



# E i n l a d u n g

zum

## feierlichen Redeact im Gymnasium

zu Riga.

---

Vorausgeschickt ist:

### Religiös-sittliche Lebensansichten des Herodot.

Erste Abtheilung.

#### Abhandlung

vom

Oberlehrer A. M. Krannhals.

---

Riga,

gedruckt bei Wilhelm Ferdinand Häcker.

1860.

ESTICA

A. 1961.

g u r u b n i e

mu

muilomngß mi tnoygeß nreßilreiß

apilß n

Der Druck wird gestattet. Riga, den 22. November 1860. Censor C. Kästner.

stoborß are nreßilreiß ESTICA schilthilß-äigilßß

A. 1961.

g u r u b n i e

Est.



3297

apilß

stoborß are nreßilreiß

mu

Der feierliche Redeact und die damit verbundene Entlassung derjenigen Schüler der ersten Classe des Rigaschen Gymnasiums, welche den Gymnasial-Cursus beendet haben, wird

am 17. December um 10 Uhr vormittags stattfinden. Zu Johannis d. J. wurden elf Schüler der Anstalt zur Universität entlassen, namentlich: Johann David Grimm, aus Riga; Conrad Julius Eduard Bornhaupt, aus Riga; Theodor Adam Krohl, aus Riga; Heinrich Otto Carl v. Budberg, aus Riga; Victor Alexandrow, aus Mitau; Emil Gustav Hirschfeldt, aus Wilna; Otto Alexander v. Transehe, aus Livland; Carl Georg Theodor Bornhaupt, aus Riga; Carl Albert Kurzenbaum, aus Riga; Ludwig Nicolai Dobbert, aus St. Petersburg; und Jeanot Scheinesson, aus Riga. Von diesen hatte einer das Entlassungs-Zeugniß Nr. 1 mit dem Anrecht auf den Empfang der 14. Classe beim Eintritt in den Dienst; vier die Nr. 1, fünf die Nr. 2 und einer das Prüfungs-Zeugniß erhalten. Gegenwärtig stehen sieben Zöglinge unsrer Anstalt im Begriff dieselbe zu verlassen. Den feierlichen Dimissions-Actus wird der Lehrer der russischen Sprache am Gymnasium, Herr Coll.-Assessor Sorgewitz, mit einem wissenschaftlichen Vortrage eröffnen.

Darauf werden redend auftreten:

Johann Neuland, in lateinischer Sprache: Ueber die Ansichten der Alten von der Unsterblichkeit der Seele.

Carl Georg Emil Adolph Hillner, in deutscher Sprache: Ueber den Ausspruch Schillers: Wo viel Freiheit, ist viel Irrthum, doch sicher ist der schmale Weg der Pflicht.

Arnold Wilhelm Schmelzer, in griechischer Sprache: Ueber die Iphigenia in Aulis des Euripides.

Johann Heinrich Oscar Kopprasch wird in russischer Sprache die Gefühle eines zur Universität abgehenden Schülers schildern.

August Wilhelm Sigismund Kählbrandt, in deutscher Sprache: Ueber den Ausspruch Schillers: In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.

Außer diesen werden noch entlassen:

Anton Theophil Balthasar Bärnhoff.

Johann Friedrich Wilhelm Schulz.

Nach Beendigung dieser Redevorträge wird der Gouvernements-Schulendirector nach der üblichen Berichterstattung die genannten Zöglinge entlassen.

Der Primaner Alexander Stein wird sodann den Nachruf an die Scheidenden aussprechen und der Versammlung für die geschenkte Theilnahme den gebührenden Dank sagen.

In der russischen Kreisschule oder dem Katharinäum findet die öffentliche Prüfung statt am 19. December, um 10 Uhr, in folgender Ordnung:

**In der oberen Classe:**

Religion, der Priester, Herr Lefarew. — Mineralogie, der wissenschaftliche Lehrer, Herr Cand. Krüger. — Geschichte Rußlands, der Inspector, Herr Coll.-Assessor Lunin.

**In der unteren Classe:**

Arithmetik, der wissenschaftliche Lehrer, Herr Cand. Krüger. — Allgemeine Geographie, der Inspector, Herr Coll.-Assessor Lunin. — Deutsche Sprache, der Lehrer der deutschen Sprache, Herr Malm.

Nach der Prüfung werden von den Schülern Versuche im Declamiren in russischer und deutscher Sprache angestellt werden.

Die Prüfung in der Krons-Elementarschule beginnt am 20. December um 10 Uhr, und wird sich auf sämtliche Fächer des Elementar-Unterrichts beziehen.

Zum Redeact im Gymnasium und zu diesen öffentlichen Prüfungen ladet alle Gönner und Freunde des Schulwesens ergebenst ein

Riga, den 14. December 1860.

**Director Kraunhals.**

„Herodot von Halicarnas hat zuerst der Geschichte einen weiteren und glänzenderen Gesichtskreis gegeben,“ rühmt von seinem großen Landsmann der gelehrte Archäolog und Kritiker Dionysius<sup>1)</sup>. Und mit Recht. Herodot überschritt zuerst die engen Gränzen, in denen die Logographen, die ältesten Geschichtsschreiber, oder vielmehr Sagen- und Geschichtensammler der Griechen, sich bewegt hatten, insofern sie, nur auf ihre Vaterstadt und deren nächste Umgebung sich beschränkend, verschiedene Nachrichten, welche über die Gründung und die ersten Einrichtungen derselben, so wie über ihre Heiligthümer, ihre Bewohner, ihre berühmten Männer und hervorragenden Geschlechter im Umlauf waren, ohne Sichtung und Kritik zusammenstellten und höchstens noch auf das persische Reich einen flüchtigen Blick warfen. Anders verfuhr Herodot. Er war der erste Grieche, der einen rein historischen Stoff, der noch dazu der nächsten Vergangenheit entnommen war, mit historischer Treue behandelte und ein Werk geliefert hat, das nicht allein seine leicht empfänglichen Zeitgenossen befriedigte, sondern auch nach Jahrhunderten durch Inhalt und Form und den beide durchdringenden Geist die Aufmerksamkeit noch immer auf sich zieht und dem Verfasser den ehrenden Beinamen des Vaters der Geschichte erworben hat. Indem er die großen und merkwürdigen Thaten, wie sie sowohl bei Hellenen, als auch bei Barbaren verrichtet waren, durch seine Erzählung vor der Vergessenheit schützen und insbesondere auch den Beginn und Verlauf der Kämpfe zwischen den Griechen und Barbaren entwickeln will, wie es in den seine Schrift einleitenden Worten heißt, beschränkt er sich bei seiner Geschichtserzählung nicht auf sein engeres Vaterland oder die Nation, der er angehörte, sondern zieht in den Kreis seiner Betrachtung fast alle Länder der damals bekannten Erde, so jedoch, daß er die Masse des sich ihm anbietenden Stoffes in eine von Urtheil zeugende Auswahl sammelndrängt. Er beginnt sein Werk mit einer kurzen Untersuchung über den ersten Anlaß der Feindseligkeiten zwischen den Griechen und Asiaten und versetzt hierauf seine Leser in die Geschichte Lydiens, aus welcher er mit größerer Ausführlichkeit die Thaten des glänzendsten Herrschers dieses Landes hervorhebt. Die Unternehmungen des Crösus gegen Cyrus veranlassen ihn die Geschichte des medischen Reiches und die Gründung des persischen zu erzählen. Indem er hierauf die Ausbreitung der persischen Macht entwickelt, findet er Gelegenheit seine Leser mit der Geschichte und Lebensweise vieler Völker bekannt zu machen, sowohl derjenigen, die, von den Persern bedroht, ihre Freiheit zu behaupten wußten, wie auch derjenigen, durch deren Unterwerfung jenes gewaltige Weltreich heranwuchs, bis ihm durch die Kriege mit den Griechen Gränzen gesetzt wurden. Die Anordnung des ganzen Werkes scheint nach einem bestimmten Plan getroffen; dieser jedoch ist so wenig

künstlich, und das Werk giebt sich selbst als eine so reine Schöpfung der Natur und Begeisterung zu erkennen, daß man schwerlich zu der Annahme berechtigt ist, der Verfasser habe eine bis in die Einzelheiten ausgearbeitete Anlage vor sich gehabt und mit klarstem Bewußtsein und mit Absicht seine Geschichte auf solche Weise eingerichtet. Er wurde vielmehr — ähnlich dem wahren Dichter — durch den unter seinen Zeitgenossen herrschenden Geist, so wie durch die Erfahrungen, die er auf seinen weiten Reisen gemacht hatte, zu dieser Art der Erzählung gedrängt. Seine Jugend<sup>2)</sup> fiel in jene lebensfrische Zeit, in der durch das Bewußtsein, Asiens gefährlich drohender Uebermacht siegreich widerstanden zu haben, die Griechen mit stolzem Selbstgefühl erfüllt waren, und in der sie, nach glücklich beendigten Kämpfen der muthig errungenen Freiheit sich erfreuend, zu einer höheren Entwicklung auf dem Gebiete des Staatslebens sowohl, wie auf dem der Kunst gelangten. Sein Alter aber fiel in den Anfang jenes verderblichen Krieges, durch den an Griechenland das Schicksal sich erfüllen, die griechische Macht vernichtet werden sollte. Schon in der Jugend seiner Vaterstadt entrissen, sah er viele Länder und Völker, wie wenige vor ihm, und hatte Gelegenheit in der Schule des Lebens einen richtig beobachtenden Blick sich anzueignen, der überall in seinem Werke wahrzunehmen ist, wie die Eindrücke, die er auf seinen Wanderungen empfing, demselben jene Anschaulichkeit und sinnliche Anmuth verliehen, durch die es so ausgezeichnet dasteht. In epischer Weise erzählt Herodot die Geschichte, wie sie durch Ueberlieferung in den Völkern lebte, ohne daß er ängstlich darauf bedacht gewesen wäre, in jedem einzelnen Falle die Thatsachen von der Erdichtung zu unterscheiden. Es liegt ihm ob, das aufzuschreiben, was er gehört hat, wobei er es andern überläßt die Wahrheit der Erzählung zu bezweifeln oder nicht (Her. II. 123.). Indem er durch diese Darstellungsweise, bei welcher ganze Völker und einzelne Männer in ihrer Eigenthümlichkeit hervortreten, ein treues Bild der alten Welt gegeben hat, spricht er seine eigene Denk- und Sinnesweise nur selten klar und unumwunden aus, sondern läßt sie nur hin und wieder durchblicken.

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Denk- und Sinnesweise des Herodot, seine religiös-sittliche Lebensansicht, darzulegen, insofern dieselbe aus einzelnen Stellen sich ergibt, in denen er seine eigenen Ansichten, welche für die Auffassung seines Werkes wichtig sind, entweder offen ausspricht oder doch mehr oder weniger deutlich erkennen und durchblicken läßt. Es kann sich dabei weniger darum handeln, neue Resultate zu gewinnen, als sich des Vorhandenen klar und bestimmt bewußt zu werden und einen Grund zu finden, auf dem die einzelnen Erscheinungen in seinem Werke ihre rechte Stellung erhalten. Vorläufig soll nur eine Seite dieser Denk- und Sinnesweise des Vaters der Geschichte, die besonders stark in seinem Werke sich bemerkbar macht, ja demselben ein eigenthümliches Gepräge aufdrückt, entwickelt werden, sein religiöser Glaube. Es sollen dargelegt werden seine Ansichten von den Göttern des Volksglaubens, von der Gottheit im Allgemeinen und vom Schicksal, so wie von den Eigenschaften der Gottheit, wie sich dieselben in ihrem Verhalten zur leblosen Natur und den Menschen herausstellen<sup>3)</sup>.

Daß dem Herodot die Geschichte ebensowenig ein Ergebnis des Zufalls ist, wie eine zusammenhangslose Menge von Vorfällen, welche die Willkür der Menschen veranlaßt hat, sondern daß die Begebenheiten insgesammt in ihrer Entstehung und ihrem Verlauf von einer höheren Gewalt abhängen, das spricht sich in jedem Buche, auf jeder Seite seines Werkes aus und drängt sich jedem aufmerksamen

Leser unwillkürlich auf. Es entsteht aber auch die Frage: wie stellte sich Herodot diese höhere Macht vor? Die Beantwortung derselben wird erschwert eben so sehr durch die epische Erzählungsweise, wie durch die Aengstlichkeit und Scheu des Herodot, wenn die Versuchung über die Götter und ihr Wesen sich bestimmter auszusprechen ihm näher tritt. Er legt das offene Geständniß ab, daß er sich scheue über göttliche Dinge etwas auszusprechen; was er schon erwähnt habe von denselben, das sei er gezwungen gewesen zu sagen (II. 65.), und an einer anderen Stelle (IX. 65.), wo er seine Verwunderung darüber ausspricht, daß während der Schlacht bei Plataä kein Perser in das Heiligthum der Demeter dafelbst gekommen und in dessen Nähe gefallen sei, und hierauf als Grund dafür annimmt, die Göttin habe sie nicht in den ihr geheiligten Bezirk gelassen, weil die Barbaren ihre Heiligthümer in Eleusis verbrannt hätten, fügt er seinem „mein ich“, womit er seine Vermuthung einleitet, dieselbe gleichsam entschuldigend, hinzu: „wenn man über göttliche Dinge etwas vermuthen darf.“ Zu dieser Schüchternheit und Zurückhaltung kommt, daß er wenig Fähigkeit oder Neigung zeigt, sich einer Idee zu bemächtigen und sie mit Bewußtsein durchzuführen, indem er lieber bei der bloßen Erfahrung stehen bleibt und sich beruhigt bei dem, was er von andern vernommen hat.

Im Allgemeinen steht Herodot auf dem Boden des mythologischen Glaubens, der schon zu seiner Zeit durch die Philosophen, besonders Anaxagoras, die ersten Angriffe erlitt. Herodot sieht die Götter als historisch gegeben an und zweifelt nicht an ihrer Existenz, zieht aber selten Fragen, die auf dieselben gehen, in den Kreis seiner Betrachtung. Ueber die älteste Gottesverehrung der Pelasger und Griechen berichtet er an einer vielbesprochenen Stelle (II. 52. 53.), daß die Pelasger zuerst alle Opfer verrichtet hätten, indem sie zu den Göttern beteten, ohne irgend einem derselben einen Beinamen, ja auch nur einen besonderen Namen zu geben. Sie hätten sie mit einem allgemeinen Namen (*Ἰσοί*) bezeichnet von ihrer ordnenden Thätigkeit (*τιθέται*), weil dieselben, nachdem sie alle Dinge angeordnet und jegliche Eintheilung getroffen, über alles walteten. Nach Verlauf einer geraumen Zeit hätten die Pelasger die von Aegypten herübergekommenen Namen der Götter erfahren, außer dem des Dionysus, den sie viel später erfahren. Sie hätten sich an das Orakel von Dodona gewandt, das für das älteste in Griechenland gegolten habe und damals das einzige gewesen sei. „Als nun“, so fährt Herodot in seiner Erzählung weiter fort, „die Pelasger darüber in Dodona einen Spruch einholten, ob sie die von den Barbaren gekommenen Namen annehmen sollten, antwortete das Orakel, sie sollten sie brauchen. Seit dieser Zeit brauchten sie beim Opfer die Namen der Götter; von den Pelasgern empfangen sie späterhin die Hellenen. Woher aber jeder einzelne Gott gekommen, und ob immer alle waren und von welcher Gestalt, wußten sie nicht bis gestern oder vorgestern, um mit einem Sprichwort zu reden. Hesiod nämlich und Homer sind, wie ich annehme, um vierhundert Jahre älter als ich und nicht darüber; diese nämlich sind es, die den Hellenen ihre Theogonie (Götterwelt, Göttergeschlecht) gebildet, den Göttern ihre Beinamen gegeben, ihre Ehren und Aemter bestimmt und ihre Gestalten versinnlicht haben. Die Dichter aber, die früher als diese Männer gelebt haben sollen, lebten, wie ich meine, später als sie. Und jenes das erste sagen die Priesterinnen zu Dodona, das letzte aber, über den Hesiod und Homer nämlich, sage ich.“ — Herodot unterscheidet hier die Mittheilungen, welche ihm die Priesterinnen in Dodona machten, von seiner eigenen Annahme: jene beziehen sich auf

die religiösen Anschauungen der ältesten Bewohner Griechenlands, diese auf den Einfluß der Dichter auf die Gestaltung der griechischen Götterwelt. Wir haben es hier nur mit der Ansicht des Herodot zu thun. Die Annahme, Vorhomerisches existire nichts, so wie die Vorliebe und Bewunderung, die er für die Religion Aegyptens hegte, haben ihn, wie es uns scheint, zu einem übertreibenden Ausdruck verleitet, aus welchem man entnehmen könnte, er habe den Hesiod und Homer für Erfinder und Gesetzgeber auf religiösem Gebiete gehalten, insofern man vor diesen Dichtern die Götter ohne Beinamen, Gestalten und Wirkungskreise sich vorgestellt habe. Das kann aber Herodots Meinung nicht gewesen sein. Einem so aufmerksamen Beobachter und so genauen Kenner des Homer, wie Herodot war, konnte es doch wohl schwerlich entgehen, daß in den homerischen Gedichten einerseits in solcher Weise von den Göttern gesprochen wird, daß dieselben dem Leser schon anderweitig zum Theil wenigstens bekannt sein müssen, und daß andererseits einzelne Gottheiten entweder gar nicht erwähnt werden, wie Pan, oder selten, wie Demeter und Persephone, über welche Ilias und Odyssee nur ziemlich schwache Andeutungen enthalten. Zudem konnte Herodot, der eine Begeisterung der Seher durch die Gottheit und eine göttliche Einwirkung in die menschlichen Angelegenheiten anerkennt, das, wovon die gottbegeisterten Dichter sangen, nur für wahr halten. Es kann also die Meinung Herodots in der angeführten Stelle nur dahin gehen, daß während früher die Mythen und Sagen gleichsam örtlich gebunden waren, jene Dichter diese örtliche Beschränkung durchbrachen, und während die Gestalten und Beinamen der Götter und die Vorstellungen von ihren Aemtern nach den verschiedenen Stämmen ungleich und schwankend waren, Homer und Hesiod sie fixirten. Da sie das poetische Bedürfniß hatten, bestimmt gezeichnete, gleichsam concrete Gestalten vorzuführen, so nahmen sie aus der Menge verschiedener Mythen, die in den einzelnen Theilen Griechenlands sich gebildet hatten, diejenigen auf, welche ihrem Zweck angemessen erschienen. Sie brachten ferner die Götter in Verbindung unter einander zu einer harmonischen Gesellschaft, die durch einerlei Gesetz und bestimmte Ordnung zusammengehalten wird, und gaben der sinnlichen Gestaltung ihres Götterreichs eine solche Entwicklung und Geltung, daß dieselbe die herrschende Erscheinung der Zeit wurde, was um so eher geschehen konnte, je weniger andere bestimmte Vorstellungen bei dem Volke verbreitet waren. — Uebrigens enthält die eben besprochene Stelle des Herodot nur eine historische Nachweisung, bietet uns aber eine bestimmte Ansicht, wie er sich das Wesen und die Natur der Götter vorgestellt habe, eben so wenig, als mehrere andere, in denen er über Mythen und Sagen Untersuchungen anstellt, um Ergebnisse für die Abstammung griechischer Volksstämme und ihrer älteren Geschichte zu gewinnen, wie II. 43 ff. 145. über Herakles, Dionysus und Pan, oder VI. 53 ff. VII. 61. 150 über Perseus u. s. w. Daß er dabei meistens nicht glücklich ist, darf uns nicht Wunder nehmen, da wir von ihm eine freie Herrschaft über die Masse des Stoffes schon aus dem Grunde nicht fordern dürfen, weil der Glaube an eine Vielheit der Götter seiner Forschung störend entgegengetreten mußte. Von diesem Glauben an Götter hat er sich aber keineswegs befreit; das geht deutlich genug hervor aus den Worten, mit denen er seine Untersuchungen über Herakles schließt: „Indem wir eben so viel hierüber gesprochen haben, möge von Göttern und Heroen Gnade uns werden“ (II. 45 z. E.). So betet er, weil er im Vorhergehenden die Göttlichkeit des griechischen Herakles bestritten hat, während er einen anderen Herakles, dessen Herkunft aus Aegypten er bespricht, als einen Gott anerkennt.

Daß durch die Reisen, die er unternahm, um sich eine tiefere Einsicht in die menschlichen Dinge zu verschaffen, sein Gesichtskreis auch hinsichtlich seiner religiösen Anschauungen sich erweitert habe, liegt in der Sache selbst und würde sich von selbst verstehen, wenn es auch nicht seine für ägyptische Religion entschieden sich aussprechende Vorliebe und sein eigenes Eingeständniß außer Zweifel setzten. Wir erfahren von ihm, daß er eingeweiht war in die Geheimnisse des Dionysusdienstes (II. 49. 81.), des Sabirendienstes in Samothrace (II. 51.), des Isisdienstes zu Busiris (II. 61.), des Geheimdienstes zu Saïs (II. 62.), der orphischen und pythagoreischen Mysterien (II. 81.), und vor allem der Thesmophorien der Demeter (II. 171. 60.). Nirgends theilt er aber etwas Näheres mit, das einen Schluß gestattet, wie weit der Einfluß fremder Religionen auf die Gestaltung seiner religiösen Anschauungen sich erstreckt habe. Er beschränkt sich auf Bemerkungen historischer Art, wie z. B. daß die Mysterien der Demeter durch die Töchter des Danaus nach dem Peloponnes gebracht, aber später durch den Einfall der Dorier überall bis auf Arkadien verloren seien (II. 171.), oder äußert wohl auch sein Bedenken über das ihm Mitgetheilte, indem er meint, derartiges könne er nicht glauben (z. B. I. 182. II. 57.); es bestimmt zu verneinen und ungläubig zu verwerfen, wagt er nicht. Er will nicht alles wiedererzählen, was er von den Priestern in Memphis, Theben und Heliopolis gehört hatte, weil seiner Ansicht nach alle Menschen im gleichen Maße, gleich wenig, von dem Göttlichen wissen (II. 3.). Das ist allerdings ein offenes Bekenntniß, woraus sich seine maßvolle Zurückhaltung wohl erklärt. Doch unterläßt er es nicht auf die Verschiedenheit in den religiösen Vorstellungen hinzuweisen, wenn dieselbe stärker hervortritt. So berichtet er von den Persern, daß es bei ihnen nicht Sitte sei, Bildsäulen, Tempel und Altäre aufzuführen, daß sie sogar diejenigen, welche solches thun, der Thorheit beschuldigten, wie es ihm scheinete, weil sie sich die Götter nicht in menschlicher Gestalt vorstellen (I. 131.). Man hat in diesen Worten eine Andeutung finden wollen, daß dieser Glaube der Perser auch der des Herodot gewesen sei, und darauf hingewiesen, daß der Historiker ein persönliches, körperliches Erscheinen der Götter verwirft (I. 182.), ist aber in dieser Annahme zu weit gegangen<sup>4)</sup>. Beide Stellen zeigen, wenn man sie unbefangen betrachtet, nichts weiter von einer persönlichen Ansicht des Herodot, als daß er in der ersteren der Mittheilung dessen, was er in der Fremde Abweichendes von der griechischen Anschauungsweise gefunden hat, seinerseits hinzufügt, wie er sich diese Abweichung erkläre, in der zweiten aber die Wahrheit der Erzählung der Balspriester zu Babylon, daß ihr Gott oben im Tempel auf einem Bette ausruhe, bezweifelt.

Neben den Göttern des Volksglaubens, deren Existenz nirgends von Herodot geläugnet und bezweifelt wird, ist in seinem Werke sehr häufig die Rede von der Gottheit oder dem Gott im Allgemeinen. Sehen wir auch von solchen Stellen ab, in denen mit dem Worte Gott (*θεός*) ein bestimmter Gott bezeichnet sein kann, weil der Zusammenhang lehrt, welcher gemeint ist, wie z. B. Zeus (II. 13. III. 117. IV. 94.) oder Apollo (I. 91. III. 35.), so bleiben doch noch viele andere übrig, in denen es nicht so nahe liegt an einen bestimmten Gott zu denken, und an anderen Stellen ist schlechtweg von einer Gottheit die Rede (z. B. *τὸ θεῖον* I. 32. III. 40. 108., *τὸ δαιμόνιον* II. 120. III. 153.). Das geschieht auch dort mitunter, wo es natürlicher wäre, einen bestimmten Gott zu nennen. In dieser Beziehung ist besonders eine Stelle merkwürdig (I. 31.), wo erzählt wird, wie eine Priesterin der Hera

die Göttin gebeten habe, ihren Söhnen, die sie eben zum Tempel gezogen hatten, das Beste zu geben. Diese legen sich im Vorhofe des Tempels nieder zum Schlafe, aus dem sie nicht mehr erwachen. Dadurch aber — bemerkt Herodot von sich aus — wollte der Gott (ὁ Θεός) zeigen, daß der Tod für den Menschen das Beste sei. — Es fällt dieser Wechsel im Ausdruck, indem bald von bestimmten Göttern des Volksglaubens die Rede ist, bald aber von dem Gotte im Allgemeinen gesprochen wird, auf, und man hat daher gefragt, wie derselbe zu erklären sei. Man hat gemeint<sup>6)</sup>, Herodot lege durch das allgemeine Wort seine Ehrfurcht vor den Göttern an den Tag, insofern er nicht auf die einzelnen Götter Rücksicht nehme, deren Namen er als von den Dichtern erfunden angebe. Aber es ist schwer abzusehen, wie er dadurch, daß er von der Gottheit schlechtweg spricht, eine größere Ehrfurcht gegen dieselbe zeige, während seine Landsleute von Göttern reden und er eine Vielheit der Götter nicht zurückweist, sondern vielmehr anerkennt und die Namen der einzelnen Götter gelegentlich gebraucht. Dieser Wechsel der polytheistischen und der monotheistischen Ausdrucksweise findet sich nicht allein bei Herodot, sondern auch bei anderen Schriftstellern und ist wohl zu erklären aus einer monotheistischen Richtung im griechischen Heidenthum, die aber nur in den Lehren der Philosophen deutlicher hervortritt, sonst unbewußt sich geltend macht grade bei Schriftstellern wie Herodot, deren frommes Gemüth von dem Walten der Gottheit durchdrungen ist, sich aber scheut, tiefer einzudringen in das Wesen derselben und sich so eine vollkommeneren Gottesidee zu bilden.

Fragen wir weiter, wie sich die Gottheit in seinem Werke offenbart, so zeigt sie sich zunächst als die höchste Macht, die sowohl in der leblosen Natur, wie auch im Leben der Menschen waltet. Daß die Gottheit die Welt geschaffen habe, giebt Herodot nirgends zu verstehen, wie er über die Entstehung derselben sich nirgends äußert, da ihm die Frage darüber wohl zu fern lag, obgleich viele seiner Zeitgenossen sich mit derselben sehr ernstlich beschäftigten. Wohl aber kennt er die Gottheit als fürsorgende, ordnende Weisheit (πρόνοια), die mit sorgendem Blick die Verhältnisse in der Natur zum Heil und Frommen der Menschen ausgleicht. Diese teleologische Naturbetrachtung ist deutlich ausgesprochen, wenn er in der großen Fruchtbarkeit der schwachen Thiere, die, wie der Hase, dem Menschen zur Nahrung dienen, und in der geringen der reißenden, die, wie der Löwe, auch dem Menschen Gefahr bringen, einen Beweis für das Walten einer weisen, göttlichen Vorsehung findet (III. 107 ff.). Der Gottheit dienen die Erde und die übrigen Elemente; sie läßt den Regen herabströmen (I. 87. II. 13.), die Erde erbeben unter Donnerschlägen (V. 35.); sie schleudert den Blitzstrahl, und unter ihm sinken die höchsten Bäume, wie die stolzeften Palläste der Mächtigen (VII. 10.); sie läßt die Tage in Nacht sich verwandeln bei heiterer Luft (VII. 37.) und gebietet den Stürmen (VIII. 13.). Doch werden diese Erscheinungen in der leblosen Natur nirgends unmittelbar auf die Gottheit zurückgeführt, wenn von ihnen ohne Rücksicht auf menschliche Verhältnisse gesprochen wird, sondern sie nehmen dann ihren natürlichen Verlauf, und nur mit Beziehung auf den Menschen greift die Gottheit in sie ein. Daher dürfen wir uns nicht wundern, bei Herodot den natürlichen Zusammenhang zwischen Erscheinungen nachgewiesen zu finden, wo das Volk ein unmittelbares Eingreifen der Götter sah. Nachdem er berichtet, wie die Thessalier erzählen, Poseidon habe die Schlucht gemacht, durch welche der Peneus fließt, fügt er hinzu: „wer annimmt, daß Poseidon die Erdbeben hervorbringt und die durch Erdbeben bewirkten Schlünde für

Werke dieses Gottes hält, der wird auch sagen, wenn er jene Schlucht sieht, Poseidon habe sie gemacht. Denn der Riß zwischen den Bergen ist eine Wirkung des Erdbebens, wie mir scheint" (VII. 129.). In einer anderen Stelle (VII. 191.) fügt er der Erzählung, daß die Magier den Sturm, der bei Artemisium drei Tage gewüthet hatte, am vierten mit Opfern und Zaubersprüchen beruhigten, vorsichtig hinzu: „oder er legte sich auf eine andere Weise.“ Und ähnlich erklärt er (VII. 189.), nicht sagen zu können, ob der Nordwind, wie die Athener behaupteten, in Folge der Opfer, durch welche sie ihn zu gewinnen suchten, auf die Barbaren sich geworfen habe. Es nimmt hier Herodot Anstand, sich für die im Volke verbreitete Erzählung zu erklären, weil er für das Aufhören des Sturmes im ersten Falle und den Ausbruch desselben im letzteren einen natürlichen Grund annahm, nicht aber eine gewaltsame Einwirkung der Götter, die durch Opfer und Zaubersprüche hervorgerufen wurde. In anderen Fällen dagegen treten Naturereignisse ein auf den Willen der Gottheit, wenn diese durch dieselben den Menschen ein besonderes Zeichen oder auch Hülfe oder Strafe sendet.

Besonders deutlich nämlich zeigen die Götter ihre Macht im Leben der Menschen, die ohne Mitwirkung derselben nichts Bedeutendes ausrichten können. Herodot spricht diese Ansicht freilich nirgends als die seinige aus, legt sie aber öfter den redenden Personen in den Mund, so daß wir zu der Annahme vollkommen berechtigt sind, er habe sie gehabt. So läßt er (I. 124.) Harpagus dem Cyrus schreiben: „Sohn des Cambyzes! Wisse, daß die Götter auf dich blicken: wie hättest du sonst zu so großem Glück kommen mögen?“ und eben diesen Cyrus von sich selbst sagen: „die Götter sorgen für mich, und zeigen mir alles vorher an, was mich bedroht“ (I. 209), und an einer anderen Stelle (I. 126.), als er die Perser auffordert, sich frei zu machen von medischer Herrschaft: „ich selbst bin wohl durch göttliche Fügung (*θειή τύχη*) dazu geboren, das anzugreifen.“ Das Glück, das den Menschen begünstigt, ist kein blinder Zufall, der ohne Absicht und Ziel eintritt, sondern eine Schickung der Gottheit, die dem Menschen Kraft und Ausdauer verleiht, Großes zu vollbringen. So wird sehr häufig hervorgehoben, daß etwas durch göttliche Fügung geschehen sei durch Ausdrücke wie *θειή τύχη* III. 239. IV. 8. V. 92, 3., *θειή πομπή* I. 62. III. 77. IV. 152. VIII. 94., *κατὰ δαίμονα* I. 111., *κατὰ συντυχίην*, *θεοῦ ποιεῦντος* IX. 91. — Sehr häufig wird auch das Verhängniß erwähnt, dem die Menschen unterworfen sind. Dasselbe wird verschieden bezeichnet. So erscheint es unter dem Namen *μοῖρα*, welches Wort zunächst unserm Theil entspricht und in dieser Bedeutung von Herodot gebraucht wird z. B. I. 146. 204., dann aber soviel als Loos, Bestimmung, die durch eine höhere Macht ertheilt ist, bezeichnet, und endlich auch als Bezeichnung dieser höheren Macht selbst gebraucht wird. In dieser letzteren Bedeutung kommt das Wort bei Herodot nur einmal vor (I. 91.), in der zweiten dagegen öfter, wie z. B. in der eben angeführten, wo verbunden ist *τὴν πεπωμένην μοῖραν*, das bestimmte Geschick, worauf *μοῖρα* steht zur Bezeichnung der Macht, die das Loos des Menschen bestimmt, dagegen etwas später *πεπωμένη* allein steht in der zweiten Bedeutung von *μοῖρα*, die sich für dieses letztere Wort auch I. 121. III. 142. IV. 164. u. s. w. findet. Häufiger wird auf das Verhängniß hingewiesen durch einen allgemeinen Ausdruck, wie „es mußte ihm schlecht gehen“, *ἔδεσθε οἱ κακῶς γενέσθαι* II. 161. VI. 64. 135. IX. 109., *χρεῶν* VII. 17. VIII. 141., *τὸ μέλλον γίνεσθαι* III. 43., *μόροσμον* III. 154. Ueberall aber erscheint dasselbe als eine unpersönliche Gewalt, der alle Verhältnisse

des menschlichen Lebens unterworfen sind, ohne daß der Mensch gegen sie etwas auszurichten im Stande wäre, wie Herodot den frommen Aegypterkönig Amasis zu dieser Erkenntniß kommen läßt, als sein Gastfreund Polycrates den ins Meer geworfenen Ring wiederfindet (III. 43.). Der Mensch, der das Verhängniß hintertreiben will, handelt thöricht und unbesonnen (als *υάταος*, III. 65.), da es, wie der zu Tode verwundete Cambyses sagt, in der menschlichen Natur nicht liegt, das Verhängniß abzuwenden (III. 65.), und ein solcher Unbesonnener setzt sich der größten Gefahr aus, für seine Unbesonnenheit bestraft zu werden; das wird wenigstens dem Artabanus, des Xerxes Oheim, erklärt von dem Traumgesicht, das ihm drohend erscheint, als er in der Kleidung des Königs sich selbst überzeugen will von dem schrecklichen Gesicht, das diesem erschienen war, um ihn zum Kriegszuge gegen Griechenland zu ermuntern (VII. 17.). — Wie die Gottheit zu diesem Verhängniß steht, das ist an einer Stelle sehr bestimmt ausgesprochen (I. 91.). Hier erklärt die Pythia den Gesandten des Crösus, die sich über die trügerischen Sprüche des Orakels im Namen ihres Herren beschwerten: „dem bestimmten Verhängniß ist unmöglich zu entgehen, selbst einem Gott.“ Crösus habe das Vergehen seines fünften Ahnen gebüßt, der als Trabant des Königs, durch die List eines Weibes verleitet, seinen Herrn tödtete und dessen Würde sich anmaßte. Obgleich Apollo es gewünscht habe, daß das Unglück, welches Sardes betroffen, erst unter des Crösus Söhnen sich hätte zutragen mögen, so sei er doch nicht im Stande gewesen die Schicksalsmächte zu bewegen. Soviel sie zugegeben, habe er bewirkt und zu Gunsten des Crösus gethan; nämlich um drei Jahre habe er den Fall von Sardes hinausgeschoben, und so solle Crösus wissen, daß er um diese drei Jahre später gestürzt wurde, als es ihm bestimmt war. Hiernach üben die Götter durchaus nicht eine unbeschränkte Herrschaft aus nach den begreiflichen Gesetzen der Moral, sondern sind durch geheimnißvolle Gesetze einer Weltordnung gebunden und werden durch dieselben in ihrem Handeln bestimmt. Das Verhängniß erscheint keineswegs als vollkommen gleich dem Willen der Götter, sondern die Macht dieser ist der Allmacht jenes gegenüber sehr beschränkt, da der Gott das Loos des Menschen nur dadurch lindern kann, daß er die Erfüllung des demselben bestimmten Verhängnisses auf einige Zeit verschieben kann. Diese Ansicht ist hier klar und deutlich ausgesprochen; ob aber Herodot dieselbe in Delphi gehört hat und als eine fremde hinstellen will, oder ob er sie als die seinige giebt, das ist nicht so klar. Doch scheint die erstere Annahme mehr für sich zu haben. Die Ansicht, daß die Götter dem Verhängniß untergeordnet sind, mußte, wenn sie auch nicht durch die Orakel entstanden war, von denselben doch früh angenommen und weiter ausgebildet sein, da der Glaube, zukünftige Ereignisse lassen sich mit Bestimmtheit voraussagen, nicht zu trennen ist von der Ueberzeugung, daß sie nach einem feststehenden Gesetze erfolgen, das aufzuheben selbst die Macht der Götter nicht im Stande ist. Es lag jedenfalls im Interesse der Orakel, diesen Glauben zu fördern und dem möglicher Weise entstehenden Zweifel an der Unfehlbarkeit ihrer Sprüche zu begegnen, wozu Erzählungen, wie die vorliegende, als passendes Mittel erscheinen mochten. Auch der Umstand, daß ein bestimmter Gott, Apollo (*Αολλίας*), erwähnt wird als solcher, der sich des Crösus annimmt und sein Loos zu erleichtern sucht, spricht dafür, daß Herodot eine fremde Ansicht darlegt. Denn wenn er seine eigene zu erkennen giebt, führt er die Begebenheiten nicht auf einen namhaft gemachten Gott, etwa Apollo oder Zeus, zurück, sondern allgemein auf den Gott und die Gottheit; jene erwähnt er nur dort, wo er die Anschauungsweise anderer

mittheilen will. Außer der oben angeführten Stelle endlich findet sich keine andere, in welcher die Macht der Götter als dem Verhängniß unterworfen dargestellt oder auch nur eine Erklärung der Stellung des Verhängnisses zur Gottheit enthalten wäre, sondern überall erscheint dieses nur in Beziehung auf den Menschen. Doch läßt sich aus einigen Stellen ein Schluß ziehen, wie Herodot sich das Verhältniß zwischen Gottheit und Verhängniß gedacht hat. Die furchtbare Gewalt, die dasselbe über den Menschen ausübt, hat er rührend geschildert in den Worten, die ein Perser zu dem Orchomenier Thersander bei einem Gastmahle spricht, als er den Untergang des persischen Heeres bei Plataä weißsagt (IX. 16.). „Siehst du, sagt er, die Perser, die hier schmausen, und das Heer, das wir am Fluß im Lager gelassen haben? Von allen diesen wirst du nach einiger Zeit nur einen kleinen Ueberrest sehen.“ Als der Perser das sagte, vergoß er Thränen, und als der Grieche meinte, man müsse dieses dem Mardonius sagen und den übrigen Führern, erwiedert der Perser: „Gastfreund, was durch Gott geschehen soll (ὄτι δὲ γυνέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ), ist dem Menschen abzuwenden unmöglich; denn niemand wird denen glauben, die etwas Glaubhaftes sagen. Obgleich viele von uns Persern dieses wissen, so folgen wir doch durch die Nothwendigkeit gezwungen (ἀναγκαστῆ ἐνδεσμένοι). Das ist der unangenehmste (ἐχθίστη) unter allen Schmerzen der Menschen, daß der in vieler Hinsicht Einsichtsvolle über nichts vermag.“ Hier ist der Ausdruck ὄτι δὲ γυνέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ so gewählt, daß als Quelle des Verhängnisses des einzelnen Menschen die Gottheit erscheint. Wenn an einer andern Stelle (VIII. 13.), wo von der Vernichtung vieler persischer Schiffe durch Stürme gesprochen ist, es heißt: „das alles wurde von dem Gott gemacht, damit die persische Macht der griechischen gleich würde und nicht mehr um vieles überlegen wäre,“ so ist auch hier das Verhängniß, das die Perser trifft, mit dem Willen der Gottheit identisch. Sie allein herrscht im Leben der Menschen, indem sie ihm gütig zur Seite steht und das Große vollbringen hilft, aber auch mit scharfem Auge auf Alles achtet, was die von ihr dem Endlichen gesteckten Schranken zu durchbrechen droht, um es dann mit dem Untergang zu bestrafen. — Indem sie nichts Großes neben sich duldet, zeigt sie sich nicht frei von Eifersucht und Neid, welche Eigenschaften an der Gottheit von Herodot besonders häufig hervorgehoben werden. Besonders kommen zur Feststellung der Ansicht des Herodot über den Neid der Götter von den vielen Stellen (I. 32 ff. III. 40 ff. VII. 10. 5. 46. III. 169. VIII. 106. 109.) die vier ersten in Betracht, unter welchen die erste eine besondere Aufmerksamkeit erfordert. Herodot hat im Vorhergehenden erzählt, wie Solon, nachdem er die Schätze der Königsburg von Sardes geschaut und mit Muße gemustert, von Crösus gefragt, wer wohl von Allen, die er, der weitgereiste Mann, gesehen, seiner Ansicht nach der glücklichste sei, geantwortet habe: „Tellus der Athener,“ und auf die Frage, wem er die zweite Stelle zuerkenne, die Argiver Cleobis und Biton genannt habe. Auf die weitere verwunderte Frage des Königs, wie er sein Glück so gänzlich verachte als etwas Unbedeutendes, gab Solon die berühmte Antwort: „O König, du fragst mich über menschliche Verhältnisse, der ich überzeugt bin, wie die Gottheit (τὸ θεῖον) so ganz neidisch und zum Wechsel geneigt ist.“ Darauf erklärt er dem König, wie der Mensch während seines Lebens so vieles sieht und erfährt, was er nicht will, aber von allen den Tagen, die ein Menschenleben währt, kein einziger dasselbe mit dem andern bringt, und schließt diese Auseinandersetzung mit den Worten:

„So ist also, o König, der Mensch ganz Zufall.“ Hierauf führt er weiter aus, wie bis zum letzten Tage das Geschick der Menschen ungewiß sei, und das Glück keinem Menschen bis zur völligen Genüge zu Theil werde, so daß selbst der Glücklichsste nur eine relative Höhe desselben erreichen könne, von welcher herab häufig genug ein Sturz statfinde: „denn viele hat der Gott, nachdem er ihnen das Glück gezeigt, gänzlich vernichtet.“ So äußert sich Solon, der auf seinen Reisen vieles gesehen und vieles erfahren hatte; Crösus entläßt ihn, unzufrieden mit seiner Antwort. „Nach dem Fortgang des Solon, trifft den Crösus der Unwille (*νέμεσις*) der Götter, weil er sich für den glücklichsten Menschen hielt,“ heißt es weiter (I. 34.). Man hat das hier gebrauchte Wort (*νέμεσις*) besonders hervorgehoben und daraus erweisen wollen, daß bei Herodot der Neid (*φθόρος*) der Götter nichts weiter sei als die später sich ausbildende Vorstellung einer Nemesis der Götter; es soll der Neid ein gerechter Unwille der Götter über die Menschen sein wegen der schlechten Handlungen dieser <sup>9</sup>). Indessen Herodot hat diesen Neid und die Veranlassung zu demselben wohl anders gefaßt. Crösus verliert seinen hoffnungsvollen Sohn, und dieses Unglück trifft ihn, nach Herodots eigener Erklärung, weil er sich für den glücklichsten aller Menschen hielt. Es mußte dieses in den Augen der Gottheit sein größtes Vergehen gewesen sein, und doch hielt sich Crösus nicht frei von grausamen Handlungen, wenigstens erzählt uns Herodot (I. 92.), daß er bei seiner Thronbesteigung einen seiner früheren Gegner auf martervolle Weise habe hinrichten lassen. So nahe es liegt, die Strafe für ein solches Verbrechen eintreten zu lassen, so geschieht es doch nicht, sondern sie tritt ein wegen der hohen Meinung, die Crösus von seinem Glücke hatte; nicht gerechter Unwille über die verübte Grausamkeit, sondern Neid über die glückliche Lage des Sterblichen spricht sich hier aus. — Die zweite der oben bezeichneten Stellen für den Neid der Götter (III. 40 ff.) enthält die Erzählung von Polycrates, dem Tyrannen von Samos, und seinem Freunde, dem ägyptischen König Amasis. Dem erstern gelingen alle seine Unternehmungen, worauf dieser besorgt wird und ihm schreibt: „Zwar ist es angenehm zu erfahren, daß es einem Freunde gut geht; mir aber gefällt dein großes Glück nicht, da ich weiß, daß die Gottheit neidisch ist, und ich wünsche deshalb, daß sowohl ich selbst, wie auch die, welche mir am Herzen liegen, in ihren Unternehmungen theils Glück, theils Unglück erfahren, und so das Leben lieber hinbringen im Wechsel des Glücks, als daß wir in allem glücklich sind. Denn noch habe ich von keinem gehört, der nicht zuletzt ein ganz und gar schlechtes Ende genommen, wenn er in allem glücklich war. Willst du nun mir folgen, so thue also gegen dein vieles Glück: Besinne dich, und was du für dein theuerstes Gut hältst, dessen Verlust dir am meisten in der Seele weh thut, das wirf so von dir, daß es nie mehr in Menschenhände kommen kann. Und wenn von dann an dein Glück noch nicht mit Leiden abwechselt, so hilf auf die von mir angegebene Weise nach.“ Polycrates giebt diesem Rathe Gehör und wirft einen kostbaren, ihm sehr werthen Ring ins Meer. Als er diesen durch einen Fischer zurückerhält, erkennt er darin eine göttliche Fügung (*θεῶν πρόρρημα*); Amasis aber, den er über den Vorfall benachrichtigt, kündigt ihm die Freundschaft auf, da er erkennt, daß es unmöglich sei, einen anderen herauszureißen aus dem, was ihm geschehen soll, und weil Polycrates nicht gut endigen sollte, da er in allem Glück hatte und selbst das wieder fand, was er wegwarf. Polycrates nimmt auch ein schlimmes Ende, da er auf Befehl des persischen Satrapen Drotos gekreuzigt wird (III. 125.). Auch hier erscheint der Neid der Götter nicht als die gerecht richtende Nemesis, die ihren Unwillen über das frevelhafte Treiben

der Menschen kund giebt. Denn er wird nicht hervorgerufen durch die Frevelthaten des Polycrates, von denen Herodot selbst (III. 39. 44.) berichtet, sondern zeigt sich als Folge eines großen Glückes, das, wie die Erfahrung den Amasis lehrt, nicht bis zum Tode des Menschen ununterbrochen fort dauern kann. Polycrates hatte seinen Bruder ermordet, um allein die Herrschaft zu führen (III. 39.); er schickt dem Cambyses diejenigen Bürger, die er am meisten fürchtet, mit der Bitte, sie nicht nach Samos zurückkehren zu lassen (III. 44.): alles dieses hat keine Strafe zur Folge; dagegen erregt sein großes Glück, auf das er übrigens nirgends besonders stolz ist, den Neid der Gottheit. Diese kann auch in diesem Falle das hohe Glück des sterblichen Menschen nicht ertragen, sondern läßt den Polycrates einen gewaltsamen Tod finden, wie sie jeden demüthigt, sobald er ein gewisses Maß des Glückes erreicht hat. — Aehnlich wie Solon und Amasis läßt Herodot einen dritten durch reiche Erfahrungen ausgezeichneten Mann sich äußern, den Perser Artabanus (VII. 46.). Als Xerxes von Abydus aus den Hellespont mit seinen Schiffen angefüllt sieht und das Gestade mit seinen Truppen bedeckt, preist er sein Loos glücklich, bricht aber darauf in Thränen aus, weil, wie er seinem Oheim gesteht, das menschliche Leben kurz sei, wenn keiner aus der ganzen Menge vor ihren Augen hundert Jahre erreichen werde. Artabanus findet ein größeres Unglück in dem Umstand, daß während dieses kurzen Lebens für jeden ohne Ausnahme Zeiten eintreten, in welchen er lieber todt zu sein wünscht als zu leben. „Der Tod ist, wenn das Leben elend ist, die erwünschte Zufluchtsstätte für den Menschen; der Gott aber, nachdem er das Leben als ein angenehmes hat kosten lassen, wird doch in demselben als neidisch erfunden.“ Auch Artabanus hat seine Erkenntniß durch die Erfahrung gefunden, und über diese Erfahrung, daß die Wechselfälle des Glückes im Leben von der Gottheit herrühren, kommt Herodot nicht hinaus. Er forscht nicht weiter nach den Gründen, weshalb die Gottheit den Sterblichen nicht dauerndes Glück verleiht, sondern legt ihr einfach einen Beweggrund unter, den er bei gleicher Handlungsweise eines Menschen voraussetzen würde. Seine Gottheit ist durchaus nicht frei von menschlicher Leidenschaftlichkeit; sie will allein auf ihrer Höhe stehen und vernichtet alles, was nach dieser Höhe zu streben scheint, nicht allein den Menschen, der sich seines Glückes und seiner Macht freut, sondern auch vernunftlose Gegenstände, so daß zwischen diesen und den Menschen in dieser Beziehung gar kein Unterschied gemacht wird. So sagt Artabanus in einem Kriegsrath, den Xerxes vor dem Beginn seines Feldzuges abhält (VII. 10, 5.): „Siehst du, wie die hervorragenden Geschöpfe der Gott mit dem Donner trifft und nicht prangen läßt, die kleinen ihn aber nicht reizen? Siehst du, wie er immer in die größten Bäume und solche Gebäude seine Geschosse schleudert? Denn überall pflegt der Gott alles zu kürzen, was hervorragt. So wird denn auch ein großes Heer von einem kleinen erschlagen auf die Art, wenn der Gott aus Neid einen Schrecken hineinsendet oder einen Donner, wodurch sie ihrer selbst unwürdig umkommen. Denn der Gott läßt keinen andern stolz sein (*μέγα φρονέειν*) als sich selbst.“

Wie der Mensch sich durch allzu großes Glück, selbst wenn er auf dasselbe nicht stolz ist, den Neid der Götter zuzieht, so macht er sich durch allzu harte Strafe, die er einem andern auflegt, bei ihnen verhaßt (IV. 205.). Die Gottheit selbst übt die Gerechtigkeit aus und straft, wo es Noth thut, nach Maßgabe des begangenen Frevels. Herodot äußert sich hierüber folgendermaßen (II. 120.). Er stimmt den ägyptischen Priestern bei, welche ihm erzählen, daß Alexander, des Priamus Sohn,

mit der Helena nach Aegypten gekommen und diese daselbst von Proteus zurückgehalten sei. Als die Griechen die Helena von den Trojanern zurückgefordert, hätten diese erklärt, sie sei nicht bei ihnen. Nachdem nun Herodot auseinandergesetzt, warum er der hellenischen Erzählung nicht beistimme, sagt er: „Nun hatten die Trojaner aber die Helena nicht, um sie zurückgeben zu können, und ihrer wahrhaften Aussage glaubten die Hellenen nicht, was auf Veranlassung der Götter geschah, auf daß sie in ihrem völligen Untergang den Menschen sichtbar machten, wie für große Frevelthaten auch groß die Heimfuchungen der Götter sind.“ Hier erklärt sich Herodot aufs bestimmteste für eine strafende Gerechtigkeit der Gottheit, die den Freveler treffen muß; denn „keiner der Sterblichen frevelt, ohne die Buße des Frevels zu geben,“ heißt es in einem Orakelspruch (V. 56.). Und es werden eine Menge von Beispielen angeführt, wo diese waltende Gerechtigkeit sich zeigt. Herodot ist so fest davon überzeugt, daß er, in der Voraussetzung, man werde von ihm eine bestimmte Angabe verlangen, es für nöthig findet, besonders hervorzuheben, wie er nicht anzugeben wisse, was den Athenern, welche die an sie gesandten Abgeordnete des Darius in einen Brunnen geworfen hatten, unerwünschtes (*ἀνεθέλητον*) widerfahren sei, außer daß ihr Land und ihre Stadt verwüstet sei; meint aber dies sei nicht aus dieser Veranlassung geschehen (VII. 133.). — Von den zahlreichen Beispielen, wo die Strafe verhängt wird, mögen hier zwei ausführlicher angeführt werden, weil aus ihnen sich ein Blick in das Wesen derselben werfen läßt. Die erste Erzählung handelt von dem Spartaner Glaucus, dem Sohn des Epicydes, der im Rufe, sehr gerecht zu sein, stand. Zu diesem kam ein Milesier mit der Bitte, Glaucus möge von ihm Geld zur Verwahrung übernehmen und dasselbe gegen ein Zeichen (*σύμβολα*) dem ausliefern, der dasselbe zu fordern kommen werde. Als lange Zeit darauf die Söhne des Milesiers nach dem Gelde kamen, erklärte Glaucus, er entsinne sich nicht das Geld erhalten zu haben, beschied sie aber nach drei Monaten wieder zu kommen. Er selbst reiste während dieser Zeit nach Delyphi, um das Orakel zu fragen, ob er durch einen Eid sich das Geld werde aneignen können, und erhielt zur Antwort, es verlohne sich wohl für den Augenblick das Geld durch einen Schwur zu gewinnen, aber im Gefolge des Meineids befände sich jemand, der ohne Hände und Füße plötzlich auf den Verbrecher sich stürze und nicht eher ruhe, als bis er ihn selbst, sein Haus und Geschlecht bis auf die Wurzel vernichtet. Glaucus bat, nachdem er solches vernommen, ihm zu verzeihen, was er geredet, erhielt aber zur Antwort, der Versuch an dem Gott gelte gleich der That. Die Drohung ging in Erfüllung: von dem Geschlechte des Glaucus war bald Niemand übrig. Die Götter bestrafen also den Menschen nicht allein wegen der begangenen That, sondern auch wegen des Willens dazu: die Götter versuchen und das Böse thun gilt gleich (VI. 86.). Noch merkwürdiger ist eine andere Erzählung (VII. 134—137.). Da die Spartaner die persischen Herolde, welche König Darius zu ihnen schickte, in einen Brunnen geworfen hatten, trifft sie der Zorn des Heros der Herolde Talthybius, indem sie keine guten Zeichen beim Opfern bekommen können. Da gehen zwei spartanische Jünglinge, Sperthias und Bulis, freiwillig nach Susa, um den von Sparta an den persischen Herolden verübten Frevel mit ihrem Tode zu sühnen. Xerxes nimmt aber diese Sühne nicht an, sondern schickt die Spartaner heim. Da legt sich zwar des Talthybius Zorn für den Augenblick, erwacht aber wieder lange Zeit nachher im peloponnesischen Kriege, um blutige Sühne zu fordern. Die Söhne des Sperthias und Bulis werden nämlich von den Spartanern als Gesandte nach Asien

geschickt, aber am Hellespont gefangen und von den Athenern getödtet. Herodot sieht hierin eine besondere göttliche Fügung (*τοῦτό μοι ἐν τοῖσι θεϊότατον φαίνεται γενέσθαι*). „Daß nämlich der Zorn des Talthybius auf Gesandte fiel und sich nicht legte, als bis er sich erfüllte, das brachte die Gerechtigkeit mit sich. Daß er aber auf die Söhne jener Männer fiel, die um des Zornes willen zum Könige gegangen waren — daran ist mir offenbar, daß es eine göttliche Schickung war in Folge des Zornes (*ὄηλον ὦν μοι ὅτι θεῖον ἐγένετο τὸ πρᾶγμα ἐκ τῆς μίμης*).“ Hier bleibt die göttliche Strafe nicht aus, stellt sich aber erst viele Jahre nach der begangenen Frevelthat ein, und trifft nicht die Frevler, die unterdeß gestorben sind, sondern die Söhne derjenigen Männer, die durch die Erklärung, sie wollten mit ihrem Tode das begangene Verbrechen sühnen, die aus demselben erwachsene Schuld gleichsam auf sich genommen hatten. — Die göttliche Straferechtigkeit zeigt sich sonst in Folge mancherlei Vergehungen und in verschiedener Weise. Nichtachtung göttlicher Warnungen (V. 56.), ungerechte Bestrafung (IX. 93.), Verachtung der Götter (III. 29. 30.), Beleidigung der Priester (II. 139.), Verbrennung der Tempel (I. 19. 105. V. 65. IX. 65.), Grausamkeit und Rachsucht (IV. 205.) u. s. w. werden von den Göttern bestraft mit Krankheit, Tod, Unglücksfällen, die ein ganzes Land treffen, wie es auf Thera sieben Jahre lang nicht regnete (IV. 151.) und die Thiere eines Landes an mancherlei Gebrechen leiden, weil dort Kriegsgefangene von den Siegern gesteinigt waren (I. 167.) u. s. w. Mitunter schwankt Herodot, ob er ein Unglück als göttliche Strafe ansehen oder aus anderen Ursachen herleiten soll. Daß Cambyses, der Perserkönig, wahnsinnig geworden sei, weil er den Apis getödtet habe, erzählt Herodot den ägyptischen Priestern nach (III. 30.). Nachdem er hierauf Ausbrüche der Raserei gegen sein eigenes Haus mitgetheilt hat, heißt es weiter (III. 33.): „Dies sind die Ausbrüche von Cambyses Raserei gegen sein eigenes Haus, sei es nun wegen des Apis, oder ohne dies, wie ja viel Unheil pflegt über die Menschen zu kommen. Sagt man doch auch, Cambyses habe eine erbliche schwere Krankheit gehabt, welche einige die heilige nennen. So wäre es kein Wunder, daß wo der Leib an einer schweren Krankheit leidet, auch die Seele nicht gesund ist.“ Anders äußert sich Herodot über die Ursache für des Spartanerkönigs Cleomenes Wahnsinn und blutiges Ende. Während die Spartaner dieses seiner Trunksucht, in die er durch seinen Aufenthalt bei den Scythen verfallen war, zuschreiben, die Athener, weil er bei seinem Einfall in Cleusis den Bezirk des berühmten Tempels verheert habe, und die Argiver etwas Aehnliches anführten, weil er einst die in das Heiligthum des Heros Argus Geflüchteten aus ihrem Asyl gerissen und getödtet, den heiligen Hain um den Tempel aber angesteckt habe, sieht Herodot in seinem Wahnsinn und Tod die Buße für seine Verschuldung an Demaratus, da dieser durch seine Ränke hatte flüchtig werden müssen.

Die Gerechtigkeit der Götter zeigt sich in den angeführten Beispielen nicht nur, sondern auch in vielen anderen als strafende; nirgends ist es aber deutlich ausgesprochen, daß sie auch belohnend eintreten kann. In dem Drakel, das Glaucus, dem Sohne des Epicycles, zu Theil wird, heißt es, daß das Geschlecht dessen, der seinem Eid treu bleibt, gedeihen werde im Gegensatz zu dem des Meineidigen (VI. 86.); es wird aber dieses nur beiläufig angeführt. Eine belohnende Gerechtigkeit der Götter kann nicht besonders hervorgehoben werden, wenn der ihnen eigenthümliche Neid so stark hervortritt. Mit diesem stimmen viel besser die Züge der Rache, die in der Gerechtigkeit der Götter wahrzunehmen sind.

Es wird auf Betrieb der Gottheit der Frevler in noch größere Schuld verwickelt, damit er desto sicherer dem Verderben anheimfalle. So wird den Cymäern, als sie sich mit der Frage, ob sie den vor Cyrus flüchtig gewordenen Lydier Pactyas, der bei ihnen Schutz gesucht und gefunden hatte, dem Perfekkönig, da er es verlangte, ausliefern sollten oder nicht, an das Orakel wandten, der Bescheid, sie sollten ihn ausliefern. Das Volk schickte sich an, dieser Antwort nachzukommen: da verlangte Aristodicus, ein angesehenener Mann in Cymä, Aufschub, weil er noch einmal das Orakel befragen wollte. Als er dieselbe Antwort erhielt, hob er die Vogelnester im Bereich des Tempels aus, worauf aus dem Innern des Tempels eine Stimme drohend fragte, was er beginne. Aristodicus antwortet verwundert, daß der Gott den Cymäern befehle den Schützling auszuliefern, aber nicht zulasse, daß die Vögel aus seinem Schutz genommen werden. Hierauf erfolgt die Erwiederung, die Auslieferung des Pactyas sei befohlen worden, damit die Cymäer desto schneller durch ihre Frevel zu Grunde gingen, auf daß sie künftig nicht mehr wegen Auslieferung vor das Orakel kämen (I. 157 ff.). In dem vorliegenden Falle ließe sich die Gerechtigkeit der Gottheit noch rechtfertigen, indem die Cymäer gegen menschliches und göttliches Recht sich vergehen, da sie einen Schutzlehenden auszuliefern beabsichtigen, und für ihr Handeln nur eine Bestätigung durch die Gottheit zu erhalten wünschen. Bevor sie sich an das Orakel wandten, mußten sie wissen, daß sie in der Auslieferung des Pactyas ein Unrecht zu begehen im Begriff standen. Es wird aber auch gestraft einer, wenn er, ohne es zu wissen, gegen das von den Göttern Bestimmte fehlt. Das geschieht mit Mycerinus, dem Aegypterkönig. Derselbe fand Mißfallen an den Werken seiner Vorgänger; er öffnete die von diesen geschlossenen Tempel wieder und ließ das durch den Bau großer Pyramiden bis zur äußersten Noth bedrückte Volk zu seinen Arbeiten und Opfern zurückkehren; auch sprach er am gerechtesten unter allen Königen Recht. Dennoch verfolgte ihn das Unglück, und er erhielt die Weissagung vom Orakel, daß er nur noch sechs Jahre zu leben habe. Als er sich darauf bei diesem beschwert, daß seine Vorgänger, die der Götter nicht gedacht, doch so lange Zeit gelebt hätten, ihm aber bei seiner Frömmigkeit bevorstehen solle, so bald zu sterben, „sei ihm aus dem Orakel der zweite Ausspruch gekommen, darum beschleunige sich eben sein Leben, weil er nicht gethan, was er hätte thun sollen. Denn es sollte Aegypten schlecht behandelt werden 150 Jahre, was die zwei Könige vor ihm gemerkt hätten, er aber nicht“ (II. 133.). Wie hier der Unschuldige Strafe erleidet, so bleibt andererseits der Schuldige auch ohne Strafe, wenn er nur als Mittel dient, wie die Priesterin Timo auf Paros, die dem Miltiades einen guten Rath erteilt, wie er zu seinem Ziele, Paros zu erobern, gelangen könne, von dem Orakel aber für rein von aller Schuld, das Vaterland verrathen zu haben, erklärt wird, weil die Gottheit sich ihrer bediente als bloßen Mittels, um den Miltiades unglücklich zu machen (VI. 134 f.).

Nachdem in dem Vorhergehenden dargelegt ist, wie die Gottheit in der Natur und dem Leben der Menschen waltet und welche Eigenschaften dabei an ihr sich bemerklich machen, bleibt noch übrig darauf hinzuweisen, wie sie sich dem Menschen offenbart und ihren Willen zu verstehen giebt. Da die Gottheit einerseits dem Menschen mit Rath und That zu Hülfe kommt und andererseits in der Natur waltet und dieselbe ganz durchdringt, so lag es nahe, alle auffallenden von dem gewöhnlichen Hergang abweichende Erscheinungen als Winke anzusehen, die von der Gottheit dem Menschen gegeben werden. So tritt die Gottheit häufig genug in des Herodot Werk hervor, indem sie ihren Willen durch wunderbare Natur-

erscheinungen, Träume, Orakel den Menschen zu erkennen giebt oder dieselben auf diese Weise warnt. Daß er Erdbeben für ein Wahrzeichen der Gottheit ansieht, erklärt er ausdrücklich dort, wo er das Erdbeben erwähnt, welches Delos nach Datis, des persischen Feldherrn, Abfahrt erschüttert, wenn er hinzufügt: „und das war wohl ein Zeichen, womit der Gott den Menschen das Unheil anzeigte, das da kommen sollte“ (VI. 98.). Und so bemerkt er gegen Ende seines Werkes (IX. 100.), wo er des Gerüchtes, das sich vor Beginn der Schlacht bei Mycale im griechischen Heere verbreitete, und des damals am Strande gefundenen Heroldstabes erwähnt, über beide Vorfälle: „Offenbar zeigen sich die Gotteswunder in der Geschichte durch viele Beweise, so auch, daß damals an dem übereintreffenden Tage selbst, auf den die Niederlage bei Plataä und die bei Mycale verhängt war, schon das Gerücht zu den dortigen Hellenen (zu denen bei Mycale) gelangte, wodurch nun das Heer noch viel stärkeren Muths ward und eifriger dem Kampf entgegen ging.“ So erklärt er VI. 27.: „es pflegt aber der Gott durch Vorzeichen vorher anzuzeigen, wenn großes Unheil eine Stadt oder ein Volk treffen soll.“ Solche Aeußerungen berechtigen uns zu der Annahme, daß Herodot auch in andern Vorfällen, wo er es auch nicht ausdrücklich bemerkt, ein Zeichen der Gottheit erkannt hat. Diese Zeichen sind sehr verschiedener Art: Naturerscheinungen, wie Donner und Blitz (III. 86.), Erdbeben (VI. 98.), Flug der Vögel (III. 76.), plötzlich eintretende Seuche und mancherlei andere Unglücksfälle, wie das Einstürzen der Decke eines Schulzimmers (VI. 27.), aufsteigender Rauch und Stimmen (VIII. 65.), ungewöhnliche Erscheinungen, wie wenn ein Maulthier ein Junges gebiert (III. 153.) und andere.

Was die Offenbarungen der Gottheit durch Träume betrifft, so läßt Herodot (VII. 16, 2.) Artabanus sich dahin über dieselben aussprechen, daß die Träume, die dem Menschen vorschweben, gewöhnlich Bilder davon seien, was man des Tags im Sinne trägt, und die Magier sich dahin erklären, daß einige Sprüche (Weissagungen) auf Kleinigkeiten hinausgelaufen seien, und was mit den Träumen zusammenhängt vollends auf Geringfügiges hinauskomme (I. 120.). Hiernach kann es scheinen, daß Herodot kein besonderes Gewicht auf diese Art von Offenbarungen lege; indessen sowohl die nicht geringe Anzahl bedeutsamer Träume in seinem Werke spricht dagegen, sondern auch des Historikers eigene Erklärung (I. 210.) Er erzählt nämlich (I. 209.), wie Cyrus auf seinem Zuge gegen die Massageten jenseit des Araxes ein Traumbild gehabt habe, worin von des Hystaspes Söhnen der ältere mit Flügeln an den Schultern erschien und mit dem einen Europa, mit dem andern Asien überschattete. Cyrus theilt diesen Traum dem Hystaspes mit und schickt ihn nach Persien, daß er seinen Sohn vor ein Gericht stelle. Hierauf heißt es: „das sagte Cyrus in der Meinung, Darius mache Anschläge wider ihn; allein die Gottheit wollte ihm offenbaren, daß er selbst, wo er war, endigen müsse und sein Königreich auf Darius übergehen werde.“ Die Träume, welche Herodot in seinem Geschichtswerk erwähnt und deshalb wohl für wahr ansieht, sind verschiedener Art; der Schlafende erblickt entweder ein Traumgesicht und vernimmt von ihm, was er nach dem Willen der Götter erfahren soll, wie Kerres (VII. 12 ff.), Hippias (V. 55.), oder erlebt im Traume irgend einen Vorgang, der ihm das Zukünftige symbolisch verkündigt, wie Cyrus in dem angeführten Traum oder Astyages in den bekannten (I. 107 ff.).

Eine viel größere Bedeutung als die Träume haben in Herodots Augen die Göttersprüche und Orakel. Es sind freilich nach den oben angeführten Worten der Magier einige Sprüche auf Kleinigkeiten

hinausgelaufen, aber es haben doch auch diese eine Bedeutung gehabt, wenn auch nicht die erwartete, diejenige, die annehmen zu müssen man glaubte. Das Werk des Herodot enthält eine große Menge von Weissagungen, die sich auf die verschiedenartigsten Vorfälle beziehen. Sie rühren her von besonders bevorzugten Menschen, die durch Eingebungen der Gottheit befähigt waren, Zukünftiges vorherzusagen und Verborgenes mehr oder weniger deutlich zu erkennen. Diese gottbegeisterten Menschen standen entweder im Dienst eines Heiligthums, bei welchem eine Orakelstätte sich befand, oder lebten für sich, ihre Dienste einem jeden, der es verlangte, anbietend. Es existirten mehrere Sammlungen von Sprüchen, die zum Theil der Sage angehörigen Personen allgemein zugeschrieben wurden, wie bei Herodot Sprüche des Bacis (VIII. 20. 77. 96. IX. 43.), des Musäus (VIII. 96. IX. 43.), des Laius (V. 43.) und anderer erwähnt werden. Diese chresmologischen Sammlungen wurden zum Theil vom Staate verwahrt und in vorkommenden Fällen von Staats wegen zu Rathe gezogen. Die Pisistratiden hatten bei ihrer Flucht eine solche Sammlung auf der Burg von Athen zurückgelassen, die der spartanische König Cleomenes mit sich nach Sparta nahm (V. 90.). — Einen wie hohen Werth Herodot auf diese Sprüche legte und wie gläubig er die Wahrheit der Weissagungen anerkannte, dafür spricht eben so sehr die ununterbrochene Kette von Sprüchen, die sich durch sein ganzes Werk hindurch zieht, wie sein ausdrückliches Zeugniß, wenn er (VIII. 77.) erklärt: „den Sprüchen kann ich nicht widersprechen, daß sie nicht wahr seien, da ich nicht, wo sie so einleuchtend sprechen, versuchen will sie umzustossen,“ und bald darauf, nachdem er einen Spruch des Bacis angeführt hat, fortfährt: „Wenn nun Bacis solchermaßen und so einleuchtend spricht, so mag ich etwas von Widerspruch gegen Sprüche weder selbst zu sagen wagen, noch von anderen annehmen.“ Daß er bei dieser festen Ueberzeugung nirgends die Aechtheit der Sprüche bezweifelt, obgleich er selbst von einer Fälschung der Sprüche des Musäus durch Dnomacritus spricht (VII. 6.), kann weiter nicht auffallen. Sein ganzes Geschichtswerk scheint vielmehr darauf angelegt zu sein, die Achtung vor Orakeln und Weissagungen einzuschärfen; so oft und bestimmt wird auf sie hingewiesen.

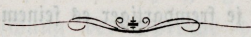
Wenn wir zum Schluß die Einzelheiten zusammenfassen, so können wir als Ergebnis aus denselben hinstellen, daß Herodot mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen den Glauben an eine Vielheit der Götter theilt, daß aber neben dieser auch oft einer Gottheit im Allgemeinen erwähnt wird, worin sich mehr das unbewusste Hinneigen des menschlichen Geistes zum Monothetismus als das bewusste Erfassen einer reineren Gottesidee ausdrückt. Die Gottheit, der auch das Verhängniß unterthan ist, beherrscht durch ihre Weisheit und Gerechtigkeit die irdischen Verhältnisse und offenbart sich in mancherlei Weise. Wie aber dem griechischen Heidenthum im Ganzen unmöglich blieb, die sinnlichen und rohen Vorstellungen der ältesten Zeit aufzugeben und sich zu einem höheren Gottesbegriff zu erheben, obgleich von einzelnen die Schwächen der Götterwelt aufgedeckt wurden, so gelangte auch Herodot, trotz der vielen Erfahrungen, die er auf seinen Reisen zu machen Gelegenheit hatte, zu keinem reinen Gottesbegriff, indem er sich bei einer Gottheit beruhigte, die den Sterblichen gegenüber nicht frei ist von Neid und Rachsucht und der Liebe entbehrt.

## Anmerkungen.

- 1) Dionysius Halicarnassensis De Thucyd. histor. jud. 5. *Ὁ δ' Ἀλικαρνασσεὺς Ἡρόδοτος, γενόμενος ὀλίγω πρότερον τῶν Περσικῶν, παρεκτείνας δὲ μέχρι τῶν Πελοποννησιακῶν, τὴν τε πραγματικὴν προαίρεσιν ἐπὶ τὸ μείζον ἐξήνεγκε καὶ λαμπρότερον, οὔτε πόλεως μίᾳς, οὔτ' ἔθνους ἐνὸς ἱστορίαν προελόμενος ἀναγράφαι.*
- 2) Herodot wurde geboren zu Halicarnass, der Hauptstadt Cariens, das damals ein besonderes, vom persischen Reiche abhängiges Fürstenthum bildete. Seine Eltern, Pyres und Dryo, waren aus angesehenen Geschlechtern. Als Jahr seiner Geburt wird gewöhnlich angenommen 484; sein Todesjahr setzte man gewöhnlich nach 413; es ist aber früher zu setzen bald nach 425 (vergl. Schöll, Ueber Herodots Lebenszeit im Philologus, 9ter Jahrg.). Frühzeitig verließ Herodot, auf den der Bruder seiner Mutter, der epische Dichter Panyasis, einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben scheint, in Folge politischer Verhältnisse seine Vaterstadt und begab sich nach Samos, wo durch den daselbst herrschenden regen Verkehr die Reiselust in ihm geweckt zu sein scheint. Seine Reisen erstreckten sich über Griechenland, Macedonien, Thracien und die Ebenen an den Mündungen des Ister (Donau) und Borysthenes (Dnejsr), und andererseits bis in die östlich von Babylon gelegenen Gegenden so wie nach Aegypten und den angrenzenden Ländern. Unter allen Ländern, die er sah, machte den gewaltigsten Eindruck auf ihn Aegypten, das einer besonderen Beschaffenheit und Pflege von Seiten der Gottheit gewürdigt zu sein schien (II. 35.); es erregte in allem, was seine Natur, seine Kunst und Wissenschaft boten, die Aufmerksamkeit des Reisenden um so mehr, je fremdartiger es seinem ganzen Wesen war. Ihn fesselte der Nil mit seinen Ueberschwemmungen und unbekanntem Quellen (II. 19—34. VI. 53.) eben so sehr wie die Obelisken und Pyramiden, die jede Beschreibung übertreffen und das Labyrinth, das jene weit hinter sich zurückließ (II. 148.), und der See Möris, der noch größere Bewunderung dem Beschauer einflößte (II. 149.). Ganz besonders aber fühlte er sich hingezogen zu den Priestern, die bei dem Volke in dem Rufe eines höheren Wissens standen. An sie wandte er sich und empfing von ihnen die gewünschte Auskunft über die Geschichte des Landes und über religiöse Gebräuche (II. 3. 43 u. f. w.). In ähnlicher Weise zog er auch anderwärts Erkundigungen ein bei Personen, die gut unterrichtet waren, und giebt treu und unbefälscht das Gehörte wieder. Er hatte bei seinen Reisen ohne Zweifel die Absicht, möglichst viele Gegenden von denen kennen zu lernen, die Schauplätze der Kriege zwischen Persern und andern Völkern gewesen waren, um daselbst Stoff zu seinem Werke zu sammeln; wenigstens giebt er selbst zu verstehen, daß er, seinen Forschungen nachgehend, einzelne Städte und Länder besucht habe (z. B. II. 3. 28. 29. 44.). Da die Eindrücke, die er auf seinen Reisen empfing, in seinem Werke lebendig hervortreten, so liegt schon deshalb die Annahme nicht fern, daß er mit Unterbrechungen gereist sei und die zwischen den einzelnen Reisen liegende Zeit benutzt habe, seine Betrachtungen niederzuschreiben und einzelne Theile seines Werkes, die sich zu einem selbständigen Ganzen gestalten ließen, wie etwa die drei letzten Bücher, auszuarbeiten. Wenigstens wird uns von Suidas, einem Lexicographen späterer Zeit, berichtet, daß Herodot sein Werk in Samos geschrieben habe. Dieses kann aber nur von einem Theil desselben gelten, da der Ton der Ruhe und Besonnenheit, der durch das ganze Werk hindurch klingt, auf ein höheres Alter des Verfassers hinweist und Begebenheiten gelegentlich erwähnt werden, welche in die Zeit nach des Herodots Aufenthalt in Samos fielen. Er kehrte nämlich nach Halicarnass zurück, verließ aber in Folge der Mißgunst seiner Mitbürger seine Vaterstadt zum zweiten Male. Er lebte hierauf in verschiedenen Städten Griechenlands, insbesondere

auch in Athen, und schloß sich zuletzt einer Colonie an, die auf Veranlassung der Athener im J. 444 das zerstörte Sybaris in Unteritalien unter dem Namen Thurii wieder aufbaute. Hier in seinem neuen Vaterlande starb Herodot.

- 3) Die religiösen Ansichten des Her. sind öfters, besonders in Gelegenheitschriften, einer Untersuchung unterworfen worden. Abgesehen von gelegentlichen Erörterungen, wie von Baehr in der *Commentatio de vita et scriptis Herodoti* im 4. Bde. seiner Ausgabe des Herodot, haben den Gegenstand behandelt Bötticher, *De Religione Herodoteo*, Berol. 1829; Hoffmeister, *Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodot*, Essen 1832; Albert de Jongh, *Disquisitio de Herodoti philosophia*, Traject. ad Rhen. 1833; Baarts, *Religiös-sittliche Zustände der alten Welt nach Herodot*, Marienwerder 1842; Lindemann, *Vier Abhandlungen über die religiös-sittliche Weltanschauung des Herodot*, Thucydides u. s. w., Berlin 1852; W. Hoffmann, *Aeschylus und Herodot über den  $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  der Gottheit im Philologus* Jg. 15, u. andere. Der Verfasser vorliegender Abhandlung hatte bei der Abfassung derselben die Schüler der ersten Klasse des Gymnasiums, denen das Werk des Herodot zur Privatlectüre empfohlen wird, vor Augen, indem er denselben mit größerer Ausführlichkeit, als das bei der kurz zugemessenen Zeit in der Klasse geschehen kann, die in den religiösen Ansichten begründete Weise, wie Herodot im Gegensatz zu allen übrigen griechischen Geschichtschreibern die Begebenheiten beurtheilt, vorführen wollte.
- 4) Hoffmeister, *Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodot* S. 7. Auch die von Hoffm. angeführte Stelle I. 60. kann nicht als Beleg dafür, daß Her. sich die Götter nicht in menschlicher Gestalt gedacht habe, benützt werden.
- 5) Bötticher, *de Religione Herodoteo*; Jaeger, *disputationes Herodoteae* II. Götting. 1828, angeführt bei Hoffmeister.
- 6) J. B. R. D. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur* Bd. I. S. 491.



Handwritten text at the bottom of the page, possibly a library stamp or a note, partially obscured and difficult to read.