

## DER TOD DES INTAPHRENES

Wenn die Erzählung von der erfolgreichen Rettungsaktion der Frau des Intaphrenes zugunsten ihres Bruders zu den bekannteren Geschichten Herodots gehört, verdankt sie dies weniger ihrer literarischen Wertschätzung als der eher zufälligen Verwicklung in den Philologenstreit um die Echtheit der *Antigone*verse 904–920.<sup>1</sup> An der Abhängigkeit der Tragödienverse von Herodot gibt es dabei, von wenigen Ausnahmen abgesehen,<sup>2</sup> keinen Zweifel, die Frage ist nur, ob sie vom Älteren Sophokles selbst stammen oder von einem Bearbeiter des Dramas anlässlich einer Wiederaufführung nach dem Tod des Dichters.<sup>3</sup> Ein rezeptionsgeschichtlich interessantes Dokument sind sie allemal. Fragen der Rezeption kommen auch in den Blick, seit Indologie und Iranistik Verbindungen der Erzählung zur buddhistischen und persischen Literatur aufdeckten.<sup>4</sup> Ein anderer Aspekt, der das Interesse der Kulturhistoriker und Ethnologen geweckt hat, ist das Phänomen des “Avunkulats”, die enge Beziehung der Söhne zu den Brüdern der Mutter, für das die Novelle einen Beleg liefern soll.<sup>5</sup> Vereinzelt wurde der Zusammenhang der Geschichte mit der frühen Regierungszeit des Dareios gewürdigt.<sup>6</sup> Eine philologisch-literarische Interpretation der Erzählung fehlt bisher.

---

<sup>1</sup> Vgl. den Überblick bei Th. A. Szlezák, “Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles, *Antigone* 904–920”, *RhM* 124 (1981) 108 ff. Jüngere Literatur in: Verf., “Die thebanische Trilogie des Sophokles und ihre Aufführung im Jahre 401”, *RhM* 139 (1996) 221 Anm. 107 (= *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte* [Stuttgart – Leipzig 1999] 245 Anm. 109).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. H. Erbse, “Bemerkungen zu Herodot”, *RhM* 98 (1955) 103.

<sup>3</sup> Nach der *RhM* 139 (1996) 221 ff. (= *Kleine Schriften* 244 ff.) vertretenen These stammen die Verse aus einer Überarbeitung der *Antigone* von der Hand des Jüngeren Sophokles nach dem Tod des Großvaters im Jahre 406 (aufgeführt zusammen mit den beiden Ödipusdramen an den Dionysien von 401).

<sup>4</sup> Jātaka 67 (V. Fausbøll, *The Jātaka together with Its Commentary being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha* I [London 1877] 306 ff.). Deutsche Übersetzung von J. Dutoit, *Das Buch der Erzählungen aus den früheren Existenzen Buddhas* (Leipzig 1908–1921) I, 281 ff. Erstmals aufmerksam gemacht auf die Parallele zur Intaphrenesgeschichte hat R. Pischel, “Zu Sophokles *Antigone* 909–912”, *Hermes* 28 (1893) 466 ff. – M. M. of Qazwīn (Hrsg.), *The Marzubān-nāme* (Leiden – London 1909) 16 f. Der Text ist überliefert in einer Handschrift des 13. Jhs. Zur Sammlung s. J. H. Kramers – J. T. P. de Bruijn, in: *The Encyclopaedia of Islam* VI (1991) 633 f. Die Übereinstimmung mit Herodot hat als erster Th. Nöldeke gesehen (“Zu Herodot 3, 119”, *Hermes* 29 [1894] 155 f.).

<sup>5</sup> H. Schmeja, “Zu Herodot III 119”, *Gymnasium* 72 (1965) 203 ff.; D. Asheri in: D. Asheri – M. Medaglia – A. Fraschetti (Hrsg.), *Erodoto, Le storie* III (Mailand 1990 = 2000) 336.

<sup>6</sup> K. v. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* I [Text] (Berlin 1967) 320 f.; F. Gschnitzer, *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios*, SB Heidelberg (1977, 3), 24 ff.

Die Erzählung im dritten Buch der *Historien* Herodots (Kap. 118/119) eröffnet eine Folge von drei ganz unterschiedlichen Rebellionen und ihrer Niederschlagung zu Beginn der Regierung des Perserkönigs Dareios (522–486). Die Novelle, die aus dem historischen Geschehen herauswächst, deutet Geschichte und läßt Menschliches in den Blick geraten. Dareios aus dem Hause der Achaimeniden hatte nach dem Tod des Kambyses in einer Verschwörung zusammen mit sechs anderen Persern aus den vornehmsten Familien des Landes den Usurpator Smerdis getötet und nach einer kurzen Übergangsphase der Junta seine Inthronisierung als neuer König einvernehmlich, wenn auch nicht ohne List, durchgesetzt.<sup>7</sup> Den Mitverschwörern waren dabei gewisse Sonderprivilegien zugestanden worden.<sup>8</sup> Eine erste Bedrohung der neuen Herrschaft ergibt sich aus dem Konflikt mit einem der ehemaligen Gefährten.

Die klar gegliederte Erzählung besteht aus einer Sequenz dreier Aristien, von denen jede ihren Helden hat: Intaphrenes,<sup>9</sup> der König Dareios, die Frau des Intaphrenes. Eine strenge Kausalität verknüpft die drei Abschnitte zu einem Handlungskontinuum. Jeder Teil entfaltet auf knappem Raum ein dichtes Bezugsgeflecht von Charakter, Intention und Handlung. Es beginnt mit der Provokation des Intaphrenes, des Jähzornigen und Gewalttätigen, des Kriegers.

Einen der sieben Männer, die sich gegen den Mager erhoben hatten,<sup>10</sup> Intaphrenes, ereilte der Tod sogleich nach der Erhebung, als er sich Folgendes vermaß. Er wollte den Königspalast betreten, um mit dem König etwas zu verhandeln. Es gab nämlich eine entsprechende Regelung, die den Mitverschwörern gegen den Mager das Vorrecht des Zugangs zum König ohne Anmeldung zusicherte, ausgenommen die Gelegenheiten, wenn er bei einer seiner Frauen schlief.<sup>11</sup> Intaphrenes bestand nun darauf, daß ihn niemand anmelde, sondern wollte, da er einer der Sieben war, unangemeldet vorgehen. Wache und Ordonnanz wollten es aber nicht zulassen mit der Begründung, der König schlafe bei einer Frau. Da Intaphrenes dies für eine Ausrede hielt, tat er Folgendes: Er zog seinen Dolch, schnitt ihnen Ohren und Nasen ab, reihte diese am Zügel seines Pferdes auf und band ihnen dies um den Hals. So schickte er sie fort.

Der erfolgreiche Revolutionär und ehemalige Kampfgefährte des jetzigen Königs, der einmal einer war wie er, sein Leben riskiert und ein

<sup>7</sup> Hdt. 3, 70–88.

<sup>8</sup> Hdt. 3, 84, 2; 118, 1. Zum Verbot des freien Zugangs zum persischen König, auf dessen Übertretung der Tod stand, vgl. *Esther* 4, 11.

<sup>9</sup> Erstmals erwähnt Hdt. 3, 70, 2.

<sup>10</sup> “Die Sieben” sind bei Herodot ein fester historischer Begriff (vgl. 3, 140, 7).

<sup>11</sup> ἢν μὴ γυναικί τυγχάνῃ μισγόμενος βασιλεύς. Die Übersetzung von γυναικί ergibt sich aus dem 3, 88, 2 f. beschriebenen Sachverhalt, nicht aus dem fehlenden Artikel.

Auge beim Attentat auf den falschen Smerdis verloren hatte,<sup>12</sup> erträgt nicht die Spannung zwischen dem Vorher und dem Nachher. Er besteht immer noch auf Ranggleichheit mit dem, der jetzt den Königstitel trägt, und will auch die einzige Einschränkung beim Privileg des freien Zugangs zum König, die eigentlich keine ist, weil sie den intimsten Bereich der Persönlichkeit betrifft und sich von selbst versteht, nicht gelten lassen. Intaphrenes kommt ohne konkrete Absicht zum König,<sup>13</sup> jedenfalls wird sie nicht genannt und ist im Folgenden ohne Belang. Sein Anspruch, Dareios sehen zu wollen, hat etwas Abstraktes. Er kommt, um dem König zu zeigen, daß aus seiner Sicht zwischen ihnen immer noch die Gleichheit der alten Kampfgenossenschaft besteht. Damit stellt er Dareios' Rolle als König in Frage. Mit dem Schimpf, den er den Dienern des Königs antut, maßt er nicht nur sich selbst königliche Gewalt an,<sup>14</sup> er gibt auch Dareios der Lächerlichkeit preis. Indem er die Boten verstümmelt, gerät die Erfüllung des Hofreglements der Anmeldungspflicht zu einer Beschimpfung des Königs.<sup>15</sup> Damit ist der Handlungsbedarf des Provokateurs erschöpft: er hat dem König gezeigt, wofür er ihn und sich selbst hält; einen weitergehenden Plan besitzt er nicht. Intaphrenes ist ein emotionales Kraftbündel, impulsiv und irrational, ohne die Folgen seines vom Augenblick bestimmten Tuns zu bedenken. Damit kontrastieren im zweiten Teil der Erzählung Reaktion und Verhalten des Dareios.

Sie [die beiden von Intaphrenes Verstümmelten] zeigten sich dem König und nannten ihm die Ursache, weshalb sie dies erlitten hatten. Weil Dareios fürchtete, daß ihm die Sechs nach einem gemeinsamen Plan dies angetan hätten, nahm er sich jeden einzeln vor und stellte seine Gesinnung auf die Probe, ob er die Tat billige. Als ihm aber klar wurde, daß Intaphrenes dies nicht im Einvernehmen mit jenen getan hatte, ließ er ihn selbst, seine Söhne und alle seine Verwandten ergreifen, denn er war der festen Meinung, daß er zusammen mit seiner Familie einen Aufstand gegen ihn plane. Nachdem er sie alle zusammen festgenommen, warf er sie ins Gefängnis, um sie hinrichten zu lassen.

<sup>12</sup> Der Leser des Herodot weiß es aus 3, 78, 2.

<sup>13</sup> χρηματίσασθαι τῷ βασιλείι hält sich ganz im allgemeinen und besagt eigentlich nicht mehr, als daß er mit dem König zusammentreffen will.

<sup>14</sup> Zum Abschneiden von Nase und Ohren als Zeichen herrscherlicher Allmacht orientalischer Potentaten (= Willkür in griechischer Sicht) vgl. Hdt. 2, 162, 5; 9, 112; imitiert 3, 154 f.; 156 f. Als literarisches Motiv bei Jamblich, *Babyloniaka* 10 [Epit. Phot.] Habrich. An der vorliegenden Stelle aber hat das Motiv eine besondere, auf Dareios zugeschnittene Bedeutung. Dareios hat diese Art der Bestrafung, wenn nicht in den persischen Penalkodex eingeführt (W. Hinz, *Darius und die Perser* I [Baden-Baden 1976] 158), so doch mit Vorliebe exekutiert (Bisutun-Inschrift § 32 f.).

<sup>15</sup> ὑβρίσαντα τάδε (118, 1).

Dareios ist nicht weniger ein Mann entschlossenen Handelns als Intaphrenes, aber im Gegensatz zu dem aufbrausenden Krieger wird die Tatkraft des Königs von Überlegung und rationalem Kalkül geleitet. Statt sofort zurückzuschlagen, sondiert er die Lage des Gegners und sammelt Informationen.<sup>16</sup> Dann erst erfolgt der Gegenschlag, umfassend und effektiv. Damit könnte die Geschichte zu Ende sein: eine Episode der erfolgreichen Herrschaftssicherung aus der Frühzeit der Regentschaft des Dareios, ein Stück Geschichtsschreibung, das exemplarisch die Überlegenheit und Härte des neuen Großkönigs gegenüber den möglichen Rivalen im Widerspiel von plötzlicher Gefährdung der Macht und zielstrebigere Bereinigung der bedrohlichen Situation vorführt. Zur Novelle wird die Erzählung erst durch ihren dritten Teil, der das bisher Berichtete als Vorgeschichte und die dreigeteilte Erzählung als kontrastierendes Diptychon erscheinen läßt.<sup>17</sup> Auf die Provokation des Haudegens und Mitverschwörers folgt als zweite Provokation die Klage der Frau um die von Vernichtung bedrohte Familie. Nicht Gewalttätigkeit, sondern Menschlichkeit fordert diesmal die Staatsräson heraus.

Die Frau des Intaphrenes aber kam ständig zu den Türen des Königspalastes und weinte und jammerte in einem fort. Indem sie dies immer wieder auf neue tat, beeindruckte sie Dareios, so daß er Mitleid mit ihr hatte. Er schickte einen Boten und ließ ihr Folgendes sagen: "Frau, der König Dareios erlaubt dir, von den in Fesseln geschlagenen Angehörigen einen unter allen nach Wahl zu retten". Sie ging mit sich zu Rate, dann gab sie folgende Antwort: "Wenn der König mir erlaubt, das Leben eines einzigen zu retten, wähle ich unter allen meinen Bruder". Als Dareios das hörte und sich über ihre Antwort wunderte, schickte er wieder hin und ließ sagen: "Frau, der König fragt dich, aus welchem Grund du auf deinen Mann und deine Kinder verzichtest und es vorziehst, den Bruder dir zu retten, der dir ferner steht als deine Kinder und weniger lieb ist als dein Mann". Sie antwortete wie folgt: "König, einen Mann, da könnte ich auch einen anderen bekommen, wenn die Gottheit es will, und andere Kinder, wenn ich diese verlöre. Da aber mein Vater und meine Mutter nicht mehr am Leben sind, könnte ich keinen anderen Bruder mehr bekommen. Das ist der Grund, warum ich dies sagte". Trefflich schien da Dareios die Frau gesprochen zu haben, und er gab den frei, um den sie gebeten hatte, und von ihren Söhnen den ältesten; denn er hatte seine Freude an ihr, die anderen aber tötete er alle. Auf diese Weise kam, wie beschrieben, einer von den Sieben schon bald ums Leben.

Schon die Eröffnung der Erzählung ließ, obgleich an sich ganz anders orientiert, das Thema der Verbindung von Mann und Frau anklingen und

<sup>16</sup> Vgl. sein Verhalten Hdt. 3, 134, 6.

<sup>17</sup> *Das Weib des Intaphrenes* ist denn auch der übliche "Titel" der Erzählung.

gab ihm seinen Ort außerhalb des Geltungsbereichs der politischen Spielregeln. Doch Intaphrenes versagt dieser Ausnahmeregelung seinen Respekt und büßt seine Verachtung mit Einkerkierung und Todesurteil. Im Gegenzug ist es nun an der Frau des Verurteilten, die Grenze zwischen familiärer Bindung und dem öffentlichen Raum der Politik zu durchbrechen, um den Verlorenen doch noch zu retten.

Der Auftritt der Frau verändert die Situation, und sie verändert den König, die Schwache den Starken. Es ist der Stoff, aus dem Legenden und Novellen gemacht sind.<sup>18</sup> Die Provokation der Gewalttätigkeit des Mannes hatte Dareios mit Gegengewalt beantwortet, auf die weibliche Provokation der Menschlichkeit reagiert er menschlich. Die Klagende rührt das Herz des Königs und überführt die bereits geklärte Lage und das so gut wie Abgeschlossene aufs neue ins Offene und Ungewisse. Denn wenn Dareios ihr die Wahl überläßt, wen von den Gefangenen er freigeben soll, auch wenn es nur ein einziger ist, so könnte es natürlich auch Intaphrenes selbst sein, für den sie sich entscheidet, und jeder, auch der König, wie sich zeigen wird, erwartet eigentlich, daß es so kommt. Doch die Frau wählt den Bruder, nicht den Ehegatten, den sie damit endgültig dem Tod überantwortet. Ihre Entscheidung ist gleichbedeutend mit dem Verrat der Ehe zugunsten eines Dritten – wenn man so will, eine eigene Spielart des willentlich-unwillentlichen Ehebruchs. So sieht es auch der König, der nur eine Entscheidung der Mutter zugunsten der Söhne als Alternative für möglich gehalten hätte. Man wende nicht ein, dies sei eine moderne Sicht der Dinge, verwechsle Ehe mit Liebe und verkenne die archaische Bindung an die Sippe. Der Dareios des Herodot ist es, der mit Unverständnis reagiert (*θωμύσας*) und die Frau an die *Liebe* zu ihrem Mann erinnert und dieser wie selbstverständlich den Vorrang vor der Beziehung zum Bruder einräumt. Mit der Gewährung des freien Wunsches hatte sich Dareios der endlos Klagenden gleichsam ausgeliefert. Aber ihre unerwartete Entscheidung zugunsten des Bruders lenkt den Gang der Geschichte wieder zurück ins Beschlossene und Gewünschte. So erscheint die am Ende zusätzlich gewährte Herausgabe des Erstgeborenen auch wie eine Belohnung dafür, daß die Wahl nicht auf Intaphrenes gefallen ist. In der Zugabe findet die Freude des Königs am Verhalten der Frau ihren handgreiflichsten Ausdruck.

---

<sup>18</sup> Zum Motiv des Mächtigen, der sich durch die beharrlichen Klagen einer Frau entgegen seiner ursprünglichen Absicht genötigt fühlt, Gerechtigkeit / Milde walten zu lassen, vgl. das Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter *Luk* 18, 2–5. Doch es gibt auch direkte Parallelen, die die orientalische Herkunft dieses Teils der Erzählung Herodots belegen (vgl. oben Anm. 4). – Zum Motiv der Ehefrau, die das verwirkte Leben ihres Mannes gegen die Strenge des Königs rettet, vgl. den Sagentypus der *Weiber von Weinsberg*.

Doch die Paradoxie der getroffenen Entscheidung verlangt nach einer Erklärung. In ihr gipfelt die Erzählung, die wie ein Agon in fünf Runden strukturiert ist: Die erste Runde geht an Intaphrenes, die zweite an Dareios, die dritte an die Frau des Eingekerkerten. Die vierte Runde geht wieder an Dareios; denn das überraschende Einlenken des Königs hat seine zwei Seiten, führt es doch die Frau in die Aporie, daß jede getroffene Wahl zugleich den Tod anderer ihr nahestehender Personen bedeutet. Die mörderische Alternativlosigkeit läßt den Agon zu einem ἀγὼν σοφίας werden. So fällt die Entscheidung für den Bruder nach reiflicher Überlegung (ἡ δὲ βουλευσαμένη). Die Begründung, welche die Frau – Gattin, Mutter und Schwester in einem – dem König anbietet, stellt alle drei möglichen Optionen der Wahl (Ehemann, Kinder, Bruder) auf *eine* Ebene und entscheidet nach Maßgabe der Wiederherstellbarkeit im Falle des Verlustes. Von der individuellen emotionalen Bindung wird, so scheint es, abgesehen. Gerade damit beeindruckt die Frau den König ein zweites Mal, der sie als Siegerin der fünften und letzten Runde des Agons anerkennt: Indem er der klugen Antwortgeberin, an der er sein Gefallen hat (ἡσθεὶς αὐτῇ), als Zugabe das Leben des ältesten Sohnes schenkt, der nach der Logik des gegen Intaphrenes geführten präventiven Schlages und der Einbeziehung aller männlichen Mitglieder der Familie eigentlich als erster Rächer des Vaters in Frage käme, verzichtet der König auf ein Stück Rationalität seines bisherigen Handelns.

Nun sind aber Tun und Begründung des Tuns zwei verschiedene Dinge. Hinter der Erklärung, mit der die Frau ihre Entscheidung begründet, eröffnet sich eine zweite Sinnenebene, die den prämierten Sieg im Weisheitsagon als einen Sophismus erscheinen läßt, der nur zu einer Scheinlösung des Paradoxons der getroffenen Entscheidung führt. Goethe, der nicht die Entscheidung kritisierte, sondern deren Begründung, spricht mißfällig vom "dialectischen Calcül",<sup>19</sup> die Verteidiger der Authentizität der Antigoneverse 905 ff. von einem "Sophismus des Herzens".<sup>20</sup> Die Schlagfertigkeit der Antwort, die, wenn man sich auf ihre Prämissen einläßt, nicht zu widerlegen ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie keine Erklärung für die Preisgabe des Ehemanns zugunsten des Bruders gibt, die auf die Beson-

<sup>19</sup> Goethes Gespräche mit Eckermann 28. März 1827 III hrsg. von F. v. Biedermann (Leipzig <sup>2</sup>1910) 356; E. Grumach, *Goethe und die Antike I* (Berlin 1949) 265. Goethe bezieht sich zwar auf die *Antigone*, aber gerade in der Begründung stimmen Sophokles und Herodot überein. Über Goethes Verhältnis zu seiner Schwester Cornelia und dem Schwager Johann Georg Schlosser vgl. die psychoanalytische Deutung E. R. Eisslers (Goethe. Eine psychoanalytische Studie, 1775–1786 [Frankfurt a. M. 1983–1985]).

<sup>20</sup> Vgl.: A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (Göttingen <sup>3</sup>1972) 207. Schon A. Böckh hatte von einer "Sophistik der Verzweiflung" gesprochen: *Des Sophokles Antigone* (Leipzig <sup>2</sup>1884 [1843]) 142.

derheit der personalen Bindung abstellte. Alle Beziehungen erscheinen austauschbar. Zynisch könnte man sagen, der Bruder hatte Glück, daß seine Eltern tot sind. Und wie würde die Frau entschieden haben, wenn die Eltern noch lebten?

Natürlich darf man so nicht fragen. Und doch ist die Frage hilfreich, weil sie den Weg zu einem genaueren Verständnis der Erzählung zeigt. Die getroffene Entscheidung wird erst menschlich und pragmatisch nachvollziehbar, wenn die gegebene Begründung der rationale Rechtfertigungsversuch einer tieferen Bruder-Schwester-Beziehung ist. Denn allein schon die Gleichstellung des Bruders mit dem Ehemann und den eigenen Söhnen ist eine überraschende Entscheidung zu seinen Gunsten.<sup>21</sup> Sie liegt der rationalen Begründung voraus und bleibt selbst unbegründet. So muß es auch der Verfasser der *Antigone*verse gesehen haben, den es offensichtlich nicht gestört hat, daß die logische Argumentation der Frau des Intaphrenes nicht zur aktuellen familiären Situation der Schwester des Polyneikes paßt. Und so sehen es auch diejenigen unter den Interpreten der Erzählung Herodots, die für das besondere Schwester-Bruder-Verhältnis eine ethnologische Erklärung bereithalten.<sup>22</sup> Doch sie ersetzen nur ein Problem durch ein anderes, und nur scheinbar schafft der Begriff des 'Avunkulats' in seiner traditionellen Bedeutung Klarheit im Verständnis des befremdlichen Sachverhalts.<sup>23</sup> Denn thematisch geht es ausschließlich um die Anhänglichkeit der Schwe-

---

<sup>21</sup> Die Gedankenfigur der *Gleichstellung* von Vater und Mutterbruder für den Sohn als Beschreibung des Avunkulats bei den Germanen begegnet auch Tacitus, *Germ.* 20, 3.

<sup>22</sup> Vgl. oben Anm. 5.

<sup>23</sup> Der Terminus geht aus von der lateinischen Bezeichnung *avunculus* ("Onkel") als Diminutiv zu *avus* ("Großvater") und bezeichnet den Mutterbruder (in Opposition zu *patruus*, dem "Bruder des Vaters"); ergänzend sei auf die doppelte Bedeutung von *nepos* als "Enkel" und "Neffe" verwiesen. Gemeint ist die besondere Beziehung der Söhne zum Bruder der Mutter und überhaupt zur deren Familie. Traditionell sieht man darin Zeichen (oder Spuren) einer mütterrechtlichen Gesellschaftsform mit einer institutionalisierten Dominanz der mütterlichen Familie. Aufgrund von Tacitus, *Germ.* 20, 3 (S. Feist, "Germanen", *Reallexikon der Vorgeschichte* IV [1926] 288; R. Much – H. Jankuhn – W. Lange, *Die Germania des Tacitus* [Heidelberg 1967] 297 f.), zahlreichen Stellen der mittelalterlichen Dichtung (J. Bremmer, "Avunculate and Fosterage", *The Journal of Indo-European Studies* 4 [1976] 70 f.; Th. Nolte, "Das Avunkulat in der deutschen Literatur des Mittelalters", *Poetica* 27 [1995] 225 ff.) und Belegen aus der indischen und persischen Literatur (Bremmer, a. O. 66 f.) hat man das Avunkulat als einen signifikanten Bestandteil der ursprünglichen Rechtsform der indoeuropäischen Familie postuliert. Doch die ethnologischen Befunde beschränken sich nicht auf den euroasiatischen Raum (R. Thurnwald, "Avunkulat", *Reallexikon der Vorgeschichte* I [1924] 291 f.; ders., "Mutterrecht", *ebenda* VIII [1927] 365 f.; J. Goody, *Comparative Studies in Kinship* [London 1969] 39 ff.; Bremmer, a. O. 71), und schon 1615/16 fand der Franzose Samuel de Champlain bei dem kanadischen Indianerstamm der Huronen eine eigentümliche Bindung der Männer an die Kinder der Schwester (H. P. Biggar [Hrsg.], *The Works of Samuel de Champlain III: Voyages et découvertures faites en la Nouvelle France*

ster an den Bruder, die von sich aus zur Preisgabe des Sohnes ebenso bereit ist wie zu der des Ehemannes. Die Entscheidung der Frau in der Erzählung Herodots ordnet sich einem menschlichen Beziehungstypus zu, der so zeitlos ist, wie es die Bindungen zwischen Söhnen und Müttern, Vätern und Töchtern und die Konflikte von Vätern und Söhnen, Müttern und Töchtern sind. Mord und Inzest sind die normverletzenden Extremformen dieser Beziehungen. Einer solch geschwisterlichen Beziehung eignet wegen des latenten Dauerkonflikts zwischen naturwüchsiger Familienbindung und neuer Bindung in der Ehe immer etwas Anrührend-Tragisches. Und so ist es auch in der Geschichte, die Herodot von der Frau des Intaphrenes erzählt. Gegen den Vorwurf der Gemütskälte spricht die nicht enden wollende Klage der Frau. Die Begründung, warum sie den Bruder und nicht ihren Mann gerettet sehen möchte, besticht durch die vordergründige Schlüssigkeit ihrer Argumentation und erscheint doch im Grunde wie eine verzweifelte Ausrede dafür, daß der Bruder, wenn es denn um Leben und Tod geht, ihrem Herzen näher steht als alle anderen.<sup>24</sup> Das ist kein durch soziale Normen vorgezeichnetes und legitimes Verhalten, es ist die individuelle Entscheidung der Heldin der Erzählung und die novellistische Konkretisierung eines menschlichen Archetyps.

Merkwürdigerweise spielt beim Rekurs auf das Avunkulat die zusätzliche Freigabe des ältesten Sohnes keine Rolle, obwohl doch erst mit der

---

[Paris 1619, Toronto 1929] 140, vgl. dazu die soziobiologische Interpretation von Ch. Vogel – E. Voland, "Evolution und Kultur", in: K. Immelmann u. a. [Hrsg.], *Psychobiologie* [Stuttgart – New York 1988] 124 ff.). – Die Erklärungsversuche des Phänomens sind vielfältig, so wie es seine Ausprägungen und Ursachen sein können. In der neueren Forschung gibt es eine Tendenz, die wegführt von der alten institutionellen Begründung des Avunkulats hin zu einer originären emotionalen Bindung der Söhne an die Brüder der Mutter. Aber so ganz will man auch hier auf eine Zuordnung zu einer bestimmten historischen Familienstruktur nicht verzichten und erklärt die Anhänglichkeit soziologisch *e contario*: Die harte *patria potestas* der patriarchalischen Gesellschaft treibe die Söhne an die Seite der Mutterbrüder (Bremmer, a. O. 71 f.; Nolte, a. O. 248). Die Erklärung wäre einleuchtender, wenn sie mit einem weniger klischeehaften Vaterbild auskäme. Die Anhänglichkeit der Söhne an die Familie der Mutter geht über die Beziehung der Mutter zu ihrer Familie und ist früher ausgebildet als der potentielle Vater-Sohn-Konflikt. Und sie verträgt sich, wie die Erfahrung lehrt, durchaus mit einem liebevollen Verhältnis zum Vater; nur seiner Familie gegenüber gibt es eine mehr oder weniger ausgeprägte Distanz. Auf die Bereitschaft des Ehemanns zu einer familiären Umorientierung spielt das Sprichwort an: *Wenn der Sohn heiratet, verliert man ein Kind; wenn die Tochter heiratet, gewinnt man ein Kind.*

<sup>24</sup> W. Aly, *Völkermärchen. Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* (Göttingen 1969) 109 spricht von "der kühlen, berechnenden Antwort des Weibes" und verkennt, daß es sich um den Versuch handelt, das Irrationale rational zu erklären. – Eine kontrastierende Parallele aus der griechischen Mythologie bietet das Verhalten Althaias beim Tod ihres Bruders (oder ihrer Brüder), den ihr Sohn Meleager verschuldet hat. Althaias tötet Meleager und anschließend sich selbst.



Einführung des "Neffen" sich eine Personenkonstellation ergibt, die den Verweis auf das ethnologische Paradigma rechtfertigt. Auch wenn die Verbindung von Onkel und Schwestersohn sich bei Herodot erst sekundär einstellt und die Rettung des letzteren ungeachtet der zur Sprache gekommenen Präferenzen der Mutter erfolgt, so ist doch die familiäre Zuordnung des Geschenks des Königs durchaus ambivalent. Auf den ersten Blick fällt dem Geretteten die Rolle des Stellvertreters zu: der älteste Sohn tritt für den Vater ein, und wenn durch die getroffene Wahl schon die Rettung des Gatten ausgeschlossen ist, so soll die Frau doch wenigstens ihren Erstgeborenen zurückbekommen. Indes läßt die Erzählung auch Raum für eine andere Deutung.

Danach vollendet sich in der Zugabe des ältesten Sohnes die Preisgabe des Ehemanns. Der Sohn wird aus der Gefährtschaft des (todgeweihten) Vaters gelöst und auf die Seite des (geretteten) Mutterbruders gestellt. Das ist die Entscheidung des Dareios und die letzte Demütigung dessen, der es gewagt hat, seine Herrschaft in Frage zu stellen. Der König verläßt damit zwar die Logik seines bisherigen Handelns, aber auch das veränderte Kalkül dient auf seine Weise dem königlichen Machterhalt. Der Erstgeborene der Mutter, das ist die neue Logik, gehört zu ihr und ihrer Familie, und er steht dem Bruder der Mutter nicht weniger nahe als dem Vater. In der Einbeziehung des Sohnes rundet sich die Bindung von Schwester und Bruder und die Ausgrenzung des Mannes. Doch auch bei dieser Deutung, auf die er allein zutrifft, ist der Begriff des Avunkulats nur hilfreich, wenn man ihn im Sinne eines sozialpsychologischen Archetyps versteht und nicht einer institutionalisierten Familienstruktur.<sup>25</sup>

Carl Werner Müller  
*Universität Saarbrücken*

Рассказ о том, как жене Интафрена удалось спасти своего брата, относится к числу весьма известных новелл Геродота, не в последнюю очередь из-за спорного вопроса о ее влиянии на "Антигону" Софокла (904 слл.). Интафрен, участвовавший вместе с Дарием в свержении псевдо-Смердиса, вскоре после переворота вызывающим образом продемонстрировал свое возмущение тем, что семеро соратников утратили равное с Дарием положение. Убедившись,

---

<sup>25</sup> Die Interpretation des Berichts vom Tod des Intaphrenes bildet den ersten Teil des 8. Kapitels meines im nächsten Jahr erscheinenden Buches *Legende, Novelle, Roman*. Der zweite Teil behandelt die Herkunft von Hdt. 3, 119 aus der indo-iranischen Weisheitsliteratur, ein dritter das Verhältnis von Novellistik und Geschichtsschreibung bei Herodot.

что никто из остальных участников переворота не поддерживает Интафрена, Дарий приговорил к смерти его и всех мужчин его семейства. Жена Интафрена ежедневно являлась к царскому дворцу и плакала об осужденных. Царь, почувствовав к ней сострадание, решил освободить одного из заключенных, среди которых были ее дети и брат, и предоставил ей выбор. К изумлению царя, женщина решила спасти не мужа или детей, а брата: ведь она еще достаточно молода, чтобы выйти замуж и родить других детей, но у нее уже не будет другого брата, так как их родители умерли. Дарий признал справедливость этого объяснения, освободил ее брата и сверх того даровал жизнь ее старшему сыну.

Анализируя этот рассказ Геродота, автор показывает, что в каждом из трех его эпизодов есть свой герой: Интафрен, Дарий, жена Интафрена. Тесная причинная связь объединяет три части в неразрывную последовательность действия. При этом в каждом из эпизодов, несмотря на краткость, отчетливо выражена зависимость действия от намерения, а намерения – от характера героя этого эпизода. Таким образом, новелла, выросшая из реального происшествия, вносит смысл в исторические события и выводит на первый план их человеческую сторону. Необычный, в том числе и для героев повествования, выбор жены Интафрена не следует объяснять спорной этнологической парадигмой авункулата как институционализированной системы родства (преобладание родства по материнской линии и вытекающая отсюда тесная связь сыновей с братьями их матери). Решение женщины следует интерпретировать в свете социально-психологического архетипа особой связи между братом и сестрой.