

# Zur Frage nach dem Umfang und der Bedeutung der Hinweise auf die Philosophie Epikurs in Flavius Philostrats *Vita Apollonii* und *Heroikos*

Eine Entgegnung auf die ‚Evaluation‘ von Gerard Boter

PETER GROSSARDT (Leipzig)

*Abstract* – With the present paper the author responds to criticism directed at him by Gerard Boter (WJA 43, 2019, 107–136). It is shown that this criticism is unfounded, because it fails to distinguish between fictional and non-fictional texts and does not take modern narratological methodology into account. The argument the author made in his earlier work, viz. that Philostratus combines his ambition to be a leading artist with an articulation of Epicurean sympathies, therefore still holds up. It is indeed the recurrent opposition between Platonic or Pythagorean and Epicurean themes, that one can repeatedly find in the *Vita Apollonii* and the *Heroicus*, and the slow but steady preponderance of the Epicurean features, which strongly suggest that Philostratus’ personal sympathies are on the Epicurean side. Speaking in terms of Russian semiotics as developed by the leading theoretician Jurij Lotman, Philostratus would thus follow not an aesthetics of identity (эстетика тождества, „Ästhetik der Identität“) but an aesthetics of opposition (эстетика противопоставления, „Ästhetik der Gegenüberstellung“).

*Keywords* – Flavius Philostratus, Apollonius of Tyana, *Vita Apollonii*, *Heroicus*, Pythagoras, Plato, Epicurus, semiotics, Jurij Lotman

„Ich will nicht unterhalten, sondern herausgefördert werden; ich will kämpfen gegen ein Buch, und es muß gut kämpfen, hart, präzise, intelligent.“ (der arbeitslose Philosoph Wiggo Ritter in Uwe Tellkamps Roman *Der Eisvogel*, 105)

### *1. Problemgeschichte und Problemstellung*

Als ich in meinem Kommentar zu Philostrats *Heroikos* zuerst die These aufstellte, dass im *Heroikos* und mehr noch in der *Vita Apollonii* bedeutsame Hinweise auf die Philosophie Epikurs enthalten seien, die das ostentative Bekenntnis zum Heroenkult bzw. zur Wundertätigkeit und pythagoreischen Prägung des Apollonios wieder ernsthaft in Frage stellen,<sup>1</sup> berührte sich dies mit vergleichbaren Thesen von Th. Schirren,<sup>2</sup> wurde von den Kritikern meiner Arbeit aber weitestgehend abgelehnt.<sup>3</sup> Ich habe daraufhin versucht, auf diese Kritik zu reagieren mit einem längeren Aufsatz, der insbesondere zeigen sollte, dass die epikureischen Sympathien Philostrats in den beiden genannten Werken sich in selbstbezüglicher Weise mit dem Gedanken des Nachruhms und der literarischen Unsterblichkeit verbinden, die nicht zuletzt Philostrats eigene Werke seinen Helden verleihen sollten, und dass dies – in Philostrats Sicht – eine genügende Kompensation für das – gemäß Epikur – ausbleibende Weiterleben der Seele nach dem physischen Tod sei. Damit reagierte Philostrat wahrscheinlich auf die verzerrende Polemik Plutarchs, der Epikur einen unehrlichen Umgang mit dem Thema des Nachruhms vorgeworfen hatte, und drehte den paradoxen Umstand, dass Epikur gerade mit seiner Aufforderung zum Leben im Verborgenen anhaltenden Nachruhm erlangt hatte, nun wieder ins Positive um.<sup>4</sup>

Dieser Aufsatz wurde nun von Gerard Boter zum Anlass einer umfassenden Kritik gemacht, die mit vernichtender Schärfe die Haltlosigkeit meiner These nachzuweisen versucht. Danach sei meine Darlegung von weit hergeholt Argumenten geprägt, sie basiere auf

<sup>1</sup> Grossardt 2006, 41-46. 127-130, mit einer kurzen Vorabpublikation in Grossardt 2004, 233.

<sup>2</sup> Schirren 2005, 306f. 309-311.

<sup>3</sup> So in den Rezensionen von Flinterman 2009, 494-496 und Miles 2009, 202-204 sowie in der weiteren Diskussion von Swain 2009, 39 Anm. 23, Whitmarsh 2009, 224 Anm. 68, Follet 2017, CXXXIf. und Miles 2018, 5f. 13. Freudlicher nur die beiden Rezensionen von Hodkinson 2008, 203 und 2009, wieder zurückhaltender dann Hodkinson 2011, 55 Anm. 99, neutral Rusten 2014, 114 Anm. 15.

<sup>4</sup> Grossardt 2014, bes. 21-24, unter Hinweis auf Plu. *An recte* 1,1128a-b und 3,1129a bzw. Philostr. *VA* 1,3,2 und 8,31,3 sowie *Her.* 55,3.

Missverständnissen des Textes und zweifelhaften Interpretationen und ohnehin hätte ich die Neigung, Hypothesen auf Hypothesen zu bauen.<sup>5</sup> So breche das ganze Gebäude meiner Argumentation schnell zusammen, und die unausweichliche Folgerung sei, dass keines meiner Argumente Gültigkeit besitze.<sup>6</sup> Es sei hier daher der Versuch unternommen, meine eigene Auffassung noch einmal möglichst klar und breit abgestützt darzulegen und die zahlreichen Fehler und Schwächen in Boters Argumentation aufzudecken, es sei hier aber auch deutlich gesagt, dass ich kein weiteres Mal auf einen Angriff dieser Art reagieren werde.

## 2. Methodische Vorüberlegungen

Boter bezieht sich im Einleitungsteil seines Artikels mit unverhohlenem Behagen auf meine pessimistische Einschätzung, dass die Frage nach der epikureischen Prägung der *Vita Apollonii* und des *Heroikos* auch in Zukunft kontrovers behandelt werden würde.<sup>7</sup> Er versäumt aber hinzuzufügen, dass ich im unmittelbaren Anschluss daran – und dies war der Kern der Aussage – die Forderung erhoben hatte, dass in belletristischen Texten die Frage nach der Bedeutung des Texts nicht rein nach philosophischen oder historischen Kriterien betrachtet werden sollte, sondern in erster Linie nach literarischen. Es ist denn in Boters Arbeit auch so gut wie nichts von solchen literaturwissenschaftlichen Überlegungen zu bemerken, und er legt nicht offen, was die literaturtheoretischen Prämisse sind, auf denen seine Interpretation ruht. Daher soll die folgende Replik eben mit einer kurzen Darlegung meiner eigenen literaturwissenschaftlichen Prinzipien beginnen, die sich wesentlich an die semiotische Literaturtheorie des russi-

<sup>5</sup> Boter 2019, 109 („far-fetched“, „misinterpreting the text“, „dubious interpretations“, „the inclination to build hypothesis upon hypothesis“).

<sup>6</sup> Boter 2019, 109 („the whole edifice crumbles“). 133 („I conclude that none of his arguments are valid“).

<sup>7</sup> Boter 2019, 108 in Bezug auf Grossardt 2014, 33.

schen Strukturalismus anlehnen, wie sie im sogenannten Tartuer Kreis unter Federführung von Jurij Lotman entwickelt wurde.<sup>8</sup>

Literarische Werke zeichnen sich demnach dadurch aus, dass in ihnen keine Trennung zwischen Form und Inhalt möglich ist, dass sie also nicht auf einen möglichst interessanten Inhalt reduziert werden können, der in möglichst ästhetischer Form vorgetragen wird. Stattdessen schafft erst die Struktur des Textes Bedeutung.<sup>9</sup> In Bezug auf erzählerische Texte, aber ebenso auf Dramen bzw. auf einen fiktiven Dialog, wie ihn der *Heroikos* darstellt, bedeutet dies, dass zwischen Geschichte und Fabel streng zu unterscheiden ist.<sup>10</sup> Die Geschichte ist die Kette von Ereignissen, wie sie sich in einer Realsituation abspielten bzw. in einem fiktionalen Text vorausgesetzt sind, die Fabel ist dagegen die literarische Verarbeitung dieser Ereignisse im konkreten Text.<sup>11</sup> Der Autor hat mithin die Freiheit, die Geschichte nach

<sup>8</sup> Für eine Einordnung von Lotmans Literaturtheorie in die allgemeine Diskussion zur Bestimmung von literarischer Bedeutung cf. Jannidis / Lauer / Martínez / Winko 2003, 12. 19.

<sup>9</sup> Cf. die zentralen Formulierungen von Lotman 1972, 26f. („Ein Literaturwissenschaftler, der hofft, die Idee eines Werkes losgelöst von der Modellierung der Welt durch den Autor, losgelöst von der Struktur des Werkes zu erfassen, erinnert an einen idealistischen Gelehrten der versucht, das Leben von jener biologischen Struktur zu isolieren, deren Funktion es doch ist. Die Idee ist nicht in irgendwelchen Zitaten enthalten, und mögen sie noch so glücklich ausgewählt sein, sondern sie kommt in der gesamten künstlerischen Struktur zum Ausdruck. [...] Der Dualismus Form – Inhalt muß ersetzt werden durch den Begriff der Idee, die sich in einer adäquaten Struktur realisiert und außerhalb dieser Struktur nicht vorhanden ist.“).

<sup>10</sup> „Geschichte“ und „Fabel“ sind die in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft geläufigen Termini. In der auf die russische Literaturwissenschaft zurückgehenden Terminologie sind die äquivalenten Begriffe ‚Fabel‘ und ‚Sujet‘, in der angelsächsischen Terminologie ‚story‘ und ‚plot‘.

<sup>11</sup> Cf. Lämmert 1955, 24-26, Lotman 1972, 330 (unter freier Bezugnahme auf Formulierungen von B. Tomaševskij 1925, 137 = Tomaševskij 1985, 218): „Fabel [v. ‚Geschichte‘ PG] heißt die Gesamtheit der miteinander verbundenen Ereignisse, von denen in einem Werk berichtet wird. [...] Im Gegensatz zur Fabel steht das Sujet [v. ‚Fabel‘ PG]: die gleichen Ereignisse, aber in ihrer Darlegung, in jener Reihenfolge, in der sie im Werk mitgeteilt werden, und in jener Verknüpfung, in der die Mitteilungen über sie im Werk gegeben sind.“) und Pfister 1982, 266f. („Beinhaltet die Geschichte das rein chronologisch geordnete Nacheinander der Ereignisse und Vorgänge, so birgt die Fabel bereits wesentliche Auf-

eigenem Gutdünken zu präsentieren und individuelle Akzentsetzungen vorzunehmen.<sup>12</sup> Dies gilt gleichermaßen für historische Stoffe, die literarisch verarbeitet werden, wie beispielsweise die napoleonischen Feldzüge in Leo Tolstojs *Krieg und Frieden*, wie für rein fiktionale Texte. Damit freilich auch für eine mit künstlerischer Freiheit behandelte Biographie wie die *Vita Apollonii*.

Die Rezeption eines so gestalteten literarischen Texts ist dann immer ein ‚Kampf‘ zwischen dem Leser und dem Autor. Der Leser, der den ersten Abschnitt einer Erzählung aufgenommen hat, entwickelt unwillkürlich Vermutungen, wie die Erzählung weitergehen wird, der Autor kann diese Vermutungen im weiteren Verlauf der Erzählung bestätigen oder enttäuschen.<sup>13</sup> Ob das eine geschieht oder das andere, hängt vom einzelnen Text ab, d.h. von der Frage, ob der jeweilige Autor sich einer „Ästhetik der Identität“ verpflichtet fühlt oder einer „Ästhetik der Gegenüberstellung“. Zur ersten Gruppe zählen einfache literarische Formen wie *folk-tales*, mittelalterliche Heiligenlegenden oder die *commedia dell'arte*, die Variation nur im engen Rahmen eines festgefügten Wertekanons bzw. traditioneller Darstellungsschablonen kennen, zur zweiten Gruppe etwa der moderne europäische Roman, bei dem solche Schematisierungen geradezu Tabu wären.<sup>14</sup> Bedeutung – dies unser Ausgangspunkt – entsteht im literari-

baumomente in sich – kausale und andere sinnstiftende Relationierungen, Phasenbildung, zeitliche und räumliche Umgruppierungen usw.“).

<sup>12</sup> Cf. Lämmert 1955, 32 („Die *Verzerrung* der Sukzession ergibt sich durch den Wechsel von einlässigem und knappem Erzählen. [...] Mit dieser ungleich starken Verzerrung, die man auch als unterschiedliche Raffungsintensität bezeichnen kann, setzt der Erzähler seine Akzente. Er schält Einzelbegebenheiten, Wendepunkte oder exemplarische Momente aus dem stetig fließenden Strom des erzählten Lebens heraus, die den Kern oder gar den Hauptgegenstand des eigentlichen Erzählens bilden.“).

<sup>13</sup> Lotman 1972, 407 („Die Rezeption eines künstlerischen Textes ist immer ein Kampf zwischen dem Zuhörer und dem Autor. [...] Sobald der Zuhörer einen gewissen Teil des Textes rezipiert hat, ‚baut‘ er sich daraus ein Ganzes auf. Der nächste ‚Zug‘ des Autors kann diese Vermutung bestätigen und ein Weiterlesen nutzlos machen [...], oder er kann die Vermutung widerlegen und dem Zuhörer eine neue Konstruktion abverlangen.“).

<sup>14</sup> Lotman 1972, 408-419, bes. 412f. („Hier handelt es sich nicht um eine Ästhetik der Identität, sondern um eine Ästhetik der Gegenüberstellung. Den dem Leser

schen Werk dann eben durch solche Überlagerungen, mittels derer eine zunächst aufgegriffene Darstellungsform durch eine andere neue überwunden wird.<sup>15</sup> Welcher Ästhetik nun die *Vita Apollonii* und der *Heroikos* verpflichtet sind, wird nur eine nach solchen Kriterien geführte Untersuchung zeigen können.

### *3. Die epikureischen Motive in der Vita Apollonii*

Wenn wir also die Frage nach der Funktion der epikureischen Motive im Werk Philostrats mit einer Betrachtung der *Vita Apollonii* beginnen, so liegt dem Handlungsgang dieses Werks zunächst das Schema der Heiligenvita bzw. der philosophischen Reise zugrunde,<sup>16</sup> und dies in der spezifischen Ausprägung einer neupythagoreischen Philosophie, wie dies denn gleich in den Anfangskapiteln der *Vita* (1,1-2) erläutert wird und wohl auch für den historischen Apollonios zutraf oder jedenfalls schon in der vorphilostrateischen Tradition Teil seiner Charakterisierung war.<sup>17</sup> Dieser philosophischen Grundprägung bleibt Apollonios auch bei Philostrat bis zuletzt treu.<sup>18</sup> Schon in den Anfangskapiteln der *Vita* wird aber hinter diese Konstanz ein Fragezeichen gesetzt, wo Apollonios' schwangerer Mutter der wandelbare Meeresgott Proteus im Traum erscheint und ihr verkündet, dass das bald in die Welt tretende Kind (*sc.* Apollonios) kein anderer als er selbst sein werde.<sup>19</sup> Der Leser muss sich also schon von Beginn der

vertrauten Arten der Wirklichkeitsmodellierung stellt der Künstler seine eigene, originäre Lösung gegenüber, die er für die wahrere hält.“).

<sup>15</sup> Cf. Lotman 1972, 55-80, wo wiederholt von „Umkodierung“ die Rede ist, und 407 (im direkten Anschluss an das obige Zitat von Anm. 13: „Und so geht es weiter bis zu dem Augenblick, wo der Autor die vorherige künstlerische Erfahrung, die ästhetischen Normen und die Vorurteile des Zuhörers ‚besiegt‘ hat und ihm sein Modell der Welt, sein Verständnis von der Struktur der Wirklichkeit aufzwingt.“).

<sup>16</sup> So die Behandlung des Texts durch Kanavou 2018.

<sup>17</sup> Cf. die Berufung auf Pythagoras bzw. dessen Philosophie in Ap.Ty. Ep. 50; 52; 55,1 und 62 bzw. die Diskussion der Frage bei Bowie 1978, 1671f. 1691f. und Koskenniemi 2009, 333f.

<sup>18</sup> So etwa noch in VA 8,19,2, wo Apollonios von seinem Besuch in der Höhle des Trophonios ein Buch mitbringt, das die Lehren des Pythagoras enthält.

<sup>19</sup> VA 1,4.

*Vita* an darauf einstellen, dass Apollonios nicht einfach nur ein Muster an philosophischer Beständigkeit sein wird, sondern sich durchaus auch in gewandelter Form zeigen kann.<sup>20</sup>

Solche Wandelbarkeit zeigt sich freilich noch nicht in den Anfangspartien der *Vita*, wo vielmehr dargestellt ist, wie Apollonios in seinen Jugendjahren im kleinasiatischen Aigai zum vorbildlichen Pythagoreer wird. Dies geschieht im Rahmen einer umfassenden philosophischen Ausbildung, die Apollonios unter anderem bei seinem Lehrer Euxenos, einem erklärten Pythagoreer, erhält. Euxenos erweist sich aber als verkappter Epikureer und wird daher von Apollonios auch entsprechend getadelt.<sup>21</sup> Diese Szene habe ich in meiner Arbeit als bedeutsames Textsignal behandelt, welches – so scheint es in diesem Moment – eine deutliche Abgrenzung von jedem epikureischen Gedankengut von Seiten des Apollonios festhält und somit jeden Gedanken daran unterbindet, dass es jemals anders werden könnte.<sup>22</sup> Boter bestreitet dieses Argument nun mit dem Hinweis darauf, dass Apollonios sich ja mit allen vier klassischen Philosophien beschäftigte und zuletzt einfach eine positive Wahl für den Pythagoreismus trafen.<sup>23</sup>

Dies ist eine typische Verwechslung von Geschichte und Fabel. In der realen Biographie des Apollonios (der ‚Geschichte‘) mag es so gewesen sein, dass der künftige Wundertäter sich gleichermaßen mit allen philosophischen Dogmata beschäftigte und dann eine positive Wahl zugunsten des Pythagoreismus traf, und so mag es auch noch im Buch des Maximos von Aigai dargestellt gewesen sein, auf welches

<sup>20</sup> Zur Figur des Proteus in der *Vita Apollonii* cf. zuletzt Paschalis 2015 und Miles 2016, die allerdings beide bei einer eher konservativen Gesamtinterpretation der *Vita* verbleiben.

<sup>21</sup> Allgemein zum Weiterbestehen des Epikureismus in der Kaiserzeit cf. nun neben der bei Grossardt 2006, 271 genannten Literatur den konzisen Abriss von Erler 2018.

<sup>22</sup> Grossardt 2006, 41f. und 2014, 13f.

<sup>23</sup> Boter 2019, 119 („[...] Grossardt is wrong when he states that Apollonius takes up an indifferent position with regard to Platonism, Aristotelianism and the Stoic and assigns a special position to Epicureanism: it is only stated that Apollonius pays attention to all four philosophies. [...] To conclude: Grossardt’s argument that the beginning of the *Life* shows a negative attitude towards the philosophy of Epicurus is wrong.“).

Philostrat sich für diesen Lebensabschnitt seines Protagonisten verschiedentlich beruft.<sup>24</sup> Sogar Apollonios selber in seiner späteren Rückschau stellt es so dar, dass sich ihm in seiner Jugend eine ganze Reihe fragwürdiger philosophischer Schulen vorstellte, die er alle zugunsten einer positiven Wahl des Pythagoreismus von sich wies.<sup>25</sup>

Die Darstellung Philostrats im ersten Buch der *Vita* ist hingegen eine gänzlich andere. Der Erzähler gestaltet hier seinen Bericht nämlich nach selbstgewählten Kriterien und diese Gestaltung (die ‚Fabel‘) folgt einem eigenen narrativen Rhythmus, der rezeptionslenkende Funktion hat. So weist der ganze Abschnitt über den Aufenthalt des Apollonios in Aigai eine deutliche Zweiteilung auf mit einem ersten kürzeren Teil zur Ausbildung und Selbstfindung des Apollonios (VA 1,7,2-3) und einem zweiten längeren Teil zum weiteren Aufenthalt des neuen Pythagoreers in Aigai bzw. zu seiner Vorbereitung auf sein künftiges Leben als Lehrer der Weisheit und zu seinem vorläufigen Wirken im Tempel des Asklepios sowie zu den verschiedenen Interaktionen mit Euxenos und den Besuchern des Heiligtums (VA 1,8-14). Die Lebenswahl ist noch Gegenstand des ersten Abschnitts und kulminiert in einer deutlichen Äußerung des Apollonios gegenüber Euxenos, worauf dann der erwähnte Einschnitt erfolgt.

Zuvor ist in der Tat Apollonios' Beschäftigung mit den vier klassischen philosophischen Schulen erwähnt und seine Vorliebe für die nun wieder neu auflebende pythagoreische Bewegung (1,7,2):

ἐνταῦθα ξυνεφιλοσόφουν μὲν αὐτῷ Πλατόνειοί τε καὶ Χρυσίππειοι καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου, διήκονε δὲ καὶ τῶν Ἐπικούρου λόγων, οὐδὲ γὰρ τούτους ἀπεσπούδαζε, τοὺς δέ γε Πυθαγορείους ἀρρήτῳ τινὶ σοφίᾳ ξυνέλαβε.

Bei näherem Hinsehen liegen hier aber schon deutliche Gewichtungen vor: Das Verhältnis zum Platonismus, zur Stoa und zum Aristotelismus ist eher von einer neutral-wohlwollenden Haltung geprägt, die davon abgesetzte epikureische Philosophie (ξυνεφιλοσόφουν μὲν [...] διήκονε δὲ καὶ) scheint dagegen eher schon mit einem Stigma versehen zu sein, denn sonst müsste nicht gesagt werden, dass Apollo-

<sup>24</sup> VA 1,3,2; 1,12,2.

<sup>25</sup> VA 6,11,2-7.

nios nicht einmal (*οὐδέ*) diese Philosophie verschmähte.<sup>26</sup> Die Implikation ist also schon hier deutlich, dass der Epikureismus ihm nicht entsprach, und es ist ganz folgerichtig, dass im unmittelbaren Anschluss daran (*τοὺς δέ γε Πυθαγορέους [sc. λόγους]*) die besonders positive Haltung gegenüber dem Pythagoreismus verzeichnet ist. Diese sich schon hier abzeichnende Opposition zwischen den beiden Polen Epikureismus und Pythagoreismus findet ihre Wiederaufnahme und Verdeutlichung dann eben im direkten Gespräch zwischen Euxenos und Apollonios.

Dieses Gespräch ist noch einmal durch einen auktorialen Kommentar vorbereitet, wonach Euxenos nur dem Schein nach Pythagoreer war und sich stattdessen nach einer epikureischen Devise ganz den Freuden des Leibes hingab (1,7,2):

διδάσκαλος μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ τῶν Πυθαγόρου λόγων οὐ πάνυ σπουδαῖος οὐδὲ ἐνεργῷ τῇ φιλοσοφίᾳ χρώμενος, γαστρός τε γὰρ ἥττων ἦν καὶ ἀφροδιτίων καὶ κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἐσχημάτιστο.

Apollonios aber durchschaut dies schnell und vermeidet zwar den persönlichen Bruch mit Euxenos, grenzt sich aber in einer direkten Konfrontation entschieden von der Lebenshaltung seines Lehrers ab (1,7,3):

οὐ μὴν τόν γε Εὔξενον ἐπαύσατο ἀγαπῶν, ἀλλ’ ἔξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κῆποι τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί, „σὺ μὲν ζῆθι τὸν σεαυτοῦ τρόπον“ ἔφη „ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι.“

An dieser Passage ist verschiedenes bemerkenswert. Zum einen ist dies genau der Moment, in dem Apollonios seine über einen längeren Zeitraum herangereifte Lebenswahl zum ersten Mal kundtut. Zum anderen markiert die direkte Rede einen dramatischen Höhepunkt in der Darstellung, wodurch die vorangehende Schilderung den Charakter eines Vorlaufs zu diesem Kulminationspunkt erhält und die ganze

<sup>26</sup> Vergleichbar dann VA 1,13,1, wo Apollonios den Tempel des Asklepios, in dem er sich aufhält, zu einer Bildungsstätte der aristotelischen und platonischen Philosophie macht, nicht aber auch die Stoa und den Epikureismus ebenso zum Gegenstand seines Unterrichts erhebt (καὶ τὸ ἱερὸν Λύκειόν τε ἀποφίνας καὶ Ἀκαδημίαν, φιλοσοφίας γὰρ ἡχὸ πάσης ἐν αὐτῷ ἦν).

folgende Schilderung in VA 1,8-14 den Status eines (langen) Epilogs, und zum dritten reduziert sich die Auswahl der zur Verfügung stehenden Dogmata von fünf auf nur noch zwei, die einander nun mittels einer  $\mu\acute{e}v\text{-}\delta\acute{e}$ -Konstruktion direkt gegenübergestellt und den beiden Protagonisten ( $\sigma\grave{o} \mu\acute{e}v [...] \acute{e}g\grave{\omega} \delta\acute{e} [...]$ ) in ganz betonter Weise individuell zugeordnet werden. Die epikureische Philosophie erhält hier somit einen Sonderstatus im Vergleich mit der platonischen, aristotelischen und stoischen Philosophie und wird als der eigentliche Gegenpol zur pythagoreischen Philosophie definiert, der Apollonios selbst sich verschrieben hat. Die Abgrenzung vom Epikureismus könnte kaum größer sein, und wer wie Boter nur ganz summarisch auf den Inhalt der Kapitel schaut, aber die narrative Struktur des Textes missachtet, wird zwangsläufig in die Irre gehen.

Wichtig sind aber auch noch andere Dinge. Der Garten, den Apollonios seinem Lehrer hier schenkt, ist eindeutig epikureisch konnotiert.<sup>27</sup> Es handelt sich also nicht nur um ein ländliches Idyll, auf das Euxenos hier festgelegt wird, sondern um eine symbolträchtige Landschaft. Doch auch die Quellen ( $\pi\eta\gammaai$ ), die sich in diesem Garten finden, sind nicht ein einfacher praktischer Vorzug der Lokalität oder ein rein dekoratives Element, sondern sind wieder epikureisch konnotiert. Denn in der zentralen Schilderung, die Diogenes Laertios von dieser Lebensgemeinschaft in Epikurs Garten in Athen gibt (10,10:  $o\grave{i} \kappa\grave{a} \pi\alpha\tau\alpha\chi\theta\grave{e}v \pi\rho\grave{o}s \alpha\grave{u}t\grave{o}n \grave{a}\phi\kappa\nu\grave{o}n\grave{v}to \kappa\grave{a} \sigma\upsilon\nu\beta\grave{e}i\grave{o}vou \alpha\grave{u}t\grave{w} \grave{e}v \tau\grave{w} \kappa\grave{h}\pi\omega$ ),<sup>28</sup> folgt sehr schnell ein Hinweis darauf, dass Epikur und seine Jünger dort ein sehr genügsames Leben führten und sich daher weitestgehend mit Wasser begnügten und dem Wein nur sehr maßvoll zusprachen (10,11: „κοτύλῃ γοῦν“ φησίν [s. Diokles] „οἰνιδίου ἡρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν“), worauf zuletzt sogar ein entsprechendes

<sup>27</sup> Zu  $\kappa\grave{h}\pi\omega$  als Schlüsselbegriff für die epikureische Gemeinde cf. neben unserer Stelle beispielsweise Heraclit. All. 4,2 und 79,2 ('Επίκουρος, ὁ τῆς ἡδονῆς ἐν τοῖς ιδίοις κήποις γεωργός), Ap.Ty. Ep. 5, S.E. M. 9,64 (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων), Alciph. 4,17,1 und D.L. 10,17.

<sup>28</sup> Zur Lage von Epikurs Garten in einem Außenbezirk Athens cf. die Diskussion bei Wycherley 1959 und die Korrektur bei Clarke 1973. Es handelte sich somit genauso um ein  $\pi\ro\delta\grave{s}te\grave{v}o$  wie im Falle des Landguts, das Euxenos nun von Apollonios erhält (cf. die Definition bei Julian, Ad Them. 5, 259b [unten Anm. 32]).

Selbstzeugnis Epikurs folgt (10,11: αὐτός τέ φησιν [Epicur. frg. 181 Usener] ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ). Dies entsprach einer durchgehenden Haltung Epikurs,<sup>29</sup> und so hält er auch in seinem Brief an Menoikeus fest, dass die Erzielung von Lust keineswegs einen üppigen Lebensstil voraussetze, sondern sich im Gegenteil sogar besser mit einfachen Mitteln erreichen lasse (Ep. 3,130-132, bes. 131: καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἥδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται).<sup>30</sup>

Zum zweiten ist wichtig, dass dieser Aufenthalt im Garten von Athen auf das engste verbunden war mit der konsequenteren politischen Abstinenz Epikurs (D.L. 10,10: ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο), wie solche Abstinenz denn überhaupt dem philosophischen Programm Epikurs entsprach.<sup>31</sup> Ein Aufenthalt im ‚Garten‘ ist daher immer auch Ausdruck von Epikurs berühmter Maxime des λάθε βιώσας (frg. 551 Usener = Plu. An recte 1,1128a).<sup>32</sup> Apollonios aber weist in seinem Wortwechsel mit Euxenos eine solche Haltung entschieden von sich und wird daher, wie die weitere Schilderung in der *Vita* zeigt, immer wieder die aktive Auseinandersetzung mit den Herrschenden suchen, insbesondere mit den Tyrannen seiner Zeit.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cf. den darauf bezogenen Kommentar von Erler 1994, 153.

<sup>30</sup> So gesehen hat Boter (2019, 118) zwar durchaus recht, dass Euxenos, der den sinnlichen Freuden allzu sehr zugetan ist, nur eine Karikatur des echten Epikureismus ist. Aber Euxenos wird nun eben mit dieser Passage in VA 1,7,3 auf den ‚nüchternen‘ Epikureismus verpflichtet, und diese Lebenshaltung wird jetzt mittels der μέν-δέ-Struktur des Satzes bzw. der klaren Zuweisung der Rollen (Euxenos: Epikureismus vs. Apollonios: Pythagoreismus) als der eindeutige Gegenpol zu Apollonios’ Wahl definiert. Die Interpretation von Boter (118f.: „There is no explicit rejection of any philosophy, including serious Epicureanism“) ist daher unzutreffend.

<sup>31</sup> Epicur. frg. 8 Usener (= D.L. 10,119: οὐδὲ πολιτεύσεσθαι).

<sup>32</sup> Cf. die Kombination der beiden Gedanken bei Jul. ad Them. 2,255b-c (δες κελεύει „λαθεῖν βιώσαντα“ [...]. φῆς γάρ που σχολὴν ἐπαινεῖν ἀπράγμονα καὶ διαλέξεις ἐν περιπάτοις προστίκειν ἐκείνῳ [sc. τῷ Ἐπικούρῳ]) und ad Them. 5,259b (τὴν ἐπικούρειον [...] ἀπραγμοσύνην καὶ τοὺς κάπιους καὶ τὸ προάστειον τῶν Ἀθηνῶν).

<sup>33</sup> So von Apollonios selbst als Resultat seiner einstigen philosophischen Wahl festgehalten in VA 6,11,6 (es spricht die in Personengestalt auftretende Weisheit zum jugendlichen Apollonios: τυράννοις τε φοβερὸν εἶναι μᾶλλον η̄ ὑ̄ αὐτοῖς κεῖσθαι).

So scheut Apollonios bereits auf seiner Reise nach Indien gegenüber dem ungezogenen König des Landes keineswegs ein offenes Wort,<sup>34</sup> und er lässt sich in der Folge auch durch eindeutige Warnungen nicht davon abbringen, das unter der Tyrannie Neros leidende Rom zu betreten und die direkte Auseinandersetzung mit dem Gardepräfekten Tigellinus zu suchen.<sup>35</sup> Eine verstärkt philosophische Dimension erhält diese Haltung Jahrzehnte später, als sein Freund Demetrios Apollonios davon abzuhalten versucht, der Vorladung Domitians vor das Gericht in Rom zu folgen, und ihm stattdessen nahelegt, sich in eine Randprovinz des Römischen Reiches zurückzuziehen und dort ein Leben in der Stille zu führen, weil dies bei den Mächtigen keinen Anstoß erregen würde (VA 7,12,5: *αἱ γὰρ τυρανίδες ἦττον χαλεπαὶ τοῖς φανεροῖς τῶν ἀνδρῶν, ἥν ἐπαινοῦντας αἴσθωνται τὸ μὴ ἐν φανερῷ ζῆν*). Dies ist – neben einer Reminiszenz an die Lebensform des Sokrates,<sup>36</sup> auf den Demetrios zuvor schon einmal explizit hingewiesen hatte und auf den auch Apollonios’ ständiger Reisegefährte Damis in einer dazwischengeschobenen Rede wieder anspielt<sup>37</sup> – ein unverkennbarer Anklang an die epikureische Maxime des *λάθε βιώσας*.<sup>38</sup>

Apollonios hingegen lehnt ein solches Vorgehen – seiner einstigen Lebenswahl entsprechend – entschieden ab. Zwar muss er als besonderer Schützling der Götter im Unterschied zu Sokrates den Tod nicht fürchten. Aber auch er steht unter dem Druck der öffentlichen Meinung und ist seinen eigenen ethischen Grundsätzen verpflichtet, sodass ein solches Ausweichen in die Randprovinzen, wie es ihm Demetrios nahegelegt hatte, nur als Feigheit erscheinen könnte, und selbst wenn er das Gebiet des Römischen Reiches verlassen würde, um dort in Sicherheit zu sein (VA 7,14,6: *ἔξαλλάττεν γὰρ χρὴ οἷμαι πάσης, ὅπόσης Ὦματοι ἄρχουσι, παρ' ἄνδρας δὲ ἥκειν ἐπιτηδείους τε καὶ μὴ ἐν φανερῷ οἰκοῦντας*), so würde ihm das wenig nützen, weil auch seine

<sup>34</sup> VA 3,31-33.

<sup>35</sup> VA 4,36-38 bzw. 4,43-44.

<sup>36</sup> X. Mem. 1,1,10 (*ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ*).

<sup>37</sup> VA 7,11,2 bzw. 7,13,2 (Hinweise auf die beiden Ankläger Anytos und Meletos bzw. auf den folgenden Kapitalprozess). Bezeichnenderweise büßte Sokrates also diese prominente Lebensform in der Folge mit einem gewaltsamen Tod.

<sup>38</sup> So zu Recht Jones 2005, II 235 Anm. 26 und Bowie 2009, 69 und 71.

dortigen Freunde wie seine indischen Bekannten Phraotes und Iarchas oder der äthiopische Gymnosophist Thespesion ihm ein solches Ausweichen übel nehmen würden. Selbst Menschen, die ihm fremd sind, könnten ihm zwar eine sichere Zuflucht im Verborgenen bieten (7,14,9 [ein dem Demetrios in den Mund gelegter hypothetischer Einwand]: ἥπον γὰρ ἐν οὐκ εἰδόσι λήσῃ), könnten ihm aber nicht wirklich helfen, da Apollonios auch dann noch vor seinem eigenen Gewissen als schuldig erscheinen würde. Apollonios führt also eine relativ komplexe Diskussion, knüpft aber an die Schlussworte des Demetrios in 7,12,5 an und lehnt daher – mit klaren sprachlichen Echos – die von seinem Dialogpartner empfohlene Maxime Epikurs kategorisch ab. Wie wir unten in der Diskussion von VA 8,14 sehen werden, ist Apollonios tatsächlich ein entschiedener Feind des epikureischen *λάθε βιώσας*.

Die Auseinandersetzung zwischen Demetrios und Apollonios hat somit nicht nur kompositorische Relevanz und bereitet den nachfolgenden Prozess in Rom vor, sondern geht ins Grundsätzliche und reflektiert die besondere Situation unter dem Prinzipat, in welchem Epikur selbst mit seiner Lösung zwar auch an politische Gefährdungen gedacht, aber in erster Linie die ungestörte Konzentration auf das eigene Seelenleben im Sinne gehabt hatte, welche ein solcher Rückzug in das Private ermöglichte,<sup>39</sup> so wurde es wachen Geistern seit dem beginnenden Prinzipat zunehmend deutlich, dass die Nähe zu den Mächtigen große Gefahren in sich barg und die epikureische Devise daher ein legitimer Weg war, solchen Gefahren zu entgehen.<sup>40</sup> Umso auffälliger ist es, dass Apollonios selbst unter solchen Voraussetzungen das Leben im Verborgenen strikt ablehnt.

<sup>39</sup> Für diese grundlegende und erste Funktion des epikureischen Rückzugs cf. Roskam 2007, 34–36. 63–66.

<sup>40</sup> So vor allem bei Horaz, dem erklärten Epikureer (epist. 1,4,16), der mehrfach auf den Vorteil eines zurückgezogenen Lebens hinwies (epist. 1,17,10: *nec vixit male, qui natus moriensque sefellit*; epist. 1,18,102f.: [*sc. percontabere doctos*] *quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum / an secretum iter et fallentis semita vitae*), aber auch Ovid kam aus bitterer Erfahrung zur selben Einsicht (trist. 3,4,4: *vive tibi et longe nomina magna fuge*; 3,4,25: *crede mihi, bene qui latuit bene vixit*).

Signifikant ist nun auch noch der Rahmen, in dem dieses Gespräch stattfindet. Denn Schauplatz ist die einstige Villa Ciceros bei Puteoli,<sup>41</sup> der schon von Cicero selbst die Funktion einer zweiten platonischen Akademie zugewiesen worden war.<sup>42</sup> Der idyllische Charakter des Grundstücks erhielt nach dem Tod des Eigentümers noch einmal eine Verstärkung durch neu austretende Thermalquellen, die insbesondere der Behandlung von Augenkrankheiten dienten, und durch eine berühmte (Vers-)Inschrift, welche Ciceros Freigelassener Laurea Tullius dort zu Ehren seines vormaligen *dominus* anbringen ließ.<sup>43</sup> Das Grundstück wurde so zu einem Memorialort, welcher das Grab Hadrians beherbergte und bis in spätantike Zeit bekannt blieb.<sup>44</sup> Dieses idyllische Ambiente (VA 7,11,1: τὸ Κικέρωνος τοῦ παλαιοῦ χωρίου), das Apollonios und seinen Gefährten den Schatten einer Platane gewährt (ἰζησάντων δὲ ὑπὸ πλατάνῳ) und sie in den Genuss eines Gesangs der Zikaden kommen lässt (οἱ μὲν τέττιγες ὑποψαλλούστης αὐτοὺς τῆς αὔρας ἐν φόδαῖς ἥσαν), inspiriert Demetrios zu einem kleinen Preis dieser Insekten, weil sie ihren Gesang unbesorgt vortragen könnten, jedem Neid enthoben seien und keine Verleumdungen oder Gerichtsprozesse zu befürchten hätten:

ῳ μακάριοι [...] καὶ ἀτεχνῶς σοφοί, ὡς ἐδίδαξάν τε ὑμᾶς φόδην ἄρα Μοῦσαι μήπω ἐς δίκας ή διαβολὰς ὑπαχθήσαν, γαστρός τε κρείττους ἐποίησαν καὶ ἀνέκισαν τοῦ ἀνθρωπείου φθόνου ἐς ταυτὴν τὰ δένδρα [...].

Apollonios jedoch erfasst die allegorische Funktion dieses Preislieds sofort und weist die Äußerung des Demetrios demzufolge entschieden zurück (7,11,2: ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνίει μέν, οἱ τείνει ταῦτα, διαβαλὼν

<sup>41</sup> Dieses Landhaus, das schon seit den fünfziger Jahren im Besitz Ciceros war und meist als ‚Cumanum‘ bezeichnet wurde (Cic. ac. 1,1, Att. 14,16,1, fam. 5,15,2; ad Q. frg. 2,13,1), lag hoch über dem Golf von Neapel und ist zu unterscheiden vom sogenannten ‚Puteolanum‘ (Cic. Att. 14,7,1; 14,9,1), das mehr den Charakter eines Stadthauses hatte und erst im Jahre 45 in Ciceros Besitz gelangte; cf. Schmidt 1899, 478-489 und Dubois 1907, 366-372.

<sup>42</sup> Plin. nat. 31,6 - 8 (6: *villa [...], quam vocabat M. Cicero Academiam ab exemplo Athenarum*).

<sup>43</sup> Plin. nat. 31,8, mit neuerlichem Hinweis auf den Status der Villa als zweiter Akademie in V. 3 des Epigramms (*Academiae celebratam nomine villam*).

<sup>44</sup> Hist. Aug. Hadr. 25,7; Greg. M. dial. 1,3,5 und Isid. orig. 13,13,2.

δ’ αὐτὰ ως ἀργότερα τῆς ἐπαγγελίας ...), worauf sogleich die explizite Diskussion zum Leben im Verborgenen bzw. in der Öffentlichkeit beginnt. Demetrios, an sich ein kynischer Philosoph (VA 4,25,1), wird damit zwar nicht gerade zum Epikureer, aber er scheint sich doch durch Ciceros Garten zu epikureischen Überlegungen inspiriert zu fühlen (und nicht etwa zu platonischen, wie es die Eigenschaft des Landguts als zweiter Akademie, aber auch die Platane und der Gesang der Zikaden – die traditionellen Merkmale eines *locus amoenus* im Gefolge Platons<sup>45</sup> – eigentlich erwarten lassen würden), und so scheint es ganz folgerichtig, dass er danach bei der Verabschiedung von Apollonios das große pythagoreische Tabu durchbricht, welches es untersagte, beim Abschied zurückzublicken (7,15,2: ὁ Δημήτριος [...] περιβαλὼν αὐτοὺς ἀπήει μεταστρεφόμενός τε καὶ τὰ δάκρυα ἀποψῶν), und so seine Anhängerschaft gegenüber dem Pythagoreer Apollonios implizit wieder in Frage stellt.<sup>46</sup>

Interessant ist aber auch, wie sogar Apollonios selber am Ende seiner langen Rede, mit der er die Argumente des Demetrios zurückweist, einen Kontrapunkt setzt zu seiner sonstigen pythagoreisch-platonischen Haltung. Denn nach den ausführlichen Erörterungen über sein Gewissen (ξύνεσις), das es ihm verbiete seine drei Freunde

<sup>45</sup> Nach Pl. Phdr. 230b2-3 (ἢ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ’ ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή) und 6 (ὑπὸ τῆς πλατάνου) bzw. 230c2-3 (θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηρέτη τῷ τῶν τεττίγων χορῷ); allgemein zur Nachwirkung dieser Szene aus dem *Phaidros* in der kaiserzeitlichen Literatur cf. Norden 1909, 113 („Wollte man alle Stellen, an denen die Platane, der Quell, die Cikaden, die in der Sommerhitze schlafende Natur vorkommen, ausschreiben, so erhielte man ein Buch, größer als der ganze Phaidros.“), speziell zur Rezeption bei Philostrat die Zusammenstellung bei Trapp 1990, 171, wo jedoch nur die Passagen von VA 6,3,5 (zu Phdr. 230a5-6), Gymn. 25 (p. 152,3 J., zu Phdr. 229d7-e1), Im. 1,23,2 (zu Phdr. 230b7-8), VS 2,10,3 (p. 98,22-23 St., zu Phdr. 230d6-8) und VS 2,27,5 (p. 127,1-2 St., zu Phdr. 228e4) sowie die einschlägigen Passagen aus dem *Herikos* genannt sind, nicht aber unsere Stelle von VA 7,11,1 (diese dafür erfasst von Bowie 2009, 69. 72).

<sup>46</sup> Zum Tabu des Pythagoras cf. Porph. VP 42, Iamb. Protr. 21, p. 114,29-115,18 Pistelli (ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφουν) und D.L. 8,18 (διὰ δὲ τοῦ εἰς ἀποδημίαν βαδίζοντα μὴ ἐπιστρέφεσθαι παρήνει τοῖς ἀταλλαττομένοις τοῦ βίου μὴ ἐπιθυμητικῶς ἔχειν τοῦ ζῆν μηδ' ὑπὸ τῶν ἐνταῦθα ἡδονῶν ἐπάγεσθαι), für eine weitere Ausdeutung cf. Plu. De liberis 17,12f. Dieses Tabu wird zuvor schon in VA 3,50,1 durchbrochen von den explizit in die Nähe des Pythagoras gerückten indischen Brahmanen; cf. die Bemerkungen von Grossardt 2015, 100 mit Anm. 34.

Nerva, Orfitus und Rufus, die politischen Gegner Domitians, im Stich zu lassen, kommt er zuletzt auf Orestes zu sprechen, der nach dem Mord an seiner Mutter Klytaimestra von den Erinyen verfolgt worden sei,<sup>47</sup> und malt aus, wie Menschen, die ihre ethischen Prinzipien verraten hätten, im Traum immer wieder von ihren Ängsten und Gedanken eingeholt würden (7,14,11):

ἡ ξύνεσις [...] δειματοῖ καθεύδοντας, καὶ ἂ μὲν ὄρῶσι μεθ' ἡμέραν καὶ εἰ δή τινα ἀκούειν ἢ λέγειν οἴονται, ὀνειρώδην καὶ ἀνεμιαῖα ποιεῖ τούτοις, τὰς δὲ ἀμυδρὰς καὶ φαντασιώδεις πτούας ἀληθεῖς ἥδη καὶ πιθανὰς τῷ φόβῳ.

Diese Erklärung des Traums weicht deutlich ab von der üblichen antiken Darstellung, die die Träume als gottgesandt betrachtete, noch von Platon so vertreten wurde<sup>48</sup> und daher auch den meisten Traumszenen in der *Vita* noch zugrunde liegt.<sup>49</sup> Stattdessen zeigt sie große Nähe zur epikureischen Traumtheorie. Denn während Epikur selbst den Traum mit dem Eindringen feinstofflicher Partikeln erklärt hatte, denen der Träumende zuvor ausgesetzt gewesen war,<sup>50</sup> weitete sich dieses Konzept im nachfolgenden Epikureismus etwas aus<sup>51</sup> und es wurde – teils in Aufnahme älterer Konzepte wie der des Aristoteles – insbesondere die mentale Verarbeitung der hauptsächlichen Tätigkeiten einer Person am Vortag zur Erklärung des Traums herangezogen<sup>52</sup> oder es wurden sogar Ängste, Wünsche und Absichten als Auslöser für einen entsprechenden Traum betrachtet.<sup>53</sup> Jedenfalls sei-

<sup>47</sup> VA 7,14,10, in Anspielung auf die Passage von E. Or. 395f.

<sup>48</sup> Cf. Náf 2004, 57, unter Verweis auf Pl. Ap. 33c4-7 und Cri. 44a6-b6.

<sup>49</sup> VA 1,4; 1,9,1; 1,10,2; 1,23; 2,37,1; 4,11,1; 4,34,1 und 8,12,3; cf. die zusammenfassende Besprechung von Náf 2004, 109f.

<sup>50</sup> Epicur. Ep. 1,51; frg. 326 Usener (= Plu. Quaest. conv. 8,10,2,734f-735a); Sent. Vat. 24 (ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατ' ἔμπτωσιν εἰδάλων).

<sup>51</sup> Zur Traumtheorie Epikurs und zur weiteren Entwicklung dieser Konzeption im nachfolgenden Epikureismus cf. Clay 1980, Schrijvers 1980 und Kraglund 1989, 440.

<sup>52</sup> Lucr. 4,962-972; Petron. frg. 43, 3-15 Müller<sup>5</sup> (der sogenannte Tagesresttraum).

<sup>53</sup> Lucr. 3,114-116 ([...] / *laetitiae motus et curas cordis inanis*), 4,984-986 (*usque adeo magni refert studium atque voluntas, / et quibus in rebus consuerint esse operati / non homines solum sed vero animalia cuncta*) und 4,1011-1025 (*porro hominum mentes, magnis quae motibus edunt / magna, itidem saepe in somnis faciuntque geruntque / [...] / flumen*

en die Träume keine Sendung göttlicher Mächte, sondern ein Eigenprodukt des Träumenden.<sup>54</sup> Eine besondere Rolle spielte dabei eben das Konzept des Gewissens, das ohnehin grundlegend war für die Ethik Epikurs und nun von der epikureischen Schule stark auch als Auslöser von Träumen betrachtet wurde.<sup>55</sup> Hauptzeuge dafür ist Lukrez, der verschiedentlich auf die Macht des schlechten Gewissens zu sprechen kommt<sup>56</sup> und dies mehrfach als Ursache für Angstträume nennt, wie Apollonios sie in VA 7,14,11 beschreibt.<sup>57</sup> Wie wir unten sehen werden, wird auch der abschließende Traum des frechen Jünglings von Tyana in VA 8,31 im Lichte solcher Konzeptionen zu betrachten sein.

Ähnlich wie vor der gerichtlichen Auseinandersetzung mit Domitian ist die Situation auch nach dem Prozess, als Demetrios – wieder in Puteoli – Apollonios warnt, sich nun nicht ausgerechnet nach Griechenland zu begeben, wo er wieder viel zu sehr im Licht der Öffentlichkeit stehen würde (VA 8,14: ὅν δὲ μηδ' ἀντὶ ἐν τῷ ἀφανεῖ

*item sitiens aut fontem propter amoenum / adsidet et totum prope faucibus occupat amnum;* cf. die darauf bezogene Folgerung von Schrijvers 1980, 145 („Die [...] dargestellten Träume sind m.E. nicht nur die Leistungen der reproduktiven Einbildungskraft, veranlasst durch reale Vorgänge am Tag, sondern die im Traumleben sich fortsetzenden Wahnbilder der kreativen Phantasie, die unter der Anregung gewaltiger Leidenschaften [...] am Tage hervorgerufen worden sind.“).

<sup>54</sup> Petron. 104,3 („*hinc scies*“ *inquit Eumolpus* „*Epicurum hominem esse divinum, qui eiusmodi ludibria facetissima ratione condemnat*“) bzw. Petron. frg. 43, 1-3 Müller<sup>5</sup> (*somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, / non delubra deum nec ab aethere numina mittunt, / sed sibi quisque facit*).

<sup>55</sup> So dargelegt von Chadwick 1978, 1052-1054. Ähnliche Bedeutung hatte das Gewissen zwar auch für den Pythagoreismus (Chadwick 1978, 1055f.), doch scheint die Verbindung mit den Angstträumen eben spezifisch epikureisch.

<sup>56</sup> Lucr. 3,825-827 ([...] / *praeteritisque male admissis peccata remordent*).

<sup>57</sup> Lucr. 4,1018f. (*multi de magnis per somnum rebus loquuntur / indicioque sui facti persaepe fuere*); 5,1158-1160 (*quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes / aut morbo delirantes protraxe ferantur / et celatam vim in medium et peccata dedisse*); cf. Schrijvers 1980, 146-148, unter Hinweis auf die regelmäßig damit verbundenen Hindeutungen auf Orestes bzw. die Erinyen, wie sie auch Apollonios vornimmt und wie sie namentlich bei Plutarch wiederkehren, der in Tranqu. animi 19,476e-f – anscheinend unter epikureischem Einfluss (Chadwick 1978, 1053) – der Frage von Freveltat, Gewissen und Reue nachgeht und dabei genau wie Apollonios auf E. Or. 395f. rekurriert.

διαφύγοις, πῶς ἀν ἐν τῷ φανερῷ λάθοις;). Doch Apollonios lehnt ein solches Ausweichen erneut ab und ist bereit, sein freies Auftreten nötigenfalls sogar mit dem Tod zu bezahlen (*ibid.*: „οὐ δέομαι“ ἔφη „λανθάνειν, εἰ γάρ, ως σὺ οἴει, τοῦ τυράννου ή γῆ πᾶσα, βελτίους οἱ ἐν τῷ φανερῷ ἀποθνήσκοντες τῶν ἐν τῷ ἀφανεῖ ζώντων“). Es sind also wie in VA 7,11 und 7,14 wieder epikureische Leitbegriffe wie (οὐκ) ἐν φανερῷ ζῆν oder λανθάνειν, die hier Verwendung finden, und sie sind immer gekoppelt an die Frage nach der besten Lebensform unter dem Zeichen eines autoritären Staates. Somit liegt hier unzweifelhaft eine motivische Leitlinie vor, die bereits im ersten Buch der *Vita* in der Auseinandersetzung zwischen Apollonios und Euxenos ihren Anfang nimmt und sich bis in die Schlusszenen des Romans erstreckt.<sup>58</sup>

Ein Leser der *Vita* gewinnt somit bis in die Mitte des achten Buches hinein den Eindruck, dass hier in den Termini J. Lotmans eine „Ästhetik der Identität“ vorliegt und keine „Ästhetik der Gegenüberstellung“. Dass dieser Eindruck aber falsch ist, zeigt sich, sobald Apollonios griechischen Boden betritt. Denn die Analogie in den Äußerungen des Apollonios in VA 7,14 und 8,14 würde nun eigentlich darauf hindeuten, dass Apollonios auch in Griechenland die Auseinandersetzung mit den Machträgern sucht und sich ihnen wieder in Form des intellektuellen Kampfes entgegenstellt und damit sogar sein Leben riskiert. Genau das Gegenteil tritt aber ein, denn in VA 8,22 wird Apollonios plötzlich vorgeworfen, dass er keine Bereitschaft zeige, sich poltisch einzubringen (διαβαλλόντων δ' αὐτὸν ἐνίων, ὅτι τὰς τῶν ἡγεμόνων ἐπιδημίας ἐκτρέποιτο καὶ ἀπάγοι τοὺς ἀκροατὰς ἐξ τὰς ἡσυχίας μᾶλλον). Wie wir in den darauf folgenden Kapiteln erfahren, befindet Apollonios sich in dieser Zeit in Athen und diese Periode seines Lebens dauert zwei Jahre.<sup>59</sup> Die Lebensform, die ihm für diese Zeit attestiert wird, ist, wie das obige Zitat zeigt, die Sammlung einer Schar von Jüngern um sich herum, und dies an einem möglichst abgeschiedenen Ort fernab von den politischen Turbulenzen. Apollonios weist

<sup>58</sup> Wie Boter 2019, 125f. unter diesen Gegebenheiten schreiben kann „I conclude that the explicit references to Epicureanism in the *Life of Apollonius* are confined to the mention of Epicurus in the beginning of book one and the aphorism λάθε βιώσας in book eight.“, ist mir unverständlich.

<sup>59</sup> VA 8,23 (ό δ' ἄρχων τῆς Ἑλλάδος καλέσας αὐτὸν ἐξ Ἀθηνῶν ἐξ Βοιωτίαν) bzw. 8,24 (ἐπειδὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλλάδα ἰκανῶς εἶχε δυοῖν ἐνδιατρίψας ἐτοῖν).

diesen Vorwurf gar nicht von sich, sondern begründet seine Handlungsweise damit, dass er den ἀγοραῖοι aus dem Wege gehen wolle, also Aktivisten auf dem juristischen und politischen Feld, die ihn in unguter Weise an die politischen Zuträger erinnerten, die er im Gefängnis in Rom kennengelernt hatte (8,22):

διεβέβλητο μὲν γὰρ πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸν ἄλλον χρόνον, ὑπὸ δὲ τῶν ἐν τῇ Ἀράμη δεσμωτηρίων καὶ τῶν δεδεμένων τε καὶ ἀπολλυμένων οὕτο διετέθη πρὸς τὴν τέχνην, ὃς πάντα τὰντα τῶν συκοφαντούντων καὶ τῶν δεινότητι ἐπηρέμενων ἡγεῖσθαι μᾶλλον ἢ τοῦ τυράννου.

Die Handlungsweise des Apollonios während seines Aufenthalts in Athen steht also in direkter Verbindung mit seinen vergangenen Erlebnissen, nur zieht er jetzt nicht mehr den Schluss daraus, dass er den Machthabern und deren Paladinen manhaft entgegentreten sollte, sondern entscheidet sich genau umgekehrt für eine Lebensweise *καθ' ἡσυχίαν*. Wenn wir zudem bedenken, dass all dies sich in Athen abspielt, so kann man kaum mehr einen anderen Schluss ziehen als den, dass dies gewissermaßen eine neue epikureische Gemeinschaft ist.<sup>60</sup> Jedenfalls entspricht dieser oben zitierte Vorwurf der Absonderung vom politischen Leben eben genau der Standardkritik, die in der Kaiserzeit regelmäßig gegen Epikur und seine Schule gerichtet wurde.<sup>61</sup> Aus einer Ästhetik der Identität wird hier also unvermittelt eine Ästhetik der Gegenüberstellung.

Dasselbe ist nun noch einmal in VA 8,28 der Fall. Apollonios befindet sich hier nach dem Tod Domitians und dem Regierungsantritt Nervas in Ephesos und schickt in Vorahnung seines Todes Damis mit einem Brief zu Nerva, um aus dem Leben scheiden zu können, ohne von diesem dabei gesehen zu werden:

<sup>60</sup> Cf. die identische Verwendung des Leitbegriffs *ἡσυχία* bei Epicur. Sent. 14 (εὐλικρινεστέρα γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια) bzw. die Kommentierung der Sentenz bei Roskam 2007, 39 („we are close to the maxim λάθε βιώσας“).

<sup>61</sup> Cf. beispielsweise Plu. Non posse 19,1100c-d, Plu. Adv. Kol. 31,1125c-d (ἄλλὰ τίνες εἰσὶν οἱ ταῦτα συγχέοντες καὶ καταλόντες [sc. πολιτείας καὶ ἀρχὰς καὶ νόμων διάταξιν] καὶ ἅρδην ἀναιροῦντες; οὐχ οἱ πολιτείας ἀφιστάντες αὐτοὺς καὶ τὸν πλησιάζοντας; οὐχ οἱ τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις λέγοντες;) oder Max.Tyr. 15,8 sowie die kommentierenden Bemerkungen von H. Jones 1989, 115f.

καὶ ὄψὲ ὁ Δάμις ξυνεῖναί φησι τῆς τέχνης, τὴν μὲν γὰρ ἐπιστολὴν ἄριστά τε αὐτῷ καὶ ὑπὲρ μεγάλων ἔνγεγράφθαι, πεμφθῆναι δ' ἀν καὶ δι' ἔτερου. τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός; πάντα τὸν χρόνον, δὲν ἔβιο, λέγεται θαμὰ ἐπιφέγγεσθαι „λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας“· ἀπάγων οὖν ἑαυτοῦ τὸν Δάμιν, ἵνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλύοι, τὴν ἐπιστολὴν ἐσκήψατο καὶ τὸ ἀναφοριτῆσαι αὐτὸν ἐξ τὴν Πώμην. αὐτὸς μὲν δὴ παθεῖν τι ἀπιών αὐτοῦ φησιν [*sc. Damis*] οὐδὲ εἰδὼς τὰ μέλλοντα [...].

Damis hatte zuerst nicht verstanden, was der Grund dieser Entscheidung war (καὶ ὄψὲ ὁ Δάμις ξυνεῖναί φησι τῆς τέχνης [...] ), und erkannte erst nachträglich, dass Apollonios nicht in seiner Gegenwart sterben wollte. Dass aber noch mehr dahinter stand und Apollonios' Handlungsweise letztlich aus einer philosophischen Grundhaltung hervorging, erfahren wir nur durch eine kurze Nebenbemerkung des Erzählers (τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός; πάντα τὸν χρόνον, δὲν ἔβιο, λέγεται θαμὰ ἐπιφέγγεσθαι „λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας“).

Boter unterstellt mir hier einen entscheidenden Fehler, weil ich meine Argumentation unter anderem darauf gestützt hatte, dass der Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz Epikurs (frg. 551 Usener) nicht auf Damis zurückgeführt sei, dessen Notizen als Jünger und Begleiter des Apollonios nach Philostrats einleitender Bemerkung die wichtigste Quelle für den folgenden Bericht darstellte,<sup>62</sup> sondern mit den letzten Kapiteln der *Vita* zusammenzunehmen sei, die nun ganz explizit nicht mehr auf die Aufzeichnungen des Damis zurückgeführt sind:<sup>63</sup>

„Here Grossardt makes a crucial mistake. He links chapter 28 immediately to the remaining four [*rectius „three“ PG*] chapters of the book. [...] But in chapter 28 the anecdote about the aphorism is fully embedded in Damis' report.“<sup>64</sup>

Die Maxime könne daher nicht auf Philostrat zurückgeführt werden:

„And therefore the sentence in which the aphorism occurs [...] is part of Damis' story and can therefore not be ascribed to the author Philostratus [*rectius „the narrator“ PG*], as Grossardt does.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> VA 1,3,1.

<sup>63</sup> Grossardt 2014, 19–21, in Bezug auf VA 8,29 (τὰ μὲν δὴ ἐξ Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα Δάμιδι τῷ Ἀστυρίῳ ἀναγεγραμμένα ἐξ τόνδε τὸν λόγον τελευτᾶ [...] ).

<sup>64</sup> Boter 2019, 122.

<sup>65</sup> Boter 2019, 122f.

Boter muss sich allerdings – auch abgesehen von seiner mathematischen Fehlleistung – die Frage gefallen lassen, ob nicht vielmehr er hier einen solchen entscheidenden Fehler gemacht hat. Denn richtig ist an seiner Darstellung nur, dass die Passage, in der die Maxime aufscheint, mit ihrer einleitenden Frage (*τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός;*) an den vorangehenden Hinweis auf Damis anknüpft (*καὶ ὅγε ὁ Δάμις ξυνεῖναι φησι τῆς τέχνης*). *τίς οὖν ἡ τέχνη [...]* ist aber eine typische Frage der Erzählerstimme an sich selbst, wie sie in der *Vita* mehrfach bezeugt ist und jeweils auch gleich vom Erzähler selber beantwortet wird.<sup>66</sup> Wie der Erzähler zu seiner Antwort kommt, d.h. zum erklärenden Hinweis auf den *λάθε βιώσας*-Satz, erläutert er ebenfalls so gleich. Diese Information bezieht er nämlich nicht aus dem Reisebericht des Damis, sondern aus allgemein zirkulierenden Erzählungen zum Leben des Apollonios (*λέγεται*).<sup>67</sup> Dies ist auch keineswegs ein Sonderfall hier, da der Erzähler gleich von Beginn weg mitteilt, dass er sein Wissen über Apollonios aus ganz unterschiedlichen Quellen bezogen habe,<sup>68</sup> und auch in der Folge noch mehrmals an neuralgischen Punkten seines Berichtes ähnliche Äußerungen tut.<sup>69</sup> So wird denn insbesondere schon der Bericht über die Geburt des Heiligen – ein schönes Pendant zu unserer Stelle – auf ein allgemeines *λέγεται* zurückgeführt (VA 1,5: *τεχθῆναι δὲ ἐν λειψῶν λέγεται*).

Etwas schwieriger zu beurteilen ist die Frage, wo in unserem Kapitel der Bericht des Damis wieder eingesetzt. In Frage kommt *ἀπάγων*

<sup>66</sup> Cf. VA 1,16,2 (*τί δέ μοι ὁ λόγος βούλεται;*); 5,10,2 (*τί δὲ τοῦτο ἦν;*) und 8,22 (*τί δὲ ἔβούλετο αὐτῷ τοῦτο;*).

<sup>67</sup> Zum komplizierten Zusammenspiel zwischen Philostrats Berufung auf die Notizen des Damis und seinen Hinweisen auf sonstige Quellen cf. Anderson 1986, 157-166, wo auch festgehalten ist, dass die Einschübe einen deutlichen Gegenpart zum Bericht des Damis bilden (S. 157: „expressions such as *λέγεται* [it is said] or *ἄδουσι* [,they sing], i.e., there is a fanciful and poetic account] cannot be equated with ‚Damis‘“).

<sup>68</sup> VA 1,2,3 (*ξυνεῖλεται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων, ὅποσαι αὐτοῦ ἥρων, τὰ δὲ ἐξ Ἱερῶν, ὅποσα ἡπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμὸν ἥδη, τὰ δὲ ἐξ ὃν εἰπον ἔτεροι περὶ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐκείνου ἐπιστολῶν*).

<sup>69</sup> Cf. VA 1,3,2 (*ώς μὲν οὖν ξυνήγαγον ταῦτα διεσπαρμένα* [Jackson: διεσπασμένα codd.] *καὶ ως ἐπεμελήθην τοῦ ξυνθεῖναι αὐτά, εἴρηκα*); 8,31,3 (*τάφῳ μὲν οὖν ἡ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχὼν οἶδα, καίτοι τῆς γῆς, ὅποση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην, λόγοις δὲ πανταχοῦ δαιμονίοις*).

οὐν [...] oder αὐτὸς μὲν δή [...]. Die wahrscheinlichere Lösung ist ἀπάγων οὐν [...], weil hier nun wieder von der Gegenwartshandlung die Rede ist, während der vorangehende Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz, wie gleich noch zu besprechen sein wird, sich auf die Vergangenheit bezieht. Zudem scheint diese Darstellungsform, d.h. der vorangehende Hinweis des Damis auf eine Handlung des Apollonios und der nachfolgende Verweis auf die eigene Handlung des Berichterstatters, wieder ein typisches narratives Verfahren der *Vita* zu sein.<sup>70</sup> Dies bedeutet, dass Damis zwar tatsächlich im Nachhinein eine Erklärung für seine Entsendung nach Rom gefunden hat, nämlich dass Apollonios nicht vor seinen Augen aus dem Leben scheiden wollte (ἴνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλύοι), dass der Erzähler aber die entscheidende Information zur philosophischen Motivierung dieser Handlungsweise gerade nicht aus dem Bericht des Damis übernommen hat, dass also mehr hinter der Handlungsweise des Apollonios steckte, als Damis selbst zuletzt noch bewusst wurde.

Es bleibt somit dabei, dass der Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz ein von außen kommender Einschub in den Bericht des Damis ist und die auf verschiedene Quellen zurück geführte Darstellung der letzten drei Kapitel antizipiert, und dies hat auch seinen guten Grund. Denn auffällig ist nicht nur, dass Apollonios die Maxime Epikurs oft in den Mund genommen haben soll (λέγεται θαμὰ ἐπιφθέγγεσθαι), sondern dass dies überhaupt sein ganzes Leben lang sich so verhalten habe (πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἔβιω).<sup>71</sup> Rein faktisch gesehen, ist dies kein absoluter Widerspruch zu den Äußerungen des Apollonios, die wir in VA 1,7, 7,12-14 und 8,14 angetroffen hatten, weil Apollonios ja auch nach der in VA 8,28 referierten Äußerung konzidierte, dass ihm ein Leben im Verborgenen nicht möglich sei und er stattdessen mit einem verborgenen Tod vorliebnehmen müsse. Aber es war in der *Vita* bis zu diesem Punkt der Darstellung nie eine solche Äußerung ihres Protagonisten zu hören gewesen, und es treten hier Sympathien für ein Leben im Verborgenen zutage, die die rigoristischen Erklärungen

<sup>70</sup> Cf. VA 7,38,1 (διαλέγεσθαι μὲν δὴ τὸν Ἀπολλώνιον πλείω τοιαῦτα, ἐαυτὸν δὲ ὁ Δάμις ἀπορεῖν μὲν ὑπὲρ τῶν παρόντων φησί, [...]).

<sup>71</sup> Aber gerade nicht im Moment der Verabschiedung von Damis, denn sonst hätte Damis nichträtseln müssen, warum Apollonios ihn weggeschickt hatte.

von VA 1,7, 7,12-14 und 8,14 niemals hätten vermuten lassen, und von denen erst in der Schilderung von Apollonios’ Aufenthalt in Athen in VA 8,22 ein leiser Hauch zu spüren war. Der Apollonios, der uns in den ersten siebeneinhalb Büchern der *Vita* vorgeführt wird, hätte sich Epikurs Maxime somit niemals zu eigen machen können, und die Passage in VA 8,28 ist daher doch ein radikaler Bruch mit der Schilderung in den vorangegangenen Büchern und Kapiteln und gibt uns eben mit dieser Diskrepanz einen entscheidenden Hinweis darauf, wie der Erzähler der *Vita* seinen Helden sieht.<sup>72</sup>

Somit stellt sich die Frage, warum der historische Autor Philostrat einen solchen Erzähler hätte einführen sollen, wenn nicht, weil auch ihm daran gelegen war, uns einen Apollonios vorzuführen, der noch ganz andere Seiten aufweist als nur die eines neupythagoreischen Wundertäters. Was also aus dieser spezifischen Darstellungsform in VA 8,28 zuletzt hervortritt, ist eine ironische Brechung der bis dahin bestehenden Schilderung unseres Helden, oder anders formuliert: es kommt nun zu einer Aufspaltung in zwei Erzählebenen, eine Ebene, in der weiterhin die Figurenperspektive dominiert und Apollonios der pythagoreische Wundertäter bleibt, der er immer schon gewesen war, und eine zweite Ebene, in der der Erzähler ganz ähnlich, wie es später in den ironischen Werken der europäischen Romantik der Fall sein wird, plötzlich in seine Erzählung interveniert und sie in einem neuen Licht erscheinen lässt,<sup>73</sup> also im konkreten Fall seinem Helden nachträglich eine philosophische Identität ver-

<sup>72</sup> Ich nehme also nicht an, wie Boter 2019, 125 mir unterstellt, dass Apollonios sich in VA 8,28 plötzlich zum Epikureismus bekehrt (unpräzis allerdings noch die Darstellung in Grossardt 2006, 43), sondern dass ihm nun am Ende des Werkes bzw. am Ende seines Lebens in *Retroprojektion* philosophische Sympathien beigelegt werden, die er – realistisch betrachtet – nicht haben konnte während seiner langdauernden Lebenszeit.

<sup>73</sup> Zum Konzept des intervenierenden Erzählers und der verschiedenen Erzählschichten bzw. zur darin zum Ausdruck kommenden ironischen Erzählhaltung cf. Strohschneider-Kohrs 1977, 337-362 und 420-424 sowie die kurze Charakterisierung bei Müller 2000, 187f. („Merkmale der romantischen Ironie sind das ständige Heraustreten des Autors aus seinem Werk, die damit verbundene Brechung der Rezeptionshaltung des Publikums und die fortwährende Manifestation der Spannung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Ideal und der Wirklichkeit“).

leicht, die der bis dahin referierten Richtung diametral gegenübersteht.<sup>74</sup> Philostrat gibt somit in VA 8,28 die bis zu diesem Zeitpunkt dominierende Darstellungsform einer einheitlich gezeichneten, in sich logisch konsistenten Welt nun endgültig auf, und eine Interpretation, die dies verkennt und die *Vita Apollonii* stattdessen weiterhin aus der Perspektive von Realismus und Rationalismus betrachtet, geht damit zwangsläufig fehl.<sup>75</sup>

Ähnlich wie mit VA 8,28 verhält es sich nach Apollonios' Auffahrt in den Himmel mit dem abschließenden Kapitel zur Jenseitsbotschaft des Weisen in VA 8,31. Hier bezweifelt ein junger Mann in Tyana, der Heimatstadt des Apollonios, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und wird daraufhin von Apollonios persönlich im Traum eines besseren belehrt, und sogar der Erzähler der *Vita* nimmt dies als Verlautbarung mit letztgültiger Wirkung (8,31,3: καὶ σαφῆς οὗτος Ἀπολλωνίου τρίποντος ἔστηκεν ὑπὲρ τῶν τῆς ψυχῆς ἀπορρήτων). Boter nimmt diese Schilderung daher ebenfalls zum Nennwert und folgert, dass auch das letzte Kapitel der *Vita* eben genau dieses Ziel verfolge, die Botschaft von der Unsterblichkeit der Seele zu vermitteln.<sup>76</sup> Ein Hauptargument dafür sieht er im logischen Problem, dass die Seele

<sup>74</sup> Auch die Berufung auf die allgemein zirkulierenden Äußerungen zur philosophischen Identität des Apollonios in VA 8,28 (*λέγεται*) ist somit sicher von fiktionaler Natur, weil sowohl für den historischen Apollonios wie für seine Darstellung in der frühen biographischen Tradition epikureische Sympathien auszuschließen sind; cf. die sarkastische Behandlung von Epikurs Lustlehre in Ap.Ty. Ep. 5.

<sup>75</sup> Es ist also eben die genannte Motivkette mit der wiederholten expliziten Ablehnung des Lebens im Verborgenen, aber auch die plötzliche Umkehr am Ende des Romans, die – ganz im Sinne der Theorie von J. Lotman – der Passage von VA 8,28 ihre besondere Bedeutung verleiht. Die Position von Roskam 2007, 152, dass es sich bei der Äußerung von 8,28 lediglich um einen philosophischen Gemeinplatz handle, der keine weitere Bedeutung für die Interpretation des Romans habe, ist daher ebenso verfehlt wie das Fazit von Boter 2019, 120f. („And thus the *περιπέτεια*, which Grossardt discerns in the *Life of Apollonius*, the sudden and complete change at the end of the work, consisting of rejection making place for acceptance of Epicureanism, is just not there.“).

<sup>76</sup> Boter 2019, 116 („the final chapter of the *Life of Apollonius* is in full harmony with the Pythagorean character of the whole work“) und 134 („Both works [sc. die *Vita* und der *Heroikos* PG] share the belief in an immortal soul and thus are very far removed from the Epicurean materialistic view of a mortal soul.“).

des Apollonios dem jungen Zweifler gar nicht erscheinen könnte, wenn sie denn gemäß epikureischer Weltsicht in ein Nichts aufgelöst wäre.<sup>77</sup>

Nun stellt sich schon ganz allgemein die Frage, ob denn ausgegerechnet ein μειράκιον θρασύ περὶ τὰς ἔριδας καὶ μὴ ξυντιθέμενον ἀλληλεῖ λόγῳ (8,31,1) das ideale Medium ist, um zum Empfänger und Vermittler einer so bedeutungsschweren Botschaft zu werden. Man könnte dies noch damit begründen, dass in diesem Fall der Kontrast zwischen dem unbekehrten und dem bekehrten Jüngling eben so groß ist, dass auch sonstige Zweifler nach erfolgter Konversion des vormaligen Spotters keine andere Wahl mehr haben werden, als sich der pythagoreischen Lehre anzuschließen. Eine größere Schwierigkeit für diese Interpretation ist daher der Widerspruch zwischen den letzten beiden Zeilen der Verlautbarung, die jede weitere Nachfrage unterbinden (8,31,3, V. 5 f.: σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὃ ποτ' οὐκέτ' ἐών τότε δόξεις; / ἡ τί μετὰ ζῷοισιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις;), und der genannten begeisterten Reaktion des Erzählers in der unmittelbaren Folge, denn wie kann eigentlich eine mit einem Tabu der Nachfrage endende Belehrung als σαφῆς τρίπους – ohnehin fast eine *contradictio in adiecto* – bezeichnet werden?<sup>78</sup>

Die größte Schwierigkeit für diese Interpretation sehe ich aber in der von Boter übergangenen Schilderung der Traumvermittlung. Diese endet nämlich mit der Darstellung des aus seinem Traum aufschreckenden Jünglings und der anschließenden Schilderung seiner Vision (8,31,2: τὸ δὲ [sc. τὸ μειράκιον], ὅσπερ ἐμμανές, ἀναπηδῆσαν ώμόυπνον ἰδρῶτι τε πολλῷ ἐρρεῦτο καὶ ἐβόα [...]). ὠμόυπνος ist aber ein äußerst seltenes Wort, das sich neben unserer Stelle nur noch bei dem attischen Komiker Eupolis findet (frg. 328 K.-A.: τίς οὐξεγείρας μ' ἐστίν; οἰμώξει μακρά, / ὅτικ μ' ἀνέστησ' ώμόυπνον).<sup>79</sup> Es ist nicht denkbar, dass Philo-

<sup>77</sup> Boter 2019, 113f.

<sup>78</sup> Die Charakterisierung von Apollonios’ Verlautbarung als σαφῆς τρίπους bildet zudem einen engen Rückbezug zur Umschreibung seiner Vortragsweise in VA 1,17 (οὐδὲ διῆγε τοὺς λόγους [...] ἀλλ' ὅσπερ ἐκ τρίποδος ὅτε διαλέγοιτο „οἴδα“ ἔλεγε [...]). Auch dies war durchaus schon ambivalent gewesen und deutete auf die oft kryptischen Äußerungen des Apollonios voraus; cf. Miles 2018, 69.

<sup>79</sup> Vermittelt durch den Grammatiker Oros, frg. A 35 Alpers bzw. Ps.-Zonaras, p. 605 Tittmann.

strat dieses isolierte Kunstwort („vorzeitig aus dem Schlaf gerissen“) frei aus einer breiten Tradition übernommen oder gar selber wieder erfunden hätte. Philostrat hängt hier vielmehr von Eupolis bzw. den ihn zitierenden hellenistischen oder kaiserzeitlichen Lexikographen ab, zumal ja auch ein vergleichbarer Kontext mit einer von einer anderen Person zur Unzeit aus dem Schlaf gerissenen Person vorliegt.<sup>80</sup> Ebenso wenig ist aber denkbar, dass ein Wortkünstler wie Philostrat einen solchen auffälligen Ausdruck planlos gebraucht und nicht auch die weiteren Implikationen berücksichtigt. Es liegt hier also ein deutlicher Rückbezug auf eine Komödie des Eupolis vor und damit ist auch unsere Passage als ‚Komödie‘ definiert. Zu einer ernsthaft vermittelten pythagoreischen Botschaft passt dies denkbar schlecht.

Was nun den Inhalt der Verlautbarung des Apollonios angeht, so wird hier in der Tat die Unsterblichkeit der Seele, die der junge Spötter bezweifelt hatte (8,31,1)

τὸ δὲ μειράκιον οὐδαμῶς τῇ τῆς ψυχῆς ἀθανασίᾳ ξυντιθέμενον „ἐγώ“, ἔφη „ὦ παρόντες, τουτοὶ μῆνα δέκατον Ἄπολλωνίῳ διατελῶ εὐχόμενος ἀναφῆναι μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον, ὃ δ’ οὕτω τέθνηκεν, ὃς μηδὲ ἐφίστασθαι δεομένῳ, μηδὲ, ὃς ἀθάνατος εἴη, πείθειν“,

von Apollonios nun nachdrücklich bekräftigt (8,31,3, V. 1: ἀθάνατος ψυχὴ κού χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίης), und die konkrete Darstellung des weiteren Schicksals der Seele nach dem Tod (V. 3f.: ῥηιδίως προθοροῦντα κεράννυται ἡρέι κούφῳ, / δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην) lässt sich tatsächlich in eine solche Interpretation einfügen bzw. mit einer einschlägigen Passage aus Plutarch vergleichen, wo von der Seele ebenfalls gesagt wird, dass sie den Leib verlassen und sich mit der Luft vermischt habe (Gen. Soc. 22,590b-c):

πλὴν δόξαι γε τῆς κεφαλῆς ἄμμα ψόφῳ προσπεσόντι πληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθίεναι τὴν ψυχήν. ὃς δ’ ἀναχωροῦντα κατεμίγνυτο πρὸς ἀέρα διαυγῆ καὶ καθαρὸν ἀσμένη, [...].

<sup>80</sup> Die negative Bilanz von Bowie 2009, 61, wonach die Alte Komödie in der *Vita* beinahe zur Gänze ignoriert sei, ist also entsprechend zu korrigieren. Eine Parallel zu dieser Aufnahme von ὕδροντος in VA 8,31,2 ist zudem die Verwendung der Junktur ὡμὸν γῆρας in Philostr. Her. 25,13 (zur Beschreibung von Odysseus), die direkt auf ὡμὸν γῆρας in Hom. Od. 15,357 (Laertes) bzw. ὡμογέρων in Hom. Il. 23,791 (Odysseus) zurückgeht.

Selbst Flinterman und Boter, die mir diese Stelle entgegenhalten, müssen aber eingestehen, dass es sich in Plutarchs Schilderung um ein temporäres Verlassen des Körpers durch die Seele handelt und nicht um den definitiven Tod, sodass nur eine bedingte Vergleichbarkeit gegeben ist.<sup>81</sup> Dennoch lässt sich konzedieren, dass dieses temporäre Verlassen der Seele einen Unterweltsbesuch nach sich zieht, weshalb eine gewisse Nähe zur Schilderung bei Philostrat durchaus vorhanden ist. In gewisser Weise konnte man das auch so erwarten, denn der eigentliche syntaktische Einschnitt in Apollonios’ Botschaft erfolgt erst mit dem genannten Tabu von V. 5 ( $\sigmaοὶ δέ ...$ ).

Dennoch stellt sich angesichts der vorhin genannten Vorbehalte zum Wesen des jungen Zweiflers und zu den besonderen Umständen seines Traums die Frage, ob hier nicht doch mehr vorliegt als nur eine eindeutige Botschaft zur Unsterblichkeit der Seele. Denn es sind gerade die nicht weit zurückliegenden Passagen zu den epikureischen Sympathien des Apollonios und zum Komödiencharakter unserer Erzählung, die alternative Lesarten des mittleren Verspaars von Apollonios’ Verlautbarung zulassen. So hatte bereits Th. Schirren vor einiger Zeit darauf hingewiesen, dass V. 3 ( $\betaηδίως προθοροῦσα κεράννυται ήπει κούφῳ$ ) sich nicht zuletzt auch als Hindeutung auf Epikurs Lehre von der Auflösung der Seele nach dem Tod verstehen lasse,<sup>82</sup> und da hier nun vom definitiven physischen Tod die Rede ist und nicht wie bei Plutarch von einer Nahtoderfahrung, ist die epikureische Doktrin in gewisser Weise sogar das bessere Komparandum zu Apollonios’ Verlautbarung als Plutarchs platonische Seelenreise. Zudem lässt sich – wenn wir zuletzt den vorhin eruierten Komödiencharakter der Passage in Betracht nehmen – ergänzen, dass auch der aristophanische Sokrates in den *Wolken* seinen feinstofflichen Geist bisweilen in die ebenso beschaffene Luft entweichen lässt und dafür wieder ein ganz ähnliches Vokabular benutzt (Nu. 229f.:  $\tauὴν φροντίδα / λεπτὴν καταμείζας εἰς τὸν ὄμοιον ἀέρα$ ). Auch diese letzte Parallelen braucht

<sup>81</sup> Flinterman 2009, 495 Anm. 10; Boter 2019, 115.

<sup>82</sup> Schirren 2005, 310f., unter Hinweis auf Lucr. 3,437-439 (*crede animam quoque diffundi multoque perire / oculis et citius dissolvi in corpora prima, / cum semel ex hominis membris ablata recessit*) und 3,455f. (*ergo dissolvi quoque convenit omnem animai / natu-ram, ceu sumus, in altas aeris auras*).

nicht unbedingt zufällig zu sein, da bereits im dritten Buch der *Vita* in der Schilderung des Kreises der indischen Brahmanen starke Anklänge an den aristophanischen Sokrates und seinen Kreis von Adepts zu finden gewesen waren<sup>83</sup> und da auch im *Heroikos* wiederholt Anklänge an die *Wolken* zu lesen sein werden.<sup>84</sup>

Es sieht also ganz danach aus, dass hier im Sinne einer Mehrfachreferenz<sup>85</sup> neben den Hinweisen auf die pythagoreisch-platonische Lehre von der Wanderung der Seele nach dem Tod auch andere Vorstellungen mit hinein kommen wie insbesondere ein Verweis auf die epikureische Vorstellung von der Auflösung der Seele, die das scheinbare Bekenntnis zur pythagoreischen Seelenlehre wieder stark in Frage stellen. Auch das oben angesprochene Problem, wie denn im Rahmen einer solchen epikureischen Denkrichtung die Seele des verstorbenen Apollonios dem jungen Zweifler im Traum erscheinen kann, lässt sich im übrigen recht leicht lösen. Denn wir hatten oben bei der Diskussion von VA 7,14,11 gesehen, dass gemäß der Lehre des späthellenistischen und kaiserzeitlichen Epikureismus die Träume nicht mehr notwendigerweise durch feinstoffliche Partikeln erklärt wurden, die in den menschlichen Körper eindringen, sondern auch als Eigenprodukte des Schlafenden gesehen wurden, der damit eine mentale Verarbeitung seiner Ängste, Wünsche und Absichten vornimmt. Eben dies lässt sich nun auch für unseren Antihelden von Tyana postulieren, der zwar nicht an die Unsterblichkeit der Seele glauben möchte, aber sich gedanklich unentwegt mit Apollonios beschäftigte (8,31,1: τούτοι μῆνα δέκατον Ἀπολλωνίῳ διατελῶ εὐχόμενος ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον) und ganz folgerichtig dann auch

<sup>83</sup> Herausgearbeitet von Grossardt 2015, 100-107. Die Kritik daran von Bäbler / Nesselrath 2016, 16 mit Ann. 28, die sich lediglich auf den Begriff des φροντιστήριον konzentriert und nicht auch die anderen Parallelen in den Blick nimmt wie den Vergleich des Hügels der Brahmanen mit der Akropolis, die permanente Wolke um den Hügel, die Erhebung der Sonnenjünger von der Erde und die damit verbundene Annäherung an die Sonne bzw. deren Verehrung kann eben deshalb nicht als wissenschaftliche Widerlegung gelten.

<sup>84</sup> Cf. neben den unten diskutierten Aristophanes-Reminiszenzen in Her. 4,10 die Übernahme des Wortes ἄμαξης – „Spielwagen“ in Her. 45,4 aus Ar. Nu. 864 bzw. 880.

<sup>85</sup> Zur Technik der Mehrfachreferenz bei Philostrat cf. die Beispiele aus dem *Heroikos* bei Grossardt 2006, 117f.

von ihm träumte.<sup>86</sup> Schließlich muss man sich auch fragen, warum es genau zehn Monate dauerte, bis Apollonios dem Spötter endlich im Traum erschien, und wenn man diese Zahl nicht einfach als runde Zahl ohne besondere Relevanz erklären möchte, liegt es nahe, hier an die zehn Monate einer menschlichen Schwangerschaft zu denken,<sup>87</sup> und der Traum des Jünglings wäre demnach eine ‚Kopfgeburt‘. Wir hätten in VA 8,31 somit eine Ringkomposition zur Geburt des Apollonios bzw. zur vorangehenden Traumerscheinung des Proteus in VA 1,4-5, und die Wandelbarkeit, die Apollonios kraft seiner Quasi-Identität mit Proteus eigen ist, scheint sich nun eben in der Ambivalenz seiner philosophischen Botschaft aus dem Jenseits zu manifestieren.

Auch wer die *Vita Apollonii* in letzter Instanz als Kunstwerk mit epikureischer Tendenz versteht, muss freilich den Traum des Jünglings von Tyana nicht notwendigerweise mit der Traumtheorie im späthellenistischen und kaiserzeitlichen Epikureismus erklären, sondern kann, wie ich es in meiner Arbeit von 2014 jedenfalls impliziert hatte, einfach wieder auf den gewollten logischen Bruch zwischen Figurenperspektive und Erzähler- oder Autorenperspektive hinweisen, der es zulässt, dass etwas, was realistischerweise nicht sein dürfte

<sup>86</sup> Diese Form der Traumdeutung war nicht auf den Epikureismus beschränkt, sondern wird beispielsweise auch von Cicero zur Erklärung seines Traums von Marius herangezogen (div. 2,140) oder zur Erklärung des Traums des jüngeren Scipio von seinem Großvater (rep. 6,10). Doch passt sie eben auch zur epikureischen Traumlehre.

<sup>87</sup> Die Dauer einer menschlichen Schwangerschaft wurde in der Antike bisweilen auch mit sieben oder neun Monaten beziffert, als Standard galt aber doch der Zeitraum von zehn Monaten bzw. die Niederkunft im zehnten Monat; cf. Hdt. 6,69,4-5 (τίκτουσι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἑπτάμηνα, καὶ οὐ πᾶσαι δέκα μῆνας ἔκτελέσασαι), Pl. R. 461d2-5, Hp. Carn. 19 (VIII 612 Littré: τὸ παιδὸν ἑπτάμηνος γόνος γενόμενον, λόγῳ γεγένηται, καὶ ζῆ, καὶ λόγον ἔχει τοιοῦτον καὶ ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας· ὀκτάμηνον δὲ γενόμενον, οὐδὲν βιοῖ πώποτε· ἐννέα δὲ μηνῶν καὶ δέκα ἡμερέων γόνος γίνεται, καὶ ζῆ, καὶ ἔχει τὸν ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας· τέσσαρες δεκάδες ἑβδομάδων ἡμέραι εἰσὶ διηκόσιαι ὅγδοικοντα) und Gell. 3,16,1 (*multa opinio est, eaque iam pro vero recepta, postquam mulieris uterum semen conceperit, gigni hominem septimo rarenter, numquam octavo, saepe nono, saepius numero decimo mense*). Für weitere Quellen und für eine Besprechung des antiken wissenschaftlichen Hintergrundes cf. Fasbender 1897, 102-105, Fredrich 1899, 128f. und Schadewaldt 1931, 3 Anm. 2.

(*sc.* die Erscheinung eines definitiv Verstorbenen im Traum eines Lebenden und die auf diese Weise vollzogene Vermittlung einer bedeutungsschweren philosophischen Botschaft), in dieser Kunstwelt am Ende der *Vita* nun für einmal doch erfolgt. Wer dagegen, wie G. Boter, diesen Kunstcharakter der *Vita* verkennt und stattdessen mit dem Instrumentarium von Logik und Rationalismus an den Roman herantritt und die Eigengesetzlichkeit von Literatur missachtet bzw. einen belletristischen Text nach denselben Kriterien beurteilt wie einen Sachtext oder eine philosophische Abhandlung, wird nicht nur zwangsläufig in die Irre gehen, sondern muss sich auch die Frage gefallen lassen, ob er seiner Aufgabe als Interpret fiktionaler Literatur wirklich gerecht geworden ist.

Schließlich ist noch Boters Einwand zu begegnen, dass die Evolutionierung einer bekannten philosophischen Lösung (*sc. λάθε βιώσας*) noch kein allumfassendes Bekenntnis zur dahinter stehenden Lehre bedeute.<sup>88</sup> Dies ist im Prinzip richtig.<sup>89</sup> Doch kommt hier wieder die narrative Struktur der *Vita* ins Spiel. Denn kein Schriftsteller, der auf die kunstvolle Gestaltung seiner Erzählung achtet, wird einen philosophischen Leitsatz bis in die letzten Kapitel seines Werkes mit einem Anathema versehen und danach kurz vor dem Ende der Erzählung dieselbe Lösung doch plötzlich zum zentralen Bekenntnis seines Helden machen, ohne dass dies größere Relevanz hätte. Eine solche Struktur verleiht vielmehr diesem philosophischen Satz ein ungeheueres Gewicht, und wenn es sich nun eben um den überhaupt bekanntesten Lehrsatz des entsprechenden Philosophen handelt, dann ist damit gewiss auch eine generell positive Haltung gegenüber dieser Philosophie impliziert. Zudem werden wir in der folgenden Diskussion zum *Heroikos* sehen, dass eben dieses Ideal des verborgenen Lebens dort pythagoreisch-platonischen Ideen zur Seelenwanderung bzw. Wiedergeburt in expliziter Opposition entgegengestellt ist, was

<sup>88</sup> Boter 2019, 120.

<sup>89</sup> Cf. Erler 2018, 199, wo darauf hingewiesen ist, dass in der Kaiserzeit oftmals einzelne Elemente von Epikurs Philosophie übernommen wurden, ohne dass damit notwendigerweise ein Bekenntnis zur gesamten Lehre des Philosophen verbunden gewesen wäre.

zwangsläufig wieder die Frage weckt, auf welcher Seite Philostrat nun eigentlich steht.

#### 4. Die epikureischen Motive im *Heroikos*

Wir gelangen somit zur Frage nach den von mir postulierten epikureischen Sympathien im *Heroikos*. Boters Sarkasmus gegen meine Theesen und meine Arbeitsweise nimmt hier sogar noch zu. Allerdings steht diese zunehmende Schärfe im Tonfall auch in direkter Korrelation zur zunehmenden Unschärfe in der Argumentation, da Boter wiederholt wichtige Beobachtungen, die ich in meinen Arbeiten notiert hatte, einfach unterschlägt und seinen Lesern vorenthält.

So missachtet bereits der Beginn dieses Abschnitts, wo Boter mir entgegenhält, dass Epikur im *Heroikos* kein einziges Mal erwähnt sei,<sup>90</sup> den einfachen Umstand, dass der *Heroikos* ein Dialog und keine Erzählung ist. Es gibt hier somit keine Erzählerstimme, die explizit auf den philosophischen Hintergrund der einzelnen Passagen hinweisen könnte, und wir sind stattdessen ganz auf die Äußerungen der beiden Gesprächsteilnehmer verwiesen. Diese beiden Dialogpartner, der Winzer von der thrakischen Chersonesos und der zufällig zu ihm gelangende phönizische Handelsherr, sind aber im Unterschied zu den Teilnehmern der platonischen Dialoge keine professionellen Philosophen oder sonstige Vertreter der griechischen Hochkultur, sondern eher Figuren vom Rand der griechischen Welt, die zwar beide ein wahres Interesse für verschiedenste religiöse und philosophische Fragen haben, dies aber nicht zum Schwerpunkt ihrer Lebensführung machen und daher nicht mit entsprechender Systematik an diese Fragen herantreten.<sup>91</sup> Die philosophischen Kernsätze, die im *Heroikos* aufgenommen sind, werden folglich von den beiden Dialogpartnern nicht explizit auf den jeweiligen Urheber zurückgeführt, sondern sind ihnen einfach in den Mund gelegt, und es bleibt jeweils offen, ob die beiden Diskussionsteilnehmer sich der Herkunft dieser Lehren überhaupt

<sup>90</sup> Boter 2019, 126.

<sup>91</sup> Zur Charakterisierung der beiden Gesprächspartner ausführlicher Grossardt 2006, 47-50.

bewusst sind.<sup>92</sup> Explizite Verweise auf Epikur sind daher gar nicht zu erwarten.<sup>93</sup>

Was nun die impliziten bzw. von mir postulierten Hinweise auf Epikur angeht, so ist zu sagen, dass sie sich auf bestimmte Abschnitte des *Heroikos* konzentrieren, so insbesondere auf den Abschnitt von 4,8 bis 5,6. Dies ist aber – wieder kein Wort davon bei Boter – ein Abschnitt mit einer besonders hohen intertextuellen Dichte, wie sie nur noch im Schlussteil des Dialogs, in den verschiedenen eingelegten Kleingedichten, wieder erreicht oder sogar noch übertroffen wird. Dies betrifft zunächst eine ganz Reihe von Anspielungen auf berühmte Dichterpassagen. So bezieht sich die kühne Junktur des ‚buntfarbigen Wassers‘ in Her. 5,3 („δῶρ τε ἐκ πηγῶν τούτι ποικίλον“) offenbar auf eine Passage aus den Olympischen Oden Pindars (6,85-87: τὰς [sc. Θήβας] ἐρατεινὸν ὕδωρ / πίομαι, ἀνδράσιν αἰχματαῖσι πλέκων / ποικίλον ὕμνον), die darauf folgende, ebenso kühne Bemerkung zum ‚Anpflanzen von Hütten‘ und ‚Verflechten und Zusammenfügen von Bäumen‘ bzw. der Vergleich mit dem Zusammenstellen von Kränzen (5,3: σὺ δὲ καὶ σκηνὰς φυτεύεις ξυμπλέκων τὰ δένδρα καὶ συναρμόττων, ὃς οὐδὲν στέφανόν τις ἐκ λειψάνος ἀκηράτου ξυμβάλλοι) weist im Verein mit dem vorangehenden Schlüsselbegriff *κηπουρός* (4,12) auf eine Sentenz des Simonides zurück (Test. 47k Campbell = Test. 91b Poltera)

Σιμωνίδης τὸν Ἡσίοδον κηπουρὸν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὄμηρον στεφανηπλόκον, τὸν μὲν ὡς φυτεύσαντα τὰς περὶ θεῶν καὶ ἡρώων μυθολογίας, τὸν δὲ ὡς ἐξ αὐτῶν συμπλέξαντα τὸν Ἰλιάδος καὶ Ὄδυσσειας στέφανον

<sup>92</sup> So ist beispielsweise der Hinweis des Winzers auf die Reinigung der Seele von ihrem Körper nach dem physischen Tod bzw. auf die Gefolgschaft dieser Seele im Umfeld der Götter und die damit einhergehende Hellsicht (Her. 7,3) nicht explizit auf die platonischen Vorbildstellen zurückgeführt [sc. Phd. 67a5-b1; Phdr. 248c3 und 252c3], während der Phönizier sich seinerseits erkenntniskritische Grundsätze des Thukydides zu eigen macht (Her. 7,9-10), ohne explizit auf die hier zugrunde liegenden Passagen in den Methodenkapiteln des Historikers (1,20-22) zu verweisen.

<sup>93</sup> Der einzige Philosoph, der im *Heroikos* namentlich genannt wird, ist damit Pythagoras (42,1). Aber auch dort geht es nicht um einen Lehrsatz, sondern nur um den Umstand, dass Pythagoras seine Herkunft – *via* Metempsychose – auf den Troer Euphorbos zurückführte.

und die darin eingelegte Junktur λειμῶν ἀκήρατος greift, wie schon lange bekannt, die Verwendung derselben Junktur im *Hippolytos* des Euripides auf (73f.: σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου / λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας, φέρω). Alle diese Zitate haben große poetologische Relevanz für den *Heroikos*,<sup>94</sup> und ihre Gestalt ist jeweils so, dass sie sehr gut in den Text verwoben und daher nicht auf Anhieb zu erkennen sind, dass sie aber, wenn sie einmal aufgedeckt sind, kaum mehr bezweifelt werden können. Wichtig ist nun aber auch noch, dass die vorangehende Selbstbeschreibung des Winzers bzw. die Schilderung seines Äußeren und seiner Lebensumstände, die er auf die Begegnung mit Protesilaos zurückführt (4,10: διφθέραν τε ἐν-αρμοσάμενος καὶ σμινύνη φέρων [...] βρύει μοι τὰ ἐν τῷ ἀγρῷ πάντα, κἀν νοσήσῃ προβάτιον ή σμῆνος ή δένδρον, [...]), verschiedene Partien aus den *Wolken* des Aristophanes aufgreift, die dort der tolpatschige (Anti-)Held Strepsiades zur Beschreibung der eigenen Person äußert oder an seine Gesprächspartner richtet.<sup>95</sup> Wie es in VA 8,31,2 mit der Aufnahme des singulären Begriffs ὡμόυπνος zu beobachten war, ist hier also wieder eine ganz zentrale Passage eines philostrateischen Werkes durch eine vorbereitende Passage bzw. den Rückbezug auf eine altattische Komödie ebenfalls als ‚Komödie‘ definiert.

Es gibt keinen Grund (und es wäre dies sogar methodisch falsch), warum die philosophischen Zitate in Her. 4,8 bis 5,6 strengeren Kriterien der Validität unterworfen werden sollten als die dichterischen und warum sie nicht ebenso bedeutsam sein sollten für das ganze Werk wie die Verweise auf Aristophanes, Pindar, Simonides und Euripides. So dürfte der Hinweis auf die Quelle auf dem Grundstück des Winzers (Her. 5,3: ὅδωρ τε ἐκ πηγῶν τουτὶ ποικίλον) im Sinne einer Mehrfachreferenz auch auf den *Phaidros* Platons (230b5-6: οὐ τε αὐτὴ πηγὴ

<sup>94</sup> Cf. die Diskussion bei Grossardt 2018, 14-20.

<sup>95</sup> Cf. die Verwendung von διφθέρα – ‚Lederwams‘ (in Verbindung mit einem Verb für ‚anlegen‘) bei Ar. Nu. 72 (ώσπερ ὁ πατήρ σου, διφθέραν ἐνημένος), die sonst nicht belegte Junktur σμινύνη φέρων in Nu. 1486 (κλίμακα λαβάν ἔξελθε καὶ σμινύνη φέρων) und den entsprechenden Hinweis auf das Gedeihen (βρύω) von Bienenstöcken, Schafherden und Baumpflanzungen in Nu. 45 (βρύων μελίτταις καὶ προβάτοις καὶ στεμφύλοις).

χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος) zurückweisen,<sup>96</sup> und in Her. 5,5 sagt der Phönizier ausdrücklich, dass er einmal eine rationalistische Erklärung zum Gesang der Nachtigallen gehört habe (δοκῶ μοι ἀκηκοέναι ξυντίθεσθαί τε μηδὲ θρηνεῖν αὐτάς, ἀλλὰ ἔδει μόνον), wenn ihm auch nicht bewusst zu sein scheint, dass dies im platonischen *Phaidon* zu lesen war.<sup>97</sup> Die bedeutendste Platon-Reminiszenz in unserer Passage ist jedoch nicht die Bemerkung zur idyllischen Natur der Quelle oder die zum Gesang der Nachtigallen, sondern die Replik des Phöniziers auf die Schilderungen des Winzers zu den Besuchen des regelmäßig aus der Unterwelt zurückkehrenden Heros Protesilaos (Her. 5,2: καὶ εἰ μὲν ἀναβιών ἄν τις ἐνταῦθα, οὐκ οἶδα).<sup>98</sup> Diese Bemerkung zum Wiederaufleben des Protesilaos ist nicht sehr spezifisch platonisch, schließt aber doch an die zahlreichen Verweise auf den *Phaidros* Platons in den einleitenden Kapiteln des Dialogs an und deutet voraus auf die oben genannten Verweise auf den *Phaidon* in Her. 5,5 bzw. 7,3. Vor allem aber ist das Konzept der Wiedergeburt mit dem typischen Begriff ἀναβιώω bzw. ἀναβιώσκομαι eine zentrale Vorstellung in der Philosophie Platons, wie sie eben insbesondere im *Phaidon* umschrieben ist.<sup>99</sup> Die formale Anknüpfung an die Dialoge Platons, wie sie im *Heroikos* seit den allerersten Worten der beiden Gesprächspartner zu beobachten ist,<sup>100</sup> scheint also einherzugehen mit einer Aufnahme von Platons Metaphysik. In den Worten von Jurij Lotman wäre dies eben eine Ästhetik der Identität.

<sup>96</sup> Die Stelle in Her. 5,3 mit ihrem Rückbezug auf den *Phaidros* führt somit die vorangehenden Reminiszenzen an Platon weiter, die im Anfangsteil des Dialogs zu beobachten gewesen waren (Her. 1,1 ~ Phdr. 227a1, Her. 3,3 ~ Phdr. 229b1 und 230c1-2, Her. 3,4 ~ Phdr. 230b4-5); cf. Grossardt 2006, 347 und 358.

<sup>97</sup> Zur Syntax des Satzes und zur Rückführung auf die Polemik gegen die traditionelle Auffassung vom Gesang der Nachtigallen als Klage, wie sie im *Phaidon* (85a6-8: ὅτι οὐδὲν ὅρνεον ἔδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῷ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπήται, οὐδὲ αὐτὴν ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἢ δή φασι διὰ λύπην θρηνοῦντα ἔδειν) zu lesen ist, cf. Grossardt 2006, 370f.

<sup>98</sup> In Replik auf Her. 2,9-11 und vorausweisend auf Her. 58,2.

<sup>99</sup> Pl. Phd. 71d-72d, wo der Schlüsselbegriff ἀναβιώσκομαι insgesamt fünfmal verwendet ist (71e13; 71e14; 72a1; 72c8; 72d8).

<sup>100</sup> Cf. neben der bereits genannten Parallele von Her. 1,1 zu Pl. Phdr. 227a1 auch die gleichzeitige Anknüpfung an den Beginn des *Ion* (530a1-2).

Diesem platonischen Konzept der Wiedergeburt ist nun aber in Her. 5,2 – erneut mittels einer μέν-δέ-Konstruktion – das Konzept des guten Lebens direkt gegenübergestellt (βιώῃ δ' ἀν ηδιστά που καὶ ἀλυπότατα ἐξελθὼν τοῦ ὁμίλου), und es lässt sich hier so gut wie jeder Begriff in den Lehrsätzen Epikurs wiederfinden.<sup>101</sup> Zusammen-genommen entsprechen diese Termini genau der Maxime des λάθε βιώσας, sodass sich hier zuletzt eine ganz ähnliche Opposition zwischen zwei Weltanschauungen ergibt, wie wir sie oben in VA 1,7,3 in den Worten des Apollonios an Euxenos angetroffen hatten. Es ist zwar richtig, dass sich das Konzept von ἡδονή und ἀλυπίᾳ (in Kombination) auch sonst findet.<sup>102</sup> Doch der Gedanke, dass dies nicht zuletzt eine Konsequenz der Absonderung von der großen Welt sei (ἐξελθὼν τοῦ ὁμίλου), findet sich eben nur hier. Auch die Begriffe ἡδονή und ἀλυπίᾳ sind an unserer Stelle also (epikureisch) refunktiona-lisiert. Hätte dagegen Philostrat an dieser Stelle seines Dialogs keinen Hinweis auf die Philosophie Epikurs plazieren wollen, hätte er sich geradezu verbieten müssen, diesen Satz zu schreiben. Denn auch ihm war es sicherlich klar, dass die genannten Termini in einer solchen Konstellation von den aufmerksameren seiner Leser zwangsläufig epikureisch verstanden werden würden.

Das an sich platonische Setting von Protesilaos’ Heiligtum erhält also mit der Bemerkung des Phöniziers einen epikureischen Kontrapunkt. Die damit entstehende Opposition zwischen Platon und Epikur entspricht somit ganz der Opposition, die sich in VA 7,11-15 ab-zeichnete, wo in der Beschreibung von Ciceros Villa bei Puteoli ebenfalls zunächst eine platonische Landschaft evoziert worden war, dann aber durch politische Äußerungen des Demetrios und die nachfol-

<sup>101</sup> ήδος, insbesondere in Kombination mit einem Wort für ‚leben‘: Epicur. Sent. 5 (ἡδέως ζῆν) und Ep. 3,132 (τὸν ἡδὸν [...] βίον, ἡδέως ζῆν); ἀλυπος; frg. 120 (τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίᾳν) und 548 Usener (ἀλυπίᾳ καὶ πραότης παθῶν); ἐξελθὼν τοῦ ὁμίλου: sinnentsprechende Verwendungen von ὁ ὅχλος und οἱ πολλοί bei Epikur (frg. 187 Usener; Sent. 14 [ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια]; Sent. Vat. 29; 67 und 81; Ep. 3,123; 3,124; 3,125 und 3,134).

<sup>102</sup> So Flinterman 2009, 495 Anm. 11 und Boter 2019, 129 Anm. 124 unter Verweis auf Arist. Rh. 1,7,39 (1365b11-13: [...] ὥστε ὑπάρχει καὶ ή ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ή ἀλυπίᾳ). Ich selbst hatte in Grossardt 2006, 368 auf Philostr. VA 2,36,3 (θεον καθεύδει ἡδιστα καὶ ἀλυπότατα μὴ ἐξισταμένη τοῦ ὄπνου) hingewiesen.

gende Erklärung der Angstträume durch Apollonios eine starke Hinwendung zu epikureischen Überlegungen erfolgte, die auch dort die scheinbar klare Rezeptionsvorgabe zugunsten eines eindeutigen Platonismus durch abweichende philosophische Ideen wieder in Frage stellte. Ebenso verhält es sich nun in Her. 5,2 mit der Anspielung des Phöniziers auf das Leben im Verborgenen, und diese Folgerung wird noch durch eine Reihe von Termini gestärkt, die alle ebenfalls an Epikur denken lassen.

So hatten wir oben gesehen, dass das Landgut, das Apollonios in VA 1,7,3 seinem Lehrer schenkt, nicht von ungefähr reich an Quellen ist, sondern damit einen Hinweis auf den Epikureismus in seiner unverfälschten Form geben soll. Die Quelle auf dem Landgut des Winzers, mit deren Erwähnung wieder der Konsum von Wasser dem übermäßigen Weingenuss entgegenstellt ist (Her. 5,3: ὅδωρ τε ἐκ πηγῶν τούτῃ ποικίλον, καὶ ἀρύεσθε, οἷμαι, αὐτὸ δόσπερ ἄλλου καὶ ἄλλου ἀνθοσμίου πίνοντες), ist damit nicht nur eine poetologische Referenz auf die vorhin genannte Stelle bei Pindar bzw. eine Anknüpfung an die einschlägige Passage im *Phaidros*, sondern stellt wahrscheinlich auch einen Hinweis auf die Philosophie Epikurs dar. Zum zweiten hatte der Winzer sein Landgut, das ihm von einem einst recht großen Besitz noch übriggeblieben war und ihm die Einrichtung eines Weingutes ermöglichte (3,3: ἀμπελῶνα), zunächst als γῆδιον bezeichnet (4,2). An die Stelle dieser Begriffe tritt danach der an sich ebenfalls recht unauffällige Terminus κῆπος (Her. 9,3 und 58,5), der aber wieder den Rückbezug zu Epikur zulässt. Schließlich findet sich in einem kurzen Wortwechsel zwischen dem Phönizier und dem Winzer ein kleiner Disput, wie denn die korrekte Berufsbezeichnung für unseren Schützling des Protesilaos laute (Her. 4,11-12 ([der Phönizier:] καὶ ἵσως ἀδικῶ τὴν ἐν σοὶ σοφίαν, καλῶν γε ἀμπελουργόν. – [die Antwort des Winzers:] οὕτω κάλει· καὶ γὰρ ἀν χαρίζοι τῷ Πρωτεσύλεῳ γεωργόν τε ἐμὲ καὶ κηπουρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων).

Ich hatte hier darauf hingewiesen, dass diese Abfolge der drei Termini ἀμπελουργός, γεωργός und κηπουρός einem typischen dreigliedrigen Schema bei Philostrat entspricht, dessen Funktion es ist, jeweils auf das dritte Element als Kulminationspunkt der Reihung

zuzuführen.<sup>103</sup> Boter bestreitet dies nun mit dem Argument, dass ἀπελουργός insgesamt einundfünfzig Mal im *Heroikos* in der Vokativform zur Anrede an den Winzer gebraucht ist, κηπουρός dagegen kein einziges Mal in der Vokativform und nur dieses eine Mal in einem anderen Kasus.<sup>104</sup> Hier muss man das Argument natürlich umdrehen: Wenn denn κηπουρός nur einmal verwendet ist, dann kann die Verwendung an dieser Stelle nicht die Folge eines Automatismus sein, sondern es muss bestimmte Gründe gegeben haben, den Ausdruck hier zu verwenden, und er hat auch für den Leser dann entsprechende Signalfunktion. Dasselbe lässt sich nun auch für den vorangehenden Begriff γεωργός postulieren. Denn auch dieser Begriff ist relativ selten verwendet im *Heroikos*,<sup>105</sup> und nur an dieser Stelle für unseren Winzer. Dafür scheint er ein polemisches Schlagwort für Epikur gewesen zu sein, wie sich aus zwei Stellen in den ‚Allegoriae‘ des Heraklit ersehen lässt (4,2: οὐδ' Ἐπικούρου φροντὶς ἡμῖν, δις τῆς ἀσέμνου περὶ τοὺς ιδίους κήπους ἡδονῆς γεωργός ἐστιν; 79,2: ὁ δὲ Φαίαξ φιλόσοφος Ἐπίκουρος, ὁ τῆς ἡδονῆς ἐν τοῖς ιδίοις κήποις γεωργός). Selbstverständlich kann dies eine von Heraklit selbst geprägte Metapher gewesen sein. Aber Heraklit ist nicht bekannt für besondere gedankliche und sprachliche Selbstständigkeit,<sup>106</sup> und die jeweilige Verbindung mit κῆπος bzw. überhaupt die Wiederholung der Metapher ist schon auffällig. Es sieht daher ganz danach aus, dass Philostrat hier zunächst ein zu seiner Zeit vielleicht schon recht abgegriffenes Schlagwort für Epikur, γεωργός,<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Grossardt 2014, 27 Anm. 60 bzw. 2018, 42f.

<sup>104</sup> Boter 2019, 127.

<sup>105</sup> Her. 1,7; 17,2; 21,2; 21,5 und 21,6.

<sup>106</sup> So entspricht beispielsweise die Kritik an den verwöhnten Phaiaken, mit denen Epikur in 79,2 verglichen wird, einem alten Klischee; cf. Pl. R. 614b2-3; Heraclid. Pont. frg. 175 Wehrli<sup>2</sup> (= Schol. zu Hom. Od. 13,119, II p. 563,10-21 Dind.); Theopomp. FGrHist 115 F 114 (= Ath. 12,531a-d) und Hor. epist. 1,2,27-31 und 1,15,24.

<sup>107</sup> Eine weitere mögliche Anspielung auf dieses Schlagwort ist Luc. Icar. 18, wo der zum Mond gereiste Held von dort aus die Winzigkeit der Erde und selbst der größten dort befindlichen Landgüter feststellt (σχεδὸν γὰρ ὁ πολυπλεθρότατος αὐτῶν [sc. der reichen Landbesitzer] μίαν τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων ἔδοκει μοι γεωργεῖν). Eine solche Anspielung würde jedenfalls gut zusammenpassen mit den wiederholten satirischen Spitzen gegen den Epikureismus, die die Schrift enthält (Kap. 8f.: Anspielung auf die Lehre von der Vielzahl der Welten und der

aufgenommen hat, um es dann durch ein eigentlich noch besser geeignetes Wort, *κηπουρός*, zu variieren und die Reihung so zu einem passenden Abschluss zu bringen.<sup>108</sup> Die *σοφία θεία*, die der Winzer repräsentiert (Her. 4,11), wäre somit eben die eines *γεωργός* oder eines *κηπουρός*, mithin die eines Epikur.<sup>109</sup> Dass der Winzer dies dann doch noch mit einem kurzen *καὶ τὰ τοιαῦτα* (4,12) weiterführt,<sup>110</sup> tut unseren Beobachtungen keinen Abbruch, sondern bedeutet einfach, dass Philostrat, der diese Sätze seinen beiden Figuren in den Mund legt, hier abbiegt, um nicht gleich von Anfang an alles aufzudecken, sondern Raum zu lassen für die weitere Entwicklung seines Dialogs.

Man kann all dies in Zweifel ziehen und den von mir genannten Ausdrücken (*γεωργός*, *κηπουρός*, *βιώῃ δ' ἀνδιστά που καὶ ἀλυπότατα ἔξελθὼν τοῦ ὁμίλου*, *ὑδωρ τε ἐκ πηγῶν τουτὶ ποικίλον, κῆπος*) einen Beweiswert für meine These absprechen. Wenn es sich nur um ein oder zwei solche Ausdrücke handeln würde, müsste ich dieser Kritik vielleicht auch zustimmen. Aber es sind eben mehrere solche Ausdrücke auf sehr knappem Raum, sie sind verwoben mit hochsignifikanten poetologischen Zitaten, sie sind platonischen Konzepten zur Lehre von der Reinkarnation gegenübergestellt, und dass Philostrat sich ihrer (potentiellen) epikureischen Konnotation bewusst war, ist ohnehin erwiesen durch den entsprechenden Gebrauch von *κῆπος* und *πηγή* in

Passivität der Götter; Kap. 16 und 26: Breitseiten gegen den Epikureer Hermidoros; Kap. 32: Gegenkritik des Zeus gegen die Lehre von der Passivität der Götter).

<sup>108</sup> Man beachte zudem, dass die drei Berufsbezeichnungen *ἀμπελουργός*, *γεωργός* und *κηπουρός* – in dieser Reihenfolge – die drei hauptsächlichen, jeweils etymologisch verwandten Begriffe für das Landgut des Winzers, die im *Heroikos* Verwendung finden (Her. 3,3: *ἀμπελών*; 4,2: *γήδιον*; 9,3 und 58,5: *κῆπος*), wider spiegeln bzw. den letzten Begriff antizipieren. Die Reihung der drei Begriffe in 4,11- 12 ist also sicher kein Zufall, sondern zeigt als kleine *mise en abyme* die allmähliche Entfaltung des Themas an.

<sup>109</sup> Möglich ist auch, wie Hodkinson 2011, 55f. ausführt, dass die beiden alternativen Berufsbezeichnungen für den Winzer eine Passage im Schlussteil von Platos *Phaidros* aufgreifen (276b1-2: *ὅ νοῦν ἔχων γεωργός*; 276b3: *εἰς Ἀδώνιδος κῆπους*; 276b6-7: *τῇ γεωργικῇ χρώμενος ὃν τέχνη*; 276c4: *τοῦ γεωργοῦ*). Doch wäre dies dann einfach wieder eine Mehrfachreferenz bzw. eine der vielen Oppositionen zwischen Platon und Epikur, wie sie sich in Philostrats Werken wiederholt finden.

<sup>110</sup> Dies wieder ein Einwand von Boter 2019, 127 („[...] which shows that the Vine dresser is not interested at all in how the Phoenician calls him“).

VA 1,7,3.<sup>111</sup> Einer ersten Lektüre wird all dies kaum auffallen. Aber es verhält sich wieder so wie bei den vorhin genannten poetischen Zitaten von Her. 4,8 bis 5,5, und es können demzufolge bei einer erneutten aufmerksamen Lektüre, die den ganzen Dialog in den Blick nimmt und sowohl zurück wie nach vorne schaut, diese an sich unauffälligen Begriffe dann doch plötzlich zu bedeutsamen Textsignalen werden. Daher kann man nicht argumentieren, dass in den Rahmenpartien des *Heroikos* eine bloße biotische Szenerie entfaltet wird;<sup>112</sup> eine idyllische Landschaft und epikureische Sympathien gehen sehr gut zusammen, wie selbst Seneca in seiner polemischen Verzerrung der gegnerischen Weltsicht anerkennen musste.<sup>113</sup>

Die langen Passagen im Zentrum des *Heroikos* dienen Philostrats eigener Version der Troja-Sage und zeigen folglich keine Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen. Die nächste (mögliche) Anspielung auf Epikur findet sich daher erst wieder im Schlusskapitel, wo der Winzer seinen Besucher verabschiedet mit den Worten: *vūv μὲν δὴ ἐπὶ τὴν ναῦν χαίρων οἴθι, πάντα ἔχων ὄπόσα ὁ κῆπος φέρει* (58,5). Dies ist nun eben einer der Belege für *κῆπος* und lässt sich leicht mit der Erntemetapher verbinden, für die Epikur bekannt war.<sup>114</sup> Selbstverständlich kann man die Passage – aus der Perspektive der handelnden Figuren – auch auf einer anderen Ebene lesen und somit von Epikur absehen. Doch sie einfach nur mit der Anfangspartie des Dia-

<sup>111</sup> Ich baue hier also nicht eine Hypothese auf der anderen auf, wie Boter (2019, 129) mir vorwirft, sondern die einzelnen Stellen und Ausdrücke, die für sich genommen noch nicht beweiskräftig wären, verstärken sich gegenseitig.

<sup>112</sup> Boter 2019, 129, wie ähnlich zuvor schon Miles 2009, 203 und Whitmarsh 2009, 212 Anm. 33.

<sup>113</sup> Sen. benef. 4,13,1 (*vobis voluptas est inertis otii facere corpusculum et securitatem sopitis simillimam adpetere et sub densa umbra latitare tenerrimisque cogitationibus, quas tranquillitatem vocatis, animi marcentis oblectare torporem et cibis potionibusque intra hortorum lattebram corpora ignavia pallentia saginare*); cf. Coleman 1977, 6, der zu Recht auf das Zusammenspiel von biotischer und philosophischer Thematik an dieser Stelle hinweist und den knappen Worten *sub densa umbra latitare* und *intra hortorum lattebram* den genau gleichen Beweiswert zubilligt wie ich den entsprechenden griechischen Ausdrücken im *Heroikos*.

<sup>114</sup> Epicur. Ep. 3,126 (ὅσπερ δὲ τὸ στίσιον οὐ τὸ πλεῖστον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται [sc. ὁ σοφός], οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται); cf. außerdem Hor. carm. 1,11,8 (*carpe diem*).

logs zu verbinden, wo der Winzer dem Phönizier Früchte seines Gartens anbietet,<sup>115</sup> ist sicher zu wenig.<sup>116</sup> Denn es fällt dort in 2,3 auch der Schlüsselbegriff φθόνος ([der Phönizier:] ἔξεστιν οὖν ἀμπέλῳ προσβαλεῖν; – [der Winzer:] φθόνος οὐδείς). Dieser neidlose Zug des Protesilaos bzw. seines Dieners ist aber noch mehrfach ein Thema im Dialog. So in 36,3 (ἀπεστὶ γὰρ αὐτῷ [sc. τῷ Πρωτεσύλεῳ] φθόνος, ἀπαγγέλλει δὲ δὴ καὶ τὰ τῶν Τρώων ἐσπουδακνίᾳ τῇ γνώμῃ), wo die fehlende Missgunst zunächst wohl noch das Verhältnis des Protesilaos gegenüber den Troern, deren Opfer er wurde, bezeichnet, aber sogleich auch mit den Erzählungen über dieses gegnerische Heer in Verbindung gebracht wird, und diese Erzählungen zum Trojanischen Krieg sind es, auf die der Phönizier inzwischen längst sein Verlangen gerichtet hat. Entsprechend bekräftigt der Winzer bald darauf, dass er ohne jede Missgunst sein Wissen zum Thema dem Phönizier weitervermittelt habe (44,4: ἀφθόνως γὰρ οἷμαι διεληλυθέναι σοι ὅπόσα οἶδα). Es wird hier also durch die Verwendung des Schlüsselbegriffs φθόνος und seiner Komposita eine thematische Linie gezogen, die aber einen bezeichnenden Wechsel im Fokus impliziert, da anstelle der realen Früchte von 2,3-5 bald schon ‚geistige Früchte‘ im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.<sup>117</sup>

Der Winzer mag nun mit seinem Angebot in 58,5 immer noch in erster Linie an reale Früchte denken. Der Phönizier aber ist, wie seine Antwort in 58,6 zeigt, längst viel mehr an weiteren Erzählungen interessiert (πρὸν ἡ καὶ τοῦδε ἀκροάσασθαι τοῦ λόγου), und so wird, falls die Wetterbedingungen am nächsten Tag zu einer zweiten Begegnung der beiden Dialogpartner führen, das Gespräch sicher fortgesetzt werden (58,5: τεύξῃ οὖ βούλει). Der Inhalt dieser Unterhaltung soll im platonischen Thema der Unterweltsschilderungen bestehen (58,3: τοὺς δὲ Κωκυτούς τε ... καὶ νὴ Δία τοὺς Αἰακοὺς καὶ τὰ τούτων δικαστήριά τε καὶ

<sup>115</sup> So Boter 2019, 128, unter Hinweis auf Her. 2,3-5.

<sup>116</sup> Dies obwohl Her. 58,5 (νῦν μὲν δὴ ἐπὶ τὴν ναῦν χαίρον θύι, πάντα ἔχων) ein klares Echo zu 2,5 (ἐπιστίσασθαι καὶ ἀπελθεῖν χαίρων) bildet.

<sup>117</sup> Dies im Grunde alles längst geklärt von Grossardt 2006, 44. 629. 664. 771f. bzw. 2014, 28 Anm. 66, und hätte daher von Boter nicht einfach ignoriert werden dürfen.

δικαιωτήρια αὐτός τε ἵσως ἀπαγγελεῖς ...).<sup>118</sup> Doch da das neidlose Angebot des Winzers nun eben mit dem notorischen Begriff κῆπος in Verbindung gebracht ist und überdies in der epikureischen Erntemetapher Resonanz findet, sind wir als Rezipienten auch noch auf eine andere Deutungsebene verwiesen, und so verhält es sich mit aller Wahrscheinlichkeit so, dass diese „geistigen Früchte“ eben nicht nur mythologischer Natur sind, sondern auch philosophischer und damit insbesondere epikureischer. Auch das Schlusskapitel des *Heroikos* ist somit von einer Opposition zwischen platonischen und epikureischen Merkmalen geprägt, wie wir sie nun schon so oft angetroffen haben.

Eben solche kompositorischen Prinzipien sind es nun auch, die den Ausschlag geben zur korrekten Beurteilung von Achilleus’ Lied in Her. 55,3, wo der thessalische Held seine Unsterblichkeit auf die Dichtung Homers zurückführt (δι’ ὄν οὐ θάνον). Boter wirft mir hier nichts Geringeres als eine „fallacy of the false dichotomy“ vor,<sup>119</sup> weil ich argumentiert hatte, dass der *Heroikos* zuletzt eben hier seinen Zielpunkt findet und dass damit die literarische Unsterblichkeit an die Stelle der metaphysischen tritt bzw. glänzende Kompensation bietet für das, was im Rahmen eines epikureischen Weltbildes der Seele des Individuums verwehrt ist.<sup>120</sup> Stattdessen könnten die literarische Unsterblichkeit und die metaphysische im Sinne eines individuellen Weiterlebens der Seele nach dem Tod ohne weiteres nebeneinander bestehen.<sup>121</sup> Boter unterschlägt aber wieder, dass ich längst schon eine eingehende Begründung für meine These gegeben habe.

Die Begründung für die These besteht darin, dass der *Heroikos* ein sorgfältig aufgebautes Werk ist, das sein zentrales Thema, die Gestalt des Achilleus, für den Schlussteil des Dialogs aufspart, aber immer wieder mit Vorverweisen auf diesen Kulminationspunkt hindeutet.<sup>122</sup> Ein wichtiger Aspekt dieser Vorausdeutungen sind die wiederholten Hinweise auf den besonderen (halb-)göttlichen Status des Achilleus, der diesen über die anderen Heroen, deren Aktivität auf die Troas

<sup>118</sup> Nach Pl. R. 387b9, Phd. 113a-114a, Ap. 41a2-5 und Phdr. 249a6-7; weiteres bei Grossardt 2006, 770f.

<sup>119</sup> Boter 2019, 131.

<sup>120</sup> Grossardt 2006, 46.

<sup>121</sup> Boter 2019, 131.

<sup>122</sup> Grossardt 2006, 52f.

beschränkt bleibt, hinaushebt.<sup>123</sup> Doch auch nachdem die Erzählung über Achilleus begonnen hat und seine Jugend und seine Teilnahme am Trojanischen Krieg geschildert werden, fehlt es nicht an Hinweisen auf seinen besonderen Status,<sup>124</sup> und selbst nachdem die Schilderung der kultischen Aktivitäten durch seine Verehrer an seinem Grab in der Jetzt-Zeit aufgenommen wurde, wird wieder mehrfach gesagt, dass Achilleus mehr ist als ein gewöhnlicher Heros, dessen Macht sich hauptsächlich an seiner Grabstätte entfaltet, sondern eben ein Gott, der auf der Insel Leuke im Schwarzen Meer residiert.<sup>125</sup> Seine künftige Preisung durch Homer wird zwar ebenfalls schon vorausgesagt,<sup>126</sup> aber von Unsterblichkeit ist hier zumindest nicht explizit die Rede. Die beiden Formen der Unsterblichkeit haben im *Herikos* also einen sehr unterschiedlichen narrativen Status, die literarische Unsterblichkeit wird – so scheint es über weite Strecken des Dialogs – eher etwas klein gehalten, die reale Unsterblichkeit bzw. das Dasein des Achilleus als Halbgott auf Leuke wird dagegen zum Gegenstand einer ungeheuren Erwartung. Diese Erwartung wird auch nicht enttäuscht, aber als Achilleus dann selbst zu Wort kommt (55,3), führt er überraschenderweise seine Unsterblichkeit gerade nicht auf ein Dekret des Schicksals<sup>127</sup> oder der Götter zurück,<sup>128</sup> sondern eben auf die

<sup>123</sup> Her. 22,1 (τὰ μὲν ἐν τῷ Πόντῳ, ξένε, εἰ μήπω ἐξ αὐτὸν πέπλευκας, καὶ ὅσα ἐν τῇ ἑκεῖ νῆσῳ λέγεται πράττειν, ἐγώ σοι ἀπαγγελῶ ὕστερον ἐν τῷ περὶ αὐτοῦ λόγῳ μακροτέρῳ δύντι, τὰ δὲ ἐν Ἰλίῳ παραπλήσια τοῖς ἄλλοις ἥρωσι) und 36,4. Im Prinzip ganz richtig dazu daher bereits Solmsen 1940, 561 („Philostratus is fascinated not so much by Achilles' manifestations in the Troad as by those in the island of the Black Sea.“).

<sup>124</sup> Her. 45,3; 46,6 und 48,19 (mit den Erläuterungen in Grossardt 2006, 668. 678 bzw. 694).

<sup>125</sup> Her. 53,10 (das Lied der Thessalier für Achilleus als Kultheros vor Ilion *und* als Gott auf Leuke); 53,11-13 (die Opfer für Achilleus ως τεθνεώτι *und* ως θεῷ).

<sup>126</sup> Her. 14,2; 24,2 und vor allem 45,7 (ποιητὴς δὲ ἔσται χρόνοις ὕστερον δὲ ἐγώ [sc. Kalliope] ἀνήσω τὰ σὰ ὑμεῖν ἔργα).

<sup>127</sup> Dies nur durch den Winzer angedeutet in Her. 54,3 (Αχιλλεύς τε καὶ Ἐλένη ὑπὸ Μοιρῶν ἔνναρμοσθέντες).

<sup>128</sup> So sehr prononciert Q.S. 3,770-780, wo Poseidon die entscheidende Verfügung gibt (771: οὐ γὰρ ὅ γε φθιμένοισι μετέσσεται, ἀλλὰ θεοῖσιν).

Dichtung Homers. Achilleus wird gewiss selber am besten wissen, wem er seine Unsterblichkeit verdankt.<sup>129</sup>

Der *Heroikos* nimmt in seinem Schlussteil also doch wieder eine überraschende Wendung und bricht damit in ironischer Weise die eigene vorangehende Darstellung. Wie für die *Vita Apollonii* stellt sich damit auch für den *Heroikos* zuletzt heraus, dass er nicht einer Ästhetik der Identität verpflichtet ist, sondern einer Ästhetik der Gegenüberstellung. Somit können wir uns abschließend Boters Frage zuwenden, wie denn Achilleus, wenn er gemäß epikureischer Doktrin nach seinem Tod vor Ilion nicht im Realsinne weiterlebt, von Leuke aus ein Lied vortragen kann.<sup>130</sup> Auf diese „prosaic question“ lässt sich ihm leicht eine poetische Antwort geben: Boter möge nur einmal die Dichtungen Angelo Polizianos betrachten, wo sowohl in den italienischen *Stanze* wie auch in der lateinischen *Ambra* Achilleus jeweils in Gesellschaft Helenas auf Leuke gezeigt wird, wie er sein Glück preist und seine Dichtung vorträgt.<sup>131</sup> Poliziano konnte als Christ natürlich nicht ernsthaft annehmen, dass Achilleus nach seinem Tod auf einer Jenseitsinsel verweilt und sich dort der Dichtung hingibt. Dennoch hat er ihn mit dichterischer Freiheit so dargestellt und sogar die eigenen literarische Produktion mit der des Achilleus korreliert, und daselbe konnte in den Jahrhunderten der Kaiserzeit gewiss auch ein Schriftsteller tun, der am Wahrheitsgehalt der alten Mythen zweifelte und nicht an die reale Unsterblichkeit der menschlichen Seele glauben mochte, doch dafür umso mehr am Thema der literarischen Unsterblichkeit interessiert war.

<sup>129</sup> Es kommt hier also innerhalb dieses Themas zu einer motivischen Verschiebung von der realen Unsterblichkeit hin zur literarischen genau so, wie es auch im zuletzt besprochenen Thema der Gastfreundschaft zu einer solchen Verschiebung von den realen Früchten hin zu den geistigen kommt.

<sup>130</sup> Boter 2019, 131 („And once more I would ask the very prosaic question of how Achilles would be able to sing his hymn if his soul did not continue to live after the death of his body, that is, if his soul were not immortal in the literal sense of the word.“).

<sup>131</sup> Poliziano, *Stanze* I, Strophe 7 (Bausi 2016, 177) und *Ambra*, V. 140-156 (Bausi 1997, 117-119). Wahrscheinlich war dabei der *Heroikos* eine der hauptsächlichen Quellen Polizianos; cf. Grossardt 2020, 256-258. 264f.

Wenn wir zuletzt die *Vita Apollonii* und den *Heroikos* noch einmal vergleichend betrachten, so bestätigt sich die alte Erkenntnis, dass die beiden Werke, obwohl sie unterschiedlichen Gattungen angehören und verschiedene Themen behandeln, sehr vieles gemeinsam haben.<sup>132</sup> Dies gilt auch für die jeweilige pointierte Opposition zwischen der hagiographischen Verteidigung der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele einerseits und Hinweisen auf bzw. Anklängen an Epikur andererseits. Ebenso gilt dies aber auch für die ‚Einkleidung‘ dieser ernsten Themen in ein komisches Gewand mittels einer Anspielung auf einprägsame Verse der beiden Komiker Eupolis und Aristophanes. Man könnte dies nun als Indiz dafür werten, dass Philostrat den Streit zwischen den beiden philosophischen Polen nicht so ernst nahm und sich für keine der beiden Richtungen aussprechen wollte. In gewisser Weise ist dies auch richtig, denn die ernsten Themen werden damit in ein mildes komisches Licht getaucht und Philostrat war sicher kein Schulphilosoph, der ernsthafte Schul- oder Werbeschriften verfassen wollte, sondern eine Künstlernatur, die ganz ihr eigenes Kunstmachen ins Zentrum rückte, daneben aber doch auch philosophische Sympathien erkennen ließ. Man muss es sich schließlich klar machen: Es bestand keine Notwendigkeit für Philostrat, dem pythagoreischen Weisen Apollonios epikureische Maximen in den Mund zu legen, und nichts und niemand zwang unseren Autor, die idyllische Szenerie auf der thrakischen Chersonesos mit Farbtupfern zu versehen, die das Landgut des Winzers zu einem philosophischen ‚Garten‘ machen. Dies muss seinen Grund gehabt haben und dieser Grund kann nur gewesen sein, dass Philostrat eben eine besondere Neigung für die Philosophie Epikurs empfand. Wieso das alles relativ diskret geschah und keine demonstrativere Hinwendung zum Epikureismus erfolgt, lässt sich mindestens im Falle der *Vita Apollonii* leicht erklären. Die *Vita* war eine Auftragsschrift für Julia Domna<sup>133</sup> und sie dürfte auch den Interessen Caracallas entsprochen haben.<sup>134</sup> Eine mehr als andeutende Sympathiebekundung für Epikur war damit nicht möglich. Doch die narrative Struktur –

<sup>132</sup> So beispielsweise Solmsen 1941, 129-132.

<sup>133</sup> Philostr. VA 1,3,1.

<sup>134</sup> So die These von Galimberti 2014.

wieder eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Werken – ist eben so, dass sowohl in der *Vita* wie auch im *Heroikos* die epikureischen Tendenzen und die von Philostrat damit verbundene Verherrlichung der Kunst<sup>135</sup> erst allmählich stärker Raum greifen und erst gegen Ende des jeweiligen Werkes ‚obsiegen‘.<sup>136</sup> Ein Künstler, der seinen Werken einen solchen Aufbau verleiht und dennoch die Neutralität zwischen den philosophischen Schulen wahren oder sogar den zuerst angeschlagenen philosophischen Tönen den Siegespreis verleihen wollte, hätte sein Handwerk nicht verstanden.

### 5. Schluss

Philostrat war ein Schriftsteller, der sich wie sein Protagonist Apollonios immer wieder von proteushafter Wandelbarkeit zeigt und damit seinen Interpreten stets aufs neue entschlüpft. Die hier diskutierte Frage zum Umfang und zur Bedeutung der Hinweise auf die Philosophie Epikurs in der *Vita Apollonii* und im *Heroikos* wird daher gewiss auch in Zukunft strittig bleiben. Dennoch war Philostrat ein planmäßig arbeitender Autor, der mit vielen Einzelmotiven und einer durchdachten Gesamtkonstruktion den Lesern entscheidende Hinweise für die Rezeption seiner Werke gibt und immer wieder mit feinen literarischen Anspielungen den Weg zum richtigen Verständnis seiner Arbeiten öffnet. Interpreten, die sich mit einem solchen ‚Kallimachos in Prosa‘ beschäftigen, müssen daher dieses Künstlertum ernst nehmen und sich ein literaturwissenschaftliches Instrumentarium aneignen, das über einen sachfremden Rationalismus hinausgeht und mit Konzepten arbeitet, die der Eigenart von Literatur gerecht werden. Das letzte Wort in diesem Aufsatz gehöre daher noch einmal einem Schriftsteller, der sich als Vertreter seiner Zunft sicher

<sup>135</sup> Zur Verbindung der beiden Themen der künstlerischen Ambition und der epikureischen Weltsicht bei Philostrat cf. ausführlicher Grossardt 2006, 127-130; zu Epikurs eigenem Verhältnis zur Dichtung und zur Haltung seiner Anhänger in der späten Republik und der beginnenden Kaiserzeit cf. nun Erler 2019, 107-121.

<sup>136</sup> Der Begriff ‚obsiegen‘ hier bewusst gewählt als Anklang an die oben in Anm. 15 zitierte Passage von Lotman 1972, 407.

besser auf diese Dinge verstand als die Philologen, gleich welcher philologischen Richtung sie sich zurechnen:

„Die Literatur sagt eine Wahrheit, die sich auf keine andere Weise sagen lässt.“  
(Alfred Andersch, Motto zu den *Gesammelten Erzählungen*, 5)

grossardt@uni-leipzig.de

*Bibliographie*

- Andersch, A., Gesammelte Erzählungen, Zürich 1983.
- Anderson, G., Philostratus: Biography and belles lettres in the third century A.D., London 1986.
- Bäbler, B. / Nesselrath, H.-G., Philostrats Apollonios und seine Welt. Griechische und nichtgriechische Kunst und Religion in der *Vita Apollonii*, Berlin / Boston 2016.
- Poliziano, A., *Silvae*. A cura di F. Bausi, Firenze 1997.
- Poliziano, A., Stanze per la giostra. A cura di F. Bausi, Messina 2016.
- Boter, G., An Epicurean message in Philostratus’ *Life of Apollonius of Tyana* and *Heroicus*? An evaluation of Peter Grossardt’s thesis, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 43 (2019) 107-136.
- Bowie, E.L., Apollonius of Tyana: Tradition and reality, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.16.2 (1978) 1652-1699.
- , Quotations of earlier texts in Τὰ ἐξ τὸν Τυανέα Ἀπολλόνιον, in: Demoen, K. / Praet, D. (edd.), Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus’ *Vita Apollonii*, Leiden 2009, 57-73.
- Chadwick, H., Gewissen, in: Reallexikon für Antike und Christentum X (1978) 1025-1107.
- Clarke, M.L., The garden of Epicurus, in: Phoenix 27 (1973) 386-387.
- Clay, D., An epicurean interpretation of dreams, in: American Journal of Philology 101 (1980) 342-365.
- Coleman, R. (ed.), Vergil. *Eclogues*, Cambridge 1977.
- Dubois, Ch., Pouzsoles antique. Histoire et topographie, Paris 1907.
- Erler, M., Epikur – die Schule Epikurs – Lukrez, in: Flashar, H. (ed.), Die Philosophie der Antike. Vol. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 29-490.
- Erler, M., Epikureismus in der Kaiserzeit, in: Riedweg, Ch. / Horn, Ch. / Wyrwa, D. (edd.), Die Philosophie der Antike. Vol. 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, Basel 2018, 197-211.
- Erler, M., Epicurus: An introduction to his practical ethics and politics, Basel 2019.
- Fasbender, H., Entwickelungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften. Eine kritische Studie, Stuttgart 1897.
- Flinterman J.-J., Rezension von Grossardt 2006, in: Mnemosyne 62 (2009) 493-496.
- Follet, S. (ed., trans.), Philostrate. Sur les héros, Paris 2017.
- Fredrich, C., Hippokratische Untersuchungen, Berlin 1899.
- Galimberti, A., La *Vita di Apollonio* e Caracalla: Cronologia e contesto storico, in: Aevum 88 (2014) 125-136.

- Grossardt, P., Ein Echo in allen Tonarten – Der ‚Heroikos‘ von Flavius Philostrat als Bilanz der antiken Troia-Dichtung, in: *Studia Troica* 14 (2004) 231-238.
- , Einführung, Übersetzung und Kommentar zum *Heroikos* von Flavius Philostrat, Basel 2006 [zwei Bände mit durchgehender Seitenzählung].
- , Philostr. VA 8,31 und die Frage nach der epikureischen Prägung des *Corpus Philostrateum*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 38 (2014) 5-37.
- , Ironische Strukturen in Flavius Philostrats *Vita Apollonii*: Der Besuch des Weisen in Indien und die Parallelisierung seines Lebenswegs mit dem des Odysseus, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 39 (2015) 93-135.
- , Der Heroikos des Flavius Philostrat – eine Nachlese, in: *Wiener Studien* 131 (2018) 13-75.
- , Die Philostrat-Rezeption im philologischen und poetischen Werk des Angelo Poliziano, in: *Wiener Studien* 133 (2020) 237-278.
- Hodkinson, O., Rezension von Grossardt 2006, in: *The 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.
- Jannidis, F. / Lauer, G. / Martínez, M. / Winko, S., Der Bedeutungsbegriff in der Literaturwissenschaft. Eine historische und systematische Skizze, in: id. (edd.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin / New York 2003, 3-30.
- Jones, C.P. (ed., trans.), Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 Vol., Cambridge, MA / London 2005.
- Jones, H., *The Epicurean tradition*, London / New York 1989.
- Kanavou, N., Philostratos' *Life of Apollonios of Tyana* and its literary context, München 2018.
- Koskenniemi, E., The Philostratean Apollonius as a teacher, in: Demoen, K. / Praet, D. (edd.), *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden 2009, 321-334.
- Kragelund, P., Epicurus, Priapus and the dreams in Petronius, in: *Classical Quarterly* 39 (1989) 436-450.
- Lämmert, E., *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1955.
- Lotman, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*. Übersetzt von R.-D. Keil, München 1972 [russ. Orig.: *Struktura chudožestvennogo teksta*, Moskau 1970].
- Miles, G., Rezension von Grossardt 2006, in: *Gnomon* 81 (2009) 201-204.
- , Incarnating Proteus in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*, in: *Ancient Narrative* 13 (2016) 139-157.

- , Philostratus: Interpreters and interpretation, London / New York 2018.
- Müller, W.G., Ironie, in: Fricke, H. (ed.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Vol. II, Berlin / New York 2000, 185-189.
- Näf, B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004.
- Norden, E., Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 21909 [zwei Bände mit durchgehender Seitenzählung].
- Paschalis, M., Apollonius of Tyana as Proteus: *theios aner* or master of deceit?, in: Panayotakis, S. / Schmeling, G. / Paschalis, M. (edd.), Holy men and charlatans in the ancient novel, Groningen 2015, 133-150.
- Pfister, M., Das Drama. Theorie und Analyse, München 1982.
- Roskam, G., *Live unnoticed* (Λάθε βιώσας): On the vicissitudes of an Epicurean doctrine, Leiden 2007.
- Rusten, J. / König, J. (ed., trans.), Philostratus. Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2, Cambridge, MA / London 2014 [da die Teile zum *Heroinikos* allein von Rusten verantwortet sind, hier zitiert als Rusten 2014].
- Schadewaldt, W., Bemerkungen zur Hecyra des Terenz, in: Hermes 66 (1931) 1-29 [= id., Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur, Zürich / Stuttgart 1960, 472-494 = Zürich / Stuttgart 21970, I 722-744].
- Schirren, Th., Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form: Studien zur *Vita Apollonii* des Philostrat, Heidelberg 2005.
- Schmidt, O.E., Ciceros Villen, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 2 (3) (1899) 328-355 und 466-497.
- Schrijvers, P.H., Die Traumtheorie des Lukrez, in: Mnemosyne 33 (1980) 128-151.
- Solmsen, F., Some works of Philostratus the elder, in: Transactions of the American Philological Association 71 (1940) 556-572 [= id., Kleine Schriften II, Hildesheim 1968, 74-90].
- , Philostratos 8-12, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XX.1 (1941) 124-177 [= id., Kleine Schriften II, Hildesheim 1968, 91-118].
- Strohschneider-Kohrs, I., Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung, Tübingen 21977.
- Swain, S., Culture and nature in Philostratus, in: Bowie, E.L. / Elsner, J. (edd.), Philostratus, Cambridge 2009, 33-46.
- Tellkamp, U., Der Eisvogel, Berlin 2005.

- Tomaševskij, B., Theorie der Literatur – Poetik. Aus dem Russischen übersetzt von U. Werner, Wiesbaden 1985 [russ. Orig.: Teorija literature – Poetika, Moskau / Leningrad 1925].
- Trapp, M.B., Plato's *Phaedrus* in second century Greek literature, in: Russell, D.A. (ed.), Antonine literature, Oxford 1990, 141-173.
- Whitmarsh, T., Performing heroics: Language, landscape and identity in Philostratus' *Heroicus*, in: Bowie, E.L. / Elsner, J. (edd.), Philostratus, Cambridge 2009, 205-229.
- Wycherley, R.E., The garden of Epicurus, in: Phoenix 13 (1959) 73-77.