

# Philostr. VA 8,31 und die Frage nach der epikureischen Prägung des *Corpus Philostrateum* \*

Peter Grossardt (Leipzig)

## 1. Die Verlautbarung des Apollonios in VA 8,31

Die letzten Kapitel der *Vita Apollonii* des Flavius Philostrat behandeln den Tod des Apollonios und referieren ganz zuletzt eine Verlautbarung, die der pythagoreische Weise vom Jenseits her einem ungläubigen jungen Mann zukommen lässt, der die Vorstellung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele radikal bestritten<sup>1</sup> und sich just in Tyana, der Heimatstadt des Wundertäters, darüber beklagt hatte, dass der verstorbene Philosoph ihm keinen Beweis für diese Lehre gegeben habe:

... τουτονὶ μῆνα δέκατον Ἀπολλωνίῳ διατελῶ εὐχόμενος ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον, ὁ δ' οὕτω τέθνηκεν, ὡς μηδ' ἐφίστασθαι δεομένῳ, μηδ', ὡς ἀθάνατος εἶη, πείθειν.

Doch Apollonios erscheint dem Spötter schon bald im Traum, und der junge Mann kann dann gar nicht anders, als den Umstehenden sofort die in Hexametern gehaltene Botschaft des Weisen weiterzuleiten (8,31,3):

\* Mein herzlicher Dank für eine kritische Lektüre des Manuskripts und für förderliche Hinweise gilt den Herausgebern der „Würzburger Jahrbücher“, insbesondere Herrn Professor M. Erler.

<sup>1</sup> VA 8,31,1: μειράκιον οὐδαμῶς τῇ τῆς ψυχῆς ἀθανασίᾳ ξυντιθέμενον. Die Werke Philostrats sind nach folgendem Muster angeführt: die *Briefe* (= Ep.), die *Dialexeis* (= Dial.) und die *Vitae sophistarum* (= VS) sind nach der Editio minor von Kayser zitiert (Kayser 1870-1871), der *Nero* (= Ner.) nach Macleod 1987, die *Vita Apollonii* (= VA) nach Jones 2005, der *Heroikos* (= Her.) nach de Lannoy 1977, der *Gymnastikos* (= Gym.) nach Jüthner 1909 und die *Imagines* (= Im.) nach den Wiener Herausgebern (Benndorf/Schenkl 1893). Weitere in diesem Aufsatz verwendete Abkürzungen: PMG = Poetae Melici Graeci; TrGF = Tragicorum Graecorum Fragmenta; Sept. sap. conv. = Plutarch, *Septem sapientium convivium*; An recte = Plutarch, *An recte dictum sit latenter esse vivendum*.

ἀθάνατος ψυχὴ κού χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίης,  
 ἢ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος,  
 ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφω,  
 δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην.  
 σοι δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὅ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις;  
 ἢ τί μετὰ ζῳοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις;

Diese Botschaft weist durchaus ihre philosophischen Ambivalenzen auf, von denen im folgenden noch die Rede sein soll. Doch bemerkenswert ist zunächst, dass ein scharfer, durch die Partikel δέ markierter Einschnitt den fünften Vers von der vorangegangenen Partie trennt und dass darauf zwei durch τί eingeleitete rhetorische Fragen überhaupt den Nutzen (ὄφελος) solcher Erörterungen in Abrede stellen. Die plötzliche Begeisterung des Jünglings und selbst der auktoriale Kommentar im Anschluss an diese orakelgleichen Hexameter, der sogar noch die Klarheit der Äußerung betont (καὶ σαφῆς οὗτος Ἀπολλωνίου τρίπους ἔστηκεν ὑπὲρ τῶν τῆς ψυχῆς ἀπορρήτων ...), scheinen daher ziemlich fragwürdig.

Problematisch ist aber auch die genaue Bedeutung des Nebensatzes von V. 5 (ὅ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις). Die gängigen Übersetzungen fassen ὅ hier als Relativpronomen auf und verstehen das Verb δοκέω in der Bedeutung „meinen“, „glauben“.<sup>2</sup> Doch stellen sich dieser Interpretation erhebliche syntaktische und semantische Schwierigkeiten entgegen. So ist es vor allem sehr problematisch, das Pronomen ὅ mit dem vorangehenden Demonstrativpronomen τῶνδ' zu verbinden. Zwar kennt die griechische Grammatik im Verhältnis von Bezugswort und Relativpronomen solche Wechsel von Plural zu Singular. Doch liegt dann immer eine logische Beziehung zwischen

<sup>2</sup> Conybeare 1912, 2, 405: “But for thee, what use is there in this? Some day when thou art no more thou shalt believe it.”; Grimal 1976, 1338: «... mais pour toi, à quoi bon tout ceci? Car, lorsque tu n’y seras plus, alors tu y croiras ...»; Del Corno 1978, 396 : «... ma a te che vale tutto ciò? Quando non esisterai più, allora crederai ...»; Mumprecht 1983, 971: „Was nützt dir dies, was nach dem Tode erst dir klar wird?“; Jones 2005, 2, 423 : “For you, what use is this? When you’re no more you will believe it.”; sowie das Exzerpt bei Schirren 2005, 309f.: „Was hast du aber für einen Nutzen von dieser Offenbarung, die dir erst, wenn du nicht mehr bist, einleuchten wird?“. Bezeichnend also, dass die meisten Übersetzungen doch eher umschreibend formulieren und die einfache Wiedergabe durch ein Relativpronomen und damit verbundenes transitives „glauben“ vermeiden.

einem übergeordneten Kollektivbegriff und einem darin enthaltenen Einzelelement vor.<sup>3</sup> Wir finden in diesen Fällen daher im Hauptsatz typischerweise solche Bezugswörter wie ἄλλοι oder πάντες und als Relativpronomen entweder das verallgemeinernde ὅστις oder einfaches ὅς gefolgt von der Partikel ὅν.<sup>4</sup> Im vorliegenden Fall handelt es sich aber nicht um ein solches Verhältnis zwischen Kollektivum und Einzelelement, da τῶνδ' und ὅ nach der referierten Interpretation beide in gleicher Weise auf die in den ersten Versen gegebene Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hindeuten.<sup>5</sup> Nicht weniger problematisch ist aber auch das Verständnis von δοκέω als „meinen“, „glauben“. Denn geht man von der Idee eines Lebens nach dem Tod aus, so müsste eine im Jenseits befindliche Seele nun eigentlich wissen, welche Existenzform die Menschen nach ihrem physischen Tod erwartet, und sollte nicht mehr auf eine bloße δόξα angewiesen sein. Nimmt man aber umgekehrt den Wortlaut der Zeile (οὐκέτ' ἐὼν) ernst, so stellt sich die Frage, wie dies denn noch mit der Vorstellung eines individuellen Bewusstseins zusammengeht, die in der Übersetzung „meinen“ zum Ausdruck kommt. Wir geraten mit dieser Übersetzung also in unüberwindbare Schwierigkeiten. Daher sei hier eine gänzlich andere Interpretation des Nebensatzes vorgeschlagen.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Dies also ein entscheidender Einwand gegen die Analyse von Schirren 2005, 310 Anm. 289.

<sup>4</sup> Vgl. Kühner/Gerth 1898, 56f. unter Hinweis auf Stellen wie Hom. Il. 11,367: νῶν αὖ τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὅν κε κιχείω, E. Med. 219-221 (δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν, / ὅστις ... / στυγῆ ... und Pl. Prt. 345d7f.: τούτους ... ἐπαινεῖν, ὅς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῆ, als Paraphrase von Simon. PMG 542 (= Fr. 260 Poltera), 27-29: πάντας ..., ἐκὼν ὅστις ἔρδη ...

<sup>5</sup> Man sollte also, wenn man bei dieser Übersetzung bleiben will, wenigstens den Mut haben, ὅ zu ἄ zu emendieren.

<sup>6</sup> Eine weitere Interpretationsmöglichkeit, auf die Prof. J.R. Rusten (Cornell University) mich aufmerksam macht, ist die, ὅ als poetische Nebenform für ὅς zu betrachten und damit als Relativpronomen im Nom. sing. masc. („der du, wenn du einst nicht mehr bist, es dann glauben wirst“); vgl. Chantraine 1942, 277f. (= 2013, 268f.), der darauf hinweist, dass der bestimmte Artikel ὁ, ἡ, τό bei Homer meist noch als Demonstrativpronomen fungiert und daher auch die Funktion des Relativpronomens ὅς, ἧ, ὅ übernehmen kann. Mögliche Beispiele sind Hom. Il. 1,388, Od. 1,254 und Od. 1,300 (= 3,198). Doch waren diese Passagen schon im Altertum zum Teil textkritisch umstritten und sind bisweilen doppeldeutig (Chantraine 1953, 285). Angewendet auf unsere Stelle, würde zudem der Rückbezug von ὅ auf σοι durch τί

Deutlich ist auf jeden Fall, dass die beiden durch das jeweilige τί parallelisierten Fragen dieselbe Aussage über den mangelnden Nutzen von Diskussionen über die Unsterblichkeitsfrage transportieren.<sup>7</sup> Der Unterschied liegt nur in der jeweiligen Perspektive begründet, d.h. einmal wird die Frage aus der Perspektive des Verstorbenen betrachtet und einmal aus der des noch Lebenden. Doch auch im ersten der beiden Verse wird mit der einleitenden Frage σοι δὲ τί τῶνδ' ὄφελος (sc. ἐστὶ) der skeptische Jüngling angesprochen und damit letztlich doch eine Perspektive der Gegenwart und des Diesseits eingenommen.<sup>8</sup> Es geht also generell darum, welche Einstellungen die Lebenden zu den Toten haben und wie man sich die menschliche Existenz nach dem Tode vorstellt. Von daher bietet sich für δοκέω nicht die Bedeutung „meinen“, „glauben“ an, sondern die andere Hauptbedeutung des Verbs, nämlich „scheinen“, „erscheinen“, und ὅ wäre dann nicht das gewöhnliche Relativpronomen, sondern eine Kurzform von ὅτι, wie sie nicht selten vorliegt, wenn der Nebensatz eine Mittelstellung zwischen Relativsatz und abhängiger Frage einnehmen soll.<sup>9</sup> Das Verhältnis zwischen (σύ) δόξεις und ὅ wäre dann ein Verhältnis zwischen Subjekt, Prädikat und Prädikatsnomen („als was du erscheinen wirst“) oder man könnte allenfalls einen verkürzten Nominativus cum infinitivo annehmen, in welchem der Infinitiv εἶναι weggelassen wurde („was zu sein du scheinen wirst“).<sup>10</sup> Philo-

τῶνδ' empfindlich gestört, und es bliebe immer noch das Problem, dass δόξεις in der Bedeutung „meinen“ sich mit dem Syntagma οὐκέτ' ἕων kaum vereinbaren lässt.

<sup>7</sup> Meine flüchtige Einschätzung in Grossardt 2006, 42, dass Apollonios auch in VA 8,30f. der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele seine uneingeschränkte Unterstützung zukommen lasse, ist also entsprechend zu korrigieren.

<sup>8</sup> Wenn man nicht in Vers 5 anstelle von ἐστὶ die gedankliche Ergänzung von ἔσται vornehmen will. Doch fragt es sich, wie ein unbefangener Leser darauf kommen konnte.

<sup>9</sup> Vgl. Schmid 1896, 70; Kühner/Gerth 1904, 438f.; Schwyzer 1950, 643f. Markante Beispiele für die Verwendung des einfachen Pronomens anstelle des verallgemeinernden sind E. Alc. 640: ἔδειξας εἰς ἔλεγχον ἐξεληθὼν ὃς εἶ, E. Hel. 818: οὐ γνώσεταιί μ' ὃς εἰμ', Th. 1,136,4: δηλοῖ τε ὃς ἐστὶ und Philostr. VA 1,21,2: ἄκουε, ὃς εἰμι. Für ein analoges Beispiel mit einem Pronomen im Neutrum s. unten Anm. 13.

<sup>10</sup> Die beiden Möglichkeiten liegen nahe beieinander, wie beispielsweise die Verbindung von ἀηδής und δοκέω zeigt, für die Philostrat das reine Prädikatsnomen be-

strat weist diese Konstruktion von *δοκέω* mit Prädikatsnomen recht häufig auf. Naturgemäß wird dieses am häufigsten durch ein Adjektiv realisiert.<sup>11</sup> Doch auch Beispiele für die Verbindung mit einem Substantiv lassen sich leicht finden.<sup>12</sup> Interessante Sonderfälle liegen schließlich dort vor, wo ein belebtes Subjekt mit einer Sache als Prädikatsnomen verbunden ist, so etwa in VA 4,9, wo ungeschickte Seeleute als ihr eigener Sturm bezeichnet sind (*εἰ ... εἷς ... ἀμαθῶς τῆς ναυτικῆς ἄψεται, πονήρως πλευσοῦνται καὶ ὁ χειμῶν αὐτοὶ δόξουσιν*), oder in VS 1,25,7, wo Kaiser Marc Aurel den Redner Herodes Atticus nach seiner Meinung zu seinem Berufskollegen Polemon befragt (*τί σοι δοκεῖ ὁ Πολέμων*). Das letztgenannte Beispiel zeigt überdies, dass *δοκέω* bzw. ein belebtes Subjekt mit einem Pronomen im Neutrum verbunden werden kann, wenn es ganz generell um die Frage geht, was für ein Erscheinungsbild jemand abgibt.

Fasst man also *ὅ* in der genannten Weise als Interrogativpronomen bzw. als Prädikatsnomen im Nominativ auf und nicht in herkömmlicher Art als Relativpronomen im Akkusativ, so entfällt nicht nur die genannte Aporie in der Verbindung der partizipialen Wendung *οὐκέτ' ἔών* mit dem Prädikat *δοκέω*, sondern auch die Schwierigkeit der mangelnden Kongruenz zwischen *τῶνδ'* und *ὅ*, denn ein Prädikatsnomen bezieht sich nicht in erster Linie auf ein vorangehendes Bezugswort, sondern auf das ihm übergeordnete Subjekt, und nur die abhängige Frage als ganze bezieht sich daher auf *τῶνδ'*. *τῶνδ'* selbst weist dann ebenso sehr auf den Inhalt der ersten vier Verse des Orakelspruchs von Apollonios zurück, wie es auf den kommenden Nebensatz vorausdeutet, und man kann die elliptische Frage *τί τῶνδ' ὄφελος* daher in Gedanken nicht nur durch die Kopula *ἐστί* ergänzen, sondern auch durch

vorzugt (VA 1,32,1: *ὑπὲρ τοῦ ... μὴ ἀηδῆς δοκεῖν*; VA 6,11,9; 7,2,2; 1,7,1), aber einmal auch die Ergänzung durch den Infinitiv vornimmt (VA 8,24: *ἐν οὐδεμιᾷ τῶν πόλεων ἀηδῆς εἶναι δοκῶν*).

<sup>11</sup> Beispielsweise Ep. 7; VA 2,22,4; 2,37,1; 6,32,1; Im. 1,25,1 und VS 2,3 (*ἀύχμηρὸς δοκῶν καὶ τραχὺς τὸ εἶδος*).

<sup>12</sup> Etwa VA 3,28,2 (*ἀνήρ ... ἀγαθὸς δοκεῖν*); 4,26; 7,14,7 (*ψευδολογίας ἐραστῆς δόξω, μᾶλλον δὲ δοῦλος*) und Her. 23,6.

einen ausführenden Infinitiv wie εἰδέναι, der die Überleitung zur abhängigen Frage herstellt.<sup>13</sup> Dass im Nebensatz eine Futurform von δοκέω verwendet ist und nicht eine von εἰμί (sc. ὅ ... τότε ἔσῃ), braucht nicht zu verwundern, weil zum einen bei Verwendung der Futurform von εἰμί der Widerspruch zum vorangehenden ποτ' οὐκέτ' ἔών zu groß würde und weil es zum anderen in unserer Passage ja eben darum geht, dass der schnoddrige Jüngling Apollonios aufgefordert hatte, sich ihm im Traum zu zeigen und ihm die richtige Lehre zu demonstrieren (VA 8,31,1: ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον), also selbst schon diesen Wechsel der Perspektive von der Existenz des Verstorbenen zur Ansicht des Lebenden vorgegeben hatte.

Wahrscheinlich kann man aber sogar noch etwas weiter gehen. Denn die orakelgleichen Hexameter von VA 8,31,3, also die letzten in die *Vita* eingelegten Verse, bilden in gewisser Weise eine Ringkomposition mit der in VA 1,1,3 zitierten Äußerung des Empedokles, also dem ersten in die *Vita* eingefügten Vers. Dieser Hexameter, mit dem der Philosoph von Akragas auf seinen schon zu Lebzeiten erworbenen Status als Gott hingewiesen (χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός)<sup>14</sup> und seine Nähe zu pythagoreischem Gedankengut unter Beweis gestellt haben soll (τὰ Πυθαγόρου ἐπαινοῦντος εἶη ἄν), weist nämlich voraus auf das dritte Buch der *Vita*, wo sich zunächst die indischen Brahmanen selbst als Götter bezeichnen, weil sie gute Menschen seien (VA 3,18: θεοῦς ... ὅτι ... ἀγαθοὶ ἐσμεν ἄνθρωποι), und wo zuletzt Apollonios von den Brahmanen mit der Bemerkung verabschiedet wird, dass er den Menschen nicht erst nach seinem Ableben, sondern schon während seines Lebens als Gott erscheinen werde (VA 3,50,1: ἀσπασάμενοι δὲ τὸν Ἀπολλώνιον καὶ θεὸν τοῖς πολλοῖς εἶναι δόξειν οὐ τεθνεῶτα μόνον, ἀλλὰ καὶ ζῶντα φήσαντες). Die Fortsetzung dieser Passage findet sich in VA 4,44,2 und 4,44,4 bzw. 7,32,1, wo

<sup>13</sup> Etwa wie in Ar. Ach. 117f.: καὶ τοῖν μὲν εὐνούχοιν τὸν ἕτερον τουτονὶ / ἐγὼ δ' ὅς ἐστι (ähnlich Ach. 442) oder in Pl. Men. 80d1: καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, wo ὅ ebenfalls für ὅτι steht und mit der Verbindung des weiblichen Substantivs ἀρετή mit dem sächlichen Pronomen ὅ eine ähnliche Inkongruenz des grammatischen Geschlechts vorliegt wie bei Philostrat. Zur Auslassung des Verbs vgl. Ar. Ach. 361: πάνυ γὰρ ἐμέ γε πόθος ὅ τι φρονεῖς ἔχει bzw. die Analyse von Stelter 2004, 487, die die gedankliche Ergänzung von πυθέσθαι vorschlägt.

<sup>14</sup> Emp. Fr. 31 B 112,4 Diels/Kranz (= Fr. 102,4 Wright = Fr. 157,9 Gemelli Marciano = D.L. 8,62, V. 3).

Neros Gardepräfekt Tigellinus bzw. Kaiser Domitian in Apollonios jeweils einen Dämon oder Gott vermuten, was von diesem selbst aber energisch zurückgewiesen wird, weil unter den Menschen nur der Brahmane Iarchas und der indische König Phraotes als Götter zu betrachten seien (VA 7,32,3).<sup>15</sup> Den Abschluss dieser Motivlinie<sup>16</sup> bilden nun eben die Hexameter von VA 8,31,3, wo vor allem in Anknüpfung an 3,50,1 nicht nur dasselbe Futurum von *δοκέω* gebraucht ist, sondern auch dieselbe Frage gestellt wird nach dem Erscheinungsbild, welches jemand nach seinem Tod abgibt. Allerdings findet sich zuletzt eine eigentliche Umkehr des Gedankens: Apollonios, der soeben noch im Tempel der Diktynna auf Kreta in gottgleicher Manier in den Himmel erhoben worden war, weist nun insbesondere in den letzten zwei Versen seiner Verlautbarung die Frage nach der Weiterexistenz des Menschen nach seinem Tod schroff zurück und verwirft überhaupt den Nutzen solcher Überlegungen schon zu Lebzeiten. Das Schlusskapitel der *Vita* scheint also in gewisser Weise eine Replik auf die Äußerung der Brahmanen von VA 3,50,1 zu sein und damit eine Präzisierung dieser Aussage: Apollonios selbst zwar erscheint den Menschen schon zu Lebzeiten und erst recht nach seinem Tod als Gott und er ist auf diese Weise natürlich auch ein Beispiel für die Unsterblichkeit der Seele (VA 8,31,1: *μηδ' ἀντιλέξαι θαρροῦντος μηδενός* [sc. unter den Bewohnern von Tyana], *ὡς οὐκ ἀθάνατος εἶη*).<sup>17</sup> Ob aber auch ein *μειράκιον θρασὺ περὶ τὰς ἔριδας* (ebd.) Anspruch auf solche Geltung erheben kann und nicht eher ein *σοι δέ* (8,31,3, V. 5) akzeptieren muss, ob also die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele generell gilt, dies bleibt weiterhin offen.

Somit stellt sich die Frage nach dem philosophischen Gehalt der Weissagung des Apollonios zuletzt in einer zwar sehr grundsätzlichen, aber auch ganz eigenen Weise, die nicht von Anfang an vorherzusehen war. Gleich zu Beginn seiner Erklärung greift Apollonios nämlich die Kritik des jungen Religions skeptikers (VA 8,31,1: *μηδ', ὡς ἀθάνατος εἶη* [sc. ἡ ψυχή], *πεῖθειν*)

<sup>15</sup> Vgl. Praet/Demoen/Gyselinck 2011, 1060f., die gut darauf hinweisen, dass Domitian selbst nach den historischen Quellen den Anspruch gehabt habe, als Gott gesehen zu werden (D.C. 67,4,7: *ἤδη γὰρ καὶ θεὸς ἡξίου νομίζεσθαι, καὶ δεσπότης καλούμενος καὶ θεὸς ὑπερηγάλλετο*).

<sup>16</sup> Allgemein zur Frage des gottähnlichen Status, den Apollonios in der *Vita* genießt, vgl. Van Uytfanghe 2009, 350-352.

<sup>17</sup> Dass es Philostrat in Wahrheit nicht um reale Unsterblichkeit geht, sondern um literarische, soll unten in Abschnitt 2 verdeutlicht werden.

auf und bekräftigt, dass die Seele in der Tat unsterblich sei (8,31,3, V. 1: ἀθάνατος ψυχή). Sogleich aber schränkt er ein, dass die Seele nach dem Tod nicht mehr individueller Besitz sei, sondern in die Gewalt einer höheren Macht übergehe (κοῦ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίης). Was das bedeutet, wird in V. 3 ausgeführt, wo es heißt, dass die Seele, die den Körper verlassen hat, sich mit der Luft vermische (ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ). Dies ist nun weit entfernt von der sonst von Apollonios vertretenen pythagoreischen oder platonischen Doktrin, wonach die Seele nach dem physischen Tod des Menschen als individuelles Wesen erhalten bleibt und sich für ihre nächste Reinkarnation bereithält. Stattdessen erinnert diese Aussage stark an die epikureische Lehre von der feinstofflichen Beschaffenheit der menschlichen Seele und von ihrer Auflösung nach dem Tod, wie es am deutlichsten von Lukrez geschildert wird.<sup>18</sup> Es liegt hier also ein manifester Widerspruch vor zur anfänglich vertretenen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und so kann es nicht verwundern, dass ab V. 5 mit der Partikel δέ der geschilderte Einschnitt erfolgt und überhaupt auf die Fruchtlosigkeit solcher Nachforschungen hingewiesen wird, womit auch die weitere Diskussion des Widerspruchs zwischen V. 1 und V. 3 hinfällig scheint. Die modernen Interpreten der *Vita Apollonii* könnten dies nun als Fingerzeig sehen, sich ebenfalls um diese Frage nicht weiter zu bekümmern. Da aber die pythagoreische Weltsicht des Apollonios in diesem Roman ganz manifest ist,<sup>19</sup> und da die Anklänge an die epikureische Lehre daher umso einschneidender wirken, wird man sich nicht der Frage entziehen können, auf welcher Seite nun die eigentlichen Sympathien Philostrats liegen.

<sup>18</sup> 3,437-439: *crede animam quoque diffundi multoque perire / ocius et citius dissolvi in corpora prima, / cum semel ex hominis membris ablata recessit*; 3,455f.: *ergo dissolvi quoque convenit omnem animam / naturam, ceu fumus, in altas aeris auras*. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Schirren 2005, 310f.

<sup>19</sup> Zur Darstellung des Apollonios in der *Vita Apollonii* als eines Vertreters der pythagoreischen Lehre vgl. Billault 2000, 114-118; Flinterman 2009b; für einen Versuch, diese pythagoreische Weltsicht auch in der Struktur der *Vita* bzw. in den Hinweisen auf die verschiedenen Himmelskörper wiederzufinden, vgl. Praet 2009; zur Frage nach der Historizität dieser Darstellung des Apollonios vgl. Bowie 1978, 1691f.; Koskenniemi 2009, 333f.



## 2. Die Frage nach der philosophischen Weltsicht der Vita Apollonii

Als ich in meinem Kommentar zu Philostrats *Heroikos* die These entwickelte, dass im *Heroikos* wie auch in der *Vita Apollonii* eine epikureische Haltung durchschimmere, die der offen zur Schau getragenen religiösen bzw. platonisch-pythagoreischen Weltsicht pointiert entgegengesetzt sei,<sup>20</sup> traf sich dies mit ähnlichen Bemühungen von Th. Schirren,<sup>21</sup> stieß aber bei den Kritikern meiner Arbeit auf weitgehende Ablehnung.<sup>22</sup> Dabei scheint es allerdings nicht deutlich genug hervorgetreten zu sein, dass meine Argumentation im wesentlichen eine kompositorische war. Es sei hier daher dieser kompositorische Aspekt noch einmal aufgegriffen und in etwas systematischerer Form dargestellt und darauf zu den literarhistorischen und philosophiegeschichtlichen Fragen in Beziehung gesetzt.

Grundpfeiler meiner Diskussion war die Beobachtung, dass die (mutmaßlichen) Anklänge an die epikureische Philosophie sich in beiden Werken jeweils am Anfang und am Schluss des Werkes befinden, und dass zumindest in der *Vita* zunächst eine deutliche Absage an den epikureischen Lebensentwurf erfolgt und am Ende der Biographie dann recht unvermittelt eine wesentlich freundlichere Haltung gegenüber Epikur Raum greift. So wird bereits in den Anfangskapiteln der Biographie (VA 1,7,2f.) erzählt, wie Apollonios sich als junger Mann in der Schule seines Lehrers Euxenos in der kilikischen Stadt Aigai alle gängigen philosophischen Lehren anhört, sich aber besonders für die Philosophie des Pythagoras interessiert (1,7,2: τοὺς δὲ γε Πυθαγορείους [sc. λόγους] ἀρρήτῳ τινὶ σοφίᾳ ξυνέλαβε) und sich zuletzt in sehr dezidierter Weise für diesen Lebensweg entscheidet (1,7,3: ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι [sc. τρόπον]).<sup>23</sup> Wenn dies gewissermaßen eine positive

<sup>20</sup> Grossardt 2006, 41-46.

<sup>21</sup> Schirren 2005, 309-311.

<sup>22</sup> Flinterman 2009c, 494-496; Miles 2009, 202-204; Swain 2009, 39 Anm. 23; Whitmarsh 2009, 224 Anm. 68; freundlicher nur Hodkinson 2008, 203 und ders. 2009 (abwiegend dann ders. 2011, 55 Anm. 99).

<sup>23</sup> Diese Darstellung dürfte im wesentlichen authentisch sein, da der Bericht des Maximus von Aigai, auf den Philostrat sich für diesen Lebensabschnitt des Apollonios beruft (VA 1,3,2 und 1,12,2), wahrscheinlich tatsächlich existierte und auf echter Lokalkenntnis beruhte; vgl. Graf 1984-1985.

Lebenswahl ist, die von Apollonios später noch einmal nachdrücklich bestätigt wird,<sup>24</sup> so verbindet der junge Student diese Entscheidung gleich noch mit einer negativen Wahl, indem er unter den verschiedenen rivalisierenden Lehren, mit denen er sich in Aigai beschäftigte, der epikureischen zuletzt eine Sonderstellung zuweist und sich damit entschieden von ihr abgrenzt, während er gegenüber der platonischen, stoischen und peripatetischen Lehre eine eher indifferente Haltung einnimmt (1,7,2: *ξυνεφιλοσόφουν μὲν αὐτῷ Πλατώνεινοί τε καὶ Χρυσίππειοι καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου*). Apollonios' Lehrer Euxenos soll nämlich lediglich Lippenbekenntnisse zur pythagoreischen Lehre abgelegt haben (ebd.: *διδάσκαλος μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ τῶν Πυθαγόρου λόγων οὐ πάνυ σπουδαῖος οὐδὲ ἐνεργῶ τῇ φιλοσοφίᾳ χρώμενος*) und soll stattdessen heimlich einen epikureischen Lebensstil gepflegt haben (*γαστρός τε γὰρ ἦττων ἦν καὶ ἀφροδισίων καὶ κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἐσχημάτιστο*). Apollonios aber blieb dies nicht verborgen, und wenn er auch von einem scharfen Tadel des Euxenos absieht, so entschließt er sich zuletzt doch zu einer deutlichen Handlung, indem er seinem Lehrer bei der Verabschiedung symbolhaft einen Garten schenkt und ihn auffordert, offen zu seinen epikureischen Neigungen zu stehen (1,7,3):

*ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κῆποι τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί „σὺ μὲν ζῆθι τὸν σουτοῦ τρόπον“ ἔφη „ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι.“*

Somit sind – nicht zuletzt verdeutlicht durch die *μὲν-δέ*-Struktur dieses Schlussworts – die pythagoreische und die epikureische Lehre gleich vom Anfang der Biographie an als die beiden entscheidenden philosophischen Pole definiert und Apollonios scheint sich eindeutig für die Lehre des vorsokratischen Denkers entschieden zu haben. Umso überraschender kommt es daher, als gegen Ende der Erzählung in VA 8,28 mit der Erwähnung des *λάθε βιώσας*-Satzes (Epicur. Fr. 551 Usener) doch wieder eine sehr viel freundlichere Haltung gegenüber Epikur zutage tritt,<sup>25</sup> die das ganze bisherige Leben plötzlich in einem anderen Licht erscheinen lässt und insbesondere hinter die Schilderung von Apollonios' früher Lebenswahl ein dickes

<sup>24</sup> In VA 6,11,2-7, wo Apollonios in seiner Auseinandersetzung mit den äthiopischen Gymnosophisten noch einmal festhält, dass er bereits im Jugendalter ein für alle Mal den ihm zusagenden philosophischen Weg gewählt habe; vgl. Harbach 2010, 386-389, die jedoch den Rückbezug zu VA 1,7 unbeachtet lässt.

<sup>25</sup> Vgl. die weitere Diskussion am Ende dieses Abschnitts.

Fragezeichen setzt. Es liegt hier also nicht nur ein Fall einer (ironischen) Brechung der vorangehenden Darstellung am Ende eines literarischen Werkes vor,<sup>26</sup> sondern es besteht ein deutlicher Kontrast zwischen dem Anfang und dem Schluss der *Vita*, und ein solcher Anfang-Schluss-Kontrast ist ein gebräuchliches kompositorisches Verfahren, das sich in der griechischen Literatur schon seit ihren Anfängen nachweisen lässt.

Das erste Beispiel dafür ist in der Tat bereits die *Ilias*, die mit der Szene beginnt, wie der ältere Apollon-Priester Chryses ins Griechenlager gelangt, um seine gefangene Tochter auszulösen, aber von Agamemnon mit harschen Worten weggeschickt wird.<sup>27</sup> Der Kontrast dazu ist der Schluss der *Ilias*, wo der greise Priamos zu Achilleus vordringt, um seinen getöteten Sohn Hektor auszulösen, und unter göttlicher Einwirkung zuletzt von Achilleus erhört wird.<sup>28</sup> Die beiden Szenen sind also insofern vergleichbar, als jeweils ein älterer, respektabler Vertreter der kleinasiatischen Seite ins Feldlager der Griechen kommt, um sein Kind freizukaufen. Sie bilden aber einen Kontrast insofern, als nur im zweiten Fall der Bitte stattgegeben wird. Da sogar die Götter sich in den Schlussszenen der *Ilias* für eine entsprechende Lösung des dramatischen Knotens einsetzen und da das Thema der Hikesie – gerade auch in Verbindung mit Achilleus – ein eigentliches Leitmotiv der *Ilias* ist,<sup>29</sup> kann kein Zweifel sein, dass hier ein Fall von Rezeptionslenkung vorliegt, dass also die Aussage der *Ilias* darin besteht, dass ein humanes Leben nur dann möglich ist, wenn auch der jeweils Stärkere sich einer ethischen Welt-sicht verpflichtet und den berechtigten Ansprüchen des Schwächeren entgegenkommt.<sup>30</sup> Die Struktur der *Ilias* vermittelt also die deutliche Botschaft, dass schon Agamemnon den Bitten des Chryses hätte nachgeben sollen; dann wäre der weitere Verlauf des Kriegs ein ganz anderer gewesen und Priamos wäre womöglich nie in die Situation gekommen, um den Leichnam seines Sohnes bitten zu müssen.

<sup>26</sup> Also eine ironische Coda oder in den Worten von D. Fowler (1994, 235) ein “concluding deflationary turn” (mit folgender Besprechung von Beispielen u.a. aus Theognis und Horaz).

<sup>27</sup> Hom. Il. 1,8-33.

<sup>28</sup> Ebd. 24,468-676.

<sup>29</sup> Die wichtigsten Stationen dieser Motivkette sind die gescheiterte Presbeia von Odysseus, Phoinix und Aias im neunten Buch und die nur bedingt erhörte Bitte des Patroklos am Anfang des sechzehnten Buchs.

<sup>30</sup> Vgl. die Interpretationen von Reinhardt 1961, 63-68; Thornton 1984, 113-124; Aubriot 1985, 259f.

Ein weiteres deutliches Beispiel für diese kompositorische Technik liegt vor im siebten Homerischen Hymnos, demjenigen an Dionysos,<sup>31</sup> der schwer zu datieren ist, aber wohl aus dem 6. Jh. stammt.<sup>32</sup> Dieser beginnt mit einer Szene, wie Seeräuber einen jungen Mann – den verwandelten Dionysos – erblicken (V. 8: ἰδόντες), der sich an der Küste aufhält, wie sie darauf aus dem Schiff springen (V. 9: ἔκθορον), den schönen Jüngling ergreifen (V. 9: ἐλόντες) und ihn zu Zwecken der Lösegeldforderung auf ihr Schiff verschleppen. Als aber Dionysos auf dem Schiff verschiedene Wunder wirkt und schließlich den Schiffsherrn ergreift (V. 51: ἔλ'), da springen die übrigen Seeräuber, die das mit ansehen müssen (V. 52: ἴδον), aus Angst ins Meer (V. 52: πήδησαν ... εἰς ἄλλα δῖαν) und werden in Delphine verwandelt. Es liegt hier also ein ganz offensichtliches Spiel mit bestimmten Ausdrücken vor, die am Anfang des Hymnos Verwendung finden und am Ende wieder aufgegriffen oder durch Synonyme variiert werden. Allerdings haben sich die Kräfteverhältnisse im Verlauf der Handlung in ihr Gegenteil verkehrt; der Sprung der Piraten aus ihrem Schiff hat daher in den beiden Situationen eine jeweils andere Funktion. Dass dies alles mit Bewusstheit so gestaltet ist, zeigen die auktorialen Kommentare von V. 8, wo im Vorgriff auf das Ende bereits ausgesagt ist, dass die Seeräuber Opfer eines bösen Schicksals seien (τοὺς δ' ἦγε κακὸς μόρος), und von V. 51, wo genau entgegengesetzt gesagt ist, dass die Übeltäter sich mit ihrem abschließenden Sprung einem schlimmen Schicksal entzögen (κακὸν μόρον ἐξάλυοντες). Somit löst sich am Ende die ernste Spannung durch eine ‚Kompromisslösung‘, indem die Seeräuber nicht den an sich verdienten Tod erleiden, sondern ‚nur‘ die Verwandlung und nun in Gestalt eines Tieres weiterleben dürfen, das mit seinen eleganten Sprüngen bezaubert und damit die etwas weniger eleganten Sprünge der Seeräuber (ἔκθορον, πήδησαν) ‚transformiert‘. Der *Homerische Hymnos an Dionysos* greift damit den Verwandlungsgeschichten Ovids vor, wo regelmäßig dargestellt ist, wie Menschen in ihren Bestrebungen scheitern, und die Verwandlungen nur noch den logischen Schlusspunkt setzen und Charakterzüge, die dem einzelnen von Anfang an psychologisch eingeschrieben waren, nun auch noch physiologisch verfestigen.<sup>33</sup> Der Anfang-Schluss-Kontrast und mit ihm das Spiel mit den identischen oder synonymen Begriffen hat also

<sup>31</sup> Das Folgende resümiert meine Darstellung in Grossardt 1998, 254f.

<sup>32</sup> Für die neuere Diskussion des Hymnos vgl. Jaillard 2011.

<sup>33</sup> Vgl. die Interpretation von Ovids *Metamorphosen* durch Büchner 1980, 387f.

die (humoristische) Funktion aufzuzeigen, dass die Seeräuber im Grunde dieselben geblieben sind, dass sich aber ihr ‚wahrer Kern‘ erst im Verlauf der Handlung herauschält und durch die Verwandlung seine ‚eigentliche‘ Gestalt erhält.

Weitere Beispiele für diese kompositorische Technik dürften sich bei systematischer Suche wahrscheinlich leicht finden lassen.<sup>34</sup> Ein spätantikes lateinisches Beispiel ist das Gedicht des Modestinus aus der *Anthologia Latina* (273 Riese = 267 Shackleton Bailey).<sup>35</sup> Dieses Gedicht behandelt ähnlich wie der *Cupido cruciatus* des Ausonius die Racheaktion verschiedener mythischer Heroinnen, die einst Amor zum Opfer gefallen waren und nun ihren Peiniger dafür bestrafen wollen. Wie bei Ausonius entpuppt sich aber alles zuletzt als böser Traum Amors, der sich den Martern also durch einfaches Erwachen entziehen kann. Das Besondere von Modestinus' Darstellung liegt nun aber im motivischen Bezug zwischen der ersten und der letzten Zeile, denn Amor wird am Anfang des Gedichts vom geflügelten Schlaf bezwungen (V. 1: *forte iacebat Amor victus puer alite somno*)<sup>36</sup> und entzieht sich am Ende mit seinen eigenen Flügeln dem drohenden Unheil (V. 11: *ast Amor evigilans dixit: „mea pinna, volemus!“*). Die Aussage des Gedichts scheint also, dass Amor ein so gewitzter Bursche ist, dass auch eine so allbezwingende Kraft wie der Schlaf ihm nichts anhaben kann, weil er selbst diesen mit dessen eigenen Waffen schlagen kann.<sup>37</sup> Wieder verkehrt sich somit die Anfangssituation in ihr Gegenteil, und es ist die Schlussituation, die die wahren Kräfteverhältnisse

<sup>34</sup> Das Verfahren scheint überhaupt universell zu sein. Ein berühmtes modernes Beispiel ist L. Tolstoj's Roman *Anna Karenina*, dessen Titelheldin bei ihrem ersten Auftritt im Roman im Bahnhof von Moskau Zeugin wird, wie ein Angestellter der Bahn von einem einfahrenden Zug erfasst und getötet wird, und bei ihrem letzten Auftritt sich am selben Ort vor einen einfahrenden Zug wirft und ums Leben kommt (Tolstoj 1963a, 80-82; 1963b, 385-389 bzw. Tolstoj 2009, 101-104. 1147-1153).

<sup>35</sup> Für Fragen nach der Textkonstitution und der Interpretation des Gedichts vgl. auch die Arbeit von Lebek 1985.

<sup>36</sup> Die Flügel des Hypnos/Somnus, mit denen er sich fortbewegt und Schlaf über die Lebewesen bringt, sind ikonographisch schon seit dem späten 6. Jh. v. Chr. nachgewiesen (vgl. Bažant 1997, 644f.; Lochin 1990, 607), literarisch dann seit dem Hellenismus (z.B. Call. Del. 234; Orph. A. 1011; Tib. 2,1,89f.; Prop. 1,3,45; Sen. Herc. f. 1068; Sil. 10,344f. 351f.; Stat. silv. 5,4,16f.; Theb. 10,137. 148-151; Fronto p. 233 van den Hout).

<sup>37</sup> Diese besondere Pointe des Gedichts, mit der Modestinus sich vom *Cupido cruciatus* des Ausonius abhebt, wurde übersehen von Dräger 2002, 135, weswegen seine

zum Ausdruck bringt und damit eine ‚gültige‘ Aussage über das Wesen der Welt trifft.

Die thematische Umkehr am Schluss eines literarischen Werkes kann also durch Zwischenstationen motivisch vorbereitet sein wie in der *Ilias*, sie kann aber auch stärkeren Überraschungscharakter haben wie im *Dionysos-Hymnos* und sie kann wie bei Modestinus den bekannten Ausgang einer Geschichte neu motivieren. Immer aber bleibt der deutliche Kontrast zum Anfang des literarischen Werkes bestehen und stets scheint damit der Verfasser des Werks sein ‚letztes Wort‘ äußern zu wollen.

Interpreten, die in den Worten des Apollonios in VA 8,28 (πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἐβίω, λέγεται θαμὰ ἐπιφθέγγεσθαι „λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας“) kein epikureisches Bekenntnis zum Leben im Verborgenen<sup>38</sup> erkennen wollen, sind gezwungen, diesen Ausspruch rein auf die momentane Situation zu beziehen, also auf die Trennung von seinem Reisegefährten Damis, der mit einem Brief zu Kaiser Nerva geschickt wird, damit Apollonios von Zeugen unbeobachtet sterben kann. So wird dieses Vorgehen von der Erzählerstimme ja auch sogleich erklärt:

ἀπάγων οὖν ἑαυτοῦ τὸν Δάμιν, ἵνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλύοι, τὴν ἐπιστολὴν ἐσκήψατο καὶ τὸ ἀναφοιτῆσαι αὐτὸν ἐς τὴν Ῥώμην.

Nun fällt aber auf, dass Apollonios selbst diesen Plan zuletzt doch wieder konterkariert, indem er – gemäß der letzten der drei referierten Versionen seines Todes – im Moment seines Ablebens Zeugen herbeiruft, die seinen Aufstieg in den Himmel mitverfolgen sollen (VA 8,30,3):

ὁ δ' ἀμφὶ μέσας νύκτας ἑαυτὸν λῦσαι, καλέσας δὲ τοὺς δῆσαντας, ὡς μὴ λάθοι, δραμεῖν ἐπὶ τὰς τοῦ ἱεροῦ θύρας ...<sup>39</sup>

These, dass Modestinus aus motivischen Gründen älter sein dürfte als Ausonius, auf einer problematischen Grundlage ruht.

<sup>38</sup> Die Worte des Apollonios zitieren und variieren die berühmteste Maxime Epikurs (Fr. 551 Usener = Plu. An recte 1 = mor. 1128a); so zu Recht Del Corno 1978, 434; Mumprecht 1983, 1107; Ferguson 1990, 2308 (ohne Begründung ausgelassen dagegen von Jones 2005, 2, 417 und Bowie 2009a, 70).

<sup>39</sup> Auf diese weitere Wendung der Ereignisse machen Schirren 2005, 308. 314 und Flinterman 2009a, 236 aufmerksam.

Es muss also doch etwas mehr hinter den Worten des Apollonios in VA 8,28 stecken, zumal auch die Damis-Fiktion, die in VA 1,3,1 ihren Anfang genommen hatte, damit an ihr Ende gelangt und der Erzähler nun wieder in eigener Regie berichtet, ohne sich weiter auf die Aufzeichnungen des Damis zu berufen.

Dass hier eben nicht nur ein momentaner Geistesblitz des Apollonios vorliegt, zeigt im übrigen ja auch die Formulierung, mit der die Maxime eingeleitet ist, denn es heißt ganz ausdrücklich, dass Apollonios den Ausspruch zeit seines Lebens oft getan habe (πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἐβίω, λέγεται θαμὰ ἐπιφθέγγεσθαι ...), und wir haben gar keinen Hinweis darauf, dass er den Ausspruch in diesem Moment gegenüber Damis noch einmal wiederholt. Es handelt sich vielmehr um eine Reminiszenz des Erzählers, der selber das Geschehen interpretiert und dies sogar noch mit einer Frage an sich selbst unterstreicht (τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός;). Wir erfahren also, dass Apollonios schon im Verlauf seines ganzen Lebens am liebsten dieser epikureischen Maxime gefolgt wäre, dies aber nicht tun konnte, sich deswegen ersatzweise einen verborgenen Tod gewünscht habe und dies nun am Ende seines Lebens realisiert. Denn selbst die Zeugen, die seinen Tod auf Kreta zuletzt beobachten, unterhöheln nur den Plan zur Entsendung der Weggefährten, können aber die epikureische Maxime selber nicht wirklich entkräften, da diese ja nicht die absolute Einsamkeit propagiert, sondern nur die Entfernung vom politischen Geschehen.

Dass dies nun tatsächlich ein wichtiges Thema der *Vita Apollonii* ist, zeigen der Beginn der Biographie und zwei Schlüsselszenen gegen Ende des Romans:

Schon im Programmkapitel am Anfang der *Vita* erklärt die Erzählerstimme nämlich, dass Apollonios sich über die Tyrannis erhoben habe, und sie tut dies in einem Atemzug mit Hinweisen auf die pythagoreische Prägung seiner Person (VA 1,2,1: καὶ θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα. τυραννίδων τε ὑπεράραντα ...). Dieses Thema findet seine Fortsetzung in den Auseinandersetzungen des Apollonios mit Nero, erreicht seinen Höhepunkt aber erst im Konflikt mit Domitian. Schon vor dem Prozess, dem Apollonios sich stellen muss, warnt ihn nämlich sein Freund, der kynische Philosoph Demetrios, und rät ihm, sich von Italien wegzubegeben und sich somit der Aufmerksamkeit des Kaisers zu entziehen (VA 7,12,5: αἱ γὰρ τυραννίδες ἦττον χαλεπαὶ τοῖς φανεροῖς τῶν ἀνδρῶν, ἢν ἐπαινοῦντας

αἴσθωνται τὸ μὴ ἐν φανερωῦ ζῆν).<sup>40</sup> Apollonios greift diesen Gedanken in seiner Antwort auf, vermerkt aber, dass ihm dann nur noch ein Leben im Verborgenen bei Freunden übrigbliebe, die außerhalb des römischen Machtbereichs lebten (VA 7,14,6: παρ' ἀνδρας δὲ ἤκειν ἐπιτηδεῖους τε καὶ μὴ ἐν φανερωῦ οἰκοῦντας), aber eine solche Lebenswahl kaum gutheißen würden (VA 7,14,7). Nach dem Prozess kommt es erneut zu einer Diskussion mit Demetrios, der Apollonios davon abrät, nach Griechenland zu reisen, da er dort immer noch viel zu sehr im Licht der Öffentlichkeit stünde (VA 8,14: ὄν δὲ μηδ' ἂν ἐν τῷ ἀφανεῖ διαφύγοις, πῶς ἂν ἐν τῷ φανερωῦ λάθοις;). Doch Apollonios widerspricht ihm erneut und hält fest, dass ein gewaltsamer Tod in der Öffentlichkeit einem Leben im Verborgenen vorzuziehen sei:

„οὐ δέομαι“ ἔφη „λανθάνειν, εἰ γάρ, ὡς σὺ οἶει, τοῦ τυράννου ἢ γῆ πᾶσα, βελτίους οἱ ἐν τῷ φανερωῦ ἀποθνήσκοντες τῶν ἐν τῷ ἀφανεῖ ζώντων.“

Es handelt sich also ohne Zweifel um eine bewusste Motivlinie der *Vita*, in der nicht nur ähnliche Personenkonstellationen mehrfach zu vergleichbaren Diskussionen führen, sondern auch immer wieder dieselben Begriffe wie (μὴ) ἐν φανερωῦ ζῆν oder λανθάνειν Verwendung finden und von unterschiedlichen Personen vorgebracht werden.<sup>41</sup> Interessanterweise bildet nun die letzte einschlägige Äußerung des Apollonios in VA 8,14 die eigentliche Brücke zur epikureischen Maxime von VA 8,28, nicht im Sinne der identischen Verlautbarung, aber in dem der genauen Umkehrung. Denn wenn Apollonios in 8,14 noch den öffentlichen Tod dem verborgenen Leben vorzieht, so stellt er in 8,28, weil ein Leben im Verborgenen ihm nun einmal nicht möglich ist, den verborgenen Tod über alles (und realisiert den Wunsch nach einem Tod in der Öffentlichkeit erst in 8,30,3, aber nun im religiösen und nicht mehr im politischen Sinne). Realistisch betrachtet, kann also Apollonios eine solche Äußerung, wie sie ihm in 8,28 als wiederholte Kundgabe (λέγεται θαμὰ ἐπιφθέγγεσθαι ...) in den Mund gelegt ist, kaum getan haben,

<sup>40</sup> Von Jones 2005, 2, 235 Anm. 26 und Bowie 2009a, 69. 71 also zu Recht mit Epikur in Verbindung gebracht.

<sup>41</sup> Dies spricht denn auch deutlich gegen die Position von Roskam 2007, 152, dass Apollonios' (angebliche) Berufung auf die Maxime in VA 8,28 ein philosophischer Gemeinplatz sei, der rein der Selbstdarstellung des Weisen diene und daher keine weitere philosophische Bedeutung bzw. interpretatorische Relevanz für den Leser der *Vita* aufweise.



oder wenn doch, dann hätte er sich in seinem Leben permanent selber widersprochen und in dieser ganz zentralen Frage höchst unterschiedliche Positionen eingenommen.

Es bleibt also dabei, dass die epikureische Maxime von 8,28 einen harschen Bruch gegenüber der vorhergehenden Erzählung bedeutet und sowohl dem Kapitel zur Lebenswahl des Apollonios (VA 1,7) diametral entgegensteht wie auch den folgenden Motivlinien. Die Maxime kann damit auch nicht einfach nur die Schlusszenen der *Vita* mit der Apotheose auf Kreta einleiten, weil sie eben die vorhergehenden und sich zuletzt sogar noch verdichtenden thematischen Stränge aufgreift und – im Sinne einer überraschenden Umkehr – ihrem Abschluss zuführt. Wir müssen uns also die Frage stellen, was dieser plötzliche Einschnitt in VA 8,28 bezweckt, wenn er so wenig zur vorangegangenen Personencharakterisierung des Apollonios passt.

In diesem Zusammenhang ist zunächst auffällig, dass die genaue Formulierung der Maxime bei Philostrat, d.h. die Kombination eines verborgenen Lebens mit einem verborgenen Tod (λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας), einem verbreiteten Topos entspricht mit Parallelen vor allem bei Horaz (epist. 1,17,10: *nec vixit male, qui natus moriensque fefellit*) und bei dem Epigrammdichter Palladas im 4. Jh. n. Chr. (AP 15,20,3: λαθὼν δὲ καὶ βίωσον, εἰ δὲ μή, θανόν).<sup>42</sup> Für Philostrat ist nun sicherlich entscheidend, dass dieser Topos seinen Ausgang offenbar bei Epikur selber genommen hatte (Ep. 3,126: τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν)<sup>43</sup> und dass Plutarch in seiner Kampfschrift Εἰ καλῶς εἶρηται τὸ „Λάθε βιώσας“, die Epikurs Maxime entschiedenen Widerstand entgegensetzt und die eingehendste Widerlegung versucht, diesen Gedankengang einer polemischen Umdeutung unterzog und ihn unter anderem auf den zweifelhaften Nachruhm bezog, den Epikurs Freunde als Adressaten seiner Briefe erwarben (An recte 3 = mor. 1129a):

<sup>42</sup> Vgl. die Besprechung dieses Topos bei Roskam 2007, 61f.

<sup>43</sup> Die Stelle folgt fast unmittelbar auf die bedeutsame Erntemetapher Epikurs, an die Philostrat sich in Her. 58,5 anschließt; s.u. Abschnitt 3, Anm. 58 mit dem Zitat von Epicur. Ep. 3,126.

τί δ' αἱ τοσαῦται μυριάδες στίχων ἐπὶ Μητρόδωρον, ἐπ' Ἀριστόβουλον, ἐπὶ Χαιρέδημον γραφόμεναι καὶ συντασσόμεναι φιλοπόνως, ἵνα μηδ' ἀποθανόντες λάθωσιν, ἂν ἀμνηστίαν νομοθετῆς ἀρετῆ καὶ ἀπραξίαν τέχνη καὶ σιωπὴν φιλοσοφία καὶ λήθην εὐπραγία;<sup>44</sup>

Philostrat rückt nun offenbar die von Plutarch vorgenommene Verzerrung wieder zurecht und kehrt damit zur Position Epikurs zurück: Wirklich erstrebenswert ist nur ein verborgener, d.h. nicht gewaltsam zustande gekommener Tod, und der Gedanke des Nachruhms, den Epikur selbst nicht in das Zentrum seines Denkens gestellt hatte, den aber Plutarch polemisch ins Spiel brachte, lässt sich, wie Apollonios mit seiner Himmelfahrt beispielhaft zeigt, auch in ganz anderer Weise realisieren als durch eine heroisch provozierte Hinrichtung. Selbst literarischer Nachruhm, wie ihn Epikurs Briefpartner erwarben, wie ihn aber auch Apollonios durch die Augenzeugen seines Todes bzw. durch Philostrats darauf beruhende Biographie erhielt, kann somit als legitimes Bestreben eines gut geführten Lebens gelten. Der merkwürdige Widerspruch zwischen Apollonios' Wunsch nach einem verborgenen Tod in VA 8,28 und der Anforderung von Augenzeugen in VA 8,30,3 und die ebenso auffällige Diskrepanz zwischen dem Anfang von Apollonios' Verlautbarung in VA 8,31,3 und der Fortsetzung ab V. 3 dieser Partie scheinen nun eben in diesem Gedanken des überdauernden Ruhms ihre Begründung zu finden: ἀθάνατος ist die ψυχή nicht deswegen, weil sie, wie Apollonios' Verehrer dachten, als individuelles Wesen erhalten bliebe – denn sie löst sich ja eben in der Luft auf (κεράννυται ἠέρι κούφῳ) – sondern weil ihr (im günstigen Fall) literarisches Andenken zuteil wird, das den physischen Tod kompensiert.

Was Plutarch so negativ gedeutet und gleich am Anfang seiner Schrift zu einer Breitseite gegen den Schulgründer selbst gemacht hatte (An recte 1 = mor. 1128a-b):

<sup>44</sup> Diese (polemische) Verbindung von Epikurs Maxime mit dem Gedanken des Nachruhms ist überhaupt das dominante Leitmotiv von Plutarchs Streitschrift und wird daher nach den beiden hier zitierten Stellen auch am Ende der Schrift, wo Plutarch zuletzt seine eigene Position formuliert, noch einmal evoziert (An recte 7 = mor. 1130e); vgl. die Bemerkungen zum Aufbau des Traktats bei Heininger/Feldmeier 2000, 33-37.

ἀλλ' οὐδ' ὁ τοῦτ' (sc. λάθε βιώσας) εἰπὼν λαθεῖν ἠθέλησεν· αὐτὸ γὰρ τοῦτ' εἶπεν, ἵνα μὴ λάθῃ, ὡς τι φρονῶν περιττότερον, ἐκ τῆς εἰς ἀδοξίαν προτροπῆς δόξαν ἄδικον ποριζόμενος. „μισῶ σοφιστὴν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός“ (E. TrGF 5, Fr. 905),<sup>45</sup>

wird nun also von Philostrate durch die Aufnahme eines analogen Wortspiels um Verbergung und Nicht-Verbergung (VA 8,28: λάθε ἀποβιώσας; 8,30,3: ὡς μὴ λάθοι, also ebenfalls in einen Finalsatz gekleidet) wieder ins Positive gewendet und zum eigentlichen Vermächtnis dieser Schrift erhoben: Große Naturen wie Epikur und Apollonios erlangen schon zu Lebzeiten ein besonderes Ansehen und können sich daher auch im Tod berechnete Hoffnung auf literarischen Ruhm und damit auf Unsterblichkeit machen;<sup>46</sup> nur einer Durchschnittsnatur wie dem namenlosen Jüngling aus Tyana bleibt dieser Weg versperrt und seine δόξα (8,31,3: ὅ ... δόξεις) wird daher bestenfalls eine negative sein. Ganz folgerichtig scheint es somit, wenn Philostrate in den Schlusssätzen seiner Biographie, die noch auf die Verlautbarung des Apollonios folgen und den Ausklang der Erzählung darstellen, darauf hinweist, dass nirgendwo ein Grab des Weisen existiere, aber überall ehrfurchtsvoll über ihn gesprochen werde.<sup>47</sup>

τάφῳ μὲν οὖν ἢ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχῶν οἶδα, καίτοι τῆς γῆς, ὀπόση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην, λόγοις δὲ πανταχοῦ δαιμονίοις,

<sup>45</sup> Da die *Vita Apollonii* auf Geheiß von Kaiserin Julia Domna verfasst wurde, scheint es also kein Zufall, dass Philostrate gerade im Brief an die Kaiserin Plutarch und dessen Gegnerschaft zu den Sophisten erwähnt (Ep. 73: πείθε δὴ καὶ σύ, ὦ βασίλεια, τὸν θαρσαλέωτερον τοῦ Ἑλληνικοῦ Πλούταρχον μὴ ἄχθεσθαι τοῖς σοφισταῖς); vgl. die Besprechung der Passage bei Anderson 1986, 4f. und Van der Stockt 2009, 191. Im übrigen ist der Vers des Euripides bei Plutarch ein zweites Mal in Alex. 53,2 zitiert und leitet dort über zu einem Echo in Alex. 55,7 (τὸν δὲ σοφιστὴν ἐγὼ κολάσω), auf welches dann Philostrate in Her. 33,25 Bezug nimmt; vgl. Grossardt 2006, 591.

<sup>46</sup> Dieser Gedanke, dass literarischer Nachruhm Ersatz bietet für den physischen Tod, ist typisch philostrateisch; vgl. die entsprechende Interpretation des *Heroikos* bei Grossardt 2006, 46.

<sup>47</sup> VA 8,31,3.

und wenn er damit einen indirekten Rückverweis gibt auf die Ambition, die ihn bei der Abfassung seiner Schrift geleitet hatte:<sup>48</sup>

ὡς μὲν οὖν ξυνήγαγον ταῦτα διεσπαρμένα (Jackson: διεσπασμένα codd.) καὶ ὡς ἐπεμελήθην τοῦ ξυνθεῖναι αὐτά, εἴρηκα, ἐχέτω δὲ ὁ λόγος τῷ τε ἀνδρὶ τιμὴν, ἐς ὃν ξυγγέγραπται, τοῖς τε φιλομαθεστέροις ὠφέλειαν,

und auf diese Weise natürlich auch noch einmal die Bedeutung seines eigenen Werks unterstreicht, das diesen verstreuten λόγοι nun die definitive Form verleiht.

Wenn sich somit die zweite Hälfte der *Maxime*, das *λάθε ἀποβιώσας*, mit den soeben analysierten Zusammenhängen erklären lässt und die erste Hälfte, das *λάθε βιώσας*, vor allem der Vorbereitung dieser abschließenden Pointe zu dienen scheint, so bleibt dennoch das Faktum bestehen, dass dieser erste wörtlich von Epikur übernommene Teil einen entschiedenen Gegensatz darstellt zur vorangegangenen Charakterzeichnung des Apollonios und zu dessen eigenen Stellungnahmen in dieser Frage, wie sie in VA 7,14 und 8,14 ‚zitiert‘ sind. Ich sehe daher keinen anderen Ausweg aus dem Dilemma als den, dass sich mit dieser dem Apollonios nachträglich in den Mund gelegten Äußerung von VA 8,28 eben nicht mehr nur die Erzählerstimme zu Wort meldet, sondern bereits die Autorenstimme.<sup>49</sup> Philostrat nimmt sich mithin am Ende der *Vita* die Freiheit, sich von der bisherigen Darstellung zu distanzieren, und da der Sinnspruch von 8,28 nicht nur der Lebenspraxis des Apollonios schroff entgegensteht, sondern auch seiner grundsätzlichen philosophischen Entscheidung von VA 1,7, muss hier auch eine Hinterfragung pythagoreischer Lehren vorliegen und ein Bekenntnis zur alternativen Philosophie Epikurs, wie es denn in den oben besprochenen Versen von VA 8,31,3 bzw. in ihrem Hinweis auf die Auflösung der Seele und auf ihre Vermischung mit der Luft ganz zuletzt noch einmal eine Bekräftigung findet. Wie in den anderen, oben zitierten Beispielen für einen pointierten Anfang-Schluss-Kontrast, so ist auch in der *Vita Apollonii* dieses

<sup>48</sup> VA 1,3,2.

<sup>49</sup> Zum Konzept des Autors, das nun wieder Eingang in die literaturwissenschaftliche Diskussion gefunden hat, vgl. die Beiträge in Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 1999, insbesondere die programmatischen Arbeiten von Danneberg 1999 und Jannidis 1999; speziell zur Unterscheidung zwischen dem Erzähler und dem Autor, wie der Text der *Vita Apollonii* sie notwendig macht, vgl. Gyselinck/Demoen 2009.

Verfahren somit zu dem Zweck eingesetzt, am Ende des Werkes eine Hindeutung auf die persönliche Haltung des Autors zu geben.

Bekannt Philostrat sich mit seinen verschiedenen Hinweisen auf die Philosophie des κῆπος daher allgemein zur *grex Epicuri*, so mag ihm insbesondere die Aufforderung zum verborgenen Leben wie aus dem Herzen gesprochen gewesen sein. Denn nachdem Epikur sich mit dieser und anderen vergleichbaren Maximen<sup>50</sup> einst für politische Abstinenz ausgesprochen hatte, entwickelte sich der Epikureismus im späten Hellenismus und in der Kaiserzeit eher zu einer Philosophie der städtischen Eliten, die durchaus eine (gemäßigte) politische Aktivität zuließ und sich – im Einklang mit der einstigen Forderung des Schulgründers<sup>51</sup> – selbst mit der Kaiserherrschaft zu arrangieren wusste.<sup>52</sup> In den unruhigen Zeiten unter Caracalla und Elagabal dürfte es für einen wachen Beobachter wie Philostrat aber wieder erheblich anders ausgesehen haben, und so scheint das mannhaftes Auftreten des Apollonios gegenüber Nero und Domitian, das Philostrat in der *Vita* schildert, aber auch der plötzliche Bruch dieser Charakterzeichnung in VA 8,28 eben nicht zuletzt der Demonstration dieser Einsicht zu dienen, dass solche politische Exposition unter der Herrschaft der Severer Torheit wäre.<sup>53</sup>

### 3. Die Frage nach der philosophischen Prägung des *Heroikos* und diejenige nach der relativen Chronologie zwischen dem *Heroikos* und der *Vita Apollonii*

Epikureische Sympathien wären für einen Autor, der in den *Epistulae* sehr diesseitigen Themen huldigt und in den *Imagines* einen Besuch in Campanien, dem alten Zentrum der epikureischen Bewegung, schildert,<sup>54</sup> nicht unbedingt überraschend. Dennoch ist der Beweis für eine solche geistige Haltung natürlich immer aus dem jeweiligen Werk zu erbringen. Im Falle des *Heroikos* sind hierfür drei Punkte relevant, die Frage nach der epikureischen Färbung

<sup>50</sup> Epicur. Fr. 8 Usener (= D.L. 10,119: οὐδὲ πολιτεύσεσθαι ... οὐδὲ τυραννεύσειν).

<sup>51</sup> Epicur. Fr. 577 Usener (= D.L. 1,121b: καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν).

<sup>52</sup> Vgl. die Diskussion bei Erler 1994, 162-166. 364-367 sowie die zusammenfassende Darstellung bei Timpe 2000, 50-55.

<sup>53</sup> Vgl. die unten in Anm. 83 erwähnte Bemerkung Philostrats in VS 2,24,2.

<sup>54</sup> Prominente Epikureer aus dem 1. Jh. v. Chr., die enge Verbindungen zu Campanien hatten, waren L. Calpurnius Piso und Vergil (vgl. Castner 1988, 16-23. 77-79; Ferguson 1990, 2265-2267; Erler 1994, 370-372; Roskam 2007, 156f.), ein relativ bekannter Epikureer aus dem späteren 1. Jh. n. Chr. war Pollius Felix (Castner 1988, 47-49; Ferguson 2280. 2284, gestützt auf Stat. silv. 2,2).

bestimmter Partien des Dialogs, die Frage nach ihrer Anordnung im Werk und die Frage nach dem chronologischen Verhältnis des *Heroikos* zur *Vita Apollonii*.

Was die Frage nach der epikureischen Färbung bestimmter Passagen des *Heroikos* angeht, so beruht diese These in erster Linie auf der Verwendung des Schlüsselbegriffes κῆπος<sup>55</sup> für den Bezirk des Protesilaos in Her. 9,3 und 58,5. Nun ist κῆπος gewiss ein geläufiger Begriff, der von Philostrat auch ohne Bezug zum Garten Epikurs verwendet wird.<sup>56</sup> Auf der anderen Seite lässt sich immer wieder zeigen, dass die unmarkierte und die markierte Verwendung eines Wortes im Werk Philostrats durchaus nebeneinander bestehen können.<sup>57</sup> Die Frage ist also, ob es weitere Textsignale gibt, die die Annahme erlauben, dass es sich bei den genannten Stellen des *Heroikos* um eine markierte Verwendung des Wortes κῆπος handelt. Im Falle von Her. 58,5 habe ich einfach auf die generelle philosophische Prägung dieses Schlusskapitels des *Heroikos* und auf die Verwendung der Erntemetapher hingewiesen (νῦν μὲν δὴ ἐπὶ τὴν ναῦν χαίρων ἴθι, πάντα ἔχων ὅποσα ὁ κῆπος φέρει), die aus Epikur übernommen scheint.<sup>58</sup> Im Falle von Her. 9,3 ergibt sich eine epikureische Definition der Passage erst durch den Rückbezug auf Her. 5,2, wo nun in der Tat viele Anklänge an die Philosophie Epikurs festzustellen sind. Doch auch diese Passage ist noch einmal vorbereitet durch den Dialog zwischen dem Winzer und seinem Besucher, einem phönizischen Kaufherrn, über den Status des Erstgenannten in Her. 4,11f.:

[der Phönizier] καὶ ἴσως ἀδικῶ τὴν ἐν σοὶ σοφίαν, καλῶν γε ἀμπελουργόν.

[die Antwort des Winzers] οὕτω κάλει· καὶ γὰρ ἂν χαρίζοιο τῷ Πρωτεσίλεω γεωργόν τε ἐμὲ καὶ κηπουρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων.

<sup>55</sup> Für die Verwendung des Leitbegriffs κῆπος (bzw. *hortus*) für die Lehre Epikurs vgl. beispielsweise Heraclit. All. 79,2, D.L. 10,10 oder Cic. nat. deor. 1,93.

<sup>56</sup> Die Stellen sind genannt bei Grossardt 2006, 42 Anm. 59.

<sup>57</sup> Weitere Beispiele für eine solche Doppelnatur sind εὐπλοία und δασμός, die bei Philostrat recht oft verwendet sind, aber in Her. 1,2 bzw. 31,4 jeweils auf den zentralen Konflikt der *Ilias* bzw. auf die einmalige Verwendung dieser Begriffe in Il. 9,362 bzw. 1,166 hindeuten (vgl. Grossardt 2006, 349. 563).

<sup>58</sup> Ebd. 770-773 u.a. unter Verweis auf Epicur. Ep. 3,126: ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται (sc. ὁ σοφός), οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζειται.

Es sind hier also drei Begriffe genannt, der des Winzers, der des Bauern und der des Gärtners. Der erste Begriff nennt das Offensichtliche und ist eine Referenz auf die Anrede, die der Phönizier bereits mehrfach für seinen Gesprächspartner gewählt hat,<sup>59</sup> der zweite und der dritte Begriff sind Alternativvorschläge des Winzers, wobei der zweite Begriff eine semantische Ausweitung vom Rebbau auf den Beruf des Landwirts im allgemeinen darstellt und der dritte Begriff wiederum eine gewisse Einschränkung auf die spezifische Tätigkeit unseres Helden vornimmt. Es scheint unabweisbar, dass hier eine bewusste Abfolge von drei Gliedern vorliegt und damit ein kompositorisches Verfahren, das dem an letzter Stelle genannten Glied die entscheidende Position anweist.<sup>60</sup> Bei aller Beiläufigkeit, mit der dies vorgebracht wird, so werden hier also doch wichtige Textsignale vermittelt, denn der dritte Begriff („Gärtner“) sagt, faktisch gesehen, eigentlich nicht viel anderes aus als der erste („Winzer“), doch enthält er nun eben die philosophisch besetzte Wortkomponente des κήπος, und es handelt sich um eine Berufsdefinition, die der Winzer selber für seine eigene Person vornimmt.<sup>61</sup>

Diesen Faden nimmt der Phönizier in 5,2 auf, indem er den Bezirk des Protesilaos als Örtlichkeit definiert, in welchem die Prinzipien der ἡδονή und der ἀλυπία besonderen Raum fänden (βιῶν δ' ἂν ἡδιστά που καὶ ἀλυπότατα ἐξεληθὼν τοῦ ὁμίλου). J.-J. Flinterman hält mir in seiner Rezen-

<sup>59</sup> Her. 1,1. 2. 4; 2,1. 6; 3,1. 5; 4,5.

<sup>60</sup> Für diese Kompositionsform der Abfolge dreier Glieder vgl. auch die drei Versionen von Apollonios' Tod (in Ephesos, in Lindos, auf Kreta) in VA 8,30, die im dritten Bericht kulminieren, oder die Schilderung der Opferbräuche für Protesilaos in Her. 11,9, die nach kurzen Hinweisen auf den Sommer und den Herbst die im Frühling erbrachten Opfergaben ausführlich beschreiben und damit diese Jahreszeit in besonderer Weise mit dem Heros in Verbindung bringen.

<sup>61</sup> Die hohe Bedeutung, die Philostrat dieser Stelle zuweist, zeigt sich außerdem darin, dass Her. 4,12 (κηπουρόν ... ὀνομάζων) zusammen mit Her. 5,3 ([der Phönizier zum Winzer] σὺ δὲ καὶ σκηναὶς φυτεύεις ξυμπλέκων τὰ δένδρα καὶ συναρμόττων, ὡς οὐδ' ἂν στέφανόν τις ἐκ λειμῶνος ἀκηράτου ξυμβάλοι) – in einer für Philostrat nicht unüblichen Mehrfachreferenz – offenbar auch auf eine berühmte Sentenz des Simonides anspielt (Test. 47 k Campbell = Test. 91 b Poltera: Σιμωνίδης τὸν Ἡσίοδον κηπουρόν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὅμηρον στεφανηπλόκον, τὸν μὲν ὡς φυτεύσαντα τὰς περὶ θεῶν καὶ ἡρώων μυθολογίας, τὸν δὲ ὡς ἐξ αὐτῶν συμπλέξαντα τὸν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσεΐας στέφανον), was eine gesonderte Untersuchung verdienen würde.

sion entgegen, dass diese Begriffe, die ich auf die Philosophie Epikurs zurückgeführt habe,<sup>62</sup> auch anderswo zusammen belegt seien,<sup>63</sup> wie ich auch selbst darauf hingewiesen habe, dass die Junktur sich auch sonst im Corpus Philostrateum findet, ohne dass ein Bezug zu Epikur feststellbar wäre.<sup>64</sup> Das Besondere an unserer Stelle ist aber, dass sie fast unmittelbar auf den genannten Begriff des κηπουρός folgt und dass im selben kurzen Satz mit der Wendung ἐξελθὼν τοῦ ὀμίλου der Begriff des Lebens abseits der großen Menge Verwendung findet, also auch hier ein leicht hörbarer Anklang an die Maxime des λάθε βιώσας gegeben ist.<sup>65</sup> Hinzu kommt noch, dass in der weiteren Definition unseres Gartens in Her. 5,3 das schimmernde Quellwasser besonders hervorgehoben wird (ὔδωρ τε ἐκ πηγῶν τουτὶ ποικίλον). Diese Kombination der Begriffe κῆπος und πηγὴ schafft nun aber einen definitiven Bezug zur genannten Einleitungspartie der *Vita Apollonii*, wo Apollonios sich von seinem Lehrer Euxenos löst, indem er ihm ein Landgut mit Gärten und Quellen schenkt (VA 1,7,3: ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κῆποι τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί) und ihn damit deutlich mahnt, dass jemand mit solch starken epikureischen Sympathien wie Euxenos sich auch offen dazu bekennen sollte.

Es kann also auch bei der erwähnten Stelle von 5,2 kaum ein Zweifel sein, dass die genannten Begriffe epikureisch konnotiert sind, und auffällig ist eben, dass die Anklänge an die Philosophie Epikurs sich sowohl in der *Vita Apollonii* wie auch im *Heroikos* in erster Linie in der Anfangspartie und in der Schlusspartie des jeweiligen Werkes finden, während zwischenhinein lediglich vereinzelte Passagen vorliegen, die aber immerhin die jeweilige Schlusspointe vorbereiten.<sup>66</sup> Zudem stehen insbesondere diese abschließen-

<sup>62</sup> Zu Philostrats Junktur ἡδέως βιώω vgl. die gleichbedeutende Junktur ἡδέως ζάω bei Epicur. Ep. 3,132 und Sent. 5; zu ἀλυπότατα vgl. den Leitbegriff ἀλυπία bei Epicur. Fr. 548 Usener und Fr. 46<sup>2</sup> Arrighetti.

<sup>63</sup> Flinterman 2009c, 495 (unter Verweis auf Arist. Rh. 1365b11-13).

<sup>64</sup> Grossardt 2006, 368 mit Hinweis auf VA 2,36,3.

<sup>65</sup> Vgl. den zur Verwendung von ὀμίλος analogen Gebrauch der Begriffe οἱ πολλοί und ὁ ὄχλος bei Epicur. Fr. 187 Usener, Ep. 3,123; 3,124; 3,125 und 3,134 und Sent. Vat. 29 und 81 bzw. bei Epicur. Sent. Vat. 67.

<sup>66</sup> So die genannten Stellen von VA 7,12,5; 7,14,6 und 8,14, die auf das λάθε βιώσας von VA 8,28 vorausweisen, und Her. 36,3 und 44,4, die das Motiv der neidlosen Weitergabe der Güter des Protesilaos von Her. 2,3 weiterführen und den Übergang



den Anklänge an Epikur in scharfer Opposition zu platonischen oder pythagoreischen Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, im Falle der *Vita* zur Überlieferung über die Aufnahme des Apollonios in die Klasse der Götter (wenn man sie wörtlich versteht), im Falle des *Heroikos* zur eingehenden Unterweltsschilderung mit ihren platonischen Ausdrücken wie τὴν Ἀχερουσιάδα oder τὰ δικαιοτήρια.<sup>67</sup> Diese Parallele zeigt, dass es sich um eine bewusste Kompositionstechnik Philostrats handelt, die sowohl mit signifikanten Kontrasttechniken wie mit genau berechneten Fernbezügen arbeitet,<sup>68</sup> und die Schlussfolgerung kann somit auch für den *Heroikos* – genauso wie für die *Vita Apollonii* – nur sein, dass mit den zuletzt folgenden Hinweisen auf die epikureische Philosophie und Daseinsbejahung Philostrat seiner persönlichen Überzeugung Ausdruck gibt.

Bei all dem ist zuzugeben, dass die Anklänge an die Philosophie Epikurs im *Heroikos* etwas weniger deutlich sind als in der *Vita*, dass sie also dem sonstigen Werk nicht mehr ganz so radikal entgegengesetzt und stattdessen mit der Gesamttextur des Dialogs enger verwoben sind. Solche Deutlichkeit war aber gar nicht mehr vonnöten, wenn der *Heroikos* das jüngere der beiden Werke war. Somit stellt sich erneut die Frage nach der relativen Datierung der beiden Schriften.

Ich habe diese Frage in meinem Kommentar in Anlehnung an F. Solmsen so beantwortet, dass die Ausarbeitung der „Troja-Kapitel“ von VA 4,11-16, wo Apollonios den Geist des Achilleus nach der Wahrheit hinter der Sage vom Trojanischen Krieg befragt, für Philostrat keinen Reiz mehr haben konnte, wenn zum damaligen Zeitpunkt der *Heroikos* mit seiner weit aus breiteren Darstellung desselben Themas schon geschrieben und veröffentlicht war.<sup>69</sup> Flinterman hält dagegen, dass G. Anderson dieser Argumentation den Boden entzogen habe mit dem Hinweis darauf, dass die Vertreter der Zweiten Sophistik jedes Thema nach Belieben ausdehnen oder auf den

von den materiellen Gütern dieser Stelle zu den immateriellen Gütern in der genannten Erntemetapher von Her. 58,5 anbahnen.

<sup>67</sup> Her. 58,3 in Rückbezug auf Pl. Phd. 113a2. 114a7 bzw. Pl. Phdr. 249a6f.

<sup>68</sup> Die Kritik von Flinterman 2009c, 495 (“Still, a sprinkling of Epicurean *philosophoumena* does not add up to ‘a clear confirmation of Epicurean materialism’”) verkennt also die besondere Platzierung der relevanten Stellen und die damit bewirkte kompositorische Dynamik und wird deswegen dem Sachverhalt nicht gerecht.

<sup>69</sup> Grossardt 2006, 17 in Anlehnung an Solmsen 1940, 571f.

Grundbestand reduzieren konnten.<sup>70</sup> Nun ist jedenfalls diese Bemerkung von Anderson ihrerseits sehr kurz und verweist lediglich<sup>71</sup> auf die unterschiedliche Behandlung der Geschichte des Misanthropen Timon im gleichnamigen Dialog Lukians und in den *Epistulae* (2,32) des Alkiphron<sup>72</sup>. Wichtiger aber erscheint mir, dass das Thema des Berichts über den Trojanischen Krieg, wie er aus dem Mund eines der Kampfteilnehmer an dessen Kultstätte vorgetragen wird, in keiner Weise ein traditionelles Thema der rhetorischen Schulen war<sup>73</sup>. Andersons Argument ist also gar nicht anwendbar auf die *Vita Apollonii* und auf den *Heroikos*. Ohnehin würde ich die Frage heute nicht mehr rein mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Ausdehnung der beiden Texte beantworten. Ein eingehendes Studium der „Troja-Kapitel“ in der *Vita Apollonii* zeigt vielmehr, dass hier nur vordergründig historische Themen behandelt werden und dass stattdessen immer ein philologisches oder literarhistorisches Problem hinter den fünf Fragen steht, die Apollonios dem Achilleus vorlegt.<sup>74</sup> Es liegt hier also ein sehr konzentrierter und radikaler Übergang von einer historiographischen zu einer philologischen Betrachtung der Troja-Sage vor, und Philostrat demonstriert mit den fünf Fragen

<sup>70</sup> Flinterman 2009c, 493f. in Fortführung von Anderson 1986, 294f. (“This kind of argument runs counter to the whole technique of producing sophistic literature, which can rely on expansion and contraction of familiar material in only slightly different contexts.”).

<sup>71</sup> Ein weiteres instruktives Beispiel wäre etwa die Geschichte des Arion gewesen, die bei Fronto (pp. 241f. van den Hout) und Gellius (16,19) in ihrem Umfang etwa dem entspricht, was die Vorlage Herodots (1,23f.) bot, bei Apuleius (flor. 17,15) aber in stark verkürzter Form erscheint und bei Plutarch (Sept. sap. conv. 18 = mor. 160e-162b) romanhaft ausgestaltet ist.

<sup>72</sup> Beides möglicherweise nach der Komödie *Timon* des Antiphanes (Fr. 204 Kassel/Austin) oder nach davon abhängigen Zwischenquellen.

<sup>73</sup> Die wichtigsten präphilostrateischen Beispiele für eine Homer-Korrektur durch die Berufung auf Augenzeugen des Kriegs sind die Dares-Fiktion des Ptolemaios Chenos (Phot. Bibl. 190,147a26-29), der *Ἰωνικὸς λόγος* des Dion Chrysostomos (Or. 11) und die *Ephemeris* des Diktys von Kreta. Doch selbst in diesen Fällen wird der jeweilige Augenzeugenbericht immer von einem lebenden Helden mündlich vorgelesen oder schriftlich niedergelegt. Die Sonderform der Homer-Epanorthose, dass die Berichtigung auf einen aus seinem Grab hervorgerufenen oder aus der Unterwelt an seine Kultstätte zurückkehrenden Helden zurückgeht, findet sich also nur bei Philostrat. Andersons Ausdruck des “familiar material” ist hier somit irreführend.

<sup>74</sup> Vgl. die Behandlung dieser fünf Fragen in Grossardt 2009, 80-90.

des Apollonios gleichsam *in nuce*, dass die Frage nach der historischen Wahrheit, die sich hinter einem überlieferten dichterischen Stoff verbirgt, sinnlos ist. Der *Heroikos* dagegen ist zwar von der gleichen Einstellung zum Thema des Trojanischen Kriegs geprägt wie die einschlägigen Kapitel der *Vita*, führt dies aber nicht in derselben ‚didaktischen‘ Weise vor wie die *Vita*, sondern ‚erforscht‘ eher – in großem Detailreichtum – die verschiedenen Möglichkeiten, die dieser Ansatz bietet. Wenn wir fragen, wie dieser Unterschied in der Behandlung desselben Themas zustande kommt, so kann die Antwort nur lauten, dass Philostrat eine solche konzise Demonstration seiner Sichtweise nach der Abfassung der *Vita Apollonii* nicht mehr für nötig befand und dass der *Heroikos* eben auf die *Vita* folgte.<sup>75</sup>

Zur selben relativen Chronologie führen die wenigen externen Angaben zur Datierung der beiden Werke, über die wir verfügen, wenn auch an dieser Stelle keine vollständige Diskussion dieser Frage beabsichtigt ist. Die *Vita Apollonii* wurde von Julia Domna, der Mutter von Kaiser Caracalla, in Auftrag gegeben<sup>76</sup> und muss daher noch vor Julias Tod im Jahre 217 von Philostrat in Angriff genommen worden sein. Die natürliche<sup>77</sup> Annahme ist nun sicherlich die, dass Philostrat, der zu diesem Zeitpunkt schon gegen fünfzig Jahre alt war, aber noch kein größeres literarisches Werk vorgelegt hatte, mit dem er den konventionellen Tätigkeitsbereich der Rhetoriklehrer überschritten hätte, sich bald nach Julias Tod an die Ausarbeitung und den Abschluss der *Vita* machte und nicht noch einmal ein oder zwei Jahrzehnte verstreichen ließ, bis er dieses Werk der Öffentlichkeit übergab.<sup>78</sup> Die Beweislast liegt demzufolge bei denjenigen, die für eine Spätdatierung der *Vita* eintreten.

<sup>75</sup> Ein wichtiges Argument ist auch, dass die Hervorrufung des Geistes von Achilleus, die Apollonios vornimmt, angeregt scheint durch ein traditionelles Motiv der Homer-Viten (Hervorrufung des Achilleus durch den Hirten Homer am selben Ort), während für das tragende Motiv des *Heroikos* (persönliche Gespräche des Winzers mit dem Geist des Protesilaos an dessen Kultstätte) keine vergleichbare Tradition vorlag. Die chronologische Abfolge ist daher höchstwahrscheinlich *Vitae Homeri*, *Vita Apollonii*, *Heroikos*; vgl. Grossardt 2009, 76-80. 90f.

<sup>76</sup> VA 1,3,1.

<sup>77</sup> Und nicht „naive“, wie Bowie 1978, 1669f. will.

<sup>78</sup> Noch zu Lebzeiten Julias dürfte das Werk allerdings nicht erschienen sein, da es keine Widmung an sie aufweist; vgl. beispielsweise Münscher 1907, 488f.; Solmsen 1941, 139; de Lannoy 1997, 2396 Anm. 235 (eine Relativierung dieser These bei Bowie 1978, 1670 Anm. 71).

Die hauptsächlich vorgebrachten Argumente für die Spätdatierung sind jedoch sehr unsicher: E.L. Bowies Anregung, die Entstehungszeit der *Vita* in die Regierungszeit von Severus Alexander (222-235 n. Chr.) zu verlegen, weil auch für diesen Kaiser eine Verehrung des Apollonios bezeugt sei,<sup>79</sup> beruht lediglich auf einer vagen Vermutung,<sup>80</sup> und man müsste dann eigentlich auch wieder eine Erklärung dafür finden, warum dem Werk keine Widmung an den Kaiser vorangestellt ist. Ähnlich verhält es sich mit J.-J. Flintermans Vorschlag, den Regierungsantritt desselben Kaisers als *Terminus post quem* zu betrachten, weil die Behauptung des indischen Königs in VA 3,28,2, identisch mit der Sonne zu sein, auf Alexanders Vorgänger Elagabal abziele und weil solche „demonstrative shows of courage in the face of tyrants“ zur Regierungszeit Elagabals (218-222 n. Chr.) nicht möglich gewesen wären.<sup>81</sup> Denn ‚demonstrativ‘ ist diese Hindeutung, wenn sie denn tatsächlich auf Elagabal abzielt,<sup>82</sup> sicherlich nicht,<sup>83</sup> und man mag sich fragen, ob ein solcher versteckter Hinweis nicht funktioneller gewesen wäre *während* der Regierungszeit dieses Kaisers. Doch selbst wenn man bereit ist, Flintermans Argumentation zu folgen, so würde das nur bedeuten, dass die *Vita* wohl bald nach 222 herausgekommen wäre, und in diesem Fall bliebe immer noch genug Spielraum für eine Platzierung des *Heroikos* im Anschluss an die *Vita*.<sup>84</sup> Meine These, dass die etwas weniger deutlichen Hinweise auf die epikureische Philosophie im *Heroikos* auf den deutlicheren Hinweisen in der *Vita* aufbauen, ist damit nicht widerlegt.

<sup>79</sup> Bowie 1978, 1669f., gestützt auf Hist. Aug. Alex. 29,2.

<sup>80</sup> Sie findet sich demzufolge auch nicht mehr bei Bowie 2009b, 29.

<sup>81</sup> Flinterman 1995, 220f. (wiederholt in Flinterman 2009b, 164 Anm. 62), nach einer Andeutung von Anderson 1989, 143.

<sup>82</sup> Wie sich im einzelnen zeigen ließe, pflegen auch die Brahmanen und Apollonios in der *Vita* einen ausgesprochenen Sonnenkult (z.B. VA 3,15,1 und 3,33,1 [die Brahmanen] bzw. VA 1,16,3 und 1,31,2 [Apollonios]). Will man also die Frage nach der möglichen Hindeutung auf Elagabal entscheiden, so muss man dies in diesem weiteren Kontext tun und nicht mittels einer isolierten Betrachtung von VA 3,28,2.

<sup>83</sup> Jedenfalls ist die Passage nicht zu vergleichen mit dem demonstrativen Auftreten des Sophisten Antipatros von Hierapolis, der nach der Ermordung Getas einen Brief der Verurteilung an dessen Bruder Caracalla schrieb und damit das Befremden Philostrats erregte (VS 2,24,2).

<sup>84</sup> Für den sicheren *Terminus post quem* des *Heroikos* im Sommer 217 vgl. Jüthner 1909, 87f.; Grossardt 2006, 18f.

#### 4. Schluss

Die Frage nach der epikureischen Prägung des *Corpus Philostrateum* wird sicher auch in Zukunft kontrovers behandelt werden, weil es dabei in letzter Instanz auf die Bewertung der verschiedenen, oben genannten Passagen ankommt. Der vorliegende Beitrag möchte daher ein Plädoyer dafür sein, dass diese Frage nicht rein nach philosophiehistorischen oder generell althistorischen Kriterien entschieden werden sollte. Stattdessen müssen in belletristischen Werken wie der *Vita Apollonii* oder dem *Heroikos* – und kaum jemand dürfte heute noch daran zweifeln, dass es sich dabei in erster Linie um belletristische Schriften handelt – immer auch die philologischen Gesichtspunkte wie insbesondere die literarhistorische Tradition oder die Komposition der jeweiligen Schrift in die Gesamtbetrachtung mit einbezogen werden.<sup>85</sup> Denn nur wer dem literarhistorischen Kontext und dem Studium der Kompositionsformen bzw. der durch diese hervorgerufenen Dynamik sein genaues Augenmerk schenkt, wird beurteilen können, welche Bedeutung bestimmte Passagen in einem literarischen Werk besitzen und wie stark sie gewichtet werden dürfen, wenn zuletzt der Versuch einer Gesamtinterpretation des jeweiligen Werkes unternommen wird.

#### Bibliographie

- G. Anderson, *Philostratus: biography and belles lettres in the third century A.D.*, London 1986.
- G. Anderson, *The *pepaideumenos* in action: sophists and their outlook in the early Empire*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,33,1 (1989) 79-208.
- D. Aubriot, *Remarques sur le chant IX de l'«Iliade»*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1985, 257-279.
- J. Bažant, *Hypnos*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII,1, Zürich/Düsseldorf 1997, 643-645.
- O. Benndorf/C. Schenkel (edd.): *Philostrati maioris Imagines, O.B. et C.S. consilio et opera adiuti rec. seminariorum Vindobonensium sodales*, Lipsiae 1893.
- A. Billault, *L'univers de Philostrate*, Bruxelles 2000.

<sup>85</sup> Aus diesem Grund sind Philostrats Hinweise auf Epikur beispielsweise auch nicht mit den zahlreichen bald zustimmenden, bald ablehnenden Bezugnahmen Senecas (vgl. die Übersicht bei Timpe 2000, 59f.) zu vergleichen, die Teil genuin philosophischer Diskurse sind und damit ganz anderen Kriterien unterliegen als die künstlerischen Zwecken dienenden Anspielungen Philostrats.

- E.L. Bowie, Apollonius of Tyana: tradition and reality, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,16,2 (1978) 1652-1699.  
 – Quotations of earlier texts in *Tὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, in: Demoen/Praet 2009, 57-73 (= Bowie 2009a).  
 – Philostratus: the life of a sophist, in: Bowie/Elsner 2009, 19-32 (= Bowie 2009b).
- E.L. Bowie/J. Elsner (edd.), *Philostratus*, Cambridge 2009.
- K. Büchner, *Römische Literaturgeschichte. Ihre Grundzüge in interpretierender Darstellung*, Stuttgart <sup>5</sup>1980.
- D.A. Campbell (ed.), *Greek Lyric, 3: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others*, ed. and transl. by D.A. C., Cambridge, Mass./London 1991.
- C.J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the second century B.C. to the second century A.D.*, Frankfurt am Main 1988.
- P. Chantraine, *Grammaire homérique, Tome I: Phonétique et morphologie*, Paris 1942, nouv. éd. rev. et corr. par M. Casevitz, Paris 2013.  
 – *Grammaire homérique, Tome II: Syntaxe*, Paris 1953.
- F.C. Conybeare (ed.): *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*, with an English transl. by F.C. C., Cambridge, Mass./London 1912.
- L. Danneberg, *Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention*, in: Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 1999, 77-105.
- D. Del Corno (ed.), *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. D.C., Milano 1978.
- K. Demoen/D. Praet (edd.), *Theios Sophistes: essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden 2009.
- P. Dräger, *Ein verschollenes Trierer Wandgemälde der Spätantike (Ausonius, Cupido Cruciatum)*, in: *Trierer Zeitschrift* 65 (2002) 121-139.
- M. Erler, *Epikur – die Schule Epikurs – Lukrez*, in: H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike, Band 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 29-490.
- J. Ferguson, *Epicureanism under the Roman Empire*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,36,4 (1990) 2257-2327.
- J.-J. Flinterman, *Power, paideia & Pythagoreanism: Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam 1995.  
 – Apollonius' ascension, in: Demoen/Praet 2009, 225-248 (= Flinterman 2009a).  
 – 'The ancestor of my wisdom': Pythagoras and Pythagoreanism in *Life of Apollonius*, in: Bowie/Elsner 2009, 155-175 (= Flinterman 2009b).  
 – Rezension von Grossardt 2006, in: *Mnemosyne* 62 (2009) 493-496 (= Flinterman 2009c).

- D. Fowler, Postmodernism, romantic irony, and classical closure, in: I.J.F. de Jong/J.P. Sullivan (edd.), *Modern critical theory and classical literature*, Leiden 1994, 231-256.
- L.M. Gemelli Marciano. *Die Vorsokratiker, 2: Parmenides, Zenon, Empedokles. Griech.-lat.-dt. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse*, Üb. u. Erl. v. L.M. G.M., Düsseldorf 2009.
- F. Graf, Maximus von Aigai. Ein Beitrag zur Überlieferung über Apollonios von Tyana, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27-28 (1984-1985) 65-73.
- P. Grimal (ed.): *Romans grecs et latins, textes présentés, trad. et ann. par P. G.*, Paris <sup>2</sup>1976.
- P. Grossardt, *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Bern 1998.  
 – Einf., Üb. und Komm. zum *Heroikos* von Flavius Philostrat, Basel 2006.  
 – How to become a poet? Homer and Apollonius visit the mound of Achilles, in: *Demoen/Praet* 2009, 75-94.
- W. Gyselinck/K. Demoen, Author and narrator: fiction and metafiction in Philostratus' *Vita Apollonii*, in: *Demoen/Praet* 2009, 95-127.
- A. Harbach, *Die Wahl des Lebens in der antiken Literatur*, Heidelberg 2010.
- B. Heininger/R. Feldmeier, Einleitung, in: *Plutarch, Ist „Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?, eing., üb. u. m. interpretierenden Essays* vers. v. U. Berner/R. Feldmeier/B. Heininger/R. Hirsch-Luipold, Darmstadt 2000, 33-48.
- O. Hodkinson, Rezension von Grossardt 2006, in: *Journal of Hellenic Studies* 128 (2008) 202-203.  
 – Rezension von Grossardt 2006, in: *The Expository Times* 120,4 (2009) 199.  
 – Authority and tradition in Philostratus' *Heroikos*, Lecce 2011.
- D. Jaillard, The seventh *Homeric Hymn* to Dionysus: an epiphanic sketch, in: A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: interpretative essays*, Cambridge 2011, 133-150.
- F. Jannidis, Der nützliche Autor. Möglichkeiten eines Begriffs zwischen Text und historischem Kontext, in: *Jannidis/Lauer/Martinez/Winko* 1999, 353-389.
- F. Jannidis/G. Lauer/M. Martinez/S. Winko (edd.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999.
- C.P. Jones (ed.): *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*, ed. and transl. by C.P. J., Cambridge, Mass./London 2005.
- J. Jüthner (ed.): *Philostratos, Über Gymnastik*, Leipzig/Berlin 1909.
- R. Kannicht (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 5,2: Euripides: Pars posterior, Göttingen 2004.
- R. Kassel, C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci*, edd. R. K. et C. A., 7: Menecrates – Xenophon, Berolini/Novi Eboraci 1989.

- C.L. Kayser (ed.): *Flavii Philostrati opera auctiora* ed. C.L. K., Lipsiae 1870-1871.
- E. Koskeniemi, The Philostratean Apollonius as a teacher, in: *Demoen/Praet* 2009, 321-334.
- R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil: Satzlehre, in neuer Bearb. bes. von B. Gerth, Zwei Teilbände, Hannover/Leipzig <sup>3</sup>1898-1904.
- L. de Lannoy (ed.): *Flavii Philostrati Heroicus*, ed. L. d.L., Leipzig 1977.  
– Le problème des Philostrate (Etat de la question), in : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,34,3 (1997) 2362-2449.
- W.D. Lebek, Modestinus AL I 1, 267 Shackleton Bailey (= 273 Riese), in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58 (1985) 37-45.
- C. Lochin, Somnus, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* V,1, Zürich/München 1990, 591-609.
- M.D. Macleod (ed.): *Luciani opera*, rec. brevique adn. crit. instr. M.D. M., 4: *Libelli* 69-86, Oxonii 1987.
- G. Miles, Rezension von Grossardt 2006, in: *Gnomon* 81 (2009) 201-204.
- V. Mumprecht (ed.): *Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana*, hg., üb. u. erl. v. V. M., München/Zürich 1983.
- K. Münscher, Die Philostrate, in: *Philologus Suppl.* 10,4, Leipzig 1907, 467-558.
- D.L. Page (ed.), *Poetae melici Graeci*, ed. D.L. P., Oxford 1962.
- O. Poltera (ed.), *Simonides lyricus: Testimonia und Fragmente*. Einl., krit. Ausgabe, Üb. u. Komm., Basel 2008.
- D. Praet, Pythagoreanism and the planetary deities: the philosophical and literary master-structure of the *Vita Apollonii*, in: *Demoen/Praet* 2009, 283-320.
- D. Praet/K. Demoen/W. Gyselinck, Domitian and Pentheus, Apollonius and Dionysos: echoes of Homer and of Euripides' *Bacchae* in Philostratus' *Vita Apollonii*, in: *Latomus* 70 (2011) 1058-1067.
- K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, hg. v. U. Hölscher, Göttingen 1961.
- A. Riese (ed.) *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum*, rec. A. R., Lipsiae 1869-1870.
- G. Roskam, *Live unnoticed* (Λάθε βιώσας): on the vicissitudes of an Epicurean doctrine, Leiden 2007.
- T. Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form: Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg 2005.
- W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*, 4, Stuttgart 1896.
- E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 2: Syntax und syntaktische Stilistik, München 1950.
- D.R. Shackleton Bailey (ed.), *Anthologia Latina* 1.1, rec. D.R. S.B., Stutgardiae 1982.



- F. Solmsen, Some works of Philostratus the elder, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 71 (1940) 556-572.  
 – Philostratos 8 - 12, in: Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XX,1 (1941) 124-177.
- K. Stelter, Nebensätze bei Aristophanes. Syntax, Semantik, Pragmatik, Wiesbaden 2004.
- S. Swain, Culture and nature in Philostratus, in: Bowie/Elsner 2009, 33-46.
- A. Thornton, Homer's Iliad: its composition and the motif of supplication, Göttingen 1984.
- D. Timpe, Der Epikureismus in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit, in: M. Erler (ed.), Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit, Stuttgart 2000, 42-63.
- L.N. Tolstoj, Sobranie sočinenij, Tom vos'moj: Anna Karenina, Roman v vos'mi častjax: časti pervaja - četvërtaja, Moskau 1963a.  
 – Sobranie sočinenij, Tom devjatyj: Anna Karenina, Roman v vos'mi častjax: časti pjataja - vos'maja, Moskau 1963b.  
 – Anna Karenina. Roman in acht Teilen, üb. u. komm. v. R. Tietze, München 2009.
- L. Van der Stockt, "Never the twain shall meet?" Plutarch and Philostratus' *Life of Apollonius*: some themes and techniques, in: Demoen/Praet 2009, 187-208.
- M. Van Uytfanghe, *La Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique, in: Demoen/Praet 2009, 335-374.
- T. Whitmarsh, Performing heroics: language, landscape and identity in Philostratus' *Heroicus*, in: Bowie/Elsner 2009, 205-229.
- M.R. Wright (ed.): Empedocles: The extant fragments, New Haven, Conn. 1981.

### *Abstract*

The present article starts with a linguistic discussion of Apollonius' utterance at VA 8,31,3, which leads to a discussion of the philosophical stance of its author Philostratus. The case for Epicurean sympathies rests mainly on a compositional device which contrasts the beginning of a literary work with its end (as attested in ancient Greek and Latin literature from the *Iliad* onwards). Interestingly, Philostratus connects this topic with the idea of undying glory and therewith seems to polemicize against Plutarch's criticism of Epicurus. The article ends with a discussion of the Epicurean elements in Philostratus' *Heroicus* and with a discussion of the relative dating of the *Heroicus* and the *Vita Apollonii*. Finally a plea is made for philological questions being treated *legibus artis suae*.