

Ironische Strukturen in Flavius Philostrats *Vita Apollonii*

Der Besuch des Weisen in Indien und die Parallelisierung seines

Lebenswegs mit dem des Odysseus*

Peter Grossardt (Leipzig)

Gleich zu Beginn seiner Biographie des paganen Heiligen Apollonios von Tyana¹ erklärt der Schriftsteller und Sophist Flavius Philostrat, dass er die Schrift im Auftrag von Julia Domna, der Ehefrau des Septimius Severus, verfasst habe (VA 1,3,1), und dass es ihm – offenbar im Einklang mit den Wünschen der Kaiserin – darum gehe, Apollonios gegen den Vorwurf der Magie zu verteidigen.² Seine besonderen Fähigkeiten und insbesondere seine Kunst der Vorhersehung seien nicht dunklen Zauberkünsten zu verdanken, sondern seien der natürliche Ausfluss seiner besonderen Weisheit, die Apollonios sich in Gefolgschaft des Pythagoras erworben habe (1,2,1):

ἀδελφὰ γὰρ τούτοις (sc. den Praktiken sonstiger Anhänger und Nachfolger des Pythagoras) ἐπιτηδεύσαντα Ἀπολλώνιον. καὶ θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα. ... οὐπω οἱ ἄνθρωποι γινώσκουσιν (sc. den Apollonios) ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, ἣν φιλοσόφως τε καὶ ὑγιῶς ἐπήσκησεν ...³

Philostrats Biographie werde daher im Gegensatz zum etwas älteren Buch des Moiragenes sowohl Apollonios zur Ehre gereichen als auch dem Leser zur Belehrung (1,3,2: ἐχέτω δὲ ὁ λόγος τῷ τε ἀνδρὶ τιμὴν, ἐς ὃν

* Mein herzlicher Dank für die genaue Prüfung einer früheren Version dieses Aufsatzes und für wichtige Hinweise zur indischen Tradition gilt Dr. Ph. Schmitz (Leipzig).

¹ Zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der *Vita Apollonii* als (hybrider) Biographie, die sich mit Elementen der Geschichtsschreibung und der Fiktion vermischt, vgl. Hägg 2012, 321.

² Die *Vita Apollonii* des Flavius Philostrat ist im folgenden nach der Ausgabe von Jones 2005 zitiert (die Briefe des Apollonios selbst nach Jones 2006a), der *Heroikos* desselben Autors nach der von de Lannoy 1977.

³ Zur philosophischen Identität des philostratischen Apollonios als eines Vertreters der neupythagoreischen Bewegung vgl. Billault 2000, 114-118; Flinterman 2009b; zur Frage nach der Historizität bzw. Traditionalität dieser Darstellung vgl. Bowie 1978, 1691f.; Koskeniemi 2009, 333f.

ξυγγέγραπται, τοῖς τε φιλομαθεστέροις ὠφέλειαν).⁴ Diese Abgrenzung des Apollonios von der Kaste der Magier oder Goeten⁵ und die Erklärung seiner Wundertaten durch göttliche Weitsicht zieht sich danach durch das Werk des Philostrat hindurch und findet noch mehrmals expliziten Ausdruck, so etwa in einer programmatischen Partie in VA 5,12:

ὅτι τοῖς γόητα τὸν ἄνδρα ἡγουμένοις οὐχ ὑγιαίνει ὁ λόγος ὁ δὲ εἶπετο μὲν τοῖς ἐκ Μοιρῶν, προὔλεγε δέ, ὡς ἀνάγκη γενέσθαι αὐτά, προεγίνωσκε δὲ οὐ γοητεύων, ἀλλ' ἐξ ὧν οἱ θεοὶ ἔφαινον.⁶

Diesem dezidierten Programm entsprechend wurde die *Vita Apollonii* in den letzten Jahrhunderten der Antike stets als Tendenzschrift gelesen, die – je nach Standpunkt des Interpreten – entweder als achtbare Verteidigung eines heidnischen Weisen mit pythagoreisch-platonischen Tendenzen gesehen wurde oder als verwerfliche Unterdrückung der bedenklichen Wesenszüge, die diesem paganen Heiligen oder vielmehr Anti-Heiligen anhafteten.⁷ Beiden Interpretationsrichtungen, die sich auch in der Neuzeit fortsetzten, stand aber immer schon die reiche literarische Ausgestaltung des Werks im Wege, die nicht so recht zu einer apologetischen Tendenzschrift zu passen schien. Die traditionelle Lesart der *Vita* weckte daher zunehmendes Unbehagen,⁸ und Thomas Schirren unternahm deshalb vor gut zehn Jahren den Versuch, dieses Dilemma aufzulösen, indem er die *Vita Apollonii* als stark selbstreferentiellen Text interpretierte, der in hochironischer Weise immer wieder die eigene hagiographische Aussage unterminiere. Mittel zu diesem Zweck seien Kipp-Effekte, die dafür sorgten, dass der

⁴ Zur Person des Moiragenes und zu seiner Biographie des Apollonios (unabhängig von Philostrat bezeugt bei Or. Cels. 6,41 = FGrH 1067 T 3) vgl. Bowie 1978, 1673-1679; Raynor 1984; Flinterman 1995, 69f.; Schirren 2005, 6f. Die neueren Interpreten sind sich darin einig, dass Moiragenes' Einstellung zu Apollonios und zu dessen magischen Künsten positiv war und dass Philostrat den Unterschied zwischen Moiragenes und ihm selbst daher aus Konkurrenzgründen überzeichnet.

⁵ Der Apollonios von Luc. Alex. 5 und D.C. 77,18,4 zugerechnet wird.

⁶ Weitere wichtige Passagen zur Abgrenzung des Apollonios von den Zauberern sind VA 7,39 und 8,7,9-12.

⁷ Zur Beurteilung des Apollonios in der Spätantike und zur damit verbundenen Gutheißung oder Ablehnung der *Vita Apollonii* vgl. Speyer 1974 (bes. 53. 57f.); Jones 2006b.

⁸ Besonders prononciert Meyer 1917, 422.

Leser gezwungen sei, seine anfängliche Rezeption des Texts plötzlich wieder zu hinterfragen.⁹ Diese These fand schon bald nach ihrer Veröffentlichung kritische Aufnahme in einem Rezensionartikel von Wannes Gyselinck, der – bei grundsätzlicher Sympathie für diesen Ansatz – einwandte, dass die von Schirren identifizierten Kipp-Effekte oder Ironiesignale manchmal allzu subtil seien und dass einige dieser Auffälligkeiten im Text besser auf andere Weise erklärt werden könnten.¹⁰

Wenn diese Kritik in manchen Fällen auch berechtigt sein mag, so bleibt doch der hochliterarische Charakter der *Vita* davon unberührt, der zur offen zutage liegenden pythagoreischen Tendenz des Werks in der Tat in einem merkwürdigen Gegensatz steht. Es soll daher an dieser Stelle der Versuch unternommen werden, die These zum ironischen Charakter dieser Biographie anhand zweier Motivstränge, die noch nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wurden, weiter zu stärken, nämlich des Besuchs von Apollonios bei den Brahmanen in Indien und der konstanten Parallelisierung seiner Biographie mit der des Odysseus.

1. Der Besuch des Apollonios bei den Brahmanen Indiens

Eine ironische Form der Selbstdistanzierung, die nicht mehr nur als punktueller Eingriff in den Text zu sehen ist, sondern eine breit ausgestaltete Passage der *Vita* und damit zuletzt das ganze Werk betrifft, ist diejenige, die sich am Ende des dritten Buches bei der Verabschiedung des Apollonios durch die indischen Weisen findet.

Apollonios' Besuch bei den Brahmanen ist zweifellos die zentrale Episode im Leben des pythagoreischen Weisen.¹¹ Apollonios zeigt in der Tat

⁹ Vgl. die systematische Behandlung der Frage bei Schirren 2005, 286-318 und die geraffte Darstellung in Schirren 2009.

¹⁰ Gyselinck 2007, der u.a. darauf hinweist (S. 200), dass das Schweigen des Sokrates vor Gericht (VA 8,2,2), welches Schirren 2005, 239-241 im Sinne einer ironischen Wendung auf Pl. Grg. 486a-b zurückführt, auch schon bei Appian (Syr. 7,41) und Maximus von Tyros (Max.Tyr. 3) belegt ist.

¹¹ Für Apollonios' Reise nach Indien als Höhepunkt seiner spirituellen Wanderung vgl. Elsner 1997, 30f., Parker 2008, 292f. und Manolaraki 2013, 299f. sowie Speyer 1982, 194f., der den Besuch bei den Brahmanen sogar als Jenseitsreise ansieht. Zur Frage, ob diese Reise schon vor Philostrat Teil der Tradition war und im Werk des Moiragenes figurierte, vgl. die konträren Positionen bei Speyer 1974, 59f. und Bowie 1978, 1666 Anm. 54. 1675f. Gedanklicher Austausch des Apollo-

schon früh das Verlangen, mit den Brahmanen in Kontakt zu kommen, und bezeichnet dies sogar als göttlichen Auftrag (VA 1,18). Die in den Osten der bewohnten Welt führende Reise hat daher keinen vornehmeren Zweck, als die Brahmanen zu treffen und von ihnen zu lernen (1,40; 2,27,1; 2,41 [Empfehlungsschreiben von König Phraotes von Taxila an Iarchas, das Oberhaupt der Brahmanen]: Ἀπολλώνιος ἀνὴρ σοφώτατος σοφωτέρους ὑμᾶς ἑαυτοῦ ἡγεῖται καὶ μαθησόμενος ἦκει τὰ ὑμέτερα), und Apollonios bekräftigt diesen Wunsch bei seiner ersten Begegnung mit Iarchas denn auch noch einmal mit allem Nachdruck (3,16,2).¹² Entsprechend werden die Brahmanen gleich zu Beginn ihrer Schilderung als Geistesverwandte des Pythagoras bezeichnet (3,12: τὸ μὲν δὴ ‘αὐτοί’ Πυθαγόρειον ἤδη τῷ Ἀπολλωνίῳ ἐφάνη, καὶ ἠκολούθει χαίρων),¹³ und Apollonios macht das von den Weisen erhaltene Wissen später sogar zur Grundlage seiner publizierten Schriften (3,41,1), wie er denn auch im weiteren Verlauf seiner Reisen stets bereit sein wird, die geistige Überlegenheit der Brahmanen anzuerkennen,¹⁴ und sogar darauf hinweist, dass selbst die Philosophie seines Lehrers Pythagoras in letzter Instanz auf die Brahmanen zurückgehe.¹⁵ Dass die indischen Weisen insbesondere den Sonnenkult pflegen

nios mit den Brahmanen ist jedenfalls auch referiert in Ap.Ty. Ep. 78 = p. 74 Jones: γράφων γὰρ τοῖς Βραχμᾶσιν ὄρκον τινὰ ὀμνύει ...

¹² Dieses Motiv der Begegnung eines griechischen Philosophen mit indischen Weisen ist von topischer Natur und findet sich zuerst bei Aristoxenos (Fr. 53 Wehrli²) für die Begegnung des Sokrates mit einem indischen Vertreter der Zunft belegt (vgl. dazu Pinchard 2010, 13f.). Besonders wichtig für Philostrate ist die Tradition von der Reise des Pythagoras zu den Brahmanen (s.u. Anm. 15).

¹³ Dies ist vorbereitet in VA 2,30, wo die Aufnahmearten bei den Brahmanen beschrieben sind, die ganz denen der Pythagoreer entsprechen, so in der Überprüfung des Gedächtnisses der künftigen Schüler (VA 2,30,1: αὐτὸν ἤδη διορᾶν τὸν νέον καὶ βασανίζειν πρῶτον μὲν, εἰ μνημονικός; Iamb. VP 94: τότε περὶ εὐμαθείας καὶ μνήμης ἐσκόπει [sc. Pythagoras]) und ihres (ehrerbietigen) Verhältnisses zu den Eltern (VA 2,30,1; Iamb. VP 71) sowie in einer Prüfung ihrer Physiognomie (VA 2,30,2; Iamb. VP 71); vgl. die gesammelte Darstellung zu den Parallelen zwischen den Brahmanen und dem Kreis des Pythagoras, wie sie Philostrate schildert, bei Hopfner 1934, 61-63.

¹⁴ Beispielsweise VA 5,25,1; 7,32,3.

¹⁵ VA 6,11,9; 6,11,12; 8,7,39. Philostrate spiegelt damit die Tradition, die Pythagoras zum persönlichen Schüler der Weisheitslehrer Indiens machte (Clem.Al. Strom. 1,70,1 = Alex. Polyh. FGrH 273 F 94; Apul. flor. 15,16. 18).

(3,14,3: τούτῳ [sc. τῷ Ἡλίῳ] καὶ τὸν ὕμνον ἡμέραν ἅπασαν ἐς μεσημβρίαν ἄδουσιν) und dies sogar in Form der Levitation tun (3,15,1):

ὁ δέ γε Δάμις φησί ... μετεωροποροῦντας δὴ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πήχεις δύο, οὐ θαυματοποιίας ἕνεκα, τὸ γὰρ φιλότιμον τοῦτο παραιτεῖσθαι τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' ὅποσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας

und dass sie im Zusammenhang damit auch Wind, Regen und Wolken verehren (3,14,2), scheint dann nur zu gut in dieses Bild einer metaphysisch untermauerten Religion zu passen. Jedenfalls werden der Sonnenkult und die Levitation im Verlauf von Apollonios' Aufenthalt bei den Brahmanen noch mehrfach erwähnt¹⁶ und sind auch anlässlich seines nachfolgenden Besuches bei den Gymnosophisten von Äthiopien ein wichtiger Streitpunkt in der Diskussion zwischen Thespesion, dem Anführer der Gemeinschaft, der eben dies zum hauptsächlichen Unterschied zwischen den indischen und den äthiopischen Weisen erklärt (VA 6,10,2: οὐδὲ μετεώρους ἡμᾶς ὁ ἀἷρ φέρει; 6,10,6: καὶ ὡς νέκταρ σοί τι παρ' αὐτῆς [sc. der indischen Philosophie] ἔσται καὶ πτερά, ὅποτε βούλοιο), und Apollonios, der zuletzt noch einmal die Bedeutung dieses Kults bekräftigt:

εἶδον ἄνδρας οἰκοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῆς¹⁷ (VA 6,11,13)

Ἡλίου δὲ ἀἷρ ὄχημα, καὶ δεῖ τοὺς προσφόρους ἄσομένους αὐτὸν ἀπὸ γῆς αἶρεσθαι καὶ ξυμετεωροπολεῖν τῷ θεῷ· τοῦτο δὲ βούλονται μὲν πάντες, δύνανται δὲ Ἴνδοι μόνοι. (VA 6,11,20)

Diese Schilderung der Brahmanen, die Philostrat gibt, steht nun durchaus in weitgehender Übereinstimmung mit dem, was wir bei anderen griechischen Autoren finden, ja Philostrat scheint in gewissen Punkten so-

¹⁶ Neben den unten zu diskutierenden Stellen von VA 3,15,1 und 3,17,2 noch in 3,33,1 (τὴν ἀκτῖνα μετέωροι ὕμνησαν) und in 3,51 (δεδώκατε καὶ διὰ τοῦ οὐρανοῦ πορεύεσθαι), wo wohl ebenfalls auf die Levitation angespielt ist.

¹⁷ Ein Vorgriff dazu schon in VA 3,15,1, worauf dann in 3,15,2 eine etwas gewundene Erklärung dieser äniigmatischen Äußerung folgt (νύκτωρ δὲ λιπαροῦσι τὴν ἀκτῖνα μὴ ἄχθεσθαι τῇ νυκτί, μένειν δὲ, ὡς ὑπ' αὐτῶν ἤχθη).

gar über besonders gute Quellen verfügt zu haben.¹⁸ So gehört etwa der ganzjährige Aufenthalt der Brahmanen im Freien (VA 3,15,3) ebenso zu den Topoi ihrer Beschreibung¹⁹ wie ihre fleischlose Ernährung (3,26,2).²⁰ Dass die Brahmanen ihr Haar lang tragen und spezielle Kleider aus Asbest anlegen (3,15,4), findet immerhin vereinzelte Bestätigung.²¹ Dass die Brahmanen sich auf die Mantik verstehen und damit unentbehrliche Ratgeber in ihrer Gesellschaft sind (3,42), trifft wieder den Kern ihres Selbstverständnisses.²² Dafür, dass die indischen Weisen den Äther als fünftes Element kennen (3,34,2), gibt es mindestens einen weiteren Beleg,²³ und auch für das Bekenntnis zur Lehre von der Metempsychose, für welche sogar Iarchas selbst auf die Parallele zu Pythagoras hinweist (3,19,1: “περὶ ψυχῆς δέ” εἶπε [sc. Apollonios] “πῶς φρονεῖτε;” “ὥς γε” εἶπε [sc. Iarchas] “Πυθαγόρας μὲν ὑμῖν, ἡμεῖς δὲ Αἰγυπτίοις παρεδώκαμεν”),²⁴ besteht ein vergleichbares Testimonium in der Äußerung von Megasthenes und Strabon, dass die Brahmanen dasselbe über die Seele dächten wie die Grie-

¹⁸ Dies gilt auch für Philostrats Schilderung der indischen Residenzstadt Taxila, die recht genau den tatsächlichen Verhältnissen im 1. Jh. n. Chr., also der Lebenszeit des Apollonios, entspricht; vgl. Karttunen 1997, 7f.

¹⁹ Str. 15,1,60 = Megasth. FGrH 715 F 33; Arr. Ind. 11,7 = Nearch. FGrH 133 F 6; St.Byz. β 164 Billerbeck = Hierocl.Hist., *Philistores* FHG 4, p. 430 Fr. 1 Müller.

²⁰ Str. 15,1,59 = Megasth. FGrH 715 F 33; Hippol., *Refutatio* 1,24,1; St.Byz. β 164 Billerbeck.

²¹ Lange Haare: Str. 15,1,61 = Aristobul. FGrH 139 F 41; asbesthaltige Fasern (so die Interpretation der Stelle durch Rommel 1923, 25 Anm. 3 und Mumprecht 1983, 1059, anders Jones 2005, 1, 255 Anm. 15, der eher an Baumwolle denkt): St.Byz. β 164 Billerbeck. (vgl. die Erläuterungen bei Tomaschek 1897, 806; allgemein zu diesen Gewändern Plin. nat. 19,19f.).

²² D.S. 2,40,1-3; Str. 15,1,39 = Megasth. FGrH 715 F 19b; Str. 15,1,66 = Nearch. FGrH 133 F 23; Arr. Ind. 11,2-6 = Megasth. FGrH 715 F 19a.

²³ Str. 15,1,59 = Megasth. FGrH 715 F 33; vgl. die Diskussion von Philostrats (möglichen) Quellen für dieses Motiv bzw. für die darauf folgende Kosmologie bei Belousov 2014.

²⁴ Dass Iarchas hier eine unabhängige Entstehung der jeweiligen Seelenlehre des Pythagoras bzw. der Brahmanen einräumt, steht also in einigem Widerspruch zur oben referierten Tradition, wonach Pythagoras persönlicher Schüler der Brahmanen gewesen sei, und scheint sich somit einer gewissen ‚Großzügigkeit‘ des Iarchas zu verdanken.

chen.²⁵ So verwundert es denn auch nicht, dass selbst die bündige Gleichsetzung der Brahmanen mit den Anhängern des Pythagoras (3,12) sich schon vor Philostrat angedeutet findet.²⁶

Einzig der ausgeprägte Sonnenkult der Brahmanen, den Philostrat so eingehend schildert, ist historisch etwas problematisch. Denn es finden sich in der indischen Kultur zwar schon früh einfache Formen der Sonnenverehrung, die vor allem in der morgendlichen Begrüßung der Sonne bestanden.²⁷ Doch ein entwickelter Sonnenkult bildete sich erst seit dem späteren ersten Jahrtausend v. Chr. unter iranischem Einfluss heraus.²⁸ Entsprechend berichten die älteren Alexander-Historiker, dass das Verhältnis der Brahmanen zur Sonne hauptsächlich vom Gedanken der Askese geprägt war, dass es also lediglich darum ging, sich der sengenden Sonne auszusetzen, um so zusätzliche Abhärtung zu erlangen.²⁹ In der Kaiserzeit mehren sich aber doch allmählich die Stimmen, die einen verstärkten Sonnenkult bezeugen,³⁰ und spätantike Quellen vermelden sogar, dass die Brahmanen der Sonne besonders ergeben waren.³¹ Selbst die Vorstellung der Levitation dürfte nicht von Philostrat frei erfunden sein, da sie später zu den regelmäßigen Kennzeichen der indischen Heiligen gehört,³² und da

²⁵ Str. 15,1,59 = Megasth. FGrH 715 F 33: καὶ περὶ σπέρματος δὲ καὶ ψυχῆς ὅμοια λέγεται, mit anschließendem Hinweis auf Platons Mythen über die Unterwelt im *Phaidon*.

²⁶ Str. 15,1,65 = Onesikritos FGrH 134 F 17a: Alexander der Große soll Parallelen zwischen der indischen Philosophie und derjenigen des Pythagoras, des Sokrates und des Diogenes festgestellt haben.

²⁷ Vgl. West 2007, 215 und Oberlies 2012, 169 mit Hinweis auf Stellen wie *Rigveda* 3,62,10-12 (Geldner 1951, 1, 410), *Mahabharata* 5,92 (van Buitenen 1978, 377) und *Chandogya-Upanischad* 3,19,3 (Böhtlingk 1889, 2, 36).

²⁸ Vgl. die Diskussion bei Karttunen 1989, 219-223.

²⁹ Str. 15,1,61 = Aristobul. FGrH 139 F 41; Str. 15,1,63 = Onesikritos FGrH 134 F 17a.

³⁰ Clem.Al. Protr. 2,26,1: οἱ ... ὄψει μόνη πεπιστευκότες ... προσεκύνησαν ἥλιον, ὡς Ἴνδοί; Ael. VH 5,6 (eine Rückprojektion auf den Brahmanen Kalanos, der in Gegenwart Alexanders des Großen unter Anbetung der Sonne den Tod gesucht habe).

³¹ St.Byz. β 164 Billerbeck = Hierokles, *Philistores* FHG 4, p. 430 Fr. 1 Müller: τὸ Βραχμάνων ... φύλον, ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων, ἡλίῳ δὲ μάλιστα καθωσιωμένων).

³² Anderson 1986, 211 versteht Philostrats Schilderung der Levitation entsprechend als wörtliche Interpretation eines echten spirituellen Konzepts (irrig scheint aller-

auch der Kirchenvater Hippolytos in seiner *Refutatio* darauf anzuspielen scheint (1,24,7: ἀποθέμενοι δὲ Βραχμῶνες τὸ σῶμα ὡσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὀρῶσι τὸν ἥλιον).³³ Dennoch bleibt der eingehende Charakter von Philostrats Schilderung dieser Riten einzigartig, und für die Verehrung der Wolken durch die Brahmanen (VA 3,14,2) scheint es gar keine Parallele zu geben.

Wenn also Philostrats Beschreibung der Brahmanen im allgemeinen gut in das sonstige Bild der indischen Weisen passt, das sich die griechischen Autoren machten, so weist es doch auch Besonderheiten auf, und ein starker Einschnitt in dieser Schilderung besteht im Wort φροντιστήριον, mit dem der Erzähler just im Moment der Verabschiedung des Apollonios die Wohnstätte der Brahmanen bezeichnet (VA 3,50,1: αὐτοὶ [sc. οἱ σοφοί] μὲν ὑπέστρεψαν ἐς τὸ φροντιστήριον ἐπιστρεφόμενοι πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ δηλοῦντες, ὅτι ἄκοντες αὐτοῦ ἀπαλλάττονται).³⁴ Nun ist φροντιστήριον bekanntlich eine Wortschöpfung des Aristophanes in seinen *Wolken*, mit der dort mehrfach die Behausung und Schule des Sokrates umschrieben ist, und zwar zunächst als Begriff, mit dem Strepsiades, der neue Adept des Sokrates, seine Bewunderung für diese neuartige Institution ausdrückt (V. 94: ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον, 128. 142. 181), und danach als Wort, mit dem er seiner Enttäuschung und seiner Zerstörungswut Ausdruck verleiht (V. 1144. 1487). Das Wort ist also selbst bei Aristophanes nur aus dem Munde des tolpatschigen Strepsiades zu hören und ist danach überhaupt nicht mehr bezeugt, bis seit der frühen Kaiserzeit vereinzelte Belege auftauchen.³⁵ Bei keinem kaiserzeitlichen Autor

dings der Hinweis auf die Levitation in *Manus Gesetzbuch* [*Manusmrti*] bei Stoneman 1995, 109).

³³ Für die Quellen solcher Nachrichten über die Brahmanen, die sich bei den Alexander-Historikern und bei Megasthenes noch nicht finden, vgl. Dihle 1964, der auf die verbesserten Handelsbeziehungen in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit und auf die verstärkte Missionstätigkeit hinweist.

³⁴ Schon das Umdrehen beim Abschied an sich ist vom pythagoreischen Standpunkt her freilich fragwürdig, da Pythagoras dies seinen Jüngern ausdrücklich verboten hatte, wenn er auch mehr an den scheidenden Partner dachte; vgl. Porph. VP 42; Iamb. Protr. 21, p. 114,29-115,18 Pistelli (ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου); D.L. 8,18.

³⁵ Philo Judaeus, *Quod omnis probus liber sit* 13 = 6, p. 4,8 Cohn-Reiter; Poll. 4,41; Alci-phr. 2,38,3; D.C. Fr. 5,8 = 1, p. 9 Boissevain.

ist das Wort aber so häufig belegt wie bei Flavius Philostrat, und da Philostrat auch sonst gelegentlich in humoristischer Weise seine Kenntnis der *Wolken* durchblicken lässt,³⁶ können wir sicher sein, dass er auch den Ausdruck τὸ φροντιστήριον direkt von dort bezogen hat. Manche dieser Belege sind – zumindest auf den ersten Blick – eher unspezifisch, so Ner. 1, wo Musonios sein Exil auf der Insel Gyara damit umschreibt, VA 2,5,3, wo der Pangaios und der Athos manchen Astronomen als Observatorium dienen und daher ebenfalls mit diesem Begriff versehen werden (λέγονται δὲ καὶ τῷ Παγγαίῳ ἔνιοι φροντιστηρίῳ χρῆσασθαι καὶ ἕτεροι τῷ Ἄθῳ), Im. 1,27,3, wo der Ausdruck für die Beschreibung der Orakelstätte des Amphiaraios gebraucht ist (τὸ φροντιστήριον Ἀμφιάρεω, ῥήγμα ἱερὸν καὶ θειώδες), und VS 1,18,2, wo es von Aischines heißt, dass er Athen freiwillig verlassen und Rhodos zum σοφιστῶν φροντιστήριον gemacht habe. Drei der insgesamt sieben Belege sind aber den indischen Weisen und ihren äthiopischen Schülern gewidmet, nämlich der genannte Beleg von VA 3,50,1, die Passage von VA 6,6,1, wo die äthiopischen Weisen mit diesem Begriff eingeführt werden (ἀφίκοντο [sc. Apollonios und sein Gefolge] πρὸ μεσημβρίας ἐς τὸ τῶν Γυμνῶν φροντιστήριον), wo also gewissermaßen der Erzählfaden von 3,50,1 wieder aufgenommen wird, und der Beleg von VA 6,9,2, wo der Aufenthaltsort der Gymnosophisten von Damis noch einmal mit diesem Begriff bezeichnet wird. Diese Häufung ist auffällig und verdeutlicht, dass die Gemeinschaft der Gymnosophisten eben tatsächlich ein Ableger der indischen Brahmanen war.³⁷ Sie lässt aber auch darauf schließen, dass τὸ φροντιστήριον für Philostrat kein austauschbarer Begriff für eine beliebige akademische Einrichtung war, sondern mindestens in diesen drei Fällen in der Art eines Leitmotivs die ganz singuläre Institution des aristophanischen Sokrates evozieren sollte.³⁸ Die von den Brahmanen prak-

³⁶ Philostr. Her. 4,10, wo Ausdrücke aus Ar. Nub. 45, 72 und 1486 zusammengezogen sind, und Her. 45,4, wo der seltene Begriff ἀμαξίς („Spielwagen“) mit hoher Sicherheit aus Ar. Nub. 864 und 880 genommen ist; vgl. Grossardt 2006, 364f. 668.

³⁷ So jedenfalls von Apollonios selbst festgehalten in VA 6,11,13, wenn er auch diese Erzählung zur Herkunft der Gymnosophisten mit einer negativen Wertung ihrer Lebensweise und philosophischen Haltung verbindet.

³⁸ Ein solches Nebeneinander von unmarkierten und markierten Verwendungen bestimmter Wörter ist auch sonst bei Philostrat belegt. So etwa für die Begriffe εὐπλοία und δασμός, die bei Philostrat recht oft gebraucht sind, aber in Her. 1,2 bzw. 31,4 jeweils auf den zentralen Konflikt der *Ilias* bzw. auf die einmalige Ver-

tizierte Levitation dürfte sich damit ebenfalls zu den *Wolken* in Beziehung setzen lassen, wo, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, Sokrates ganz ähnliche Bräuche pflegt.

Eine Schwierigkeit bei dieser Interpretation besteht freilich darin, dass, wie oben dargestellt, sowohl die indischen Brahmanen wie auch die äthiopischen Gymnosophisten Bewohner eines φροντιστήριον sind, dass aber nur die Brahmanen die Levitation praktizieren und nicht auch die Gymnosophisten (VA 6,10,2). Der Begriff des φροντιστήριον und die Praxis der Levitation scheinen also nicht notwendigerweise aneinander gekoppelt, und eine Interpretation, die sich auf diese Koppelung stützt, erscheint damit problematisch. Diese Schwierigkeit dürfte sich aber durch ein gesamthaftes Studium der Belege für den Begriff φροντιστήριον in der *Vita Apollonii* lösen lassen, weil es sich dabei offensichtlich um eine bewusste Motivlinie der *Vita* handelt. Denn der erste Beleg für diesen Begriff, der zu dem φροντιστήριον der ungenannten Astronomen auf dem Berg Pangaios in VA 2,5,3,³⁹ scheint zwar zunächst keinen Bezug zu Apollonios' Besuchen bei den Brahmanen und Gymnosophisten zu haben und damit auch nicht mit den aristophanischen *Wolken* in Verbindung zu stehen. Doch findet er sich in einer auf dem Kaukasus stattfindenden Diskussion zwischen Apollonios und Damis über die Frage, ob jemand, der auf Bergeshöhen steige und so der Sonne und dem Mond näherkomme, dadurch auch das Göttliche besser erfasse. Diese Frage wird von beiden Gesprächspartnern verneint, wodurch ein markanter Kontrast zum Sonnenkult der Brahmanen besteht, und überraschenderweise scheinen Apollonios und Damis damit die nüchternere Haltung der äthiopischen Gymnosophisten, von der im sechsten Buch die Rede sein wird, vorwegzunehmen und ihr wenigstens vorläufig gegenüber der schwärmerischen Einstellung der Brahmanen den Vorzug zu geben. Es liegt hier also mit den Belegen von VA 2,5,3, VA 3,50,1 und VA 6,6,1 bzw. 6,9,2 ein kleines Triptychon vor, in welchem der Darstellung der Brahmanen die mittlere Position zugewiesen ist. Diese er-

wendung dieser Begriffe in Il. 9,362 bzw. 1,166 hindeuten (vgl. Grossardt 2006, 349. 563).

³⁹ Dieser Hinweis zu Observatorien auf Bergeshöhen entsprach offenbar einer tatsächlichen Praxis der antiken Astronomen oder jedenfalls einer verbreiteten Vorstellung über ihre Tätigkeit; vgl. die Schilderung des Eudoxos von Knidos bei Petron. 88,4 sowie die Projektion dieser Vorgehensweise auf die mythische Zeit bei Philostr. Her. 33,41.

weisen sich somit als besonders eifrige Anhänger des Sonnenkults, deren Verehrung des Gestirns aber so weit geht, dass sie die Fragwürdigkeit der Levitation nicht mehr erkennen und nicht mehr zu sehen vermögen, dass eine erhöhte Position zwar präzisen astronomischen Zwecken dienen kann, aber keinen Generalschlüssel zum Studium philosophischer Fragen darstellt und die Menschen auch nicht notwendigerweise der göttlichen Sphäre näherbringt. Die Brahmanen scheinen damit einer ähnlichen Verblendung anheimzufallen wie Sokrates und seine Jünger in den *Wolken*, während der Apollonios des zweiten Buches ähnlich wie die Gymnosophisten des sechsten Buches doch immerhin zur Einsicht gelangt, dass eine gewisse Erdverbundenheit einem Denker nicht schaden kann. Die Verwendung des Begriffs φροντιστήριον in VA 2,5,3 und VA 6,6,1 bzw. 6,9,2 dient daher letztlich dem Kontrast mit der Verwendung in VA 3,50,1 und hebt damit diese Stelle und den dort deutlich erkennbaren Rückbezug zur Komödie des Aristophanes noch einmal besonders hervor. Die indischen Brahmanen sind so gesehen also geradezu Musterschüler des aristophanischen Sokrates.

Ist man bereit, dies so zu akzeptieren, und ruft man sich noch einmal die Sonderstellung des Begriffs in 3,50,1 in Erinnerung, wo τὸ φροντιστήριον gewissermaßen das letzte Wort in der Beschreibung der indischen Weisen ist, so erscheinen nun in der Rückschau viele der vorangehend geschilderten Wesenszüge der Brahmanen in der Tat in einem ganz anderen Licht.

So fällt bereits auf, dass bei der gleich auf die Ankunft des Apollonios folgenden Beschreibung des Hügels, auf dem die Brahmanen wohnen,⁴⁰ auf Anhieb ein Vergleich mit der Akropolis gezogen wird und dass dieser Hügel, wie uns die weitere Schilderung verrät, von einer permanenten Wolke umgeben ist (VA 3,13):

τὸν δὲ ὄχθον, ἐφ' οὗ οἱ σοφοὶ ἀνφικισμένοι εἰσίν, ὕψος μὲν εἶναι κατὰ τὴν Ἀθηναίων φασὶν ἀκρόπολιν ... περὶ δὲ τῷ ὄχθῳ νεφέλην ἰδεῖν φασιν, ἐν ἧ τούτους Ἴνδουὺς οἰκεῖν φανερούς τε καὶ ἀφανεῖς καθ' ὅ τι βούλονται.

Man kann sich also schon hier an Athen, an die Denkwerkstatt des Sokrates und an den Chor der *Wolken*, der Sokrates aufsucht, erinnert füh-

⁴⁰ Apollonios selbst hatte freilich schon in VA 2,33 einen ersten ungefähren Bericht von den besonderen Eigenschaften dieses Hügels vernommen.

len,⁴¹ zumal schon sehr bald die segensreiche Wirkung dieser Wolke bzw. der indischen Wolken generell noch einmal unterstrichen wird (3,14,2: ἀνοιχθεῖς [sc. ὁ πίθος τῶν ὄμβρων] νεφέλας ἀναπέμπει καὶ ὑγραίνει τὴν γῆν πᾶσαν), was eine gewisse Nähe schafft zur Erklärung des Regens durch Sokrates (Nub. 369-371).⁴² Dass die Brahmanen die Levitation praktizieren, um so der Sonne näher zu sein und sich in einer ihr entsprechenden Weise zu verhalten (VA 3,15,1: μετεωροποροῦντας ... ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πήχεις δύο, ... ὅποσα τῷ Ἥλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας), lässt sich dann kaum mehr anders verstehen denn als Hindeutung auf Sokrates, der bei der ersten Begegnung mit Strepsiades auf einer Hängematte schwebt (Nub. 218: τίς γὰρ οὗτος οὐπὶ κρεμάθρας ἀνήρ;)⁴³ und dies selber damit rechtfertigt, dass er eben nur von einer erhöhten Position aus die Sonne und die übrigen Gestirne richtig betrachten und erforschen könne (Nub. 225-230):

ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.⁴⁴
 ... οὐ γὰρ ἄν ποτε
 ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,
 εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα
 λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα.

Das seltene Verb μετεωροπορέω, das Philostrat von Platon übernommen hat (Phdr. 246c1), lässt dann auch die Assoziation an vergleichbar blumige Komposita bei Aristophanes zu (Nub. 333: μετεωροφένακας; 360:

⁴¹ Allgemein zu den griechischen Zügen, die der Wohnort der Brahmanen bei Philostrat aufweist, vgl. Hopfner 1934, 60f.; Reger 2009, 254. Ohnehin ist die Schilderung dieses Hügels eine phantasiereiche Umdeutung des Hügels Aornos im Indus-tal, den einst Herakles nicht hatte einnehmen können und den daher Alexander der Große später an seiner Stelle eroberte (Arr. An. 4,28,1-3; Curt. 8,11,2); vgl. Mumprecht 1983, 1058.

⁴² Fragwürdig damit Speyer 1982, 194f., der den permanenten Wolkendunst als typisches Element eines Jenseitsortes sieht.

⁴³ Auch Iarchas, das Oberhaupt der Brahmanen, befindet sich im übrigen bei der ersten Begegnung mit Apollonios in erhöhter Position und thront auf einem Sessel (VA 3,16,1).

⁴⁴ Ein bissiges Echo dazu dann in Nub. 1503 (Strepsiades, nachdem er auf das Dach des Phrontisterion geklettert ist, um dieses in Brand zu setzen: ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον).

μετεωροσοφιστῶν),⁴⁵ und überhaupt ist hier natürlich auch an die (platonische) *Apologie* des Sokrates zu denken, der nicht umhin kann, auf diese verzerrende Darstellung seiner Person durch Aristophanes einzugehen (Ap. 19c2-5):

ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδία, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαρῶντα.

Wenn sodann die Brahmanen sich nach dem Bad bekränzen, bevor sie den Tempel betreten (VA 3,17,1), so steht dies in Analogie zu dem Kranz, den Strepsiades sich als Neophyt der Denkerschule *nolens volens* aufsetzt (Nub. 255-259), und eine Verbindung der verschiedenen Motivlinien findet sich unmittelbar anschließend in VA 3,17,2, wo die Brahmanen sich wie ein Chor aufstellen, Iarchas zu ihrem Chorführer machen und erneut von der Erde abheben:

περιστάντες δὲ ἐν χοροῦ σχήματι καὶ κορυφαῖον ποιησάμενοι τὸν Ἰάρχαν ὀρθαῖς ταῖς ῥάβδοις τὴν γῆν ἔπληξαν, ἣ δὲ κυρτωθεῖσα δίκην κύματος ἀνέπεμψεν αὐτοὺς ἐς δίπηχυ τοῦ ἀέρος.

Damit ist ohne Zweifel der Wechselgesang zwischen Sokrates (und Strepsiades) und dem Chor der Wolken in Nub. 269-313 evoziert, die an dieser Stelle des Dramas in die Orchestra ‚schweben‘ und in Ermangelung eines eigenen Koryphaios Sokrates zu ihrem Chorführer machen. Für Apollonios bleibt dann in diesem Szenario gewissermaßen noch die Rolle des Strepsiades, zumal sein Lerneifer sowieso dem Eifer des Strepsiades entspricht.⁴⁶ Da sich also die Bezüge häufen, wird man nicht an einen Zufall oder an eine unmarkierte Verwendung des Begriffs φροντιστήριον in VA 3,50,1 denken. Es handelt sich vielmehr um einen gezielt eingesetzten Schlüsselbegriff und insgesamt um eine sorgfältig geplante literarische Stra-

⁴⁵ Auch die Wendung μετέωρα πράγματα, die bereits in V. 228 das besondere Aufgabengebiet des aristophanischen Sokrates bezeichnet, findet sich danach noch einmal in V. 1284.

⁴⁶ Für den Lerneifer des Apollonios vgl. das oben genannte Zitat von VA 2,41; für den Eifer des Strepsiades vgl. Nub. 98f., 126-130. 237-239 (ἵνα με διδάξης ὧνπερ οὔνεκ' ἐλήλυθα ... βουλόμενος μαθεῖν λέγειν).

ategie, mit der Philostrat seine Leser einlädt, am Ende eines langen Abschnitts noch einmal zurückzuschauen und die scheinbar so eindeutige Schilderung neu zu deuten.⁴⁷

Diese Beziehung zwischen dem dritten Buch der *Vita Apollonii* und den *Wolken* des Aristophanes ist sicher überraschend. Das Verfahren als solches, also der plötzliche ironische Kontrapunkt am Ende eines literarischen Werkes oder einer längeren Passage, ist aber keineswegs neu oder singulär, sondern findet sich bereits seit archaischer Zeit⁴⁸ und ist insbesondere bei Philostrat gut belegt.⁴⁹ Dabei ist jedoch sicherlich nicht an eine Ironisierung der aristophanischen Komödie zu denken – die hochironische Darstellung des stadtbekanntem Philosophen und seiner Anhänger bedurfte keiner solchen Unterhöhnung mehr. Aber die Darstellung der indischen Weisen nimmt damit gegenüber sich selber eine ironische Haltung ein und distanziert sich von ihrer hagiographischen Positionierung, die auf diese Weise als Vordergrundphänomen entlarvt wird. Die gleich zu Beginn als pythagoreische Philosophen apostrophierten Brahmanen müssen es sich also zuletzt gefallen lassen, mit dem aristophanischen Sokrates und dessen Jüngern verglichen zu werden, und müssen sich mindestens der Frage stellen, ob sie nicht eben solche Scharlatane sind wie die Helden der altattischen Komödie. Apollonios, der sich die Brahmanen zum Vorbild nimmt und – abgesehen von der genannten Stelle in VA 2,5 – wie sie einen ausgeprägten Sonnenkult pflegt,⁵⁰ wird somit ebenfalls kaum ganz ungeschoren bleiben. Die ironische Coda von VA 3,50,1 betrifft also nicht nur den Großteil des dritten Buches der *Vita*, sondern hat Auswirkungen auf die gesamte Biographie und dürfte daher den hagiographischen Duktus der *Vita* insgesamt ernsthaft in Frage stellen. Somit bleibt festzuhalten, dass mit den Brahmanen eine Gruppe von Weisheitslehrern, die sich als Repräsentanten, wenn nicht sogar als Urheber der Lehre des Pythagoras verste-

⁴⁷ Das Partizip ἐπιστρεφόμενοι von VA 3,50,1 erhält damit gewissermaßen auch metaliterarische Bedeutung und fordert den Leser auf, sich in seiner literarischen Strategie ebenso zu verhalten.

⁴⁸ Vgl. Fowler 1994, der von einem “concluding deflationary turn” spricht (S. 235) und insbesondere Beispiele bei Theognis (V. 237-254) und Horaz (epod. 2,67-70) nennt.

⁴⁹ Unter dem Stichwort der ‚ironischen Coda‘ für den *Heroikos* zusammengestellt von Grossardt 2006, 76f.

⁵⁰ VA 1,16,3; 1,31,2; 2,38; 6,10,1; 7,10,1; 7,31,1; 8,13,2.

hen und in der *Vita Apollonii* von Anfang an so eingeführt werden, von Philostrat zuletzt in ebenso ungnädiger Weise ‚entlarvt‘ werden wie der griechische Adept dieser Lehre, der ja eben in dieser gemeinsamen Nähe zu Pythagoras die hauptsächliche Verbindung zu den Brahmanen erblickt hatte. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, wird es Apollonios auch in seiner Rolle als pythagoreisch geprägter Odysseus kaum viel besser ergehen.

2. Die Parallelisierung der Reise des Apollonios mit der Abenteuerfahrt des Odysseus

Die intertextuellen Verweise auf die *Odyssee* bzw. auf die Abenteuerreise des Odysseus bilden zweifellos das wichtigste Muster, das die *Vita Apollonii* mit dem Erzählschatz der griechischen literarischen Tradition in Verbindung bringt. Sie wurden daher vor wenigen Jahren von Gert-Jan van Dijk zum Gegenstand einer nahezu lückenlosen Analyse gemacht,⁵¹ die gut die Spezifika dieser Verweise – gerade im Kontrast mit dem homerischen Vorbild – herausarbeitet.⁵² Was van Dijk hingegen verabsäumte, war ein Studium bestimmter Parallelstränge in der *Odyssee* wie der Erkundungsreise des Telemachos⁵³ und der ‚Lebensbeichte‘ des angeblichen Kreters in den Trugreden des Odysseus und eine Einbeziehung der nachfolgenden Ausdeutung all dieser Episoden sowohl in der Tradition der pythagoreischen Interpretation der *Odyssee* wie auch in der kreativen Literatur der Homer-Epanorthosis.⁵⁴ Die zahlreichen Hindeutungen auf die *Odyssee*, die die *Vita*

⁵¹ Ausgelassen ist aber der bedeutsame Verweis von VA 2,29,2 auf Od. 3,71-74 und 9,252-255, welcher die Reise des Odysseus mit der des Telemachos bündelt und daher unten noch näher zu besprechen sein wird, und ebenfalls nachzutragen wäre die Hindeutung auf die Fesselung des Ares durch Hephaistos im Lied des Demodokos (Od. 8,266-366) in VA 7,26,6 (beobachtet beispielsweise von Mumprecht 1983, 1099).

⁵² Van Dijk 2009.

⁵³ Die ebd. 193 Anm. 82 angekündigte Arbeit zu Telemachos und weiteren mythologischen und historischen Paradeigmata wie Herakles und Alexander dem Großen ist m.W. bisher nicht erschienen.

⁵⁴ Ohnehin bedeutet ein einfacher Vergleich zwischen der *Vita Apollonii* und der *Odyssee*, wie ihn van Dijk vornimmt, eine problematische Verkürzung. So etwa ersichtlich im Motiv des Schleiers der Leukothea (VA 7,22,2-3 bzw. Od. 5,333-353), wo van Dijk (2009, 189) zwar korrekterweise darauf hinweist, dass Apollonios hier durch den Verweis auf die eigene σοφία, die anstelle des Schleiers bzw. sonstiger göttlicher Eingriffe den Menschen die notwendige Hilfe in schwierigen Lebensla-

Apollonii aufweist, sollen daher hier noch einmal zum Gegenstand einer gesonderten Untersuchung gemacht werden, wobei aber der Schwerpunkt auf den genannten Themen liegen und nicht noch einmal das gesamte Odysseus-Paradeigma einer Detailprüfung unterzogen werden soll.

Auffällig ist auf jeden Fall die hohe Zahl der intertextuellen Verweise, die gegen Ende der Erzählung in den Büchern 7 und 8 der *Vita* sogar noch zunimmt. Dabei ist durchaus ein gewisser Parallelismus zu beobachten, da Apollonios in VA 1,40 seinen Aufenthalt in Babylon, der ihn in die fremde Welt Indiens führen wird, mit dem Abenteuer des Odysseus bei den Loto-phagen vergleicht, das für Odysseus ebenfalls die Grenze zwischen der bekannten und der unbekanntem Welt dargestellt hatte.⁵⁵ Ebenso mehrten sich gegen Ende die Hinweise auf den Aufenthalt bei Kalypso (VA 7,10,2; 7,41; 8,11) und auf die Rettung des erneut schiffbrüchigen Odysseus durch den Schleier der Leukothea (VA 7,22,2),⁵⁶ also auf die letzten Episoden in der Abenteuerfahrt des Odysseus, die der Ankunft bei den Phaiaken und damit der Heimkehr nach Ithaka unmittelbar vorangehen.

Allerdings finden sich in der *Vita Apollonii* schon vor dem Hinweis auf die Lotophagen zwei Episoden aus der *Odyssee*. So zuerst in VA 1,4, wo der ägyptische Meergreis Proteus der schwangeren Mutter des Apollonios erklärt, dass kein anderer als er selbst das bald zur Welt kommende Kind sein werde. Apollonios übernimmt damit sowohl die Wandlungsfähigkeit wie auch die prophetische Gabe des Proteus.⁵⁷ Bedeutsamer noch in unserem Zusammenhang ist aber das Zitat von Od. 20,18 in VA 1,14,2. Apollonios übt hier nach Beendigung seiner Schulbildung die fünfjährige Schweige-

gen geben soll, eine Distanzierung gegenüber dem mythischen Vorbild vornimmt, aber verkennt, dass Philostrat hier auf älterer philosophischer Tradition aufbaut, wie sie für uns noch bei Maximus von Tyros (11,10: der Schleier als Allegorie für die φιλοσοφία; 26,9: der Schleier als Allegorie für die menschliche ἀρετή) repräsentiert ist; vgl. die Bemerkungen zum philosophischen Hintergrund dieser Tradition bei Montiglio 2011, 79. 144.

⁵⁵ Hom. Od. 9,82-104.

⁵⁶ Anknüpfend an Hom. Od. 5,333-353; vgl. die Bemerkungen in der vorletzten Anmerkung.

⁵⁷ Dies als Wesenszüge des Proteus festgehalten von Menelaos in Od. 4,454-458 und 4,465-470. Die Motive sind aufgegriffen von Kaiser Domitian in VA 7,34, wenn auch Apollonios an dieser Stelle die Wesensart des Proteus schroff von sich weist. Vgl. insgesamt zur Bedeutung des Motivs in der *Vita* Schirren 2005, 47-49; Gyselinck/Demoen 2009, 105-107.

pflicht, die ihm seine Anhängerschaft zu Pythagoras auferlegt,⁵⁸ und jedesmal, wenn ihn sein Zorn über Missstände zu einer deutlichen Unmutsäußerung drängt, äußert er im Stillen in abgewandelter Form einen Vers (“<τέτλαθι δὴ κραδίη> τε καὶ γλώττα” πρὸς ἑαυτὸν φάναί), mit dem auch Odysseus beim Anblick des schamlosen Treibens der Freier und der Mägde sich zu vorläufiger Zurückhaltung ermahnt hatte (τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης).⁵⁹ Damit ist der Schluss der *Odyssee* gewissermaßen zum Anfang des Lebensberichts des kaiserzeitlichen Weisen gemacht und die *Vita* ist daher gleichsam eine Fortsetzung der *Odyssee*.⁶⁰ Entscheidend ist aber, dass dies eine Fortsetzung oder zweite *Odyssee* im Geiste des Pythagoras ist. Denn Apollonios versucht damit, wie erwähnt, ein Gebot des großen Meisters in die Tat umzusetzen, und da er dies in der entscheidenden Lebensphase an der Schwelle zwischen Jugendzeit und Erwachsenenendasein tut, können die Leser der *Vita* nun gar nichts anderes erwarten als einen geschlossenen Bericht, der ihnen durch acht Bücher hindurch ein mustergültiges pythagoreisches Leben vorführen wird. Mit anderen Worten, Philostrat greift an dieser Stelle nicht einfach eine Passage aus der *Odyssee* auf, sondern er schließt sich an die lange Tradition der pythagoreischen Ausdeutung der Irrfahrten des Odysseus an und stellt seine *Odyssee* ganz in das Licht dieser exegetischen Tradition.

Wie alt diese Tradition nun tatsächlich war, ist schwer zu sagen.⁶¹ Möglicherweise geht sie schon auf die frühen Anhänger des Pythagoras in

⁵⁸ Zur Tradition des pythagoreischen Schweigegebots und zu seiner Umsetzung durch Apollonios vgl. Flinterman 2009b, 160f.

⁵⁹ Eine vergleichbare Verkürzung und Reinterpretation des *Odyssee*-Verses findet sich bereits bei Ath. 6,270 e-f = *Parodiae epicae Graecae reliquiae*, Fr. inc. III = p. 97f. Brandt in der Parodie des immer hungrigen Philosophen Kynulkos, der ein nahrhaftes Mahl geistreichen Gesprächen stets vorzog (τέτλαθι δὴ πενίη, καὶ ἀνάσχεο μωρολογούντων [als Zusammenziehung von Hom. Od. 20,18 und Il. 1,586: τέτλαθι, μήτηρ ἐμή, καὶ ἀνάσχεο κηδομένη περ]); vgl. die Hinweise auf den kynischen Hintergrund dieses Homer-Zitats bei Létoublon 2003, 337-339; Montiglio 2011, 120f.

⁶⁰ So richtig van Dijk 2009, 192f.

⁶¹ Noch kein Zeugnis für eine allegorische Homer-Deutung, aber dennoch von einiger rezeptionsgeschichtlicher Bedeutung ist die Nachricht, derzufolge nach dem Ableben des Pythagoras seine Jünger in gleicher Weise über ihn gesprochen hätten wie der Schweinehirt Eumaios über seinen abwesenden Herrn Odysseus (Iamb. VP 255).

Unteritalien zurück.⁶² Sie muss sich aber jedenfalls zusammen mit den allegorischen Homer-Deutungen der anderen philosophischen Schulen allmählich herausgebildet haben und tritt uns mit dem Wiedererstarken des Pythagoreismus seit der frühen Kaiserzeit in entwickelter Form entgegen. So finden wir beispielsweise in der *Vita Pythagorae* des Porphyrios⁶³ einen Hinweis auf das Sirenen-Abenteuer, das der Meister selbst mit den täglichen Anfechtungen verglichen haben soll, die ein Anhänger seiner Philosophie zu bestehen habe (VP 39):

διττήν γὰρ εἶναι διαφορὰν ἡδονῶν· τὴν μὲν γὰρ γαστρὶ καὶ ἀφροδισίοις διὰ πολυτελείας κεχαρισμένην, <ἦν> ἀπέικαζε ταῖς ἀνδροφόνοις τῶν Σειρήνων ὄδαϊς.⁶⁴

Odysseus, der die Sirenen klug überlistet hatte, wird damit zu einem moralischen Vorbild, an dem sich nicht zuletzt die Anhänger des Pythagoras orientieren sollen. Ähnlich verhält es sich mit der verbreiteten Ausdeutung des Abenteurers mit Kirke bzw. der Verwandlung der Gefährten des Odysseus – nicht aber des Odysseus selbst! – in Schweine, die jeweils zur

⁶² Zu einem hohen Alter dieser Traditionen neigt Detienne 1962, 52-60, etwas vorsichtiger dagegen sind Pépin 1982, 4 (m. Anm. 9) und Lambertson 1986, 42 (“Whatever the later Neopythagorean and Neoplatonic contributions to the understanding of the poems [sc. *Ilias* und *Odyssee*], this core was already available for elaboration: a redefined Odysseus, far removed from the archaic Homeric hero and transformed by a complex and unrecoverable process into a hero of the denial of the flesh.”), und vollends kritisch ist Montiglio 2011, 13 (m. Anm. 41), die aber ebenfalls konzidiert, dass jedenfalls in der Kaiserzeit die Hinweise auf eine pythagoreische Deutung des Odysseus zunehmen.

⁶³ Zu den Vorläufern der erhaltenen Pythagoras-Viten bei Porphyrios, Jamblich und Diogenes Laertios (8,1-50) vgl. Lurje 2002, 236f. (mit weiterer Literatur). Namentlich bekannt unter den unmittelbaren Vorbildern sind noch die Biographie des Apollonios (von Tyana?) (bezeugt in Porph. VP 2, Iamb. VP 254-264 und *Suda* α 3420 [= 1, p. 307,20 Adler] = FGrH 1064 F 1, F 2 und T 9) und die des um 100 n. Chr. schreibenden Nikomachos von Gerasa (Porph. VP 20-31. 57-61 sowie Iamb. VP 251-253 = FGrH 1063 F 1, F 3 und F 2). Ein Vertreter der älteren Tradition zum Leben des Pythagoras war beispielsweise Aristoxenos von Tarent (Frr. 11-25 Wehrli²).

⁶⁴ In die Tradition der pythagoreischen Mythendeutung bzw. der sonstigen Ausdeutung des Sirenen-Mythos eingeordnet von Kaiser 1964, 123f.

Seelenwanderungslehre des Pythagoras in Bezug gesetzt wurde.⁶⁵ Seine stärkste Systematisierung und seine für die Folgezeit verbindliche Ausprägung erhielt dieser Interpretationsansatz im Werk des neupythagoreischen und mittelplatonischen Philosophen Numenios von Apameia (2. Jh. n. Chr.),⁶⁶ der im Rahmen seiner allegorischen Diskussion der Höhle der Nymphen auf Ithaka (Hom. Od. 13,103-112) die Abenteuerreise des Odysseus als Sinnbild für das Werden und Vergehen der menschlichen Seele interpretierte und sich dabei nicht nur auf die Reise des Odysseus zurück nach Ithaka beschränkte, sondern auch noch die zweite Reise des Helden miteinbezog, die ihn auf das nahegelegene Festland führte, wo er den erzürnten Poseidon versöhnen sollte (Od. 11,119-137 bzw. 23,266-284). Erst zusammengenommen ergäben diese Abenteuer ein vollständiges Bild des Wegs der menschlichen Seele vom Domizil der Seelen im Fixsternhimmel über die Menschwerdung auf Erden bis zur Lösung von der materiellen Existenz und zur Rückkehr in den Himmel.⁶⁷

Apollonios stellt sich somit durch die Reinterpretation von Od. 20,18-21 ganz in die Tradition dieser allegorischen Mythendeutung, die Fragen zur praktischen Lebensführung mit generellen Überlegungen zur *conditio humana* verbindet und beides an der Person des Seefahrers von Ithaka festmacht. Der pythagoreische Lebensentwurf des Weisen von Tyana scheint sich durch die permanente Parallelisierung mit (dem pythagoreisch gedeuteten) Odysseus also noch einmal zu verstärken, und dass es Apollonios dabei nicht nur um sich selbst geht, sondern überhaupt um das Schicksal der menschlichen Seele, zeigt er in einer postumen Verlautbarung, die er einem ungläubigen jungen Mann im Traum zukommen lässt (VA 8,31,3). Denn der Lebensweg der Seele auf Erden, der ihrer Auflösung nach dem Tod vorangeht, wird dort erneut mit Worten umschrieben, die keinen Zweifel daran lassen, dass der Gedanke an die Lebensreise des

⁶⁵ Plu. Fr. 200 Sandbach = Stob. 1,49,60 = Porph. Fr. 382 Smith; Ps.-Plu. Vit. Hom. 2,126; vgl. Buffière 1956, 516f.; Kaiser 1964, 205f.; Tochtermann 1992, 68-72.

⁶⁶ Zur Verbindung des pythagoreischen und platonischen Gedankenguts bei Numenios vgl. Dillon 1977, 379, Frede, 1987, 1040f. 1046f. sowie Staab 2013, 1173 („dass er ... eine pythagoreische Variante innerhalb des Platonismus vertrat“). Numenios wurde daher, obwohl er nominell dem Mittelplatonismus angehörte, oft auch einfach als Pythagoreer bezeichnet (z.B. Clem.Al. Strom. 1,150,4; Or. Cels. 1,15; 4,51; Eus. PE 11,9,8).

⁶⁷ Numen. Fr. 33 des Places = Porph. Antr. 34.

Odysseus wieder mitschwingt (V. 4: δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα [sc. ἡ ψυχὴ] λατρείην).⁶⁸

Allerdings darf man nicht übersehen, dass gerade in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit unter den belletristischen Schriftstellern sich auch wieder Opposition gegen diese einseitige Vereinnahmung des Odysseus-Mythos regte. Das älteste Beispiel dafür dürften die *Satyrica* des Petron sein, deren Held Encolpius eine kaiserzeitliche Verkörperung des Odysseus darstellt und ‚passenderweise‘ zuletzt nach Kroton, in die einstige Hochburg der pythagoreischen Bewegung, gelangt, dort aber gerade den Verlockungen der Sirenen bzw. einer modernen Kirke hilflos erliegt⁶⁹ und ohnehin insgesamt alles andere durchlebt als ein vorbildliches pythagoreisches Leben.⁷⁰ Das zweite herausragende Beispiel sind die *Verae Historiae* Lukians, die ihren Helden ‚Lukian‘ ebenfalls zu einem neuen Odysseus machen, am Schluss der Erzählung sogar noch deutlich auf die zweite Reise des Odysseus hinweisen und sich dabei auf die *Odyssee*-Interpretation des Numenios beziehen, diese aber satirisch umdeuten.⁷¹ Das dritte Beispiel dafür könnte nun die *Vita Apollonii* sein; die folgenden Ausführungen sollen also zeigen, wie in dieser Lebensbeschreibung auch auf der mythologischen Ebene das Paradeigma eines pythagoreischen Lebensentwurfs zunehmend in Frage gestellt wird.⁷²

Wenn wir daher noch einen Moment bei der pythagoreischen Ausdeutung des Odysseus-Mythos bleiben, so findet sich in Jamblichs *Vita* eine Passage, wonach Pythagoras den Bürgern von Kroton die Bedeutung gegenseitiger ehelicher Fürsorge und Treue anhand der Geschichte von Odysseus, Kalypso und Penelope verdeutlicht habe (VP 57):

⁶⁸ Das Epitheton πολύτλητος ist in den homerischen Epen nicht auf Odysseus selbst angewendet (die gängigen Epitheta sind stattdessen πολύτλας und πολυτλήμων), findet sich aber doch einmal in der *Odyssee* zur Umschreibung einer mühebeladenen Lebensform (11,38 [die Seelen in der Unterwelt, die Odysseus entgegenkommen]: νόμοι τ' ἠΐθεοὶ τε πολύτλητοὶ τε γέροντες).

⁶⁹ Petron. 127,5-8.

⁷⁰ Vgl. Grossardt 2009b, 348-350.

⁷¹ Ausführlich dargestellt in Grossardt 2011 (für die Kenntnis der *Verae Historiae* durch Philostrat und für die Bezugnahme auf Lukians Text in der *Vita Apollonii* vgl. die Indizien bei Grossardt 2009a, 80f.).

⁷² Zur rein philosophischen Konterkarierung des pythagoreischen Gedankenguts in der *Vita Apollonii* durch Hinweise auf die Philosophie Epikurs vgl. Grossardt 2014, 13-25.

λέγεται δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διελθεῖν, ὅτι περὶ τὴν χώραν τῶν Κροτωνιατῶν ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴ πρὸς γυναῖκα διαβεβόηται, Ὀδυσσεὺς οὐ δεξαμένου παρὰ τῆς Καλυψοῦς ἀθανασίαν ἐπὶ τῷ τὴν Πηνελόπην καταλιπεῖν.⁷³

Damit hielt der Weise von Samos sich natürlich eng an den homerischen Text, wonach Odysseus sich bei Kalypso danach verzehrte, auch nur den Rauch von Ithaka sehen zu können (Od. 1,57-59), sich beständig von Kalypso fernhielt und am Strand weinte (Od. 5,81-84) und Penelope zuliebe das Angebot auf Unsterblichkeit und ewige Jugend ausschlug (Od. 5,215-220; 7,255-258).⁷⁴ In den drei Hinweisen der *Vita Apollonii* auf den Aufenthalt des Apollonios und seiner Jünger an der Stätte des Nymphaeums der Kalypso in Dikaiarchia (= Puteoli) nahe der Insel Ogygia (VA 7,10,2; 7,41; 8,11-13) findet sich nun aber erstaunlicherweise eine eigentliche Umkehr des Gedankens:⁷⁵ Hatte Homer selbst noch betont, dass Kalypso vergeblich versuchte, den Odysseus dahin zu bringen, dass er seine Heimat vergisst (Od. 1,55-59):

τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει,
αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται· αὐτὰρ Ὀδυσσεύς,
ἴεμενος καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι
ἦς γαίης, θανέειν ἰμείρεται,

⁷³ Jamblich bzw. seine Quelle schließt sich mit dieser Passage einer Tradition an, wonach die Insel der Kalypso unweit des Kap Lakinion und somit in der Nähe von Kroton gelegen habe (Scyl. 13; Plin. nat. 3,96).

⁷⁴ Diese Abenteuerstation des Odysseus und seine weise Entscheidung für ein Leben mit Penelope wurden im Neuplatonismus Gegenstand einer starken allegorischen Deutungstradition, wonach die Insel der Nymphe die materielle Welt repräsentiere und Ithaka das spirituelle Lebensziel; vgl. Plot. 1,6,8; Porph. ad Od. 7,258 = p. 69,5-16 Schrader; Eust. ad Od. 1,51 = 1, p. 17,7-19 Stallbaum (allgemein zur neuplatonischen Interpretation der Irrfahrten des Odysseus vgl. Plot. 5,9,1; Procl. in Prm. 136d-e = 2, p. 255 Steel). Da aber die Rückführung dieser Interpretation auf Numenios, die Buffière 1956, 461-464 (implizit auch Edwards 1988, 514 Anm. 22) versucht, unsicher ist, scheint es besser, die im folgenden diskutierte Passage aus VA 7,10,2 davon fernzuhalten und sie stattdessen mit der von Iamb. VP 57 referierten Tradition zu vergleichen, mit der sie das unpräzise philosophische Niveau teilt.

⁷⁵ Verpasst von van Dijk 2009, 187-189.

so lesen wir nun in der *Vita Apollonii* in ebenso unvermittelter wie blasphemischer Weise das genaue Gegenteil (7,10,2 [Apollonios zu seinem Anhänger Demetrios]):

εἴληφά σε ... τρυφῶντα καὶ τῆς εὐδαίμονος Ἰταλίας, εἰ δὴ εὐδαίμων, τὸ μακαριώτατον οἰκοῦντα, ἐν ᾧ λέγεται καὶ Ὀδυσσεὺς Καλυποῖ ξυνὼν ἐκλαθέσθαι καπνοῦ Ἰθακησίου καὶ οἴκου.

Dies lässt sich als kleiner Scherz bzw. als indirekte Aufforderung an Demetrios verstehen, seine etwas passive Haltung aufzugeben, wie es denn auch Apollonios selbst in der nachfolgenden Diskussion ablehnt, ein Leben im Verborgenen zu führen. Dennoch bleibt die Passage Teil eines mythischen Paradeigmas, das sich durch die ganze *Vita* hindurchzieht, und Apollonios entfernt sich mit seiner kühnen Äußerung zu Odysseus und Kalypso somit nicht nur sehr weit von der homerischen Vorlage, sondern wendet sich auch von der pythagoreischen Ausdeutung des Mythos ab, der er in seinen Jugendjahren noch soviel Gewicht beigemessen hatte, und ‚verrät‘ damit seine pythagoreische Identität. Wenn also Odysseus nach dieser Darstellung gar nicht nach Ithaka wollte und wenn Apollonios ein zweiter Odysseus ist, so braucht es uns nicht zu verwundern, dass der kaiserzeitliche Weise seine Lebensreise weder in der Heimatstadt Tyana noch auf Ithaka beendet.⁷⁶ Die Passage von VA 7,10,2 ist somit ein wichtiger Wendepunkt im Leben des Apollonios.

⁷⁶ Ohnehin ist das Nymphaeum von Dikaiarchia (VA 8,11: ἐκάθηντο ἐς τὸ νυμφαῖον; VA 8,12,1) – entgegen der Darstellung von Bowie 2009, 70 und van Dijk 2009, 191f. 201 (im Gefolge einer [missverstandenen?] Bemerkung von Swain 1999, 191) – keine verkappte Anspielung auf die Höhle der Nymphen bei der Bucht des Phorkys in Hom. Od. 13,103-112 und damit auch kein zweites Ithaka. Die Gegend um Dikaiarchia ist auch außerhalb der *Vita* als Kultplatz der Kalypso bezeugt (D.C. 48,50,4), und dass die Grotte bei Philostrat zweimal als νυμφαῖον bezeichnet wird, liegt in erster Linie daran, dass νυμφαῖον bzw. *nymphaeum* seit dem 4. Jh. v. Chr. zu einer gebräuchlichen Bezeichnung für ein Nymphenheiligtum mit natürlicher oder künstlicher Grotte, einer Quelle und zugehörigen Einrichtungsgegenständen wie Statuen oder einem Mosaik geworden war (vgl. E. Euß in: Speyer/Euß 2015, 27-29), wie denn auch Philostrat selbst in VA 6,27,3 noch einmal von einem Νυμφῶν ἄντρον in Äthiopien zu berichten weiß und in Im. 1,23,2 von einer Grotte des Acheloos und der Nymphen spricht. Zudem wohnt Kalypso natürlich schon in der *Odyssee* in einer Grotte und wird auch dort als Nymphe bezeichnet (z.B. Od. 5,57f.:

Anstelle von Tyana oder Ithaka beendet Apollonios mithin sein Leben auf Kreta (VA 8,30,2-3), und dies führt uns nun zu verschiedenen sekundären Handlungssträngen der *Odyssee* und zu deren Aufnahme in der folgenden literarischen Tradition.⁷⁷

Der erste Handlungsstrang der *Odyssee*, der hier von Relevanz ist, ist die Erkundungsreise des Telemachos im Anfangsteil des Epos. Diese wird evoziert in VA 2,29, wo der indische König Phraotes dem Apollonios auf seine Frage nach der Herkunft der Griechischkenntnisse und der philosophischen Bewandertheit des Königs lächelnd entgegenhält, dass in alten Zeiten die Menschen ihre auf dem Seeweg angereisten Gäste gefragt hätten, ob sie Seeräuber seien (2,29,2):

γελάσας οὖν ὁ βασιλεύς “οἱ μὲν παλαιοί” ἔφη “τὰς ἐρωτήσεις τῶν καταπλεόντων ἐποιοῦντο, εἰ λησταί εἰσιν, οὕτως αὐτὸ καίτοι χαλεπὸν ὄν κοινὸν ἠγοῦντο ...”.

ὄφρα μέγα σπέος ἵκετο [sc. Hermes], τῷ ἔνι νύμφη / ναίεν εὐπλόκαμος); vgl. die Diskussion der verschiedenen antiken Lokalisierungen Ogygias bei Preller/Robert ⁴1920-1926, 1393f. und insbesondere den Hinweis auf die in der östlichen Adria gelegene Insel, die eben den Namen Νυμφαία trug (A. R. 4,572-575; St.Byz. v 79 Billerbeck). Auch das Wasserbecken von Dikaiarchia mit der Hervorhebung des unablässigen Fließens und des weißen Schimmers (VA 8,11: ἐν ᾧ ὁ πίθος, λευκοῦ δ' οὐτός ἐστι λίθου ξυνέχων πηγὴν ὕδατος οὐθ' ὑπερβάλλουσαν τοῦ στομίου οὔτ', εἴ τις ἀπαντλοίη, ὑποδιδοῦσαν) dürfte daher einfach eine Nachahmung der vier Quellen des mythischen Schauplatzes (Od. 5,70f.: κρῆναι δ' ἐξείης πίσυρες ῥέον ὕδατι λευκῷ / ...) gewesen sein, ob dies nun der tatsächlichen Realität der Lokalität entsprach oder nur von Philostrate so erfunden wurde. Schließlich muss die übernatürlich schnelle Reise des Apollonios von Rom nach Dikaiarchia (VA 8,10), auf die van Dijk (2009, 191) zusätzlich hinweist, nicht zwangsläufig mit der Rückkehr des Odysseus nach Ithaka im Schiff der Phaiaken (Od. 13,78-95) in Verbindung stehen, sondern kann auch die schnelle Reise des Hermes nach Ogygia (Od. 5,43-54) widerspiegeln. Man könnte also bei der Beschreibung des Nymphaeums von Dikaiarchia höchstens – im Sinne einer Sekundärreferenz – an eine ergänzende Anspielung auf die Höhle der Nymphen in Ithaka denken, müsste sich dann aber auch fragen, was denn die besondere Pointe dieser Gleichsetzung von Dikaiarchia, der Sphäre der Kalypso, mit Ithaka gewesen wäre.

⁷⁷ Zur Nennung Kretas in VA 8,30 als eines möglichen Fiktionalitätssignals für Philostrats Version der Erzählung vgl. schon die Anregung von E.L. Bowie bei Flinterman 2009a, 228 Anm. 12. Dies muss aber, wie es hier geleistet werden soll, im einzelnen ausgeführt werden.

Dies geht zurück auf eine Bemerkung in der *Archäologie* des Thukydides (1,5,2: οἱ παλαιοὶ τῶν ποιητῶν τὰς πύστεις τῶν καταπλεόντων πανταχοῦ ὁμοίως ἐρωτῶντες εἰ λησταὶ εἰσιν ...), weist aber damit auch auf deren Prätexthe in der *Odyssee* hin.⁷⁸ Dort stellt nämlich zuerst Nestor dem Telemachos und später Polyphem dem Odysseus dieselbe Frage nach der Herkunft in einer kleinen ‚Strophe‘ von vier Formelversen, die auf mögliches Piratentum abzielen (Od. 3,71-74 = 9,252-255):

ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα;
 ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μασιδίως ἀλάλησθε
 οἶά τε ληιστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλώονται
 ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες;

Warum Phraotes hier überhaupt auf dieses mythische Paradeigma zu sprechen kommt, ist zunächst nicht recht klar, denn es war ja nach seiner eigenen philosophischen Bildung gefragt worden, nicht nach der des Apollonios. Bald schon verallgemeinert der indische König aber den Gesichtspunkt und stellt generelle Vergleiche zwischen Apollonios und den gewöhnlichen Philosophen an, denen er eine geistige Verwandtschaft mit den Räubern attestiert (VA 2,29,2: ὅτι μὲν παρ' ὑμῖν ταῦτόν τῳ ληστεύειν ἐστίν [sc. der Lebensstil der Philosophen] ... ὡςπερ οἱ λησταὶ τρυφῶσιν [sc. die Philosophen]), während Apollonios über jeden solchen Verdacht gänzlich erhaben sei (ebd.: ὁμοίω μὲν γὰρ σοὶ ἀνδρὶ οὐ φασιν εἶναι ἐντυχεῖν). Letztlich geht es somit doch um den Besucher Apollonios, der sich vor Phraotes ebensowenig als ‚Räuber‘ erweist wie Telemachos vor Nestor und Odysseus vor Polyphem. Die Motivstränge zu Telemachos und Odysseus sind an dieser Stelle der *Vita* also zusammengeführt und werden eng mit Apollonios' eigener Lebensgeschichte verbunden. Wie wir unten sehen werden, wird in VA 8,30,3 – wieder im Zusammenhang mit dem Wort ληστής – noch einmal genau dasselbe passieren.

Der zweite Hinweis auf Telemachos in der *Vita Apollonii* (6,31,2) scheint dagegen ganz auf diesen konzentriert. Da diese Bemerkung des Apollonios aber im Kontext der engen Vater-Sohn-Beziehung zwischen Vespasian und Titus fällt, schwingt natürlich auch an dieser Stelle das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Odysseus und Telemachos mit. Apollonios

⁷⁸ So richtig beobachtet von Mumprecht 1983, 1053.

rät hier Titus, den Philosophen Demetrios als Ratgeber in sein Gefolge aufzunehmen. Auf dessen etwas befremdete Reaktion erläutert Apollonios, dass Demetrios zur Schule der Kyniker, mithin der ‚Hunde‘, gehöre und dass auch bei Homer Telemachos bei seinem Gang in die Volksversammlung von zwei Hunden begleitet werde:

Ὅμηρῳ μέντοι ... νέος ὢν ὁ Τηλέμαχος καὶ δυοῖν ἐδόκει κυνῶν δεῖσθαι, καὶ
 ξυμπέμπει αὐτοὺς ὀπαδοὺς τῷ μειρακίῳ ἐς τὴν τῶν Ἰθακησίων ἀγορὰν καίτοι
 ἀλόγους ὄντας.

Wenn dies ein reichlich gesuchter Hinweis auf Od. 2,11 (οὐκ οἶος, ἅμα τῷ γε δύω κύνες ἀργοὶ ἔποντο)⁷⁹ und damit ein arger Kalauer zu sein scheint, so wird durch diese Assoziation des Telemachos mit den Hunden von Ithaka⁸⁰ dennoch die letzte Station in dieser Motivlinie vorbereitet.

Dieser letzte Hinweis ist von etwas versteckter Natur und wurde daher m.W. von der Forschung noch nicht identifiziert.⁸¹ Dennoch ist er eindeutig. Es handelt sich um die Ankunft des Apollonios auf Kreta, wo der Weise den Tempel der Diktyнна im Nordwesten der Insel betritt, um von dort aus in den Himmel aufzufahren. Die kretischen Tempelhunde, deren Wildheit in grellen Farben gezeichnet wird, reagieren auf das Eintreffen des Apollonios aber nicht mit der erwartbaren Aggressivität, sondern unterlassen das Bellen gänzlich und umschmeicheln ihren Besucher stattdessen in äußerst freundlicher Weise (VA 8,30,2: οἱ δ' οὐθ' ὑλακτεῖν ἤκοντα σαίνειν τε αὐτὸν προσιόντες, ὡς μηδὲ τοὺς ἄγαν ἐθάδας). Dies ist nicht einfach ein Topos zur Umschreibung der Wirkung, die ein θεῖος ἀνὴρ oder ein pythagoreischer Wundertäter auf seine Umwelt ausübt,⁸² sondern spiegelt die Situation in Ithaka beim Eintreffen des Telemachos wider, als dieser nach Beendigung seiner Erkundungsreise und Rückkehr zur Heimatinsel zum

⁷⁹ Beobachtet von Mumprecht 1983, 1094; Jones 2005, 2, 189 Anm. 45; Bowie 2009, 68. 72.

⁸⁰ Das Motiv der Hunde, die Telemachos auf seinen Wegen begleiten, setzt sich denn auch in der *Odyssee* weiter fort, wo es noch zweimal in ähnlicher Vergestalt aufscheint (17,62; 20,145).

⁸¹ Ein kurzer Verweis allerdings bereits bei Grossardt 2006, 354f.

⁸² So die Interpretation von Schirren 2005, 308 Anm. 281 und Flinterman 2009a, 231 (zu den weiteren Ausführungen bei Flinterman ebd. 233 s.u. Anm. 90).

Gehöft des Eumaios gelangt und von den dortigen Hunden überaus freundlich empfangen wird (Od. 16,4-6):

Τηλέμαχον δὲ περισσαινὸν κύνες ὑλακόμοιοι,
οὐδ' ὕλαον προσιόντα· νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεὺς (sc. in seiner Rolle als
σαίνοντάς τε κύνας ... ⁸³ als kretischer Wanderer)

Beweiskräftig dafür ist zum einen die konkrete Formulierung mit den identischen Ausdrücken (περι-)σαίνω und πρόσειμι (mit der typischen Umkehrung, dass πρόσειμι in der *Vita* nicht mehr auf den Besucher angewandt ist, sondern auf die Hunde). Zum anderen aber findet sich ein analoges Zitat am Anfang von Philostrats *Heroikos*, wo der Hund des Winzers, der dessen phönizischen Besucher anwinselt, aber nicht anbellt (Her. 2,1: περίεισι γὰρ με προσκνυζόμενος τοῖς ποσί; 2,2 ὡς μηδὲ τῶ κυνὶ ξυγγωρεῖν ὑλακτεῖν αὐτούς [sc. die Besucher]), wieder die Hunde des Eumaios nachahmt, die beim Erscheinen der Athene genau gleich reagierten (Od. 16,162f.: ἀλλ' Ὀδυσσεὺς τε κύνες τε ἴδον [sc. Athene], καὶ ῥ' οὐχ ὑλάοντο, / κνυζηθμῶ δ' ἐτέρωσε διὰ σταθμοῖο φόβηθεν). Schließlich ist die Assoziation des Telemachos mit (ithakesischen) Hunden, wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, in der *Vita* gut vorbereitet, sodass ein aufmerksamer Leser auch in VA 8,30,2 eigentlich recht leicht den Zusammenhang herstellen kann.

Nicht so leicht zu beeindrucken wie ihre Hunde sind jedoch die Tempelwächter der Diktyнна, die daher den Apollonios als Zauberer und Räuber festnehmen (VA 8,30,3):

οἱ μὲν δὴ τοῦ ἱεροῦ προιστάμενοι ξυλλαβόντες αὐτὸν ὡς γόητα καὶ ληστὴν δῆσαι, μείλιγμα τοῖς κυσὶ προβεβλήσθαί τι ὑπ' αὐτοῦ φάσκοντες.

Damit unterläuft den Wächtern gleich ein doppelter Fehler, da sie Apollonios zum einen für einen γόης halten, ihn also genau dieser Kategorie von Wundertätern zuordnen, die Philostrat von seinem Helden absolut

⁸³ Der verkleidete Odysseus kommentiert die Szene denn auch gleich noch einmal mit denselben Begriffen wie der epische Erzähler (Od. 16,8-10: Εὔμαι', ἦ μάλα τίς τοι ἐλεύσεται ἐνθάδ' ἐταῖρος / ἦ καὶ γνώριμος ἄλλος, ἐπεὶ κύνες οὐχ ὑλάουσιν, / ἀλλὰ περισσάινουσι), zumal er aus seinem eigenen Empfang in Od. 14,29-36 nur zu gut weiß, dass die Hunde des Eumaios auch ganz anders können.

fernhalten wollte, und da sie ihn zum anderen zu einem ληστής erklären, also just den Vorwurf ihm gegenüber erheben, den Apollonios vor Phraotes leicht entkräften konnte. Dieser zweite Anklagepunkt führt damit aber natürlich auch wieder zurück zur *Odyssee*, da sowohl Telemachos (als harmloser Besucher) wie auch Odysseus (als bedürftiger Seefahrer) gegenüber Nestor bzw. Polyphem diesen Verdacht leicht ausräumen konnten. Apollonios findet sich also erneut in der Rolle des Telemachos und des Odysseus, und die obige Beobachtung über die schmeichelnden Hunde von Kreta bzw. Ithaka bestätigt sich somit.

Dass nun ein ‚Telemachos‘ nach Kreta gelangt und sich dort (und nicht in Pylos) als ληστής apostrophieren lassen muss, ist wiederum auch nicht völlig überraschend, weil wir in den *Hypommemata* des frühalexandrinschen Philologen Zenodot von Ephesos Textvarianten finden, wonach Athene den Telemachos nicht, wie es in der Hauptüberlieferung zu lesen steht und dem folgenden Handlungsverlauf entspricht, nach Pylos und Sparta schickt (Od. 1,93: πέμψω δ' ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα; 1,284f.: πρῶτα μὲν ἐς Πύλον ἐλθὲ καὶ εἴρεο Νέστορα δῖον, / κεῖθεν δὲ Σπάρτηνδε παρὰ ξανθὸν Μενέλαον), sondern nach Pylos und Kreta (Zen. zu Od. 1,93: πέμψω δ' ἐς Κρήτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα; zu 1,285: κεῖθεν δ' ἐς Κρήτην παρ' Ἴδομενῆα ἄνακτα).⁸⁴ Wenn Philostrat an dieser Stelle seinen ‚Telemachos‘ nach Kreta gelangen lässt, so scheint er also auch die philologische Homer-Deutung in seine Konzeption einbezogen zu haben und macht aus einem Gedankenspiel Zenodots nun einen realen Teil seiner Handlungsführung.

Dennoch bleibt Kreta, wie das Motiv der schmeichelnden Hunde zeigt, ein zweites Ithaka. Es geschehen also Dinge auf Kreta, deren Handlungsort im Grunde die Insel im ionischen Meer sein sollte, und Apollonios besteht dort Abenteuer, wie sie zuvor Odysseus und dessen Sohn widerfahren waren. Entgegen seiner Äußerung von VA 7,10,2 scheint Apollonios nun somit doch die Ansicht zu vertreten, dass ein langjähriger Wanderer wie Odysseus zuletzt zur Heimatinsel (oder jedenfalls einem Substitut da-

⁸⁴ Die alternativen Lesarten Zenodots sind überliefert in den Scholien zu Hom. Od. 3,313 = 2, p. 114,8-16 Pontani. Zur Frage nach der Herkunft dieser Textvarianten (eigenwillige Änderung Zenodots oder alte Überlieferung und damit Reflex einer alternativen *Odyssee*?) vgl. die gegensätzlichen Positionen bei van Thiel 1991, 4, Anm. 3 und Janko 1992, 23 Anm. 19 bzw. bei Burkert 2001, 93-96 und West 2014, 107-110.

von) zurückkehren und dort sterben sollte, und als zweiter Odysseus folgt er seinem mythischen Vorbild daher auch in diesem Punkt.

Wieso aber Kreta in der *Vita Apollonii* überhaupt zu einem zweiten Ithaka erhoben wird und somit auch für Apollonios zum Ziel seiner Lebensreise wird, mag weiterhin rätselhaft erscheinen. Denn die Textvarianten des Zenodot waren dafür wohl doch nicht ausreichend, zumal Apollonios letztlich doch mehr ein zweiter Odysseus als ein neuer Telemachos ist. Die hauptsächliche Erklärung für diese Handlungsführung dürfte daher in einem weiteren Sekundärstrang der *Odyssee* liegen, nämlich in den verschiedenen Trugreden des Odysseus, in denen er eine falsche kretische Identität annimmt, aber ebenfalls weit über die Weltmeere gereist sein will. Mit diesem angeblichen Kreter hat Apollonios nun durchaus verschiedene Berührungspunkte.⁸⁵ So will der Kreter gemäß der großen Trugrede an den Schweinehirten Eumaios im vierzehnten Buch nach seiner Beteiligung am Trojanischen Krieg schnell wieder zur Heimatinsel gelangt sein (Od. 14,240-242), verbrachte aber nur gerade einen Monat auf Kreta (14,243-245), brach dann wieder zu längeren Irrfahrten auf⁸⁶ mit einem langen Aufenthalt in Ägypten (14,245-286: sieben Jahre) und einem kürzeren in Phönizien (14,287-292: ein Jahr), wurde daraufhin nach verschiedenen Turbulenzen nach Ithaka verschlagen (14,293-344), und wird, wie wir unten noch sehen werden, erst im fortgeschrittenen Alter definitiv nach Kreta zurückkehren können. Dies entspricht nun überraschend gut der Reiseroute des Apollonios, der ebenfalls in mittleren Lebensjahren Troja besuchte und

⁸⁵ Als Vorbereitung oder Auftakt dieser Motivlinie mag man eine Episode in VA 3,24 ansehen, wonach Apollonios in einem früheren Leben als ägyptischer Steuermann phönizische Seefahrer, die sein Schiff kapern wollten, durch eine List ins Leere laufen ließ. Dies erinnert an mehrere Begegnungen des angeblichen Kreters mit phönizischen Seeleuten, so an die Begegnung mit erstaunlich freundlichen Phöniziern in der Trugrede im 13. Buch (Od. 13,271-286) und vor allem an die Begegnung mit weitaus weniger freundlichen Phöniziern im 14. Buch (Od. 14,285-313). Denn diese letztgenannten Phönizier wollten den Kreter in die Sklaverei verkaufen und wurden dafür von Zeus mit dem Tod auf hoher See bestraft, und in diesem Fall will der Kreter, wie im folgenden noch zu erläutern sein wird, vor seiner Bekanntschaft mit den Phöniziern sieben Jahre in Ägypten zugebracht haben.

⁸⁶ Ähnlich bereits die Motive in der ersten Trugrede des Odysseus in Od. 13,256-270, mit der Fortsetzung des Wiederaufbruchs mit Hilfe von phönizischen Seeleuten (vgl. die letzte Anmerkung).

sich dort über die Kriegsergebnisse kundig machte (VA 4,11-16) und danach – über einige Zwischenstationen auf dem griechischen Mutterland – für wenige Wochen oder Monate nach Kreta fuhr (VA 4,34), bevor er dann seinen weiteren langen Lebensweg zunächst in der westlichen Reichshälfte fortsetzte, sich daraufhin aber ebenfalls vor allem in Ägypten für längere Zeit aufhielt (VA 5,24-6,29, mit einem ausgedehnten Abstecher nach Äthiopien), im unmittelbaren Anschluss daran kurz in Phönizien verweilte (VA 6,35,1: περί τε γὰρ τὴν ἐπὶ θαλάττῃ Αἴγυπτον καταβάντι αὐτῷ ἐξ Αἰθιοπίας διατριβὴ πλείων ἐγένετο, περί τε Φοίνικας ...) und nach weiteren Reisen durch die beiden Hälften des Mittelmeerraums (ebd.: ... καὶ Κίλικας, Ἴωνάς τε καὶ Ἀχαιοῦς, καὶ Ἴταλοὺς πάλιν, οὐδαμῶς ἐλλείποντι τὸ μὴ οὐχ ὁμοίῳ φαίνεσθαι) erst im hohen Alter wieder nach Kreta gelangte, um schließlich dort zu sterben. Die Reisen des Apollonios kennen somit wesentlich mehr Stationen als die des Kreterers; die Eckpunkte des Reisewegs sind aber seit Apollonios' Besuch in Troja mit Kreta, Ägypten, Phönizien und noch einmal Kreta genau dieselben.⁸⁷

Dieser Zusammenhang wirft nun auch neues Licht auf die Fortsetzung des oben genannten Erlebnisses, das Apollonios auf Kreta widerfährt, nämlich auf seine Festnahme durch die Tempelwächter der Diktyнна, der Apollonios sich bald schon wieder durch die Lösung aus den Fesseln entzieht (VA 8,30,3: ὁ δ' ἀμφὶ μέσας νύκτας ἑαυτὸν λῦσαι). Diese Selbstbefreiung wiederholt die Befreiung, die Apollonios schon zuvor in Rom als Gefangener des Domitian vorgenommen hatte (VA 7,38,2), womit Apollonios stark in die Rolle des Dionysos geglitten war, der sich einst auf dieselbe Weise aus dem Kerker des Pentheus befreit hatte (Eur. Ba. 604-

⁸⁷ Auffällig ist insbesondere, dass der Aufenthalt in Phönizien, der in VA 6,35,1 erwähnt ist, im Unterschied zu den anderen dort genannten Stationen wie Kilikien, Ionien oder Italien im weiteren Verlauf der Erzählung – wenn man nicht die Zeit im syrischen Antiochia (VA 6,38f.) damit gleichsetzen will – keine neuerliche Erwähnung findet. Dass er in 6,35,1 dennoch aufgeführt wird, sollte daher seinen speziellen Grund haben, und dies dürfte eben die Bezugnahme auf die homerische Trugrede sein. Ithaka, die vorletzte Station des Kreterers, die im Reiseweg des Apollonios ausgelassen scheint, wird im übrigen, wie wir oben sahen, durch das Motiv der friedfertigen Hunde mit Kreta gleichgesetzt und erfährt durch das Motiv der gelösten Fesseln, wie gleich zu zeigen sein wird, noch einmal eine entsprechende Behandlung; indirekt wird die Insel somit doch auch Teil der Lebensgeschichte des Weisen von Tyana.

659).⁸⁸ Die zweite Befreiung erinnert aber, hält man sich die vorhin festgehaltene Parallelität in den Reiserouten vor Augen, eher an die (mit göttlicher Hilfe erfolgte) Selbstbefreiung, die der angebliche Kreter der Lügen-erzählungen an der Küste vor Ithaka nach seiner Gefangennahme und Fesselung durch thesprotische Seeleute – ebenfalls nach Einbruch der Dunkelheit – erlebt haben will (Od. 14,345-359).⁸⁹ Denn der gemeinsame Nenner besteht nicht nur in der jeweiligen Identität unserer beiden ‚Helden‘ als eines verkappten Odysseus bzw. im fortgeschrittenen Alter der beiden Protagonisten – Apollonios gelangt erst im hohen Alter nach Kreta (VA 8,29), der falsche Kreter der Trugreden erscheint durch die Verwandlungskünste der Athene stark gealtert (Od. 13,397-403. 429-438) –, sondern eben auch im quasi-identischen Schauplatz des Geschehens. Und so scheint es nur folgerichtig, dass Apollonios ein Erlebnis, das dem angeblichen Kreter noch auf Ithaka, der Heimat seines ‚geistigen Vaters‘ Odysseus, widerfuhr, nun gleich ganz nach Kreta verlegt und damit – in Umkehrung von Wahrheit und Lüge – diese Insel zur eigentlichen ‚Heimat‘ des Odysseus erhebt.⁹⁰ Die fiktive Zweitbiographie des Odysseus erhält daher am Ende des Romans für Apollonios mindestens eben soviel Gewicht wie die echte Lebensgeschichte, und der anfängliche Hinweis auf die proteushafte Wandlungsfähigkeit des Weisen von Tyana (VA 1,4) scheint somit nicht zuletzt diesen Wechsel des Apollonios zwischen der echten Biographie des Odysseus und seiner falschen vorzubereiten und hebt unsere Erzählung damit überhaupt in den Rang literarischer Fiktion. Da zudem in der Person des abenteuerlustigen Kreters Facetten des Odysseus sichtbar werden, die nicht

⁸⁸ Herausgearbeitet von Praet/Demoen/Gyselinck 2011.

⁸⁹ Dass er gut mit den verschiedenen Fesselungsgeschichten der homerischen Epen vertraut war, zeigt Philostrat ohnehin durch die kombinierte Referenz auf die beiden Fesselungen des Ares in Hom. Il. 5,385-391 und Od. 8,266-366 in VA 7,26,6.

⁹⁰ Flinterman 2009a, 233 weist gut darauf hin, dass das Motiv der miraculösen Befreiung aus den Fesseln zusammen mit dem Motiv der Besänftigung wilder Tiere und dem der plötzlich geöffneten Türe in den griechischen Zauberpapyri wiederkehrt (PGM² I,101. 116f. = p. 8 Preisendanz/Henrichs), also wohl aus einem entsprechenden Kontext genommen ist. Doch haben wir bereits oben gesehen, dass im unmittelbar vorausgehenden Motiv der besänftigten Hunde eine Überlagerung durch eine homerische Szene bzw. eine Übertragung der wesentlichen Handlungselemente von Ithaka nach Kreta vorliegt, und dasselbe lässt sich nun – wegen der genannten geographischen und mythologischen Parameter – auch für das Motiv der gelösten Fesseln postulieren.

mehr zu vereinbaren sind mit dem geläuterten Bild, das die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie sich vom König von Ithaka gemacht hatte, wird mit dieser Rollenübernahme des Apollonios auch die vormalige Vereinnahmung des Odysseus durch die strenge pythagoreische Sittenlehre in VA 1,14,2 nun definitiv beiseite geschoben.

Wenn wir also noch für einen Augenblick bei der Gestalt des falschen Kreters verweilen, so hat diese fiktive Figur nicht nur lange Wanderungen hinter sich und ist entsprechend gealtert, sondern kann sich nach dem erzwungenen Aufenthalt auf Ithaka dank der Gastfreundschaft des Königshauses auch berechtigte Hoffnungen auf eine baldige Rückkehr in die Heimat machen (z.B. Od. 14,515-517 = 15,337-339). Dies ist nun der Punkt, an welchem die Fiktion des Diktys von Kreta ansetzt.⁹¹ Denn die Person des Diktys, der als kretischer Gefolgsmann des Idomeneus im Trojanischen Krieg mitgekämpft und daraufhin das Kriegstagebuch der *Ephemeris belli Troiani* verfasst haben will, das mehr als tausend Jahre später durch ein Erdbeben plötzlich wieder zur Verfügung stand, zu Kaiser Nero nach Rom geschickt wurde (prol., p. 3,2-4 Eisenhut: *ille* [sc. Rutilius Rufus, der römische Statthalter in Kreta] ... *ad Neronem oblata sibi transmisit existimans quaedam in his secretiora contineri*) und nun endlich die mythische Darstellung Homers durch den authentischen Bericht eines Augenzeugen zu ersetzen schien (ebd., p. 3,9f.: *Troiani belli verior textus cunctis innotuit*),⁹² ist zweifellos eine Neuverkörperung des Kreters aus den homerischen Trugreden.⁹³ Dafür sprechen nicht nur die grundlegenden Parallelen wie die kretische Identität, die jeweilige Teilnahme am Trojanischen Krieg und das an-

⁹¹ Für die fiktive Gestalt des Diktys von Kreta und für sein angebliches Kriegstagebuch der *Ephemeris belli Troiani* vgl. die umfassende Studie von Merkle 1989.

⁹² All dies natürlich im Sinne eines Pseudepigraphons, d.h. der Text wurde erst einige Zeit nach Neros Tod verfasst, und die Sendung nach Rom und die Einsichtnahme durch Nero fanden niemals statt (Merkle 1989, 243-246). Die Gegenposition von Lapini 1992, 68-76 (das Manuskript wurde Nero noch im Jahr 66 oder 67 während seiner Griechenlandreise überreicht) stößt sich dagegen an der Schwierigkeit, dass die historischen Quellen zu Neros Reise davon nichts wissen, und man müsste dann auch annehmen, dass ein doch immerhin neun Bücher umfassendes Werk wie die *Ephemeris* in sehr kurzer Zeit unmittelbar nach dem Erdbeben vom Frühling 66 verfasst wurde (zur problematischen Historizität des Bebens vgl. jedoch ohnehin die unten folgenden Erläuterungen).

⁹³ Im einzelnen aufgezeigt von Grossardt 1998, 380-382 (akzeptiert von Merkle 1999, 165 Anm. 28, gegen seine ursprüngliche Position).

schließende Wanderleben, sondern insbesondere auch das Detail, dass Diktys, wie der angebliche Herausgeber der *Ephemeris* im *prologus* festhält, als alter Mann zuletzt nach Kreta zurückgekehrt und dort gestorben sei (p. 2,13f. Eisenhut: *iam reversus senior in Cretam praecepit moriens ...*). Da dies also gewissermaßen die ‚logische Fortsetzung‘ der Trugreden aus der *Odyssee* ist, übernimmt die *Ephemeris*, die angeblich ernsthafte Berichtigung der mythographischen Tradition, deren fiktiven Charakter und ist damit auch selbst ein Musterbeispiel für einen fiktionalen Text. Philostrat war höchstwahrscheinlich gut vertraut mit der *Ephemeris*,⁹⁴ und dass er den fiktionalen Status dieses angeblichen Kriegstagebuchs und ebenso dessen Ableitung von den Trugreden des Odysseus erkannte, ist ihm ohne weiteres zuzutrauen,⁹⁵ weil seine eigene Darstellung des Trojanischen Kriegs im *Heroikos* auf demselben Verfahren der Stützung auf einen angeblichen Augenzeugenbericht beruht wie die *Ephemeris*⁹⁶ und weil auch in der *Vita Apollonii* selbst, im Motiv von Apollonios’ Besuch am Grabhügel des Achilleus (VA 4,11-16), dasselbe Verfahren Anwendung findet.⁹⁷

Die Relevanz all dieser Beobachtungen besteht nun darin, dass Apollonios wie Diktys als alter Mann nach Kreta gelangt und dort stirbt. Dies ist umso bemerkenswerter, als Apollonios gemäß der vorphilostratischen Tradition wahrscheinlich in Ephesos verstarb,⁹⁸ worauf auch Philostrat selbst noch hindeutet, indem er in VA 8,30 nacheinander drei Versionen vom Tod seines Protagonisten referiert, die von seinem (natürlichen?) Tod

⁹⁴ Die Indizien dafür sind gesammelt bei Grossardt 2006, 67-69. 71; die Priorität der *Ephemeris* gegenüber Philostrat ist nun definitiv erwiesen durch das Exzerpt in POxy. 4943 = Dict. 2,29f., das wahrscheinlich aus der ersten oder spätestens aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. datiert (Hatzilambrou 2009, 83).

⁹⁵ Jedenfalls kann es Philostrat nicht schwer gefallen sein, den Zusammenhang der Sphragis von Dict. 5,17 (p. 119,8-15 Eisenhut = POxy. 4944, ll. 93-104) mit der Beschreibung der Heimatinsel durch den angeblichen Kreter Aithon in der Trugrede von Hom. Od. 19,175-177 zu erkennen.

⁹⁶ Zur literarischen Gattung des (angeblichen) Augenzeugenberichts, die in der Berufung auf den falschen Kreter Diktys und auf den gleich zu Kriegsbeginn gestorbenen Protesilaos, die angebliche Quelle des Berichts im *Heroikos*, ihren ironischen Höhepunkt findet, vgl. die Übersicht bei Grossardt 1998, 365-374 bzw. ders. 2006, 58-64.

⁹⁷ Vgl. dazu die Detailbehandlung bei Grossardt 2009a.

⁹⁸ So von Lévy 1927, 73 Anm. 1 und Flinterman 2009a, 228 aus dem Umstand geschlossen, dass Apollonios nach Lact. inst. 5,3,14 von den Bewohnern der Stadt kultische Ehren entgegengebracht wurden.

in Ephesos, die von seinem Verschwinden im Tempel der Athene in Lindos und die von seiner Himmelfahrt auf Kreta.⁹⁹ Apollonios ist somit nicht nur ein neuer Odysseus und Telemachos und ein wiederaufgelebter Trugredenkreter, sondern auch ein zweiter Diktys. Es bleibt natürlich der Unterschied, dass Apollonios von Kleinasien (Ephesos) aus nach Kreta gelangt,¹⁰⁰ während Diktys sich nach dem Bericht der byzantinischen *Eklloge Historion* zuletzt in Sparta aufhielt, wo ihm ithakesische Traumdeuter vom Tod des Odysseus berichteten (An.Par. 2, p. 216,2-5 Cramer):

τοὺς δὲ ὄνειροπόλους ἤθελεν (sc. ὁ Τηλέμαχος) ἀνελεῖν· τοῦ δὲ Τηλεγόνου παραιτουμένου ταύτην τὴν γνώμην, ἐκέλευσεν αὐτοὺς μένειν ἐν τῇ Σπάρτῃ. οἱ τινες παραγενόμενοι, ἅπαντα ἐξηγήσαντο τῷ Δίκτυι,¹⁰¹

bevor er dann, wie wir aus dem genannten *Prologus* erschließen müssen, von dort aus nach Kreta zurückfuhr und verstarb.¹⁰²

Allerdings findet sich auch in der *Vita Apollonii* eine Episode, die erzählt, wie Apollonios sich in mittleren Lebensjahren in Sparta aufhält und von dort aus ans Kap Malea wandert, um nach Rom zu segeln (VA 4,34,1: διατρίψας δ' ἐν τῇ Σπάρτῃ μετὰ τὴν Ὀλυμπίαν χρόνον,¹⁰³ ὡς ἐτελεύτα ὁ

⁹⁹ Diese rhetorische Figur der Aneinanderreihung dreier Erzählversionen ist ein typisches Verfahren Philostrats, wie etwa die drei Versionen von der Herkunft des Dionysos in VA 2,9,1-2 zeigen (besprochen von Hanus 1995, 91 Anm. 28), wo wie hier die dritte Version die ausführlichste Würdigung erhält und damit als die plausibelste erscheint (für weitere Beispiele derselben rhetorischen Technik auf kleinerer Ebene in Philostr. Her. 4,11f. und 11,9 vgl. Grossardt 2014, 27).

¹⁰⁰ Der Aufenthalt in Ephesos ist geschildert in VA 8,26-28. Apollonios nimmt dort in übernatürlicher Weise den in Rom erfolgten Tod Domitians wahr, wie es auch D.C. 67,18 schildert. Wahrscheinlich war dies in der älteren Tradition, wie oben angedeutet, mit der Schilderung von Apollonios' eigenem baldigem Tod verbunden.

¹⁰¹ Ein Abdruck des ganzen einschlägigen Exzerpts aus der *Eklloge* findet sich als FGrH 49 F 10.

¹⁰² Für die Kombination dieser Episode aus der *Eklloge Historion* mit der lateinischen Übersetzung der *Ephemeris*, die den Tod des Odysseus gerafft darstellt und daher den Schluss der Episode weglässt, vgl. Patzig 1892, 149f.; Grossardt 1998, 377f.; generell zur Spiegelung der *Ephemeris* in der byzantinischen Tradition vgl. Gainsford 2012.

¹⁰³ Gemeint ist der Aufenthalt des Apollonios in Olympia im Sommer des Jahres 65 n. Chr. (VA 4,27-4,31,1), in dem normalerweise Olympische Spiele stattgefunden hätten, die aber, wie Philostrat etwas später sagt (VA 5,7,2), aus Rücksicht auf

χειμών, ἐπὶ Μαλέαν ἦλθεν ἀρχομένου ἤρος), durch einen Traum veranlasst aber zunächst nach Kreta fährt (4,34,2: οὐσῶν δὲ ἐν Μαλέα νεῶν πλειόνων, αἱ ἐς Κρήτην ἀφήσειν ἔμελλον, ἐνέβη ναῶν), wo er Zeuge eines Erdbebens wird (4,34,4: σεισμὸς ἀθρόως τῇ Κρήτῃ προσέβαλε).¹⁰⁴ Da Apollonios unmittelbar danach nach Rom fährt und dort mit dem Konsul Telesinus zusammentrifft (VA 4,40,1), dessen Amtszeit auf das Jahr 66 n. Chr. festgelegt ist,¹⁰⁵ kommt also auch das Erdbeben in das Jahr 66 zu liegen, und dies ist genau das dreizehnte Jahr der Regierungszeit von Nero, in welchem sich nach dem Bericht des *prologus* das Grab des Diktys durch ein Erdbeben geöffnet und die *Ephemeris* freigegeben habe (p. 2,17-20 Eisenhut):

tertio decimo anno Neronis imperii, in Gnoso civitate terrae motus facti cum multa, tum etiam sepulchrum Dictys ita patefecerunt, ut a transeuntibus arcula viseretur.

Es ist nun denkbar, dass der anonyme Verfasser der *Ephemeris* und Philostrate sich unabhängig voneinander auf dasselbe Erdbeben beziehen.¹⁰⁶ Bedenkt man aber, dass das Erdbeben in historischen Quellen nicht belegt ist,¹⁰⁷ und dass Diktys und Apollonios – wenn auch durch mehr als tausend Jahre voneinander getrennt – denselben Weg von Sparta über das Kap Malea nach Kreta zurücklegen, so drängt sich eher ein anderer Schluss auf: Das Erdbeben auf Kreta ist eine Erfindung des Verfassers der *Ephemeris*,¹⁰⁸

Nero auf den Sommer des Jahres 67 verschoben wurden; vgl. Bradley 1978, 65 Anm. 29. Dieser in Olympia verbrachten Zeit folgte ein längerer Aufenthalt in Sparta im Winter 65/66 n. Chr. (VA 4,31,2-4,33).

¹⁰⁴ Auch Odysseus selbst gelangt im übrigen nach einer der Trugreden vom Kap Malea aus nach Kreta (Od. 19,186-189).

¹⁰⁵ Die Testimonia zur Amtszeit des Telesinus sind zusammengestellt bei Fluß 1931.

¹⁰⁶ Dies scheint die Annahme von Timpanaro 1987, 206 und Lapini 1992, 70 (m. Anm. 70) zu sein.

¹⁰⁷ Vgl. Capelle 1924, 352, der überhaupt nur das Testimonium Philostrats nennt und die *Ephemeris* unerwähnt lässt (die Erwähnungen des Erdbebens bei Johannes Malalas, Chron. 5,29 und 10,28 und in der *Suda* δ 1118 Adler sind von der *Ephemeris* abhängig und haben daher keine eigene Beweiskraft).

¹⁰⁸ Dies ist im übrigen auch dadurch nahegelegt, dass das Erdbeben und die Auffindung des Manuskripts mit dem Datum vom Frühling 66 n. Chr. in die Zeit unmittelbar vor der Abreise Neros nach Griechenland im Spätsommer oder Herbst desselben Jahres fällt (z.B. Suet. Nero 19. 22-24; D.C. 63,8-19 und Philostr. VA 4,47

und Philostrat übernimmt in der Folge dieses rein literarische Motiv. Ein weiteres Indiz für diese These ist zudem der Umstand, dass Philostrat das Erdbeben mit der Entstehung einer neuen Insel zwischen Thera und Kreta in Verbindung bringt (VA 4,34,4). Auch dieses Ereignis ist so in unseren sonstigen Quellen nicht dokumentiert,¹⁰⁹ findet aber Parallelen in der Entstehung neuer vulkanischer Inseln in demselben Bereich der Ägäis, die die antiken Historiker und Naturwissenschaftler verzeichnen, so für das Jahr 197 v. Chr. die Entstehung von Hiera (auch unter dem Namen „Automate“: Poseidonios, Fr. 228 Edelstein-Kidd [= Sen. nat. 2,26,4-5]; Str. 1,3,16; Plu., *De Pythiae oraculis* 11 = mor. 399c; Plin. nat. 2,202; 4,70) und für das Jahr 46 n. Chr. die Entstehung von Thia (D.C. 60,29,7; Sen. nat. 2,26,6; 6,21,1; Plin. nat. 2,202; 4,70; Aur. Vict. Caes. 4,14).¹¹⁰ Die Erzählung von der Entstehung einer neuen Insel im Jahre 66 n. Chr. dürfte also willkürliche Übertragung solcher Ereignisse sein.¹¹¹ Sie ist somit ebenfalls kein Beweis für die Authentizität des Bebens in demselben Jahr und zeigt im Grunde sogar die Fiktionalität dieses Ereignisses deutlich auf.

Wenn nun Philostrat seinen Titelhelden im Jahre 66 nach Kreta gelangen und dort ein Erdbeben erleben lässt, so spielt er gewissermaßen mit dem Gedanken, dass Apollonios noch in Kreta Nachrichten vom aufgebrochenen Grab des Diktys vernahm und Kenntnis des dort entdeckten Manuskripts erlangte. Dass sein weiterer Lebensweg sich danach an der Person des Diktys orientiert¹¹² und insbesondere in der Wahl des Sterbe-

bzw. die Auswertung der Quellen bei Bradley 1978, 62f. und Kienast 1996, 97) und damit gewissermaßen dieser Reise erst die ‚wahre‘ Motivation verleiht (vgl. auch unten Anm. 112).

¹⁰⁹ Der Versuch von Capelle 1924, 352 und Forsyth 1992, 200, das Testimonium Philostrats mit den unten genannten Hinweisen zur Entstehung der Insel Thia im Jahre 46 n. Chr. gleichzusetzen, beruht auf Unkenntnis der Datierung unserer Episode in das Jahr 66.

¹¹⁰ Vgl. die umfassende Besprechung der antiken Quellen bzw. die Hinweise auf moderne geologische Untersuchungen bei Forsyth 1992.

¹¹¹ Dafür spricht insbesondere, dass Plinius in den beiden genannten Passagen (nat. 2,202; 4,70) die Entstehung von Thia im Jahre 46 n. Chr. als letztes solches Ereignis aus der jüngeren Vergangenheit (*nostro aevo*) bezeichnet, obwohl er sein Werk erst im Jahre 77 publizierte (Kroll 1951, 299 unter Hinweis auf § 3 der *praefatio*) und damit leicht noch auf ein Ereignis aus dem Jahre 66 hätte Bezug nehmen können.

¹¹² Die neckische Parallele besteht darin, dass immerhin das Manuskript des Diktys nach seiner Auffindung in Kreta nach Rom ‚reist‘, Nero übergeben wird und so

orts die gleiche Präferenz zeigt, kann uns dann nicht mehr sonderlich erstaunen, und dass Apollonios ausgerechnet den Tempel der Diktyнна für seinen Tod auswählt, scheint dann fast schon eine Hommage an den beinahe namensgleichen Diktys.¹¹³

Es besteht somit ein großer Kontrast zwischen dem Anfang der *Vita Apollonii* mit dem Hinweis auf den pythagoreisch gedeuteten Odysseus in VA 1,14,2 und dem weiteren Verlauf der Erzählung mit seinen Verweisen auf die homerischen Trugreden und auf die davon abhängige *Ephemeris belli Troiani* des Diktys. Doch genau dieser Kontrast scheint beabsichtigt, und die zweifellos wichtigste Scharnierstelle in dieser Transformation ist die Passage in VA 7,10,2, an der Apollonios nicht nur das homerische Odysseus-Bild in Frage stellt, sondern vor allem auch der pythagoreischen Ausdeutung des Mythos mit ihrer Instrumentalisierung des Aufenthalts bei Kalympso eine deutliche Absage erteilt und sich damit überhaupt von seinem pythagoreischen Bekenntnis distanziert. An die Stelle eines solchen pythagoreischen Odysseus tritt daher im Schlussteil der *Vita* mehr und mehr ein Odysseus, dessen Heimat nicht einmal mehr so sehr Ithaka selbst ist, sondern vielmehr Kreta mit seinem bekannten Ruf als Heimstatt aller Lügner, wie er in der berühmten Sentenz Κρήτες ἀεὶ ψεύδονται verbreiteten Ausdruck fand.¹¹⁴ Letztlich scheint es Philostrat somit nicht nur um die Botschaft zu gehen, dass selbst ein so kanonischer Text wie die *Odyssee* einer kreativen Umformung oder Reinterpretation unterzogen werden darf, sondern auch darum, dass die einseitige Vereinnahmung des tradierten Mythos durch die Philosophen ein Irrweg ist. Ja, er kombiniert die beiden Themen und unterhöhlt seine eigene hagiographische Darstellung des Apollonios durch Erzählmotive, die einer starken Strömung subversiver fiktionaler Literatur angehören und damit auch seiner eigenen Erzählung den Status fiktionaler Erzählkunst verleihen. Genau diese ironische Brechung einer Heiligenvita ist das literaturgeschichtliche Spezifikum der *Vita Apollonii*.

zuletzt in die Griechische Bibliothek gelangt (prol., p. 3,2-14 Eisenhut), während Apollonios sich sogleich persönlich von Kreta nach Rom begibt und dort in eine zumindest indirekte Auseinandersetzung mit dem Kaiser gerät. Die vollständige identische ‚Reiseroute‘ von Diktys bzw. seinem Manuskript und Apollonios ist also Sparta – Kreta – Rom.

¹¹³ Für den Versuch einer religionswissenschaftlichen Erklärung des Schauplatzes vgl. dagegen Flinterman 2009a, 240-248.

¹¹⁴ Epimenid. Fr. 3 B 1 Diels/Kranz bzw. Call. Jov. 8 und Paulus, Ep.Tit. 1,12.

3. Schluss

Wie wir gesehen haben, können die Formen der Selbstdistanzierung, die Philostrat in der *Vita Apollonii* vornimmt, recht unterschiedlich sein und die Form eines scharfen Einschnitts haben wie im gezielten Einsatz des Schlüsselbegriffs *φροντιστήριον* in der Begegnung des Apollonios mit den Brahmanen oder sich eher langsam entwickeln wie beim Übergang von dem pythagoreisch geprägten ‚Quasi-Odysseus‘ des ersten Buches hin zum wiederauferstandenen ‚Trugredenkreter‘ und ‚Diktys‘ des Schlussteils. Beide Erzählstränge aber betreffen zentrale Themen der *Vita Apollonii* und beide Male ist die Zielscheibe der ironischen Unterhöhnung ein allzu starkes Bekenntnis des Apollonios zum pythagoreischen Gedankengut. Dies muss seinen Grund haben, und der Grund kann eigentlich nur sein, dass die Assoziation des Wanderpredigers und Thaumaturgen von Tyana mit der Lehre des Pythagoras schon einige Zeit vor Philostrat zustande gekommen war. Denn es wäre kaum sinnvoll gewesen, wenn erst Philostrat selbst dem Wundertäter dieses philosophische Fundament verliehen und es dann gleich wieder durch Verfahren der literarischen Ironisierung unterhöhlt hätte. Eben diese Kombination von Thaumaturgie und philosophischem Bekenntnis dürfte es auch gewesen sein, die das Interesse von Julia Domna an der Gestalt des Apollonios geweckt hatte. Die *Vita Apollonii* war somit tatsächlich ein Auftragswerk des Kaiserhofs,¹¹⁵ dem Philostrat sich weder entziehen konnte noch wollte. Doch tat er sein möglichstes, um in diesem Monumentalwerk auch anderen, weniger heiligen, aber ihm selbst offenbar besonders am Herzen liegenden Tönen den gebührenden Resonanzraum zu geben.

Bibliographie

- G. Anderson, *Philostratus: biography and belles lettres in the third century A.D.*, London 1986.
- A.V. Belousov, On some possible sources for Philostratus' *Vita Apollonii* 3.34, in: *Classical Quarterly* 64 (2014) 787-792.

¹¹⁵ Dies unlängst bestritten von Hägg 2012, 325f. Doch wäre es schwer zu sehen, warum Philostrat dieses spannungsreiche Nebeneinander von hagiographischen und ironischen Strukturen in sein Werk einbrachte, wenn nicht, weil Julia Domna eine Heiligenbiographie bei ihm ‚bestellt‘ hatte und weil die pythagoreische Prägung des Apollonios bereits aus der Tradition vorgegeben war.

- A. Billault, *L'univers de Philostrate*, Bruxelles 2000.
- O. Böhtlingk (ed.), *Khandogjopanishad*, kritisch hg. u. üb. v. O. B., Leipzig 1889.
- E.L. Bowie, *Apollonius of Tyana: tradition and reality*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 16,2, Berlin/New York 1978, 1652-1699.
– Quotations of earlier texts in *Tὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, in: *Demoen/Praet* 2009, 57-73.
- K.R. Bradley, *The chronology of Nero's visit to Greece A.D. 66/67*, in: *Latomus* 37 (1978) 61-72.
- P. Brandt (ed.) *Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae*, fasc. prior continens *parodiae epicae Graecae et Arcestrati reliquias a P. B. editas*, Lipsiae 1888.
- F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- J.A.B. van Buitenen (ed.), *The Mahabharata*, transl. and ed. by J.A.B. v. B., 4. *The Book of Virata*, 5. *The Book of the Effort*, Chicago, Ill. 1978.
- W. Burkert, *Der Odyssee-Dichter und Kreta*, in: *Kreta und Zypern: Religion und Schrift. Von der Frühgeschichte bis zum Ende der archaischen Zeit*, hg. v. Verein zur Förderung der Aufarbeitung der Hellenischen Geschichte, Altenburg 2001, 87-100; auch in: *W. Burkert, Kleine Schriften, 1: Homerica*, hg. v. C. Riedweg, Göttingen 2001, 127-137.
- W. Capelle, *Erdbebenforschung*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Suppl. IV* (1924) 344-374.
- J.A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, ed. J.A. C., 2, Oxonii 1839.
- K. Demoen/D. Praet (edd.), *Theios Sophistes: essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden/Boston, Mass. 2009.
- M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles 1962.
- A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, in: *A. Hermann/A. Stüber* (edd.), *Mullus. Festschrift T. Klauser*, Münster 1964 (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd. 1*), 60-70; auch in: *A. Dihle, Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. V. Pöschl/H. Petersmann, Heidelberg 1984, 78-88.
- G.-J. van Dijk, *The Odyssey of Apollonius: an intertextual paradigm*, in: *E.L. Bowie/J. Elsner* (edd.), *Philostratus*, Cambridge 2009, 176-202.
- J. Dillon, *The middle Platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
- M.J. Edwards, *Scenes from the later wanderings of Odysseus*, in: *Classical Quarterly* 38 (1988) 509-521.

- W. Eisenhut (ed.), *Dictys Cretensis, Ephemeridos belli Troiani libri a Lucio Septimio ex Graeco in Latinum sermonem translati, accedunt papyri Dictys Graeci in Aegypto inventae*, ed. W. E., Leipzig 21973.
- J. Elsner, Hagiographic geography: travel and allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*, in: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997) 22-37.
- J.-J. Flinterman, Power, *paideia* & Pythagoreanism: Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' *Life of Apollonius*, Amsterdam 1995.
- Apollonius' ascension, in: Demoen/Praet 2009, 225-248 (= Flinterman 2009a).
- 'The ancestor of my wisdom': Pythagoras and Pythagoreanism in *Life of Apollonius*, in: E.L. Bowie/J. Elsner (edd.), *Philostratus*, Cambridge 2009, 155-175 (= Flinterman 2009b).
- M. Fluß, C. Luccius Telesinus (Luccius 2a), in: *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft Suppl. V* (1931) 607.
- P.Y. Forsyth, After the big bang: eruptive activity in the caldera of Greco-Roman Thera, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 33 (1992) 191-204.
- D. Fowler, Postmodernism, romantic irony, and classical closure, in: I.J.F. de Jong/J.P. Sullivan (edd.), *Modern critical theory and classical literature*, Leiden 1994, 231-256.
- M. Frede, Numenius, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36,2, Berlin/New York 1987, 1034-1075.
- P. Gainsford, Dictys of Crete, in: *Cambridge Classical Journal* 58 (2012) 58-87.
- K.F. Geldner (ed.), *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche üb. u. mit einem laufenden Komm. vers. v. K.F. G.*, 3 Teile, Cambridge, Mass. 1951.
- P. Grossardt, *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Bern 1998.
- Einführung, Übersetzung und Kommentar zum *Heroikos* von Flavius Philostrat, Basel 2006.
- How to become a poet? Homer and Apollonius visit the mound of Achilles, in: Demoen/Praet 2009, 75-94 (= Grossardt 2009a).
- Die „Cena Trimalchionis“ gelesen als Parodie auf die „Ilias“, in: *Hermes* 137 (2009) 335-355 (= Grossardt 2009b).
- Die zweite Reise des Odysseus in Lukians *Verae Historiae*, in: *Philologus* 155 (2011) 125-145.
- Philostr. VA 8,31 und die Frage nach der epikureischen Prägung des *Corpus Philostrateum*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 38 (2014) 5-37.

- W. Gyselinck, Pinning down Proteus: some thoughts on an innovative interpretation of Philostratus' *Vita Apollonii*, in: *L'antiquité classique* 76 (2007) 195-203.
- W. Gyselinck/K. Demoen, Author and narrator: fiction and metafiction in Philostratus' *Vita Apollonii*, in: Demoen/Praet 2009, 95-127.
- T. Hägg, *The art of biography in antiquity*, Cambridge 2012.
- P. Hanus, La vie d'Apollonios de Tyane: d'une géographie réelle à une géographie mythique, in: J.-C. Carrière/E. Geny/M.-M. Mactoux/F. Paul-Lévy (edd.), *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace*, Besançon 1995, 81-97.
- R. Hatzilambrou, Dictys Cretensis, *Bellum Troianum* II 29-30, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. LXXIII, ed. w. transl. and notes by D. Obbink/N. Gonis, London 2009, 82-88 (= POxy. 4943).
- R. Hatzilambrou/D. Obbink, Dictys Cretensis, *Bellum Troianum* V 15-17, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. LXXIII, , ed. w. transl. and notes by D. Obbink/N. Gonis, London 2009, 88-103 (= POxy. 4944).
- T. Hopfner, Die Brachmanen Indiens und die Gymnosophisten Ägyptens in der Apolloniosbiographie des Philostratos, in: *Archiv Orientalní* 6, 1934, 58-67.
- R. Janko, *The Iliad: a commentary, Volume IV: books 13-16*, Cambridge 1992.
- C.P. Jones (ed.), *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*, ed. and transl. by C.P. J., 2 Bde., Cambridge, Mass./London 2005.
- *Philostratus, Apollonius of Tyana: Letters of Apollonius – Ancient testimonia – Eusebius's reply to Hierocles*, ed. and transl. by C.P. J., Cambridge, Mass./London 2006 (= Jones 2006a).
- C.P. Jones, Apollonius of Tyana in late antiquity, in: S.F. Johnson (ed.), *Greek literature in late antiquity: dynamism, didacticism, classicism*, Ashgate 2006, 49-64 (= Jones 2006b).
- E. Kaiser, Odyssee-Szenen als Topoi, in: *Museum Helveticum* 21 (1964) 109-136. 197-224.
- K. Karttunen, *India in early Greek literature*, Helsinki 1989.
- *India and the Hellenistic world*, Helsinki 1997.
- D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt ²1996.
- E. Koskeniemi, The Philostratean Apollonius as a teacher, in: Demoen/Praet 2009, 321-334.
- K. Ziegler/H. Gundel/W. Kroll/W. Aly/R. Hanslik, C. Plinius Secundus der Ältere (Plinius 5), in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XX,1 (1951) 271-439; darin in den Spalten 299-341 der Abschnitt von W. Kroll zu Titel, Herausgabe und Gliederung der *Naturalis historia* sowie zum Inhalt der Bücher 1-19 (= Kroll 1951).

- R. Lamberton, *Homer the theologian: neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley, Calif./Los Angeles/London 1986.
- L. de Lannoy (ed.), *Flavii Philostrati Heroicus*, ed. L. d. L., Leipzig 1977.
- W. Lapini, *L'archetipo dell'Ephemeris di Ditti-Settimio*, *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»* 57 (1992) 41-104.
- F. Létoublon, *Patience, mon cœur! Geduld mein Herz*, in: *Gaia* 7 (2003) 321-346.
- I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927.
- M. Lurje, *Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia*, in: *Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel., üb. u. mit interpretierenden Essays vers. von M. von Albrecht/J. Dillon/M. George/M. Lurje/D.S. du Toit, Darmstadt 2002, 221-253.
- E. Manolaraki, *Noscendi Nilum cupido: imagining Egypt from Lucan to Philostratus*, Berlin/Boston, Mass. 2013.
- S. Merkle, *Die Ephemeris belli Troiani des Diktys von Kreta*, Frankfurt a.M. 1989.
– *News from the past: Dictys and Dares on the Trojan War*, in: H. Hofmann (ed.), *Latin fiction: the Latin novel in context*, New York 1999, 155-166.
- E. Meyer, *Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos*, in: *Hermes* 52 (1917) 371-424; auch in: ders., *Kleine Schriften*, 2, Halle 1924, 131-191.
- S. Montiglio, *From villain to hero: Odysseus in ancient thought*, Ann Arbor, Mich. 2011.
- V. Mumprecht (ed.), *Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana*, hg., üb. u. erl. v. V. M., München/Zürich 1983.
- T. Oberlies, *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin 2012.
- G. Parker, *The making of Roman India*, Cambridge 2008.
- E. Patzig, *Dictys Cretensis*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 1 (1892) 131-152.
- J. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses*, in: D.J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian thought*, Albany, New Y. 1982, 3-18. 234-239.
- A. Pinchard, *Le sage pris entre choses divines et affaires humaines: problème grec, solution indienne?*, in: C. Muckensturm-Pouille/ E. Geny (edd.), *Inde – Grèce: regards et influences*, Besançon 2010, 13-42.
- D. Praet/K. Demoen/W. Gyselinck, *Domitian and Pentheus, Apollonius and Dionysos: echoes of Homer and of Euripides' Bacchae in Philostratus' Vita Apollonii*, in: *Latomus* 70 (2011) 1058-1067.
- K. Preisendanz/A. Henrichs (edd.), *Papyri Graecae Magicae – Die griechischen Zauberpapyri*, hg. u. üb. v. K. P., durchges. u. hg. v. A. H., 1, Stuttgart 1973.
- L. Preller/C. Robert: *Griechische Mythologie von L. P.*, 2: *Die Heroen (Die griechische Heldensage)*, 4. Auflage, erneuert v. C. R., Berlin 1920-1926.

- D.H. Raynor, Moeragenes and Philostratus: two views of Apollonius of Tyana, in: *Classical Quarterly* 34 (1984) 222-226.
- G. Reger, On the road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle, in: I. Malkin/C. Constantakopoulou/K. Panagopoulou (edd.), *Greek and Roman networks in the Mediterranean*, London/New York 2009, 249-263.
- H. Rommel, *Die naturwissenschaftlich-paradoxographischen Exkurse bei Philostratos, Heliodoros und Achilleus Tatios*, Stuttgart 1923.
- T. Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form: Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg 2005.
– Irony versus eulogy: the *Vita Apollonii* as metabiographical fiction, in: *Demoen/Praet* 2009, 161-186.
- W. Speyer, Zum Bild des Apollonios bei Heiden und Christen, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974) 47-63.
– Die Vision der wunderbaren Höhle, in: T. Klauser/E. Dassmann/K. Thraede (edd.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für A. Stuiber*, Münster 1982 (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd.* 9), 188-197.
- W. Speyer/E. Euß, Nymphen, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 26 (2015) 1-30.
- G. Staab, Numenius, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 25 (2013) 1172-1197.
- R. Stoneman, Naked philosophers: the Brahmins in the Alexander historians and the Alexander romance, in: *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995) 99-114.
- S. Swain, Defending Hellenism: Philostratus, *In Honour of Apollonius*, in: M. Edwards/M. Goodman/S. Price (edd.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999, 157-196.
- H. van Thiel (ed.), *Homeri Odyssea, rec. H. v. T.*, Hildesheim/Zürich/New York 1991.
- S. Timpanaro, Sulla composizione e la tecnica narrativa dell'*Ephemeris* di Dittisettimio, in: S. Boldrini (ed.), *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, 4, Urbino 1987, 169-215.
- S. Tochtermann, *Der allegorisch gedeutete Kirke-Mythos. Studien zur Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1992.
- W. Tomaschek, Brachmanes, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III,1 (1897) 804-806.
- M.L. West, *Indo-European poetry and myth*, Oxford 2007.
– *The making of the Odyssey*, Oxford 2014.

Abstract

Apollonius of Tyana, a wandering sage during the times from Nero to Domitian and Nerva, in his *Vita* by Flavius Philostratus is constantly presented as a model of a Pythagorean. This even seems to be strengthened by his association with the Indian Brahmins, who are themselves followers of a Pythagorean philosophy, and by his continuous comparison with Odysseus, who is seen through Pythagorean lenses, too, and therefore functions as yet another philosophical model for Apollonius. However, the present article shows that in the *Vita* the alleged Pythagoreanism of Apollonius' friends and models is undermined time and again. The Brahmins reenact indeed the atmosphere of Socrates' ludicrous school as presented by Aristophanes in his *Clouds*, and Odysseus, during the course of the *Vita*, shifts more and more from a proto-Pythagorean sage to a clever teller of fanciful stories, such as the one he presents in his disguise as a Cretan beggar to the swineherd Eumaius. Apollonius thus, towards the end of his life, gets ever closer to the fictional persona of Dictys Cretensis, who himself is none other than yet another incorporation of Odysseus and his Cretan alter ego. Apollonius' alleged Pythagoreanism that was probably inherited by Philostratus from the earlier tradition therefore seems to have been made fun of by the Severan writer as much as possible. What started as hagiography thus, at the end, turns out to be a multi-faceted display of sophistic ingenuity and literary irony indeed worthy of an Apollonius.