erzählung von dem Lyder Pythios, der seinen ältesten Sohn von der Teilnahme an dem Kriegszuge losbittet. Als Antwort lässt der König ihn in zwei Stücke schneiden (7, 38 f.). Es wird hier sehr deutlich, wie eine novellistische Ausmalung den Sinn der Handlung überwuchert. Denn Herodot berichtet weiter, dass das persische Heer zwischen den beiden Teilen der Leiche hindurchzog. Das ist ein auch sonst wohlbekannter Lustrationsritus

(NILSSON, *Griech. Feste* 404 ff.). Dieser reale Vorgang war beobachtet worden, und an ihn hatte sich wohl schon im mündlichen Bericht die novellistische Motivierung angeknüpft, die Herodot in seinem Sinne verwendet. Dass seine Auffassung mit diesen Interpretationen richtig verstanden ist, zeigen andere Stellen, an denen er deutlicher redet. Als Sperthias und Bulis, die beiden Spartaner, die sich freiwillig für den Frevel an den persischen Gesandten zur Sühne stellen, in Susa bei dem Satrapen zu Gast sind, fragt er, weshalb die Spartaner nicht « Freunde » des Königs werden wollen; er wisse zu belohnen. Die Antwort lautet: « Du weisst vortrefflich Knecht zu sein, von der Freiheit hast du nichts erfahren, weder ob sie süß ist, oder nicht. Hättest du darin Erfahrung, so würdest Du uns raten, nicht allein mit Lanzen dafür zu kämpfen, sondern auch mit Beilen » (7, 135). Ausführlicher ist die Antwort der Athener bei den Verhandlungen zwischen Alexander von Makedonien, der die Versprechungen des Mardonios überbringt, und den Athenern und Spartanern. Hier wird gesagt, dass der König dem König in die Hände arbeitet (8, 142, 5), also die Interessengemeinschaft aller Herrscher gegenüber den freien Staaten konstatiert. Den Spartanern aber antworten die Athener: « Schlecht scheint ihr die Gesinnung der Athener zu kennen, wenn ihr in Sorge seid, denn nirgend auf der Welt gibt es so viel Gold oder ein Land, das so schön und fruchtbar ist, dass wir dafür mit dem Perser ein Bündnis schliessen wollten und Hellas versklaven » (8, 144, 1). Als Grund erscheint neben der Verpflichtung zur Rache für die Verwüstung des attischen Landes « das hellenische Wesen, mit dem uns Blut und Sprache verbindet, gemeinsame Heiligtümer und Opfer und gleiche Sitten » (8, 144, 2). Griechische Schlichtheit und barbarischer Prunk werden kontrastiert, wenn ein Perser staunt, dass der Preis der olympischen Spiele nur ein Ölzweig ist, dass die Griechen « nicht um Geld kämpfen, sondern um ἀρετήν » (8, 26).

Am tiefsten sind die gleichen Gedanken in dem Gespräch zwischen Xerxes und Demarat ausgesprochen, der sich vergebens bemüht, dem Grosskönig klar zu machen, wie überlegen spartanische Disziplin dem Kampfwert der Massen ist, die nur die Furcht vor dem Despoten in die Schlacht treibt (7, 104). Überall ist in diesen Stellen der Gegensatz Hellas — Persien nicht äusserlich als territorialer oder politischer gefasst, sondern als tiefgreifender Wesensunterschied. Aus dieser Grundanschauung gewinnt er einen Maasstab, das Verhalten von Barbaren, die er anerkennt, zu beurteilen; er überträgt ihn auch auf die Beurteilung der griechischen Verhältnisse. Als er von den ersten Erfolgen der Athener kurz vor den Perserkriegen spricht, flieht er eine Reflexion ein: « Das zeigt nicht nur an einem Einzelfall, sondern allgemein, dass die Freiheit ein vortrefflich Ding ist, wenn auch die Athener unter den Tyrannen keinem ihrer Nachbarn überlegen waren, aber der Tyrannen entledigt bei weitem die ersten wurden. Das zeigt, dass sie in fremder Gewalt mit Absicht nichts leisteten (ἐθελοκάκεον), da sie für ihren Herrn wirkten; als sie frei wurden, begehrte jeder für sich zu wirken » (5, 78). In dem Bewusstsein, dass der Erfolg jedem einzelnen zugute kommt, wenn er für das ganze wirkt, sieht Herodot das wesentliche Ergebnis dieser Freiheit, genau wie Demarat vor dem Perserkönig von « Notwendigkeit und einem hohen Preis, der winkt, » gesprochen hatte. Das berührt sich mit der negativen Formulierung Solons: Unheil in der Gemeinde findet den Weg zum Haus eines jeden (Frg. 4, 27 Bgk.). Es ist attisches Gedankengut, dem wir hier begegnen. Selbst die Novelle von Solon und Kroisos ist aus diesen Anschauungen umgestaltet. Nicht nur der Gegensatz zwischen dem auf seinen unermesslichen Reichtum stolzen Lyder und dem griechischen Weisen hat hier seine Wurzeln, auch die ursprüngliche Tendenz ist zurückgedrängt. Vor den beiden Jünglingen, deren früher Tod die trübe Weisheit lehrt, dass

jung stirbt, wen die Götter lieben, wird Tellos genannt, der nach einem schlichten, aber erfüllten Leben in siegreichem Kampfe für sein Vaterland fällt. Das sind zwei völlig verschiedene Lebensideale, die sich nicht vereinen lassen. Nicht zufällig stammt Tellos aus Athen. Wenn er vor Kleobis und Biton gestellt wird, so überwindet hier das tätige Bürgerideal Athens im 5. Jh. die müde Resignation des 6. Jh. Theoretisch wird diese politische Anschauung in dem berühmten Gespräch zwischen den persischen Vornehmen nach der Ermordung des falschen Smerdies begründet; hier siegt die Monarchie, wie es durch die geschichtlichen Tatsachen gegeben war, aber es ist nicht zu übersehen, dass in der Rede des Dareios sich der «Leiter des Volkes» (*προστάτης τοῦ δῆμου*) unwillkürlich anstelle des unbeschränkten Königs schiebt, d. h. die Form, in der Perikles die attische Politik geleitet hat (3, 82, 4). Das deckt sich mit dem berühmten Urteil des Thukydides (2, 65, 9). Für die Gefahren der reinen Demokratie ist er durchaus nicht blind. «Es scheint leichter, viele zu täuschen, als einen, wenn Aristagoras den Kleomenes, der allein war, nicht zu täuschen vermochte, aber es bei 30 000 Athenern erreichte» (5, 97, 2).

Wir haben hier also eine völlig geschlossene Konzeption von dem Sinn des historischen Geschehns und von den Werten, um die der geschichtliche Kampf geht. Aber es ist Herodot noch nicht gelungen, sie in seinem ganzen Werk durchzuführen. Das liegt zum Teil an der Entstehung des Buches, das aus verschiedenen einzelnen Logoi zusammen gewachsen ist. Die Erfahrungen, die Herodots geschichtliches Denken bestimmten, hat er erst in Athen gewonnen, als ein Teil von ihnen bereits vorlag. Er ist zum wirklichen Historiker erst langsam herangewachsen. Auf weite Strecken ist die Freude an der empirisch gegebenen Wirklichkeit zu lebendig, um ein Gleichgewicht zwischen rationaler Betrachtung und Erkundung zuzulassen. Dazu kommt, dass sein

Bemühen, die Motive der Handlungen zu ergründen, sich mit einer im letzten Grund völlig andersartigen Auffassung des Geschehns überhaupt kreuzt.

Eine Anschauung vom kausalen Zusammenhang der Vorgänge ist vorhanden, aber noch kann am Anfang der Kette ein unaufgelöster Rest stehn. Dann heisst es bei ihm einfach: dies musste geschehn, damit etwas anderes eintreten konnte. So musste es mit Kandaules (1, 8, 2) Miltiades (6, 135, 3) dem Ägypterkönig Psammis (2, 161, 3), der Artaynte (9, 109, 2) ein schlimmes Ende nehmen, musste der Zug der Perser gegen Naxos misslingen (5, 33, 2). Die tatsächliche Wirklichkeit wird hier ohne jeden Versuch einer Deutung oder Erklärung hingestellt. Es wird damit, wie DODDS betont hat (*The Greeks and the Irrational* 42) ein irrationales Element in die Geschichte eingeführt. Am Eindringlichsten stehn die beiden Betrachtungsweisen an dem zentralen Punkt nebeneinander, wo er die Beratungen am Hof des Xerxes vor dem zweiten Zug gegen Griechenland erzählt. Zunächst erhalten wir die üblichen Reden, Vorschlag des Königs, Zustimmung des Mardonios, Warnung des Artabanos, zornige Antwort des Königs. Scheinbar ist alles entschieden. Aber dahinter schiebt sich eine Episode, die für den Fortgang der Handlung bedeutungslos ist: der Einspruch des Artabanos hat dem Xerxes doch Eindruck gemacht; er ist willens, den Zug aufzugeben und trotz eines entgegenstehenden Traumes unterrichtet er die Perser von seinem Entschluss. Da befiehlt ihm ein zweites Traumgesicht den Krieg zu beginnen. Erschreckt zieht er Artabanos zu Rate. Der gibt ihm zunächst eine ganz rationale Erklärung des Traumes: « Die Traumgesichte sind am unzuverlässigsten, die sich auf die Gedanken des Tages beziehen. Wir aber waren in den Tagen vorher mit diesem Heereszug sehr beschäftigt. Wenn aber meine Unterscheidung hier nicht zutrifft, sondern dies etwas mit dem Göttlichen zu tun hat, so mag es auch mir, wie dir,

erscheinen und mich auffordern » (7, 16, 2). Ein entsprechender Traum des Artabanos bewirkt dann, dass er seinen Widerspruch fallen lässt; der Weg für die Niederlagen von Salamis und Plataeae ist frei. Man könnte hier fast von einer doppelten Motivierung sprechen: Zunächst wird der Entschluss aus den Impulsen der Menschen völlig selbstständig begründet, dann aber tritt daneben ein trügerisch zweideutiges Gesicht, fast eine  $\alpha\pi\alpha\tau\eta\theta\epsilon\bar{\omega}$ . Jedes von beiden reichte zur Motivierung aus. Für einen Augenblick wird an einem entscheidenden Punkte der Handlung eine zweite Ebene sichtbar, auf der die eigentlichen Entscheidungen fallen, und die sich menschlicher Berechnung entzieht. Diese Erkenntnis kann zunächst ebenfalls rein empirisch formuliert werden, als Erinnerung an den Wechsel der Dinge, wie in den Brief des Amasis an Polykrates (3, 40, 3)<sup>1</sup>. Es bedeutet auch noch nicht viel mehr, wenn er sagt: « Was ihm begegnet ( $\sigma\mu\phi\sigma\eta$ ), regiert den Menschen, nicht der Mensch, was ihm begegnet » (7, 49, 3), oder Solon den Kroisos mahnt, dass der Mensch ganz  $\sigma\mu\phi\sigma\eta$  ist, d. h. das ist, was mit ihm geschieht (1, 32, 4)<sup>2</sup>. Aber dieser Wechsel und diese Abhängigkeit des Menschen ist auch Wirklichkeit und die Historie wird erst dadurch zu ihrem vollen Abbild, dass sie ihn mitdarstellt. Wie jede Wirkung, deren Ursache nicht deutlich ist, wird auch diese auf einen persönlichen Gott zurückgeführt. Wenn man nach einem Grunde für den Willen des Gottes fragt, so bleiben nur persönliche Motive, da Herodot, wie wir sahen, eine andere Motivierung nicht kennt. So kommt es zu dem viel berufenen Wort vom Neide der Götter (3, 40, 2). Deutlicher sind die Worte des Artabanos: « Du siehst, wie der Gott die hervorragenden Wesen mit seinem Blitz trifft und nicht zulässt, dass sie sich

<sup>1</sup> Unglück als Ausgleich eines unerwarteten Glücks auch 7, 190.

<sup>2</sup> Diese Vorstellung ist der archaischen Zeit geläufig. Homer (*Od.*, 18, 136) und Archilochos (fr. 70 Bgk, cf. 56, 5) sagen in ihrer Sprache dasselbe.

brüsten, die kleinen aber reizen ihn nicht. Du siehst, wie in die grössten Gebäude und Bäume er seine Geschosse richtet. Denn der Gott pflegt alles Überragende zu verkleinern. So wird auch ein grosses Heer von einem kleinen vernichtet auf folgendem Weg: wenn der Gott ihnen Schrecken sendet oder Donner, wodurch sie ohne eigene Schuld verderben. Denn der Gott lässt niemand stolz sein ausser ihm selbst » (7, 10, ε). Die Verbindung, in die hier die Vorstellung vom Neid der Gottheit mit der Mahnung an die Schranken gebracht wird, die allem Irdischen gesetzt sind, wird noch deutlicher, wenn es heisst: « Eine allzu wilde Rache wird den Menschen von den Göttern *missgönnt* » (4, 205). Man verkennt den eigentlichen Sinn dieser Äusserungen, wenn man diesen Zusammenhang übersieht und an der anthropomorphen Formulierung Anstoss nimmt, wie schon Platon getan hat (*Phaedr.* 247 a); sie war den Griechen noch Jahrhunderte später geläufig; selbst Germanicus bedient sich ihrer (v. WILAMOWITZ, *Sber. Berl. Akad.* 1911, 819, 1). Das 5. Jh. fand darin den Ausdruck für die Spannung zwischen menschlichem Wollen und Planen und den unberechenbaren Kräften, die den Erfolg bestimmen. Das lebendige Gefühl für diese Spannung hat diese Zeit befähigt, die Tragödie zu schaffen; nicht zufällig finden wir bei Sophokles Anklänge an Herodot. Für diesen aber schliesst die Erinnerung an den Neid der Götter die Mahnung ein, der Unsicherheit aller irdischen Grösse zu gedenken, vor der der Mensch sich bescheiden muss. Die Rolle des Warners, so oft sie ihm bereits durch die Novelle gegeben sein mochte, ist für eine andere Grundlinie seines Werks bedeutsam, die neben dem früher aufgezeigten Gegensatz zwischen Barbaren und Hellenen herläuft und sich mit ihm verschlingt. Denn es sind vorwiegend die Griechen, die bei ihm der Warnung eingedenk handeln, die Barbaren, die sie vergessen.

Herodots Werk ist unfertig, nicht nur weil ihm äusserlich der Schluss fehlt, sondern in einem viel tieferen Sinn. Die

kühne Konzeption, die versucht, die ihm bekannten geschichtlichen Vorgänge unter den Gegensatz Barbaren-Hellenen, Despotismus und Bürgerfreiheit zu bringen, wird immer wieder durch die empirische «Erkundung» durchbrochen, die alles Wirkliche zu Wort kommen lässt. Neben einer kausalen Motivierung steht eine teleologische, die in entgegengesetzter Richtung von der Wirkung auf die Ursache hin verläuft, genau wie sich die zeitliche Abfolge seiner Erzählung umkehren kann. Dieser Zwiespalt zeigt, dass Herodot die neue Erkenntnis, die ihn zum «Vater der Geschichte» macht, nicht gegeben war, sondern in eigener geistiger Arbeit erworben werden musste. Für unsere geschichtliche Betrachtung stellt er den Punkt dar, in dem sich die archaische Freude an der Fülle der Wirklichkeit und das klassische Streben, sie beherrschenden Gedanken unterzuordnen begegnen. Was Literatur und Kunst in der Mitte des 5. Jh. in Athen erreichten, war diesem Ionier auf einem Gebiet, das er zuerst urbar machte, noch versagt. Gerade die Rudimente einer primitiveren Auffassung, die überall stehn geblieben sind, lassen uns die Grösse seiner Leistung erst recht würdigen. Denn was hier vorliegt, ist nichts Geringeres, als ein erster Versuch, die Vergangenheit aus den Erfahrungen und Erkenntnissen der Gegenwart geistig zu bewältigen. Er bedeutet wirklich den Beginn der Geschichtsschreibung.

## DISCUSSION

*M<sup>me</sup> de Romilly*: Je suis très heureuse d'occuper cette place, qui me permet de remercier tout d'abord le baron Hardt, à qui nous aimions, de minute en minute, pouvoir exprimer notre juste reconnaissance, et de remercier aussi M. Latte pour le bel exposé qu'il nous a fait. Il nous y a montré non seulement les débuts de l'histoire grecque mais, de façon plus précise, les débuts de cette histoire chez Hérodote, et Hérodote, si l'on peut dire, en train de devenir historien. Personnellement, j'ai été assez sensible à un fait: c'est que l'on avait un peu le sentiment de voir Hérodote essayer de devenir Thucydide. L'exposé suggérait, en effet, une progression inachevée et un contraste latent qui faisaient irrésistiblement penser à Thucydide. Sans doute se trouverait-il ici quelqu'un pour penser que Thucydide n'est pas l'unique modèle ni l'unique perfection, et que dans l'état d'équilibre que représentait Hérodote il y avait des mérites plus grands, ou au moins différents. Quoi qu'il en soit, je pense que ma tâche est surtout de donner la parole à ceux qui voudraient faire des observations ou poser des questions à M. Latte sur ce sujet. Quelqu'un désire-t-il le faire ?

*M. von Fritz*: Es hat mich ganz besonders interessiert, dass Sie bei Herodot eine Entwicklung konstatieren, besonders da Entwicklungstheorien zur Zeit nicht besonders beliebt sind. Das letztere liegt zum Teil vielleicht daran, dass der Versuch, die sogenannte thukydideische Frage entwicklungsgeschichtlich zu lösen, zu bisher jedenfalls unlösbar Schwierigkeiten geführt hat. Man muss aber die Lage des Herodot und des Thukydides miteinander vergleichen. Was immer die korrekte Lösung der thukydideischen Frage sein mag, und ob er seine Meinung über die Ursachen des Krieges geändert hat oder nicht, so viel ist unbestritten, dass er sich von Anfang an ganz feste Prinzipien hinsichtlich der Auswahl, Prüfung und Verwendung seines Materials gemacht hat. Er konnte das deshalb, weil er von vorne

herein etwas hatte, wogegen er sich absetzen konnte: eben Herodot. Herodot dagegen hatte wesentlich nichts anderes vor sich als Hekataios. Es lässt sich, glaube ich, beweisen, dass er damit angefangen hat, sich gegen Hekataios abzusetzen, d.h. seine eigenen Methoden in der Auseinandersetzung mit ihm zu entwickeln. Aber was Hekataios geleistet hatte, war nicht ausreichend, um, sei es in negativer sei es in positiver Anknüpfung an ihn, umfassende und systematische Prinzipien der Geschichtsschreibung abstrakt zu entwickeln. Daher musste Herodot, der trotz Hekataios in eminentem Sinn der erste Geschichtsschreiber ist, in ganz anderem Ausmass als Thukydides am Stoff lernen. Da er aber auch ein grosser Historiker ist, bedeutet das, dass er eine Entwicklung gehabt haben muss. Es scheint mir daher eine sehr wesentliche Aufgabe zu sein zuzusehen, wie weit sich diese Entwicklung noch fassen lässt.

Hier möchte ich aus der grossen Anzahl von Problemen, die damit zusammenhängen, nur zwei kurz andeuten. Vielleicht gibt sich später Gelegenheit etwas näher darauf einzugehen. Das erste ist das Verhältnis von Herodots Kritik an Hekataios, von der auch Herr Latte gesprochen hat, zu seiner Erkundung des Fernen, Eigentümlichen und Seltsamen. Das zweite ist das Verhältnis zwischen den beiden Erklärungsprinzipien, von denen Herr Latte gesprochen hat, und ihre Stellung in der Entwicklung Herodots.

Das eine Prinzip ist die Erklärung des historischen Geschehens aus den persönlichen Launen und Neigungen der handelnden Personen. Das zweite ist ein — wenigstens scheinbar — ganz unpersönliches oder überpersönliches, in gewisser Weise religiöses oder metaphysisches Erklärungsprinzip, das mit dem erstgenannten nicht selten in Widerstreit zu geraten scheint. Dies zweite tritt in der ganzen lydischen Geschichte von Kandaules bis Gyges sehr stark hervor. Schon gleich zu Anfang wird, glaube ich, gesagt: *χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς*.

Also: die Götter haben es von Anfang an so bestimmt. Was immer das Individuum tun mag, der Ausgang steht fest. Selbst die

Torheiten, welche der Einzelne begeht und durch die er seinen Untergang heraufbeschwört, sind bis zu einem gewissen Grade vorausbestimmt. In der Xerxesgeschichte im siebten Buch ist es anders. Zwar spielen auch hier göttliche Einflüsse durch Träume und dergleichen eine sehr grosse Rolle. Aber es lässt sich, glaube ich, zeigen, dass hier die freien Entschlüsse des Individuums, die am Anfang stehen und bei denen von einer göttlichen Einwirkung nicht die Rede ist, das Entscheidende sind. Es wäre vielleicht der Mühe wert zu untersuchen, ob es sich hier um eine Entwicklung in den historischen Erklärungsprinzipien Herodots handelt. Im zweiten Fall scheint das Prinzip der rein von Göttern gelenkten Notwendigkeit — ich würde sie die *irrationale*, d.h. der menschlichen *Ratio* nicht durchschaubare, Notwendigkeit nennen — mit dem Prinzip einer rationaleren, für uns in menschlichen Begriffen ohne weiteres verstehbaren Notwendigkeit eine eigentümliche Verbindung eingegangen zu sein.

*M. Latte*: Die einzige Frage, die ich dagegen stellen würde, ist diese: Ist dieses Prinzip nicht immer vorhanden? Es geht ja um die Spannung zwischen Götterwillen und menschlichem Streben, also etwas, was schon Homer kennt, was im 6. Jh. viel stärker da ist. Thukydides und seine Zeit, auch Euripides, verlieren es. Die Tragödie stirbt daran, dass sie dieses *irrationale* Element nicht mehr kennt. Es schwindet, was M<sup>me</sup> de Romilly eben das *équilibre* bei Herodot genannt hat, was gerade ein wesentliches Element bei ihm ist. Da kann man von einer Entwicklung eigentlich nicht recht reden. Ich würde vielmehr annehmen, dass es sich um etwas handelt, das da ist, zunächst als Gegebenheit für die ganze Zeit. Reflexion darüber müsste zu dem Problem der Willensfreiheit und einigen anderen Fragen führen, mit denen sich das 5. Jh. bezeichnenderweise nie ernsthaft beschäftigt hat. Man lebt damals noch davon, dass der freie Wille als Lebensgefühl vorhanden ist, als das Bewusstsein, handeln zu können und absolut unausgeglichen, wenn Sie wollen unphilosophisch mit dem Glauben, dass alle Dinge schliesslich Wirkung der Götter sind, zusammengeht. Die

logische Unvereinbarkeit macht man sich nicht klar. Es ist übrigens ein Dilemma, mit dem wir heute genau so schlecht fertig werden, trotz aller Naturwissenschaft. Aber als Lebensgefühl ist es für die Leute damals, wie in früheren Zeiten als Einheit gegeben, und erst die Spaltung, etwa seit 440 bis zur vollen Entwicklung der Sophistik, reisst diese Dinge auseinander und bewirkt damit die Zerstörung einer ersten Periode des Griechentums, in der diese Geschlossenheit vorhanden war. So etwa würde ich das formulieren.

*M. von Fritz*: Wenn ich gleich noch einmal darauf antworten darf, so stimme ich mit dem, was Sie über das Lebensgefühl des frühen 5. Jahrhunderts gesagt haben, vollkommen überein. Aber es scheint mir, dass es innerhalb dieses Lebensgefühls, in dem, wie Sie sagen, Notwendigkeit und freier Wille sich in eigentümlicher Weise verbinden, doch auch gewisse Nuancen gibt: Gewichtsverschiebungen nach der einen oder der anderen Seite; und nicht ganz unbedeutliche. Vielleicht ist es nicht gut, gleich von einer Entwicklung zu reden, obwohl ich glaube, dass eine solche vorliegt. Vielleicht ist es besser, zunächst darauf aufmerksam zu machen, dass die Dinge an der einen Stelle anders aussehen als an der anderen, und inwiefern.

In der Kroisosgeschichte täuscht sich Kroisos immer wieder und wird auch von dem Gott durch zweideutige Orakel getäuscht. Wenn er sich dann am Ende, nachdem die Katastrophe über ihn hereingebrochen ist, gegen den Gott auflehnt und sich beklagt, dann wird ihm gesagt: «Der Gott kann nichts dafür. Du hast ihn missverstanden. Aber auch Du kannst nichts dafür, dass Du ihn missverstanden hast. Denn das war vom Schicksal vorausbestimmt, dass nach fünf Generationen die Strafe erfolgen musste für das Unrecht, das Dein Vorfahr Gyges an Kandaules getan hat.» Hier haben wir also gewissermassen einen freien Willen des Kroisos, der theoretisch auch hätte anders handeln können. Aber sein Wille war doch nicht wirklich frei. Denn seine Handlungen waren durch das vorausbestimmte Ende mitbestimmt. Die Betonung liegt in der ganzen Geschichte auf dieser Unfreiheit.

Die Erklärung ist rein metaphysisch und religiös. Vom Standpunkt natürlicher Kausalität aus können wir es nicht verstehen.

Die Xerxesgeschichte sieht auf den ersten Blick ganz ähnlich aus. Aber wenn man sie sich näher ansieht, dann enthüllt sich hinter den Träumen und göttlichen Eingriffen eine ganz verständliche natürliche Kausalität. Xerxes verhält sich sehr eigentümlich, wenn er seine Absicht ankündigt, einen Feldzug gegen Griechenland zu unternehmen. Zuerst ruft er die Leute zusammen und sagt ihnen: « ich habe das und das beschlossen und das müsst ihr tun ». Dann fährt er fort: « Damit man aber nicht sagen kann, dass ich alles nach meinem eigenen Willen tue, frage ich euch um Rat ». In Wirklichkeit will er mit dieser Frage post festum offenbar keinen Rat haben, sondern eine Bestätigung seiner Meinung. Daher ist er auch sehr ungehalten, als sein Oheim Artabanos ihm einen Rat gibt, der seiner vorgefassten Meinung widerspricht. Aber in der Nacht darauf kommen ihm doch Bedenken und diese gewinnen eine solche Gewalt über ihn, dass er dem zuerst so unerwünschten Warner Recht gibt und bereit ist, die ganze Expedition abzublasen.

Soweit bewegt sich alles in der rein menschlichen Sphäre und göttliche Mächte werden nicht bemüht. Aber dann kommt der Traum: von den Göttern gesandt wie bei Kroisos. Dieser Traum treibt Xerxes — scheinbar wie bei Kroisos — ins Verderben. Hier scheint die Analogie vollständig hergestellt.

Aber was sagt der Mann im Traum eigentlich zu ihm? Er sagt: « Wenn du die Expedition, die du gestern angekündigt hast, heute wieder absagst, dann wirst du in kurzer Zeit so klein werden wie du vorher gross gewesen bist. » Ist das wie bei Kroisos eine Täuschung, die ihn ins Verderben treibt ? Keineswegs. Vielmehr hat der Mann im Traum ganz einfach recht; und zwar nach ganz einfacher menschlicher psychologischer Kausalität. Wenn ein König zuerst ganz despatisch auftritt, einen Kriegszug beschliesst und eine Generalmobilisierung anordnet und dann am nächsten Tag wieder kommt und sagt: « ich habe es mit der Angst bekommen und will doch lieber

nicht», dann wird ihm aller Wahrscheinlichkeit nach genau das geschehen, was ihm der Mann im Traum voraussagt. Ein solches Verfahren wird viel gefährlicher für ihn sein, als wenn er den Zug unternimmt und geschlagen wird: und dies nach einer sehr menschlichen Kausalität, für die man keine Götter zu bemühen braucht. Der Mann im Traum sagt ihm einfach die Wahrheit. Hier zeigt sich hinter der religiösen Verkleidung also eine ganz realistische psychologische Geschichtskausalität, die auch für uns ohne Weiteres verständlich ist. Mag man vielleicht sagen, dass das dem Autor nicht bewusst war. Aber ich würde gerne wissen, ob Sie eine solche Erklärung für annehmbar halten.

*M<sup>me</sup> de Romilly*: Est-ce que je pourrais suggérer que peut-être cette double motivation se rapproche de ce que l'on trouve dans Eschyle ?

*M. Latte*: Genau das wollte ich eben auch sagen. Gerade bei der Lektüre des Artabanostraumes, in dem gesagt wird «Du darfst dich dem nicht entgegenstellen, was geschehen muss», musste ich an die Parodos der Perser des Aeschylus denken, wo von der δολόφρων ἀπάτα θεοῦ die Rede ist. Das liegt noch durchaus auf der gleichen Ebene. Ich weiss also nicht — und das ist immer sehr schwierig, wenn man Gedanken interpretiert, von denen wir 2000 Jahre getrennt sind, — ob wir in die erste Formulierung des Artabanos, dass Gedanken, die einen am Tage viel beschäftigt haben, noch im Traum weiter ausgeführt werden, nicht eine rationale Erklärung hineinlegen, die Herodot so gar nicht gemeint hat. Das konnte ihm ja auch als sophistische Klügelei erscheinen, wie dem Teiresias der Bacchen.

*M. von Fritz*: Ich würde nicht sagen: hineinragen. Denn ob nun Herodot es so gesehen hat oder nicht, es bleibt die Tatsache, dass es da ist. Die Möglichkeit der rationalistischen Erklärung des zweiten Teiles der Geschichte bleibt selbst dann, wenn man annimmt, dass das törichte Verhalten des Xerxes zu Anfang der Geschichte Verblendung durch die Götter ist, obwohl Herodot dies mit keinem Worte sagt. Dagegen sagt Artabanos zu Xerxes: «Träume sind Schäume. Was uns im Traum erscheint ist nichts

als die verworrene Nachwirkung dessen, was wir am Tag erlebt hatten». Das zeigt doch, dass Herodot rationalistische Erklärungen nicht ganz fern lagen. Freilich; es ist schwer zu sagen, wie weit die dichterische Tätigkeit — und Herodot ist hier ein Dichter — ganz bewusst ist. Man mag also zweifeln, ob Herodot auf Befragen die Dinge genau so auseinandergelegt hätte, wie ich seine Geschichte interpretiert habe. Aber was ich aus ihr herausgelesen habe, ist faktisch darin. Man braucht es nicht hineinzutragen.

*M. Momigliano*: It is perhaps not irrelevant to stress the point that Herodotus was writing history of the past and Thucydides was writing history of the present. I am always interested in the kind of difficulties an historian must face in collecting his own facts. In a way any fool can write the history of the Peloponnesian war, if he is a contemporary. He will write it as a fool, of course, but he will write it. It is much more difficult to write a history of anything that happened in the past if you find yourself in Herodotus' condition, with no source at his disposal for the particular history he was writing. This is a task which probably no other ancient historian after Herodotus has ever faced. This seems to me an aspect of Herodotus worth examining: how he managed to build up a history of the past without having written sources. M<sup>me</sup> de Romilly has shown well in her recent book that Thucydides had some sort of approach to the past, but it was a very different type of approach. He did not encourage a full narration of the events of the past. It seems to me that this type of approach to history, as basically contemporary history, is the type that prevailed throughout antiquity. Of course, you could write history of the past, but you would write history of the past in a respectable way only if you had good contemporary sources. If you were without them you had to admit, as Livy did, that you could not write a satisfactory history. In the humanistic period the historians who learnt their trade from the ancient historians found themselves faced again by the same problem of how to write history of the

past without literary sources. But then new approaches to the past were discovered in the study of inscriptions, of coins, of other documents. Besides, xvith century historians learnt to attribute importance to tradition in its many forms (religious tradition, language, customs). It is interesting to notice that the study of Herodotus contributed to the formation of this new historical method in the Renaissance. The *Apologia pro Herodoto* by H. Etienne is an eloquent formulation of the new method.

*M<sup>me</sup> de Romilly* : Il est certain que là, en effet, il y a une grande différence entre la méthode qui était possible pour Hérodote et ce qui était possible pour Thucydide. Je me demande pourtant s'il ne faudrait pas tenir compte du fait que les premiers historiens, les prédecesseurs d'Hérodote, commencent, eux, très loin dans le passé. Hérodote se trouve, c'est vrai, confronté avec la difficulté d'enquêter sur le passé; mais c'est un passé qui, pour lui, se rattache étroitement à des événements récents; sa recherche est centrée sur quelque chose de contemporain et orientée en ce sens. Et je me demande même si la qualité de son histoire ne vient pas en partie de ce qu'il a repris l'histoire du passé, comme cela pouvait se faire alors, mais en lui attachant un intérêt nouveau, dû au sentiment que le présent était exceptionnel et qu'il fallait l'expliquer.

*M. Momigliano* : No doubt, there is some sort of balance in Herodotus between past and present: he chose a recent past, a past that can be reached from the present. *M<sup>me</sup> de Romilly*'s remarks seem to me very much to the point.

*M. Latte* : Ich frage mich, wie gross dieser Unterschied ist. Ganz gewiss ist er in der Quellenlage gegeben. Aber wie weit verschwindet er doch unter dem Gesichtspunkt, auf den es mir ankam ? Ich wollte den Punkt bestimmen, an dem echte Geschichtsschreibung im Gegensatz zu anderen Formen des Berichtes über vergangene Zeiten entsteht. Jede Geschichtsschreibung, die eben nicht bloss von einem « fool » gemacht ist, versucht eine Deutung der Vergangenheit resp. des dargestellten

Zeitraumes, versucht Gesichtspunkte hineinzubringen. Das kann sehr bewusst geschehen, so tut es Herodot, Thukydides auch. Es kann völlig unbewusst sein, etwa wenn wir heute Geschichte der römischen Kaiserzeit schreiben; ich erinnere daran, was in Rostovtzeffs Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit eingegangen ist, von den Erfahrungen der russischen Revolution von 1917. Man kann gar nicht anders, und ich glaube, der entscheidende Punkt ist eben der Mut, der gar nicht selbstverständliche Mut, die Ereignisse der Vergangenheit an einer Vorstellung von dem Wesen geschichtlicher Vorgänge zu messen und zu kritisieren, die man wohl oder übel der Gegenwart im weitesten Sinne, also mit Einschluss der philosophischen Lage, entnimmt. Ich denke, da liegt der entscheidende Punkt; darauf wollte ich mit meiner Abgrenzung von Chronik und Geschichte hinaus. Natürlich hat es im Orient Chroniken und Königslisten und alles mögliche gegeben. Und wir wissen, dass auch in einem Teil der Sage umgestaltete historische Überlieferung steckt. Nur möchte ich das alles zunächst noch nicht als Geschichte bezeichnen. Geschichte beginnt erst in dem Moment, indem man den Mut zur Wertung aufbringt, der natürlich auch seine Gefahren hat. Vorhin haben wir im Gespräch Gibbon genannt; was wäre Gibbon ohne Voltaire ?

*M. Syme*: I wonder therefore, would not M. Latte agree in putting even more strongly the impact on Herodotus of contemporary events. Possibly the years round about 460 to 440. It is a very illuminating view that Herodotus came to history from geography. I am thinking, of course, of von Fritz's excellent paper. His argument emphasized Herodotus' scientific interest, as it were, in geography. One could also speak, I think, of the effects not just of an interest in geography, but very much of exile and travel. And, above all, the great war in Hellas which broke the equilibrium, the war caused by the rise of Athenian seapower. I am referring to a neglected war, the First Peloponnesian War, and the cessation of warfare between the Hellenes and the Persians.

*M. Latte*: Ich denke, zwischen 460 und 440 liegen die entscheidenden Jahre für Herodot, nicht in der späteren Zeit, die für Thukydides und die Politiker des peloponnesischen Krieges die Anschauungen bestimmten. Der Nationalismus, der Gegensatz zwischen Persern und Griechen verliert damals seine Bedeutung. Athener und Spartaner waren damals völlig bereit persische Hilfe gegeneinander anzunehmen. Das ist eine ganz andere Haltung, die bei Herodot fehlt. Aber nach 480 war die Ablehnung der Perser zunächst allgemein; vielleicht war es nicht die Haltung des Perikles, der vermutlich im Verfolg einer imperialistischen Ziele sich klar machte, dass er nicht gegen Persien und Sparta zu gleicher Zeit Krieg führen konnte. So entschloss er sich den Krieg gegen Sparta zu führen. Der Generationsunterschied kommt sehr hübsch in den Acharnern des Aristophanes heraus. Die ältere Generation ist gewohnt, allem, was aus Persien kommt, mit Misstrauen zu begegnen, die nächste ist bereit, selbst ganz unrealistische Versprechungen zu akzeptieren. In diesem Gegensatz liegt vielleicht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Haltung des Thukydides und des Herodot.

*M. Syme*: It also will be well to recall what Herodotus says about the ships that went to take part in the revolt of the Ionians from the Persians. He refers to what ensued from that action, namely the three generations of tribulation, that Greeks and Barbarians had to endure.

*M. Momigliano*: Still, do you, Professor Latte, find it absolutely easy to explain Herodotus' attitude to the Ionian rebellion?

*M. Latte*: Darauf ist nicht ganz leicht zu antworten, weil in all solchen Dingen keine Konsequenz zu verlangen ist. Natürlich stand Herodot immer zwischen Gedanken, die er als reifer Mann entwickelt hatte, und anderen, die aus der Zeit seiner Jugend stammten. Wie hat ein junger Mann, der in Halikarnass, im persischen Machtbereich, aufwuchs, den ionischen Aufstand gesehen? Überwog dort ein nationales oder politisches Gemein gefühl mit den Ioniern Kleinasiens oder den dort gebietenden Tyrannen? Oder fügte man sich loyal, sah auch wohl unbeteiligt

die Aussichten der Erhebung nüchterner, als in Athen und Eretria ? In jedem Fall liebte er den Krieg nicht, den er bei dieser Gelegenheit als ἀρχὴ κακῶν für die Griechen bezeichnet. Das taten die Griechen überhaupt nicht. Selbst Demaratus sagt: ἐκῶν οὐδὲ ἀν μονομαχέοιμι. Was Herodot schildert, ist ein Defensivkrieg zur Verteidigung der eigenen Heimat. Wie er die aggressive Politik beurteilt hat, die die Perser in Kleinasien, in ihrem eigenen Gebiet angriff, lässt sich schwer sagen. Er schliesst ja vorher.

*M. Martin* : Mme de Romilly a parlé de l'équilibre réalisé par Hérodote, est-ce que cet équilibre qui est un fait, est un équilibre constant et volontaire ou bien est-ce que ce n'est pas le fait d'un homme intelligent qui un certain moment perçoit certaines catégories différentes de causes historiques sans qu'il ait véritablement réfléchi à leurs relations et cherché à les accorder les unes avec les autres. D'un côté les causes rationnelles et de l'autre les causes faisant appel au surnaturel. Hérodote est-il véritablement conscient de la contradiction qui existe entre ces deux espèces disparates de causes. Chez Thucydide on voit qu'il a réfléchi là-dessus, qu'il est parfaitement au clair, qu'il sait ce qu'il veut faire, qu'il sait quel ordre de causes il accepte, quel ordre il écarte, parce qu'il le considère comme irrationnel. Chez Hérodote on a l'impression qu'il ne sait pas encore constituer un ensemble de règles qu'il appliquera d'une façon systématique à sa contemplation du déroulement historique. Est-ce bien comme ceci que M. Latte comprenait son attitude ?

*M. Latte* : Natürlich wäre das konsequent, aber was will Konsequenz sagen, selbst heute ?

*M. Martin* : Il y a un autre point, qui m'intéresse énormément, c'est la transformation qui s'est produite en 460-440. S'agit-il là d'une espèce de début de la révolution socratique, d'un recul de la pensée religieuse et mythologique au profit de la raison, celle-ci affirmant son pouvoir avec cette conséquence que les causes surnaturelles cessent d'être considérées, je ne dirais pas par l'ensemble de la société, mais par la partie pensante de la société, comme tout à fait admissibles ?

*M. Latte*: Wir wissen sehr wenig von dieser Zeit. Die berühmte Diskussion über das Problem der Verantwortlichkeit in einem Prozess, wo es um die Abgrenzung von Fahrlässigkeit und Zufall geht, bei Plutarch ist vielleicht ein Anhaltspunkt. Dazu kommt die Kontroverse zwischen Lampon und Anaxagoras über die abnorme Bildung des Gehirns bei einem Widder. All das steht noch in den Anfängen. Wir haben fast keine Quellen, nicht einmal Tragödien oder Komödien aus diesen Jahren. Hinter der Orestie ist eine Lücke. Und anekdotische Tradition ist unzuverlässig. Da lässt sich kaum etwas sagen. Aber ich denke, es begann, wie es immer beginnt. Es gibt allezeit im Leben einen Unterschied zwischen Traditionen, die man liebt, und Vorurteilen, die einem völlig gleichgültig sind. Die Kritik wird zuerst die zweiten angreifen. Und für Vorurteile, die man liebt, dauert es lange und kostet viel, bis man sie ablegt. Das wird immer so sein, und war vermutlich auch damals so.

*M. von Fritz*: Zu den zuletzt berührten Problemen möchte ich sagen, dass ich den Eindruck habe, dass Herodot sowohl in seiner Geschichtsschreibung wie auch in seiner persönlichen Gesamtauffassung des menschlichen Lebens aussergewöhnlich stark von äusseren Einflüssen abhängig gewesen ist: z.B. von der Tragödie, vom delphischen Orakel, von solonischen Traditionen, mit denen er in Athen in Berührung kam, und dergleichen mehr. Zu gleicher Zeit war er aber auch ein Mann, der eine ungeheure Fähigkeit besass, scheinbar unvereinbare Dinge in einem grossen Bild zusammenzufassen, so dass dieses Bild eben dadurch einen Reichtum und eine Tiefe erhält, die es nicht gehabt hätte, wenn er konsequenter gewesen wäre. Das ist auch in der Kroisosgeschichte so. Hier liegt der Kleobis- und Biton-Geschichte eine wohl aus Ionien kommende pessimistische Auffassung zu Grunde, der Tellosgeschichte eine aus solonischen Traditionen stammende optimistische. Die Solon-Kroisosgeschichte wäre nicht so unerschöpflich reich, wenn nicht diese in gewisser Weise unvereinbaren Lebensauffassungen und noch vieles andere an manigfachen Lebensanschauungen darin verarbeitet wären. Wie soll

man sagen, wie weit das bewusst oder unbewusst geschehen ist ? Dasselbe gilt von der Xerxesgeschichte. Aber es bleibt doch bedeutsam, dass das, was in der einen verarbeitet ist, ganz anders ist als das, was in die andere eingegangen ist.

Wenn ich nun noch etwas über das von Herrn Momigliano angeschnittene Problem sagen darf, so glaube ich, dass man auch in Hinsicht auf Herodots Erforschung der Vergangenheit Verschiedenheiten in den verschiedenen Teilen seines Werkes nachweisen kann. Die Geschichten, die er aus Ägypten mitgebracht hat, sind mit der einen sehr bezeichneten Ausnahme der Nachrichten über die Nilquellen, über die er die sorgfältigsten Erkundigungen eingezogen hat, mehr oder minder aufgelesen. Er mag seine Skepsis über das eine oder das andere äussern oder gelegentlich selbst einmal zwei Versionen zur Auswahl vorlegen. Aber es besteht kein Anzeichen dafür, dass er sorgfältig durch Befragen verschiedener Gewährsmänner die Wahrheit herauszufinden gesucht hätte. Das ist ganz anders in den letzten Büchern über den Xerxeskrieg und die Vorbereitungen dazu. Von der Geschichte, wie die Griechen Gelon aufgefordert haben, am Krieg gegen die Perser teilzunehmen, hat er vier Versionen. Er entscheidet sich nicht ganz zwischen ihnen. Aber man sieht deutlich, welche Version ihm die einleuchtendste gewesen ist. Über die Schlacht von Plataeae hat er sich mindestens von drei Seiten her Informationen zu verschaffen versucht. Ich glaube, man kann noch vieles Derartiges auffinden, wenn es in manchen Fällen auch zweifelhaft sein mag, wie weit die Geschichten schon vor ihm geformt wesen waren. Ich glaube, dass man auch bei der Darstellung der Schlacht von Marathon noch nachweisen kann, aus welchen einzeln zusammengesuchten Elementen er sich sein Bild von den Vorgängen zu machen gesucht hat.

*M<sup>me</sup> de Romilly* : Parmi les explications, d'ailleurs, que M. Latte a marquées dans son exposé, il y avait, en dehors de la question de date, celle d'une influence spécifiquement athénienne. Est-ce que l'on peut se demander si cette influence n'a pas justement été déterminante ? Je pense au cas d'Hécatée. Je trouve qu'il est

extraordinaire que Hécatée n'ait pas pu être le père de l'histoire, car il avait tout pour cela. Lui aussi avait un sens critique qu'il a marqué très nettement. Il a recherché des informations géographiques étendues. De plus, on sait qu'il a participé à la vie politique. Donc, il avait toutes raisons de fonder une histoire et tout semble indiquer qu'il ne l'a pas fait. Est-ce que vous pensez que l'explication de l'influence athénienne pourrait rendre compte de ce fait ?

*M. Latte*: Ich glaube, der attische Einfluss war dazu nötig. Die griechische Politik ist zunächst die Politik kleiner Städte. Ihre Rivalitäten und kleinlichen Händel sind der Inhalt. Erst als sich daraus grössere Gebilde formen und zu einander in Gegensatz treten, wird Geschichte möglich.

*Mme de Romilly*: Et pensez-vous, puisque vous avez indiqué qu'on voyait les influences qui ont permis à Hérodote de devenir un véritable historien, pensez-vous qu'une théorie sur la genèse de son œuvre puisse retrouver, à cet égard, des états différents dans son œuvre ?

*M. Latte*: Es ist schwer zu sagen. Es gibt Partien, die geschrieben sind, bevor er nach Athen kam. Er hat dann weiter an dem Buch gearbeitet, auch an den schon vorher geschriebenen Partien, hat Zusätze zu jedem seiner Logoi gemacht und es ist deshalb nicht ganz leicht zu sagen, diese Episode gibt noch rein den Standpunkt seiner Anfänge wieder. Man darf nicht vergessen, dass er bis zum Beginn des peloponesischen Krieges an seinem Werk fortgearbeitet hat und es nicht selbst publiziert hat.

*M. Hanell*: In diesem Zusammenhang möchte ich einen Gesichtspunkt zur Sprache bringen, den ich persönlich für das Verständnis der herodoteischen Geschichtsauffassung bedeutsam finde und der vielleicht noch etwas näher betrachtet werden könnte, die Frage nämlich, inwieweit das demokratisch gefärbte polisstaatliche Denken für den geschichtlichen Kausalitätsbegriff des Herodot und für seine Einstellung zu dem geschichtlichen Geschehen überhaupt Bedeutung gehabt hat. Wenn bei ihm Handlungen und Beschlüsse auf persönliche Gründe zurück-

geführt werden, so ist ja dies für die führenden Mitglieder der alten Adelsfamilien ganz natürlich. Herodot steht also da begriffs-mässig noch in der archaischen Zeit, in der vergangenen Welt der adligen Gesellschaft. Zu dieser Zusammengehörigkeit mit der archaischen adligen Gesellschaft gehört dann auch das Eingreifen der Götter. Der persönliche Eigenwille des adligen Herrn und der eingreifende Wille der Götter oder eines Gottes, das waren die wirkenden Kräfte, mit denen die archaische Denkweise rechnete. Das 5. Jahrhundert ist ja da nicht stehen geblieben. Aber hat das voll ausgebildete bürgerliche Polissystem auf die geschichtliche Begriffsbildung bei Herodot eingewirkt?

Sie meinen also auch, dass da bei ihm noch sehr wenig von rein politischen Gesichtspunkten zu finden ist, er z.B. auch nicht die Notwendigkeit, die innere Notwendigkeit der Expansion des Perserreiches gesehen hat.

*M. Latte* : Ich würde nicht annehmen, dass er diese Gesichtspunkte erkannt hat. Er würde wohl auch bei aller Athener-freundlichkeit die innere Notwendigkeit der perikleischen Politik nicht gesehen haben; er nimmt die Dinge, ich möchte sagen, von aussen, als Zuschauer. Ich kann mir schwer vorstellen, wie Herodot mit Perikles die Grundlagen seiner Politik erörtert. Auf ihn wirken während dieser Zeit die Strömungen, die in Athen an ihn herankommen. Ihm geht dabei auf, welche gewaltige Leistung die Griechen, und wie er es doch bei aller Objektivität wesentlich sieht, die Athener in der Abwehr der Perser vollbracht haben, und gleichzeitig sieht er die perikleische Demokratie, die er wohl als Demokratie schlechthin nimmt. Das formt sein Bild der Geschichte. Das Gesamtproblem, den Zusammenhang von wirtschaftlichen, nationalen und eigentlich politischen Gesichtspunkten, das sind Dinge, die wohl niemand in der Antike gesehen hat. Wenn wir so unseren Massstab anlegen, so geschieht das nicht, um Herodot zu kritisieren, sondern um festzustellen, was fehlt. Das kann man nur dann sehen, wenn man überlegt, wie würden wir es heute machen, und dann zusieht, was noch nicht da ist. So allein bekommt man ein wirkliches Profil

gegenüber einer klassizistischen Bewunderung, die in der Apologetik stecken bleibt. Die Einflüsse sind, wie Herr von Fritz richtig sagte, vielfach unbewusst, bei jemand der aufgeschlossen für die Vielheit der Erscheinungen ist. Dass sie nicht immer zu Ende gedacht sind, wird sich bei neuen Ideen öfter ergeben. Man tut zwar den ersten Schritt, aber man ist ausserstande, nun die ganze Masse der Tradition wirklich mit den neuen Erkenntnissen zu durchdringen, sie völlig zu bewältigen. Das ist die Lage Herodots. Sie ist für uns sehr reizvoll, weil wir für alles Archaische, für Übergangssituationen besonders empfänglich sind.

*M. Hanell*: Ich stimme Herrn Latte zu. Es ist reizvoll zu sehen, wie Herodot die Geschichte betrachtet, da er in den Gedankengängen der alten adligen Welt noch verwurzelt ist, und wie also der Begriff der  $\alphaἰτία πολιτική$ , noch nicht geboren ist, die wir doch jetzt bei unserer Betrachtung der Geschichte suchen.

*M<sup>me</sup> de Romilly*: Mais nous parlons comme si l'on avait un jour imposé définitivement une certaine forme, une certaine notion de l'histoire; en fait, on peut toujours discuter de ce que doit être l'histoire et la cause historique.

*M. Syme*: In the 19th century and in the early years of the 20th century, some of the ancient historians were very much criticized in all sorts of ways. Herodotus, Thucydides and Tacitus seem now to be better understood and more highly valued.

*M. Latte*: Das Problem ist: das 19. Jahrhundert nahm alle Historiker nur als Quellen der Information. Unter diesem Gesichtspunkt fand man, dass sie uns nicht sagten, was wir wissen wollten. Das führte zu einer sehr unbilligen Kritik. Fragt man, was *konnten* sie uns berichten, und was *wollten* sie berichten, so kommt man zu sehr anderen Ergebnissen.

*M. Syme*: Herodotus would come out very well, would he not? He has a subject, he has an enormous industry and he is in control of the subject. In spite of all the digressions, he has a wonderful sense of structure.

*M<sup>me</sup> de Romilly* : Ne pensez-vous pas, en fait, qu'il y a, selon les époques, une forme d'histoire qui se trouve mieux adaptée qu'une autre aux événements eux-mêmes ? Celle de Thucydide ne pourrait guère s'appliquer à telles époques de l'Empire romain, par exemple.

*M. Momigliano* : The trouble is that in Antiquity there were too many imitators of Thucydides and too few of Herodotus. Herodotus' *historia* was seldom imitated during the Roman Empire when there was so much scope for it.

*M<sup>me</sup> de Romilly* : Personne ne veut plus poser de questions à M. Latte sur les origines et les débuts de l'histoire grecque ? Dans ce cas, il nous reste à le remercier encore une fois.

