

Oliva, Pavel

Kroisos a Solón

In: *Classica atque mediaevalia Jaroslao Ludvíkovský octogenario oblata*.
Češka, Josef (editor). Vyd. 1. Brno: Universita J.E. Purkyně, 1975, pp.
55-66

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121168>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pavel Oliva

Praha

KROISOS A SOLÓN

Pro mne, a jistě pro všechny, kdo mají vzácnou příležitost občas pohovořit s usměvavým a tělesně i duševně stále svěžím profesorem Jaroslavem Ludvíkovským, je sotva pochopitelné, že tento sborník prací je k jeho počtě uveřejňován v roce jeho osmdesátin. Právě tak je stěží možno uvěřit, že jeho vynikající teoretická studie o řeckém románu dobrodružném spatřila světlo světa již před půl stoletím.¹

V tomto, po mém soudu dosud nedoceněném díle, ukázal prof. Ludvíkovský, že Ernst Rohde² a jeho následovníci nepochopili funkci řeckého románu, že jej posuzovali neprávem podle měřítek přejatých z hodnocení klasické literatury a neuvědomovali si, že tento specifický literární druh má svou vlastní estetiku.³ Na rozdíl od badatelů, kteří posuzovali řecký román jen na základě znalostí antické literatury, šel prof. Ludvíkovský zcela jinou cestou. Překročil tyto omezené hranice a hledal odpověď na otázku o vzniku a podstatě řeckého románu nejen v rozboru konkrétního materiálu, nýbrž i poučen moderní literární teorií vycházející ze znalostí vývoje celého světového písemnictví. Ne náhodou se dovolává mimo jiné i zásadní stati o románu z pera F. X. Šaldy či knihy známého maďarského filosofa a literárního teoretika Györgye Lukáče.⁴ Neméně zajímavé je v této souvislosti, že čerpá pro svou analýzu ne jeden podnět ze znamenitého eseje Karla Čapka o románu pro služky.⁵

Prof. Ludvíkovský ukázal, že román není možno pokládat za cizorodý prvek v řecké literatuře. Je produktem helénistického období, výrazem představ panujících v jiném prostředí, než jaké bylo v době klasické. Souvisí s úpadkem politického života, s jiným nazíráním na svět a společnost. Podobně jako moderní „román pro služky“ je řecký dobrodružný román určen lidovému publiku, v neposlední řadě ženám. Je psán pro „lid“, tj. pro průměrné obyvatele helénistických měst, jimž se dostalo jistého stupně vzdělání, kteří však neměli vztah k „vysoké“ odborné a umělecké literatuře. Jestliže je duch románu lidový, pak jeho forma má svůj původ v historiografii. Na několika dokladech (ze Sexta Empirika, Juliana i ze

¹ J. Ludvíkovský, *Řecký román dobrodružný. Studie o jeho podstatě a vzniku*. Facultas philosophica univ. Carolinae Pragensis. Práce z vědeckých ústavů XI, Praha 1925.

² Ernst Rohde, *Der griechische Roman*. Leipzig 1876; 1914³.

³ J. Ludvíkovský, op. cit. 104.

⁴ F. X. Šalda, *Román, Ottův Slovník naučný XXI*, Praha 1904, 928—937; György Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlín 1920.

⁵ Karel Čapek, *Poslední epos čili román pro služky*, *Přítomnost* 1924, 102—106; přetištěno v souboru Čapkových statí *Marsyas čili na okraj literatury*, Praha 1941, 223—240.

slovníku zvaného Suda) dokazuje prof. Ludvíkovský, že román byl ve starověku pokládán za součást historické prózy. To je patrné i z rozboru obsahu zachovaných řeckých románů, které buď přímo těží z historie (román o Alexandru Velikém), anebo alespoň předstírají, že události, jež jsou jejich náplní, mají historický ráz.

Při hledání zdrojů, z nichž se řecký román vyvinul, upozorňuje prof. Ludvíkovský na románový ráz Xenofónova spisu o Kýrově vychování. Jde však ještě dále do minulosti a nachází jisté analogie mezi stavbou eposu a historické prózy. Jestliže byly jednotlivé epizody líčené v epických básních výrazem mýtického nazírání na svět, pak příběhy (*logoi*) zaznamenávané v dílech historiků doby klasické, zejména Hérodota, vyjadřovaly představy racionalismu, „osvícenství“. V iónském prostředí nahradil rhapsóda recitujícího verše eposu vypravěč prozaických příběhů, *logopoios*.

Jednou z nejstarších řeckých novel je *logos* o Kroisovi zachovaný u Hérodota. Prof. Ludvíkovský se o něm ve svém spise několikrát zmiňuje. Poukazuje na zásadní rozdíl mezi pojetím štěstí v době klasické, kdy je vysoko oceňována občanova služba vlasti, a v době helénistické, kdy převažuje individualismus a klid člověka stojícího nad životem. U Hérodota je osud zpodobněn jako *moira* představující řád a spravedlnost, v helénistickém dobrodružném románu je určující silou štěstěna, *tyché*, která ztělesňuje zvlí.

Ústřední částí vyprávění o Kroisovi je epizoda o jeho setkání se Solónem. Tento příběh se objevuje nejen u Hérodota, nýbrž je zaznamenán i u jiných antických autorů a o jeho oblíbě svědčí i četné další zmínky a narážky. Přitom se nejednou mění koncepce a interpretace příběhu. Právě těmto proměňaným příběhům o Solónovi a Kroisovi v antické (a byzantské) literatuře je věnován tento příspěvek.

Podle Hérodota byl Kroisos přesvědčen, že je nejšťastnějším člověkem na světě, jelikož má velkou moc a nesmírné bohatství. Solón však prohlašuje, že život každého člověka může být oceněn teprve když skončil, jelikož nikdo nemůže předem znát svou sudbu. Překvapenému králi dokazuje, že šťastný život prožil athénský občan Tellos, který vychoval své děti a padl v boji za vlast a že šťastný život byl přisouzen i bratrům Kleobiu a Bitónovi z Argu, kteří vykonali službu bohyni Héré a zemřeli bezprostředně po svém slavném činu. Kroisos propouští Solóna v nemilosti a je pak stíhán ranami osudu. Teprve když ztratil vše a stanul po porážce od Peršanů na hranici, rozpomněl se na Solónova varovná slova a uznal jejich pravdivost. S pomocí delfského Apollóna byl zachráněn na prahu smrti a stal se pak rádcem svého přemožitele Kýra.

Vyprávění o podivuhodném osudu lýdského krále Kroisa je ovšem staršího data než výklad zachovaný v díle Hérodotově. Scénu zobrazující Kroisa na hranici najdeme na červenofigurové váze z počátku 5. století a setkáváme se s ní i v Bakchylidově ódě, jež vznikla po olympijském vítězství syrákúského vládce Hieróna v roce 468.⁶ Rovněž i podání o setkání Kroisa se Solónem, a patrně i s jinými významnými řeckými osobnostmi, existovalo již dříve, než je zaznamenal a zvětšil Hérodot.

Hérodotův *logos* o Kroisovi zahajuje vlastně celé jeho dílo, vyprávění o „velkých a podivuhodných činech“, které vykonali jak Řekové, tak i barbari, a je úvodem k vylíčení vojenských střetnutí mezi oběma stranami. Kroisos byl „první z barbarů“ (I 6), jenž si podrobil maloasijské Řeky a navázal i kontakty s obyvateli mateřského Řecka. Vytvořil velký stát, ale nakonec podlehl mocnějšímu ne-

⁶ Podrobněji srov. můj výklad v knize Solón, Praha 1971, 7 nn. Viz i mou stať Solon im Wandel der Jahrhunderte, *Eirene* 11, 1973, 32 n., kde je citována i novější literatura k této problematice. Srov. též A. Martina, Solone, Roma 1968, 431.

příteli, zakladateli obrovské říše perské, která se stala dědičkou lýdských výbojů a utkala se pak i s obcemi na řecké pevnině.

Hérodot se při líčení událostí, jež určovaly běh Kroisova života, vrací zpět a vykládá příběh o Kandaulovi a Gýgovi, který končí násilnou smrtí legitimního lýdského krále. Gýgés však — podle Hérodotova výkladu — neusiloval o usurpaci trůnu, nýbrž Kandaulés si připravil svůj osud sám. Vychloubal se totiž krásou své manželky a přiměl Gýga přes jeho odpor k tomu, že spatřil královnu při svlékání a urazil tak její stud. Gýgés se prý bránil i tehdy, když mu královna dala na vybranou, aby buď zvolil vlastní smrt, anebo zavraždil Kandaula a stal se jeho nástupcem. Nemohl však ujít určenému osudu. Když pak Kandaulovi stoupenci chtěli pomstít smrt svého krále, udržel se Gýgés u moci za pomoci delfské věštírny. Podle výroku Pýthie měl však být za Gýgův čin potrestán jeho pátý potomek. Podobně jako celý logos o Kroisovi je i příběh o Gýgovi a Kandaulovi spjat s delfskou tradicí.

Jako Gýgés ani Kroisos nemohl uniknout osudu. Jak ukázal již F. Hellmann, uposlechl Kroisos rady, aby se nepouštěl do boje s obyvateli ostrovů v Egejském moři, kterou mu udělil „podle jedněch... Biás z Priény, podle druhých Pittakos z Mytilény“ (I 27). Když však byl varován jedním ze svých rádců, aby nezačínal válku s Peršany, z níž mu nekyne žádný prospěch, nebyl ochoten ustoupit od svého záměru (I 71). Jeho mysl byla již zaslepena, jeho osud se naplnil.⁷

Nevíme ovšem, jakou podobu měl příběh o setkání Solóna s Kroisem předtím, než jej zpracoval Hérodot. Je však pravděpodobné, že v původní verzi to byla jen krátká historka o Solónově návštěvě na dvoře lýdského krále v Sardách. Kroisos si byl jist, že Solón označí za nejšťastnějšího právě jej. Ten mu však vložil, že nejšťastnějším člověkem, kterého zná, byl Athéňan Tellos. Kroisos pokládal Solóna za podivína, který nechápe podstatu štěstí, a propustil jej v nemilosti.⁸ Tellos byl athénský občan a život, který prožil, je v souladu s ideály Solónovy doby.

K osvětlení Solónova stanoviska byl příklad o Tellovi postačující. Kroisos byl roztrpčen Solónovou odpovědí a tím setkání obou mužů skončilo. Vyprávění o Kleobiu a Bitónovi bylo připojeno zřejmě teprve později. Jeho původ je třeba hledat patrně v delfské tradici.⁹ Na rozdíl od Tella, jehož život se bohatě naplnil, umírají oba bratři v mládí, v rozkvětu svých sil. Je tu odlišná představa, podle níž je smrt větší štěstí než život.¹⁰ Snad to byl právě Hérodot, kdo připojil k příběhu o setkání Solóna s Kroisem epizodu o Kleobiu a Bitónovi.

Hérodot se ústy Solóna nestaví odmítavě k bohatství,¹¹ nýbrž poukazuje na to, že vše v lidském životě podléhá náhodě, osudu, že „mnohým lidem bůh ukázal

⁷ F. Hellmann, Herodots Kroisos-Logos, Neue Philologische Untersuchungen IX, Berlin 1934, 35: „Hier ist er klaren Sinnes, dort ist sein Sinn umdunkelt durch die Verblendung des Gottes. Hier ist er kurz vor dem Höhepunkt der Macht, dort vor dem Sturz.“

⁸ Srov. výklad O. Regenboga, Die Geschichte von Solon und Krösus (přednáška v německém gymnasiálním spolku v Salcburku přednesená 14. 9. 1929 a otištěná pak v časopise Humanistisches Gymnasium 41, 1930, 1 nn.), Kleine Schriften, München 1961, 101—124; viz zejm. 120. L. Weber (Solon und die Schöpfung der antiken Grabrede, Frankfurt a. M. 1935) soudí, že Tellos žil v době Solónově (69) a že základem vyprávění zachovaného u Hérodota je pohřební řeč k Tellově počtě (72—4).

⁹ O. Regenbogen, op. cit. 112, L. Weber, op. cit. 71.

¹⁰ Celou řadu dokladů o této představě štěstí z literatury archaické i klasického období uvádí W. H. Mineur, Solons beschouwing over het menselijk geluk bij Herodotus, Hermeneus (Zwolle) 36, 1964, 62—67.

¹¹ T. Kirscher (Solon und Kroisos, Wiener Studien 76, 1963, 175 n) zdůrazňuje, že v Hérodotově (Solónově) pojetí je rozhodujícím zakončení života, takže malé štěstí s dobrým koncem je lepší než velké štěstí se špatným koncem.

blaženost a pak je zcela zničil“ (I 32). Jako ideál staví před oči svých čtenářů člověka, který ve svém životě vykonal činy užitečné vlasti či bohu a zemřel uctíván a vážen svými spoluobčany.

Na logos o Kroisovi a na setkání lýdského krále se Solónem naráží Platón ve svém druhém dopise (2, 311a). Spojuje tu nejprve Hieróna ze Syrákús a spartského vládce Pausania s básníkem Símónidem, dále pak korintského tyrana Periklea s milétským filosofem Thalétem, Perikleia s filosofem Anaxagorem, a konečně pak Kroisa a Solóna jako filosofy (*ὡς σοφούς*) a Kýra jako vladaře (*ὡς δυνάστην*).

U Platóna je poprvé doložena existence kolegia sedmi mudrců (Prótagorás 343A; srov. i Tímaios 20D). O jejich pobytu u krále Kroisa hovořil prý Eforos. Podle svědectví Diogena Láertia (I 40) se prý nezmiňoval o Thalétovi a u Diodóra Sicilského je zaznamenán podrobnější výklad, v němž Kroisos rozmlouvá se čtyřmi členy tohoto kolegia.

Rozhovor mezi Solónem a Kroisem je tu (Diod. IX 27) však podán do značné míry odlišně než u Hérodota. Na Kroisovu otázku, kdo je nejšťastnější z lidí, odpovídá Solón — ve shodě s tradicí — že za šťastného nemůže být označen žádný žijící člověk, jelikož neví, jak jeho život skončí (*μηδενός τῶν ὄντων ἐωρακέναι τὸ τέλος τοῦ βίου*). Na to však Kroisos reaguje otázkou, zda jej tedy Solón neuznává za nejbohatšího. Solón odpovídá, že nejbohatší nejsou ti, kdo mají největší jmění (*οὐ τὸς πλείστα κεκτημένους*), nýbrž ti, kdo přikládají největší cenu rozumu (*τοὺς πλείστου ἀξίαν τὴν φρόνησιν ἡγουμένους*). Rozumu se totiž nic nevyrovná, a proto jen ti, kdo si ho cení nejvýše, mají největší a nejspolehlivější bohatství. Kroisos se obrací o pomoc k Biantovi a táže se ho, zda Solónova odpověď byla pravdivá. Biás vyslovuje souhlas se Solónovým míněním a dodává, že Solón mohl spatřit jen majetek, který má král u sebe, chce však poznat ten, který je v Kroisově nitru. Právě v něm totiž spočívá lidské štěstí. Kroisos se však ani nyní nechce vzdát svého přesvědčení, že nejšťastnějším člověkem je právě on sám, a poukazuje na to, že má větší počet přátel než kdokoli jiný. I tuto námitku však Biás vyvrací a prohlašuje, že počet přátel je nestálý a závisí na tom, jak se člověku právě daří.

Diodóros sám se zmiňuje o pobytu moudrých Řeků na Kroisově dvoře na jiném místě svého díla (IX 2, 1). I zde se připomíná rozmluva mezi Kroisem a Solónem a uvádí se Solónova odpověď, že za šťastného může být označen jen ten, jehož život se již skončil (*σκοπεῖν οὐδὲν ἔφησε δεῖν τὴν τοῦ βίου τελευτήν*). Hned nato dodává Diodóros, že Kroisos si teprve na hranici vzpomněl na Solónova slova. Kýros byl překvapen tím, že Kroisos volal Solónovo jméno, a když se vše dověděl, dal i on za pravdu Solónovi a změnil své rozhodnutí. Nařídil uhasit hořící hranici a Kroisa pak učinil svým přítelem.

Scénu na hranici popisuje Diodóros i jinde (IX 34). Pro změnu Kýrova záměru se tu uvádějí dva argumenty, a to že se náhle strhl déšť a uhasil hranici, což Kýra přesvědčilo, že Kroisos se těší boží přízni, a teprve pak se připomíná, že na něho působila i Solónova odpověď. Na tomto místě uvádí pak Diodóros, že Kýros učinil Kroisa svým rádcem, protože prý věděl, že načerpal rozumu ze styku s mnohými vzdělanými a moudrými muži.

Narážky na setkání Solóna a Kroisa nacházíme u rétora Dióna Chrysostoma. V jedné z nich (Or. 10, 26) se připomíná, jaké chyby se Kroisos dopustil, když uposlechl výroku delfské věštírny a překročil řeku Hálys. Upadl do zajetí a málem byl pak zaživa upálen. Přitom to byl muž rozumný, měl velké bohatství, byl mocným vládcem a stýkal se se Solónem a mnohými jinými filosofy. V jiné řeči se připomíná epizoda o pobytu Athéňana Alkmeóna v Sardách, kterou vypráví Hérodot v souvislosti s výkladem o poměrech v Athénách v 6. století (VI 125). Podle

Dióna Chrysostoma Solón ani nikdo jiný z tehdejších moudrých mužů nezáviděl Alkmeónovi, že si mohl nabrat zlata, kolik unese, z pokladů lýdského krále.

Nejrozsáhlejší výklad o setkání Solóna a Kroisa — vedle příběhu zaznamenaného Hérododem — podává Plútarchos ve svém životopise Solóna (27 n). Již v první větě upozorňuje Plútarchos, že existují pochybnosti o tom, zda se oba muži mohli z časových důvodů vůbec setkat.¹² Sám Plútarchos však nechce „tak slavné vyprávění“ zavrhnout. Barvitě líčí Solónův příchod do Sard i jeho setkání s Kroisem. Lýdský král se prý nejprve snažil zapůsobit na něho tím, že se oblékl do nejskvělejších oděvů a ověsil se drahocennými šperky. Na Solóna to však neučinilo očekávaný dojem, naopak rozumným lidem (*τοῖς ἐφ' ἡμετέροις*) bylo zřejmé, že Solón tímto chováním opovrhuje. Teprve pak dal Kroisos příkaz, aby Solónovi ukázali všechny poklady paláce. To však bylo — podle mínění Plútarchova — již zbytečné, protože Solón si hned při setkání s králem učinil úsudek o jeho povaze.

Další výklad podává Plútarchos v podstatě ve shodě s verzí zachovanou u Hérodota. Připomíná však důrazněji Kroisovu nespokojenost s odpovědí a na druhé straně uvádí, že Solón nechtěl králi lichotit ani jej ještě více rozhněvat. Závažný rozdíl mezi pojetím Hérodotovým a Plútarchovým je v závěrečném vysvětlení, jímž se Solón snažil Kroisovi objasnit své stanovisko. Hérodotův Solón podrobně vykládá, že ani sebevětší bohatství a moc nechrání nikoho před pohromami, které jej mohou v budoucnosti potkat. U Plútarcha naproti tomu vyzdvihuje Solón řeckou uměřenost a prostou, lidovou moudrost, která se zásadně liší od královské okázalosti. Je tu tedy vylíčen ostrý kontrast mezi řeckým občanem a orientálním vládcem. V závěru Hérodot znovu připomíná (I 32), že je třeba u všech věcí přihlížet k tomu, jakého se jim dostane konce (*σκοπέειν δὲ καὶ τὴν πάντος ἀποβήσεται*). Podobně i Plútarchos tvrdí, že šťastný je jen ten, komu bůh dopřál prožít zdárně život do konce (*ὅς δ' εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔδωκε τὴν εὐπραξίαν*). Na konci svého výkladu pak používá příměru z oblasti atletiky a poukazuje na to, že není možno vyhlásit vítěze dříve, než byl závod ukončen.

Plútarchos připojuje ještě dovětek o Ezopovi, který prý v té době také dlel na Kroisově dvoře v Sardách. Ezop vykládá Solónovi, že s králi je nutno hovořit co nejméně, a když, tak jim vykládat to, co by jim bylo příjemné. Solón souhlasí s první částí Ezopovy rady, ale vyslovuje přesvědčení, že když se již s králi hovoří, pak je třeba s nimi mluvit tak, aby z toho měli užitek.

O setkání Solóna s Kroisem se Plútarchos zmiňuje i v jiných svých spisech. Tak v Hostině sedmi mudrců (Moral. 155AB) se Ezop posmívá Skythu Anacharsiovi, že nebydlí v domě a dokonce se pyšní tím, že jeho příbytkem je vůz. Ostatně i Hélios se pohybuje na obloze se svým spřežením. Anacharsis se brání a poukazuje na to, že právě proto je Hélios nejsvobodnější z bohů. Není nikomu podřízen, ale sám kraluje. Jeho spřežení je ovšem velké a nádherné. Ale neprávem jej Ezop s posměškem srovnává s vozem Anacharsiovým. Domov nelze posuzovat podle stavení, právě tak jako v mušli nespátřujeme skořáčku, nýbrž živého tvora. Podobně si Ezop tropil posměch ze Solóna za to, že když si prohlédl nádherně vyzdobený dům Kroisův, neprohlásil hned, že ten, kdo jej obývá žije ve štěstí a blaženosti, nýbrž chtěl spíše pozorovat majetek, který měl Kroisos ve svém nitru, než ten,

¹² O problematice Hérodotovy chronologie 6. století viz stať V. V. Struveho, *Хронология VI в. до н.э. в труде Геродота*, *Вестник древней истории* 1952, 2, 60—78; srov. P. Oliva, *Raná řecká tyrannid, Praha 1954*, 183 n. Molly Miller (Herodotean Croesus, *Klio* 41, 1963, 58—94) se snaží prokázat, že Solónův archontát spadá až do roku 573/2, a nikoli do roku 594/3, jak se běžně soudí. I když neuznává návštěvu Solóna v Sardách za historickou realitu, domnívá se, že v 6. století byli Solón a Kroisos považováni prý právem za současníky a příběh o jejich setkání vznikl již kolem roku 550 př. n. l.

který měl u sebe. Toto Anacharsiovo tvrzení je téměř shodné s výše uvedeným výrokem, který Eforos (Diodóros) přisuzuje jinému ze sedmi mudrců, Biantovi z Priény.¹³

Ve spisku o rozdílu mezi přítelem a pochlebňíkem (Moral. 69 F) připomíná Plútarchos, jak Solón nabádal Kroisa, jenž se vychloubal nejistým blahobytem, že je třeba hledět na konec všeho (τὸ τέλος ὄραν). V pojednání o Hérodotově zlomyslnosti (857 F—858 A) cituje Plútarchos slova, která pronáší Solón v rozhovoru s Kroisem u Hérodota (I 32), že totiž každé božstvo je závistivé a nestálé, a prohlašuje, že toto zlořečení bohům je dílem Hérodotovým. To, co si prý sám myslil o bozích, vložil v ústa Solónovi, a tak spojil s rouháním ještě zlomyslnost.

Hlavní myšlenka, která je obsažena v Solónově závěrečném poučení, se objevuje i v Arriánově Anabasi (VII 16, 7). Autor se tu zamýšlí nad osudem Alexandra Velikého a soudí, že snad pro něho bylo lepší, že zemřel na vrcholu slávy, dříve než ho mohla postihnout nějaká pohroma. Právě před ní varoval Solón Kroisa, když jej nabádal, že je třeba znát konec dlouhého života (εἰκὸς τέλος ὄραν μακροῦ βίου) a že žádného žijícího člověka není možno pokládat za šťastného.

Solón a Kroisos vystupují též na scéně Lúkiánova dialogu o Charónovi (9—13). Hermés tu ukazuje Charónovi opevněný palác v Sardách, v němž Kroisos sedí na zlaté lenošce. Oba pak naslouchají jeho rozhovoru se Solónem. Na otázku lýdského krále, koho považuje po shlednutí jeho pokladů i ostatní nádhery za nejšťastnějšího, uvádí Solón své dva příklady. Na rozdíl od pořadí známého z výkladů zachovaných u Hérodota i u Plútarcha uvádí však na prvním místě bratry Kleobia a Bitóna. Kroisos tuto Solónovu volbu přijímá, hned se však ptá, koho by kladl na druhé místo. Solón jmenuje Athéňana Tella, který dobře žil a padl za vlast. Teprve po této odpovědi se lýdský král rozhněvá a vytýká Solónovi, že jej nepovažuje za šťastného. Solón se brání poukazem na to, že to nemůže posoudit, jelikož Kroisos ještě nedospěl ke konci svého života (ἦν μὴ πρὸς τὸ τέλος ἀφίκη τοῦ βίου). Teprve smrt může totiž přinést bezpečný důkaz o tom, že život byl šťastně prožit až k závěrečnému cíli (τὸ ἄχρῃ πρὸς τὸ τέρας εὐδαιμόνως διαβιώναι). Z tohoto výroku se ovšem raduje Charón a velebí Solóna za to, že rozhodnutí spatřuje právě v přívozu do podsvětí.

Tím se však rozhovor, v němž vystupují Solón a Kroisos nekončí. Hermés s Charónem sledují, jak lýdský král posílá zlaté cihly do delfské svatyně. Hermés podotýká, že zlato je příčinou válek, vražd, loupeží, podvodů, obchodování i otroctví. Charón se pozastavuje nad lidskou pošetilostí a Hermés dodává, že Solón nemá zlato v lásce a že se vysmívá Kroisově barbarské chlubitosti. Pak oba znovu sledují, o čem Solón a Kroisos rozmlouvají. Solón nepokládá zlato za vhodný dar pro boha a tvrdí, že železo je lepší kov než zlato. Když tomu lýdský král nechce uvěřit, uvádí Solón, že dojde-li k válce s perským vládcem Kýrem, dá Kroisos zhotovit meče pro své vojáky ze železa, a nikoli ze zlata. Když si neopatří železo, stane se jeho zlato perskou kořistí. Tehdy se Kroisos znovu rozhněvá a vytýká Solónovi, že mu závidí jeho bohatství. Závěr rozhovoru komentuje Hermés poznámkou, že Kroisos nesnáší svobodu projevu a pravdivost Solónových slov a že se nechce smířit s tím, že chudý člověk se nekřídí, nýbrž vyjadřuje svobodně své mínění. Svěřuje se pak Charónovi s tím, co se prý nedávno dověděl od sudičky Klóthó, že totiž Kroisos bude zajat Kýrem a že se teprve na hranici rozpomene na Solónova slova.

¹³ Eforos u Diodóra I 27, 3 (Bíás): τὰ γὰρ ἐν σοι βούλεται θεωρήσας ἀγαθὰ διαγῶναι, κνὶ δὲ τὰ παρὰ σοι μόνον ἐώρακεν. Plútarchos, Moralia 155 B (Anacharsis): ἄτε δὴ τῶν ἐν αὐτῷ μᾶλλον ἀγαθῶν ἢ τῶν παρ' αὐτῷ βουλόμενος γενέσθαι θεατῆς.

Filosof a rétor Maximos Tyros spojuje (34; 4—5) příběh o Kroisovi a Solónovi s jinou známou novelou, kterou zaznamenal rovněž Hérodot, a v níž se vypráví o Polykratovi a jeho prstenu (III 39—43). Poukazuje na to, že štěstí nebývá trvalé, ať se týká významného muže či prostého člověka, anebo celé obce. Proto Solón nevěřil v štěstí Kroisovo ani Amásis v štěstí Polykratovo. Kroisos vládl v zemi bohaté na koně a Polykratés byl pánem moře bohatého na lodi. Jejich moc však nebyla trvalá a oba skončili v zajetí. Tak bývá velké štěstí vystřídáno mnohými strastmi. Solón byl moudrý muž, a proto nemohl považovat Kroisa za šťastného. Amásis byl opatrný, a proto zrušil své přátelství s Polykratem.

Jak vysvítá z jednoho zlomku, věnoval pozornost příběhu o Solónovi a Kroisovi i Klaudios Ailiános (fr. 67; R. Hercher II, Lipsko 1866). Uvádí se tu, že Solón nedůvěřoval ve stálost Kroisovy štěstěny (*τύχη*) a vybízel jej proto, aby se nevypínal a nespěchal se zapsat do seznamu šťastných lidí, nýbrž aby vyčkal až do konce svého života (*τοῦ βίου παντός τὸ τέλος ἀναμένειν*). Lidské záležitosti jsou totiž nevypočitatelné a nejisté, dokud dlí duše v lidském těle.¹⁴

Kléméns alexandrijský používá příběhu o Solónovi a Kroisovi k tomu, aby ukázal proradnost pohanských bohů. Podle jeho výkladu (Protreprikos 3, 43, 2) měl delfský Apollón rád dary (*φιλόδωρος*), nikoli však lidi (*οὐ φιλόανθρωπος*). Byl tak úskočný (*φιλολόξος*), že přes přátelství a dary zradil Kroisa a přivedl jej přes řeku Halys na hranici. Tak tedy milují boží, že zavedou člověka do ohně. Lidu-milnější a pravdivější než Apollón se však ukázal člověk a slitoval se nad mužem, který byl v poutech uvržen na hranici. Solón mu zvěstoval pravdu a Kýros přikázal uhasit hranici. Kroisos nakonec zmoudřel, poučil se ze svého utrpení. Poznal, že ten, koho uctíval, jen přijímal dary. Když však zlato dostal, znovu Kroisa klamal. Nikoli bůh, nýbrž člověk mu pravil, aby „hleděl na konec“ (*, ὅρα τέλος'*). Solón nepředpovídal křivě. Jen jeho věštbu uznal barbarský král za pravdivou, jen s ní na hranici souhlasil.

Setkání Solóna s Kroisem nemohlo ovšem chybět ani v životopise Solóna, jež podal Diogenés Láertios ve svých Životech filosofů. Při výkladu o Solónových podáních (I 50n) připomíná i jeho návštěvu Kroisa. Rozhovor obou mužů zaznamenává velmi stručně. Uvádí jen, že na otázku lýdského krále, koho pokládá za nejšťastnějšího, hovořil Solón o „Athéňanu Tellovi, Kleobiu a Bitónovi a o jiných známých věcech“. Dodává však — ve shodě s Plútarchovým životopisem Solóna —, že Kroisos byl při setkání se Solónem bohatě ozdoben. Na rozdíl od Plútarchova výkladu však uvádí dále, že Kroisos se Solóna zeptal, zda spatřil někdy něco krásnějšího, a ten odpověděl, že zná kohouty, bažanty a pávy, kteří jsou ozdobeni přirozenou nádherou, a to neskonale krásnější.

V Diogenových životopisech „sedmi mudrců“ je i mnoho „dopisů“, které obsahují narážky na údaje z jejich života a jsou obvykle anekdoticky zabarveny. Je tu i Solónův „dopis“ adresovaný Kroisovi (I 67). Solón v něm vyslovuje svůj obdiv lýdskému králi za to, že o něm přátelsky smýšlí. Další text je značně rétorický a jsou v něm paradoxní tvrzení. Solón prohlašuje, že kdyby nechtěl žít v demokracii, odebral by se raději do Kroisova království, než aby zůstával v Athénách, kde se dostal násilím k moci tyran Peisistratos. Dává však přednost

¹⁴ Slovní obrat, jehož tu je použito (*ἕως ἄν ἐκάστῳ ἡ ψυχὴ ἔσω τοῦ τῶν ὀδόντων ἔρκους ἦ*), prozrazuje reminiscenci na Homéra (srov. II. IX 408 n: *ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ ... ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων*).

V závěrečné větě zlomku se liší vrcholná scéna na hranici nejspíše podle výkladu Hérodotova (Herod. I 86: *ἀνευκλιμένον τε καὶ ἀναστενάζοντα ἐκ πολλῆς ἡσυχίης ἐς τρεῖς ὀνομάσαι Σόλων*). Aelian fr. 67, Hercher: *ὁ δὲ ἀνηρέγκατο ἄρα στενάζας, καὶ ἐς τρεῖς ἐκάλεσε τὸν Σόλωνα*).

životu tam, kde mají všichni stejná práva. Přece jen však přijde Kroisa navštívit, jelikož touží být jeho hostem.

Příběh o Solónovi a Kroisovi byl oblíben i u autorů pozdního císařství. Narážku na Solónův pobyt na dvoře lýdského krále najdeme v satirickém spise o filosofii, který napsal krátce před svým tragickým skonem císař Julianus Apostata (Antioch. s. Misopog. 342 C). Jeden z nejpłodnějších řeckých rétorů Libánios oslavil zesnulého císaře ve spise, v němž se mimo jiné dovolává setkání Solóna s Kroisem (or. 18, 74). Kroisos ukazoval Solónovi své hmotné poklady, jelikož nic cennějšího neměl. Naproti tomu císař Julianus otvíral návštěvníkům poklady své duše, v nichž byly dary Mús.¹⁵ Je ostatně možno se přesvědčit, jaké verše skládal k počtě svých hostů. V jiné své řeči (72, 29) se Libánios vysmívá učitelům, kteří jsou nemocní touhou po majetku a pokládají za šťastné jen boháče, a tedy i Kroisa za šťastnějšího než Solóna.

Tak jako použil příběhu o Solónovi a Kroisovi Libánios k oslavě císaře Juliana, dovolával se ho rétor Themistios, aby vyzdvihl zásluhy císaře Theodosia. V řeči pronesené na jaře roku 384 (or. 18; p. 270, 12 Dind.) uvádí, že Kroisos pokládal za vhodnější pro svou královskou důstojnost ukazovat spíše komory naplněné zlatem než obilím. Proto se před Solónem vychloubal nikoli haldami pšenice, nýbrž hromadami zlatého písku, který mu neskýtala země, nýbrž chlubivá řeka, bohatstvím neplodným a neživým. Vždyť i boháčci mohou zemřít hladem tak jako proslulý Midás měl takový prospěch ze svého přání, že uprostřed nadbytku zlata zahynul z nedostatku výživy. Proto také Solón neoznačil za nejšťastnějšího z tehdejších lidí Kroisa, nýbrž „Athéňana Tella i mladíky z Argu a každého spíše než Kroisa“. Byl by však označil za nejšťastnějšího a nejblazeštějšího císaře (tj. Theodosia), který svým bohatstvím vyživuje tak veliké vojsko, jaké nikdy nebylo v římské říši, snad s výjimkou toho, které stálo u břehů Tigridu. Vyživuje i toto velké město a všecken lid, a nejen že je vyživuje, nýbrž doplňuje to, co bylo zanedbáno předchozí lehkomyšlností a nejen že doplňuje, nýbrž ještě zvyšuje dávky obilí v době, kdy by byl uctíván i za to, že je nesnižuje.

Jestliže Libánios použil mimo jiné látky příběhu o Solónovi a Kroisovi k tomu, aby vyzdvihl osobnost Juliana Apostaty, pak známý obhájce křesťanství Grégorios (Řehoř) z Nazianzu jej připomíná v řeči, kterou útočí na činnost tohoto císaře (or. IV, c. Iulian. I 72, 110). Staví jej do jedné řady s představiteli „pohanské“ filosofie. Odsuzuje Julianovu opovážlivost, s níž pronásleduje stoupence církve, a tvrdí, že se tím proslavil již více než filosof a zákonodárce Solón svou nenasytností, kterou Kroisos vyzkoušel lýdským zlatem, i než Sókratés svým zájmem o krásu či spíše láskou k chlapcům, i když se vychloubal svými myšlenkami.

Se Solónem se setkáváme i u latinsky píšících autorů 4. století. Ammianus Marcellinus poznamenává (XV 5, 37), že Kroisos vyhnal Solóna ze svého království za to, že neuměl lichořit. V Ausoniově básni Hra sedmi mudrců (73—129) se Solón honosí svým výrokem, kterým odpověděl králi Kroisovi a jež všichni lidé vztahují i na sebe. Slova o tom, že je třeba hledět ke konci dlouhého života tu jsou uvedena řecky (*δρα τέλος μακροῦ βίον* — srov. Arriánovu Anabasi VII 16), i v latinském překladu (*spectare vitae iubeo cunctos terminum*). Všichni lidé žijí v nejistém postavení, a proto nemohou být označeni za šťastné nebo ubohé.

Dále pak vypráví Solón v Ausoniově básni, že Kroisos byl nerozumný boháč, který posílal bohům zlaté cihly (srov. Lúkiános, Charón 11). Solón k němu přišel na jeho výzvu a chtěl, aby lýdský král se stal lepším. Ten však přijal s nechutí jeho výrok, že je nutno hledět ke konci života a teprve pak zkoumat, zda byl šťastný

¹⁵ Srov. k tomu citace z Efora a Plútarcha uvedené v pozn. 13.

(*spectandum dico terminum vitae prius: tum iudicandum si manet felicitas*), a Solón odešel. Kroisos pak zahájil válku s Peršany, byl však zajat a měl být upálen. Když již oheň vzplál a kotouče dýmu stoupaly vzhůru, uvědomil si Kroisos, že Solón byl pravdivým prorokem a volal třikrát jeho jméno. Pod dojmem Solónova hlasu dal Kýros příkaz uhasit hořící hranici. Vtom se strhl déšť a zdolal oheň. Kroisos byl přiveden ke Kýrovi, vyprávěl mu, proč volal Solónovo jméno, a vyprávěl mu celý příběh. Kýros vzdal chválu Solónovi a přijal Kroisa mezi své přátele. Prikázal, aby jej provázel v zlatých poutech (*vincuntque pedicis aureis secum iubet*) a ztrávil s ním zbytek svého života. Tak se Solónovi dostalo chvály a uznání od obou králů a výrok, který sdělil jednomu, přijal každý pro sebe.

I u byzantských autorů najdeme svědectví o životě příběhu o Solónovi a Kroisovi. Tak učitel rétoriky Prokopios z Gazy, jenž žil v druhé polovině 5. a v prvních desetiletích 6. století, vypráví v jednom ze svých dopisů (66, Epist. Gr., Hercher 556) o Solónových cestách. Přišel i ke Kroisovi, jenž se vychloubal bohatstvím, jako by to bylo štěstí. Solón však soudil, že je správnější pyšnit se moudrostí než zlatem, které přinášel Paktólos protékající Lýdií. Příběh o setkání obou mužů znal zřejmě i o generaci mladší Ióannés Malalás ze syrské Antiochie, jenž označuje ve své kronice (Chronogr. 6, p. 153 Dind.) Solóna za filosofa, který žil v době Kroisově.

Ve známém slovníku z 10. století označovaném jako Suda najdeme čtyři odstavce věnované Kroisovi. V jednom z nich se vykládá o rozhovoru mezi Kroisem a Solónem, jenž přišel do Sard na pozvání lýdského krále. Ten mu ukázal poklady a ostatní bohatství a ptal se ho, koho pokládá za nejšťastnějšího. Solón jmenuje nejprve Tella, jenž šťastně žil a padl za vlast, a podrobněji pak vykládá o Kleobiu a Bitónovi. Tím výklad končí.

Na rozdíl od této verze, jež se opírá o podání Hérodotovo, vypráví Geórgios Kedrénos, autor historické příručky z přelomu 11. a 12. století příběh do značné míry odlišně. Začíná tím (Corp. Script. Hist. Byz. 13, 250, 12), že Kýros zajal Kroisa a chtěl jej upálit na hranici. Kroisos zvolal Solónovo jméno a Kýros (sám) se ho ptal, proč se dovolává Solóna. Ten mu vyprávěl, že kdysi zajal Solóna (!) a jelikož byl slavným a bohatým vládcem, zeptal se ho, zda může nalézt někoho šťastnějšího než je on. Solón mu odpověděl, že šťastnější než Kroisos je kynik Diogenés (!) a mnozí jiní. Kroisos jej poslal pryč, a teprve později poznal, že veškerá nádhera není ničím a že mu moc a bohatství nepřinesly žádný prospěch. Kýros jej nejen nepotrestal, nýbrž učinil jej svým rádcem a vychovatelem (!) svého syna Kambýsa.

O dvě století mladší byzantský historik Níkéforos Grégorás se zmiňuje (Corp. Script. Hist. Byz. 25, 938) o vztazích mezi filosofy a vládci a jako příklady uvádí rozhovory mezi Solónem a Kroisem a mezi Platónem a Dionýsiem.

Podrobně vypráví o Solónovi a Kroisovi básník a gramatik 12. století Ióannés Tzézés ve své rozsáhlé básni Chiliades (19—51; srov. i 192—197). Dovolává se svědectví Hérodotova a Plútarchova a na Hérodota odkazuje i na konci svého výkladu. Vypráví, že Kroisos poslal tisíc zlatých cihel do Delf na výzdobu Apollónova oltáře. Pak líčí Solónův příchod do Delf a jeho rozhovor s Kroisem v podstatě podle Hérodota. Solón uvádí své dva příklady a dodává, že pokládá za šťastné jen ty, kdo zakončili svůj život užitečně (*τέρματι χρηστῶ κατέλυσαν τὸν βίον*), Kroisův konec (*τέλος*) je však nejistý, a proto jej nemůže velebít, tak jako nikoho z lidí, kteří nezemřeli (*πρὸ τέλευτῆς γὰρ ἀνθρώπων οὐ πρόπει μακαρίζει*). V dalším výkladu připomíná Tzézés (47) i čtrnáctidenní obléhání Sard (Herod. 1, 83) a líčí pak jen stručně scénu na hranici. Kroisos zavolal třikrát Solónovo jméno. Kýros se vše dověděl a hranice byla uhašena.

Příběh o Solónovi a Kroisovi byl oblíben i v pozdější době. Tak například Niccolò Macchiavelli (Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Roma 1960, 303) vypráví verzi, kterou známe již z Lúkiána (Charón 12). Kroisos ukázal Solónovi poklad. Když se ho pak tázal, co soudí o jeho moci, odpověděl mu Solón, že jej proto nepovažuje za mocnějšího, jelikož válka se vede železem, a nikoli zlatem. Může přijít někdo, kdo bude mít více železa než on a zlato mu vezme (srov. Lúkiános, Charón 12).

Příběhu o Solónovi a Kroisovi věnoval pozornost i Jan Ámos Komenský. V zachovaných výpiscích z připravovaného encyklopedického díla Amphitheatrum universitatis rerum nacházíme kapitolu nazvanou Šěstí, komu příliš slúží, rádo zavodí (Opera omnia I, Praha 1969, 190). Kroisos se pokládal za „nejšťastnějšího v světě“, a když s tím Solón nesouhlasil „pravíc, že se ještě nevidělo, jaký konec bude“, byl vyhnán. Podrobněji se líčí scéna na hranici. Po Kroisově volání Solónova jména Kýros „dal se jeho ptáti, co by to za bůh byl, k němuž volá“. Kroisos odpověděl, že to není bůh, ale „člověk múdry“, který jej napomínal, aby „se před smrtí za blahoslaveného ještě nepočítal“. Teprve nyní si Kroisos uvědomil, že štěstí „i nejšťastnější lidi opouštějí umí“. Kýros byl pohnut a daroval mu život. Výklad této závěrečné scény má nejbliže k podání zachovanému v Plútarchově životopise Solóna.¹⁶

Přitažlivost příběhu byla nepochybně určována základní myšlenkou, kterou pronáší Solón, když odmítá uznat Kroisa za šťastného. Štěstí je vrtkavé, a proto nikdo z žijících lidí nemůže spoléhat na to, že jeho úspěchy, bohatství a moc jsou trvalé. Teprve smrt umožňuje zvážit a posoudit život člověka. Toto filosofické zamyšlení nad údělem lidského života se objevuje i u řady dalších antických autorů.

Aristotelés se v Etice Níkomachově (1100 a 11 nn) dovolává Solónova výroku, že je třeba hledět ke konci života (*χρῆὼν τέλος ὁρᾶν*) a dále pak připomíná, že Solón uznává za šťastného jen toho, kdo již unikl zlům a nehodám (*ὡς ἐκτός ἤδη τῶν κακῶν ὄντα καὶ τῶν δυστυχημάτων*). A na jiném místě téhož spisu (1179 a 9 nn) znovu vyslovuje souhlas se Solónovým tvrzením, že šťastni jsou ti, kdo nebyli příliš obdařeni vnějším majetkem (*τοῖς ἐκτός*), avšak vykonali podle jeho mínění překrásné činy a žili uměřeně (*σωφρόνως*). Obě tato místa byla nejdnou vykládána v komentářích k Aristotelovi.¹⁷

Polemika se stanoviskem Hérodota Solóna je zaznamenána v Ciceronově spise De finibus bonorum et malorum. Na jednom místě (II 27, 87) se uvádí, že nemůže být šťasten ten, kdo má obavy, že upadne do neštěstí, a na druhém místě (III 22, 76) je hledána útěcha ve filosofii, která ochraňuje před nepřízní osudu.¹⁸

Tradiční souhlas se Solónovým výrokiem najdeme v díle Valeria Maxima (VII 2 Ext. 2: *neminem, dum adhuc viveret, beatum dici debere*), u básníka Juvenala (10, 273—5: *respicere ad longae iussit spatia ultima vitae*) a u lexikografa Diogeniána z Alexandrie (8, 51: *τέλος ὄρα βίου*).

Podle Tertulliana jsou Solónova slova o tom, že je třeba pohlížet ke konci života (Apol. 19, 4: *finem longae vitae intuendum*), v souladu s výroky proroků. Solónovo

¹⁶ Komenský tu srovnává Kroisa s Ragnarem, hrdinou severských pověstí (srov. i Opera omnia I 198). V jiné kapitole pojednávající o těch „kterým štěstí v počátku a prostředku po vůli bylo a při konci teprva opustilo“ (Opera omnia I 191), podává Komenský příběh o Polykratovi a dodává: „Mezi ně přináležejí taky kníže z Valštejna aneb z Frýdlandu, kterému léta 1634 v Egru podobně tak se stalo“.

¹⁷ Doklady jsou shromážděny v edici textů citací o Solónovi, kterou pořídil A. Martina, Solone, Roma 1968, 306—313 (č. 685—696).

¹⁸ Cic. de fin. II 27, 87: *neque exspectat ultimum tempus aetatis, quod Croeso scribit Herodotus praeceptum a Solone*; ibid. III 22, 76: *ille unus e septem sapientibus non sapienter Croesum monuit*.

rčení cituje i biskup Sidonius Apollinaris v druhé polovině 5. století (Carm. 2, 156nn. = Monum. Germ. Hist. AA8, 177: *Attice quodve Solon finem bene respicis aevi*) a neznámý autor, jehož verše jsou připojeny k dílu Ausoniovu (Monum Germ. Hist. AA5, 251: *exspectare Solon finem docet*).¹⁹

Vraťme se však k příběhu o setkání Solona s Kroisem. Základním pramenem je vyprávění zachované u Hérodota. U pozdějších autorů, kteří příběh zaznamenali, nacházíme ovšem různé odchylky od výkladu Hérodotova a objevují se tu i některé zcela nové varianty. Jelikož se z děl antické literatury zachovala jen poměrně malá část, je velmi obtížné sledovat vzájemnou závislost jednotlivých verzí. Obecně je však možno konstatovat, že se příběh pozměňoval podle představ doby i podle názorů jednotlivých autorů, případně podle záměru, jež citací tohoto vyprávění (nebo některé z jeho částí) sledovali.

Jak již bylo řečeno, spadají počátky příběhu nejspíše do druhé poloviny 6. století. Solónovo setkání s Kroisem je ovšem fiktivní. Přesto však není stanovisko, které tu zaujímá, v rozporu s tím, co je nám známo z jeho vlastní tvorby. To platí zejména o jeho nejdelsí básni, tzv. elegii o Múzách (Diehl 1, 1—76). Solón si přeje být bohat a spatřuje v tom „požehnání“ (*albos*) bohů. Neztotožňuje však štěstí s bohatstvím. Nechce získat pozemské statky za každou cenu, jelikož křivda bývá provázena trestem. Zeus totiž sleduje počínání každého člověka a hledí na konec všeho (17: *Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος*). Výsledek lidského konání je nejistý, jelikož nikdo nezná vůli bohů, svůj osud (63: *moira*). Myšlenka o všemocné vůli Diově se objevuje i u Sémónida a rovněž ve starší epické poezii, zejména v díle Hésiodově.²⁰

Osudy příběhu o setkání Solóna a Kroisa potvrzují tedy nejen jeho velkou oblibu, nýbrž ukazují rovněž, že tato novela byla součástí historiografické a biografické prózy a že přitom vyrůstala ze starších zdrojů, jednak z anekdoticky zabarveného anonymního vyprávění o historických osobnostech, jednak z tradic umělé básnické tvorby, elegie a epiky.

KROISOS UND SOLON

Der Verfasser erwähnt das — schon im Jahre 1925 erschienene — Buch des Jubilars über den abenteuerlichen Roman bei den Griechen (*Řecký román dobrodružný*). In diesem ausgezeichneten Werk hat Professor Ludvíkovský unter anderem gezeigt, daß diese literarische Gattung eng mit der Historiographie verbunden war. Dabei hat er auch die Bedeutung der Novelle hervorgehoben.

Zu den berühmtesten Novellen gehört das Zusammentreffen des lydischen Königs Kroisos und des athenischen Staatsmannes, Dichters und Weisen Solon. Der Verfasser verfolgt die Entstehung und weitere Entwicklung dieser Erzählung in der antiken sowie in der byzantinischen Literatur. Herodot, bei dem die Novelle zum erstenmal zum Vorschein kommt, hat sie höchstwahrscheinlich aus einzelnen bisher unabhängigen Komponenten zusammengestellt.

Schon in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts hat sich im Kleinasien eine Volkserzählung vom Schicksal des letzten lydischen Königs herausgebildet, die in dem Gespräch zwischen Kroisos und Solon und in der Szene, die Kroisos auf dem brennenden Scheiterhaufen erscheinen ließ, kulminierte. Die Episode von dem glücklichen Leben des Atheners Tellos entspringt der athenischen mit Solon verbundenen Tradition und die Geschichte von den zwei argivischen Brüdern Kleobis und Biton, sowie die Wunderrettung des Königs hängt mit dem delphischen Kultus Apollon zusammen.

Die Analyse der einzelnen Stellen, in denen die Novelle zum Vorschein kommt, zeigt deutlich, daß es im Altertum neben der herodoteischen Fassung auch andere mehr oder weniger unterschiedliche Varianten gab.

¹⁹ Srov. A. Martina, Solone 105 (č. 202), jenž uvádí i několik dalších dokladů.

²⁰ Viz W. Jaeger, Paideia I, Berlin—Leipzig 1934, 176n, 198—200. Srov. i podrobný komentář k Solónově elegii o Múzách, jež podal A. Masaracchia, Solone, Firenze 1958, 201—243.

Wegen des Hauptgedankens, daß das menschliche Leben dem unbekanntem Schicksal untergeordnet wird und daß daher niemand vor seinem Tode als glücklich bezeichnet werden kann, war die Novelle sehr beliebt. Es zeigt sich jedoch auch, daß manche Autoren einzelne Episoden der Erzählung verschiedentlich interpretierten, um ihre Argumentation über die Unbeständigkeit des menschlichen Lebens, über das Benehmen der Herrscher, über die Rolle der Philosophen oder auch über das perfide Verhalten der heidnischen Götter zu unterstützen.