

DREI DEFINITIONEN DES GLÜCKS

Pindar, Herodot, Prodikos

I

Der Schluß von Pindars fünfter Olympie weist auffällige Übereinstimmungen auf mit der Geschichte von Tellos von Athen, die Solon bei Herodot dem König Kroisos vorträgt, um seine Auffassung von menschlichem Glück zu erläutern. Wünscht doch der Dichter dem Adressaten seines Gedichtes, Psaumis von Kamarina, er möge frohgemut sein Alter bis zum Ende (ἐς τελευτάν) tragen, umgeben von seinen Söhnen (υἱῶν παρισταμένων), denn wer gesundes Glück entfaltend (ὕγιεντα ὄλβον ἄρδει), ausreichenden Besitz mit der Anerkennung durch seine Mitbürger (εὐλογίαν) verbinde, der solle nicht danach streben, ein Gott zu werden (μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι). Letztere Wendung aber bedeutet offenbar: der hat den Gipfel menschlichen Glückes erreicht (cf. Ol. 5, 22–24). Um die Übereinstimmung vor Augen zu haben, braucht man nur folgende Wendungen aus Hdt. 1, 30 danebenzuhalten: ὀλβιώτατος, παῖδες . . . τέκνα ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα, τοῦ βίου εὖ ἤκοντι, τελευτῇ τοῦ βίου, ἐτίμησαν μεγάλως. Bei so deutlichen Übereinstimmungen pflegt die Philologie auf ein Verhältnis der Abhängigkeit des einen Textes vom andern zu schließen oder aber auf eine gemeinsame Vorlage. Beide Annahmen sind im vorliegenden Falle, wie wir zu zeigen hoffen, sehr wenig plausibel, und doch bringt eine nähere Untersuchung der Texte und ihrer Motive, wie wir gleichfalls zu zeigen hoffen, wichtige Aufschlüsse. Bei näherer Betrachtung zeigt sich nämlich, daß mit den Gemeinsamkeiten auch Unterschiede einhergehen, die sich erst der systematischen Analyse erschließen.

Beginnen wir mit dem Nächstliegenden: Ehe man einen Text des einen Autors mit dem eines andern vergleicht, sollte man bei demselben Autor (in unserem Falle Pindar) nach Parallelen suchen. Daß diese Bemühung erfolgreich ist, zeigt die folgende Passage aus Isthmien 5:

δύο δέ τοι ζωᾶς ἄωτον μούνα ποιμαί-
νοντι τὸν ἄλπνιστον, εὐανθεὶ σὺν ὄλβῳ

εἶ τις εὖ πάσχων λόγον ἔσλὸν ἀκούη.
 μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· πάντ' ἔχεις,
 εἶ σε τούτων μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν. (12–15)

Daß hier das gleiche Motiv vorliegt, wird nicht nur durch die Wiederholung des seltenen Verbums ματεύω in Verbindung mit der Wendung Ζεὺς (bzw. θεὸς) γενέσθαι gesichert. Auch der εὐανθῆς ὄλβος hat seine Parallele, und λόγον ἔσλὸν ἀκούειν deutet schließlich auf dasselbe wie εὐλογία. Da Isthmien 5 ein frühes Gedicht ist, vermutlich aus dem Jahre 478, Olympien 5 aber auf 452 zu datieren ist, also wesentlich später, unterliegt die Richtung der Abhängigkeit keinem Zweifel: Der Dichter hat zunächst die allgemeine Gnome formuliert, daß das höchste dem Menschen erreichbare Glück in der Verbindung von εὖ πάσχειν und εὖ ἀκούειν liege, und er hat später den gleichen Gedanken in verkürzter Form noch einmal wiederholt. Doch dasselbe Motiv findet sich noch an einer dritten Stelle, nämlich am Schluß von Pythien 1, aus dem Jahre 470. Hier heißt es (99 f.):

τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρῶτον ἀέθλων
 εὖ δ' ἀκούειν δευτέρα μοῖρ' ἀμφοτέροισι δ' ἀνήρ
 ὃς ἂν ἐγκύρῃ καὶ ἔλῃ, στέφανον ὑψιστον δέδεκται.

Hier stimmt die Formulierung der Gnome durch εὖ παθεῖν und εὖ ἀκούειν mit der frühesten Gestaltung des Motivs überein, während das ‚suche nicht, Zeus zu werden‘ durch das äquivalente στέφανον ὑψιστον δέδεκται ersetzt ist. Eine engere Verbindung mit Olympien 5 aber besteht darin, daß hier wie dort dieselbe Gnome den Schluß des Gedichts bildet, während sie in Isthmien 5 die Funktion hat, vom Prooimion zur ersten Siegestafel überzuleiten. Wir müssen offenbar davon ausgehen, daß der Dichter bei der Gestaltung von Olympien 5 seine früheren Formulierungen des Motivs beide vor Augen hatte.

II

Wenn wir uns nunmehr der Frage zuwenden, ob aus der eingangs erläuterten Übereinstimmung tatsächlich hervorgeht, daß wir es mit demselben Gedanken bei Pindar und bei Herodot zu tun haben, m. a. W. daß beide Autoren die gleiche Vorstellung von menschlichem Glück hatten, so haben wir einem sehr merkwürdigen Tatbestand Rechnung zu tragen. Bei Pindar wird in Pythien 1

kurz vor den zitierten Versen König Kroisos als vollendete Realisierung menschlichen Glückes erwähnt (94), d. h. der Dichter läßt keinen Zweifel daran, daß er die Verbindung von εὖ παθεῖν und εὖ ἀκούειν paradigmatisch repräsentiert. Bei Herodot hingegen erläutert Solon dem König gerade, warum er nicht seinem Bild höchsten menschlichen Glückes entspricht. Sollte aber Pindar in Olympien 5 dasselbe haben ausdrücken wollen wie Solon in seiner Tellos-Geschichte, dann müßte Pindar trotz der erläuterten Übereinstimmungen seiner Formulierung unterschiedliche Vorstellungen von Glück propagiert haben. Ist das wirklich der Fall?

Betrachten wir also zunächst Pythien 1. Hier ist, wie sich leicht zeigen läßt, die gesamte fünfte Triade dem Bild des glücklichen Herrschers gewidmet. Zuvor war zunächst in der dritten Triade Hieron mit dem heroischen Philoktet verglichen worden, der, seiner geschwächten Gesundheit zum Trotz, den Sieg über Troja herbeigeführt hat (cf. 54 f.). Es folgt, als ein Lied für Hierons Sohn Deinomenes, eine kurze Darstellung der Schaffung der dorisches Lebensordnung durch die Herakliden. Daran schließt sich der Lobpreis der jüngsten hellenischen Siege über die Barbaren an, beginnend mit Hierons Seesieg über die Karthager und Etrusker bei Kyme und endend, nach gebührender Erwähnung von Salamis und Plataiai, mit Hierons Erfolg am Himeras-Fluß. An diesem Punkt, d. h. mit dem Ende der vierten Triade, ist das Thema ‚Sieg über die Barbaren‘, welches offensichtlich dem Sieg des Zeus über Typhon entspricht, abgeschlossen. Mit einer Abbruchsformel (81 ff.) leitet der Dichter nun über zu dem segensreichen Wirken des Königs im Frieden: Er ist dem Neid ausgesetzt (84), aber – besser Neid als Mitleid (85). Es folgt, umgesetzt in der Form der Paränese, das Lob des Friedensfürsten, der die καλά zur Entfaltung bringt und der Gerechtigkeit wie der Wahrheit dient (86). Nach einem kurzen Zwischenstück folgt darauf das Lob der δαπάνη als einer für den adligen Lebensstil unerläßlichen Aufgabe. Dies drückt der Dichter folgendermaßen aus:

εὐανθεῖ δ' ἐν ὄργῃ παρμένων
εἶπεο τι φιλεῖς ἀκοῶν ἀδεῖαν αἰ-
εὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις. (89f.)

Ohne Zweifel ist hier der erste Vers eine Paraphrase von εὖ πάσχειν, während die Worte ἀκοῶν ἀδεῖαν αἰεὶ κλύειν das εὖ ἀκούειν umschreiben. Wir haben es also mit dem vierten Beleg der oben besprochenen Gnome zu tun. Was diese Formulierung von den anderen unterscheidet, ist allein der Schlußsatz. Während es bisher

stets hieß: ‚dann hast du das Höchste erreicht‘, haben wir hier, in der paränetischen Formulierung einen Hinweis auf die Notwendigkeit der *δαπάνη* vor uns. Die Aussage hat den Sinn: wenn es dir gut geht und du willst, daß man auch gut von dir redet, dann sei nicht knauserig. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in einem weiteren Beleg unserer Formel Nem. 1, 31 f. Hier heißt es:

οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν
 μεγάρῳ πλοῦτον κατακρούσας ἔχειν,
 ἀλλ' ἐόντων εὐ τε παθεῖν καὶ ἀκού-
 σαι φίλοις ἐξαρκέων.

Hier wird exakt das gleiche ausgesagt wie Pyth. 1, 89 f. Das ist denn auch genau die *φιλόφρων ἀρετή*, durch die Kroisos seinen ewigen Ruhm erworben hat (vgl. 94). Aber es geht natürlich nicht allein um die Person des Kroisos, sondern vielmehr um die adlige Gesellschaft im allgemeinen, die er wie kein anderer repräsentiert. Es ist der Adel, zu dem wesensgemäß Reichtum und Wohlstand gehört, aber auch die Verpflichtung, andere daran partizipieren zu lassen. Insofern ist die Gnome, die wir im vorausgehenden anhand von fünf Belegen besprochen haben, als Ausdruck adliger Lebensauffassung zu verstehen. Wenden wir uns nach dieser Betrachtung Olympien 5 zu, so können wir feststellen, daß hier genau die gleiche aristokratische Auffassung zugrunde liegt. So heißt es in v. 15 f.: αἰεὶ δ' ἄμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάρνεται πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον. Hier haben wir also die *δαπάνα*, die in Pythien 1 so stark herausgestrichen wird. Auch der mit ihr verbundene *πόνος* stellt einen aristokratischen Wert dar, meist mit dem Krieg oder dem Athletentum verbunden (vgl. Pyth. 1, 54). Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß der Adressat von Olympien 5 sich der Pferdezucht widmet (vgl. 21 f.), einem Sport, der jedenfalls mit erheblichem Aufwand verbunden war und als ein aristokratisches Vergnügen galt (wie man in Athen am Beispiel des Alkibiades sehen kann). Daß die Verhältnisse, in denen Psauis von Kamarina lebt, bescheidener sind als die des Hieron von Syrakus und daß der Dichter diesem Umstand in seiner Darstellung Rechnung trägt, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Aber daraus folgt keineswegs, daß Psauis einer anderen Lebensauffassung anhängt als Hieron. Der Spielraum der Möglichkeiten ist unterschiedlich, die ethischen Ideale sind es offenbar nicht.

Anders bei Solon. Als Demokrat legt er auf die *δαπάνη* keinen Wert; weder in der Geschichte von Tellos noch in der von Kleobis und Biton taucht sie in irgendeiner Form auf. Entspre-

chend tritt auch das mit der *δαπάνη* innerlich verknüpfte *εὖ παθεῖν* nicht auf, sondern stattdessen Wendungen wie *τοῦ βίου εὖ ἤκοντι*, *βίος ἀρκέων* u. ä. Es ist also lediglich ein ausreichender Lebensunterhalt, um den es Solon geht, und entsprechend auch das Ausbleiben von Unglücksfällen wie Krankheit oder der Verlust von Kindern. Das allgemeine Raisonement am Ende der Unterredung macht unmißverständlich klar, worum es geht: *ταῦτα δὲ ἢ εὐτυχίῃ οἱ ἀπερύκει, ἄπῃρος δὲ ἐστὶ, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὖπαις, εὐειδής* (Hdt. 1, 32, 6). Das ist nicht das, was der Grieche unter *εὖ παθεῖν* versteht, sondern vielmehr etwas, das sich mit *μὴ κακοπαθεῖν* korrekt bezeichnen ließe (vgl. *ἀπαθῆς κακῶν*).

Auf das *εὖ ἀκούειν* indessen legt Solon allergrößten Wert. Auf das *ἐτίμησαν μεγάλως* am Ende der Tellos-Geschichte haben wir bereits hingewiesen. Am Ende der Geschichte von Kleobis und Biton aber lesen wir: *Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νενηιέων τὴν ῥάμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἷον τέκνων ἐκύθησε* (1, 31, 3). Offensichtlich drückt dieser Satz nichts anderes aus, als was Pindar unter *εὖ ἀκούειν* versteht. Gleichwohl wird bei näherem Zusehen ein Unterschied sichtbar: in der Formel *εὖ παθεῖν καὶ εὖ ἀκούειν* sind, wie wir gesehen haben, beide Glieder eng aufeinander bezogen; der Begriff der *δαπάνη* verbindet sie. Stellt man stattdessen das *εὖ ἀκούειν* mit dem *μὴ κακοπαθεῖν* zusammen, so fällt diese Verbindung weg, das *εὖ ἀκούειν* erhält ein weit stärkeres Eigengewicht, die Aktivität des Handelnden wird einseitig herausgehoben, und die Symmetrie der Formel ist zerbrochen. Dies macht sich am deutlichsten in der Beurteilung des Kroisos selbst bemerkbar. War er für Pindar das Paradigma eines vollkommen glücklichen Menschen, so wird er bei Solon zu dessen Gegenbild¹). Das *μὴ κακοπαθεῖν* läßt sich vor dem Ende des Lebens nicht sicherstellen, und ein *εὖ ἀκούειν*, das allein auf Wohlstand und *δαπάνη* beruht, kann nicht als Maßstab des Glückes gelten, weil in einem demokratischen Staatswesen diesen Werten die öffentliche Anerkennung versagt wird; man erfaßt sie nicht, wie Pindar, unter dem Begriff der *ἀρετή*. In dieser Deutung fühlen wir uns bestätigt,

1) Aus unserer Interpretation wird deutlich, warum wir Otto Regenbogen nicht folgen können, wenn er in seinem Aufsatz ‚Die Geschichte von Solon und Krösus‘ schreibt: „Die Tellogeschichte zunächst setzt den echten Hellenen gegen den Barbaren und verherrlicht gegenüber orientalischer Pracht und asiatischem Reichtum die wahren Lebensgüter des hellenischen Menschen, d. h. des hellenischen Bürgers.“ (Kleine Schriften, München 1961, S. 106f.) Damit werden die Verhältnisse zumindest stark vereinfacht; Herodot ist in hohem Maße Kritiker der Hellenen.

wenn wir bei Demokrit (B 251 D–K) lesen: Ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενήτης παρὰ τοῖς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἰρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης.

III

Unsere Interpretation sollte zeigen, daß Herodot die Begegnung von Solon und Kroisos in der Auseinandersetzung mit einem ethischen Grundsatz gestaltet hat, der aristokratischen Ursprungs ist und sich bei Pindar mehrfach belegen läßt. Wichtigstes Zeugnis dieser Ethik ist Pindars erste Pythie, in der Kroisos als der ideale Repräsentant des Königtums gepriesen wird. Damit erhebt sich die Frage, ob womöglich dieses Gedicht den Anstoß zur Gestaltung jener Episode gegeben hat. Daß die Begegnung reine Erfindung ist, da sie aus chronologischen Gründen so nicht stattgefunden haben kann, ist bekannt²⁾, und in dem ansonsten chronologisch zuverlässigen Werk des Herodot bildet sie in dieser Hinsicht eine der wenigen Ausnahmen. Auf Kroisos mußte Herodot in jedem Falle zu sprechen kommen, er war das erste bedeutende Opfer der nach Westen gerichteten Expansion der Perser. Aber warum Solon? Da nach Herodots Überzeugung die Athener den entscheidenden Beitrag zur Abwehr des persischen Angriffs geleistet haben, mußte ihm wohl daran gelegen sein, den idealen Repräsentanten Athens und seines demokratischen Geistes ins rechte Licht zu rücken. Dazu aber war die Gegenüberstellung mit dem idealen König offenbar das beste Mittel.

Doch es kommt offenbar noch weiteres hinzu. Kroisos wird nämlich von Pindar nicht um seiner selbst willen gepriesen, sondern als eine Art von Vorbild oder Vorläufer Hierons³⁾. Dieser aber erscheint in dem Gedicht vor allem als der Sieger über die Barbaren. Darauf zielt zum einen der Vergleich mit Philoktet, von welchem ausdrücklich gesagt wird, daß er die Stadt des Priamos zerstörte und die Mühlen der Danaer beendete (54). Die Krankheit, an der beide gleichermaßen leiden, verleiht der Aussage eine be-

2) Zu dieser Frage vgl. z. B. How and Wells, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1912 (viele Nachdrucke), I, 66 f.

3) Im gleichen Sinne spricht auch Bakchylides Ep. 3, 23 ff. zu Hieron über Kroisos, wohl in Anlehnung an Pindar. Zu den unterschiedlichen Versionen der Geschichte von Kroisos auf dem Scheiterhaufen vgl. H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides*, Leiden 1982, II (Kommentar), 33 ff.

sondere heroische Note. Auf diesen Mythos läßt der Dichter den Lobpreis der spartanischen Lebensordnung folgen, die von den Herakliden gegründet wurde und der die Deinomeniden sich verpflichtet fühlen (62–66). Nun aber folgt die Aufzählung der aktuellen Siege über die Barbaren (72–80), vier an der Zahl, von denen zwei von Hieron erfochten wurden, einer von den Spartanern und einer von den Athenern. Dieser Darstellung zufolge entfallen somit drei Viertel des Verdienstes auf die Seite der Dorer und nur ein Viertel auf die der Athener. Daran mußte Herodot Anstoß nehmen. Mag es dem heutigen Leser pedantisch erscheinen, wenn wir auf der Basis eines Gedichtes derartige Rechnungen aufstellen, doch der Vater der Geschichtsschreibung dürfte da anders geurteilt haben: es geht nicht um ein einzelnes Gedicht, sondern um eine enkomastische Denkweise, die ihre Paradigmen dem Mythos entlehnt und die aktuellen Ereignisse nach vorgegebenen Schemata interpretiert. Auch Herodot läßt den trojanischen Krieg als eine Art Vorspiel der Perserkriege erscheinen, aber wie vorsichtig distanziert er sich in seiner Frauenraubgeschichte von dem Versuch, dergleichen wörtlich zu nehmen und als historisches Wissen aufzufassen! Pindar aber geht über die Parallelismen von trojanischem Krieg und Perserkrieg noch entschieden hinaus, wenn er – vorsichtiger in der Formulierung, aber mit letztem Ernst – den Sieg der Hellenen über die Barbaren mit dem Sieg des Zeus über Typhon parallelisiert. Diese Denkweise galt es zu überwinden, damit ἰσοροῖη entstehen konnte, und dazu brauchte Herodot Autoritäten (‘Weise’) wie Solon und Paradigmen wie Tellos und auch eine neue Analyse der Grundlagen menschlichen Glücks.

IV

Doch nun zurück zu den Definitionen des Glücks. Betrachtet man die im vorausgehenden besprochenen Belege, so fällt auf, daß Pindar mit seiner Formel vom εὖ παθεῖν καὶ εὖ ἀκοῦσαι niemals eine Bezeichnung für menschliches Glück verknüpft. Das Wort εὐδαιμονία beispielsweise kennt Pindar sehr wohl, aber er sagt im Zusammenhang mit der genannten Formel nicht etwa ‚dies ist die ganze εὐδαιμονία‘ o.ä., sondern er sagt, daß dann das Höchste erreicht ist bzw. daß man dann (als Mensch) nicht nach etwas noch Höherem streben sollte. Der Dichter erweckt auf diese Weise den Eindruck, als ob diese höchste Erfüllung des Menschseins keinen

eigenen Namen habe⁴). Bei Herodot hingegen ist diese Lücke gefüllt, und zwar in erster Linie durch das Adjektiv ὄλβιος (bzw. dessen Superlativ). Aber das bedeutet keineswegs, daß wir es hier mit einer eindeutigen Terminologie zu tun hätten. Ὀλβιος bedeutet etwa ‚mit Glücksgütern gesegnet‘, und bei Pindar finden wir Isth. 5, 12 den ὄλβος als Charakterisierung des εὖ παθεῖν, und im gleichen Sinne ist auch Ol. 5, 23 aufzufassen. Entsprechend ist das Wort ὄλβιος aus dem Munde des Kroisos voll verständlich; gemeint ist ein Mensch, der mit Glücksgütern gesegnet ist, und es wird vorausgesetzt, daß er auch den rechten Gebrauch davon macht. Solon aber denkt anders. Wie wir zu zeigen versucht haben, ersetzt er die Vorstellung des εὖ παθεῖν durch die des μὴ κακοπαθεῖν, und damit wandelt sich auch die Bedeutung von εὖ ἀκούειν. Aus dem freigebigen Gebrauch des Reichtums wird die Entfaltung von Aktivität zugunsten der Gemeinschaft. Das kann man aber im Griechischen eigentlich nicht mit ὄλβιος bezeichnen. Wenn Kroisos 1, 32, 1 schließlich von seiner eigenen εὐδαιμονίη spricht, so meint er offenbar denselben ὄλβος. Solon aber läßt sich auf terminologische Diskussionen mit Kroisos nicht ein. Er formuliert seine Antwort so, daß implizit die Unangemessenheit der Terminologie des Fragenden deutlich wird. Nur so ist es zu verstehen, daß Tellos als ὄλβιώτατος bezeichnet wird.

Wie wichtig dieser Punkt ist, wird sichtbar, wenn wir uns nun Prodikos' Fabel von Herakles am Scheideweg zuwenden, die durch Xenophon Mem. 2, 1, 21–34 überliefert ist. Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei diese Fabel allenfalls äußerlich mit unserem Thema verknüpft. Geht es doch hier um eine Alternative, ein Entweder-Oder, während wir es bei Pindar wie bei Herodot mit einem Sowohl-Als auch zu tun hatten. Auch kann nicht bezweifelt werden, daß die entscheidende Vorlage, von der aus Prodikos seine Fabel gestaltet hat, bei Hesiod zu finden ist: Erga 287–292. Hier spricht der Dichter von den unterschiedlichen Wegen der ἀρετή und der κακότης, von denen der eine kurz und eben ist, der andere steil und lang. Vom Glück ist hier nicht die Rede, doch hat Martin West zweifellos recht, wenn er in seinem Kommentar bemerkt: „κακότης and ἀρετή are not ‚vice‘ and ‚virtue‘ but inferior and superior standing in society“⁵).

4) Eine interessante Vorstufe zum klassischen Begriff der Eudämonie scheint in dem frühen Gedicht Pyth. 12 v. 28ff. vorzuliegen, wo der Dichter die Begriffe ὄλβος, κάματος und δαίμων miteinander verknüpft. Im Vergleich zu der oben besprochenen Formel mutet diese Formulierung wie ein tastender Versuch an.

5) Vgl. Hesiod Works and Days ed. by M. L. West, Oxford 1978, 229.

Diese beiden Abstrakta personifiziert Prodikos, indem er daraus zwei Frauengestalten macht, deren jede dem jungen Herakles ihren besonderen Lebensweg empfiehlt. Die eine sagt von sich selbst, daß ihre Freunde sie Εὐδαιμονία nennen, ihre Feinde hingegen Κακία (26). Etwas später erklärt sie, daß sie Herakles einen leichten und kurzen Weg zur Eudämonie führen werde, während ihre Rivalin einen schwierigen und langen empfehle (29). Das ist eine deutliche Anspielung auf den Text Hesiods. Die andere Frau nennt sich selbst Arete und versichert am Schluß ihres Plädoyers, daß Herakles, wenn er ihrem Weg folge, die μακαριστοτάτη εὐδαιμονία erlangen werde. Die Szene stellt also einen Agon über den rechten Weg zur Eudämonie dar, und damit geht sie deutlich über Hesiod hinaus, der letztlich nicht mehr sagen will, als daß man arbeiten muß, um zu Wohlstand zu kommen. Aus dieser schlichten Lebensregel macht Prodikos so etwas wie eine Philosophie des Glücks, und wenn man nachprüft, was er zu dem hesiodischen Gedankengut hinzufügt, um dieses Ziel zu erreichen, so stößt man wiederum auf die Formel des εὖ παθεῖν καὶ εὖ ἀκούειν. Sagt doch Arete zu ihrer Rivalin u. a.: τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος· οὐδὲν γὰρ πάποτε σεαυτῆς ἔργον καλὸν τεθέασαι (31). Und wenn sie gleich darauf fortfährt: τίς δ' ἂν (sc. σοι) δεομένη τινὸς ἐπαρκέσειεν; so verweisen wir auf den Gebrauch desselben Verbums ἐπαρκεῖν bei Pindar Nem. 1, 32. Dieses Wort bezeichnet die Haltung der Solidarität gegenüber anderen, durch die man Anerkennung erlangt und die einem nur entgegengebracht wird, wenn man sie selbst übt.

Daß Arete hier das εὖ ἀκούειν für sich bzw. für den von ihr empfohlenen Lebensweg in Anspruch nimmt, bedeutet nun freilich nicht, daß sie das εὖ παθεῖν ihrer Rivalin als deren eigenste Habe konzedierte. Im Gegenteil, sie bestreitet ausdrücklich, daß man dieses Ziel auf dem Wege der Κακία überhaupt zu erreichen vermag. Diese verspricht das ἡδύ und die τερπνά (23), also Genüsse aller Art, und will ihre Anhänger vor Mühe, Anstrengung und Entbehrung (σπάνις, πονεῖν, ταλαιπωρεῖν, 25) bewahren. Dadurch aber erreicht sie, den Argumenten der Arete zufolge (30), genau das Gegenteil: wer isst, ehe er hungrig ist, und trinkt, ehe er durstig ist, und zu Bette geht, ehe er müde ist, der erlebt überhaupt keine Freude. Darauf hat Kakia nichts zu erwidern, und da sie auf das εὖ ἀκούειν ohnehin verzichtet, kann sie von den beiden Bedingungen menschlichen Glücks keine erfüllen, während Arete durch ihr Prinzip des πόνοσ zu beidem verhilft. So kann sie denn ihr Plä-

doyer abschließen mit den Worten: τοιαῦτά σοι, ὦ παῖ τοκέων ἀγαθῶν Ἡράκλεις, ἔξεστι διαπονησαμένῳ τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν κερτῆσθαι (33). Hier gehört das Stichwort πόνος in die Welt Hesiods; der Begriff eines Glückes aber, das sich in der Verbindung εὐ παθεῖν und εὐ ἀκούσαι erfüllt, gehört, freilich in unterschiedlichen Ausprägungen, der adligen Gesellschaft Pindars an und dem demokratischen Geist Athens.

Berlin

Tilman Krischer

LA CHRONOLOGIE DU RÈGNE DE MILTIADE LE JEUNE EN CHERSONÈSE DE THRACE À propos d'Hérodote VI 40

Plusieurs historiens, évoquant récemment le séjour de Miltiade le Jeune en Chersonèse de Thrace, ont été amenés à réaffirmer certaines dates tant pour l'arrivée de l'Athénien dans l'actuelle péninsule de Gallipoli que pour son mariage avec Hègèsipylè, la fille du roi thrace Oloros¹). Or ces dates, aux implications histori-

1) On relèvera, sans prétendre à l'exhaustivité: L. Piccirilli, Ermippo e la discendenza di Tuciddide dai Pisistratidi, *Civiltà classica e cristiana* 6 (1985) 22 et n. 28; Id., La prima moglie di Milziade, *Serta Historica Antiqua* 1 (Rome 1986) [= *Pubbl. dell'Ist. di St. ant. e Sc. aus. dell'Univ. degli Studi di Genova* 15] 69 et 74; Id., Le Vite dello storico Tuciddide. Un terzo tipo di biografia greca, *Atti dell'Accad. Ligure di Sc. e Lett.* 42 (1985) [paru en 1987] 146 et 150; C. Ferretto, Milziade ed Egesipile. Un matrimonio di interesse, *Serta Historica Antiqua* 1 (1986) 77 et n. 3; p. 82 n. 25; p. 83 n. 29; B. Isaac, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest* (Leiden 1986), p. 171; p. 33 n. 169; p. 174 n. 86; B. Shimron, Miltiades an der Donaubrücke und der Chersonesos, *Wiener Studien* 100 (1987) 23–34; J. R. Gardiner-Garden, Dareios' Scythian Expedition and its Aftermath, *Klio* 69 (1987) 339–340; D. M. Lewis, *The Tyranny of the Pisistratidae*, *CAH IV*² (1988), p. 298; N. G. L. Hammond, *The Expedition of Xerxes*, *CAH IV*² (1988), p. 518; L. D. Loukopoulou, Contribution à l'histoire de la Thrace propontique (Athènes 1989) [MEΛETHMATA 9], pp. 79–94; srt. pp. 81. 83–84. A l'exception de B. Shimron, qui revient sur une vieille hypothèse de L. Herbst, *Die Arbeiten über Thukydides V*, *Philologus* 49 (1890) 146–147. 165 et situe l'arrivée de Miltiade le Jeune en Chersonèse en 508/7 et sa fuite devant les Scythes en 506/5 – position