

Sonderdruck aus

Gymnasium

Zeitschrift
für Kultur der Antike
und Humanistische
Bildung

Band 116 · Heft 4 · Juli 2009

Herausgegeben von
MARKUS JANKA
ANDREAS LUTHER
ULRICH SCHMITZER



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg
2009

Inhalt

BEITRÄGE

- 307 H.-G. Nesselrath (Göttingen): Fremde Kulturen in griechischen Augen – Herodot und die ‚Barbaren‘
331 I. Männlein-Robert (Tübingen): Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit
359 S. Lorenz (München): Der „ernste“ Martial: Tod und Trauer in den Epigrammen

BESPRECHUNGEN

- AUCTORES GRAECI ET LATINI 381 J. Trappes-Lomax: Catullus. A Textual Reappraisal (N. Holzberg)
382 C. Kallendorf: The Other Virgil. „Pessimistic“ Readings of the Aeneid in Early Modern Culture (A. Renz)
384 I. Marchesi: The Art of Pliny's Letters. A Poetics of Allusion in the Private Correspondence (M. Neger)
386 R. Ganiban: Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid (C. Klodt)
GESCHICHTE 388 E. Baltrusch: Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike (K.-W. Welwei)
389 Ph. Sabin, H. van Wees, M. Whitby (eds.): The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Bd. 2: Rome From the Late Republic to the Late Empire (O. Stoll)
391 N. Luraghi: The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory (K.-W. Welwei)
393 R. Mitchell-Boyask: Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, and the Cult of Asclepius (Ch. Schubert)
394 J. Wilker: Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (M. Sigismund)
396 O. Hekster, G. de Kleijn, D. Slootjes (eds.): Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20–24, 2006) (T. Gnoli)
398 J. Cribb, G. Herrmann (Eds.): After Alexander. Central Asia before Islam (D. Engels)
ARCHÄOLOGIE 400 M. Emerson: Greek Sanctuaries. An Introduction (V. Rosenberger)

- 401 F. Hölscher, T. Hölscher (Hrsgg.): Römische Bilderwelten. Von der Wirklichkeit zum Bild und zurück (G. Schörner)
403 Rom und die Barbaren. Europa zur Zeit der Völkerwanderung. 22. August bis 7. Dezember 2008 in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn (U. Lambrecht)
NACHLEBEN UND REZEPTION 405 W. Nippel: Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit (K.-W. Welwei)
407 A. Demandt, A. Goltz, H. Schlange-Schöningen (Hrsgg.): Theodor Mommsen. Wissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert (U. Lambrecht)
407 J. Wiesehöfer (Hrsg.): Theodor Mommsen. Gelehrter, Politiker und Literat (U. Lambrecht)

EINGEGANGENE LITERATUR

- 411 Eingegangene Literatur

KONGRESS DES DEUTSCHEN ALTPHILOLOGENVERBANDES
GÖTTINGEN, 25.–29. MÄRZ 2008

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT · TÜBINGEN

Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit¹

Dass die antiken Griechen von jeher dem Osten ganz wesentlich ihre Götter und Mythen, Religion, Kunst, Kultur verdanken, ist bekannt und nicht zuletzt durch die reichen Studien von Martin L. West und Walter Burkert in der Klassischen Philologie und darüber hinaus längst etabliert. Was die griechische Philosophie, soweit sie anhand der erhaltenen schriftlichen Dokumente kenntlich wird, orientalischen oder gar indischen Weisheitslehren verdankt, ob die vielfach erkennbaren Gemeinsamkeiten auf ‚Einfluss‘ im Sinne bewusster Übernahme oder kontaktbedingter Inspiration oder generell auf kulturanthropologischen Konstanten bei der Herausbildung von Hochkulturen beruhen, ist nach wie vor unklar.² In der neueren Forschung, so viel sei hier angemerkt, ist es umstritten, ob sich ‚Einflüsse‘, Übernahmen, direkte Parallelen zwischen indischen (v. a. alten buddhistischen, aber auch hinduistischen) Weisheitslehren und griechischen Philosophemen überhaupt klar diagnostizieren und historisch einbetten lassen. Man wird jedoch davon ausgehen können, dass sich sowohl die griechische wie auch die indische Philosophie nicht nur endogen entwickelten, sondern gerade bei der Erlangung ihres eigentlichen Wesens einer Vielzahl von epigenetischen Bedingungen unterlagen. So ließen sich zumindest manche gegenseitige Verpflichtung, Anklänge und verwandte Denkstrukturen erklären.³

¹ Der Beitrag gehört in den Kontext einer gerade entstehenden Studie zu antiken Philosophenbiographien; die Anmerkungen werden daher hier auf das unmittelbar Nötige beschränkt.

² Für die Gemeinsamkeiten zwischen griechischer und orientalischer Dichtung lässt sich das wesentlich klarer darstellen, siehe West, M. L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

³ Dass in vorsokratischer Zeit vor allem Persien eine Schlüsselrolle bei der gegenseitigen interkulturellen Vermittlung gespielt haben dürfte, hat v. a. M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971) für Heraklit exemplarisch herausgearbeitet. Für die philosophische Komparatistik, die letztlich auf Wests Spuren wandelt, siehe den profunden Beitrag von McEvilley, Th., *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002.

Im vorliegenden Beitrag soll es freilich vielmehr um die antiken literarischen Zeugnisse gehen, die Informationen über griechische Philosophen und ihre möglichen Beziehungen zum Orient und zu Indien bieten. Hier spielen die antiken Philosophenbiographien, also literarische, stilisierte und tendenziöse Texte, eine herausragende Rolle. Es wird zu untersuchen sein, welche Rolle und Bedeutung der Weisheit des Ostens und vor allem Indiens im Leben griechischer Philosophen wie Pythagoras, Platon, Apollonios von Tyana und Plotin eingeräumt wird. Ihre Biographen Apuleius, Diogenes Laertios, Philostrat d. Ä., Porphyrios und Iamblich, allesamt vom 2. bis zum 4. Jh. n. Chr. zu datieren, sind selbst Philosophen oder, wie im Falle Philostrats und des Diogenes Laertios, zumindest philosophisch versierte Autoren. Dem Programm der eigenen philosophischen Überzeugung gemäß rücken die Biographen ihren Protagonisten bei den Zeitgenossen und für die Nachwelt ins rechte Licht. Geradezu topisch finden wir in diesen Texten Hinweise auf weite Reisen der Philosophen nach Ägypten, Persien, Babylonien und – vor allem – Indien, die sie unternommen, abgebrochen oder auch nur geplant haben sollen.⁴ Hinweise auf die Kenntnis fremder Länder und Lehren entnehmen die Biographen zumeist Andeutungen in den Texten der Philosophen selbst oder auffälligen Gemeinsamkeiten mit nicht-griechischen Weisheitslehren. Ein historischer Kern mag mancher Reise zugrunde liegen, ist aber i. d. R. nicht nachweisbar. Es geht daher vielmehr darum zu fragen, wie und mit welcher Programmatik die kaiserzeitlich-spätantiken Biographen einen Philosophen im Wissenskosmos der damals bekannten Welt platzieren. Welche Rolle spielen dabei Reisen nach Indien und was ist das überhaupt für ein Indien – ein reales, ein fiktives oder ein literarisches ‚Indien‘? Was sagen die jeweiligen Reiserouten, seien sie nun historisch oder nicht, über Entwicklung, Interessen und Werdegang des dargestellten Philosophen und über die des jeweiligen Biographen aus, wie sind Wahrnehmung und Funktionalisierung östlicher resp. indischer Weisheit in den antiken Philosophenbiographien literarisch ausgestaltet?

1. Warum reisen Philosophen?

In der biographischen Darstellung von Philosophen spielen von jeher die Reisen des Protagonisten eine wichtige Rolle. Dabei lassen sich mehrere Motivationsebenen unterscheiden. Wir finden damit generell – soziohistorisch und mentalitätsgeschichtlich – den Erkenntnis- und Wissensdrang

⁴ Einen hilfreichen Überblick über das philosophische Indienbild der Antike bietet Halfass, W., *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, 13–36.

der griechischen Aristokratie dokumentiert, deren Mitglieder durch Reisen das ihnen bekannte Spektrum der Welt erweitern und ihrem Interesse am Neuen, an fremden Ländern und Kulturen Ausdruck verleihen. Poetisch hatte Homer als erster die ethnologischen Erfahrungen Reisender im Zuge der Großen Kolonisation mit den Abenteuerreisen des Odysseus eingefasst. Erinnert sei weiterhin an die bekannten Reisen, die der griechische Politiker und Dichter Solon aus Athen nach der Einführung seiner neuen Gesetze zu Beginn des 6. Jh. v. Chr. unternimmt (etwa nach Ägypten und Lydien). Herodot gibt (1,29.30) als Motivation für Solons 10 Jahre dauernde Reisen *θεωρίη* an, also das eigene Anschauen, die Autopsie fremder Länder, Gebräuche und Sitten, Religionen und Kulturen.⁵ Der erste wirklich ‚reisende‘ Philosoph, den wir in der Überlieferung finden, ist vermutlich Pythagoras (ca. 572/1–497/6 v. Chr.), der mit seinen weiten Reisen zum Modell in der biographischen Literatur wird. Von Aristotelikern, Stoikern oder Epikureern, die gezielt auf Bildungsreisen gingen, hören wir nichts, dagegen begeben sich, den Biographen zufolge, vor allem Philosophen wie Pythagoras, Demokrit, Platon und Pyrrhon, mitunter auch Vertreter der kynischen Hairesis auf Reisen. Es handelt sich dabei, soweit wir an den erhaltenen Nachrichten sehen können, um planvolle Bildungsreisen, die der Erweiterung des eigenen Wissens von der Welt, dem Bekanntwerden mit fremden und alten (Wissens-)Kulturen dienen. Dabei bewirkt die Loslösung von den alltäglichen und üblichen Beschäftigungen im heimischen Kontext, der Aufbruch in neue und unbekannte Gefilde eine intensive und ausschließliche Konzentration auf das Neue. Die reisenden Philosophen haben auch die Muße, sich auf die fremden Länder und Menschen, die barbarischen Weisen und das Erlernen ihres Wissens einzulassen – Zeit spielt keine Rolle, sie sind oft Monate und sogar Jahre unterwegs. In den Philosophenbiographien erscheinen Reisen als Bilder der Konzentration auf das Neue und auf das Wesentliche. Dabei stellen wir fest, dass die Reisen immer in Phasen persönlicher Krisen, Situationen des Umbruchs im Leben des jeweiligen Philosophen stattfinden. Die Reise als Moment der Ablösung aus einem nunmehr fragmentarisierten, zerstörten Lebenskontext ist daher als Signal einer biographischen Schwellensituation, als Rückzug aus dem alten Leben und Aufbruch in ein neues zu verstehen. So begibt sich Platon, den antiken Biographen zufolge, just nach dem Tode des Sokrates auf seine erste Reise, Pythagoras fährt offenbar nach dem Tod seines Lehrers Hermodamas los, Plotin bricht wohl nach dem Tod seines Lehrer Ammonios Sakkas in den Osten auf. Die sich oft zufällig ergebenden Reiserouten

⁵ Herodot 1,29: *κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας*; ebd. 30: *τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἴνεκεν*.

und -stationen erweisen sich im überzeitlichen Blick auf das ganze Leben und Wirken des Philosophen dann freilich als plan- und sinnvoll und illustrieren bildhaft den – vermuteten – intellektuellen Bildungsgang, in jedem Fall aber das aus seinen Schriften rekonstruierte Interessenspektrum des jeweiligen Denkers.

2. Die Weisen im Morgenland – Indien aus griechischer Sicht

Die griechischen Philosophen treffen, den Biographen zufolge, auf ihren weiten Reisen mit weisen Männern nicht-griechischsprachiger, also barbarischer Völker zusammen, mit denen sie vielfach in intensiven und lang andauernden Kontakt treten und typische Disziplinen ihrer Weisheit erlernen. Es handelt sich dabei z. B. um gelehrte Priester in Ägypten oder um die persischen Mager (μάγοι), gleichfalls eine Priesterkaste, die in späteren Quellen mit der Weisheit des Zoroaster (Zarathustra) in Verbindung gebracht wird.⁶ Die Mager leiten rituelle gottesdienstliche Handlungen und kümmern sich um die rechte Therapie der Götter⁷ (daraus erwachsen auch die Magie und Zauberei im engeren Sinne), berühmt sind ihre Kompetenzen in Traumdeutung und Planetenkunde. Weiterhin finden wir unter den Weisen des Ostens die babylonischen Chaldäer, einen ursprünglich in Mesopotamien lokalisierten Volksstamm. Mit der Zeit geht die Bezeichnung ‚Chaldäer‘ jedoch immer mehr auf die babylonischen Mathematiker, Astrologen, Beschwörer und Zukunftsdeuter, kurz: auf Gelehrte mit übernatürlichen und überweltlichen Interessen über. Wie die persischen Mager in der griechischen Literatur, und nicht nur in der biographischen, oft mit den babylonischen Chaldäern verwechselt werden bzw. beide Priester- und Gelehrtengruppen aufgrund ihrer ähnlichen Kompetenzen miteinander identifiziert werden, so werden nicht selten die indischen Gymnosophisten mit den Magoi vermengt (s. u.).⁸ Auch die indischen Gymnosophisten und Brahmanen werden nicht immer unterschieden, freilich ist deren Differenzierung komplizierter.⁹ ‚Brahmanes‘

⁶ Zu den ursprünglich iranischen, dann im Wirkungskreis der Perser auftauchenden Magoi siehe Burkert, W., *Die Griechen und der Orient*, München 2004, 107–133 mit Anm. 154–159. Zum Interesse der Griechen, bes. der Platoniker, an den Lehren der Magoi und Zoroasters siehe Momigliano, A., *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, 142–149.

⁷ Porph. *De abst.* 4,16; vgl. Ps. Plat. *Alkib.* 122 zur Magie Zoroasters.

⁸ Z. B. Ptolem. *geogr.* VII 1, 74; Pausanias IV 32, 4, siehe Bömer, F., *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936, 96–109, hier: 101.

⁹ Ausführlich zu Brahmanen und Gymnosophisten siehe immer noch Festugière, R. P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. I: *L'Astrologie et les Sciences oc-*

ist ursprünglich die gräzisierte Kollektivbezeichnung für die indischen Priester (sanskrit: brahmana = Beter, Priester), deren Mitglieder bereits von Geburt an Brahmanen sind. Sie pflegen eine asketische Lebensweise und fungieren vielfach als philosophisch-politische Berater des Königs.¹⁰ Die in der griechischen Literatur (etwa ab 100 v. Chr.)¹¹ als ‚Gymnosophisten‘ bezeichneten streng asketischen brahmanischen Philosophen¹² hingegen zeigen keinerlei politisch-öffentliche Aktivität und müssen sich erst als wahre Asketen erweisen, bevor sie dieser Gruppierung der Weisen im engeren Sinne zugerechnet werden dürfen. Der griechische Terminus γυμνοσοφιστής rückt den für die Griechen ungewöhnlichen Aspekt der Nacktheit weiser Männer stärker in den Vordergrund, die als demonstratives Signum einer unbürgerlichen, spirituellen Existenz verstanden werden muss (wie dies noch im heutigen Indien für moderne nackt gehende Asketen wie z. B. bei den Jainas zu finden ist). Die antiken indischen Weisen beschäftigen sich, soweit das aus den griechischen Quellen erschlossen werden kann, mit der Lehre vom Sein (Ontologie), dem Sein der Natur wie der menschlichen Seele, sie lehren Wanderung und Wiedergeburt der Seele (Metempsychose), den Zusammenhang von Mikro- und Makrokosmos sowie die Reinheit der Seele. Diese bedingt die Reinheit des Körpers, woraus asketische Lebensweise, also absolute Bedürfnislosigkeit (ἀνταρχία), vegetarische Lebensweise und völlige Beherrschung des Körpers (καρτερία), trainiert durch sexuelle Enthaltensamkeit sowie durch meditative Körperhaltungen (asanas), wie sie heute aus dem Hatha-Yoga bekannt sind, resultieren.¹³ Ihre Weisheit und ihre prophetische Begabung scheint letztlich, so jedenfalls die griechische Wahrnehmung, in einer übrationalen theologischen Mystik zu gründen. Was wir über die Weisen der Inder, im Folgenden mit dem weiteren Begriff ‚Brahma-

cultes, Paris 1950, 19–44. Mit kritischer Diskussion der antiken Texte Stoneman, R., *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, in: *JHS* 115, 1995, 99–114, hier v. a. 100–103.

¹⁰ Ausführlicher siehe Stoneman (o. Anm. 9) 105–107.

¹¹ Hansen, G. C., *Alexander und die Brahmanen*, in: *Klio* 43–45, 1965, 351–380, hier: 356 Anm. 2 mit Belegen.

¹² Ob sie mit den seit Megasthenes im Kontext brahmanischer Weisheit erwähnten Sarmanen (Σαρμανες) identisch sind, ist umstritten, siehe dazu Dihle, A., *Art. Indien*, in: *RAC* 18, 1998, 1–56, hier: 10f. und Colpe, C., *Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus*, in: *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, *JBAC Ergänzungsband* 11, 1984, 57–81, hier: 60–63.

¹³ Die Inder gelten im Altertum als Inbegriff und Muster der Enthaltensamkeit, Nachrichten dieser Art scheinen auf Megasthenes und Onesikritos zurückzugehen, dazu Bömer (o. Anm. 8) 103 Anm. 1; zu Askese siehe umfassend Michaels, A., *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, München 2004.

nen' genannt, wissen, ist im Wesentlichen erst durch Berichte der Alexanderhistoriker bekannt, die in Auszügen bei Autoren wie etwa Diodor, Strabon, Plutarch oder Arrian (allesamt zu datieren in die Zeit vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr.) erhalten sind.

Vorher bezeichneten die Griechen mit ‚Indien‘ meist das Gebiet des heutigen Nordwest-Indien sowie eines Teiles des heutigen Pakistans und Afghanistans.¹⁴ Bis zum 4. Jh. v. Chr. hatten die Griechen eine märchenhafte Auffassung von Indien, dem Land am äußersten Ende der denkbaren Welt, direkt am Okeanos und, wie sie glaubten, neben den Äthiopiern gelegen, mit unzähligen wundersamen tierischen und menschlichen Gestalten und Mischwesen.¹⁵ Erste Informationen über Land und Leute liefern mitsamt zahllosen Fabelwesen wie z. B. Enotokoiten (die in ihren großen Ohren schlafen), Kynokephalen (Hundsköpfler) und Skiapoden (Schattenfüßler), die durchaus auch in indischer Literatur vorkommen,¹⁶ zuerst die älteren griechischen Ethnographen und Logographen wie Skylax von Karyanda (Ende 6. Jh. v. Chr.) oder Hekataios von Milet, dann auch Herodot und vor allem Ktesias von Knidos (um 400 v. Chr.). Alle kolportieren, trotz ihres nicht zu leugnenden seriösen Interesses an Geographie, Land und Kultur, ein überwiegend miraculöses Indienbild.¹⁷ Im fernen, exotischen Wunderland Indien sind die Reisenden stets der Normalität der realen Welt entzogen. Sie machen ihre Entdeckungen in einem neuartigen geographischen Raum, der sich auf den ersten Blick im Vergleich mit der vertrauten griechischen Welt vor allem durch Fremdheit und Alterität auszeichnet, freilich in seiner Wahrnehmung immer von griechischen Denk- und Erklärungsmustern geprägt ist. Indien ist in der griechischen Literatur seit dem Ende des 6. Jh. v. Chr. als gleichsam imaginärer Raum für die vorhellenistischen Griechen faszinierend und beunruhigend zugleich, die Verhältnisse dort entziehen sich (zumindest fast allen Griechen) jeglicher Kontrolle, der Kontrolle des Augenscheins wie der Vernunft.¹⁸ Durch eine derartige Ethnographie des Weltrandes avanciert Indien zu einem sagenhaften ‚El Dorado‘ der griechischen Phantasie. Wirkliche Konturen (mehr allerdings nicht) eines geographisch und ethnographisch realen Indien ergeben sich tatsäch-

¹⁴ Siehe allgemein den ausgezeichneten Artikel von Dihle (o. Anm. 12) 1–56, hier v. a. 1–10.

¹⁵ Ausführlich dazu Karttunen, K., *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989, 65–140.

¹⁶ Eine tabellarische Übersicht bietet Karttunen (o. Anm. 15) 140.

¹⁷ Erinnert sei hier nur an Herodots Bericht über vermeintlich Gold grabende Riesenameisen in Indien (in 3,102), dazu Hose, M., *Am Anfang war die Lüge? Herodot, der „Vater der Geschichtsschreibung“*, in: *Große Texte alter Kulturen. Literarische Reise von Gizeh nach Rom* (Hg. v. M. Hose), Darmstadt 2004, 153–174.

¹⁸ Siehe auch Karttunen, K., *Distant Lands in Classical Ethnography*, *Grazer Beiträge* 18, 1992, 195–204.

lich erst mit dem großen Indienzug Alexanders des Gr. gegen die Perser in den Osten (326 v. Chr.). Erst jetzt erfolgt eine gewisse Wende in der Wahrnehmung Indiens durch die Griechen, erstmals rücken nun auch die bislang in Griechenland praktisch unbekannt, faszinierenden indischen Weisen in den Fokus des Interesses. Wie die erhaltenen Schriftzeugnisse allesamt nahe legen, ist Alexander der Gr. aller Wahrscheinlichkeit nach in Indien tatsächlich auf einzelne Asketen und weise Männer gestoßen, die schon damals eine charakteristische Erscheinung im religiösen und spirituellen Leben Indiens darstellten. Sie machten nicht nur auf Alexander selbst¹⁹, sondern vor allem auch auf seine philosophisch interessierten Begleiter nachhaltigen Eindruck. Im riesigen Gefolge Alexanders auf seinem Indienfeldzug befanden sich u. a. auch der kynische Philosoph Onesikritos sowie die frühesten griechischen Skeptiker, Anaxarchos aus Abdera sowie der spätere Gründer der skeptischen Schule, Pyrrhon von Elis.²⁰ Die ausführlicheren Berichte der Alexander-Generäle Aristoboulos, Nearchos und vor allem die indischen Impressionen des dem Kynismus zugewandten Onesikritos²¹, die allesamt der griechischen Phantasie reichlich Nahrung für romanhafte und tendenziöse literarische Ausgestaltungen gaben, waren zunächst die ersten einigermaßen ernstzunehmenden Berichte vom ‚Ende der Welt‘. So erzählt Aristoboulos die Episode, in der Alexander der Gr. in Taxila auf zwei an Fakire erinnernde Brahmanen trifft und Augenzeuge ihrer asketischen Übungen und moralphilosophischen Ausführungen wird.²² Besonderes Aufsehen erregten bei den Griechen stets die öffentlichen Selbstverbrennungen indischer Brahmanen. Onesikritos berichtet, dass ein Brahmane namens Kálanos beim Rückzug Alexanders aus Indien diesem gefolgt sei, ein ungewöhnlicher, da reisender Brahmane, der sich überdies bei den ersten Anzeichen einer Krankheit in Persien ungerührt

¹⁹ Legendenhaft ist die Überlieferung, nach der Alexander mit seinem früheren Lehrer Aristoteles über die Wunder Indiens korrespondiert haben soll, dazu Gunderson, L., *Alexander's letter to Aristotle about India*, Meisenheim 1980.

²⁰ Dazu siehe Diog. Laert. IX 58–61; zu Übereinstimmung ihrer Lehren z. B. mit dem indischen Theravada-Buddhismus siehe Colepe (o. Anm. 12) 65f.

²¹ Kurzversion bei Plut. Alex. 65, 1ff., 701c-d; längere Version bei Strabon XV, 1, 63–65 = FGrHist 134 F 17a.

²² Aristoboulos FGrHist 139 F 41 = Strabon 15,1, 61: ... τὸν δ' ἐστάναι μονοσκελῆ, ξύλον ἐπηρμένον ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶν ὅσον τρίπηχυ· κάμνοντος δὲ τοῦ σκέλους, ἐπὶ θάτερον μεταφέρειν τὴν βάσιν καὶ διατελεῖν οὕτως τὴν ἡμέραν ὄλην. φανῆναι δ' ἐγκρατέστερον μακρῶ τὸν νεώτερον· συνακολουθήσαντα γὰρ μικρὰ τῷ βασιλεῖ ταχὺ ἀναστρέψαι πάλιν ἐπ' οἴκου· μετιόντος τε, αὐτὸν κελύσαι ἤκειν, εἴ του βούλεται τυγχάνειν. τὸν δὲ συναπᾶραι μέχρι τέλους καὶ μεταμφιάσασθαι καὶ μεταθέσθαι τὴν δίαιταν, συνόντα τῷ βασιλεῖ ἐπιτιμώμενον δ' ὑπὸ τινων λέγειν, ὡς ἐκπληρώσειε τὰ τετταράκοντα ἔτη τῆς ἀσκήσεως, ἃ ὑπέσχετο. Ἀλέξανδρον δὲ τοῖς παισὶν αὐτοῦ δοῦναι δωρέαν.

selbst verbrannt und durch seine Todesverachtung Bekanntheit und Ansehen bei den griechischen Philosophen verschiedener Couleurs erlangt haben soll.²³ Diese Selbstverbrennungen stellten ein ungewöhnlich intensives Paradeigma philosophischer Körper- und Todesverachtung dar, freilich ein für den griechischen Geschmack letztlich zu extremes.²⁴ Berühmt ist auch das Gespräch, das derselbe Onesikritos mit den indischen Weisen in Taxila geführt haben soll.²⁵ Diese so modellhaft geschilderten Begegnungen evozierten phantasievoll literarische Berichte über die weisen Männer Indiens, die, wir erinnern uns, am Rande der Welt lebend, weit weg vom heimischen Griechenland, eine ideale Folie für die Zeichnung philosophischer Ideale und Utopien abgaben. Längst²⁶ ist bekannt, dass sich in diesen Gesprächen von Griechen mit indischen Brahmanen weniger die Grundzüge einer charakteristisch indischen Philosophie²⁷ als vielmehr die dem Onesikritos wohl bekannten typisch kynischen predigtähnlichen Gebote und Lehren abbilden, als deren Parallelphänomene dieser z. B. Karteria (zunächst körperliche, dann auch seelische Ausdauer und Zähigkeit) sowie Askese und umfassende Bedürfnislosigkeit der indischen Brahmanen identifiziert haben musste. Es handelt sich also bereits zu Beginn der griechischen Wahrnehmung indischer Weiser und ihrer Lehren um eine ‚interpretatio graeca‘, also um eine Interpretation, welche nicht-griechische Götter und Kultpraktiken, aber auch philosophische Anschauungen mit bereits bestehenden griechischen Göttern, Kultpraktiken und philosophischen Anschauungen identifiziert und mit griechischen Namen benennt. In diesem Sinne erkannten auch die Griechen in Indien Elemente ihres eigenen philosophischen Kosmos‘ wieder. Da sie diese aber in die so ferne, fremde, alte und bewunderte Kultur Indiens eingebettet sahen, verehrten sie sie als wahre und autoritative Erscheinungsformen einer sehr alten, letztlich über-

²³ Onesicr. FGrHist 134 F 17f.; vgl. die Kritik des Megasthenes an diesem Bericht FGrHist 715 F 34a = Strabon 15,1,68. Der Stoiker Zenon verweist auf ihn (SVF I, 241).

²⁴ Vgl. den indischen Brahmanen Zarmanochégas, der zu einer indischen Gesandtschaft an Kaiser Augustus gehörte und sich in Athen selbst verbrannte, so nach Nikolaus von Damaskos FGrHist 90 F 100. Einige hundert Jahre später, genauer im Jahr 165 n. Chr., wird sich der berühmt-berüchtigte Kyniker Peregrinus in Olympia vor einer großen Volksmenge selbst verbrennen, was den Satiriker Lukian von Samosata zu einer bössartigen Invektive veranlasst (De morte Peregrini). Vgl. dazu Christine Hensch, Proteische Verwandlung. Die Figur des Peregrinos Proteus im Spiegel der zeitgenössischen Literatur, Gymnasium 114, 2007, 435–460 (Zusatz der Herausgeber).

²⁵ Eine kurze Version dieser Begebenheit findet sich bei Plut. Alex. 65, 1f. (701c–d), eine längere bei Strabon, Geographika XV 1, 63–65 = FGrHist 134 F 17a.

²⁶ Z. B. Hansen (o. Anm. 11) 354f. u. ö.; Stoneman (o. Anm. 9) 110–114.

²⁷ Vgl. dagegen optimistisch Stoneman (o. Anm. 9) 103f.

zeitlichen und überräumlichen Weisheit. Das Bild indischer Weiser, der Brahmanen und Gymnosophisten, war seither gleichsam topisch festgelegt. Indien, das für die Griechen so ferne und exotische Land voller Wunder, wird in der Literatur fortan als Land uralter Weisheit fixiert.²⁸ Erst einige Jahrzehnte später wurden die Erzählungen der Alexanderhistoriker durch die Berichte des Megasthenes noch ergänzt. Dieser verfasste, nachdem er 301 v. Chr. als Gesandter des Seleukos I. Nikator nach Pataliputra in Indien, bis zum Ganges-Becken, gereist war, seine Indika, deren Material für indische Ethnologie und Geographie in der griechischen Literatur fortan kanonisch wurde. Megasthenes, der sicherlich Ktesias‘ Indien-‚Berichte‘ sowie die politisch-religiöse Propaganda Alexanders durch die Alexanderhistoriker kannte, war offenbar damit bei der Abfassung seiner Indika bereits auf eine bestimmte – griechische – Art der Wahrnehmung Indiens festgelegt,²⁹ die er dann durch Autopsie freilich weit reichend ergänzte.³⁰ Obwohl sich für die hellenistische Zeit nach Megasthenes durchaus ein gewisser kultureller Austausch zwischen Indien und der griechischen Welt nachweisen lässt³¹ und obwohl jetzt durch zahlreiche Expeditionen und wissenschaftliche Forschungsreisen realistische Beschreibungen landestypischer Sitten und Gebräuche, Flora, Fauna und Topographie einer mobilen Schicht von hellenistischen Gelehrten, Handelsreisenden und Diplomaten bekannt wurden, dominieren in der hellenistischen Literatur weiterhin Stereotypen über diesen, den allermeisten Griechen weiterhin sehr fernen, sagenhaften, exotischen Raum. Das sich real abzeichnende Indien ist den meisten Griechen zu fern, als dass es wirklich von Interesse wäre. Seit der Alexanderliteratur und Megasthenes werden in die stabilen Stereotypen über Indien allerdings nun auch die weisen Männer dieses Landes miteinbezogen (etwa

²⁸ Knapp und ohne Verweis auf die Brahmanen dazu Sonnabend, H., Die Grenzen der Welt. Geographische Vorstellungen der Antike, Darmstadt 2007, 88f.

²⁹ Dazu auch Dihle (o. Anm. 12) 15f.

³⁰ So bietet z. B. auch Megasthenes einen Bericht über die seit Herodot in der ethnographischen griechischen Literatur über Indien etablierten sagenumwobenen Goldgrabenden Ameisen Indiens (FGrHist 715 F 23 b).

³¹ Z. B. weitere Gesandtschaften von griechischen Diadochen (wie z. B. Ptolemaios Philadelphos an König Asoka, den dritten Maurya-Herrscher). König Asoka selbst schickte Gesandtschaften an den Seleukiden Antiochos I., an Antigonos Gonatas von Makedonien, an Magas von Kyrene sowie an Alexander von Epirus. Zum sog. Indo-Griechischen Königreich im 2. und 1. Jh. v. Chr., zu den berühmten bilingualen (griechisch-aramäischen) Inschriften Asokas sowie zum hellenistischen Charakter der lokalen indischen Münzprägung siehe immer noch Tarn, W. W., The Greeks in Bactria and India, Revised 3rd Edition (new preface and bibliography by F. L. Holt and with additional bibliography by M. C. J. Miller), Cambridge 1997, außerdem Knapp Dihle (o. Anm. 12) 17–21. Zu griechischen Einflüssen auf die indische Kultur siehe (etwas einseitig) Banerjee, G. N., Hellenism in Ancient India, Neu-Delhi 1981.

die sich selbst verbrennenden Brahmanen usw.). Indien, das im wahrsten Sinne des Wortes ‚extreme‘ Land der Wunder, wird nicht zuletzt aufgrund der Brahmanen und Gymnosophisten neben Ägypten³² zu einer uralten Wiege originärer Weisheit und bleibt bis in die Spätantike hinein ein imaginärer Projektionsraum griechischer Interessen und weltanschaulich-philosophischer Themen.

3. Indienreisen in den Philosophenbiographien

Im Folgenden soll mit Blick auf die literarischen Philosophenbiographien selbst untersucht werden, welche Rolle eine Reise in den Osten bzw. nach Indien für den jeweiligen Philosophen spielt und welche Funktion ihr die Biographen im Kontext ihrer Darstellung zuschreiben. Wir beginnen mit den biographischen Zeugnissen über Reisen des ältesten Philosophen unserer Reihe, mit Pythagoras.

Der Platoniker und Romancier Apuleius von Madaura (2. Jh. n. Chr.) kommt in seinen bunten Florida (c. 15) auch auf Pythagoras und seine Reisen zu sprechen. Nach dem mutmaßlichen Tod seines Lehrers gelangt dieser nach Ägypten. Das religiöse und das mathematisch-geometrische Wissen, das Pythagoras bei den Ägyptern erlernt, ist ihm jedoch nicht genug, und er reist weiter zu den Chaldäern, lernt dort Sternkunde (*scientia sideralis*), das Wirken nicht-gestalthafter Gottheiten, Geburtshoroskope und medizinische Fertigkeiten. Daraufhin zieht er zu den indischen Brahmanen. Hier wendet er sich, wie es heißt, ‚an die Gymnosophisten unter den Brahmanen‘ (ebd. c. 15, 57 Helm: *eorum ergo Bracmanum gymnosophistas adisse*). Bereits zuvor war Apuleius in den Florida neben anderen wundersamen Menschen in Indien auch auf die Gymnosophisten zu sprechen gekommen (ebd. c. 6, 21f. Helm). Diese gingen, so Apuleius, nicht etwa gewöhnlichen Beschäftigungen nach, sondern seien allein auf die Weisheit konzentriert (*sapientiam percolunt*), außerdem hassten sie *torpor animi* und *otium*.³³ Diesen nun verdanke Pythagoras das meiste seiner Philosophie, so Apuleius weiter (ebd. c. 15, 57 Helm), da er bei ihnen die Disziplinen des Geistes (*mentium documenta*), körperliche Askese (*corporum exercitamenta*), die Teile der Seele, die Lehren von Wiedergeburt

³² Zu Ägypten als v. a. religiösem Projektionsraum für die Griechen siehe Burkert, W., *Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht: Projektionen im Kulturkontakt*, in: Walter Burkert, *Kleine Schriften III: Mystica, Orphica, Pythagorica* (Hg. von F. Graf), Göttingen 2006, 152–172.

³³ Siehe André, J./Filliozat, J., *L'Inde vue de Rome*, Paris 1986, A. 274 p. 378f. zum Verdacht, es handle sich hier um die Übertragung eines pythagoreischen Ritus auf die indischen Gymnosophisten.

und göttlicher Bestrafung und Belohnung nach Verdienst im jeweiligen Leben gelernt habe. Hier werden also ganz wesentliche Bestandteile und Züge der pythagoreischen Philosophie auf die Lehren der indischen Brahmanen zurückgeführt. Gelten doch seelische und körperliche Katharsis und Reinheit auch ihm als Voraussetzungen für wahre Erkenntnis, ist nur durch umfassende Askese und Sophia eine Aufwärtsbewegung und Belohnung der unsterblichen, immer neu eingekörperten und eingekerkerter Seele nach dem Jenseitsgericht möglich. Am Rande sei darauf verwiesen, dass sich tatsächlich in indischer Literatur für die genannte Zeit entsprechende psychologische und medizinische Lehren der Brahmanen nachweisen lassen³⁴. In den von Apuleius genannten Stationen der Reisen des Pythagoras zu den alten und berühmten Kulturvölkern des Ostens ist eine deutliche Steigerung erkennbar, die in seinem Aufenthalt bei den indischen Brahmanen kulminiert. Apuleius legt also großen Wert darauf, den griechischen Protophilosophen Pythagoras und seine Lehren in enge Verbindung zu den indischen Brahmanen, ihn also in eine vermeintlich alte und damit autoritative, freilich nicht-griechische, barbarische Tradition des Wissens um menschliche und göttliche Dinge zu stellen.³⁵

Diogenes Laertios (wohl 3. Jh. n. Chr.) stellt in Buch VIII (c. 1–50) seiner biographisch-doxographisch konzipierten Philosophiegeschichte Pythagoras ausführlich dar. Umso erstaunlicher ist es, dass Diogenes auf die Reisen des Pythagoras nur sehr kurz eingeht und sie allein mit Blick auf die Einweihung in verschiedene Mysterien würdigt (Diog. Laert. 8,2f.). So habe der junge Pythagoras von Samos aus, wohl nach dem Tod des Lehrers Hermodamas, ‚jung und lernbegierig‘ (ebd. c. 2: νεός δ' ὄν και φιλομαθής) Reisen unternommen und sich in alle griechischen und nichtgriechischen Mysterien einweihen lassen. Dabei sei er auch nach Ägypten gekommen, war dann auch, so Diogenes ganz lapidar, ‚bei den Chaldäern und Magern‘. Diogenes zufolge reist Pythagoras aber *nicht* nach Indien. Er erfährt, Diogenes zufolge, auf den Stationen seiner Reise weniger philosophische Belehrung, sondern es geht ihm offenbar ausschließlich um die Initiation in alle erdenklichen Mysterien und Ge-

³⁴ Apuleius' Skizze über die indischen Gymnosophisten stimmt ziemlich genau mit indischen Texten überein, dazu André/Filliozat (o. Anm. 33) 379–381. Zur Übereinstimmung mit dem exakten Bericht des Hippolytos über Indien siehe Filliozat, J., *La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte*, *Revue de l'Histoire des Religions*, Juli-Dez. 1945, 59–91 und ders., *Relations extérieures de l'Inde*, Vol. I, Pondichéry 1956, 31–60 (*La doctrine brahmanique à Rome au III^e siècle*).

³⁵ Für die auch hier zugrunde liegende Idee einer kulturellen *translatio* siehe den immer noch erhellenden Beitrag von Worstbrock, F.J., *Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 47, 1965, 1–22.

heimkulte, also um religiös-theologisch-esoterische Weisheit, die er bei den genannten Kulturvölkern findet.

Ähnlich verhält es sich bei den in etwa zeitgenössischen neuplatonischen Philosophen und Biographen Porphyrios und Iamblich von Chalkis (beide ca. 2. Hälfte des 3. Jh. n. Chr.). Porphyrios würdigt im (erhaltenen) ersten Buch seiner *Φιλοσοφίας ἱστορία* (c. 6–8) Pythagoras als den Urvater der griechischen Philosophie und postuliert eine enge Tradition von Pythagoras über Platon bis hin zu Plotin.³⁶ Pythagoras habe die so genannten mathematischen Wissenschaften sowie Sternkunde bei den Ägyptern, Chaldäern und Phöniziern, das Wissen um göttliche Dinge und menschliche Beschäftigungen jedoch bei den Magern gelernt.³⁷ In der *Vita Pythagorica* Iamblichs ist eine programmatische Bildungsreise des als ‚göttlichen, heiligen Mannes‘ gezeichneten Pythagoras beschrieben (c. 11–19). Der kommt über Milet nach Phönizien, Ägypten und dann nach Babylon, wird mit Naturphilosophie und Mysterienkulten, Sternkunde und Geometrie vertraut, bis er bei den Magoi in Babylon schließlich alles, was ihnen heilig ist, lernt, vor allem Götterverehrung, Arithmetik, Musik (Iamblich. VP c. 19).³⁸ Wir sehen: Auch hier wird Pythagoras zur Integrationsfigur, die das gesamte menschliche und religiöse Wissen der alten Hochkulturen in sich aufnimmt und in sich vereinigt. Die Magoi, bei denen Pythagoras wahre Religiosität und höchstes Wissen vermittelt werden, sind trotz aller tendenziellen Unterschiede bei Porphyrios und Iamblich nicht nur formal, sondern auch inhaltlich letzte Station und Krönung des gesamten Initiations- und Bildungsganges. Indien oder gar die Brahmanen spielen in beiden Texten offensichtlich *keine* Rolle.

³⁶ Porphyrios versucht hier, sich vom hellenistischen Philosophie-Biographen Sotion abzusetzen. Anders als dieser, der die Geschichte der Philosophie nach zwei voneinander getrennten Entwicklungslinien verfolgt, nach der Pythagoras der italischen, Platon hingegen der ionischen Tradition angehört, setzt Porphyrios Pythagoras und Platon in ein sukzessives Verhältnis zueinander.

³⁷ Porph. *Vita Pyth.* c. 6 (p. 19, 21–20, 5 Nauck): ἔτι καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ’ Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν· γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους, τὰ δὲ περὶ ἀριθμοῦς τε καὶ λογισμοῦς Φοινίκας, Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα· περὶ τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν μάγων φασὶ διακοῦσαι τε καὶ λαβεῖν.

³⁸ Vgl. Iamblich im Kommentar zu Nikomachos’ Einleitung in die Arithmetik, In Nic. § 168 p. 118, 23f. Gerade für diese Fächer wird der ‚Lernort‘ Babylon explizit angegeben; das ist nach Staab, G., Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichs von Chalkis, München/Leipzig 2002, 252 ein Hinweis auf eine nötige Legitimierung und dokumentiert plakativ Iamblichs Hochschätzung der Magoi. Als eine Art Resümee der Bildungsreisen des Pythagoras erscheint ein Passus aus Buch 4 (Iamblich. Comm. Math. 21 p. 66, 17–67, 2), siehe auch Staab 252f.

Pythagoras gelangt also, soweit wir das bisher gesehen haben, nur in der biographischen Skizze bei Apuleius nach Indien, nicht aber bei den anderen Biographen. Die bei Clemens von Alexandria erhaltene Notiz, nach welcher der in etwa um 100 v. Chr. aktive Alexander Polyhistor Pythagoras zum Schüler der Brahmanen macht, ist durch den christlich-polemischen Kontext schwer auszuwerten.³⁹ Allem Anschein nach wird Pythagoras von Apuleius und Alexander Polyhistor als ‚Weltweiser‘ in alter Wissenstradition, umgeben vom Nimbus des Exotisch-Orientalischen dargestellt. Ähnlich geht Diogenes Laertios vor, wenn er einen Kontakt des griechischen vorsokratischen Philosophen Demokrit mit den indischen Weisen postuliert.⁴⁰ Seine Bemerkung, Demokrit habe sich auch bei den indischen Gymnosophisten und sogar bei den Äthiopiern, also am alleräußersten Ende der Welt aufgehalten, nimmt sich mit Blick auf die unmittelbar zuvor genannten Gewährsleute Demetrios und Antisthenes als vermutlich topische Erweiterung des konventionellen Schemas resp. Reiseweges aus. Dem Biographen Diogenes, der sich deutlich als Anhänger der Philosophie Epikurs zu erkennen gibt (Diog. Laert. 10,29), scheint es ein besonderes Anliegen zu sein, den als ‚Vorläufer‘ Epikurs geltenden Demokrit ans äußerste Ende der Welt und somit symbolisch zu den letzten Gründen des alten Wissens reisen, ihn als weit gereist und somit universal gebildet hervortreten zu lassen. Möglicherweise versucht er so, dessen philosophiehistorische Bedeutung zu stärken.⁴¹

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Reisen, die der Philosoph Platon unternommen haben soll: In der ersten uns vollständig erhaltenen Platonbiographie, mit welcher Apuleius seine doxographische Schrift *De Platone et eius dogmate* eröffnet (c. 1–4), werden (c. 3) die Reisen und Reisepläne Platons genannt: Hier wendet sich Platon nach dem Tod des

³⁹ Alexander Polyhistor FGrHist III a 273 F 94: Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων καὶ Σαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν – Ἰεζεκιήλ τοῦτον ἡγούνηται τινες· οὐκ ἔστι δέ, ὡς ἔπειτα δηλωθήσεται –, ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.

⁴⁰ Dazu siehe Diog. Laert. 9,35. Vgl. Clem. Alex. Strom 1, 69 als Selbstzeugnis Demokrits zu seinen Reisen.

⁴¹ Grundlage für die weiten Reisen Demokrits in der biographischen Tradition können durchaus seine eigenen Bemerkungen gewesen sein, z. B. (bei Stob. III 40, 7): ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή, ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ἕξμυτας κόσμος. Eine Indienreise Demokrits berichten allerdings auch Aelian. var. hist. 4,20 p. 69, 8 H.; Hippolyt. elench. I 13, 1 p. 16, 24 Wendland; Biographi Graeci VII 33 p. 414 Westermann; Suda II, p. 44, 9–10 Adler: ἦλθε [sc. Demokrit] γὰρ καὶ εἰς Πέρσας καὶ Ἰνδοὺς καὶ Αἰγυπτίους καὶ τὰ παρ’ ἐκάστοις ἐπαιδεύθη σοφά. Hesych. Miles. p. 16, 14–15 Flach: ... τοῖς γυμνοσοφισταῖς συνέμιξε [sc. Demokrit] καὶ εἰς Ἰνδίαν ἀπῆρε καὶ Αἰθιοπίαν.

Sokrates der Philosophie des Pythagoras zu, erforscht auch einzelne Disziplinen der pythagoreischen Lehre, so Geometrie bei Theodoros in Kyrene und Astrologie sowie die *prophetarum ritus* (wohl Orakel-, Wahrsagekunst) in Ägypten.⁴² Nach der Rückkehr ins unteritalische Tarent erfolgt Platons direkter Anschluss an zeitgenössische Pythagoreer wie Eurytas und Archytas. Obgleich Platon seine Aufmerksamkeit damals auch auf die Inder und Mager richtete, sei er, so Apuleius, durch die damaligen Kriege in Asien von einer Reise dorthin abgehalten worden (ebd. c. 3, 186: *et ad Italiam iterum venit et Pythagoreos Eury[ta]tum Tarentinum et seniore[m] Archytam sectatum atque ad Indos et Magos intendisset animum, nisi tunc eum bella vetuissent Asiatica*). Wie es im Text weiter heißt (ebd. c. 3, 187), habe er sich stattdessen umso intensiver mit den Erkenntnissen Parmenides' und Zenons beschäftigt (*quapropter inventa Parmenidae ac Zenonis studiosius exsecutus* ...). Die Beschäftigung mit Parmenides' und Zenons – griechischen – Lehren kann allem Anschein nach das Manko einer unterbliebenen Reise in den fernen Osten aufwiegen. Was aber bieten die eleatischen griechischen Philosophen Parmenides und Zenon, das indische und magische Weisheit kompensieren könnte? Wir können spekulieren, ob es sich hier um deren Lehren über Sein und Seele handelt, freilich wird man den Optimismus des 19. Jh. nicht mehr teilen, als man die eleatische Philosophie nicht nur aus dem Orient, sondern sogar aus Indien selbst herzuleiten bemüht war.⁴³ Der Tenor der Darstellung des Apuleius macht jedoch deutlich, dass Platons Philosophie nichts fehlt, obgleich er nicht in den Osten reist. Die Weisheit eines Platon ist also universal und vollständig, wohl nicht zuletzt, da sie zum Teil auf der des Pythagoras beruht, der Apuleius zufolge ja in Indien war. Platon vereinigt, so die Darstellung, also ebenfalls das philosophische Wissen verschiedenster Traditionen in sich, vielleicht soll hier sogar Platons Interesse an Ontologie und Epistemologie stärker als das an religiösen Lehren und theologischen Erkenntnissen akzentuiert werden. Auch in der Platonvita des Diogenes Laertios (Buch 3,6–7) sind Reisewege und -stationen skizziert. Hier gelangt Platon nach Studien griechischer und unteritalischer sowie pythagoreischer Philosophie nach Ägypten zu den Propheten. Von da aus wollte Platon, so Diogenes, auch die Mager aufsuchen, sah aber wegen der Kriege in Asien davon ab (Diog. Laert.

⁴² Zur Programmatik und zum (wohl) fiktionalen Charakter der Ägyptenreise Platons siehe ausführlich Dörrie, H., Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch Lactanz, in: *Romanitas et Christianitas*. FS J.H. Waszink (hg. v. W. den Boeft et al.), Amsterdam/London 1979, 99–118.

⁴³ Z. B. A. Gladisch, *Die Eleaten und die Inder*, Posen 1844; zu diesem Trend im 19. Jh. siehe Kerschenshteiner, J., *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945, 9.

3,7: διέγνω δὴ ὁ Πλάτων καὶ τοῖς Μάγοις συμμίξαι διὰ δὲ τοὺς τῆς Ἀσίας πολέμους ἀπέστη).

Was wir nun über Platons Reisepläne in den Osten sagen können, ist Folgendes: Platons fernste Reise ist offenbar die nach Ägypten⁴⁴, wo er allen Zeugnissen zufolge religiöse Gebräuche lernt. Sowohl bei Apuleius wie auch bei Diogenes ist im Anschluss an den Aufenthalt in Ägypten eine Reise zu den Magern und sogar zu den Indern geplant, die wohl eine Steigerung, Intensivierung und Überhöhung der bisherigen Bemühungen Platons um religiöse Weisheit andeuten soll. Allein das Vorhaben und die Planung einer solchen Reise zu den noch weiseren Weisen des noch fernen Ostens legt nahe, dass hier die Viten des Pythagoras mit seinen in der biographischen Tradition etablierten Reisen in den fernen Osten als Modell gedient haben dürften.⁴⁵ Auf den topischen Charakter der Reise zu den Magern und Indern weist die Begründung hin, warum diese Reisepläne nicht umgesetzt werden konnten: Kriege in Asien hätten sie unmöglich gemacht. Die Historizität solcher hier nur vage benannter Kriege ist für die Jahre von Platons Reisen, also etwa 395–385 v. Chr., nach wie vor umstritten, freilich eher unwahrscheinlich.⁴⁶ Vielmehr sollte mit der geplanten, aber eben nicht vollzogenen Reise zu den Magern und Indern einerseits der für den älteren Philosophen Pythagoras tradierte Reiseweg zitiert werden,⁴⁷ andererseits jegliche Berührung Platons mit den Lehren Zoroasters, wie sie für Pythagoras rekonstruiert wurde, als unmöglich ausgeschlossen werden. Das ist vor dem zeitgenössischen Hintergrund des 2. Jh. n. Chr. von besonderer Bedeutung, da es in den Kreisen kaiserzeitlicher Platoniker erbitterte Kontroversen um die Frage gab, ob und inwiefern der zeitgenössische Platonismus in den Kontext der Zervan-Mithras-Religion eingefügt werden müsse. Während neupythagoreische Kreise

⁴⁴ Einen skeptischen Blick auf die in den Biographien tradierte Ägyptenreise Platons wirft Lefkowitz, M. L., *Visits to Egypt in the Biographical Tradition*, in: *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg (hg. von M. Erler und S. Schorn), Berlin/New York 2007 (BZA 245), 101–113.

⁴⁵ So mit Dörrie (o. Anm. 42) 100.

⁴⁶ Siehe zur Diskussion Dörrie, H., *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Annemarie Dörrie und Friedhelm Mann, Stuttgart/Bad Cannstatt 1990 (= *Der Platonismus in der Antike II*), hier: 476.

⁴⁷ Überdies wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass die dem philologisch orientierten Mittelplatonismus zugehörigen Biographen Apuleius und Diogenes allein Hinweise auf Ägypten in den Texten Platons selbst fanden, keine jedoch auf fernöstliche Weisheit oder gar Indien, so dass eine Legitimierung für die Aneignung magischer oder indischer Weisheitslehren für unnötig erachtet wurde.

dies propagierten, versuchten eher konservative Mittelplatoniker – wie auch Apuleius – das strikt zu unterbinden, um die Autonomie ihres philosophischen Systems nicht zu gefährden. Dass Platon tatsächlich eine Reise nach Indien zu den Brahmanen unternommen habe, suggeriert erst der spätantike Autor Claudianus Mamertus (5. Jh. n. Chr.).⁴⁸ Ob tatsächlich Bemerkungen Ciceros, nach denen Platon die entferntesten Länder durchstreift habe, Anlass für derartige Erweiterungen gegeben haben, bleibt zu diskutieren (Tusc. 4,44: *Platonem ultimas terras lustrasse*). Generell steht zu vermuten, dass immanente Aussagen Platons in seinem Werk⁴⁹ von den späteren Biographen als Aufforderung verstanden wurden, von fremden Völkern zu lernen⁵⁰ und so einer entsprechenden Legendenbildung durchaus Vorschub leisteten. Überdies finden sich Belege dafür, dass eine Verwechslung bzw. ‚Identifikation‘ der persischen Weisen, der Magoi, mit den Gymnosophisten, den indischen Weisen, durchaus vorkam.⁵¹ Demnach konnte sich die Vorstellung herausbilden, dass Platon, dem einige antike Autoren Reisen zu den Persern resp. Magoi attestieren,⁵² durchaus auch nach Indien gekommen sei. Freilich bleibt der Aussagewert der vielfach disparaten Textzeugen weiterhin zu untersuchen.

Unser nächster Indienreisender ist der berühmt-berüchtigte Wanderphilosoph Apollonios von Tyana aus dem 1. Jh. n. Chr., der sich, selbst der pythagoreischen Philosophie verschrieben, Pythagoras zu seinem Vorbild erkoren hatte.⁵³ Philostrat d. Ä. verfasst auf Wunsch der aus Syrien stammenden Kaiserin Julia Domna (in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. n. Chr.) die Biographie dieses Apollonios. Der neupythagoreische Philosoph und Wundertäter, ein θεῖος ἀνὴρ im kaiserzeitlichen Sinne wird in dieser legendenhaft überformten, hagiographisch konzipierten Biogra-

⁴⁸ Claudianus Mamertus, ep. II p. 204, 9: ... *aut forsan Platon apex culmenque philosophiae privo naturae bono contentus post Socratis dogmata angustiore credens Graeciam doctrinarum quam sese virtutum non usque ad Aegyptum et adusque Brachmanos Indorum et adusque Pythagoricarum doctrinarum per heredes indefessus rerum scrutator accessit?* Bömer (o. Anm. 8) 7 vermutet hier den Einfluss des Porphyrios, bei dem sich eine Indienreise Platons jedoch nicht nachweisen lässt.

⁴⁹ Z. B. Plat. Phaidon 78a2–7: πολλή μὲν ἢ Ἑλλάς, ἔφη [sc. Socrates], ὃ Κέβης, ἐν ᾗ ἔνεϊσι που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπωδόν, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε πόνων, ὡς οὐκ ἔστιν εἰς ὃ τι ἂν εὐκαιρότερον ἀναλίσκοιτε χρήματα.

⁵⁰ Vgl. Olymp. in Plat. Gorg. 210, 28ff. Westerink.

⁵¹ Z. B. Ptolem. Geogr. 7,1,74; Paus. 4,32,4: ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρῶτος οἶδα εἰπόντας ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχὴ, καὶ σφισι καὶ Ἑλλήνων ἄλλοι τε ἐπέισθησαν καὶ οὐκ ἦκιστα Πλάτων ὁ Ἀριστωνος; Suda s. v. Γυμνοσοφισταί; siehe auch Bömer (o. Anm. 8) hier v. a. 101.

⁵² Z. B. Clem. Al. protr. 6,70 p. 53, 12 St.; Lact. inst. 4,2,4 p. 477, 14 Vind.

⁵³ Sein Biograph Philostrat d. Ä. lässt Apollonios dies ausdrücklich bestätigen (VA 1,32): ‚Meine Weisheit ist die des Pythagoras‘.

phie als paganes Gegenbild zur Jesusfigur der Evangelien beschrieben.⁵⁴ In Buch 2 und 3 beschreibt Philostrat in romanhafter Breite die Bildungsreisen des Apollonios in den Osten,⁵⁵ zuerst zu den babylonischen Magern, dann drängt es Apollonios nach Indien. Dabei überschreitet er (am Ende von Buch 2) mit dem Fluss Hyphasis die bislang nicht überwundene Grenze zum Reich der weisen Inder. Diese Grenze hatte, wie Monumente dort beweisen, selbst für Alexander das Ende seines Weltreiches markiert.⁵⁶ Und damit taucht Apollonios ein in das Wunderland Indien (Buch 3), jenseits der bekannten Welt. Wenig später finden wir Apollonios auf der ‚Burg der Weisen‘ bei den indischen Brahmanen wieder, die selbstverständlich griechisch sprechen und ihn freundlich aufnehmen (VA 3,13–49). Die Weisen dort schlafen auf der Erde, sie arbeiten nicht, tragen langes Haar und gehen barfuß. Der höchste der Weisen, Jarchas, fragt Apollonios, was er denn von den indischen Weisen denke. Der verweist darauf, dass noch keiner seiner Landsleute eine so weite Reise unternommen habe. Er jedoch habe keine Anstrengung gescheut, da er das spezifische Wissen der indischen Weisen erfahren möchte.⁵⁷ Jarchas gibt sogleich eine Kostprobe seiner prophetischen Fähigkeiten, indem er die Familiengeschichte dieses löblichen, da an indischer Weisheit interessierten Griechen darlegt. Vor weiteren Gesprächen über philosophische Themen fragt Apollonios nach der Selbsterkenntnis der Weisen. Jarchas stellt in seiner Antwort die Selbsterkenntnis als Schlüsselqualität jedes Weisen ganz an den Anfang jeglicher philosophischer Bemühung (VA 3,18). Weiterhin werden im Frage-und-Antwort-Modus die Seele sowie die Lehren von deren Wiedergeburt besprochen, als deren Urheber sich somit die indischen Brahmanen abzeichnen.⁵⁸ Auf die Frage des Apollonios, welche Ansichten die Inder über die Seele hätten, antwortet Jar-

⁵⁴ Siehe dazu z. B. Smith, M., *Jesus the Magician*, New York 1978.

⁵⁵ Vgl. auch Hieron. ep. 53, 1, 4 CSEL 54, 444: (sc. Apollonius) ... *pervenit ad Brachmanas, ut ... de natura, de moribus ac de siderum cursu audiret docentem* (sc. Hircam); siehe auch Speyer, W., *Die Vision der wunderbaren Höhle*, JBAC 9, 1982, 188–197, hier: 195 Anm. 49.

⁵⁶ Selbst die bei Arrian (*Anabasis* 5,25,3–26,8) ausgestaltete flammende Rede Alexanders kann die Soldaten nicht zum Weiterziehen bewegen. Der Fluss Hyphasis beschreibt somit die äußerste Grenze des von Alexander eroberten Gebietes. Wenig plausibel erscheint hier Speyer (o. Anm. 55) 194f., der die Reise des Apollonios nach Indien für eine Jenseitsreise hält.

⁵⁷ Philostr. VA 3,16: πῶς, ἔφη [sc. Jarchas], ὃ Ἀπολλώνιε, περὶ ἡμῶν φρονεῖτε; πῶς, εἶπεν, ἢ ὡς δηλοῖ τὸ ὑμῶν ἕνεκα ἦκειν με ὁδόν, ἦν μήπω τις τῶν ὄθεν περὶ ἐγὼ ἀνθρώπων; τί δὲ ἡμᾶς πλέον οἶε σαυτοῦ γινώσκεις; ἐγὼ μὲν, εἶπε, σοφώτερά τε ἡγοῦμαι τὰ ὑμέτερα καὶ πολλῶ θειώτερα.

⁵⁸ VA 3,19; siehe auch Schirren, T., *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur ‚Vita Apollonii‘ des Philostrat*, Heidelberg 2005, 268f.

chas: ‚Genauso wie Pythagoras es an euch und wir es an die Ägypter weitergegeben haben‘.⁵⁹ Er beschreibt also eine historische Kette, genauer eine Diadoche resp. *translatio* des Wissens von der Seele von den Indern über die Ägypter an Pythagoras, der dies zu den Griechen brachte.⁶⁰ Weiterhin wird Apollonios von Jarchas über Elemente, Dämonen, Gestirnskunde, Mantik (mit Heilkunde), Gebetspraxis und sogar Geheimlehren unterrichtet. Der Biograph Philostrat motiviert damit die seinerzeit kursierenden Apollonios-Schriften (‚Über Weissagungen aus Gestirnen‘ und ‚Über die Opfer‘). Indien markiert hier sehr deutlich einen bislang so nicht ausgemalten Höhepunkt der Weisheit, die Burg der Weisen wird zum Hort universalen Wissens, zum Ort uralter Weisheit schlechthin. Nur wer sich, wie Apollonios, die Mühe der weiten Reise macht, kann derartiges Wissen erlangen. Das aber basiert auf einer gleichsam asketischen, bedürfnislosen Lebensweise. Körperliche und geistige Strapazen besonderer Art sind gewissermaßen die Voraussetzung für die Teilhabe am universalen Wissen der indischen Gymnosophisten.⁶¹ Dass diese in der Darstellung des Philostrat als die weisesten Menschen der Welt dargestellt sind, erhellt ein Blick auf eine weitere Station im Leben des Apollonios. In Äthiopien (Buch 6) stößt Apollonios nämlich auf ägyptische Gymnosophisten, die eine Mittelstellung zwischen den viel weiseren indischen Gymnosophisten und den anderen Ägyptern einnehmen. Klar wird hier die indische gegen die ägyptische Weisheit ausgespielt (ebd. 6,11).⁶² Es wird deutlich, dass in Philostrats Darstellung Apollonios als würdiger Adept des Pythagoras treu in dessen Spuren wandelt, sich bei den indischen Weisen v. a. religiöses Wissen und Praktiken aneignet. Apollonios erscheint fast als ‚neuer‘ Pythagoras, als Träger universalen religiösen und philosophischen Wissens, der somit, wie bereits Pythagoras, zu einem wichtigen Bindeglied in der überräumlichen Kette dieses alten überzeitlichen Wissens wird.

⁵⁹ Philostr. VA 3,19.

⁶⁰ Zur nie in Frage gestellten kulturellen Priorität des Orients gerade im Translatio-Schema siehe Worstbrock (o. Anm. 35) 2.9.14 u. ö.

⁶¹ Siehe Elsner, J., *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*, JHS 117, 1997, 22–37, der – sehr plausibel – die Reisen des Apollonios als allegorische Beschreibung intellektueller Prozesse interpretiert.

⁶² Ebd. erzählt Apollonios den ägyptischen Gymnosophisten von seiner Berufung zur pythagoreischen Philosophie. Den Ursprung der Weisheit überhaupt habe er selbst in Indien entdeckt. Dort sei es ihm jedoch wie Aischylos bei den Athenern ergangen, habe doch der die dramatische Kunst dort zwar bereits vorgefunden, aber unausgebildet und schmucklos. Wie Aischylos daher Neuerungen und Verbesserungen eingeführt habe und so zum ‚Vater der Tragödie‘ geworden sei, habe Pythagoras die alte Urweisheit der Inder gestaltet, weswegen er, Apollonios, jetzt auch ein Anhänger pythagoreischer Philosophie und Lebensweise geworden sei.

Und nun zu unserem letzten Beispiel: Porphyrios berichtet in der *Vita Plotini* (um 300 n. Chr.), die besonders eigenwillig idealisiert und sogar hagiographisch gestaltet ist, vom Werdegang des neuplatonischen Philosophen Plotin (3. Jh. n. Chr.). Dieser ist in Ägypten geboren,⁶³ entstammt also bereits dem Land, das als berühmte Stätte alten Wissens seit langem ein Ziel auf Reisen von Philosophen war. Plotin studiert in Alexandria, findet dort allein in Ammonios Sakkas den Lehrer, den er suchte.⁶⁴ Nach langem täglichem Umgang mit Ammonios verspürt Plotin den Drang, sich auch mit persischer und indischer Philosophie auseinanderzusetzen⁶⁵. Als im Jahr 243 n. Chr. der römische Kaiser Gordian III. gegen die Perser resp. Sassaniden zieht, schließt sich Plotin ihm an (Porph. VP c. 3). Wir vermuten, wohl nicht als Söldner, sondern vielmehr als philosophischer Begleiter und Ratgeber des Kaisers.⁶⁶ Plotins Intentionen werden sehr bald mit der Ermordung Gordians und dem plötzlichen Abbruch des Feldzuges sowie dem daraus resultierenden politischen Chaos durchkreuzt, er kann sich nach Antiochia retten, gelangt schließlich nach Rom und gründet dort eine Schule.⁶⁷ Es ist unschwer zu erkennen: Porphyrios berichtet in seiner *Vita Plotini* nicht wirklich von Bildungsreisen, die Plotin unternommen hat. Plotin lernt nicht bei mehreren Philosophen an unterschiedlichen Orten, reist nicht im bekannten (oder unbekanntem) Kulturraum herum, um seine Weisheit und sein Wissen zu vervollständigen. Seine einzige geplante Reise, die zu Persern und Indern, scheitert an widrigen politischen Umständen, wenn diese Reisepläne überhaupt einen historischen Kern haben sollten. Es steht zu vermuten, dass Porphyrios Plotins nicht vollzogene Reise zu den Persern und Indern in Anlehnung an Platons geplante, aber ebenfalls nicht vollzogene Ost- und Indienreise anzitiert. Zum anderen liegt der Grund dafür in Plotin selbst. Ein dominierender Zug in der gesamten *Vita Plotini* ist nämlich die von Porphyrios programmatisch geschilderte ‚Entwicklungslosigkeit‘ des platonischen Philosophen Plotin, der keine Bekehrung im traditionellen Sinne erlebt, der, wie in der Ammonios-Episode ersichtlich, von vorneherein

⁶³ Eunap. *Vitae Sophistarum* 455 gibt als Vaterstadt Lyko an.

⁶⁴ Porph. VP c. 3, dazu Männlein-Robert, I., *Biographie, Hagiographie, Autobiographie – die Vita Plotini des Porphyrios*, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (hg. von Michael Erler und Theo Kobusch, unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert), München/Leipzig 2002, 581–609, hier: 590f.

⁶⁵ Zur indologischen Deutung des seit der Spätantike zuverlässig überlieferten Beinamens ‚Sakkas‘ als Abkömmling der buddhistischen Saken (eines indisch-iranischen Volksstammes) siehe Colpe (o. Anm. 12) 66–71.

⁶⁶ Porph. VP c. 3,6–13; dazu Harder, R., *Plotins Schriften, Band Vc: Anhang. Porphyrios, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Darmstadt 1958, 84f.

⁶⁷ Porph. VP c. 3,13–24.

weiß, was er sucht bzw. was er finden muss. Der ideale Lehrer Ammonios bewirkt keine radikale Umkehr, sondern lediglich Stimulierung des philosophischen Adepten, der bereits von sich aus auf dem rechten Weg ist. Ammonios bleibt auch Plotins einziger Lehrer. Dementsprechend unterbleiben auch traditionelle Bildungsreisen, die von jeher eine Entwicklung, ein Lernen, eine Erweiterung des religiösen und intellektuellen Bildungsspektrums abgebildet haben, das für Plotin so nicht zutrifft. Der Abbruch der begonnenen Orient-Reise dokumentiert zum einen die gewünschte Anlehnung an den Gründer der eigenen Hairesis, Platon, sowie den traditionellen Erwartungshorizont, nach dem ein Philosoph wie Plotin sich um Aneignung des in Persien und Indien gelehrten astrologischen und theologischen Wissens hätte bemühen können.

4. Östliche Weisheit aus griechischer Perspektive

Es ist eine alte griechische Anschauung, der zufolge die Griechen gegenüber den alten Hochkulturen jung und wie Kinder seien. Verwiesen sei hier nur auf die berühmte Episode in Platons Dialog *Timaios* (22 b 4–9): Wie Kritias berichtet, habe ein ägyptischer Priester, mit dem der Grieche Solon sich unterhalten habe, ausgerufen: ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέροντων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν [...] νέοι ἐστέ, εἰπεῖν, τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιάν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνω πολλὸν οὐδέν (,Solon, Solon, Ihr Griechen seid immer Kinder, einen alten Griechen gibt es gar nicht. [...] Ihr seid alle jung in euren Seelen, denn ihr tragt in ihnen keine Anschauung, die aus alter Überlieferung stammt, und keine mit der Zeit ergraute Kunde').

Das Neue, das sich griechische Philosophen wie Pythagoras, Demokrit und Platon auf ihren Reisen im nichtgriechischen Ausland, also bei den Barbaren, aneignen, ist das alte, lange tradierte Wissen außergriechischer Hochkulturen, die so genannte βάρβαρος σοφία (die Weisheit der ,Barbaren'). Vor allem Pythagoras, der erste reisende Philosoph, erscheint als Integrationsfigur. Als Bindeglied zwischen alter östlicher und jüngerer griechischer Weisheit sowie als Ahnherr der griechischen Philosophie überhaupt lässt er Elemente aus östlichen Weisheitslehren und Wissenschaften, die ja durchaus erkennbar sind, in griechischem Kontext plausibel erscheinen. Immer sind die östlichen Kulturvölker als im Besitz uralten Wissens und besonderer Weisheit gedacht. Verbreitet ist unter den Griechen die ethnologische Anschauung, der zufolge mit der weiteren Entfernung von der griechischen Welt auch größere Weisheit einhergeht. Nach der Logik dieser Auffassung sind dann die im besonders

fernen Indien am Rande der bekannten Welt lokalisierten Brahmanen und Gymnosophisten Träger der größten denkbaren Weisheit. Und dennoch gibt es zwei einander gegenläufige Tendenzen in der Wahrnehmung östlicher Weisheit bei den Griechen, die ich anhand zweier Beispiele kurz skizzieren möchte:

1) Der platonische Philosoph Numenios (2. Jh. n. Chr.), der sich der pythagoreisierenden Linie innerhalb des Platonismus zurechnen lässt, formuliert seine hohe Anerkennung der alten Weisen des Ostens im Proömium seiner Schrift ,Über das Gute' (Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ). Nachdem er, Numenios, in dieser Schrift seine eigene Lehre mit Zitaten aus Platon gleichsam gesiegelt, also: autorisiert hat, will er in der Geistesgeschichte weiter ,zurückschreiten' (ἀναχωρήσασθαι) und zuerst eine Anbindung der eigenen Lehre an die des Pythagoras, dann an die religiösen Riten und (theologischen) Lehren der Brahmanen, Juden, Mager und Ägypter (der δοκιμοῦντα ἔθνη) vornehmen, soweit sie mit Platons Auffassungen übereinstimmen.⁶⁸ Die erste, bei Numenios besonders gut greifbare Tendenz ist also die, wonach die griechische Philosophie letztlich orientalischer Weisheit und Tradition eng verpflichtet ist.⁶⁹ Wie wir gesehen haben, lernen die reisenden griechischen Philosophen (Pythagoras, Platon, Demokrit) bei den Weisen des Ostens. Somit stellen sie sich in diese alte Wissenstradition und verschaffen der griechischen Philosophie als einem Bindeglied Legitimation gegenüber dem als philosophisch und theologisch überlegen empfundenen Osten. Deutlich wird hier die Vorstellung von der διαδοχὴ resp. *translatio* des einen, überzeitlichen παλαιός resp. ἀληθῆς λόγος erkennbar.⁷⁰ Auch Philostrat lässt seinen Protagonisten Apollonios an die Philosophie des Pythagoras anknüpfen, der diese bei den Ägyptern erlernt habe, die sie nun ihrerseits wiederum von den Indern übernommen hätten. Die Überzeugung, griechische Philosophie sei zunächst defizitär gewesen, findet Ausdruck in einer bekannten Episode, die auf den biographischen Schriften des Aristoxenos von Tarent (4. Jh.

⁶⁸ Numenios frg. 1a Des Places: εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημενάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ συνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὀπόσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο.

⁶⁹ Allgemein Momigliano (o. Anm. 6), v. a. 142–149 und Burkert (o. Anm. 6).

⁷⁰ Einschlägig für diese Vorstellung ist auch Clemens Al. Strom. I 15, 71, 4, dazu Colpe (o. Anm. 12) 63; auch Hadot, P., *Théologie, Exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque*, in: *Les Règles de l'interprétation* (éd. par M. Tardieu), Paris 1987, 15–34, hier: 23–25.

v. Chr.) basiert:⁷¹ Demnach habe ein als weise geltender indischer Philosoph Sokrates in Athen besucht und ihn ausgelacht, da Sokrates sich nur für menschliche, ethische Fragen interessiere, nicht aber ‚die göttlichen Dinge‘ (τὰ θεῖα) berücksichtige.⁷² Der fremde Weise aus Indien ist Sokrates überlegen, als sein Metier erscheinen religiöse, theologische, mystische Belange. Dagegen überwinde Platon, so Aristoxenos, die einseitig ethische Ausrichtung des Sokrates durch sein universales Konzept von Philosophie, da er naturwissenschaftliche wie metaphysisch-theologische Belange berücksichtige. Es dürfte kein Zufall sein, dass die antiken Biographen allesamt Platon, anders als Sokrates, weite Reisen unternehmen lassen, dass gerade Platons Philosophie als universal, da alle Bereiche des menschlichen und des göttlichen Wissens umfassend, erscheint.

– 2) Die zweite, eng damit verbundene und doch gegenläufige Tendenz wird im Prooimion der Philosophiegeschichte des Diogenes Laertios deutlich (I pr. 1, 3–9 Marcovich).⁷³ Auch dieser würdigt die alte barbarische Weisheit: Gymnosophisten, Druiden, Chaldäer und Mager, dann auch die Ägypter spielen mit Blick auf die historische Genese der Philosophie eine repräsentative Rolle. Freilich relativiert Diogenes ihre Bedeutung, wenn er das Wissen dieser Weisen als letztlich vor-philosophisch der wahren Ausformung von Philosophie bei den Griechen gegenüberstellt. Die Griechen hätten demnach ganz im Sinne eines bekannten Passus aus der pseudo-platonischen *Epinomis* (987d) das, was sie von den Barbaren übernehmen, stets erst vollendet und überhöht, es ‚schöner‘ gemacht (λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται).⁷⁴ Übernahmen und Anleihen werden zwar eingeräumt, dennoch fassen wir hier den selbstbewussten griechischen Gestus der Abgrenzung gegenüber dem (nicht zu leugnen-

⁷¹ Aristokles bei Euseb. PE 11, 2, 6–11, 3, 9. Was für uns hier besonders aufschlussreich ist, ist natürlich zum einen die ausgesprochen sachliche und positive Würdigung Platons durch diesen peripatetischen Philosophen. Zum anderen aber ist dieses Zeugnis für uns deshalb so wichtig, da wir hiermit einen Beleg dafür haben, dass Platon jetzt, im 2. Jh. n. Chr., wieder als Urheber der in der gesamten Antike so virulenten Definitionsformel für ‚Weisheit‘ resp. Philosophie ins Bewusstsein kommt, siehe dazu auch Männlein-Robert, I., ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘. Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen, WJA 26 (2002) 13–38.

⁷² Dazu siehe Festugière, A.-J., Grecs et Sages orientaux, Revue de l'Histoire des Religions 130, Juli–Dez. 1945, 29–41, v. a. 34f. Siehe auch Aristoteles, frg. 32 Rose = 663 Gigon (Begegnung des Sokrates mit einem Mager, der ihm überlegen ist).

⁷³ Vor allem an den möglichen Quellen des Diogenes ist interessiert Gigon, O., Das Prooimium des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme, in: Horizonte der Humanitas. Eine Freundesgabe für Professor Dr. Walter Wili zu seinem 60. Geburtstag (hg. von G. Luck), Bern/Stuttgart 1960, 37–64, hier v. a.: 43f.

⁷⁴ Dazu allgemein Worstbrock (o. Anm. 35) 9.

den) orientalischen Einfluss. Betont wird vor allem die Transformierung und grundlegende rationale Durchdringung als typisch griechisches Charakteristikum. Dieses Selbstbewusstsein findet literarischen Ausdruck in einer Begebenheit, die sich in den letzten Tagen des sterbenden Platon in Athen zugetragen haben soll (unsere Informationen darüber gehen v. a. auf Philodem zurück, der basierend auf einem Bericht des Neanthes letztlich auf Philippos von Opûs [?], dem persönlichen Sekretär Platons, beruht):⁷⁵ Demnach habe Platon sich in der Nacht vor seinem Tod in Athen mit einem Chaldäer, also einem, der sich auf Sternkunde und die Rituale der persisch-zarathustrischen Religion versteht, unterhalten. Der Chaldäer, den Platon offenbar schon länger als Gast bei sich aufgenommen hatte, will durch ‚Besingen‘ (ἐπῳδεῖν) Platons Fieber senken, was einer damals verbreiteten psychosomatischen Therapie entspricht. Als der Chaldäer beim Zaubersingen einen rhythmischen Fehler macht, reagiert Platon sofort und der Chaldäer gesteht generös die Unterlegenheit der Barbaren gegenüber den Griechen ein.⁷⁶ Der hohe Symbolgehalt dieser Erzählung, die aus dem Umfeld von Platons Schülern stammt, liegt auf der Hand: Man ist bemüht, Platons persönliche und gute Kontakte mit Gelehrten aus dem Osten zu zeigen, doch ist Platon selbst auf dem Sterbebett als strenger, souveräner Repräsentant und Vollender jeglicher Weisheit gezeichnet. Hier ist der Chaldäer zum weisen Griechen gereist und erkennt, anders als in der Episode um den Inder und Sokrates, Platon bzw. seine umfassende philosophische Kompetenz als überlegen an. Der Kontakt mit einem Weisen aus dem Osten findet nunmehr in Athen statt, das somit selbstbewusst als Zentrum der Philosophie gezeichnet wird.

Eben diese beiden Tendenzen, die der Verpflichtung und die der Abgrenzung gegenüber östlicher Weisheit, finden wir nun auch in den kaiserzeitlichen Biographien von Philosophen platonischer und pythagoreischer Prägung wieder:⁷⁷ Uns interessiert jetzt vor allem die Strategie der Abgrenzung, die bereits in Porphyrios' *Pythagoras-Vita* als Abgrenzung von populärer platonisierender-pythagoreisierender Philosophie etwa

⁷⁵ Siehe den Text bei Gaiser, K., *Philodems Academica*. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 176–181.

⁷⁶ Dazu auch Gaiser (o. Anm. 75) 429–431. Weiterhin berichtet Seneca d.J. (leider ohne weitere Quellenangabe), dass am Todestag Platons *magi* in Athen gewesen seien, die ihm geopfert hätten (Sen. ep. 58, 31 = DB II 60.3). Vielleicht handelt es sich um dieselbe Episode wie mit dem Chaldäer, siehe Gaiser (o. Anm. 75) 434.

⁷⁷ Zur Ambivalenz im Umgang mit der alten Urwahrheit und -weisheit und zu Platons Rolle in diesem v. a. kaiserzeitlich-spätantiken Diskurs siehe Erler, M., *Legitimation und Projektion: Die ‚Weisheit der Alten‘ im Platonismus der Spätantike*, in: *Die Gegenwart des Altertums* (hg. v. D. Kuhn und H. Stahl), Heidelberg 2001, 313–326.

eines Apollonios erkennbar war und vielmehr der Akzentuierung der Seriosität des Pythagoras diente. Dies soll exemplarisch am Beispiel von Porphyrios' Vita Plotini skizziert werden: Indem er Plotins Reise nach Persien und Indien scheitern lässt, ihn also nicht zum Adepten persischer Gelehrter und indischer Gurus macht, grenzt er seinen verehrten Lehrer als seriösen Platoniker gegen andere zeitgenössische ‚heilige Männer‘ (θεῖοι ἄνδρες) wie Apollonios von Tyana ab. Dieser erfreut sich, wie nicht zuletzt Philostrats umfangreiche Biographie beweist, als Indienreisender und Wundertätiger à la Pythagoras noch im 3. Jh. n. Chr. und zur Zeit des Porphyrios einiger Berühmtheit.⁷⁸ Die romanhafte Überformung der Apollonios-Vita befriedigt ganz offensichtlich nicht zuletzt ein zeitgenössisches Interesse am Wundersamen, an fernöstlicher Exotik und esoterischer Phantastik, wie sie in den Indien-Episoden besonders aufscheinen. Plotin soll demgegenüber in seiner Andersheit abgegrenzt, in seiner bedingungslosen Seriosität als platonischer Philosoph herausgestellt werden. Überdies scheint Porphyrios Plotins nicht angetretene Reise in den Osten als Moment der Abgrenzung gegen zeitgenössische christliche Apologeten zu funktionalisieren, hatten diese doch spätestens seit Clemens von Alexandrien die Rolle der Juden als altem Kulturvolk und ihren Beitrag zur alten βάρβαρος σοφία des Ostens stark gemacht und somit eine geographisch und historisch legitimierte Autorität und sogar Priorität jüdisch-christlicher Weisheit gegenüber der jüngeren hellenischen Philosophie betont. Weiterhin spielt die programmatische Abgrenzung Plotins von zeitgenössisch-modischen Offenbarungs- und Mysterienlehren wie denen der Christen, der Gnostiker oder der Anhänger Zoroasters eine wichtige Rolle, welche nicht zuletzt durch die nicht vollzogene Reise zu den Persern und Indern, mithin durch diesen dezidierten Verweis auf nie zustande gekommene Belehrung zum Ausdruck gebracht wird (vgl. auch Porph. VP c. 16). Welche Rolle in diesem Kontext zeitgenössische christlich-gnostische Offenbarungslehren etwa eines Bardesanes (2./3. Jh. n. Chr.) spielen, die bekanntlich Elemente indischer

⁷⁸ Dass Porphyrios Kenntnisse über Apollonios von Tyana hat, wird z. B. aus Porph. Homericarum 376 F Smith (= Stob. I 3, 96) ersichtlich (vgl. Philostr. VA 3,25; 32; 51). Die Beliebtheit von Philostrats Apollonios-Vita wird nicht zuletzt an der für Virius Nicomachus Flavianus (4. Jh. n. Chr.), einen gebildeten Anhänger der heidnischen Senatsaristokratie, überlieferten lateinischen Fassung dieser Vita (Sidonius Apollinaris ep. 8,3,1) deutlich. Überdies schreibt Porphyrios in der Vita Plotini (c. 16), dass Anhänger der ‚alten Philosophie‘ in Rom von Plotin, Amelios und ihm, Porphyrios, widerlegt würden. Siehe auch die Abwehrhaltung Plotins gegen östliche Offenbarungslehren (ebd. c. 10) und seine Angriffe gegen gnostische Schriften (ebd. c. 16).

philosophischer Mystik integrieren, bleibt zu untersuchen.⁷⁹ Porphyrios wird jedenfalls in seiner Lebensbeschreibung Plotins nicht müde, dessen Abneigung gegen Astrologie, Magie und überhaupt traditionell als orientalisch geltende Weisheitslehren, Wissensgegenstände und religiöse Praktiken in zahlreichen Szenen zu illustrieren und stattdessen nachdrücklich die Originalität dieses ‚heiligen‘ Philosophen und Platonexegeten herauszustellen.⁸⁰

5. Plotins Reise der Seele

Der Abbruch der Indienreise soll aber auch eine dezidierte Abgrenzung Plotins von neupythagoreischen Tendenzen, seine Andersheit dokumentieren.⁸¹ Diese kommt, so Porphyrios nachdrücklich, in Plotins eigentümlichen Schriften, in seiner Konzentration auf Seele und Geist, in seiner Wendung nach innen, der von ihm geforderten Reise der Seele zurück zu ihrem göttlichen Ursprung, zum Ausdruck. In diesem Zusammenhang soll noch einmal der vielschichtige Begriff ἀναχωρεῖσθαι, der Anachoresis, des ‚Rückzuges‘, dem wir vorhin im Numeniosetext begegnet sind, wieder aufgenommen werden. ‚Anachoresis‘ bedeutete hier (1.) eher abstrakt ein historisches Zurückgehen bis an die Wurzeln der Weisheit, die im Osten, bei den berühmten εὐδοκίμοῦντα ἔθνη liegen: Anachoresis ist damit also zunächst im Sinne historischer Recherche zu verstehen. Mit Blick auf die kaiserzeitlichen Philosophenbiographien stellt man freilich fest, dass diesem ‚Zurückgehen‘ auch die räumlichen Reisen der Philosophen in den Osten und nach Indien entsprechen, dass es sich dabei im Grunde um dieselbe, freilich raumsymbolisch verwandelte Vorstellung einer Aneignung alter Traditionen östlicher Provenienz handelt, welche die Biographen für ihre Protagonisten plastisch in Szene setzen. Anachoresis ist demnach auch eine (Rück-)Reise im Raum (2.). Wie oben bereits gezeigt, kommt der aktive und mühevoll stufenweise Erwerb von Weisheit und Wissen im Genre der Philosophenbiographie

⁷⁹ Porphyrios kennt Schriften des Bardesanes, siehe z. B. Porph. Homericarum 376 F Smith, wo er im Kontext seiner Ausführungen über den Fluss Styx auf Bardesanes' Bericht über die Brahmanen als Priestergruppe, die heilige Handlungen vollzieht, rekurriert.

⁸⁰ Ähnlich um Abgrenzung Plotins von möglichen indischen Einflüssen bemüht ist Armstrong, A. H., Plotinus and India, The Classical Quarterly 30, 1936, 24–28. Vgl. dagegen Bréhier, É., La philosophie de Plotin, Paris 1938 (v. a. chap. III), der sehr optimistisch wesentliche Elemente der Philosophie Plotins auf indische Einflüsse zurückführt.

⁸¹ Ähnlich auch Lacrosse, J., Le Rêve de Plotin et Porphyre, Revue de Philosophie Ancienne 19, 1, 2001, 79–97 mit weiteren Literaturangaben.

u. a. im Bild programmatischer Reiserouten und bedeutender Reiserstationen zum Ausdruck: Ungeachtet historischer Nuclei lassen diese Texte gerade mit Blick auf die Reisen allesamt auch eine allegorische Interpretation zu, so dass diese als Illustration der intellektuellen ‚Entwicklung‘ eines Philosophen, der Vertiefung und universalen Vervollkommnung seines Denkens verstanden werden dürfen.⁸² Reisewege und Reiseziele, sei es, dass sie nur angestrebt, sei es, dass sie erreicht werden, markieren schließlich die Koordinaten philosophischer und literarischer Traditionen, markieren den geistesgeschichtlichen Raum, in dem sich ein Philosoph bewegt. Reisen nach Indien, die uns v. a. Apuleius für Pythagoras und Platon, Diogenes für Demokrit sowie Philostrat für Apollonios glaubhaft zu schildern versuchen, stellen dabei die aus griechischer Perspektive weiteste, aufwendigste und vollständigste Form der Reise dar: Diese Männer, so sollen wir sehen, gehen bis an die fernsten und ältesten Wurzeln des Wissens zurück, sie eignen sich das bekannte Wissen vollständig an, reihen sich in eine überzeitliche und übernationale Traditionskette des Wissens und der Philosophie ein. Wenn dagegen ein Philosoph wie Plotin kaum reist, eine geplante Bildungsreise bereits in ihren Anfängen scheitert und er vielmehr in seinen Schriften die Rückreise, den Rückzug der Seele (meist ἐπιστροφή, ἀπαλλαγὴ, φυγή)⁸³ zu ihrem göttlichen Ursprung, dem Einen, in zahllosen Anläufen und Argumentationen als höchstes Ziel des menschlichen Lebens propagiert, erscheinen die Wendung nach innen sowie die Reise der Seele zurück zu ihrem Ursprung als weitere Form der Anachoresis. Diese darf gut platonisch auch als Rückzug aus dem normalen Leben verstanden werden,⁸⁴ als Konzentration auf das eigentlich Wichtige – wie es bei anderen Philosophen im Bild der Reise plastisch wurde. Nach Plotin liegen die Wurzeln der Seele im transzendenten Einen, das allein dem Intellekt begreifbar und nur in seltenen Momenten der seelischen Ekstase zu erahnen ist. Es handelt sich dabei gleichsam um eine ‚mystische Anachoresis‘ (3.), wenn der ganzen Seele punktuell die Rückreise zu ihrem göttlichen Ursprung gelingt.⁸⁵

⁸² Dazu auch Elsner, *Hagiographic Geography* (o. Anm. 61) 22–37.

⁸³ Z. B. Plot. *Enn.* 4,8 [6] 4, 2; ebd. 7, 26; VI 9 [9] 11, 50f.

⁸⁴ Vgl. bereits Plat. *Philebus* 32b 4: (sc. ἔλεγον) ... ἀναχώρησιν πάντων ἡδονῆν (sc. εἶναι).

⁸⁵ Bei Plotin ist das, nach dem Zeugnis des Porphyrios (*VP* c. 23), viermal der Fall, Porphyrios selbst gelingt es einmal.

6. Fazit

Es wird also deutlich, dass die reisenden Philosophen sich nicht nur in geographischen, sondern auch in mythisch-phantastischen, imaginären oder gar innerseelischen Räumen bewegen: Mit den räumlichen sind stets auch ethnische und kulturelle Vorstellungen assoziiert, kulturelle Identitäten formieren sich dabei durch Abgrenzung oder Grenzüberspielungen in räumlicher wie kultureller Hinsicht. Der fernere Osten und zumal Indien waren für die Griechen letztlich eine exotisch-phantastische Sphäre am Ende der Welt, seit Alexander dem Gr. werden sie zwar als reale geographische Räume vermessbar, bleiben in der Literatur freilich immer auch ‚Topoi‘ für Projektionen griechischer Vorstellungen. Der fernere Osten, die weisen Mager, Chaldäer und Brahmanen aus dem Morgenland werden gerade in der philosophischen Literatur der Kaiserzeit zum Instrument der Ausdifferenzierung von Traditionen, die einmal mehr, einmal weniger die religiös-mystischen Tendenzen, deren Wurzeln man im fernen Osten vermutete, betonten. Den aktuellen Bedürfnissen der philosophischen Hairesis entsprechend werden von den zumeist kaiserzeitlichen Biographen Lebens- und Reiseroute eines Philosophen modellhaft und programmatisch gezeichnet. Jede Reise eines Philosophen dokumentiert auf exemplarische Weise, wie sich das geographische und intellektuelle Spektrum von Station zu Station erweitert. Während weitere Reisen für die ‚alten‘ Philosophen Pythagoras und auch Platon bereits Konvention geworden waren, scheint die Beurteilung zeitgenössischer Philosophen wie Apollonios und Plotin komplizierter zu sein. Apollonios, der als christusähnliche Erlösergestalt nicht unumstritten war, sollte durch die enge Anlehnung an die Biographie des weit gereisten Pythagoras und seine eigenen Reisen Autorität und Dignität erhalten. Dagegen zeigt Porphyrios mit seiner Lebensbeschreibung Plotins, dass Philosophie jetzt nicht mehr durch Reisen und durch persönliche Kontakte mit Weisen aus alten Kulturvölkern erworben wird. Plotin tritt nicht in der Weise mit der Welt in Kontakt, wie dies noch Platon und Pythagoras zugeschrieben wird. Plotins einziger Versuch, dies zu tun, scheitert dramatisch. Die (wenigen) Reisen späterer platonischer Philosophen (etwa des Proklos)⁸⁶ dienen fortan, dieser Seitenblick auf die spätantike Philosophenbiographie sei gestattet, nicht mehr der Aneignung fremder östlicher oder gar indischer Weisheit, sondern vielmehr dem Rückzug auf die wesentliche Erkenntnis der Seele und des Selbst.

⁸⁶ Siehe z. B. Proklos' Reisen nach Byzanz und Athen (Marinos, *Vita Procli* c. 10f.).