



Götter, Geister und Schamanen

Sibirische und zentralasiatische Kulturen
in der Darstellung europäischer Reisender
vom 16.-20. Jahrhundert

Thomas Wünsch



Studies in Social and Cultural Anthropology

SEC Publications

Studies in Social and Cultural Anthropology

Series Editors:

Erich Kasten and David Koester

Editorial Board:

Dittmar Dahlmann, Stephan Dudeck, Michael Dürr, Gail Fondahl, Tjeerd de Graaf,
Roberte Hamayon, Marjorie Mandelstam-Balzer, Anna Sirina and Hiroki Takakura

Thomas Wunsch

Götter, Geister und Schamanen

**Sibirische und zentralasiatische Kulturen in der
Darstellung europäischer Reisender
vom 16.-20. Jahrhundert**

Verlag der Kulturstiftung Sibirien
SEC Publications

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Umschlagbild:

Darstellung eines tungusischen Schamanen als „Teufelspriester“, in: Witsen 1705, vor S. 663. Aus der digitalen Ausgabe von N. Witsen, Noord en Oost-Tartarye.
Siehe: <https://resources.huygens.knaw.nl/retroboeken/witsen>

Herstellung:

Kulturstiftung Sibirien gGmbH, Fürstenberg/Havel

Druck:

Books on Demand GmbH, Norderstedt

Electronic edition:

<https://dh-north.org/publikationen/goetter-geister-und-schamanen>

ISBN: 978-3-942883-94-8

Alle Rechte vorbehalten

All Rights Reserved

Printed in Germany

© 2025 Kulturstiftung Sibirien

Vorwort

S. 9

Einleitung

DAS FREMDE SEHEN UND VERSTEHEN:

Formen der Begegnung mit dem kulturell Fremden bei reisenden Beobachtern vor dem Zeitalter der wissenschaftlichen Ethnologie

S. 15

Kapitel 1

„MENSCHEN IN EINEM KINDHEITSSTADIUM“:

Abwertende Betrachtung von Menschen und Kulturen.

Ablehnung und Verunglimpfung des Fremden

S. 57

Kapitel 2

„HALBWILDE, DIE ALS JÄGER HERUMSTREIFEN“:

Feindlich-kritische Betrachtung von Menschen und Kulturen.

Vorbehalte und Distanzierung gegenüber dem Fremden

S. 127

Kapitel 3

„DIE SCHAMANEN SELBST FÜRCHTEN SICH ALLGEMEIN, IHRE GEHEIMNISSE ZU VERRATHEN“:

Freundlich-kritische Betrachtung von Menschen und Kulturen.

Annäherung und Neugier gegenüber dem Fremden

S. 269

Kapitel 4

„WOHER SOLCHE MUSTERHAFTE EHRLICHKEIT?“:

Faszinierte Betrachtung von Menschen und Kulturen.

Anerkennung und Bewunderung für das Fremde

S. 401

Schluss

BAUSTEINE EINER ARCHÄOLOGIE DER WAHRNEHMUNG:

Reiseberichte zu Sibirien und Zentralasien als Quellen
für das Wissen um fremde Kulturen und uns selbst

S. 423

Annex

QUELLENVERZEICHNIS

LITERATURVERZEICHNIS

AUTORENVERZEICHNIS NACH KAPITELN

PERSONENREGISTER

S. 435

Per la Julia

Vorwort

Die Wahrnehmung der Völker Sibiriens und Zentralasiens stellt bis heute eine Herausforderung der besonderen Art dar. Für europäische Reisende aus allen Zeiten boten diese Völker ein Maximum an kultureller Fremdheit, was die Beobachter immer wieder an die Grenzen der eigenen Beobachtungskraft führte. Die Berichte darüber gehen in die Hunderte, und sie erzählen nicht nur von „exotischen“ Völkern und Kulturen, sondern auch vom Scheitern, diesen gerecht zu werden. Schamanismus, Bärenkult, das Töten von älteren Gruppenmitgliedern oder blutige Zeremonien beim Leisten eines Schwures konfrontierten die reisenden Beobachter mit einer in jeder Hinsicht „neuen Welt“, vergleichbar der Neuen Welt in Übersee. Auch die sibirisch-zentralasiatische Welt war gekennzeichnet von bis dahin unbekannten Lebensweisen, neuen Religionen, fremdartigen Sozialbeziehungen und ganz eigenen Vorstellungen von Umwelt und Nachbarn. Die Völker, auf die man traf, waren zahlenmäßig kleiner und geographisch weitaus verstreuter als man das von den europäischen Staaten und Nationen her kannte. Sie suchten von sich aus für gewöhnlich keinen Kontakt mit den fernen Bewohnern des westlichen Europas, auch nicht Russlands. Wohl reagierten sie auf Fremde, aber ihr kommunikativer Anspruch reichte selten über den eigenen Lebensbereich hinaus. So kommt es, dass wir zwar eine Fülle von Zeugnissen *über* die Völker Sibiriens, Russisch Amerikas und Zentralasiens besitzen, aber keine Nachrichten *von* ihnen, wie sie selbst über sich oder die Länder dachten, aus denen immer wieder Besucher zu ihnen kamen.

Zahl und Qualität der Reiseberichte über diese Gebiete erlauben es uns, allgemeine Fragen nach der Struktur der Wahrnehmung des kulturell Fremden zu stellen. Es ist ein alltägliches Problem, wie Menschen mit etwas umgehen, das ihnen nicht vertraut ist. Findet diese Gegenüberstellung weit weg vom vertrauten Umfeld des Beobachters statt, erhöht sich der Grad der Aufmerksamkeit. Und es steigt der Druck, das Beobachtete in einen (für den Beobachter) sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Der Beobachter möchte nicht nur „sehen“, er will auch „verstehen“. Begegnet er dabei Phänomenen, die ihm aus dem heimischen Umfeld nicht nur unbekannt sind, sondern auch etwas Verstörendes beinhalten, spitzt sich die Konfrontation zu. Eine Nicht-Beachtung ist jetzt praktisch nicht mehr möglich, eine Auseinandersetzung mit dem Fremden unvermeidlich. Die Reisenden, die sich in Sibirien und den anderen östlichen Teilen des Russländischen Reichs bzw. der Sowjetunion auf diese Konfrontation einließen, geben ein Lehrstück ab für ein allgemein menschliches Verhalten. Ist echtes Interesse vorhanden, bieten die Reiseberichte das literarisch gestaltete Schauspiel einer „erzwungenen“ Stellungnahme. Das, was die Reisenden sahen

(und worüber sie schrieben), nötigte sie, das Eigene und das Fremde in eine Balance zu bringen. Es ist dies das Abenteuer der Begegnung mit dem „radikal Fremden“, und davon soll das vorliegende Buch in der Hauptsache handeln.

Doch soll das Betrachtete nicht stumm bleiben. Die Völker und Kulturen, denen die Reisenden begegneten, sprechen auch – nicht direkt, aber immerhin mit der Stimme ihrer Berichterstatter. Mit Hilfe längerer Textauszüge sollen ihre Überlieferungen, ihr Alltagsleben und ihre Gebräuche präsent werden. So wird man dieses Buch auch als „textbook“ in anglo-amerikanischer Manier lesen und verwenden können, bestehend aus kompakten Quellenauszügen und Kommentaren dazu. Eine Übersetzung der Quellenabschnitte schien dabei nicht unbedingt nötig – einerseits, weil dies den Umfang des Buches noch einmal erheblich vermehrt hätte, andererseits, weil die Quellsprachen allesamt „Weltsprachen“ sind und ihre Kenntnis (mit oder ohne künstliche Hilfsmittel) mehr oder weniger vorausgesetzt werden kann. Wo die Reiseschriftsteller ihre Informationen in eigenständige Geschichten verpackt haben, wurden diese nach Möglichkeit als narrative Einheiten erhalten, um die schriftstellerische Komponente der Reiseberichte als Nachrichten vom radikal Fremden nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Nachvollziehbar wird so, dass sich die Wahrnehmung der Reiseschriftsteller immer wieder an dem Gesehenen ausrichtet, dass es zum eigentlichen Akteur in einem wechselseitigen Prozess der Kenntnisnahme und der Informationsverarbeitung wird. Vielen Reisenden wird nicht bewusst gewesen sein, dass sie mittelbar zu einer Art Sprachrohr für fremde Sitten und Gebräuche wurden; manchen freilich könnte es genau darauf angekommen sein.

Was die Reisenden an Informationen mitgenommen und ihrem Lesepublikum dargeboten haben, entzieht sich dabei unserem qualifizierenden Urteil. Es hat wenig Sinn, die Reiseberichte auf ihren Gehalt an „richtigen“ oder „falschen“ Nachrichten hin abzuklopfen. Dafür sind sie von ihren Grundintentionen her allzu unterschiedlich und oft auch zu weit entfernt vom Anliegen einer wissenschaftlichen Ethnologie. Aber sie erlauben neben der Analyse der Beobachterstandpunkte auch eine Rekonstruktion heute vielfach bereits verschwundener Lebenswelten. Selbst wenn viele Reisende nicht alle kulturellen Praktiken der von ihnen besuchten Völker in ihrer Komplexität gesehen oder verstanden haben, selbst wenn nicht alles aufgeschrieben wurde, was man sah, und viele Reiseberichte mehr dem Typus der literarischen Produktion als einer möglichst neutralen Dokumentation zuzurechnen sind, ist doch viel gewonnen: ein Einblick in den Kosmos der Kulturen des russischen Nordens und Zentralasiens vor der Sowjetisierung, die der Selbständigkeit indigener Völker nicht wohl gesonnen war. So sind die Nachrichten von westeuropäischen, ostmitteleuropäischen und russischen Reisenden oft die letzten Auskünfte über kulturelle und soziale Verhältnisse und Praktiken, die wir zu einigen Völkern besitzen. Auch wenn manche von ihnen in späterer Zeit eigene Ethnologen hervorgebracht haben, war es doch nicht selten zu spät. Die Moderne, die mit der sowjetischen Phase dieser Großregionen einsetzte, trat gewalttätig auf und vernichtete Traditionen. Man ist also auch auf

dem Weg zu einer Kulturgeschichte indigener Völker im Russländischen Reich auf das Genre Reiseberichte angewiesen.

Ein wahrnehmungstheoretischer Ansatz soll helfen, diese Reiseberichte in mehrfacher Weise auszuwerten. Im Mittelpunkt steht die Art und Weise der Berichterstattung, daneben die Ermittlung eines aus anderen Quellen nicht zu gewinnenden Sachwissens. Der Reichtum der Zeugnisse lässt neue Erkenntnisse in beiden Bereichen erwarten. Hinzu kommt, dass die Gesamtheit der Reiseberichte zeigt, wie sehr es immer auch auf die Persönlichkeit der einzelnen Beobachter ankommt. Ob die Berichte aufschlussreich sind (oder eben nicht), ist keine Frage der Epoche, in der sie entstanden sind. Es gibt keine lineare Entwicklung hin zu einer „objektiven“ Berichterstattung über fremde Kulturen; Aufgeschlossenheit und Neugier sind, genauso wie Borniertheit und Voreingenommenheit, recht unübersichtlich über die Jahrhunderte hinweg verteilt. Dabei kann auch vorurteilsbehaftete Reiseliteratur gewinnbringend sein: wenn sie, was immer wieder vorkommt, als Beleg für abwertende Urteile sehr genau über die inkriminierten Sitten und Gebräuche informiert. Der Quellenwert der einzelnen Reiseberichte schwankt also, und er korrespondiert nicht mit der lauterer Absicht der Verfasser. Mitunter vereint sich das intensive Studium mit einem neutralen Blick in der Nachfolge Herodots – und dann ist das geboren, was man „Ethnologie“ nennen kann. Dabei handelt es sich nicht um ein einmaliges oder zeitlich klar eingrenzbare Ereignis; auch die europäische Aufklärung war kein Garant für eine Reduktion von Vorurteilen bei der Beobachtung fremder Völker und Kulturen. Ethnologie soll als Anwendungsgeschichte ethnologischer Methoden gesehen werden, unabhängig von der Zeitstellung. Die chronologische Reichweite dieses Buches bietet die Gelegenheit dafür.

* * *

Alles begann in Sibirien. Im Jahr 2008 durfte ich auf Einladung meines geschätzten Kollegen, des Historikers Alexander Emanov von der Staatlichen Universität Tjumen' an einer Konferenz des Verbandes der sibirischen Historiker in dieser Stadt teilnehmen. Die Entscheidung, einen Vortrag über die Reiseberichte des polnischen Adligen Jan Potocki zu den nomadischen Völkern des Zarenreichs anzubieten, erwies sich als ungeahnt folgeschwer. Potocki gab weit mehr ab als nur ein aus regionalen Bezügen heraus halbwegs passendes Referatsthema. Die Lektüre seiner Schriften warf die Frage auf, ob es nicht auch weitere Reiseschriftsteller gäbe, die ähnlich ethnologisch versiert wie er vorgegangen waren. Die Möglichkeit einer (über eine erste russische Fassung hinaus erweiterten) Publikation des Potocki-Artikels in einem auf Kulturvergleich fokussierten Sammelband von 2013 führte zuerst einmal wieder zurück, zu theoretischen und systematischen Überlegungen. Gleichzeitig stieg der Pegel der Funde von neuen Autoren und neuen Schriften in einem beängstigenden Maß an. Etwas Luft verschaffte ein Karl Ferdinand Werner-Fellowship am Deutschen

Historischen Institut Paris im Jahr 2017, als willkommene Gelegenheit, die zahlreichen französischen Autoren genauer zu studieren. Daneben wurden neue und alte Erkenntnisse auf den Prüfstand gestellt, in Form von Vorträgen am Deutschen Historischen Institut in Warschau und seiner *Dépendance* in Vilnius. Sie provozierten Zuspruch und Kritik von historischer und ethnologischer Seite – ein willkommener Test für die Umsetzbarkeit der Grundidee. Denn es geht in diesem Buch nicht um die Geschichte der sibirischen und zentralasiatischen Völker an sich, ebenso wenig wie um eine Auseinandersetzung darüber, inwieweit das von den Reisenden mitgeteilte Wissen über fremde Kulturen ganz allgemein zutreffend sei oder nicht; und es geht auch nicht um eine Vollständigkeit bei der Berücksichtigung von Autoren oder Texten. Die hier versammelte Zahl an Reiseberichten scheint groß genug, um der allzu engen Binnenperspektive von einem oder nur wenigen Autoren entrinnen und eine Einordnung einzelner Reiseschriftsteller und ihrer Aussagen in einen größeren Zusammenhang vornehmen zu können. Deren Einteilung in eine der vier definierten Kategorien erfolgte auf der Grundlage der zitierten Textblöcke, wobei das Risiko, auf einer erweiterten Textbasis möglicherweise zu abweichenden Ergebnissen zu kommen, nicht zu vermeiden war. Zugleich eröffnet sich die Möglichkeit einer allgemeinen Wahrnehmungsgeschichte des Fremden bzw. derjenigen Bestandteile, aus der sich diese Geschichte der Wahrnehmung hauptsächlich zusammensetzt. Sie bildet den Kern des vorliegenden Buches.

Dies nicht aus den Augen verloren zu haben, halfen die an den Universitäten Passau und Ural'sk/Oral (Kasachstan) abgehaltenen Seminare, während ein *Iter Sibiricum* durch die regionalen Sammlungen zwischen Tjumen' und Irkutsk im Sommer 2016 wenigstens einen Teil der Wegstrecke nachvollziehbar machte, die von vielen Reisenden meines Buches auf sich genommen wurde. All diesen Stationen der Buchentstehung gilt es zu danken, den Menschen dahinter und ihrer Bereitschaft, sich auf dieses Thema einzulassen. Namentlich genannt seien Joanna Olchawa (Frankfurt/M. – München) sowie die Passauer Kollegen Christoph Barmeyer, Manfred Hinz und Dirk Uffermann, die in verschiedenen Stadien der Buchproduktion mit meinen Überlegungen zu tun bekamen und mir dennoch verbunden blieben. Der Gastfreundschaft von Maria Ricart Mateu schließlich ist es zu verdanken, dass die „katalanischen Schreibwochen“ so angenehm wie produktiv wurden. Für die Möglichkeit, das Buch im Verlag der Kulturstiftung Sibirien erscheinen zu lassen, danke ich Erich Kasten ganz besonders.

Sprachlich habe ich mich dafür entschieden, das generische Maskulinum zu verwenden sowie die zahlreichen Abweichungen der frühneuzeitlichen und bis ins 19. Jahrhundert hinein gepflegten deutschen Orthographie von der unsrigen aus Gründen der Übersichtlichkeit nicht zu kennzeichnen. Zur Begrifflichkeit: In diesem Buch wird der ethnographische Gegenstand der Reisebeschreibungen als „Volk“/„Völker“ gefasst, gleichberechtigt neben „Ethnie“/„Ethnien“ (im englischen Sprachgebrauch „nation“/„nations“), wobei in der deutschen wissenschaftlichen Literatur auch die

Bezeichnungen „Urvölker“ und „Nationalitäten“ verwendet werden. Daneben begegnet „Stamm“ als Begriff aus den Quellen, während die Bezeichnung „Gruppe“ in der Regel für eine Mehrzahl an Menschen gebraucht wird, die sich zu bestimmten Zwecken zusammenfindet. Der von einzelnen Reisenden benutzte Begriff „Aboriginer“ (dt.) bzw. „aborigines“ (engl.) wird in der Darstellung aufgrund seiner Missverständlichkeit beiseite gelassen.

Passau, im Februar 2025

Einleitung

Das Fremde sehen und verstehen:

Formen der Begegnung mit dem radikal Fremden bei reisenden Beobachtern vor dem Zeitalter der wissenschaftlichen Ethnologie

Will man fremden Kulturen über Reiseberichte der Vergangenheit näherkommen, bedarf es einer mehrfachen Absicherung. Die Quellen sprechen, wie immer, nicht „für sich“ – sie sind zu erschließen und zu deuten. Gerade weil es Nachrichten aus erster Hand sind, die von den Reisenden kommen, ist Vorsicht geboten. Vieles in späteren Berichten baut auf früheren auf, ohne dass Übernahmen immer gekennzeichnet wären. Das beginnt schon bei der Wahl der Reiseroute und der Konzentration auf bestimmte Völker oder Praktiken, und setzt sich fort mit direkten Zitaten und Variationen von Intertextualität. Literarische Ambitionen der Autoren kommen hinzu, ganz zu schweigen von Anliegen, die nichts mit der Ethnographie als der Beschäftigung mit den Völkern selbst zu tun haben. Die wissenschaftliche Verwertbarkeit der Reiseberichte heute sieht sich deswegen vor eine ganze Reihe von Problemen gestellt. Deren Lösung ist nicht immer möglich, schon gar nicht mit den Mitteln einer Disziplin allein. Eine Kombination verschiedener Disziplinen erscheint unverzichtbar, was unweigerlich zu einem Mix von Methoden und Ansätzen führt. Sieht man aus größtmöglicher Distanz auf die gestellte Herausforderung, so erkennt man ein Bündel höchst unterschiedlicher Themen, die anzusprechen sind. Sie betreffen Fremdheit und Kulturbegegnung, Reiseberichte als literarisches Genre und die Reiseräume samt den Reisenden selbst. Die Forschungszweige, die dafür zur Verfügung stehen, gehören zur Philosophie, zur Geschichte, speziell zur Osteuropäischen und Zentralasiatischen Geschichte, zur Literaturwissenschaft, Ethnologie und Biographistik. Jeder einzelne Forschungsbereich besitzt ein eigenes Fundament und eine eigene Tradition, aber nur die Kombination der verschiedenen Forschungsstände garantiert eine sichere Ausgangsbasis für das hier gestellte Anliegen. So ist die Lage derjenigen des polnischen Romanciers und Forschungsreisenden JAN POTOCKI (1761-1815) aus dem späten 18. Jahrhundert nicht unähnlich: Auch er musste und wollte über ein „Cabinet des savants“¹, ein Arbeitszimmer der Gelehrten, verfügen, um seinem Gegenstand, den Völkern „Sarmatiens“, gerecht zu werden.

1 POTOCKI 1789, 11.

Die Definition des Fremden

Dieses Arbeitszimmer weist keine Schubladen oder Regale auf. Es ähnelt eher einer geistigen Werkstatt, gefüllt mit verschiedenen Arbeitsinstrumenten wie Begriffsbildung und der Definition von Kategorien. Sie sind miteinander verknüpft und dienen der Wegbereitung auf dem Gang der Interpretation durch die Reiseberichte. So bilden sie eine Art Rückgrat für die folgende Untersuchung, und in dieser Funktion verdienen sie eine eigene Vorstellung. An der Spitze steht die Definition des Fremden: Von welcher Art Fremdheit sprechen wir, wenn wir auf die Begegnung der Reisenden mit den Völkern Sibiriens, Russisch-Amerikas und Zentralasiens schauen? Es ist eine „radikale Fremdheit“, die außerhalb jeder Ordnung steht, oder zumindest eine „strukturelle/strukтурale“ Fremdheit, die sich außerhalb einer bestimmten Ordnung befindet.² Sie grenzt sich jedenfalls ab von einer „alltäglichen oder normalen Fremdheit“³, die überall begegnen kann, auch in nächster Nähe. Von daher kommt bereits an dieser Stelle das Kriterium der (im Untersuchungszeitraum durchaus relevanten) geographischen Distanz ins Spiel, denn diese Unterscheidung zwischen radikaler und normaler Fremdheit spiegelt sich raumbezogen in der Differenz zwischen „‘fernen’ fremden Kulturen“ und „‘nahen’ fremden Kulturen“.⁴ Entscheidend ist aber letztlich nicht die Zahl der Kilometer, die der Reisende zum Objekt seiner Betrachtung zurücklegt, sondern der Effekt, der sich aus der Konfrontation zwischen beiden ergibt – auch wenn nicht zu leugnen ist, dass sich dieser Effekt umso eher einstellt, je größer die geographische Entfernung zwischen Betrachter und Betrachtetem ist.

Entscheidend ist die Wirkung, die radikale Fremdheit erzeugt. Sie lässt sich beschreiben als „Störung der Selbstbestimmung“, als „Riss“, als „unerwartete Entdeckung“ – und das führt dazu, dass diese Form von (entfernter) Fremdheit auch als das „vertikal Fremde“ bezeichnet werden kann.⁵ Der Alltag, der genug Fremdes bereithalten kann, spielt also keine Rolle, es bedarf einer existentiellen Verunsicherung. In der Tat spiegeln die hier ausgewählten Reiseberichte diese Ver-Störung, die den Reisenden selbst mehr oder weniger stark bewusst geworden ist. Wie sie damit umgegangen sind, soll uns an anderer Stelle beschäftigen; für jetzt ist bedeutsam, dass die Reisenden die Herausforderung, das Fremde verstehen zu wollen, angenommen haben.⁶ Es war dies eine selbstgestellte Aufgabe, bei der das Fremde als „Aufforderung“⁷ begriffen wurde. Symptomatisch dafür ist die Aussage des Engländers ANDREW SWINTON, der zwischen 1788 und 1791 durch Norwegen, Dänemark und Russland gereist ist: *„Die Russen werden mir ein ganz neues Volk seyn, gleich,*

2 WALDENFELS 1997, 36, 78, 148f.

3 WALDENFELS 1997, 78, 148; vgl. SCHRÖDER 2009, 304, 308.

4 MOOSMÜLLER 2007, 32.

5 NAKAMURA 2000, 139.

6 GÖLLER 2000, 397.

7 WALDENFELS 1997, 109.

als wenn sie Bewohner einer neuen Welt wären.“⁸ Auch wenn der Satz nicht auf die indigenen Völker Sibiriens oder Zentralasiens gemünzt ist, weist er den Weg: Es geht um „fundamentale Fragen zum Verstehen des Fremden“⁹, Nicht- und Missverstehen miteingeschlossen. Die Selbstbezeichnung des amerikanischen Reisenden JOHN LEDYARD (1751-1789) unter den sibirischen Völkern als „*perfect stranger*“¹⁰ bringt die Problematik von der (Selbst-)Sicht der Berichterstatter her auf den Punkt.

In welcher Gestalt zeigt sich nun dieses Fremde? Wo ist Fremdheit „radikal“ oder „strukturell“, wo beginnt die „unerwartete Entdeckung“ und damit die Herausforderung für die Reisenden? Wäre nicht alles, was den reisenden Beobachtern jenseits der Grenzen ihrer Heimatregion begegnet ist, schon von vornherein ein „Fremdes“, dem man sich stellen müsste? Hier ist Pragmatik gefordert, soll es nicht zu einer Überstrapazierung des Begriffs des Fremden kommen. Als Untersuchungsgegenstände wurden deshalb Bereiche gewählt, die mit einer hohen Wahrscheinlichkeit einen „clash of civilizations“ vermuten lassen. Die ethnographisch arbeitenden Reisenden müssen den Einschlag des Neuen, Unerwarteten, manchmal sogar Schreckhaften in ihren Berichten dokumentieren. Dann, so die Prämisse, lässt sich die Begegnung mit dem kulturell Fremden in seiner anthropologischen Dimension nachvollziehen und in einzelnen Kategorien ermessen. Aus der Lektüre der Reiseberichte wurde schnell deutlich, dass es sich um relativ wenige, und damit um immer wiederkehrende Bereiche handelt. Beste Chancen, die reisenden Beobachter zu verstören und damit Fremdheitserfahrung auf allen möglichen Ebenen (intellektuell, emotional¹¹, haptisch) auszulösen, hatte der religiöse Bereich – bzw. das, was die Beobachter als Religion bezeichneten. Die Beobachtung NIKLAS LUHMANNs (1927-1998), dass „Religion über sich selbst oft unzureichend Auskunft gibt“¹², besitzt im vorliegenden Fall eine besondere Gültigkeit. Dieser Bereich umfasst religiöse Systeme wie Islam oder Buddhismus (Lamaismus), aber auch Schamanismus, einzelne Kulte (wie den Bärenkult), Kosmogonien, Geisterwelten, dazu, als menschliche Akteure, Zauberer und Schamanen. Hinzu kommt als weiterer Bereich die Begegnung mit spezifischen Berufen und Lebensweisen, die nicht selten mit dem Nomadismus oder der Jagd verbunden sind. Soziale Beziehungen bilden einen eigenen Bereich; hier geht es um Riten, Normen, Gebräuche, Werte, soziale Eigenschaften und Eigenheiten, dazu Rang- und Geschlechterverhältnisse. All das nicht als Selbstzweck, um der Unbekanntheit willen, die nicht weiter erstaunt. Es muss ein Erlebnis von radikaler Fremdheit, eine Art Schock, damit verknüpft sein, damit die Berichterstattung darüber Teil der Analyse werden konnte. In besonderer Form gilt das für den letzten ins Auge gefassten Bereich, den man mit den Begriffen

8 SWINTON 1793, 83.

9 MOOSMÜLLER 2007, 32. Vgl. JAGODZINSKI 2014, 193.

10 LEDYARD 1966, 185.

11 Auf die Bedeutung von Emotionen bei der Strukturierung von Fremdwahrnehmung verweist PLATH 2011, 207-285.

12 LUHMANN 2000, 34.

Außenwelt, Kulturkontakt und natürliche Umwelt umreißen kann. Das Erstaunen der Berichterstatter, ihre Verunsicherung und die Infragestellung ihres eigenen Wertehorizonts, aber auch das Bemühen um ein Verständnis, um eine Durchdringung (und möglicherweise Erhellung) des gesehenen oder erlebten Fremden ist die Voraussetzung für die hier angestrebte Untersuchung. Ob die Erfahrung von radikaler Fremdheit durch den Prozess des (nachfolgenden) Schreibens „bewältigt“, sprich: reduziert, wurde, kann als Frage mit in die Untersuchung genommen werden. Auch wenn uns in den meisten Fällen Vorstufen zu den später publizierten Reiseberichten fehlen, ist immerhin anzunehmen, dass eine Verstörung durch die Begegnung mit dem radikal Fremden, die sich noch in der Endstufe der Publikation zeigt, im Zeithorizont des realen Erlebens nicht geringer gewesen sein wird.

Eine theoretische Konstante ist, dass die Distanz zwischen Beobachter und Beobachtetem zwar „verringert“ werden kann, was besonders für europäische Betrachter außereuropäischer Kulturen gilt. Der dahinterstehende Mechanismus lässt sich als „Ähnlichkeitsunterstellung“ bezeichnen, auch und gerade dann, wenn es um das „maximal Fremde“ geht. Damit ist eine dritte Dimension aufgemacht, neben Alterität und Alienität, die Fremdverstehen entweder als „Identitätsunterstellung“ oder als „Generalisierung der Fremdheit“ vorstellbar machen.¹³ Das kulturell Fremde musste an das kulturell Eigene herangerückt werden, die wahrgenommene Differenz wenigstens ansatzweise reduziert werden, ohne dass ein „Gleiches“ oder „Identisches“ („Alterität“) angenommen wurde bzw. angenommen werden konnte. Auf der anderen Seite war das „Fremde *par excellence*“¹⁴ („Alienität“) aber als nicht übersetzbare Andersartigkeit nicht handhabbar und musste in etwas „Ähnliches“ verwandelt werden. Dabei blieb trotz verringerter Distanz zwischen Beobachter und Beobachtetem immer eine gewisse Restdistanz bestehen¹⁵, auch dort, wo guter Wille seitens der Beobachter vorhanden war und Empathie in reichem Maße aufgebracht wurde. Der von einem Ahnherrn der modernen Ethnologie, BRONISŁAW MALINOWSKI (1884-1942), formulierte Anspruch, fremde Kulturen „from the native's point of view“ zu sehen¹⁶, ist in der Vollform unrealistisch. Aber er ist als Wegmarke und Richtungsangabe durchaus produktiv, und die vielfältigen Ansätze der reisenden Beobachter, mit dem (radikal) Fremden zurechtzukommen, lassen sich auch danach sortieren, inwiefern sie diesem Anspruch wenigstens nahegekommen sind. In der Praxis der Begegnung mit dem kulturell Fremden, und damit der Ethnographie, dominiert, allgemein gesprochen, die „Erfassung des Fremden durch Angleichung an das Bekannte und durch Entgegensetzung zu ihm“.¹⁷ Die Mittel zur Bewältigung von Fremdheit sind vielfältig, und sie erschöpfen sich nicht in der Verwendung von Stereotypen oder

13 Vgl. KNOBLAUCH – SCHNETTLER 2004, 23.

14 KNOBLAUCH – SCHNETTLER 2004, 34.

15 OSTERHAMMEL 1989, 20.

16 Vgl. GEERTZ 1977.

17 OSTERHAMMEL 1989, 34.

der Aufstellung von Kolonialvergleichen.¹⁸ Bei gelehrten Reiseschriftstellern konnte sich das Erfassen des Fremden in Form einer „Antikenanalogie“¹⁹ ausdrücken, bei anderen wiederum durch das Verfahren, das Gesehene (Fremde) an das Eigene heranzurücken, auch in einem geographischen oder klimatischen²⁰ Sinn. Zentralasien konnte so den Vereinigten Staaten von Amerika ähneln, Taschkent Assoziationen an New York hervorrufen. EUGENE SCHUYLER (1840-1890), Mitglied der amerikanischen Gesandtschaft in St. Petersburg nach 1870, zeigt es: *„As I sat in the porch in the bright moonlight, the first night of my arrival at Tashkent, I could scarcely believe that I was in Central Asia, but seemed rather to be in one of the quiet little towns of Central New York.“*²¹

Es erscheint sinnvoll, für das Genre der Reiseberichte vor diesem Hintergrund von einer „kulturellen Aneignung“ zu sprechen.²² Dieser Aspekt besitzt für den hier untersuchten Raum insofern eine besondere Bedeutung, als das Russische Reich in Sibirien (und weiter im Nordosten) wie in Zentralasien in politischer und kultureller Weise eine „Aneignung“ vorgenommen hat. Die Frage ist nur, was im Medium der Reiseberichte darunter zu verstehen ist: Vereinnahmung (für eigene Zwecke)? Entwertung (des Anderen)? Bereicherung (wenigstens symbolisch)? Sollte dem so sein, wäre es ein recht offensiver, möglicherweise sogar aggressiver Vorgang, der sich in literarischer Gestalt vollzieht. Was aber, wenn Reiseberichte nicht (sich etwas) „aneignen“, sondern eher „sich annähern“, also Verständnisbrücken bauen und Neues zeigen? Denkbar ist doch, dass Reiseberichte nicht nur das Fremde (dem eigenen Blick) „unterwerfen“, es dem eigenen Dispositiv „einpassen“ und so an das Eigene heranziehen, sondern auch das Fremde vorstellen (präsentieren), es als Gegenüber in Wert setzen und damit das Eigene auf das Andere hin ausrichten.

Zwei Wahrnehmungsfallen für die reisenden Beobachter tun sich auf, nicht nur bei solchen und ähnlichen Verfahren der Angleichung und Annäherung: Auf der einen Seite das koloniale²³ „Othering“, das von oben herab, wertend und hierarchisierend auf ein Fremdes zugeht. Auf der anderen Seite steht das „Sameing“, das Fremdes zu Eigenem macht. Beide Verfahren führen wahrnehmungstheoretisch in eine Sackgasse. Denn in beiden Fällen wird dem Gegenüber ein autonomes kulturelles Anderssein abgesprochen, es wird gleichsam (nur) auf eine Variante des Eigenen reduziert.²⁴ Eine radikale Fremdheit, samt ihrer verstörenden Funktion, wäre damit ausgeschlossen. Sowohl „Othering“, als auch „Sameing“ gehören freilich zu den am häufigsten zu

18 Vgl. PLATH 2011, 283.

19 OSTERHAMMEL 1989, 35. Zur Analogie als Abbildungsmuster und weiteren Verfahren bei der Darstellung des Fremden vgl. DEEG 1992, bes. 172.

20 Zum „Borealismus“ als einer Methode, kaum bekannte nördliche Länder durch Bezugnahme auf besser bekannte nördliche Länder verstehbar zu machen, vgl. PLATH 2011, 247-252.

21 SCHUYLER 1876, 76.

22 FRANK 1999, 113.

23 Beispiel für koloniale Reiseberichterstattung: PLESSKE 2014.

24 MOOSMÜLLER 2007, 24.

beobachtenden Verfahren in der Begegnung mit dem kulturell Fremden. Zu beschreiben, welche Wege es gibt, die Folgen daraus abzumildern und zu einer adäquaten Darstellung des Fremden zu gelangen, wird ein Anliegen der folgenden Kapitel sein.

Davor gilt es festzuhalten, dass die Gegenstimme fehlt: Was uns in den Berichten noch des aufgeschlossensten Reisenden entgegentritt, ist dessen Stimme, seine Ansicht über das Fremde, aber auch über sich selbst und das Wir, das im Moment der Begegnung entsteht. Wir haben aufgrund der Beschränkungen, denen dieses Textgenre unterliegt, keine Möglichkeit, die Meinung der Gegenseite einzuholen. Es bleibt bei einem Monolog im Sinne MICHAEL BACHTINS (1895-1975)²⁵, der nur durch eine möglichst sorgfältige Analyse der Sprecherseite durchsichtig auf die andere Seite hin gemacht werden kann. Für die Lektüre bedeutet das zunächst, Fragen nach den Interessen und Erfahrungen der Reisenden auch jenseits der primären Reiseziele zu stellen. Die Gründe, warum man in weit entfernte Gegenden in diesen Zeiten aufgebrochen ist, sind vielfältig: wirtschaftliche, politische, militärische, aber auch geographische, theologische oder wissenschaftliche Interessen allgemein konnten ausschlaggebend gewesen sein. Aber damit hatte es selten sein Bewenden; in der Fremde orientierten sich die Reisenden nicht selten neu, und aus den eigentlichen Zielen wurden Nebenanliegen, während bislang unbekannte Gegenstände des Interesses das Übergewicht erlangten. Eine Interessenverlagerung während der Reise muss also immer mit einkalkuliert werden, und sie bietet einen ersten Anhaltspunkt für die Art und Weise, wie man mit Fremdheit umgegangen ist.

Einen zweiten Anhaltspunkt erhält man, wenn nach „Denkstilen, Wahrnehmungsrastern, Begriffsfeldern“ in den Reiseberichten gefragt wird. Es sind dies die regulären Ausdrucksmöglichkeiten der Reiseschriftsteller, wie sie sich in der Rhetorik, der Topik und der Narratologie festmachen lassen. Die Entscheidung für längere Textpassagen anstelle von Kurzzitaten in diesem Buch hat damit zu tun: Es soll auch der jeweilige Stil der Autoren sichtbar werden, ihre Eigenheiten und ihr sprachlicher Umgang mit dem Fremden. Manche Autoren pflegen einen ironischen Duktus, andere formulieren in der Art einer Enzyklopädie; mal überwiegt die Wissensvermittlung, mal die Abenteuergeschichte. Die Sprache der Berichte gibt Aufschluss über die Art und Weise, wie (radikale) Fremdheit verarbeitet wurde, und welchen Zweck der Autor mit seiner Darstellung verfolgt. Immerhin mussten alle Reiseschriftsteller annehmen, dass eine schnelle Verifizierung ihrer Berichte kaum stattfinden würde; sie waren also (für längere oder kürzere Zeit) eine unikale Quelle für fremde Kulturen in einer tatsächlich „neuen Welt“. Damit ist nicht nur die Qualität der Texte angesprochen, sondern auch das Faktum, dass wir es ja nicht mit dem Dargestellten selbst zu tun haben, sondern das Dargestellte (nur) als Repräsentation des Geschriebenen kennenlernen. Strenggenommen werden „Bilder des Fremden“ in den Reiseberichten geschaffen²⁶, das Fremde selbst bleibt auf Vermittlung angewiesen. Das Andere ent-

25 BACHTIN 1985.

26 OSTERHAMMEL 1989, 41f.

steht als Abbild dessen, was Auge und Ohr des Betrachters aufnehmen, die Autoren befinden sich „Between the Written and the Oral“.²⁷ Mit diesem Manko hat jedoch jede Darstellung zu kämpfen, die nicht von vornherein fiktional ist. Die Frage ist also nicht, wie man diese Kontingenz vermeidet oder überwindet, sondern wie sie in einer Weise entschärft wird, dass Fremdheitserfahrungen nachvollziehbar werden. Der Blick richtet sich also in erster Linie auf die Reiseschriftsteller, ihre Disposition, ihre Fähigkeiten und Grenzen. Dass in den Reiseberichten zuweilen auch ganz offen der Faktor Unterhaltung als Legitimation von Schilderungen geltend gemacht wird, sagt noch nichts über die Qualität der Darstellung, sondern eher etwas über die in jeder Literatur zu gewärtigende Einbeziehung eines vorgestellten Publikums. JOHANN GEORG GMELIN in seinem Bericht über die Gepflogenheiten bei der Tributzahlung der Tataren in Krasnojarsk 1740: *„Weil ich so viel seltsames darauf wahrnahm, so kann ich nicht umhin, meine Leser auch mit einer Beschreibung desselben zu ergötzen.“*²⁸

Voraussetzungen für eine Begegnung mit dem Fremden

Dabei erweist es sich als entscheidend, wie die inneren Voraussetzungen für eine Begegnung mit dem Fremden bei den einzelnen Autoren beschaffen sind (neben Fragen zu äußeren Voraussetzungen wie der Verwendung von Dolmetschern oder der zeitlichen Distanz zwischen Reise-, Abfassungs- und Publikationszeit). Was sind die Vorbedingungen, die es erst ermöglichen, etwas zu sehen, das aus dem bisher Bekannten nicht geläufig ist, und das im Extremfall alle eigenen Werte und Überzeugungen in Frage stellt? Bei weitem nicht alle Reiseberichte gewähren uns Einblick in dieses Feld, das sich gewissermaßen „inside John Malkovich“ befindet. Aber aus einer Reihe von Äußerungen, die oft nur wie nebenbei artikuliert werden, lassen sich Splitter zu einem größeren Bild zusammensetzen. Unabdingbar als Voraussetzung, dem Fremden wirklich als einem Anderen, und nicht nur als einer Variation des Eigenen, zu begegnen, ist das Nachdenken über die eigenen Einstellungen. Es ist dies die REFLEXION DER IDEOLOGISCHEN MITGIFT des Betrachters, der „Blick nach Innen“, was das bildungsbedingte Rüstzeug angeht. Bildung kann auch eine „Bürde“ werden, nämlich dann, wenn sie den Blick auf das Andere erschwert.²⁹ Das gilt verschärft für die Reisenden des 18. und 19. Jahrhunderts, insofern sie als „Aufklärer unterwegs“³⁰ waren. Aber es ist nicht nur die Bildung allein, allem voran die historische und reisegeschichtliche³¹, die mitunter den Blick für das Fremde versperrt. Im Grunde geht

27 HARTOG 1988, 273.

28 GMELIN III 1752, 449.

29 OSTERHAMMEL 1989, 34-36.

30 Vgl. SEGEBERG 1983.

31 Mitunter finden sich, bei aller Hochachtung vor früheren Autoren, auch Distanzierungen vom historischen Wissensballast, wie etwa bei dem polnischen Reisenden Jan Potocki: (...) *j'avais si souvent passé et repassé à la suite d'Herodote, de Strabon ou de Ptolémée*; POTOCKI 1991, 31; nochmals zu Herodot: POTOCKI 1991, 47.

es um das kulturelle Marschgepäck, d.h. die Gesamtheit der aus dem eigenen Bereich mitgebrachten gesellschaftlichen und kulturellen Kontingenzen, die verhindern, dass das Andere als solches erkannt und respektiert wird. GIORDANO BRUNO (1548-1600), als Astronom, Philosoph und Dichter auch aufmerksam gegenüber Beobachtungsgrenzen, zielt in die Mitte des Problems, wenn er im „Aschermittwochsmahl“ (1584) resignierend feststellt: „(...) saugen wir (...) schon mit der Muttermilch die Voreingenommenheit für unsere eigenen Dinge ein (...).“³² Aus der Voreingenommenheit für das Eigene wird die Voreingenommenheit gegen das Andere oder Fremde. Einen Ausweg scheint es nicht zu geben, nur die unablässige Auseinandersetzung mit einem möglichen Verhaftetsein in Urteilen, die von anderen Beobachtern so nicht gefällt werden würden. Ein seltenes Beispiel dafür liefert die englische Lehrerin MARIA GUTHRIE, die anlässlich ihres Aufenthalts bei den Krim-Tataren 1795/96 in einem Brief an ihren Mann Matthew Guthrie bemerkt: *„I must own, that the striking simplicity of both the mosques (or metchets) and religious worship of the Crim Tartars pleased me much; probably from being a protestant; though it is possible that a greek, or catholic, might have been of a different opinion, on seeing their priests without sacerdotal garments, and their temples without other ornaments than a few metal lustres and small lamps (...).“*³³ Die unaufgebbare Kontingenz in der Wahrnehmung erklärt auch, warum ein sich unparteilich gebender Autor sehr wohl Partei nehmen kann und ein Gegenüber mit eigenen Anschauungen überformt. Für die wissenschaftliche Untersuchung wird das Postulat nach einer „hegemoniesensible(n) Untersuchung“³⁴ zur Daueraufgabe.

Ein solches Vorgehen fördert bemerkenswerte Details zu Tage. Sie zeigen uns, dass viele Autoren um einen adäquaten Blick auf das Fremde gerungen haben, und dass sie sich immer wieder der eigenen ideologischen Mitgift bewusst geworden sind. Zur Entdeckung des Fremden gesellt sich, wie ein siamesischer Zwilling, die Entdeckung des Eigenen, wie bei dem deutsch-baltischen Zoologen ALEXANDER VON MIDDENDORFF (1815-1894) in der Mitte des 19. Jahrhunderts: *„Wie Vieles in unserem gesellschaftlichen Leben nur konventionell begründet ist, blickt im Samojedenzelte bald hervor.“*³⁵ Hinzu kommt ein bisweilen unverhohlener Ärger über Falschnachrichten, denen man aufgesessen ist. So schimpft der Dozent für französische Literatur in St. Petersburg, CHARLES DE SAINT-JULIEN (1802-1869), in seinem Reisebericht um dieselbe Zeit über seinen berühmten Landsmann Voltaire, der zum Russischen Reich vollkommen irrige Meinungen verbreitet habe: *„(...) et il n'est peut-être pas hors de propos de rappeler ici [sc. im Kapitel über St. Petersburg; T.W.] que nous avons, à l'endroit de la Russie, des opinions beaucoup trop absolues et parfaitement erronées; nous les*

32 GIORDANO BRUNO 1981, 103.

33 GUTHRIE 1802, 221.

34 UFFELMANN 2021, 279.

35 MIDDENDORFF 1875, 1429.

*tenons de Voltaire, qui nous en a tant donné de fausses.*³⁶ Mögliche Erklärungen für solche Falschmeldungen gibt der Engländer SWINTON: „Es ist zu bedauern, daß die geschicktesten Schriftsteller, welche über Rußland Nachrichten geliefert haben, entweder sich vom Vorurtheil verleiten ließen, oder auf der anderen Seite auch wieder nicht Freiheit hatten, offenherzig zu reden. Selbst Englische Reisende, von denen man doch die besten Nachrichten hätte erwarten mögen, reisen mit einer solchen Schnelligkeit, daß sie selten dasjenige erwähnen, welches doch am wichtigsten zu wissen ist. Ganze Bände füllen sie mit widerlichen historischen Brocken an.“³⁷

Gerade SWINTON zeigt aber, dass die Wendung gegen überlieferte Irrtümer über fremde Völker und das Bemühen um einen vorurteilsfreien Blick („Soll ein Fremder nicht gleich auf den ersten Anblick von Russen gegen sie eingenommen werden, so muß er einen beträchtlichen Grad von Apathie oder wenigstens von Geduld besitzen“³⁸) nicht automatisch zu einer neutralen Sicht führen musste.³⁹ Es blieb eine Herausforderung für die Reisenden, sich ihrer „Vorbelastung“ bewusst zu werden, und das Angehen dagegen war nicht immer erfolgreich. Ein gutes Beispiel dafür ist der 1824-38 als Missionar in Russisch-Amerika tätige, spätere Metropolit von Moskau und dann als Heiliger verehrte IVAN VENIAMINOV (1797-1879), wenn er einerseits bekennt: „Aufrecht gestehe ich, dass ich nicht unpartheiisch gegen die Aleuten bin; ich liebe sie von Herzen und werde nie die Freundlichkeit und den Eifer vergessen, mit welchem sie stets bereit waren, das Wort Gottes zu hören; allein bei der Schilderung ihres Charakters und ihrer Eigenthümlichkeiten habe ich mich stets jeder Partheilichkeit enthalten; wenigstens scheint es mir so“⁴⁰ – um dann aber andererseits einem deutlichen Eurozentrismus als kulturelles Ordnungs- und Werteschema zu huldigen: „Jedenfalls sind sie [sc. die Aleuten; T.W.] auch ohne europäische Anleitung sehr geschickt in Schnitzarbeiten aus Wallrosszähnen.“⁴¹ Natürlich gilt das auch für die umgekehrte Richtung, das heißt, wenn durch eigene Erfahrung aus einem positiven Vorurteil ein negatives Urteil wird. Der an Bevölkerungsfragen im russischen Asien interessierte französische Ethnologe JULES LEGRAS (1866/67-1939) am Ende des 19. Jahrhunderts kam mit dem Bild des politisch und religiös „freien“ Russen im Kopf nach Sibirien. Er korrigierte dieses Bild, nachdem er durch den Augenschein eines anderen belehrt wurde: „Ne dit-on pas couramment que le Sibérien est un être favorisé du ciel, un Russe qui s’est développé librement, sans connaître le joug infamant du servage, ni la persécution politique et religieuse? C’est, je l’avoue, avec cette idée préconçue que j’ai pour la première fois passé l’Oural. L’expérience m’a bien vite montré qu’elle était à peu près fausse. (...) A part de belles exceptions (...), je n’ai guère reconstruit ici que des hommes plus grossiers,

36 SAINT-JULIEN 1854, 23.

37 SWINTON 1793, 270.

38 SWINTON 1793, 83.

39 Vgl. SWINTON 1793, 284.

40 WENIAMINOW 1839, 178.

41 WENIAMINOW 1839, 224.

plus brutaux, plus égoïstes, plus indifférents à la morale et à la religion, plus endurcis dans la jouissance physique de l'alcool ou de l'argent, que ne sont la plupart des paysans russes.“⁴²

Bildet die Reflexion der ideologischen Mitgift einen ersten Schritt, um Fremdheit sehen und verstehen zu können, so ist der Weg heraus aus dem gewohnten und auch geschützten Raum bereits eingeschlagen. In der Tat wird man den Reisenden bescheinigen können, DIE EIGENE KOMFORTZONE VERLASSEN zu haben und eine Selbstverortung jenseits davon vorgenommen zu haben. Wo die Ausgangspunkte im geographischen und intellektuellen Sinne jeweils lagen, sollen knappe biographische Bemerkungen zu den einzelnen Autoren zeigen – jedoch nur bis hin zu den Zeiten ihrer Reiseantritte. Komplette Biogramme sind nicht beabsichtigt, um das Wahrnehmungsprofil der Reisenden nicht zu verwischen und gerade zum Zeitpunkt ihrer Aufenthalte in der Fremde präsent zu haben. Der Blick der Reisenden nach Außen richtete sich auf ein entferntes Ausland, in eine unbedingte Fremde, die mit extremen Bedingungen aufwartete. Aufwändige Reisevorbereitungen und mühsames Fortkommen in den einzelnen Gegenden trugen dazu bei, dass nicht nur die Zahl der Reisenden über Jahrhunderte hinweg überschaubar blieb. Die ungewohnten klimatischen und verkehrstechnischen Bedingungen, die Herausforderung bei Unterbringung, Ernährung und Kleidung prägten nicht nur den physischen Bereich. Mentale und psychische Anstrengungen machten sich ebenfalls bemerkbar. Alles zusammengenommen, befand sich die Mehrzahl der hier untersuchten Reisenden in einer Ausnahmesituation, wenn sie sich den von ihnen besuchten fremden Völkern und Kulturen zuwandten. Die Distanz zwischen dem heimischen Kontext der Reisenden und ihren Zielen in Sibirien und Zentralasien war sicherlich nicht geringer als diejenige zwischen den späteren Ethnologen und ihren Forschungsfeldern in Übersee. Das ethnographische „Feld“, das Feldforschung auch im Verständnis der wissenschaftlichen Ethnologie⁴³ ermöglicht, scheint gegeben.

Äußerungen mit Signalcharakter mögen das verdeutlichen. So bemerkte der deutsche Arzt und Mitglied der Großen Nordischen Expedition unter Johann Georg Gmelin der Jahre 1733–43, GEORG WILHELM STELLER (1709–1746), lapidar: „*Ich trinke mir auf Kamtschatka keinen Rausch im Rheinwein*“.⁴⁴ Was bei manchen Reisenden wie ein recht schmerzloser Abschied von lieb gewordenen Gewohnheiten klingen mag, hört sich bei anderen nach mehr Aufwand und Entbehrung an. Wenn der polnische Ethnograph JAN POTOCKI, unterwegs von Moskau nach Sarepta im Gouvernement Astrachan, verkündet, dass er sich dabei den ortsansässigen Völkern anpassen möchte („*Aujourd'hui je veux imiter les Orientaux*“⁴⁵), dann steckt dahinter auch so etwas wie kulturelle Mimikry. Daneben stehen Aussagen, die zeigen, dass man den Stellen-

42 LEGRAS 1899, XII.

43 Vgl. SCHMIDT-LAUBER 2007.

44 STELLER 1774, 246.

45 POTOCKI 1991, 21.

wert des eigenen Augenscheins über denjenigen von Beobachtungen von Vorgängern einstuft. Und dafür ist dann eben auch ein unter Umständen langer und mühsamer Weg in Kauf zu nehmen. SWINTON: „*Petersburg kann man nur als den Vorposten des Russischen Reichs ansehen. Man muß sich also der scharfen Kritiken über den Character der Eingebornen so lange enthalten, bis man sie in ihren Hauptquartieren, in ihren Privatwohnsitzen, in ihren Dorfschaften, in den Reichen Kiow, Moscau, Twer und Nowogorod besucht hat.*“⁴⁶ Bezieht sich diese Aussage noch auf Areale innerhalb des europäischen Teils von Russland, so ist leicht vorstellbar, um wieviel sorgfältiger man noch mit Informationen zu den sibirischen und zentralasiatischen Teilen des Reichs umgehen musste. Die Differenz zwischen dem aus zweiter Hand erfahrenen und dem mit eigenen Augen Gesehenen war den Reisenden sehr wohl bewusst, wie aus gelegentlichen Anmerkungen hervorgeht. Anlässlich seiner persönlichen Begegnung mit den Schamanen in Jakutsk 1737 ruft JOHANN GEORG GMELIN unvermittelt aus: „*So ist es, wenn man die Sachen selbst sieht, oder sie nur von andern erzählen hört.*“⁴⁷

Die Notwendigkeit zu persönlichem Aufsuchen des oder der Fremden und einer Autopsie, wie sie für alle Feldforschung kennzeichnend ist, ergibt sich aber nicht allein aus erkenntnistheoretischen oder heuristischen Überlegungen. Dahinter kann auch eine allgemeine Geisteshaltung stehen, möglicherweise religiös motiviert. Der deutsche Diplomat ADAM OLEARIUS (1599/1603-1671), der sich in den 1630er und 40er Jahren im Russischen Reich aufhielt⁴⁸, beginnt seinen Reisebericht mit einer Art Hymne, die eine Selbstverortung der Reisenden jenseits der Komfortzone fast schon zur Pflicht macht: „*Es kann auch GOTT dem HERRN, welcher nach Anweisung der heiligen Schriftt allezeit ein sonderlich Auge auff die Reysenden und Frembdlingen gehabt, nicht zuwider, sondern vielmehr angenehm seyn, weil Er der große Haußvater den Baw der Welt dem Menschen zu gute gesetzt. Den Erdboden als das zeitliche Wohnhauß und Lustgarten eingegeben, da es dann an einem Orte immer mit andern Herrlichkeiten und Früchten als am andern gezieret. Und weil solches alles, wie gedacht, umb des Menschen willen erschaffen, wil der vielgütige Gott auch, daß es den Menschenkindern kund, und er dadurch gepreiset werde.*“⁴⁹

Die erhöhte Selbst-Reflexivität der Reisenden, gepaart mit einer Bereitschaft, Komfort gegen Mühsal einzutauschen, könnte auch eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit und ein BEMÜHEN UM EINE SELBST AUFERLEGTE WAHRHAFTIGKEIT verstärkt haben. Beides ist über den ganzen betrachteten Zeitraum hinweg zu beobachten, und beides hat nicht vorrangig etwas mit einer Brauchbarkeit der Reiseberichte im historisch korrekten Sinn zu tun. Eher dokumentiert sich an Äußerungen in dieser Art neben einer Offenheit für Neues, Aufmerksamkeit und Interesse auch eine Selbstverpflichtung darauf, nur überprüfte Fakten zu übermitteln. „Wahrheit“ ist viel-

46 SWINTON 1793, 271.

47 GMELIN II 1752, 500.

48 Vgl. LEITSCH 1982.

49 OLEARIUS 1971, 1f.

leicht ein allzu großes Wort dafür, aber der dahinter stehende Anspruch spielt für die Selbstsicht der Verfasser der Reiseberichte eine enorme Rolle. Und es behält auch seine Funktion als Zielangabe der Berichterstattung dann, wenn dieses nicht erreicht wurde. Äußerungen wie die von MARTIN SAUER, als englischer Sekretär und Übersetzer Teilnehmer an der Billings-Expedition 1785-94, zeigen das: „*Mein Vorsatz war der, mit offenen Augen zu reisen, und das Gesehene in der ungeschmückten Sprache der Wahrheit vorzutragen.*“⁵⁰ Dabei geht es nicht nur um Lippenbekenntnisse am Eingang der Berichte, sondern immer wieder auch um eine methodische Rückvergewisserung im Verlauf der Darstellung. Es konnte ein kurzes „*beginnen wir mit den Fakten*“⁵¹ sein, wie es der Publizist, Aktivist und Forscher NIKOLAJ M. JADRINCEV (1842-1894) für die Darstellung zu seinen Expeditionen im Altai und in Sibirien gebrauchte, oder ein „*einfältig die Wahrheit zu sagen*“⁵², was der deutsch-holländische Kaufmann EBERHARD ISBRANT IDES (1657-ca. 1708) seinem Text über die Reise nach China 1692-95 als Losung mitgab. Gerade der Bericht von Ides zeigt allerdings auch, dass selbst despektierlicher Umgang mit den indigenen Völkern einem selbst auferlegten Wahrheitsanspruch nicht entgegenstand.

Konsequenz im Sinne der Befolgung eigener Vorgaben und Ansprüche, gerade bei der Wiedergabe von Tatsachen, die von niemand anderem überprüft werden konnten, gab es allerdings auch. Der von Peter dem Großen im Rahmen einer Gesandtschaft nach China 1719 in Dienst gestellte JOHN BELL (1691-1780), Arzt aus Schottland, ist ein Beispiel dafür. Abstandnehmen von (eigenen) Vorurteilen und das Bedürfnis nach realitätsgetruer Darstellung finden sich bei ihm nicht nur paradigmatisch formuliert, sondern auch durchwegs beachtet. Hier der Vorsatz: „*Whatever the opinions of mankind may be, it is the business of a traveller to describe places and things without prejudice or partiality; and exhibit them fairly, as they really appear. This principle it shall be my study to keep always in view.*“⁵³ Manchmal war es gar nicht so leicht, diejenige Aufgeschlossenheit zu erreichen, die man bei sich selbst gern gesehen hätte; ganz selbstverständliche Vorannahmen und kulturelle Werturteile standen immer wieder im Weg. Der Bericht des russischen Geographen STEPAN KRAŠENINNIKOV (1711-1755) von seiner Reise durch Kamtschatka in den Jahren 1731-42 gibt darüber Auskunft: „*Weil diese Leute den Gebrauch des Metalls gar nicht kennen, so wird es nicht unangenehm seyn, wenn wir erzählen, wie sie dergleichen Hausrath ohne eiserne Werkzeuge verfertigen können (...).*“⁵⁴ Für einige Autoren scheint es ein ganz selbstverständlicher Weg gewesen zu sein, vom Bemühen um Wahrhaftigkeit auch zu einer möglichst vorurteilsarmen Darstellung zu gelangen. Dazu gehört POTOCKI, der mit seinem Versprechen, „nicht die Augen zu schließen“ (*Je ne promets au lecteur qu'une chose, c'est*

50 SAUER 1803, VI.

51 JADRINCEV 1890, 101.

52 IDES 1707, 207.

53 BELL 1965, 49.

54 KRAŠENINNIKOV 1766, 223; ähnlich 225, 228, 252.

*de ne pas fermer les yeux*⁵⁵), eine Selbstverpflichtung auf Tatsachen ohne wertende Vereinnahmung zum Ausdruck bringt. Dazu gehört aber auch das Statement einer der wenigen Frauen unter den hier einzubeziehenden Reisenden, ELLA MAILLART (1903-1997). Für ihre Reise durch Turkestan 1932, motiviert durch Abenteuerlust und Interesse, formulierte sie ihre Grundeinstellung mit einer allegorischen Wendung, die wegweisenden Charakter besitzt: *„Wie ein Registrierapparat werde ich nur noch nach außen gekehrt sein, und alle meine Sinne werden nur darauf gerichtet sein, alles um mich her in mich aufzunehmen.“*⁵⁶

In der Vollform führt der Anspruch auf Wahrhaftigkeit zur Selbstblockade, insofern sich viele Phänomene der menschlichen Einsicht von außen entziehen oder „nur“ in Form einer Interpretation (die intersubjektiv verschieden sein kann) zugänglich sind. Es ist eine Binsenweisheit, dass man nicht in den Kopf anderer Menschen hineinsehen kann – und doch ist ebenso wahr, dass ein maximales Bemühen um Verständnis und um angemessene, den „Tatsachen“ entsprechende Darstellung auch die Qualität der produzierten Texte beeinflusst. Zu sehen ist das beispielsweise an den Reportagen des Journalisten EDMOND COTTEAU (1833-1896), der mit seiner Spezialisierung auf Geographie als „professioneller Reisender“ gelten darf. Für die Berichterstattung über seine Reise 1881 von Paris nach Japan, die ihn auch durch Sibirien führte, ist eine Bemerkung aufschlussreich, die er in die Passage für den Weg von Tobol'sk nach Tomsk einflcht: *„Que peut-il bien se passer dans la cervelle de tous ces gens-là?“*⁵⁷ Ist man einmal bei dieser Sehnsucht angelangt, förmlich in die Köpfe der fremden Völker hineinzusehen, ist es eine kurze Strecke bis zu mehr oder weniger offener Bewunderung. VENIAMINOV zeigt sie gegenüber den von ihm beobachteten Völkern in Russisch-Amerika: *„Allein da ich durch einen zehn Jahre langen Aufenthalt ein Volk kennen gelernt habe, dessen gute Eigenschaften einer Erwähnung und in mancher Hinsicht auch wohl der Nachahmung würdig sind (...)“*⁵⁸

Die Offenheit für Neues bringt bei der Begegnung mit dem radikal Fremden nicht nur neue, intensivere Formen der Betrachtung mit sich. „Unerwartete Entdeckung“, und damit einhergehende „Störung der Selbstbestimmung“, konnte auch in eine kulturenologische Hypothese münden. Sie umfasste beide Pole der Betrachtung, den Subjekt- und den Objektpol, und war durch ein tiefsitzendes Desiderat gespeist. Es wurzelte in einer Art UNBEHAGEN AN DER EIGENEN KULTUR und ist auch der neueren, akademisch geprägten Ethnologie nicht fremd. In den hier untersuchten Reiseberichten gibt es sich zu erkennen als eine Suche nach den Ursprüngen: Den Autoren schwebte ein frühes, positiv besetztes Stadium der Menschheit bzw. Menschheitsgeschichte vor, sie suchten nach „reinen“ Anfängen, einer moralischen Unbescholtenheit und zivilisatorischer Unverbrauchtheit. Wie sehr hier Sehnsüchte der Reiseschriftsteller selbst

55 POTOCKI 1991, 21.

56 MAILLART 1990, 41.

57 COTTEAU 1883, 147.

58 VENIAMINOV 1839, 177.

ans Tageslicht traten, ergibt sich schon allein aus der Tatsache, dass ihre Berichte keineswegs besonders vorurteilsarm waren oder ein breites Verständnis für kulturelle Andersartigkeit aufweisen. Aber die Kontaktsituation veranlasste sie zu Spekulationen über einen Urzustand oder eine „Urkultur“⁵⁹ der Menschheit, die sie bei Völkern im fernen Ausland gegeben sahen. Ob dieser Zustand dann als nachahmungswürdig oder auch nur nachahmungsfähig gesehen wurde, steht auf einem anderen Blatt. Der französische Historiker und Sprachwissenschaftler PIERRE-NICOLAS CHANTREAU (1741-1808), 1788-89 in Russland unterwegs, meinte eine solche Ursprünglichkeit dort zu entdecken und spricht von einer quasi-anthropologischen „nature dans l'enfance“, von „(...) *les moeurs des hommes qui existoient dans les premiers âges du monde* (...)“.⁶⁰ Auch der französische Militär in russischen Diensten, CHARLES-FRANÇOIS PHILIBERT MASSON (1762-1807), findet in seinen „Geheimen Memoiren“ mit der Formulierung, „daß die Russen ein noch junges Volk sind“⁶¹, eine optimistische Metapher für das zivilisatorische Potential des ganzen Landes – die mit demselben Epitheton „jung“ (*une race jeune encore*), aber weit weniger optimistisch von dem französischen Schriftsteller ARMAND SILVESTRE (1838-1901) im Kontext seiner Russlandreise 1890-91 wiederholt werden sollte.⁶² Ganz ähnlich sah der etwas später (1914) durch das Russländische Reich reisende englische Journalist und Schriftsteller STEPHEN GRAHAM (1884-1975) Sibirien als „(...) *a vast natural field for the study of mankind*“.⁶³ Und COTTEAU war sich sicher, dass ein auf absoluter Ehrlichkeit beruhendes Finanzsystem wie das der Ostjaken in „zivilisierten Ländern“ unmöglich wäre: „*Il est vrai qu'un pareil système financier serait difficile à appliquer en d'autres pays plus civilisés*“.⁶⁴

Es liegt auf der Hand, dass Ursprünge, von denen angenommen wurde, dass sie gemeinsame seien, zu einer doppelten Abgleichung führen mussten: Die Autoren hatten nicht nur (selbst definierte) hohe Kulturstandards bei fremden Völkern mit ihrem eigenen kulturellen Horizont zu vereinbaren, sondern auch mit der Tatsache fertig zu werden, dass diese Völker jetzt, in ihrer Gegenwart, in der Regel dem eigenen Volk in vielfacher Weise hoffnungslos unterlegen waren. Kulturelle Gemeinsamkeiten, die möglicherweise einmal für alle gegolten hatten, wurden nun konterkariert von kulturellen Divergenzen der heftigsten Art. Verfügt die Reisenden, die vor diesem wahrnehmungstechnischen Dilemma standen, über ein echtes Interesse und eine gewisse Grundsympathie für fremde Kulturen, dann waren die Ergebnisse aus ihrer kognitiven Syntheseleistung durchaus bemerkenswert. Der deutsche Agrarwissenschaftler AUGUST FREIHERR VON HAXTHAUSEN (1792-1866), 1843/44 auf Einladung von Zar

59 Vgl. WIMMER 2004, 156 – aber eben nicht nur in der Ethnologie des frühen 20. Jahrhunderts anzutreffen.

60 CHANTREAU 2 1794, 338f.

61 MASSON 1917, 138. Sein Aufenthalt in Russland währte von 1786 bis 1796.

62 SILVESTRE 1892, 29.

63 GRAHAM 1916, 205.

64 COTTEAU 1883, 155.

Nikolaus I. im Russländischen Reich unterwegs, gibt ein Zeugnis davon, wenn er über die Riten schreibt, die Zauberer bei den Tschuwaschen gegenüber frisch vermählten Frauen ausführen: *„Ich habe oft darüber nachgedacht, wie so bedeutungsvolle symbolische, sinnige und beziehungsreiche, oft edle Gebräuche und Ceremonien wohl bei so rohen Völkern entstanden sein möchten. Sie sind uralte, aber selbst auf der Stufe der Cultur, auf der wir diese Völker jetzt kennen, und die unstreitig und geschichtlich constatirt doch etwas höher ist, als die vor einigen hundert Jahren, müssen wir anerkennen, dass diese Völker ganz unfähig wären, viel zu wenig Geist und Erfindungsgabe besitzen, solche Gebräuche gegenwärtig zu erfinden und bei sich einzuführen.“*⁶⁵

Modi der Begegnung mit dem Fremden

Generell lassen sich vier Modi beobachten, in denen die Begegnung mit dem radikal Fremden verlief. Indem die Reiseberichte hier Situationen wiedergeben, die ein allgemein menschliches Problem spiegeln, dürfen sie eine übergreifende Aussagekraft für sich beanspruchen. Es sind kultur-anthropologisch relevante Antworten, die hier gegeben werden, und sie rücken den Aussagewert der Reiseberichte in die Nähe des Gehalts ethnologischer Berichte. Damit geht freilich eine Konzentration auf den „Subjekt-Pol“ einher, wie man ihn bei Reiseberichten allenthalben findet. Die „Herkunftswelt“⁶⁶ bzw. die (bisherige) Identität des einzelnen Reisenden spielt hier eine Rolle, seine eigene Perspektive, die subjektive Seite eines Kommunikationsgeschehens. Die Beeinflussung des Beobachteten durch den Beobachter führt letztlich dazu, dass die Darstellung zu einer von ihm selbst geschaffenen Realität wird.⁶⁷ Man kann darin auch ein Dilemma von Reiseberichten generell sehen: Sie verzerren einerseits die Wirklichkeit sichtlich, sind aber andererseits oft die einzigen Zeugnisse dieser Wirklichkeit. Dabei geht es nicht allein darum, dass Rassismus, Kultur-Chauvinismus oder Kolonialismus auf Seiten der Autoren am Werk sein können; die „Entstellung“ von Wirklichkeit⁶⁸ kann auch aus Sympathie erfolgen. Eine Lösung dieses Dilemmas ist nicht in Sicht, doch könnte eine Fokussierung des Subjekt-Pols den Umgang damit erleichtern.

Aber auch eine Beeinflussung in umgekehrter Richtung ist zu bedenken: in Form einer Annahme fremder Sitten (oder jedenfalls eines Beeindrucktseins) auf Seiten des Reisenden, was in der Reiseforschung als „corruption“ bezeichnet wird.⁶⁹ Dies wohlgerne bei Betrachtern, die deutlich über die Schilderung ihre eigenen Befindlichkeiten (auf der Reise) hinausgelangt sind und grundsätzlich den „Objekt-Pol“, also die „Außenwelt“⁷⁰ fokussieren. Diesen Autoren ist die Präsentation – fremdartiger

65 HAXTHAUSEN I 1847, 460f.

66 MAURER 2002, 330.

67 HALLER 2005, 147.

68 Vgl. GIRČENKO 1939, 76.

69 CAREY 2003, 42.

70 MAURER 2002, 330.

– Zivilisation, im Sinne von „civility“⁷¹, tatsächlich ein Anliegen. Sie wollten darüber Wissen verbreiten und den Erfahrungshorizont der „alten“ Welt, aus der sie kamen, bereichern. Die hier versammelten Berichte reihen sich in diesem Anspruch einer geographischen und kognitiven Horizonterweiterung in die allgemeine Reiseberichterstattung ein, wie sie auch für die Entdeckungen in der überseeischen Neuen Welt angefertigt wurde.⁷² Dabei finden sich gelegentlich explizite Parallelen, was den Entdeckungsaspekt angeht; der aus Ungarn stammende Sprachforscher HERMANN VÁMBÉRY (1832-1913) schreibt in seinen „Skizzen aus Mittelasien“ angesichts des Alltags bei den Nomaden der Steppe: *„Die Fackel der Ethnographie hat diesen Gegenstand in verschiedenen Welttheilen so oft beleuchtet; doch müssen wir gestehen, daß auf dem Felde Mittelasiens noch eine ziemliche Dunkelheit herrscht. Einige schwache Funken mögen daher nicht überflüssig sein, und wenn der wilde Polynesier und Mittelafrikaner vergebens dem Forscherauge getrotzt hat, so soll auch dem rauhen und argwöhnischen Mittelasiaten der Schleier gelüftet werden.“*⁷³ Wie sich die (Neu-)Konstituierung einer insgesamt europäischen Identität vor dem Hintergrund von Kulturkontakten und Fremdheitswahrnehmungen in solchen, sehr großflächigen „Randbereichen“⁷⁴ (von Europa aus gesehen!) ermitteln lässt, bleibt weiterer Forschung vorbehalten.

Die nachfolgend formulierten Modi der Begegnung bilden die Grundlage für die vier Hauptkapitel dieses Buches. Wenn die Gesamtzahl der Reiseberichte nach den unten zu nennenden Formen der Begegnung mit dem Fremden induktiv geordnet werden, so geschieht das nicht nur aus dem Bedürfnis heraus, Übersichtlichkeit zu schaffen. Innerhalb der einzelnen Formen, die als Kategorien der Fremdwahrnehmung gelten können, treten so auch die Varianten stärker in Erscheinung. Und es lässt sich eine einfache Aussage vorweg machen: Diejenigen Formen der Begegnung, die wahrnehmungstheoretisch am Rand liegen, besitzen die geringste Zahl an Belegen. Es überwiegen die beiden mittleren Modi, und zwar bei weitem. Mit der daraus ableitbaren Kategorienbildung von „Fremdwahrnehmung“ ist der Weg „von der Hermeneutik zur interkulturellen Fremdwahrnehmung“ beschritten.⁷⁵

- 1 Auf einer Skala von Antipathie zu Sympathie gegenüber dem kulturell Fremden steht der Modus der ABLEHNUNG am Anfang. Die Autoren, die dieser Kategorie von Fremdheitserfahrung und -verarbeitung zuzurechnen sind, behaupten das Eigene in einer Weise, in der das Fremde zurückgewiesen, verurteilt und teilweise sogar verunglimpft oder offen verspottet wird. Fremdheit erscheint in diesen Berichten als „Krankheit“, „Missstand“, „Anomalie“ oder „Entfremdung“. Die Fremdheit wird zur „Dysfunktion“, das, was man sieht, als „Allegorie“ abgestempelt. Mit einem Begriff des Philosophen YOSHIRO NAKAMURA (geb. 1964) kann

71 CAREY 2003, 41.

72 VOGEL 1996; BRENNER 1991.

73 VÁMBÉRY 1868, 77f.

74 WITTHOFF 1997.

75 WIERLACHER – ALBRECHT 2003, 280. Vgl. auch DÄRMANN 1996.

man von einer „Tiefenhermeneutik“⁷⁶ sprechen, die dem Empirischen vorausgeht und es unterläuft; textimmanent ist eine antipathische, verächtliche Haltung der Autoren zu erkennen. Im Grunde findet eine Kapitulation vor dem Fremden und den Möglichkeiten, es zu verstehen, statt – aber diese Kapitulation wird nicht eingestanden. Sie bricht sich Bahn in despektierlichen Äußerungen über das kulturell Fremde, auch wenn die Berichte insgesamt einen gewissen Aussagewert behalten. Der Anteil der Polemik ist in dieser Kategorie naturgemäß am höchsten, doch erschöpfen sich die ausgewählten Reiseberichte darin nicht. Ein kulturgeschichtlicher Nährwert bleibt, und um seine Ausarbeitung geht es. Zahlenmäßig haben wir es hier mit 12 Autoren zu tun.

- 2 Der zweite Modus, der mit dem dritten in einem engen Verhältnis steht, kann als DISTANZIERUNG bezeichnet werden. Hier prüfen die Reisenden im Akt der Begegnung mit dem Fremden immerhin, im Unterschied zur ersten Kategorie des Fremdverstehens, die Möglichkeit des Fremden, mehr als nur das „Andere“ zu sein. Dies geschieht auf dem Weg einer Abstandswahrung, durch Diagnostizieren und abwertendes Kritisieren. Die Reiseschriftsteller hier zeigen sich unentschlossen bei ihrer Systematisierung, sie markieren, was als das Fremde „gilt“, und sie geben ihre Vorbehalte gegenüber dem Gesehenen oder Erlebten nicht auf. Zugleich demonstriert die oft detailreiche Zugewandtheit zum kulturell Fremden, dass dieses Fremde, auch wenn es prinzipiell abgelehnt wird, die Aufmerksamkeit fesseln kann. Das gilt für die Begegnung selbst, in der Erwartungshaltung aber auch für das lesende Publikum. Die philosophische Benennung als „Nicht-Hermeneutik“⁷⁷ korrespondiert mit der Beobachtung, dass die Texte dieser Kategorie oft sehr kämpferisch sind. Der rhetorische Duktus ist feindlich-kritisch, es überwiegt ein Differenzieren, aber in eher abschätziger Manier. Der Bestand in diesem Modus umfasst 34 Autoren.
- 3 Daneben ist der dritte Modus der Begegnung mit dem Fremden zu platzieren, die ANNÄHERUNG. Die Autoren dieser Kategorie eines Verständnisaufbaus gegenüber dem Fremden zeichnen sich dadurch aus, dass sie wenigstens teilweise bereit sind, das Eigene zu relativieren. Sie entfernen sich vom Eigenen und den eigenen Interessen (bis hin zu einer „Interesselosigkeit“), weil sie getrieben sind von wissenschaftlicher Neugier, und weil sie Neutralität bei der Klassifizierung des Fremden und einen Respekt⁷⁸ ihm gegenüber wahren wollen. Die Grundhaltung ist freundlich-kritisch, und die Neigung zur Differenzierung bleibt als verbindendes Element zwischen dieser und der vorhergehenden Kategorie des Fremdverstehens bestehen. In der Philosophie wurde für diesen Bereich der Terminus „Anti-

76 NAKAMURA 2000, 140f., 247.

77 NAKAMURA 2000, 149–151, 248.

78 Dazu SCHÄFER 2004.

Hermeneutik⁷⁹ geprägt. Narratologisch gesehen entsteht mitunter der Eindruck, ein Wissenschaftler sei am Werk, obwohl die wenigsten Autoren dies von Berufs wegen waren. Der Autorenbestand ist mit 34 ebenso hoch wie derjenige aus Kategorie zwei; zusammen machen sie gut drei Viertel aller untersuchter Autoren aus.

- 4 Der vierte Modus schließlich lässt sich als ANERKENNUNG beschreiben. Hier wird das Fremde nicht nur in seinem Eigenwert beachtet, wie schon in Kategorie drei, sondern geradezu als Transzendenz inszeniert. Die Autoren sehen sich in der Rolle von Teilhabern an einem kulturellen Geschehen, das sie als höherwertig als das Eigene einstufen. Sie sind fasziniert, sie bewundern und überhöhen das Gesehene und Erlebte. Mitunter wird das kulturell Fremde auch als vorbildlich für das Eigene eingestuft. Philosophisch gesprochen im Bereich der „Transzendenzhermeneutik“⁸⁰ gelegen, zeichnen sich die Autoren dieser Kategorie durch ihre enthusiastische Haltung aus. Ihre Sympathie gegenüber fremden Völkern und Kulturen führt zu einem Überhöhen, gerade dort, wo die Autoren der ersten Kategorie des Fremdverstehens ein Verdammungsurteil fällen. Die „produktive Leistung der Einbildungskraft“⁸¹ ist hier am deutlichsten ausgeprägt. Inwieweit die Re-Produktion von Sinn im Akt des Verstehens⁸² und die Vermittlungsarbeit gegenüber einem „impliziten Leser“ (WOLFGANG ISER) zu ethnographisch brauchbaren Ergebnissen führt, muss dahingestellt bleiben. Klar ist jedenfalls, dass unter den Strategien der Darstellung des Fremden die Differenzierung, auch in Form von Kritik, fehlt. Von daher wird man diese vierte Kategorie, zusammen mit der ersten, als Antipoden einstufen dürfen, die sich in ihrem Anteil an Konstruktivität von den mittleren beiden Kategorien unterscheiden. Dennoch sind auch die hier versammelten Texte, wie die Schriften aus der ersten Kategorie, kulturgeschichtlich relevante Dokumente. Die Zahl der zugehörigen Autoren beträgt fünf.

Anforderungen für die Quellenauswahl

Um den kulturgeschichtlichen (und letztlich ethnologischen) Aussagewert von Reiseberichten sicherstellen zu können, sind klar definierte Anforderungen für die Auswahl der zu berücksichtigenden Reiseliteratur vonnöten. Was das Genre der Reiseberichte selbst angeht, wären vorab eine allgemeine und mehrere spezielle Bemerkungen zu machen. Allgemein wird man sagen dürfen, dass Reiseberichte ein (ethnographisch) unterschätztes literarisches Genre sind, die aber aufgrund des persönlichen Augenscheins der Reisenden den Schritt hin zur Wissenschaft unternehmen⁸³ und wertvolle

79 NAKAMURA 2000, 146-148, 246.

80 NAKAMURA 2000, 144, 249.

81 OSTERHAMMEL 1989, 41.

82 GÖLLER 2000, 395.

83 BRENNER 1992.

Aufschlüsse auch in ethnologisch-kulturanthropologischer Hinsicht geben können. Es handelt sich ohne Zweifel um eine Art „ambulanter Sozialforschung“⁸⁴, die auch vor dem Aufkommen einer wissenschaftlichen Ethnologie gegen Ende des 19. Jahrhunderts⁸⁵ bereits mit den Mitteln methodischer Pluralität zu arbeiten verstand. Die Funktion des „Transkulturators“, des Wissensvermittlers zwischen fernen Ländern und Kontinenten, die man Alexander von Humboldt⁸⁶ und anderen⁸⁷ zugeschrieben hat, ist auch anderswo präsent. Der polnische Reisende JAN POTOCKI scheint sich dieser Rolle bewusst zu sein, wenn er zu Beginn seiner „Recherches sur la Sarmatie“ schreibt: *„Il n'a point une seule route à suivre, mais il doit s'élever à vue d'oiseau sur toute l'époque qu'il veut décrire.“*⁸⁸ Dabei ist nicht zu verhehlen, dass die Ethnologie schon seit ihrer akademischen Etablierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine deutliche Reserve gegenüber Reiseschriftstellern einnimmt. Die Skepsis in Bezug auf die ethnologische Tauglichkeit von Reiseberichten wurde fester Bestandteil der Fachgeschichte.⁸⁹

Warum also hier ein neuer Versuch⁹⁰, Reiseberichte als Quellen ethnologischen Wissens in Dienst zu nehmen und damit gewissermaßen zu rehabilitieren? Zunächst einmal deshalb, weil – bei einer im Regelfall gegebenen Identität von Autor und Reisendem – unter mehreren Typen von Reiseschriftstellern der Typus des oft gut vorbereiteten, „wissenschaftlichen“ Reisenden überwiegt. Manchmal ist das fachliche Rüstzeug gut entwickelt, wie etwa bei dem Historiker GERHARD FRIEDRICH MÜLLER (1705-1783), einem der Leiter der Großen Nordischen Expedition von 1733-43, der sich bitter darüber beklagt, *„daß ein großer Teil der Reisenden solche Leute sind, die keinerlei Ausbildung in den Wissenschaften erhalten haben, insbesondere Kaufleute, Künstler, Handwerksleute und Seefahrer, die im Aberglauben aufgewachsen sind und stark zur Leichtgläubigkeit neigen, die nicht unterscheiden können, was falsch und was wahr ist (...)“*.⁹¹ Aber auch wenn das wissenschaftliche Interesse oft nicht systematisch ausgeprägt ist, wird man einer Reihe von Autoren die Neigung zur „rationalen Analyse“⁹² bescheinigen dürfen. Und das längst nicht nur im 18. Jahrhundert, jener Epoche, in der im weitläufigen Arsenal der Reisemotive „der Entdeckungsgeist die Gier“ verdrängte⁹³, d.h. Forschung und Wissensdrang als Reisezweck legitim gewor-

84 OSTERHAMMEL 1989, 25.

85 Vgl. KASCHUBA 2003, 47.

86 PRATT 2008, 131-133.

87 Etwa dem schottischen Afrikareisenden Mungo Park (1771-1806), vgl. PLESKE 2015.

88 POTOCKI 1789, 2.

89 Vgl. HALLER 2005, 25. Zu Verwendungsmöglichkeiten trotzdem vgl. BÖNISCH-BREDNICH 2007.

90 Zur kulturanthropologischen Verwertung von Reiseliteratur mit Hilfe der Stereotypenforschung, hier zu Kroatien, vgl. ZEMAN 2013; allgemein KASTEN 2013c.

91 MÜLLER I 2010, 4.

92 FLAHERTY 1992, 43-45.

93 FLEMING – MERULLO 2017, 11.

den waren und die Reiseliteratur beherrschten. Auch aus einem anderen genrespezifischen Grund ist dieses 18. Jahrhundert wichtig: Überslagsmäßig ist es die Zeit, die von Zahl, Qualität und Umfang her das Zentrum im gesamten Quellenfundus bildet. Demgegenüber warten die Berichte aus dem 19. Jahrhundert mit einer neuen Schwerpunktsetzung auf, die man als die Verdrängung des Entdeckungsgeistes durch die Politik bezeichnen könnte. Die Anforderung, ein stetig wachsendes (Russländisches) Imperium auch im geistigen Bereich „absichern“ zu wollen⁹⁴, machte die Expeditionen, jedenfalls soweit sie sich staatlicher Förderung erfreuten, auch zu einem politischen Unternehmen.

Die zeitlichen Eckpunkte der Untersuchung ergeben sich aus dem Material selbst. Legt man für eine epochale Gliederung das Kriterium eines Vorhandenseins von ethnographischen Interessen zu Grunde, ergibt sich ein klarer Schwerpunkt. Nur am Rande bedeutsam ist die Zeit des Mittelalters im west- und mitteleuropäischen Begriffsverständnis, also grob gesprochen die Zeit vor 1500, da hier als vorrangige Reisezwecke religiöse Ziele dominieren (Mission und Pilgerschaft), allenfalls ergänzt durch wirtschaftliche Interessen (Handelsbeziehungen) und Diplomatie.⁹⁵ Dass auch im Mittelalter „fremde Wirklichkeit“ zu bewältigen war, steht außer Frage. Doch verursachte die weit verbreitete religiöse Vor-Eingenommenheit der Reisenden zusätzliche Wahrnehmungshemmnisse, die eine ethnographische Arbeit, die diesen Namen verdient, in aller Regel verhinderten. Tendenziöse Wissensauswahl, überbordende Parallelisierung zur „Erklärung“ des Fremden sowie Moralisierung prägen diese Berichte und erschweren so deren Heranziehung als ethnographische Quellen.⁹⁶ Auch wenn mancher mittelalterlicher Autor eine „ethnologische Lektüre“ durchaus verträgt⁹⁷, scheint der Ertrag aus mittelalterlichen Reiseberichten für die hier verfolgte Thematik vernachlässigenswert. Einen zeitlichen Endpunkt, in Gestalt eines fließenden Übergangs, stellt die Epoche nach dem Ersten Weltkrieg dar, als der moderne Tourismus aufkam und die Reiseliteratur ein anderes Gesicht annahm. Ethnographie (resp. Ethnologie) wurde tendenziell zu einem Geschäft der akademisch ausgebildeten Fachleute, während die Reisenden stärker als Literaten in Erscheinung traten. Das taten sie zwar auch schon in früheren Zeiten – aber es ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich der ethnographische Aussagewert von Reiseberichten verdünnt, je weiter man ins 20. Jahrhundert gelangt. Damit ist ein distinktes Zeitfenster abgesteckt: Die eigentliche „Kunst des Reisens“, die auch ethnographisch relevant ist, erstreckt sich auf die Frühe Neuzeit⁹⁸, einschließlich der Aufklärung⁹⁹, und reicht über das 19.

94 FEKLOVA 2013, 579.

95 Vgl. MARTYNJUK 2019.

96 Vgl. ESCH 1991; NIEHR 2001; SCHRÖDER 2009.

97 Beispielhaft: SPITTLER 2002 zu dem arabischen Reisenden Ibn Khaldûn (1332-1406).

98 Vgl. STAGL 2002. Beispielhaft: ZIENTARA – LEWANDOWSKA 2014; STRUCK 2004; OLK 1999; HARBSMEIER 1994.

99 Vgl. ROBEL 1980; WUTHENOW 1980; GRÄF – PRÖVE 1997; KASTEN (Hg.) 2013.

Jahrhundert bis zum Beginn der neuesten Zeit.¹⁰⁰ Was hier an Überlieferung zu den Kulturen Sibiriens, Russisch-Amerikas und Zentralasiens geboten ist, scheint einen neuen Anlauf der Auswertung zu rechtfertigen.

Hinzu kommen einige spezielle Gründe, warum Reiseberichte gerade für diesen Raum so relevant sind. Einer ist darin zu suchen, dass die Moskauer Gesellschaft im Vergleich zu den Gesellschaften des übrigen Europas relativ geschlossen war, und dass sie eine vergleichsweise geringe eigene Schriftproduktion aufwies. Schon allein aus dieser Konstellation heraus kommt Reiseberichten zum frühneuzeitlichen Russland eine wesentlich größere Bedeutung zu als bei anderen europäischen Ländern.¹⁰¹ Reiseberichte stellen Material für die Füllung von – bisweilen schon von den Zeitgenossen wahrgenommenen¹⁰² – Wissenslücken bereit und ergänzen damit die bekannte Quellenlage zur russländischen Geschichte bis in die sowjetische Zeit hinein.¹⁰³ Das Russländische Reich, ein „Imperium auf drei Kontinenten“¹⁰⁴, war für viele Reisende tatsächlich ein „unbekanntes“ Land, zu dem es dank der Reiseberichte dann, spätestens in der Ära des Nationalismus, eine „französische Meinung“¹⁰⁵ gab, neben anderen. Dass es sich bei den erforschten und beschriebenen Kulturen im Russländischen Reich nicht selten um „Kulturen im Übergang“ handelte, also um Kulturen, die sich in einem Stadium kurz nach der russischen Eroberung oder der kolonialen Überformung durch Russland befanden, erhöht den Quellenwert der Reiseberichte nicht unerheblich. Dabei führte die ethnographische Arbeit im Dienst des russischen Imperiums nicht zwangsläufig zu einer „kolonialen Ethnologie“, entscheidend war die Persönlichkeit der Reisenden.¹⁰⁶ Für die lange Geschichte der russischen Kolonisation, reichend von Sibirien im 16. Jahrhundert bis Turkestan im 19. Jahrhundert, ist damit ein Quellenfundus mehr geboten. Dasselbe gilt mutatis mutandis für das Problem verschwundener Kulturen, die im Prinzip nur noch in den Berichten von Reisenden fassbar sind. Hier „überbrücken“ Reiseberichte die Wissenslücke bis zur Entwicklung einer akademischen Ethnologie. Das Bewusstsein, in einer durchaus dramatischen Phase der Geschichte bestimmter Kulturen anwesend gewesen zu sein, spiegelt sich mitunter auch ganz explizit in den Berichten selbst; so etwa, wenn der pommersche Arzt JOHANN GOTTLIEB GEORGI (1729-1802) angesichts der Begegnung mit der Religion der westsibirischen Ostjaken schreibt: *„Viele Götzen sind seit dem Jahre 1712 verbrannt und ihre Städte zerstöhret, noch aber sind deren genug.“*¹⁰⁷ Oder bei dem in Ostsibirien 1855-59 tätigen deutschen Geographen und Naturforscher

100 Vgl. POPOVA (Hg.) 2008; BATURIN (Hg.) 2013; ANDREEV (Hg.) 2013.

101 Vgl. LEITSCH 1982, 167-169.

102 Vgl. IDES 1707, 2f.: (...) als wovon man biß auf gegenwärtige zeit nicht genugsam und gründlich unterrichtet war. Vgl. EBD., 208f.

103 Vgl. KÄMMERER 1980.

104 GIL 2014, 11.

105 Vgl. CORBET 1967.

106 Vgl. KASTEN 2024.

107 GEORGI 1776, 81.

GUSTAV RADDE (1831-1903), wenn er über die Sojoten anmerkt: „*Wir werfen noch schliesslich zwei Blicke dieser, im Erlöschen begriffenen, Menschengruppe zu (...)*.“¹⁰⁸ Die Bedeutung der Reiseberichte, die zu nicht mehr vorhandenen Kulturen Auskunft geben, steigt, wenn man in Betracht zieht, dass zumindest die frühen Reisenden noch Kulturen von Jägern und Sammlern angetroffen haben. Das bedeutet, dass diese Kulturen in einem Stadium befindlich waren, das für gewöhnlich in das Arbeitsgebiet der Vor- und Frühgeschichte fällt und, mangels eigener Schriftlichkeit, oft nur mit archäologischen Methoden zu erforschen ist.¹⁰⁹ Für manche Kulturen werden die Reiseberichte die erste und letzte Quelle gewesen sein, die uns heute zur Verfügung steht.

Bedingt durch den langen Reiseweg und die Erfahrung des radikal Fremden ergibt sich fast natürlich ein Hang zum Kulturvergleich bei den Autoren. Es war dies kein systematisches, wissenschaftlichen Regeln folgendes Vergleichen, sondern eher ein Arbeiten mit „illustrativen“ Vergleichen.¹¹⁰ Gleichwohl weist auch dieses Verfahren darauf hin, dass die Reisenden über einen erweiterten Wissenshorizont verfügten und sich nicht selten im Vorfeld ihrer Fahrten so gut es ging vorbereitet haben. Kommt dazu noch der (gleich noch zu erläuternde) „ethnologische Blick“ der Reisenden, dann ist damit die Gruppe der Autoren hinlänglich definiert. Im Mittelpunkt stehen also Reiseberichte, die diese inneren Kriterien erfüllen, unabhängig davon, welcher Nationalität die Autoren waren, der Zeitstellung und der ursprünglichen Intentionen der Reisenden. Von der Herkunft her können es auch Russen gewesen sein, wenn die geschilderten Verhältnisse „strukturell fremd“ für sie waren und die nötige Distanz hergestellt war. Ausbildung nach (west-)europäischen Maßstäben und kulturelle Selbstzuschreibung sorgten dafür, dass gerade russische Forschungsreisende oft sehr intensiv einem Eurozentrismus huldigten und die Erfahrung radikaler Fremdheit bei der Begegnung mit sibirischen und zentralasiatischen Völkern durchaus gegeben war. Zeitlich gibt es ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Überschneidungen mit originär ethnologischen Forschungen, wie sie von Aleksandra V. Potanina (1843-1893), Waldemar Jochelson [Vladimir I. Iochel'son] (1855-1937), Vladimir G. Bogoraz [Pseudonym: Tan] (1865-1936) oder Kai Donner (1888-1935) durchgeführt wurden.¹¹¹ Die sowjetische Ethnologie besitzt ihre eigenen Schattenseiten. Dazu gehört zum einen, dass sie tendenziell darauf hin angelegt war, die Integration der so genannten „Völker des Nordens“ in das sowjetische System vermittels umfangreicher Datenerhebung zu befördern; und zum anderen, dass der Bereich der Religion, besonders in Zentralasien, als „strategischer Faktor“ durch die Kommunistische Partei behandelt werden konnte.¹¹² Generell bleiben Reiseberichte bis mindestens in die frühe Sowjetzeit hin-

¹⁰⁸ RADDE 1861, 52.

¹⁰⁹ Vgl. VILA-MITJÀ – ESTÉVEZ ESCALERA 2016, 91.

¹¹⁰ HALLER 2005, 149, 203.

¹¹¹ Vgl. ZNAMENSKI 2003; TOKAREV 2015. Autorenverzeichnis bis Ende des 19. Jahrhunderts: PYPIN 1890-92. Zur Trias Jochelson, Bogoraz und Sternberg vgl. KASTEN (Hg.) 2018.

¹¹² Vgl. RAWSKI 2018, 422 und 430.

ein bedeutsam, weshalb sie auch bis in diese Phase mit aufgenommen wurden.¹¹³ Was schließlich die Ausgangsberufe der Reisenden anlangt, so begegnen wir Geistlichen, Kaufleuten, Abenteurern und Militärs genauso wie Wissenschaftlern, Journalisten und anderen. Nicht selten überschneiden oder ergänzen sich die Anliegen, so dass immer auch von einem Bündel von Motiven auszugehen ist, denen die Reisenden in diese entfernten Gegenden folgten. Eine eigene Gruppe bilden ins Exil getriebene Teilnehmer am Januaraufstand 1863/64 im polnischen Teilungsgebiet des Zarenreichs. Die polnischen Exilierten wurden in einem bemerkenswerten Ausmaß zu Forschern, auch Ethnographen.¹¹⁴

Die hier ausgewählten Reisenden werden als „Beobachter erster Ordnung“ verstanden, insofern sie wertvolles Material für die Erforschung fremder Völker, ihre „Kultur“ bzw. ihr „Kollektivbewusstsein“¹¹⁵ liefern. Und sie werden gleichzeitig als „Beobachter zweiter Ordnung“ behandelt, als „observer observed“, indem gefragt wird, „wie beobachtet worden ist“¹¹⁶, und wie sie als „Individuen (...) fremde Kulturen erleben und verarbeiten.“¹¹⁷ Es versteht sich von selbst, dass für die Fixierung der Textbasis die Frage der Autorenschaft gelöst sein muss – anders wären Aussagen über ein „Bewusstsein“ im Text unmöglich.¹¹⁸ Auf genau dieses Bewusstsein kommt es bei der Auswahl der Texte an. Grundvoraussetzung ist das, was man einen „ETHNOLOGISCHEN BLICK“ der Autoren nennen kann. Damit ist ein Anschluss an die moderne Ethnologie bzw. Ethnographie impliziert¹¹⁹, der sich als „ethnologisches Denken“¹²⁰ beschreiben lässt. Die Unterscheidung von Ethnologie und Ethnographie tritt in dem Maße in den Hintergrund, in dem der „ethnologische Blick“ als Ausweis eines bestimmten Verfahrens zur Vorbedingung für die Verfasserauswahl wird. Entscheidend ist nicht die selbst gewählte oder von außen zugewiesene Berufsbezeichnung (Ethnologe; Ethnograph), sondern die Praxis der Beobachtung und Beschreibung fremder Völker. Wenn, wie der polnische Sibirienforscher WACŁAW SIEROSZEWSKI (1858-1945) einleitend zu seiner Methode bemerkt, die Ethnographie eine „Hilfswissenschaft“ für die Ethnologie sei (*etnografia jest nauką pomocniczą dla etnologii*), ganz so wie Zoologie, Botanik und organische Chemie für die Biologie¹²¹, dann bildet der „ethnologische Blick“ den Fluchtpunkt für beides. Und er kennzeichnet ein Vorgehen, das nicht an eine bestimmte Epoche oder an einen bestimmten

113 Zu den Überschneidungen vgl. SHIMKIN 1990, 43f.

114 Überblick bei CYBULSKI 2009. Zur polnischen Sibirien- und Zentralasienforschung generell vgl. KUCZYŃSKI (Hg.) 1989; KUCZYŃSKI (Hg.) 2016; MULINA (Hg.) 2019 und LEGIEĆ (Hg.) 2019.

115 HALLER 2005, 55.

116 KÖHLER 2008, 43.

117 MOOSMÜLLER 2007, 14.

118 Vgl. MÜNKLER 2000, 10f.

119 Vgl. KOHL 2012, 100; PETERMANN 2004, 283.

120 MÜLLER 1997, 10.

121 SIEROSZEWSKI I 1961, 6. Die Einleitung geht der zweiten Auflage voran und stammt aus dem Jahr 1935.

Entwicklungsstand innerhalb der Fachgeschichte der Ethnologie gebunden wäre. Die Verfahren der „teilnehmenden Beobachtung“ im Sinne MALINOWSKIS¹²² und der „dichten Beschreibung“ nach CLIFFORD GEERTZ (1926-2006)¹²³ wurden von vielen Reiseschriftstellern praktiziert, ohne dass es zu einer systematischen Ausformulierung gekommen wäre.¹²⁴ Es erscheint also nicht unangebracht, von einem Paradigma „Before Malinowski“ zu sprechen (in Anlehnung an das bereits eingeführte Paradigma „Before Boas“¹²⁵). Damit soll deutlich gemacht werden, dass Konzepte auch dann schon in Verwendung sein können, wenn sie als klar konturierte Begriffe noch nicht in Umlauf sind. Die auf dieser Grundlage ausgewählten Reisenden können, ähnlich den modernen Ethnologen, als „professionelle Fremde“¹²⁶ gelten, als besondere Beobachter, die „*an organic harmony between all matter and all activity*“ bemerkten, wie es der englische Schriftsteller ROBERT BYRON (1905-1941) auf seiner Fahrt von Russland nach Tibet um das Jahr 1933 formuliert hat.¹²⁷

Merkmal der Arbeit dieser Reisenden ist, dass sie in der Lage sind, jenseits schneller Bewertungen und stereotyper Vor-Einstellungen, wie sie für viele andere Reisende üblich sind, die Kontexte und „Funktionen“¹²⁸ kultureller Praktiken einfangen zu können. Zu den UNABDINGBAREN KRITERIEN bei der Textauswahl gehört, dass die Autoren prinzipiell ein nachvollziehbar „echtes“ Interesse für andere und oft kaum bekannte Völker und Kulturen zeigen. Sie sind persönlich anwesend, nehmen fremde kulturelle Praktiken in Augenschein, pflegen zu den Menschen eine Face-to-face-Kommunikation und verfügen so über eine „aktuelle Augenzeugenschaft“.¹²⁹ Ihre Besuche in der Fremde weisen, in den Worten von GERHARD FRIEDRICH MÜLLER um die Mitte des 18. Jahrhunderts, mehr eine „*langzeitige Beschäftigung*“¹³⁰ als eine nur sporadische Verweildauer auf, die Reisenden bewältigen die Sprachbarriere entweder aus eigener Kraft oder mit Hilfe von Dolmetschern¹³¹, und sie tauchen in die fremden Gesellschaften regelrecht ein. Die Reisen selbst konnten von einigen Monaten bis zu mehreren Jahrzehnten dauern – was jedoch noch nichts darüber aussagt, wie viel Zeit die Reisenden jeweils bei einem Volk oder an einem Ort zugebracht haben. Im

122 MALINOWSKI 1922. Vgl. KOHL 1990; STOLZ 1997.

123 GEERTZ 1983. Vgl. HALLER 2005, 71.

124 Vgl. KASTEN 2013c, 283, der im Fall von Georg Wilhelm Steller (1709-1746) die Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ realisiert sieht, mit einer gewissen Nähe zur modernen „applied anthropology“.

125 VERMEULEN 2015.

126 AGAR 1980.

127 BYRON 1933, 10.

128 Hier benutzt im Sinne des von Malinowski formulierten Funktionalismus; vgl. HALLER 2005, 49.

129 MÜNKLER 2000, 9.

130 MÜLLER I 2010, 3.

131 Ein gutes Beispiel für letzteres Vorgehen ist Johann Georg Gmelin, der Dolmetscher nicht nur für die Übersetzung, sondern auch für die Informationsbeschaffung verwendete; vgl. GMELIN III 1752, 439f.

Vordergrund steht die Gegenwart der angetroffenen Völker, und das historische Interesse, wie es gerade bei gelehrten Reisenden immer auch vorhanden war, tritt demgegenüber zurück (wie etwa bei Johann Georg Gmelin¹³²) oder wird ganz bewusst hintangestellt (bei Nikolaj Ryčkov¹³³).

Dadurch gewinnen die hier ausgewählten Reisenden eine Innensicht, die ihre Berichte auch geistreichen, aber doch eher kursorischen Reportagen von Journalisten (selbst vom Rang eines Joseph Roth¹³⁴) überlegen erscheinen lässt. Auch wenn man kaum von stationärer Feldforschung im Sinne der modernen Ethnologie¹³⁵ sprechen kann, beweisen alle ausgewählten Autoren ein versuchtes Verstehen der indigenen Standpunkte und Praktiken, was in die Nähe einer ethnologischen Feldforschung führt. Das, was die Reisenden in der Fremde tun, kommt einer „zweiten Sozialisation“¹³⁶ gleich und wird durch eine relativ ausführliche Berichterstattung dokumentiert. Der Verwaltungsexperte und Mitglied des russischen Staatsrats, ALEKSEJ I. LĚVŠIN [ALEXIS DE LEVCHINE] (1798-1879), in den Jahren nach 1820 in der kirgisischen Steppe unterwegs, formuliert eine Art Stufenplan für seine ethnographische Arbeit, reichend von der Archivarbeit im Vorfeld über die Beobachtung „im Feld“ bis hin zur Verifikation des Erlebten: *„J’ai pris mes premières notions sur ce peuple aux archives du département asiatique du ministère des affaires étrangères, dans le cours des années 1819 et 1820. Je les ai complètes avec des parties de détail obtenues successivement, avec des observations, confrontations, vérifications et preuves de toute espèce (...)“*¹³⁷ Selbstbeschränkung und Reflexion der eigenen Grenzen gehören dazu, was den französischen Diplomaten und Abbé JEAN-FRANÇOIS GEORGEL (1731-1813), für seine eigene Reise nach St. Petersburg 1799-1800 die Devise ausgeben ließ, eher zu schweigen als zu bemängeln oder zu beschönigen: *„Il vaut mieux se taire que de mordre ou de flatter.“*¹³⁸ Im selbst auferlegten Verzicht auf Wertung traf er sich dabei mit dem Schweizer Reisenden REGNIER, der für seine Begegnung mit den Burjaten 1774 dem Vorsatz folgte, *„weder tadeln, noch rühmen“*, und statt dessen *„(...) alles dasjenige, was ich selbst gesehen, und aus ihren Gesprächen zuversichtlich gehöret, deutlich, und mit der größten Aufrichtigkeit und Unpartheylichkeit zu beschreiben.“*¹³⁹

Neben den unverzichtbaren Kriterien spielen WEITERE KRITERIEN eine Rolle, damit Reiseberichte in die Textauswahl mit aufgenommen werden können. Theoretischer Fluchtpunkt ist der Fokus auf einer „radikalen Fremdheit“, die sich erkenntnistheoretisch zwischen Alterität und Alienität bewegt und mittels einer Ähnlichkeitsunterstellung von den betreffenden Autoren kommunizierbar gemacht

132 Vgl. BELKOVEC 1990, 119.

133 RYČKOV 1774, 83.

134 Roth reiste als Journalist 1926 in die Ukraine und nach Russland; vgl. ROTH 2015.

135 HALLER 2005, 141.

136 DÜRR 2017, 92 und passim; KÖHLER 2008, 48 mit weiterer Literatur.

137 LEVCHINE 1840, II.

138 GEORGEL 1818, 34.

139 REGNIER 1780, 120.

wird. Zumindest weitgehend realisiert sollten bei den ausgewählten Texten deshalb noch andere Kriterien als die bisher genannten sein. Dazu gehört die Praxis eines „methodischen Kulturrelativismus“ im Sinne von FRANZ BOAS (1858-1942)¹⁴⁰, d.h. die Beschreibung und Beurteilung des kulturell Fremden im Wertehorizont der jeweiligen Kultur, nicht (nur) der eigenen. Mit enthalten sind dabei selbst gestellte Fragen nach dem Umgang mit dem Anderen und die Bedeutung der persönlichen Inaugenscheinnahme auf dem Weg zu einem Verständnis des kulturell Fremden.¹⁴¹ Diese Form des Kulturrelativismus kommt ohne pauschale Ablehnung, aber auch ohne automatische Parteinahme für das Fremde aus, von einer Rechtfertigung ganz zu schweigen. Dafür eröffnet er die Möglichkeit, das kulturell Fremde überhaupt als solches erkennen zu können und bei seiner Beschreibung über die Bestätigung eigener kultureller Standards hinausgelangen zu können. GIORDANO BRUNO hatte auch dafür bereits eine Bresche geschlagen, wenn er die Reziprozität der Beurteilung (Wir vs. die Anderen) und damit die Notwendigkeit einer Transzendierung eigener Wahrnehmungsdefizite hervorhob: *„Wir werden nach den Ansichten und Gewohnheiten unseres Elternhauses aufgezogen und hören, wie die Gesetze, Gebräuche, der Glaube und die Sitten der Fremden und Feinde geschmäht werden. Ebenso aber ergeht es den anderen mit uns und unseren Dingen.“*¹⁴² Diese Reflexion des Beobachtungswinkels, dem jede Darstellung unterworfen ist¹⁴³, bleibt eine Herausforderung für alle Beobachter. Die kulturrelativistischen Positionen von BOAS und MELVILLE J. HERSKOVITS (1895-1963)¹⁴⁴ setzten hier fort und etablierten entsprechende Verfahren in der ethnologischen Forschung. In nuce wird man auch bei vormodernen Reisenden ganz ähnliche Einstellungen erkennen können.

Die Vermeidung einer Aneignung des Fremden spielt ebenfalls eine Rolle für die Textauswahl, selbst wenn hier eher eine Annäherung zu sehen ist, kaum eine kompromisslose Umsetzung. In vielen Reiseberichten ist klar zu erkennen, dass sich die Autoren darum bemüht haben, kulturelle Differenz nicht einzuebnen (und damit einem „Sameing“ zu erliegen), sondern zu thematisieren. Der Verzicht auf eine „Egologie im großen“, wie es der Philosoph BERNHARD WALDENFELS (geb. 1934) so treffend ausgedrückt hat¹⁴⁵, war immer eine große Herausforderung. Dahinter steht das Verhaftetsein in Egozentrismus (eine „Egologie im kleinen“), Ethnozentrismus, Logozentrismus und Eurozentrismus.¹⁴⁶ Eine Reihe von Autoren war sich dieser Erkenntnisfälle durchaus bewusst. Systematisch wird die Auseinandersetzung mit einem (eigenen) Eurozentrismus von dem deutschen Aufklärer JOHANN GOTTFRIED

140 Vgl. ZNOJ 2017, 44; VERMEULEN 2015; HALLER 2005, 47; KOHL 1987, 137-140; SZALAY 1983, 23f.

Zur Forscherpersönlichkeit übergreifend KASTEN (Hg.) 2022.

141 VOGET 1975, 319-333.

142 GIORDANO BRUNO 1981, 103.

143 GUMBRECHT 2004, 57.

144 HERSKOVITS 1973; vgl. FERNANDEZ 1990.

145 WALDENFELS 1997, 95; vgl. EBD., 80, 136.

146 WALDENFELS 1997, 49. Zu Eurozentrismus und Ethnozentrismus vgl. KOHL 1987, 123-142.

HERDER (1744-1803) betrieben, der in der Abhandlung „Nordische Lieder“ dem Ethnographen seiner Zeit als Anforderung mit auf den Weg gab: „*Uns treues Abbild ihrer [sc. der Völker; T.W.] Denkart, Empfindungen, Seelengestalt, Sprache, nicht durch fremdes Gewäsch, wie jedem durchjagenden Europäernarren etwa der Kopf steht, sondern in eignen treuen Merkmalen und Proben geben (...)*“.¹⁴⁷ Bereits vor ihm hatte MÜLLER für sein eigenes Tun festgestellt: „*Die Orientalischen Völker Mocquiren sich gemeinlich über uns Europäer, wenn sie wahrnehmen oder hören wie wir gegen das Frauen-Zimmer so übrige complaisance Gebrauchen, und Meinen dass wir dadurch das Gesetz der Natur umkehren.*“¹⁴⁸ Im 19. Jahrhundert beklagte sich der deutsche Physiker und Geowissenschaftler GEORG ADOLF ERMAN (1806-1877) im Zuge seiner Reise durch Nordasien 1828-30 über die „*Europäisch sedentäre Erziehung unsrer Ethnographen*“, die Betonung von so etwas „*Europäisch Lokales wie die Entwicklung des Christenthums*“, und allgemein die Verwendung „*allzu Europäischer Begriffe*“, was verhindere, dass man die Bewohner „*stets nach deren Denkart, mehr als nach Europäischer, beurtheilte*“.¹⁴⁹ Für den finnischen Philologen und Ethnologen MATTHIAS ALEXANDER CASTRÉN (1813-1852), der in Reisen von 1838-44 und 1845-49 die Ostjaken und Samojuden erforschte, hatte sich das Verhältnis von indigenen Völkern und Europäern geradezu umgekehrt: „*(...) und es ist mir bisweilen vorgekommen, als müsste der klare Instinkt, das unschuldsvolle Gemüth und die Herzensgüte dieser sogenannten Naturvölker in vieler Hinsicht den ganzen Europäischen Weisheitskram beschämen (...)*“.¹⁵⁰ Während der polnische Offizier und Expeditionszeichner BRONISŁAW ZALESKI (1820-1880) auf seiner Reise durch die Kirgisensteppe um das Jahr 1860 nur knapp bemerkt: „*Rien n'y rapelle la vie européenne.*“¹⁵¹

Bestimmend für die Textauswahl sind Zeugnisse, in denen sich eine wertende Darstellung gegenüber dem Fremden mit einer eher deskriptiven Darstellung wenigstens die Waage hält. Das war nicht selbstverständlich, wie die despektierliche Bezeichnung der Russen als „Fast-Menschen“ bei dem eher touristisch orientierten französischen Schriftsteller ASTOLPHE DE CUSTINE (1790-1857) anlässlich seiner Russlandreise im Jahr 1839 verrät: „*(...) un homme [sc. der russische Herrscher; T.W.], qualifié de tout-puissant par soixante millions d'hommes ou de presque hommes (...)*“.¹⁵² Für eine produktive Textauswahl schien es ratsam, solche Texte beiseite zu lassen. Andere Texte zeigen, dass man an der (kleinen oder großen) Egologie gearbeitet hat, dass man dem Ethnozentrismus und dem kulturellen Chauvinismus keinen Raum gewähren wollte. Die Grenzen bei der Überwindung eigener Vorurteile im Zugehen auf fremde Völker

147 HERDER 1978, 81f. Vgl. MÜHLMANN 1986, 62-64; KORFF 1954, 92.

148 MÜLLER I 2010, 540.

149 ERMAN 1833, 667f.

150 CASTRÉN 1853, 278.

151 ZALESKI 1992, 288.

152 CUSTINE 1990, 158. In der deutschen Übersetzung – CUSTINE 1843, 180 – lautet die Stelle: „*Menschen oder Halbmenschen*“. Zu Custine und seinem Russlandbild vgl. SIGRIST 1990; CADOT 1993.

waren bekannt und wurden nicht selten mit großer Schärfe zur Sprache gebracht. BYRON etwa identifizierte eine Art „Bürokratie des Denkens“, die sich gegen eine Störung der eigenen Ordnung wehren würde. Damit ist auch der eingangs angesprochene Effekt des strukturell Fremden als einer „Störung der Selbstbestimmung“ getroffen: „(...) *the bureaucracy of the mind, like that of the State, is jealous of those who would scrutinize the harmony of its departments.*“¹⁵³

Generell unüberwindbar erscheint die „Standortgebundenheit aller Wahrnehmung“¹⁵⁴ und die daraus resultierende Verstrickung in Ethnozentrismus und andere Beschränkungen auf individueller und kollektiver Ebene.¹⁵⁵ Im speziellen Fall der Reiseberichte zum Russländischen Reich kommt noch die Gefahr eines „Russozentrismus“ hinzu, gegenüber den Nicht-Russen im Zarenreich, aber auch der Sowjetunion später.¹⁵⁶ Als durchaus machbar erwies sich bei vielen Autoren aber der Verzicht auf einen kulturellen oder historischen Evolutionismus¹⁵⁷, der eine zeitlich bedingte, qualitative Abstufung von Kulturen nach dem Motto Wagners in Johann Wolfgang Goethes „Faust“ I („*Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht*“) beinhaltet. Mag auch die Theorie von der Vervollkommenheit der menschlichen Gesellschaft im Sinne Immanuel Kants¹⁵⁸ immer wieder im Hintergrund gestanden haben, so ist es eine andere Sache, in welchem Ausmaß sich diese und andere Vor-Annahmen Platz in den Darstellungen der Reisenden verschafft haben. Trotz mancher kultureller und wohl auch einiger anthropologisch bedingter Beschränkungen der Wahrnehmung gibt es genug Texte, die auf ein *koloniales* „Othering“¹⁵⁹ verzichten und eben nicht *komplett* aufgehen in einer „nach dem Herr-Knecht-Prinzip verfasste(n) koloniale(n) Konstellation“. ¹⁶⁰ Inwieweit die beobachteten kulturellen Phänomene dann von den Beobachtern auch kontextualisiert wurden, und ob man die Gültigkeit („Objektivität“) der Interpretation solcher Phänomene reflektiert hat¹⁶¹, bleibt zu klären.

Insgesamt führt die Berücksichtigung der genannten Kriterien bei der Textauswahl zu folgender QUELLENLAGE: Aufgenommen wurden Reiseberichte von Autoren, die den (unter Umständen erst später formulierten) Standards einer wissenschaftlichen Ethnologie wenigstens ansatzweise genügten. Doch wurde auch nicht auf Autoren verzichtet, deren Texte aus heutiger Sicht rassistische, chauvinistische oder ideologisch gefärbte Konnotationen oder polemische Einschläge aufweisen – wenn sie nur tiefere Einblicke in das Fremde erlauben. Nicht berücksichtigt hingegen wurden Texte

153 BYRON 1933, 10.

154 OSTERHAMMEL 1989, 30.

155 MORIN 1991, 79.

156 MASSOLD 2009, 59.

157 HALLER 2005, 39, 44.

158 Vgl. ZNOJ 2017, 40.

159 LEMME 2015, 138. Zum Othering in (französischen) Reiseberichten zu Marokko vgl. IDRISSE

ALAMI 2013, 91-148.

160 OSTERHAMMEL 1989, 20.

161 GÖLLER 2000, 131, 135.

von Autoren, die sich hauptsächlich in einer mehr oder weniger stereotypen Schilderung ihrer Reiseumstände¹⁶² ergehen¹⁶³, lediglich eine Beschreibung der Reisestationen ohne weitergehende Reflexionen liefern¹⁶⁴, eine Länderkunde, aber keine Kunde von den Menschen darin erstellten¹⁶⁵, als Diplomaten gewissermaßen nur das Protokoll der Reise schriftlich fixierten¹⁶⁶, oder eben nur den europäischen Teil des Russländischen Reichs oder die Russische Orthodoxie dort behandeln¹⁶⁷, nicht aber den asiatischen Teil. Ebenfalls weggelassen wurden Autoren, die nicht selbst als Reisende unterwegs waren, sondern die Berichte anderer tradieren.¹⁶⁸ Nicht ganz so einfach war die Frage einer Berücksichtigung von Erzählgut zu lösen, das ethnographisch interessierte Beobachter gesammelt haben. So gab der russische Ethnologe VLADIMIR BOGORAZ in zwei Texten eigene Beobachtungen zu schamanistischen Séancen bei den Küsten-Tschuktschen wieder¹⁶⁹, und der in Usbekistan und Armenien als russischer Beamter und Ethnograph tätige MICHAÏL A. MIROPIEV (1852-1919) überlieferte Erzählungen zu den „Baksy“ der Kirgisen.¹⁷⁰ In beiden Fällen handelt es sich um die Darstellung von Phänomenen, die aus der ethnologisch relevanten Reiseliteratur bekannt sind; da sie hier aber in einem ganz anderen Textgenre begegnen, das die Erfahrung und Verarbeitung von Fremdheit nicht zu Wort kommen lässt, wurden diese Schriften nicht mit in den Quellenbestand aufgenommen. Nur am Rande und zu Vergleichszwecken mit einbezogen wurden rein akademische ethnologische Forschungsarbeiten, die auf mehr oder weniger stationären Aufenthalten beruhen und so keinen Zusammenhang mit dem Genre der Reiseberichte aufweisen.

Gegenstand der näheren Untersuchung wurden Texte von 85 Autoren, darunter vier Frauen. Die Aufschlüsselung nach Jahrhunderten ergibt dabei folgendes Bild:

- 16. Jahrhundert: 6 Reisende;
- 17. Jahrhundert: 8 Reisende;
- 18. Jahrhundert: 27 Reisende;

162 Auch wenn dieses Themenfeld durchaus ein eigenes kulturgeschichtliches Interesse besitzt; vgl. MUMENTHALER 1995.

163 So der französische Offizier und Diplomat Louis-Philippe de Ségur (1753-1830), der Zarin Katharina II. auf ihrer Reise durch Russland 1787 begleitete; DE SÉGUR 1890.

164 Siehe die Aufzeichnungen des venezianischen Gesandten Ambrogio Contarini (1429-1499) von seiner Persienreise 1474-77; CONTARINI 1973.

165 So etwa der Bericht des deutschen Volkswirtschaftlers Otto Goebel (1872-1955); GOEBEL 1914.

166 Ein Beispiel ist der aus einem schlesischen Adelsgeschlecht stammende Nikolaus Varkoč von Dobšic/Niklas von Warkotsch, der Ende des 16. Jahrhunderts mehrere Reisen nach Russland unternahm; WARKOTSCH 1840.

167 Beispiele sind der britische Geheimdienstoffizier Arthur Conolly (1807-1842), der 1829-30 durch Russland reiste und in Bucharas als Spion enthauptet wurde (vgl. CONOLLY 1834), und der unter dem Pseudonym Foy de la Neuville 1689 am russischen Hof in Erscheinung tretende Besucher aus Frankreich (vgl. DE LA NEUVILLE 1698).

168 Ein bekannter Fall ist der englische Geistliche Samuel Purchas (1577-1626); vgl. PURCHAS 1617.

169 Ins Deutsche übersetzte Ausschnitte aus den russischen Texten bei BOGORAZ 1956.

170 MIROPIEV 1888.

- 19. Jahrhundert: 38 Reisende;
- 20. Jahrhundert: 6 Reisende.

Die Publikationssprachen der untersuchten Texte sind, gereiht nach der Häufigkeit: Deutsch, Englisch, Russisch, Französisch, Polnisch und Latein. Dabei muss die Publikationssprache nicht notwendig mit der Nationalität der Verfasser kongruent sein; der polnische Adelige Jan Potocki etwa und sein ebenfalls aus der Rzeczpospolita stammender Standesgenosse Bronisław Zaleski publizierten auf Französisch, der finnische Philologe Matthias Alexander Castrén und der slowakische Sprachwissenschaftler Hermann Vámbéry auf Deutsch, der litauisch-russische Ethnograph Waldemar Jochelson und die polnische Ethnologin Maria Czaplicka auf Englisch. Zu dem Kernbestand von 85 Autoren kommen weitere 22 Autoren hinzu, deren Berichte nur am Rande berücksichtigt wurden. Sie bieten zu wenig Material, um in die genauere Analyse einbezogen werden zu können, sind aber für methodologische Fragen aufschlussreich. Da bei allen Autoren Reise-, Textabfassungs- und Publikationszeiten erheblich differieren können, besteht die Möglichkeit der Veränderung von Texten (gerade bei posthum veröffentlichten Schriften) – bis hin zu einer für den Druck vorgenommenen Neukonstruktion von Texten. Da wir davon aber in der Regel keine Kenntnis haben, wurde, sofern keine anderslautenden Informationen vorlagen, die Meinung der Reisenden mit der Meinung der Autoren der entsprechenden Reiseberichte gleichgesetzt. Alle Texte wurden möglichst in der Originalsprache benutzt; dort, wo auch Übersetzungen (z.B. aufgrund der zeitlichen Nähe zur Publikation des Originals) Wirkung entfalten konnten, sind sie mit Teil des Kanons.

Die Anzahl der Text gestattet die Formulierung von NEBENFRAGEN. Sie bieten die Möglichkeit einer Binnendifferenzierung bei den Formen eines „Kulturkontakts“¹⁷¹ und weisen den Weg hin zu einer „Wissenssoziologie der Reisenden“. Wie man fremde Dinge aufnimmt, welche Spielarten einer „‘verstehenden’ Durchdringung“¹⁷² des Gegenübers zu beobachten sind, hängt von vielen Voraussetzungen ab. Nicht alle sind individuell beeinflussbar, manche sind gewissermaßen gesetzt. Hierzu zählt beispielsweise die Nationalität, so dass die Frage entsteht, ob es auch einen *national geprägten* Blick auf das kulturell Fremde gibt. Grundlage dafür könnte einerseits die Herkunft der Autoren sein, andererseits die Sprache, in der ihre Berichte abgefasst sind. Und auch wenn beides nicht zusammenfallen muss, wären Verbindungslinien innerhalb eines sprachlich definierten Kulturraums möglich. Die zweite Frage berührt die Möglichkeit eines *sozial determinierten* Blicks. Wir haben es mit Kaufleuten, Wissenschaftlern, Militärs, Diplomaten, Geistlichen und anderen Berufsgruppen zu tun, die, ständisch gesehen, aus den Schichten des Adels, des Bürgertums und des Klerus stammen. Lassen sich unterschiedliche Weisen der Bewältigung von kultureller Fremdheit aus der sozialen Herkunft ablesen? Die dritte Nebenfrage schließlich zielt

171 BITTERLI 1986.

172 MÜNKLER 2000, 19.

auf den Aspekt eines möglicherweise *geschlechtsspezifischen Blicks*. Die Aussichten auf weiterführende Antworten sind hier allerdings von vornherein gering, da der Anteil an weiblichen Autoren sehr gering ist. Dennoch soll bei der Analyse der Reiseberichte auf Merkmale eines spezifisch weiblichen Blicks geachtet werden.

Geographische Reichweite

Geographisch erstreckt sich der Zugriff auf Zonen, die bis ins beginnende 20. Jahrhundert hinein als „exotisch“ genug gelten können, um ethnographische Beobachtungen und Forschungen zu ermöglichen. Ein Fremdheitserlebnis hatten Reisende auch in der Ukraine, im europäischen Teil des Russländischen Reichs und in den tatarischen Gebieten oder im Kaukasus. Aber es war etwas anderes, in die noch weiter östlich und südlich gelegenen Regionen zu fahren. Als Untersuchungsgebiete schälten sich deshalb heraus: Sibirien, der „Ferne Osten“, Kamtschatka, die Aleuten, Russisch Amerika (Alaska) sowie Zentralasien, das so genannte Turkestan. Damit ist – bis auf die später amerikanischen Besitzungen – der asiatische Teil der Sowjetunion abgeschritten. Auch wenn zweifellos Unterschiede zwischen den nord- und den zentralasiatischen Teilen des Russländischen Reiches respektive der Sowjetunion bestanden, so gibt es doch genügend Gemeinsamkeiten, um sie in eine Reihe zu stellen. So kennt der Schamanismus, um nur die auffälligste Form religiöser Andersartigkeit in den Augen europäischer Reisender zu nennen¹⁷³, viele Formen, die sowohl hier wie dort anzutreffen waren. Der Islam kennzeichnet nicht nur die Kultur Zentralasiens – auch das sibirische Khanat befand sich „an der Peripherie der islamischen Welt.“¹⁷⁴ Hinzu kommen andere religiöse Phänomene in Antike und Mittelalter, die in der Forschung immer wieder in beiden Bereichen gemeinsam behandelt wurden.¹⁷⁵ Der Nomadismus als Lebensgrundlage und Basis für spezifische soziale Verhältnisse vereint Völker aus Sibirien und Zentralasien.¹⁷⁶ Und schließlich ist es nicht zuletzt der von vielen Beobachtern beschriebene Außenkontakt zu „Russland“ und den „Russen“, der für eine gemeinsame Geschichte der sibirischen und der zentralasiatischen Völker sorgte (zumindest in der Wahrnehmung). Als echte Differenz ist aus den Reiseberichten herauszulesen, ob der betreffende (Teil-)Raum Asiens noch vor der russischen Eroberung bereist wurde oder ob bereits eine politische Übernahme und damit mehr oder weniger starke Kolonisation durch Russland stattgefunden hatte. Damit kommt die territoriale Entwicklung des Moskauer und dann Petersburger Reichs ins Spiel, die

173 Siehe die bekenntnisartige Aussage des französischen Reisenden Raoul Bourdier um die Mitte des 19. Jahrhunderts: *Un chaman, parvenu au plus haut degré de l'exaltation, est pour un Européen un des spectacles à la fois les plus étranges et les plus fantastiques auxquels il lui soit donné d'assister (...)*; BOURDIER 1854, 515.

174 GIL 2014, 43.

175 DAŠKOVSKIJ (Hg.) 2008.

176 Zur Interdependenz von Nomadismus und Grenzziehung in Zentralasien in der frühen Sowjetzeit vgl. RINDLISBACHER – THOMAS 2023.

eine enorme Vergrößerung des Staatsgebiets vom Ende des Mittelalters bis zum Übergang in die Sowjetunion erkennen lässt.



Entwicklung des Staatsgebiets des Russländischen Reichs, 1462-1917 [https://wolgadeutsche.net/krieger/beitrag/Territor_Expans_1.jpg] (Zugriff am 24.8.2022)]

Diese Entwicklung beeinflusste mit der Veränderung der politischen und administrativen Rahmenbedingungen auch das Innenleben der Völker Sibiriens und Zentralasiens dauerhaft. Die Expansionen, die in der (Frühen) Neuzeit aus dem Russischen ein Russländisches Reich respektive ein „Vielvölkerreich“¹⁷⁷ machten, verliefen zeitlich versetzt und bewirkten unterschiedlich massive Eingriffe in bestehende Sozialstrukturen. Während der Ausgriff des Moskauer Reichs nach Sibirien noch im 16. Jahrhundert unter Zar Ivan IV. (reg. 1547-1584) einsetzte und neben einem politisch-wirtschaftlichen Mischcharakter auch eine nicht unerhebliche demographische Dimension aufweist, wird man die Expansionen nach Zentralasien einerseits sowie Russisch-Amerika und Fernost andererseits eher als eine Angelegenheit hauptsächlich des 19. Jahrhunderts sehen können, mit sehr viel weniger Migration aus dem europäischen Teil Russlands, als das in Sibirien der Fall war.

Prägend für den ZENTRALASIATISCHEN Raum und die russische Präsenz dort war einerseits ein Imperialismus, der für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert als „defen-

¹⁷⁷ KAPPELER 2001.

siv“ beschrieben wurde¹⁷⁸, andererseits die russische Eroberung und Kolonisation im Verlauf des 19. Jahrhunderts sowie die Teilnahme am „Great Game“, das sich zwischen dem Russischen Imperium und dem British Empire im 19. Jahrhundert entspann.¹⁷⁹ Der russische Ausgriff auf Zentralasien traf auf eine staatliche Struktur, die über weite Strecken hin von Khanaten geprägt war. Die Frage der Legitimation von Macht (und Machtergreifung) stand im Raum – doch war sie dort keineswegs neu, da auch die Khane selbst ein Legitimationsproblem hatten.¹⁸⁰ Es verwundert nicht, dass diese politische Großwetterlage ihren Niederschlag auch in der Reiseliteratur findet. Das betrifft schon allein die Zahl der Reisenden, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts um ein Vielfaches höher war als am Anfang des Jahrhunderts.¹⁸¹ Mindestens genauso wichtig war aber die Verschiebung der Blickwinkel, je nachdem, zu welchem Zeitpunkt genau die Reisenden in Turkestan unterwegs waren. Fasst man den zeitlichen Rahmen weiter, gilt es ein Ausgreifen des Moskauer Reichs über die Eroberung der Khanate von Kazan’ und Astrachan’ in Richtung Zentralasien seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zu beobachten. Die Annexion der Krim in den 1780er Jahren bildete eine Art Zwischenspiel der Ausweitung des Petersburger Imperiums in vormals tatarisches Gebiet, bevor in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts fast zeitgleich die Expansion in den Kaukasus und die Kasachen-Steppe folgte.¹⁸² Seit des zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird man von „Russlands zentralasiatischen Kolonien“ sprechen können.¹⁸³ Es macht einen Unterschied, ob jemand wie der schottische Angehörige der Indienarmee, ALEXANDER BURNES (1805-1841), 1832-33 nach Bucharra kam, oder, wie der amerikanische Diplomat EUGENE SCHUYLER (1840-1890), 1873. Dazwischen liegt die russische Eroberung dieses Raumes, die nicht nur wegen ihres gewaltsamen Vorgehens¹⁸⁴, sondern auch wegen der dadurch erzeugten neuen „kolonialen Situation“ einen Paradigmenwechsel bedeutete. Der bereits im Sibirischen Statut von 1822 bemerkbare Paternalismus der zarischen Regierung wiederholte sich in neuer Form, als es mit Zentralasien um einen weiteren Fall der Beherrschung von „Imperial Borderlands“ ging.¹⁸⁵ Russland bekam seinen eigenen Orient – auch wenn dieser erst als eigenständige Größe konstruiert werden musste.¹⁸⁶ Eine eigene Form von „Orientalismus“ im Gefolge der russischen Expansion¹⁸⁷ machte sich bei Wissenschaftlern und Publizisten bemerkbar. Für die Reisenden hatte das zur Folge, dass sie – was die Zeit nach der russischen Eroberung angeht – eine zusätzliche ideologische Mit-

178 GORSHENINA 2003, 29.

179 Vgl. GORSHENINA 2003, 37-51; FRAGNER – KAPPELER (Hg.) 2006.

180 Vgl. POČEKAJEV 2024, bes. 176ff.

181 ANDREEVA 2007, 36.

182 SARAY 2003, 1-4.

183 KAPPELER 2006.

184 SARAY 2003, 75.

185 Vgl. YAROSHEVSKI 1997, 70.

186 BROWER – LAZZERINI (Hg.) 1997.

187 MARK 2020, 363-370.

gift zu bewältigen hatten, sofern sie nicht aus Russland kamen: zur Fremdheit der Ursprungskultur gesellte sich die Fremdheit, die von der kolonialen Überformung Zentralasiens durch Russland ausging. Auch wenn diese Überformung in sowjetischer Zeit in anderen Bahnen verlief, vereint beide Phasen, dass es sich jeweils um ein „Russian Colonial Rule in Turkestan“¹⁸⁸ handelte.

Diese Situation war für SIBIRIEN insofern nicht gegeben, als wir dort für die Zeit vor der russischen Ankunft keine ethnographisch relevanten Berichte besitzen. Die Geschichte Sibiriens¹⁸⁹ ist in weiten Teilen deckungsgleich mit der Geschichte einer „Rossia Siberica“¹⁹⁰, womit gesagt sein soll, dass von Russland her eine „imperiale Aneignung“¹⁹¹ dieses Raumes erfolgt ist. Der damit eingeleitete neue Schub von „Ostkolonisation“ unterschied sich allerdings fundamental von früheren Etappen einer solchen Bewegung. Aus Sibirien kamen keine Einladungen, die eine Wanderung von Menschen, Werkzeugen, Siedlungsformen, Rechtsvorstellungen und anderem provoziert oder unterstützt hätten (wie das in den weiter westlich gelegenen Räumen der Ukraine, Polens, Schlesiens, Pommerns oder Preußens in früheren Jahrhunderten der Fall gewesen war).¹⁹² Die russische Präsenz in Sibirien war von Anfang an darauf angelegt, Sibirien zu einer „Kolonie“¹⁹³ zu machen, wie es in den späteren Diskursabschnitten, mindestens seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, auch offen gesagt werden sollte. Etatistisch-paternalistische Vorstellungen der politischen Kultur Russlands verbanden sich im Fall Sibiriens eng mit einer messianischen Rolle des Moskauer (und dann Petersburger) Reichs, wie sie vom Staat *und* von der Russisch-Orthodoxen Kirche vertreten wurde.¹⁹⁴ Das Auftreten des russischen Staats (und derjenigen, die sich in seinem Schutz bewegten) gegenüber den Völkern Sibiriens war damit geprägt. Raumgeschichte und Geschichte einer kolonialen, als Eroberung auftretenden Durchdringung des Raums¹⁹⁵ liegen hier so eng beieinander, dass man in der neueren Forschung zurecht diskutiert hat, ob Sibirien für Russland nicht eine ähnliche Rolle gespielt haben könnte wie die „frontier“ für die sich formierenden USA.¹⁹⁶ Dabei fällt es selbst der um Distanz bemühten historischen Forschung nicht leicht, den Blickwinkel des (Moskauer resp. St. Petersburger) Zentrums zu vermeiden. Zu stark ist der Diskurs von dieser Seite her geprägt, zu asymmetrisch die Quellenlage, was Informationen aus Sibirien selbst angeht. Und selbst wohlmeinende (und in Teilen funktionale)¹⁹⁷ Maßnahmen wie die Verwaltungsreform Michail Speranskys

188 OBERTREIS 2017, 49 und 139.

189 DAHLMANN 2009.

190 ZERNACK 1994; vgl. AUST 2000.

191 FRANK 2019.

192 WÜNSCH 2019.

193 AUST 2000, 53; vgl. FORSYTH 1992.

194 ZUEV 2011, 33.

195 Vgl. CIPORUCHA 2004; DENISOV 2019.

196 STOLBERG 2004.

197 RAEFF 1956, 112-136; SCHORKOWITZ 2001; GERNET 2007; DAHLMANN 2009, 168f.; SPERANSKIJ

(1772-1839) spiegeln den kolonialen Status Sibiriens: Wenn in dem Statut über die Verwaltung der Völker Sibiriens von 1822 diese als „inorodcy“, als „Fremdstämmige“ bezeichnet werden¹⁹⁸, dann zeigt sich hier ein eindeutig kolonialer Blick, eine Zivilisierungsmission miteingeschlossen. Die Untergliederung der neuen rechtlichen Kategorie der „inorodcy“ reproduziert ein Stufenmodell von Zivilisation, wie man es von russischer Seite her verstand (§ 1): ganz unten stehen Jäger, Sammler und Fischer; in der Mitte die zahlenmäßig größte Gruppe der Nomaden; und oben sah man die sesshaften Eingeborenen, denen man zutraute, in Zukunft vollwertige Staatsbürger werden zu können. Ziel des staatlichen Handelns war es, die als rückständig gesehenen Ethnien des Russländischen Reichs – wozu im übrigen auch die Kasachen der Mittleren Horde gehörten¹⁹⁹ – auf eine Stufe mit den Russen zu bringen. Die lange vor der russischen Ankunft in Sibirien lebenden Völkerschaften werden als „anders“ bezeichnet, weil sie sich von ihren Lebensformen her (v.a. als Jäger und Nomaden) von den Russen unterscheiden. Aus der Sicht der eingeborenen Bewohner Sibiriens müsste es eigentlich umgekehrt sein, aber dafür fehlt ihnen die Stimme. Diesem Defizit wenigstens ansatzweise abzuhelpen, dienen die hier herangezogenen Reiseberichte. Ausländische Beobachter wie der deutsch-baltische Geologe GREGOR VON HELMERSEN (1803-1885) bestätigen schon die Wahrnehmungsdifferenz zwischen europäischem und sibirischem Russland: *„(...) dass nämlich die sibirischen Russen das europäische Russland und dessen Bewohner als Ausland, als ein fremdes Land und fremde Leute betrachten und von ihnen nicht anders reden wie wir diess von den westeuropäischen Ländern thun.“*²⁰⁰ Entsprechend größer muss die Differenz zwischen der Selbst- und Fremdwahrnehmung der autochthonen Völker und dem westlichen Russland gewesen sein. Zwar gewähren die Reiseberichte keinen Einblick aus erster Hand, aber sie liefern wertvolle Aufschlüsse über kulturelle Praxen einer ganzen Reihe von sibirischen Völkern. Aus ihnen lassen sich Erkenntnisse über eine Geschichte Sibiriens „ohne Russland“ gewinnen. Sibirien ist mehr als nur „Russlands ‚Wilder Osten‘“²⁰¹, und eine ethnographisch grundgelegte Kulturgeschichte kann aus der „Peripherie“²⁰², die Sibirien in der Sicht der russischen politischen Zentrale zweifellos war, eine Region mit Eigengewicht machen.

2009, 85f.

198 Statut über die Verwaltung der Fremdstämmigen (2.8.1822) / Ustav ob upravlennii inorodcev (22.7.1822) 2005.

199 VULPIUS 2020, 446.

200 HELMERSEN 1848, 16.

201 STOLBERG 2009.

202 STOLBERG 2009, 57.

Der FERNE OSTEN UND (RUSSISCH-)AMERIKA hatten als Ziele der russischen Expansion seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mit Sibirien gemeinsam, dass es auch hier um den Handel mit Pelzen ging. Der Unterschied bestand darin, dass diese Räume zum einen erst auf der Basis der bereits erfolgten militärisch-politischen und administrativen Durchdringung Sibiriens angesteuert werden konnten. Zum anderen machte sich hier die Gegnerschaft internationaler Konkurrenten bemerkbar: zuerst aus China, dann, und länger während, aus England und den USA.²⁰³ Mit dem Ausgriff nach Fernost und Amerika reihte sich das Zarenreich endgültig in den Kreis der imperialistischen Mächte des 19. Jahrhunderts ein. Eine organische Eingliederung der Gebiete, wie noch im Fall Sibiriens oder der Krim, war kaum möglich, und der Verkauf Alaskas an die Vereinigten Staaten von Amerika im Jahr 1867 spricht eine deutliche Sprache.²⁰⁴ Dennoch sehen wir auch im Fall von Amerika und Fernost eine imperiale Expansion²⁰⁵ des Zarenreichs am Werk, die das Gebiet zum Bestandteil einer „imperialen Geographie der (zarischen) Macht“²⁰⁶ werden ließ – mit „overlapping borderlands“²⁰⁷ gegenüber China. Die koloniale Aneignung dieser Gebiete blieb auch für die Ausgangsgebiete nicht ohne Folgen. Sie führte zu einer Anreicherung bestehender Weltbilder und Einstellungen²⁰⁸, wie sie sich nicht zuletzt in Reiseberichten Ausdruck verschafft. Russisch-Amerika als Übersee-Kolonie eines ansonsten kontinentalen Imperiums²⁰⁹ wird zum Objekt nicht nur ethnographischer Studien von west- und mitteleuropäischen Reisenden, sondern auch von russischen Forschern wie STEPAN KRAŠENINNIKOV.²¹⁰ Damit ist gewissermaßen eine zweite Stufe der russischen Expansion nach Osten erreicht, die Fremdheitserfahrungen auch für Russen bereithielt. Was die Reaktion der bereits ansässigen Bevölkerung auf die russische Kolonisation anbelangt, scheint das Verdikt des deutschen Agronomen JOHANN KARL EHRENFRIED KEGEL (1784-1863) symptomatisch, der im Zuge seines Forschungsaufenthalts auf der Halbinsel Kamtschatka von 1841 bis 1847 resigniert bemerkt: *„Die Bewohner des Dorfes, Kamtschadalen, sind leider durch den Umgang mit Russen verdorben worden.“*²¹¹

Zuverlässige KARTOGRAPHISCHE DARSTELLUNGEN der von den Reisenden in ihrer Zeit besuchten Völker bzw. Lebensräume sind Mangelware. Rein politisch-administrative Karten nützen an dieser Stelle wenig, da die meisten der in den Reiseberichten beschriebenen Völker keine festen Strukturen in Form von Staaten oder Verwaltungseinheiten ausgebildet haben. Eine ungefähre Orientierung ergibt sich,

203 KAPPELER 2001, 168-172.

204 DMYTRYSHYN 1989.

205 Vgl. BASSIN 1999 für die Mitte des 19. Jahrhunderts.

206 REMNEV 2004.

207 STEPHAN 1994, 42.

208 SCHWEITZER – GOLOVKO – VAKHTIN 2013, bes. 429f.

209 VINKOVETSKY 2014.

210 Die „Internationale“ bei der Erforschung Sibiriens und des Fernen Ostens dokumentiert SEM (Hg.) 2011, der Autoren vom 18. bis 20. Jahrhundert zum Thema Schamanismus versammelt.

211 KEGEL 1992, 116. Vgl. KASTEN 2024, 102-104

wenn man Kartographierungen der jeweiligen Lebensräume in zeitlichen Schnitten kombiniert. Den Bestand zu Beginn des Untersuchungszeitraums dokumentiert die folgende Darstellung:



Historisch-geographische Karte Sibiriens im 16. Jahrhundert, in: BROKGAUZ-ËFRON 1900
[<https://arctic-consult.com/archives/7006> (Zugriff am 23.3.2020)]

Für den Abgleich zwischen vergangenen und gegenwärtigen WOHNSTITZEN DER VÖLKER Sibiriens und Zentralasiens können zeitgenössische Karten herangezogen werden. Die Darstellung dort erfolgt sowohl nach einzelnen Völkern als auch nach Völkergruppen. Ausweislich der neueren Forschung²¹² ergibt sich dabei folgendes Bild: Unter der (auch heute) „Altajer“²¹³ genannten Gruppe sind auch die Kalmücken²¹⁴, Altai-Tataren²¹⁵ und Teleuten²¹⁶ zu fassen; die Burjaten²¹⁷ schließen eine Untergruppe der Mongolen mit ein; zu den Jukagiren²¹⁸ zählen, unter anderen, die Tschuwanzen.²¹⁹

212 ŽEREBINA 2020, bes. 403-410. Vgl. KUCZYŃSKI (Hg.) 1989, 279-288.

213 Vgl. MASSOLD 2009; FORSYTH 1992; CHARRIN (Hg.) 1994.

214 Vgl. SCHORKOWITZ 2001; FORSYTH 1992.

215 Zu den Tataren allgemein vgl. FORSYTH 1992.

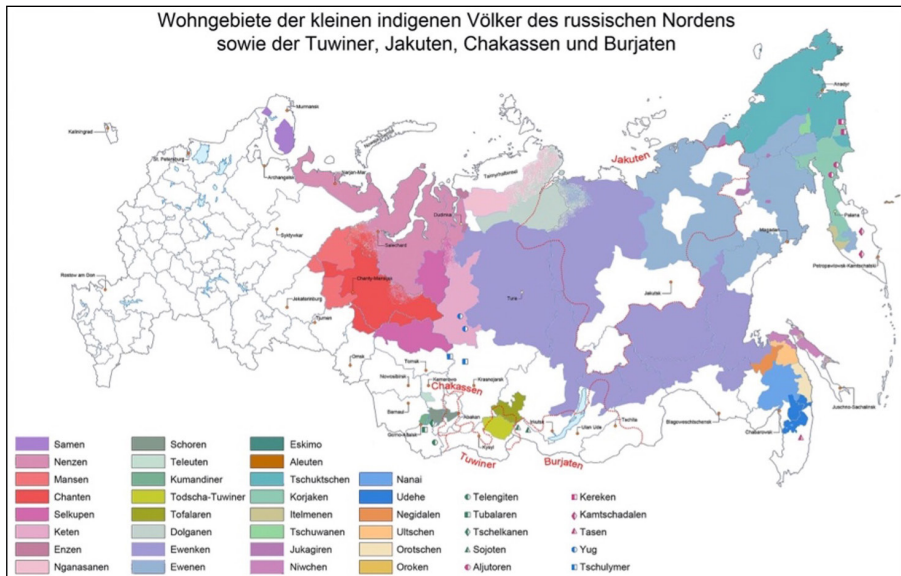
216 Vgl. FORSYTH 1992.

217 Vgl. SCHORKOWITZ 2001; FORSYTH 1992; CHARRIN (Hg.) 1994.

218 Vgl. HINTZSCHE 2012; CHARRIN (Hg.) 1994.

219 Vgl. CHARRIN (Hg.) 1994.

Als Gruppen für sich stehen:²²⁰ Ainu/Ajnie, Aleuten, Giljaken (heute: Negidalen, Nivchen, Golden (heute: Nanai), Jakuten (heute: Sacha), Kamtschadalen (heute auch: Itelmenen), Korjaken, Lamuten (heute: Evenen), Oroken (heute: Uilta), Ostjaken (heute: Keten, Chanten), Samojeden (heute: Nenzen), Sojoten (heute: Tuviner), sibirische Tataren, Tschuktschen, Tungusen (heute: Evenken) und Wogulen (heute: Mansen). Kartographisch lässt sich der gegenwärtige Siedlungsbefund wie folgt darstellen (wobei aus den Reiseberichten noch eine Reihe von Völkerschaften zu ergänzen wären²²¹).



https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Russian_minority_ethnics_uk.jpg
(Zugriff am 24.8.2022)

²²⁰ Heutige Bezeichnungen nach Kasten 2009, 11.

²²¹ Aserbaidshaner, Baschkiren, Brazken, Dauren, Inguschen, Kasachen, Kirgisen (Kasak-Kirgisen), (Bewohner von) Kodiak, Koljuschen, Kosaken (Jaik-Kosaken), Kurilen, Lappen, Mordvanen/Mordwinen, Mungalen, Nivhgu, Nogajer, Osseten, Permjakten, Tanguten, weitere Gruppen von Tataren (Katschinzische/Kasintzische Tataren, Kazaner Tataren, Ostjakische Tataren, Krim-Tataren), Tlingit, Tscheremissen (heute: Mari), Tscherkessen, Tschetschenen, Tschirkassen, Tschuwaschen, Turkmenen, Usbeken, Wotjaken (heute: Udmurten). Vgl. FORSYTH 1992; CHARRIN (Hg.) 1994.



Heutige Verbreitungsgebiete der genannten sibirischen Völker. Karte erstellt von Erich Kasten, vgl. KASTEN 2009, 11. Siehe auch <https://dh-north.org/ethnien/de>. (Zugriff am 22.2.2025)

Ergebnisse

Welche Ergebnisse sind zu erwarten? Zum einen bietet sich die Möglichkeit, teilweise bereits verschwundene Kulturen rekonstruieren zu können. Gerade was die spirituellen, alltagsmäßigen und allgemein kulturellen Leistungen der Völker Sibiriens, des Fernen Ostens und Zentralasiens anbelangt, bestehen hierzu große Chancen – zumindest was die Vergangenheit angeht. Es bieten sich neue Perspektiven für eine vergleichende Forschung zu „aborigines“, wie die polnische Sozialanthropologin MARIA ANTONINA CZAPLICKA (1886-1921) die Ur-Einwohner Sibiriens zu Beginn des 20. Jahrhunderts genannt hat.²²² Ob diese Forschung unter dem englischsprachigen Begriff der „aborigines“ laufen kann und soll, sei zunächst einmal dahingestellt²²³; die Begriffsverwendung von Czaplicka selbst, die ja auch in einer englischsprachigen Publikation erfolgt, lässt jedenfalls keine Abwertung der darunter subsumierten Völker erkennen.²²⁴ Seit dem 19. Jahrhundert ist der Umgang mit diesen Völkerschaften, und in diesem Zuge auch ein gewisses Verständnis von ihnen, Bestandteil der russischen Politik. Sie war fokussiert auf die bereits genannten „inorodcy“²²⁵, was in erster Linie einen funktional-pragmatischen Zugang zu den fremden Völkern auf eigenem Territorium andeutet – ging es doch darum, über den Weg einer Klassifizierung der

²²² CZAPLICKA 1914. Selber Begriff bei ÈLERT 2009.

²²³ Im Deutschen ist die Begriffsverwendung „Aboriginer“ für die Völker Sibiriens gegen Ende des 19. Jahrhunderts belegt; vgl. die deutsche Übersetzung des Berichts von V. L. Priklonskij „Das Schamanentum der Jakuten“, PRIKLONSKIJ 1888 (Original russisch 1886).

²²⁴ Zum intellektuellen und biografischen Umfeld Czaplickas vgl. SKOWRON-MARKOWSKA 2012.

²²⁵ VERBICKIJ 1893.

nicht-russischen Völker des Russländischen Reichs auch deren Eingliederung in ein multi-ethnisches Imperium²²⁶ zu ermöglichen. Die Wiedergabe des Begriffs „ino-rodcy“ mit „Eingebohrnen“²²⁷ in deutschen Berichten deutet aber auch noch eine andere Ebene der wissenschaftlichen Kenntnissteigerung an. Nicht zufällig wurde die deutsche Entsprechung von dem deutschen Orientalisten und Linguisten JULIUS VON KLAPROTH (1783-1835) benutzt, der 1807-08 im Kaukasus und in Georgien unterwegs war. Die Begriffswahl spiegelt die Suche nach einem Äquivalent für einen russischen Terminus, und sie dokumentiert die Bereitschaft, die koloniale Rolle des russländischen Imperiums zumindest indirekt auch als solche zu benennen. Denn wenn die „Eingeborenen“ des Zarenreichs (bzw. weiter Teile daraus) gar keine Russen waren, dann hat das auch Auswirkungen darauf, wie dieses Reich selbst zu sehen und (politisch) zu bewerten ist. Reiseberichte aus fünf Jahrhunderten lassen neue Erkenntnisse darüber erwarten, was Russland resp. das Russländische Reich „ist“ und auf welcher Basis es sich zu dem entwickelt hat, was wir gewohnt sind, als vordergründig einheitliche europäische (und asiatische) Großmacht zu sehen.

Zum anderen, mehr ins Allgemeine gewendet, eröffnet sich die Perspektive einer „Archäologie der Wahrnehmung“ von kultureller Fremdheit. Beispiele, wie in der Vergangenheit mit überraschenden und manchmal auch schockierenden Phänomenen aus Religion, Lebensweise, Sozialstrukturen und Umweltgestaltung fremder Völker umgegangen wurde, sind bedeutsam bis heute. Sie liefern Erkenntnisse darüber, wie Wahrnehmung selbst funktioniert, und welche Rahmenbedingungen dafür eine Rolle spielen. Wahrnehmung als „Ergebnis einer Tätigkeit“²²⁸, die auch schriftlichen Niederschlag gefunden hat, wird so selbst zum Objekt der Beobachtung. Dabei wird man davon ausgehen können, dass Wahrnehmungen generell kontrolliert sind von „kulturellen und historischen Variablen“²²⁹, was sie interpretationsfähig und -pflichtig macht. Am Ende dieses Vorgangs steht, dass Wahrnehmung in der Form einer Fokussierung auf das Interessante, Exotische und vielleicht sogar Furchteinflößende auch Rückschlüsse auf menschliches Verhalten allgemein erlaubt. Wenn die französische Anthropologin NASTASSJA MARTIN (geb. 1986) schreibt, sie denke „*an all diese etwas besonderen Menschen, diese Schamanen, die wir aufspüren, so wie Jäger die Tiere verfolgen, die sie faszinieren*“²³⁰, dann ist damit nicht nur etwas zum Berufsethos der Anthropologen und Ethnologen gesagt. Es geht auch um die Wahrnehmungshaltung von aufmerksamen Beobachtern allgemein, selbst gegenüber Phänomenen, die man ablehnt.²³¹ Der Schamanismus spielt hier insofern eine besondere Rolle, als er das Auf-

226 Vgl. KAPPELER 2009.

227 KLAPROTH 1812, VI.

228 GLASERSFELD 1991, 18.

229 MORIN 1991, 83.

230 MARTIN 2021, 128.

231 Der russische Berichterstatter Lévšin zu seiner eigenen Rolle in der kirgisischen Steppe: (...) *l'observateur attentif qui veut étudier l'ignorance même d'une nation à demi-sauvage avec cet intérêt de curiosité qu'il porte au progrès des sciences et des arts des pays civilisés* ; LEVCHINE

einandertreffen von „siberian spirituality“ und „western imagination“²³² in seiner produktivsten Form zeigt. Die Herkunftsbezeichnung „westlich“ ist dabei nicht auf den geographischen Raum „Europa“ beschränkt, sondern bezieht alle Beobachter mit ein, die einem europäischen Blickwinkel zugerechnet werden können. Die Überschreitung der Epochengrenzen bei der Auswahl der Reiseberichte bietet den Vorzug, gegen einen fachgeschichtlichen Evolutionismus innerhalb der Ethnologie vorgehen zu können. Die „echte“ Ethnologie beginnt nicht erst mit der Selbstdefinition als empirische Sozialwissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts.²³³ Dass hier möglicherweise einem eigenen, innerfachlichen Fortschrittsgedanken gehuldigt wird²³⁴, könnte sich als Nebeneffekt herausstellen. Mit der Hypothese, dass eine adäquate Betrachtung fremder Völker und Kulturen epochenunabhängig ist, und es immer einer individuellen Suche nach dem rechten Weg zur Bewältigung kultureller Fremdheit bedarf, rücken die Reiseberichte in ein neues Licht. Insofern die Reisenden sich dem Neuen, Unbekannten, Fremden, nicht Behandelten zuwenden, ist die Grundvoraussetzung ethnologischer Arbeit erfüllt.²³⁵

Doch geht es nicht nur um einen Zugewinn für die Ethnologie, sondern auch für die Geschichtswissenschaft. Die Annahme etwa, die europäische Aufklärung als Geisteshaltung hätte per se einen qualitativen Sprung bei der Fremdwahrnehmung bewirkt, lässt sich hinterfragen, wenn der heuristische Zugriff den Blick in mehrere Epochen erlaubt. Die „Longue durée“ bei der Anlage des Quellenpools schützt vor voreiligen Einschätzungen, was einzelne Autoren oder (Teil-)Epochen angeht; ein Manko, von dem gerade die historische Fachliteratur immer wieder betroffen ist. Vermeintliche Errungenschaften vergangener Ethnographen reduzieren sich im transepochnalen Fokus. Dennoch geht es nicht um eine neuartige Leistungsschau, die „observer observed“ bleiben als Stimmen für sich bestehen und außerhalb einer qualifizierenden Bewertung. Warum auch sollten die Berichterstatter über die Begegnung mit dem kulturell Fremden aus vergangenen Zeiten eingeordnet werden in ein Schema, das unseren eigenen Vorstellungen des 21. Jahrhunderts entspricht? Ziel des hier vorgelegten Buches ist es auch, ein Sensorium dafür zu vermitteln, wie wir unsere eigene Willkür als Wissenschaftler zügeln können, die uns immer wieder die Objekte unserer Betrachtung in einem künstlich erzeugten positiven (oder negativen) Licht erscheinen lässt. Neben den Relativismus bei der Verortung von (fremden) Kulturen tritt der Relativismus bei der Einordnung der Autoren, die darüber schrieben. Die „Ideologiekritik“ in diesem Buch erfasst damit im besten Sinn nicht nur den Objekt-Pol des Dargestellten, sondern auch den Subjekt-Pol des Darstellenden. Auch dieses Unterfangen ist den Gesetzen der Hermeneutik unterworfen und lässt sich kritisieren.

1840, 378.

²³² HUTTON 2001.

²³³ So ZNOJ 2017, 46.

²³⁴ Wovon auch die historische Forschung nicht frei ist; vgl. ORDUBADI 2016, 269.

²³⁵ Vgl. FISCHER 2017, 23.

Aber einen Versuch scheint es wert zu sein. Denn nur so lässt sich in einem weiteren, letzten Schritt dann die Übertragung auf unsere eigene Lebenswelt vornehmen: als Erkenntnis, dass eigene Wahrheiten immer wieder zu relativieren sind und die Herstellung von Respekt bei der Beurteilung von Unbekanntem ein zeitloses Anliegen ist.

Kapitel 1

*„Menschen in einem Kindheitsstadium“¹:
Abwertende Betrachtung von Menschen und Kulturen.
Ablehnung und Verunglimpfung des Fremden*

Das Zitat in der Überschrift stammt von keinem Reisenden im eigentlichen Sinne und keinem Europäer, aber es ist typisch für die Wahrnehmung der sibirischen Völker über Jahrhunderte hinweg. Es spiegelt in paradoxer Weise die Meinung einer Reihe von Ethnographen, die sich aus weiter Ferne ein Bild von den Völkern Sibiriens und Zentralasiens zu machen versuchten. Paradox deshalb, weil der Urheber der Formulierung ein Einheimischer war: der als erster burjatische Gelehrte überhaupt greifbare Dorži Banzarov (ca. 1822-1855). Er absolvierte das Gymnasium in Kazan' und studierte an der Universität derselben Stadt, womit er bildungsmäßig als Teil der russischen Gesellschaft gelten darf. Die zitierte Formulierung befindet sich in seiner Abschlussarbeit, die er an der Universität Kazan' 1846 vorgelegt hatte.² Die dem Schamanismus der burjat-mongolischen Völker gewidmete Arbeit beruhte nicht auf eigenen Feldstudien, sondern war ein Schreibtischprodukt. Damit bildet Banzarov gewissermaßen den autochthonen Exponenten einer von außen kommenden Einschätzung seines eigenen Volkes. Er reproduziert die Problematik der Verarbeitung des radikal Fremden, das ihm eigentlich kein Fremdes hätte sein müssen. Aber geprägt durch die akademische Ausbildung, übernahm er den Blick der (zumeist) aus dem Westen und der Mitte Europas kommenden Reisenden. So ergibt sich der seltene Fall einer antipathischen, verurteilenden und sogar verunglimpfenden Stellungnahme gegenüber der „fremden“ Kultur durch einen Angehörigen derselben. Schon die im Titel der Schrift aufscheinende Bezeichnung des Schamanismus als „schwarzer Glaube“ (wohl angelehnt an den theologischen Terminus der „schwarzen Magie“) gibt die Richtung vor: Es war dies die von den Burjaten selbst gebrauchte Benennung ihrer Religion, nachdem sie mehrheitlich zum Buddhismus übergetreten waren. Banzarov adaptiert also die aus dem Abgrenzungsbedürfnis einer konvertierten Gruppe heraus entstandene Bezeichnung ihrer „alten“ Religion und stellt sich damit von Anfang an in eine polemische Tradition, die eher auf Diffamierung denn auf neutrale Darstellung aus war. Damit freilich zeigt sich der russisch-burjatische Ethnograph als Mitglied einer ganzen Phalanx von Vertretern einer abwertend-zurückweisenden Kulturbetrachtung, wie sie in den sibirischen und zentralasiatischen Teilen des Russländischen Reichs begegnet.

1 BANZAROV 2011, 6.

2 BANZAROV 2011/1981-82, 6.

Deren Reihe beginnt mit **EBERHARD ISBRAND IDES** (1657- ca. 1708)³ und seinem Werk *Dreyjährlige Reise nach China/ Von Moscau ab zu lande durch groß Ustiga/ Sirlania/ Permia/ Sibirien/ Daour/ und die grosse Tartarey, Frankfurt 1707*.⁴ Der deutsch-holländische Kaufmann, der auf einer dreijährigen Reise von Moskau über tatarisches Gebiet und Daurien/Transbaikalien nach China (1692 bis 1695) auch große Teile Sibiriens durchquerte, bildet so etwas wie einen analytischen Startpunkt für eine antipathische Berichterstattung in diesem Raum. Er ist bedeutsam nicht allein wegen seines Reisepensums, das ihn in Kontakt mit den Wogulen, Ostjaken, Tungusen, Burjaten und Samojeden brachte (in der Reihenfolge seines Reiseberichts) und ihm die Möglichkeit verschaffte, sich zu allen sozialen Bereichen einen Einblick zu verschaffen. Sein umfangreicher Bericht wurde aus dem Holländischen ins Deutsche und Englische übersetzt – und zwar noch zu seinen Lebzeiten. Ides steht auch für eine bestimmte Art der Verarbeitung von Fremdheit in der Kulturbegegnung. Einerseits ist er getrieben von Neugier, Näheres über die Lebensweise der angetroffenen Völker zu erfahren:

*Die Wogulsche Tartarn aber/ zu welche uns dieser strohm gebracht hatte/ sind grobe Heyden/ welches mich dann bewog/ nach ihrem gottes=dienst/ manier zu leben/ und anderen umständen genauer zu fragen.*⁵

Das auf diese Weise ermittelte kulturelle Wissen wird vom Verfasser in enzyklopädischer Manier präsentiert. Der religiöse Kult der **Wogulen** (heute: Mansen), der sich vor allem im Opfern von Pferden und Böcken zeigt, gehört dazu, genauso wie die Verehrung von Sonne und Mond sowie der Glaube an eine Auferstehung der Toten. Vermerkt der reisende Kaufmann all diese Besonderheiten noch relativ neutral, so sieht er doch Defizite darin, dass die Tataren keinen Teufel kennen würden, und sie auch keine Vorstellung davon hätten, was sie nach der Auferstehung von den Toten erwarten würde.⁶ Nach kurzen unkommentierten Ausführungen zu den Themen Begräbnis, (Viel-)Ehe und Heirat beschreibt Ides seinen Versuch, die **Tataren** zum Christentum zu bekehren. Der Ausgang dieses Vorhabens wird wie folgt vermerkt:

Darauff antworteten sie: was das zeitliche wohlseyn anlangt/ so sehen wir täglich vor unsern augen so viel arme Russen/ welche/ ob sie wohl an Christum glau-

3 Zu Ides und seiner Reise vgl. HUNDT 1999, 1-4 und 36-43; BUCHER 2002, 54-56; GORSHENINA 2003, 143f.; ALEKSEEV 2006, 418-431; ANAN'EV 2012, Register s.v.

4 Ides' Aufzeichnungen in Tagebuchform wurden von Nicolaas Witsen (1641-1717), selbst Reisender, für den Druck vorbereitet. Neben der hier verwendeten, aus dem Holländischen übersetzten deutschen Ausgabe von 1707 kam es bereits 1706 zu einer englischen. Das von Ides gebotene Wissen wurde in anderen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts, beginnend mit Witsen, breit rezipiert; vgl. HUNDT 1999, 64-72. – Bei längeren Textziten werden, des (knappen) kritischen Apparats wegen, die Seitenzahlen aus der Edition von HUNDT 1999, 194-342 zusätzlich angegeben; die dort gebotene (nicht immer fehlerfreie) Transkription beruht auf der auch hier primär verwendeten Ausgabe IDES 1707.

5 IDES 1707, 13f.; Ed. HUNDT 1999, 200, 202.

6 IDES 1707, 14-16.

*ben/ dennoch kaum ein stück trocken brod erübrigen können; was aber die dinge der ewigen wohlfarth anlangt/ die werden sich von sich selbst wol finden; und erklärten sich anbey/ fernerhin also zu leben und zu sterben wie ihre voreltern/ sie möchten gut oder übel geglaubet haben.*⁷

Was sich hier, auch sprachlich, im lakonischen Festhalten des Scheiterns, manifestiert, ist die Akzeptanz von Andersheit, die ihrerseits mit einer gewissen Logik auf ihrem Standpunkt beharrt. Der Kulturkontakt mit den Russen, der seit der Angliederung Sibiriens an das Moskauer Reich (wovon Ides ebenfalls spricht⁸) Realität war, bestärkte die Tataren in der Beibehaltung ihrer („heidnischen“) Traditionen – was den ausländischen (christlichen) Beobachter offenbar nicht störte. Genauso wenig irritierte ihn, dass in der Gegend von Tobol'sk die Tataren dem Islam anhängen; auch hier beschränkt sich die Berichterstattung auf eine neutrale Wiedergabe des Gottesdienstes, dem Ides beiwohnen durfte.⁹

Auf der anderen Seite steht der Reisebericht des Kaufmanns Ides paradigmatisch für die verächtlich-herablassende Haltung fremder Beobachter in Sibirien. Ein Kernstück bildet die Begegnung mit der Religion der **Ostjaken** (heute: Chanten), die am Fluss Ob lebten.¹⁰ Das Volk der Ostjaken, so Ides,

*(...) dient irrdischen götzen/ dabenebst sie bekennen/ daß der natur gemäß/ oben in dem himmel ein HErr seyn müsse/ der alles regieret/ dem sie aber keine ehre anthun/ sondern haben ihre eigene gemachte höltzerne und erdene götzen/ in mancherley menschlicher gestalt/ denen sie dienen. Einige/ welche gutes vermögens seyn, ziehen diesen abgöttern schöne seidene kleider an/ welche nach der weise der Rußischen weiber=röcke gemacht seyn. Diese götzen hat ein jedweder in seine hütte gestellt/ welche von baum=bast mit hirsch=därmen zusammen gefüget seyn. An der seite des abgotts hängt ein zopff pferd= und menschen=haar und darneben ein hölzern becken mit einem milch=brey/ damit sie die abgötter täglich speisen/ welche speise sie mit einem löffel/ der dazu gemacht ist/ ihnen in ihren mund stecken; weiln aber die abgötter diesen milch=brey nicht können verschlucken/ so laufft ihnen die weisse milch=speise zu beyden seiten aus dem munde/ den gantzen leib hinunter/ so daß dem der dieses siehet/ das brey=essen davon wohl vergehen möchte. Wann sie diese ihre schöne götzen ehren oder anbeten wollen/ stehen sie gerad auff/ und schlagen/ ohne den rücken im geringsten zu biegen/ das haupt auff und nieder/ über dieses zischen sie mit dem mund durch die lippen/ eben als ob jemand einen hund zu sich lockte.*¹¹

⁷ IDES 1707, 16f.; Ed. HUNDT 1999, 203.

⁸ IDES 1707, 25.

⁹ IDES 1707, 27f.

¹⁰ Vgl. HUNDT 1999, 45f.; GLAVATSKAYA 2009.

¹¹ IDES 1707, 41f.; Ed. HUNDT 1999, 215f.

Es ist leicht erkennbar, dass Ides die für ihn gegebene Unverständlichkeit religiöser Riten nicht dadurch zu beseitigen suchte, dass er nach dem Sinn, dem Kontext oder wenigstens der Funktion bestimmter Verhaltensweisen gefragt hätte. Ihm ging es offenkundig darum, ein möglichst schauerliches Panorama eines in seinen Augen unsinnigen und teilweise nicht nachvollziehbaren Kultes zu präsentieren. Verständnislücken, wie sie gerade im letzten Teil des Textabschnitts bei der lautlichen Performanz des Kultes auftraten, werden von dem Betrachter geschlossen, indem scheinbare Parallelen aus dem vertrauten kulturellen Umfeld eingesetzt werden (in diesem Fall: das Heranlocken eines Hundes), so wenig sinnvoll und hilfreich eine solche „Verständnis“-Brücke auch gewesen sein mag. Doch fügt sich dieses Vorgehen in ein größeres Paradigma von Ablehnung fremder Kultur ein, das mehrere Teile enthält. Der anschließende Absatz in Ides' Bericht über die Ostjaken gibt ein Lehrstück davon. Zunächst wird der Name der gerade vorgestellten „götzen“ als „Saitan“ mitgeteilt, was den Berichterstatter zu dem Zusatz veranlasst, *„sie möchten wohl sagen Satan“*.¹² Ist damit ein weiteres Mal starke Ablehnung zu spüren, die kulturelle Fremdheit als Anomalie kenntlich macht, eine Anomalie, die mit der pseudo-etymologischen Identifikation von „Saitan“ und „Satan“ sogar bedrohliche Züge aufweist, so findet sich nun eine Fortsetzung in Richtung Verspottung. Ides fährt fort:

*Auf eine gewisse zeit kamen verschiedene Ostiakken zu mir auff das schiff/ fische zu verkauffen/ da hatte einer meiner bedienten einen Nürnberger bären/ welcher inwendig mit einem uhrwerck versehen war/ so daß wann das uhrwerck auffgewunden war/ der bär trommelte/ und den kopff hin und wieder bewegte/ und die augen verdrehte. Zu der zeit ließ man den bär ein wenig spielen: sie aber die Ostiakken/ so bald sie solches sahen/ fiengen alsobald sämtlich ihren gewöhnlichen gottes=dienst an/ tantzten zu ehren des bärs über die massen/ bewegten ihre köpffe/ und verstellten sich nicht wenig für demselben/ rühmten auch diß schöne kunst=werck vor einen rechten und warhafftigen Saitan/ und sagten: was sind doch unsere Saitans die wir machen gegen diesen? wann wir einen solchen Saitan hätten/ so wolten wir ihn mit zobeln und fellen von schwartzen füchsen behängen. Sie fragten auch/ ob diß kunst=werck zu kauff wäre/ aber ich ließ es über die seite bringen/ keine gelegenheit zu mehrerer abgötterey zu geben.*¹³

Die Ironisierung des ostjakischen Götterglaubens ist mit Händen zu greifen. Weder wird von den „Heyden“, wie sie bei Ides an anderer Stelle heißen¹⁴, durchschaut, dass es sich beim Nürnberger Bären nicht um eine überirdische Erscheinung handelt, sondern um schlichte Mechanik auf dem Niveau eines Kinderspielzeugs. Noch kann die spontane Höherschätzung dieses Bären gegenüber den eigenen Kultobjekten durch die Ostjaken irgendeinen Anlass dazu geben, diesen Kult ernst zu

12 IDES 1707, 42.

13 IDES 1707, 42f.; Ed. HUNDT 1999, 216.

14 IDES 1707, 43.

nehmen. Der Leser erfährt von der ostjakischen Religionspraxis als einer nutzlosen und ansatzweise lächerlichen Übung, die kindlich-naivem Verhalten entspricht, ohne Kontakt zur Transzendenz.

Dabei hätte die weitere Begegnung mit der Lebensweise der Ostjaken den Betrachter durchaus sensibilisieren können dafür, warum die Ostjaken auf den Nürnberger Bären gewissermaßen hereinfallen. Denn

(...) die meiste lust der männer bestehet in der bären=jagd, dazu sie sich trouppenweiß versammeln/ brauchen darbey kein ander gewehr als ein gewisses scharffes eisen/ gleich einem grossen messer/ ohngefehr 6 ½ fuß lang/ welches gesteckt wird auf einen stiel.¹⁵

Und weiter:

Wann sie nun einen bär ausgespüret haben/ so gehen sie mit ihren kurtzen spiesen auf ihn loß/ und wann er todt/ hauen sie ihm den kopff ab/ stecken denselben auff einen baum/ lauffen rund umb denselben herum/ und thun ihm allerley ehre an; darnach lauffen sie umb den todtten leib/ mit dieser klage/ welche sie öftters wiederholen/ indem sie den bär fragen: wer hat dich doch todt geschlagen? darauff antworten sie selbst: die Russen. Wer hat dir den kopff abgehauen? Ein Rußisch beil. Wer hat dir den bauch aufgeschnitten? Ein messer/ das die Russen gemacht haben; und dergleichen mehr. Mit einem wort: die Russen haben die schuld/ sie aber wollen/ so zu reden/ an dem todtten bär unschuldig seyn.¹⁶

Nicht nur, dass die Bärenjagd einen Hauptbestandteil der Tätigkeit des männlichen Teils der ostjakischen Bevölkerung war – die Gefahr, die sich damit verband, wird deutlich, und auch eine Form der Bärenverehrung, die Respekt und Furcht vor diesem Tier spiegelt. Sie ist so groß, dass der Akt der Tötung anderen, weiter entfernten Menschen, den „Russen“, zugeschrieben wird.¹⁷ Damit kann von einem eigenen Tun abgelenkt werden, das man offenbar als problematisch sah, und von dem man nicht wollte, dass selbst ein getöteter Bär davon wusste. Die von Ides mitgeteilte Passage erhellt, dass die Ostjaken den Bären eine nicht nur im Diesseits mächtige Stellung zuwiesen, sondern auch ein Weiterleben des getöteten Bären im Jenseits annahmen. Bestimmte Rituale – wie die Bewegung um den aufgespießten Kopf herum, oder die stilisierte Befragung des Kopfes samt selbst gegebenen Antworten – zeigen, dass der Bär ein religiöses Objekt war. In dieser Qualität befand sich, als Symbol eines Bären, eben auch der oben erwähnte Nürnberger Bär, was relativ leicht erklärt, warum die Ostjaken diesen so umstandslos in ihr eigenes Kultportefeuille aufzunehmen bereit waren.

¹⁵ IDES 1707, 45f.; Ed. HUNDT 1999, 218.

¹⁶ IDES 1707, 46; Ed. HUNDT 1999, 218f.

¹⁷ Das Kollektiv „Russen“ als der einzige Hinweis auf Außenkontakte der Ostjaken spielt auch dann eine Rolle, wenn es um eine Zeugenschaft bei einer „*missethat*“ geht, vgl. IDES 1707, 51.

Dass sich die von den Ostjaken angenommene Brücke zwischen Lebenden und Toten auch auf den Bereich der Menschen erstreckt, notiert Ides an anderer Stelle:

*Ferner ist von ihren sitten anzumercken/ daß sie sehr zornig werden/ wann jemand ihrer anverwandten/ obschon dieselben eine lange zeit todt gewesen seynd/ gedencket/ oder ihre nahmen nennet (...).*¹⁸

Die Scheu vor einem möglichen ungebührlichen Verhalten auch und gerade gegenüber toten Lebewesen, sei es Bär, sei es Mensch, schien dem fremden Beobachter erwähnenswert. Dahinter steht eine Kommunikation mit dem „Jenseits“, dessen genaue Gestalt dem Betrachter freilich verschlossen bleibt. Er registriert lediglich, die Ostjaken hätten „keine kirchen noch Priester“¹⁹, was aber lediglich auf das Fehlen eines klar umrissenen Standes von religiösen Experten hinweist.

Das ist bei den etwas weiter östlich lebenden **Tungusen** (heute: Ewenken) anders.²⁰ Hier trifft Ides auf eine ausgeformte Variante des Schamanismus²¹, zu dem er auch deutlich Stellung bezieht. Diese Stellungnahme gehört mit zu den frühesten Meinungen, die über den sibirischen Schamanismus verbreitet wurden. Sie bildet so etwas wie einen Archetyp der despektierlichen und verurteilenden Sicht des Schamanismus. Dass Ides, wie er auch merken lässt, aufgrund eigener Anschauung urteilt, mag die Einflussnahme auf nachfolgende Reisende und Autoren noch erhöht haben. Fest steht jedenfalls, dass ein bestimmtes Vokabular bei der Beschreibung von Schamanen und Schamanismus geprägt wurde, das sich so oder leicht verändert bei einer Reihe anderer Reiseschriftsteller finden lässt. Ides legt seine Begegnung mit dem tungusischen Schamanismus episodisch an, womit eine in sich geschlossene Erzählsituation geschaffen wird:

Einige meilen von hier auffwärts wohnen viele Tunguzen/ worunter auch ihr berühmter Schaman oder teuffels=beschwerer und schwartzkünstler. Das gerüchte von diesem betrüger machte mich begierig/ denselben zu sehen. Meiner neugierigkeit ein genügen zu thun/ fuhr ich dahin/ umb ihn in seiner wohnung zu besuchen. Es war ein alter langer mann/ hatte 12 weiber/ und war wegen seiner kunst sehr unverschämt. Er ließ mich sein zauber=kleid sehen/ benebst seinen andern werckzeugen/ die er dabey gebrauchte. (...) Wann er nun zaubern wollte/ nahm er eine nach ihrer art gemachte drommel in seine lincke hand/ und ein mit bergmäusen=fell überzogenes glattes steckgen in seine rechte hand/ und also sprang er mit einem fuß über den andern in die höhe/ so daß er zugleich

18 IDES 1707, 49; Ed. HUNDT 1999, 220.

19 IDES 1707, 50.

20 Vgl. HUNDT 1999, 46f.

21 Der Terminus „Schamane“ selbst wird vom Tungusischen abgeleitet und besitzt ein breites Bedeutungsspektrum, das von „Magier“ und „Heiler“ über „Priester“ bis hin zu einer Person reicht, die bestimmte Techniken der Ekstase anwendet; vgl. SULTANOVA 2014, 18. Zum Aspekt der Ekstase im Schamanismus allgemein MÜLLER 2010, 80.

den leib schüttelte/ welcher dann wegen des anhabenden eisenwercks ein grosses geraß= und geprassel machte; Er schlug auch zugleich auf seiner drommel/ mit aufwärts=sehenden/ verkehrten augen/ und machte mit starck brüllender bären=stimme ein greuliches getöse. Diß waren die vorspiele.²²

Ides fährt fort:

Seine zauberey aber selbst verrichtete er auf folgende weise: Wann den Tunguzern etwas gestohlen worden/ oder sie sonsten etwas zu wissen verlangen/ so müssen sie ihn vor allen dingen bezahlen/ und ihm seinen lohn voraus geben: alsdann thut er was oben erzehlt worden/ springt und rufft so lange/ biß daß sich auf seine hütte (welche zu ausziehung des rauchs oben offen ist) ein schwartzer vogel setzt. So bald als er diesen ansichtig wird/ so fällt er auf die erde in schwindel und entzückung/ und den augenblick verschwindet der vogel wieder. Wann er nun also als todt und ohne verstand etwa eine viertel=stunde gelegen/ so kommt er wieder zu sich selbst/ und sagt alsdann dem der ihn raths gefragt/ wer ihn bestohlen/ und was er sonsten zu wissen begehrt; und da soll dann auch alles/ wie sie sagen, nach dem wort des Zauberers eintreffen. Das kleid war so schwer/ daß ich es mit einer hand kaum aufheben konte. Der Zauberer war sehr reich an vieh/ weil die leute hauffen=weise von fern abgelegenen orten dahin zu ihm kamen/ und ihm gaben was er nur forderte.²³

Bezeichnend ist die Passage nicht allein deswegen, weil der Beobachter den Schamanen, noch bevor er auf dessen Wirken kommt, und ohne auf das Resultat zu achten, als Teufelsbeschwörer²⁴, Schwarzkünstler und Betrüger abqualifiziert. Dahinter steht eine stereotype Zurückweisung fremder Religionsformen, die sich auf die Schamanen als religiöse Experten, aber auch auf die ganze Gruppe selbst, die als „Heyden“ firmiert²⁵, erstreckt. Bedeutsam ist der Vorwurf der Unehrllichkeit, der hier gegenüber den Schamanen geäußert wird. Er war weder neu, noch endet er mit der Frühzeit der Begegnung zwischen europäischen Reisenden und sibirischem Schamanismus.²⁶ Bereits in mittelalterlichen Quellen zur Religiosität der baltischen Prussen ist die Rede von den Schamanen als „Schauspielern“ (*histriones* bzw. *exclamantes*), womit

22 IDES 1707, 64-66; Ed. HUNDT 1999, 229, 233.

23 IDES 1707, 66f.; Ed. HUNDT 1999, 233.

24 An anderer Stelle spricht Ides von den Schamanen auch als „Teuffels=bannern“ und stellt sie auf die Ebene von „Priestern“, vgl. IDES 1707, 69. Zum Schamanismus bei Ides vgl. HUTTON 2001, 47.

25 IDES 1707, 67.

26 Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Abqualifizierung religiöser Kompetenz als Betrug oder Scharlatanerie nicht nur mit dem Schamanismus zu tun haben muss, sondern auch einen weiteren Kontext von Zauberei und Magie betreffen kann; vgl. die Untersuchung zu den wegen Zauberei geführten Prozessen im Russländischen Reich während des 18. Jahrhunderts von MICHAJLOVA 2018. Theoretisch zum Verständnis von Magie und Zauberei allgemein, mit strukturellen Parallelen zum Schamanismus, vgl. MAUSS 1950, 59-78.

die Kompetenz der Schamanen selbst als Lug und Trug bloßgestellt werden sollte – hier speziell die Fähigkeit, den Himmelsflug der Seelen Verstorbener beobachten zu können.²⁷ Vielleicht ist es kein Zufall, dass dieses Verdikt über eine fremde kulturelle Praxis im Zusammenhang von Eroberung und erzwungener Christianisierung der Prussen (in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts) fällt.²⁸ Betroffen waren religiöse Grundlagen, nicht Nebensächlichkeiten. Die Unvereinbarkeit und Grundsätzlichkeit der verschiedenen religiösen Überzeugungen führten zu einem Konflikt, der nicht hinnehmbar erschien. Er wurde einseitig im Sinne der Stärkeren gelöst, gegenüber den mittelalterlichen Prussen mit Schwert und Wort, gegenüber den frühneuzeitlichen Stämmen Sibiriens nur noch mit dem Wort.

Der für den Betrachter offensichtliche Abstand zu der ihm vertrauten Form von Religion, dem Christentum, ließ (hier jedenfalls) keine andere Sichtweise zu. Zu groß war das Bedürfnis, sich von „Aberglaube“ und „Heidentum“ abzugrenzen²⁹, und schon das Fehlen einer neutralen Begrifflichkeit für die Beschreibung des Anderen deutet auf die Tiefe der so empfundenen kulturellen Distanz hin. Ides scheint sich an der Bezahlung des Schamanen (vor erbrachter Leistung) zu stören, was ebenfalls ein bezeichnendes Licht auf seine Verarbeitung fremder Kultur wirft; denn die Bezahlung religiöser Handlungen durch einen Experten (im Christentum: den Priester) müsste ihm aus seiner Heimat durchaus vertraut gewesen sein. Daneben übermittelt Ides aber mit seiner Episode eine Reihe wichtiger Details zum sibirischen Schamanismus³⁰, die auch in anderen Reiseberichten auftauchen: Die besondere Gewandung, die Trommel, ein Stock gehören dazu, aber auch die Tanzbewegungen, die Geräuschkulisse, die tranceartige Bewusstlosigkeit und der Kontakt zu einem Tier (hier: dem schwarzen Vogel). Von übergreifendem Interesse ist daneben, dass dem Schamanen eine wahr-sagende Fähigkeit zugewiesen wird, dass er – hier im materiell positiven Sinn – eine soziale Außenstellung in der Gesellschaft einnimmt, und dass seine Fähigkeiten nicht nur von den eigenen Gruppenmitgliedern in Anspruch genommen werden. Auch die Wahrnehmung von Götterbildern und (möglicherweise rituellem) Schmuck in und an den Hütten der Tungusen folgt demselben Paradigma einer abfälligen Kenntnisnahme:

In ihren hütten haben sie ihre von holtz geschnitzte götzen/ ohngefahr einer halben ellen lang/ menschlicher gestalt/ welche sie eben als wie die Ostiaken/ mit den besten speisen beköstigen/ die sie so essen/ daß sie aus dem munde über den ganzen leib abfließen. // Rings herumb umb ihre hütten hängen pferde=schwänze/ mähen und andere narren=possen mehr.³¹

27 Vgl. CYWIŃSKI 2001, 88f.

28 Vgl. DOBROSIELSKA – RADZICKI 2016.

29 Vgl. dazu SCHEIDEGGER 1993, bes. 223–257.

30 Zu den von Ides erwähnten Attributen schamanistischen Handelns, die auch in späteren Zeiten relevant bleiben sollten, vgl. SOLOV'eva 1999; Between Worlds 2006.

31 IDES 1707, 69; Ed. HUNDT 1999, 234.

Dabei ist der Ausdruck „Narrenposen“ für unverstandene kulturelle Phänomene durchaus bezeichnend für Ides' Haltung insgesamt. Das Schema bleibt auch bei der Begegnung mit den **Burjaten**, deren Wohngebiet an den Baikalsee heranreichte, gleich. Ides ist umfassend interessiert, er berichtet über die Jagd als Erwerbsform³², beschreibt Gestalt und Kleidung der Gruppe³³, rügt die Burjaten, sie seien „wie junge teuffel“, weil sie sich nicht waschen und die Nägel nicht schneiden.³⁴ Sein besonderes Interesse aber gilt – wieder einmal – den religiösen Gebräuchen. Gottesdienst und Gottesdiener stehen im Mittelpunkt:

Ihr gottes=dienst bestehet einig und allein darin/ daß sie den todten böcken und schaaften/ die vor ihren häusern aufgespisset seyn/ etliche mahl des jahrs/ so lang sie nicht vergehen/ mit dem neigen ihres haupts einige ehrerbietigkeit erweisen. Sie neigen und bücken sich auch mit ihrem haupt gegen der sonnen und mond/ und zwar auff den knien und mit gefalteten händen sitzende/ ohn ein wort zu sprechen. // Weiter wissen sie von keinem gottes=dienst/ wollen auch nirgends anders davon wissen noch hören/ gleichwohl halten sie ihre Priester/ welche sie aber/ wann es ihnen einkömmt/ tödten/ darnach begraben/ und ihnen kleider und geld beylegen/ unter dem vorwand: daß es nothwendig sey/ sie voraus zu senden/ damit sie vor sie bitten/ und so sie es vonnöthen hätten/ geld zu ihrer zehrung/ und kleider zu ihrer nothdurfft bey sich finden könnten.³⁵

Die Verehrung von Tieren sowie Sonne und Mond wird von Ides ohne Kommentar berichtet, nur bei der (möglicherweise rituellen) Tötung von „Priestern“ wird die Begründung für dieses Tun als „vorwand“ bezeichnet. Hier stockt das Verständnis, und die Fürbitte-Funktion, die Ides von den Heiligen und Märtyrern seiner Herkunftsregion her sehr wohl bekannt sein dürfte, findet keine Billigung. Eher beiläufig wird mitgeteilt, dass die Burjaten offenbar eine längere Jenseitsreise der Gestorbenen annehmen, für die es sich zu wappnen galt. Ob dies nur auf die „Priester“ zutraf, oder auf alle Gruppenmitglieder, wird vom Autor nicht mitgeteilt. Möglicherweise hatte er keine Gelegenheit, dies in Erfahrung zu bringen, denn im Fall der an der Tunguska und der Angara anzutreffenden, mit Pferden ausgestatteten Tungusen („Konni-Tungusen“) erwähnt Ides sehr wohl, dass diese alle ihre Toten mit Grabbeigaben bedenken.³⁶

Ausführlich beschäftigt sich Ides mit solchen religiösen Praktiken der Burjaten, die im weiteren Sinn mit dem Baikalsee zusammenhängen. So wird von einem in Seenähe liegenden Berg berichtet, der als Opferstätte dient und daneben auch für Schwurleistungen verwendet wird:

32 IDES 1707, 73.

33 IDES 1707, 74f.

34 IDES 1707, 75.

35 IDES 1707, 75f.; Ed. HUNDT 1999, 240f.

36 IDES 1707, 90; Ed. HUNDT 1999, 249: *Wann jemand stirbt/ so wird er mit seinen kleidern und bogen unter die erde gesteckt/ worauff steine gelegt/ und ein pfahl gesteckt wird/ woran sie denn auch sein bestes pferd todt schiessen und dabey legen.*

Wann sie unter einander einen eyd schweren sollen/ so reisen sie nach der see Baikal/ wobey ein berg liegt/ der von ihnen vor heilig gehalten wird/ und zu dem sie in 2 tagen kommen können. Auf diesem hohen berge legen sie den eyd ab; wer nun falsch schweret/ der kommt/ nach ihrer meynung/ nicht wieder lebendig von dem berge herab. Sie haben diesen berg schon von viel jahren her verehrt/ wie sie dann auch gar oft allerley schlacht=vieh darauff opffern.³⁷

Zum Akteur wird der Baikalsee, als Ides nicht nur die feste Überzeugung der Burjaten schildert, dass sich der See für eine falsche Ansprache rächen würde, sondern diesen Glauben auch selbst testet:

Es ist merckwürdig/ daß/ als ich auf diese see gieng/ und das kloster S. Nicolai/ welches bey dem ausgang des flusses Angara am meer=ufer liegt/ hinter mich ließ/ ich von vielen gar eyfrig gewarnet und gebeten wurde/ daß/ wann ich auff dieses böse und wütende meer gekommen/ ich doch dasselbe ja nicht ein stillstehendes meer oder wasser/ sondern ein Daley oder see nennen sollte/ aus ursache: daß vor diesem viel vornehme leute/ die sich auff diese see begeben/ und solche ein Oser oder stillstehendes wasser gescholten/ deßhalben den augenblick von starcken sturm=winden überfallen worden und in äusserste lebens=gefahr gerathen. Es kam mir aber gar lächerlich vor/ daß das meer sich nicht solte spotten lassen/ sondern selbst für seine ehre und ansehen streiten. Ich reisete deßwegen/ in GOTTes nahmen/ fort/ und als ich mitten auf der see war/ ließ ich mir ein gut glaß Sireischen sect geben/ und tranck eines auff gesundheit aller ehrlichen/ aufrichtigen/ guten Christen und freunde in gantz Europa/ im schertz dabey fügende: UND DICH/ O OSERA/ ODER STILLSTEHENDES WASSER/ NEHME ICH HIERZU ZUM ZEUGEN. Welcher trunck mir dann auch gar wohl bekam/ und verspürte ich/ daß/ je weiter wir fort kamen/ der wind/ so etwas ungewöhnlich stark wehete/ sich um desto mehr allgemählich zu legen begunte/ so daß ich mit hellem sonnenschein und schönem wetter an land/ und in das castell Kabania/ welches die erste Daurische vestung ist/ überkam/ ohne daß dieses meer an mir die geringste rache geübet. Ich muste inzwischen über die thorheit dieser leute hertzlich lachen/ die solchen gedichte und mährlein glauben beymessen/ und nicht auf GOTT vertrauen/ der alles geschaffen und regieret; (...).³⁸

Nicht nur das nachfolgende, noch zeilenlange Glaubensbekenntnis deutet darauf hin, dass Ides das, was er im Nachgang als „Torheit“ bezeichnet, die ihn lachen machte, im Augenblick seiner Überfahrt durchaus ernst nahm. Es ist der seit dem Frühmittelalter bezeugte (und letztlich auf alttestamentarischen Vorlagen beruhende) Show-down zwischen christlichen Glaubensvertretern und -propagatoren und den von ihnen so genannten heidnischen Glaubensvorstellungen, der hier auf dem Baikalsee ausgetragen wurde. Ides war nicht wohl dabei, er kleidet die in den Augen der Bur-

³⁷ IDES 1707, 76; Ed. HUNDT 1999, 241.

³⁸ IDES 1707, 84f.; Ed. HUNDT 1999, 246.

jaten wie einen Frevel wirkende verbale Herabstufung des Baikalsees als eines stillen Gewässers in einen Trinkspruch auf gute Christen, und er beobachtet sehr genau, ob sein Verhalten Auswirkungen hat, und welche. Erst als die Folgen absehbar und sogar gegensätzlich zur Prognose der Ortskundigen waren, macht sich die Anspannung des Berichterstatters in Form von Spott Luft und mündet schließlich in eine Apologie des Christentums, die wie eine Selbstberuhigung wirkt. Einige Jahrzehnte später sollte der deutsche Sibirienforscher Johann Georg Gmelin dieselbe Geschichte über die quasi-göttlichen Eigenschaften des Baikalsees hören und sich in derselben Weise darüber lustig machen; bei ihm erfolgt aber nur die klare Einordnung in die Kategorie „Aberglauben“.³⁹ Bei Ides hingegen kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass er, der kaum eine Gelegenheit auslässt, um großspurig die Überlegenheit seiner eigenen Kultur über diejenige der Bewohner Sibiriens zu demonstrieren, im Kern auch von dem Mythos um den Baikalsee berührt wurde. Hinter seiner Zurückweisung und mitunter sogar Verunglimpfung des kulturell Fremden (man achte auf das Glas Wein, das er mitten auf der keineswegs gefahrlosen Überfahrt hebt!) steht doch ein starkes Interesse an fremden Glaubens- und Verhaltensweisen. Auch daher rührt der nicht unerhebliche Gehalt seiner Berichte, die immerhin auf dem Augenschein und der selbst erlebten Kulturbegegnung beruhen.



Illustration der Eidesleistung bei den Tungusen; IDES 1707, nach S. 100.

39 GMELIN I 1751, 418f.

Immer ist es dabei das Religiöse, das (Ver-)Störung verursacht. Ides berichtet vollkommen wertungs- und kommentarlos, wie die Tungusen wohnen, wie sie aussehen, welchen Tee und Schnaps sie zubereiten, und wie sie auf die Jagd gehen.⁴⁰ Aber kaum geraten religiöse Praktiken in den Blick, flicht der Berichterstatter Ausdrücke der Verwunderung ein. So, wenn es um die besondere Art der Eidesleitung geht, die zwei tungusische Geiseln vornehmer Abkunft in russischer Gefangenschaft praktizierten:

Sie gebrauchen eine sehr seltzame weise einen eyd zu schweren. Dann da einstmahls zwey vornehme Tunguser in Nerzinskoi als geisseln sassen/ (...) so begab sichs/ daß selbige beyde obgemeldte Tungusische geisseln in streit geriethen/ und der eine den andern beschuldigte/ daß er einige seiner verstorbenen mit=brüder zu tode gezaubert hätte. Der beschuldigte ward darüber bey dem Woywoden angeklagt. Der Woywode fragte den ankläger: ob er/ nach Tungusischer weise/ den beklagten zu einem eyde wolte kommen lassen? der dann alsofort mit ja antwortete. Und da nahm nun der beklagte einen lebendigen hund/ legte denselben auf die erde nieder/ und stach ihn mit einem messer unter dem lincken fuß in den leib/ legte ferner seinen mund auff des hundes wunde/ tranck und saugete dem hund das blut aus: hub hernach den hund in die höhe/ so daß er ihm also auch das noch übrige blut aussaugen konnte/ nach anweisung des obigen kupffers. Fürwahr ein schöner trunck! und doch ist diß gleichwohl ihr höchster eyd und befestigung der wahrheit: do daß auch der ankläger/ auff glauben solches eydes/ umb seiner falschen beschuldigung willen gestrafft/ und der andere frey gelassen wird.⁴¹

Bei aller Verwunderung über diese Praxis spricht sich doch keine Ablehnung des Beobachters aus; weder was die Durchführung betrifft (das Töten und Aussaugen eines Hundes), noch die Effizienz (Wahrheitserweis einer Beschuldigung). Ides richtete an sich selbst den Anspruch, das Gesehene, Gehörte und Erlebte möglichst ungeschminkt wiederzugeben: „So haben wir dann in erzehlung unserer reise getrachtet/ einfältig die warheit zu sagen/ ohne daß wir dieselbe/ nach art der meisten reisenden/ sie desto wunderbarer zu machen/ hier und da verändert/ oder mit vielen vergrößerungen ausgeschmücket hätten.“⁴² Diesem Anspruch ist er in großem Maße gerecht geworden. Dabei war sich Ides seiner Verantwortung bewusst, als erster in diese Gegenden gekommen zu sein: „Wenigstens habe ich gewiß vor ihnen/ wie man zu reden pfleget/ das eyß gebrochen/ indem ich der erste Deutsche bin/ der diese grosse ländereyen/ biß nach China/ zu lande hin und wieder bereiset hat.“⁴³ Lediglich was die Kartographie angeht, bezieht sich Ides (lobend) auf die Vorarbeiten seines Landsmanns Nicolaas Witsen (1641-1717).

40 IDES 1707, 97-100.

41 IDES 1707, 100f.; Ed. HUNDT 1999, 257.

42 IDES 1707, 207.

43 IDES 1707, 208f.

Darf man die Wahrheitsliebe Ides' in puncto Wiedergabe des Erfahrenen durchaus ernst nehmen, so verhinderte diese „dokumentarische“ Haltung doch nicht eine von kulturellen Vor-Urteilen gesteuerte Einordnung. Die Selbstverpflichtung, „*einfältig die warheit zu sagen*“, betraf nur die Oberfläche, das gerade Wahrgenommene. Sie erstreckte sich nicht darauf, fremd oder unverständlich erscheinenden Phänomenen auf den Grund zu gehen und nach einer wenigstens kulturimmanenten „Wahrheit“ zu suchen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Begegnung von Ides mit der Religion der **Samojeden** im weiteren Verlauf seiner Reise:

*Diese Samojeden sind plumpe Heyden/ welche von keinem glauben zu sprechen wissen/ ausser daß sie nach der weise der Persianer/ mit beugung des leibes/ des morgens und abends/ Sonn und Mond verehren. Im übrigen halten sie in und bey ihren zelten gewisse abgötter/ welche an den bäumen hangen; etliche seyn von holtz/ in gestalt eines menschen/ ausgeschnitten; etliche seyn von eisen geschmiedet/ und diesen erzeigen sie einige ehrerbietigkeit.*⁴⁴

Ähnlich wie bei den sibirischen Tataren bemerkt Ides auch bei den Samojeden eine Verehrung von Sonne und Mond, seiner Meinung nach kombiniert mit Einschlägen des Islam. Wird die Vermischung religiöser Praktiken pauschal abqualifiziert („*plumpe Heyden*“), so fällt das Urteil zu den religiösen Experten der Samojeden nicht wohlwollender aus: „*Sie halten zauberer/ welche allerley teuffels=künste vorstellen/ und die meistentheils aus betriegereyen bestehen.*“⁴⁵ Weder wird ausgeführt, um welche „Teufelskünste“ es sich handelte, noch, was davon nun Betrug sei, und was nicht. Die Defizite in der Informationsbeschaffung, die sich in der Berichterstattung niederschlagen, machen sich als Manko für ein Verstehen von kultureller Fremdheit bemerkbar.

Dass aus Nicht-Wissen dann Abwertung wurde (wo etwa stillschweigende Billigung ebenfalls möglich gewesen wäre), ist kein Verarbeitungsmodus des kulturell Fremden, der auf Isbrand Ides beschränkt geblieben wäre. Auch Ides' Reisebegleiter, der Lübecker Kaufmann **ADAM BRAND** (gest. 1746)⁴⁶, publizierte einen Bericht zur selben Chinesischen Reise: *Beschreibung der Chinesischen Reise Welche vermittelt Einer Zaaris. Gesandschaft Durch Dero Ambassadeur / Herrn Isbrand Ao. 1693.94 und 95. von Moscau über Groß=Ustiga/ Siberien/ Dauren und durch die Mongalische Tartarey verrichtet worden, Hamburg 1698*. Und er folgte Ides in der Richtung seiner Darstellung. Brand widmete, wie Ides, längere Passagen seines Berichts der Kultur der

44 IDES 1707, 212f.; Ed. HUNDT 1999, 320

45 IDES 1707, 214.

46 Zu Brand vgl. HUNDT 1999, 5-8; BUCHER 2002, 54-56; ALEKSEEV 2006, 432-437. Zeitgleich mit der ersten deutschen Ausgabe seines Reiseberichts (Frankfurt 1697) erschien auch eine gekürzte lateinische Version, gefolgt von einer französischen Übersetzung im Jahr 1699; als zuverlässig gilt die auch hier benutzte deutsche Ausgabe Hamburg 1698. Die darauf beruhende (nicht fehlerfreie) Transkription in der Edition von HUNDT 1999, 108-189, wurde bei längeren Textpassagen des kritischen Apparats wegen zusätzlich herangezogen.

Ostjaken, die er ebenfalls aus eigener Anschauung kannte. Fand er in den Wohnungen der **Ostjaken** freilich „*nichts Galantes*“⁴⁷, und sie selbst als „*ein faules und vor der Arbeit als vor einer giftigen Schlangen fliehendes Volck*“⁴⁸, so lag ihm die Schilderung seines Eindrucks von der Religion dieses Volkes sichtlich am Herzen:

(...) allein ich fand nichts sonderliches bey ihnen/ ohn ihren Schaitan, oder/ laut ihrer eigenen Aussage/ ihren Gott/ von welchem ich weder durch Bitten noch Geschencke mehrere Nachricht erhalten konte. Dieser lag zur rechten Hand des Einganges im Winckel/ mehrentheils auf der platten Erde im Wege/ und war ein von schlechten und unsaubern Holtz zugerichtetes Bild/ ohngefehr einer Ellen lang/ doch so sonderlich gemacht/ daß ich mich anfänglich vor selbigem fürchtete. Denn ich weiß nicht/ was es vor eine Gestalt hatte/ der Kopff war mit starcken und tüchtigen Blech beschlagen/ und wegen des vielen Anschmiehrens und Beraucherns/ womit sie selbigem einen grossen Dienst geleistet zu haben vermeynten/ kaum mehr davor zu erkennen. Ferner hatten sie diesem Gott ein alt abgenütztes Laken Kleid/ so nicht einen Heller wehrt/ und von allerhand Stücken zusammen genehet/ angezogen/ welches eben kein gutes Ansehen gab; Ich weiß mich in Warheit nicht zu erinnern/ daß ich jemahls den aller geringsten und ärmsten Bettler in solcher Kleidung hätte gesehen/ als dieser Gott an hatte/ der/ nach ihren Vorgeben/ ihnen gar viele Wolthaten erwiese/ auch grosse Macht und Stärcke hätte/ und was dergleichen abergläubische Sachen mehr.⁴⁹

Brand assoziiert zwar, anders als der Expeditionsführer Ides, nicht „Schaitan“ mit „Satan“ und konzentriert sich auf eine detaillierte Beschreibung des Götterbildes, über dessen Bedeutung er gern mehr erfahren hätte. Aber die Klassifizierung des Gesehenen mündet, wie bei Ides, in Ablehnung und Zurückweisung des kulturell Fremden, hier ausgedrückt durch die Gleichsetzung von Religion mit Aberglauben (bzw. andernorts: „*blinden Heydenthum*“⁵⁰). Hinzu kommt dieselbe Haltung gegenüber dem Erstaunen, das die Ostjaken angesichts der Begegnung mit „*Augsburger Galantereyen mit Uhrwerck*“ an den Tag legten. Brand berichtet hier nicht nur von dem Trommel schlagenden Bären, sondern auch einem Tambour, der noch mehr Eindruck machte:

Allein wie dieser künstliche Trommelschläger eins nach dem andern wegschlug/ und sie sich wieder erholet hatten/ auch die Regung der Augen und Hände sahen/ fingen sie alle mit einander an/ mit dem Munde zu schmatzen/ schlugen sich an ihr Haupt/ legten sich zur Erde nieder/ und ehreten ihn nicht anders/ als ihren ordentlichen Schaitan, worüber wir von Hertzen lachten; (...).⁵¹

47 BRAND 1698, 64.

48 BRAND 1698, 67.

49 BRAND 1698, 65f.; Ed. HUNDT 1999, 136.

50 BRAND 1698, 72.

51 BRAND 1698, 68; Ed. HUNDT 1999, 137.

Da die gesamte Situation im Zusammenhang von Zeitvertreib geschildert wird und die assoziative Brücke der Ostjaken von der trommelnden Aufziehpuppe zu ihren eigenen Göttern als Gegenstand des Gelächters dient, wird man hier nicht nur von Abwertung, sondern auch von Verachtung fremder Kultur sprechen können. Die Tatsache, dass die Ostjaken vor allem den Tambour „mit grossen Gelde“ zu erwerben trachteten⁵², lässt aufhorchen. Denn sie selbst sahen in diesem mechanischen Abbild ihres eigenen Gottes offensichtlich keine Bedrohung oder Konkurrenz, schon gar nichts Beängstigendes; eher wird der Eindruck vermittelt, dass dieser Gegenstand, der sofort in die eigene Verehrungspraxis mit eingebunden wird, eine Art Steigerung der selbst verfertigten Götterbilder sein könnte. Jedenfalls teilt Brand mit, dass der Expeditionsleiter Ides den Verkauf des Trommlers deswegen abgelehnt habe, um „*die- sen Völkern in ihrem vermeinten Gottes-Dienste keine Bey-Hülffe erweisen wollte.*“⁵³ Den Reisenden blieb das Lachen also im Halse stecken, als ihnen klar wurde, dass ein von ihnen geliefertes Spielzeug zu einem religiösen Symbol werden konnte.

Auch bei Brand ist es, wie bei Ides, prinzipiell das Religiöse, das Erstaunen und Befremden auslöst. Nicht die durchaus ungewohnte Kleidung der Ostjaken (und Tungusen)⁵⁴ erzeugt Verwunderung, sondern der Kult, den die Ostjaken bei den oben beschriebenen Götterbildern praktizieren:

*Wenn sie zu ihrem Abgott kommen/ so bedienen sie sich einer wunderlichen Beht=Arth; Denn an statt des Gebehts pfeiffen sie ihm ich weiß nicht was vor/ schlagen die Hände an einander/ daß es klappert/ ihr Haupt legen sie ebenfalls als eine sonderliche Veneration zur Erden/ mit den Füßen practiciren sie auch sonderliche Gauckelpossen/ und dergleichen mehr (...).*⁵⁵

Die Kapitulation des Berichterstatters vor dem Gesehenen ist überdeutlich, was ihn aber nicht zu einer Suche nach dem „Sinn“ der Zeremonien führt, sondern allein zu abwertenden Beurteilungen. Dabei liegt die Abwertung im Detail, nicht in der Bewertung der Prozedur als Ganzes. Auch bei der Zukunftserforschung, die von den Ostjaken offenbar ohne eigene religiöse Experten durchgeführt wurde, enthält sich Brand einer generellen Stellungnahme:

*Es ward uns von gewissen Leuten anderswo erzehlet/ wie diese Leute zu gewissen Zeiten in ihren Jurten oder Wohnungen zusammen kähmen/ und alsdenn ein solch erbärmlich Pfeiffen/ Heulen und Schreyen ohn Unterlaß anfangen/ biß sie durch die Ankunfft eines gewissen/ welcher ohne zweifel niemand anders ist als der Böse Geist/ gestillet würden/ derselbe verkündigte ihnen was sie erfahren solten (...).*⁵⁶

52 BRAND 1698, 69.

53 BRAND 1698, 69.

54 BRAND 1698, 69 und Abbildungen nach S. 76.

55 BRAND 1698, 70; Ed. HUNDT 1999, 138.

56 BRAND 1698, 71; Ed. HUNDT 1999, 138.

Die Inhalte dieser Zukunftsschau betrafen möglichen Hunger, Jagdglück, Gesundheit, Heirat und Todesursache. Brand hatte diese Informationen aus zweiter Hand, wie er angibt, während er die Anbetung der Bärenhaut nach Erlegung des Tieres, ganz ähnlich wie Ides es erzählt, wohl mit eigenen Augen gesehen hat.⁵⁷ Dazu zählt auch die Begegnung mit ungewohnten Bräuchen der Tungusen, von denen Brand anteilsvoll, aber ohne Wertung berichtet. So geht er genauer auf die schmerzhaftes Sitte ein, kohlegeschwärzte Fäden durch die Gesichtshaut zu nähen⁵⁸, auf die in seinen Augen erstaunliche Kargheit der Wohnungen sowie die Abhärtung der Kinder, die im Sommer in kaltes Wasser, im Winter in Schnee gelegt würden, damit sie die klimatischen Unbilden zu ertragen lernten.⁵⁹ Zur Stellungnahme zwingt ihn dann wieder der Gottesdienst der *Tungusen*:

*Ihre Götter/ welche sie verehren/ sind einfältig aus Holtz formiret/ und hat ein jeder seinen eigenen Patron oder Abgott/ der ihm seiner Meynung nach/ viel Glück und Gutes beschehret. (...) Wenn sie nun nach Anbethung einen von diesen Göttern einen Luft-Streich thun/ und nichts bekommen/ alsdenn gehts über die vermeinten Götter her/ selbige ver=arrestiren sie so lang zwischen Himmel und Erde/ biß sie wieder guten Fang geniessen/ haben sie aber sonst glücklichen Fang/ alsdenn speisen sie denselben Abgott/ welcher über das Gefangene zu gebieten hat/ mit denen aller=delicatesten Speisen/ setzen ihm nicht allein allemahl Essen vor/ sondern schmiehren es ihm gar ins Maul hinein. Ist das nicht grosse Blindheit?*⁶⁰

Brand berichtet hier von der „Fütterung“ der Götterbilder bei den Tungusen genauso, wie Ides es den Ostjaken zuschreibt. Aber es kommt noch ein anderer Aspekt hinzu, der zumindest auf funktionaler Ebene mehr Klarheit schafft: Die Schilderung zeigt, dass es sich bei der Behandlung der Götterbilder um ein klares Do-ut-des-Prinzip handelt, ähnlich der Kultpraxis im Alten Rom. Versagen die Götter, zu denen offenkundig auch eine personalisierte, wohl auf die Familie ausgerichtete Beziehung besteht („Patron“), werden sie in eine Art Beugehaft genommen, bis der von den Göttern erbetene Jagderfolg einsetzt. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass die Götter Macht über die Jagdbeute besitzen, es also in ihrem Belieben steht, den Tungusen Anteil daran zu geben. Druck auf die Götter auszuüben, als Mensch, ist möglich und lohnt sich. Dafür werden die Götter ihrerseits belohnt (mit Speise), wenn sie den Menschen Speise geliefert haben – auch dies ein Ausweis dafür, dass es um einen sehr rationalen, auf klare Ergebnisse hin ausgerichteten und nahezu spiegelbildlichen Kult geht. Die von Brand bei den Tungusen konstatierte „Blindheit“ belegt nur ein weiteres Mal mehr, dass der Betrachter sein eigenes kulturelles Gepäck

57 BRAND 1698, 72.

58 BRAND 1698, 77.

59 BRAND 1698, 78.

60 BRAND 1698, 79f.; Ed. HUNDT 1999, 141.

nicht ablegen konnte und Maßstäbe ansetzte, die außerhalb des Horizonts der ange-troffenen Kultur lagen.

Brands Beschreibung einer schamanistischen Séance bei den Tungusen gleicht in vielem derjenigen, die Ides übermittelt hatte; interessant ist sie trotzdem, da seine Erzählung genauer ist und zudem mit interpretierenden Begriffen besonders für den Schamanen aufwartet:

Wo fünf oder sechs Tungusen bey einander wohnen (sintemahl zu wissen/ daß bald hie bald da einer wohnet) halten sie einen Schaman, welcher auf ihre Art einen Pfaffen oder Zauberer bedeutet; So oft sie nun bey selbigem zusammen kommen/ ziehet er ein Kleid an/ auf welchen mehr denn fünf Pude, (ist 200. Pfund) Eisenwerck hanget/ mit allerhand Teuffels=Larven/ Bären/ Löwen/ Schlangen/ Drachen und anderen mehr ausgeschmückt. Dieses Kleid haben wir mit grosser Verwunderung beschauet und betastet; Wenn sich nun selbiger Schaman in solcher Kleidung ausstaffiret siehet/ nimmt er eine lange Trommel zur Hand/ und schläget Schlag auf Schlag darauf/ daß gar kein angenehmer Thon erklinget/ bey solchen Trommelschläger schreyen und heulen sie/ als die Hunde erbärmlich/ ob dieses aber aus Gewonheit oder anderen Ursachen geschiehet/ solches haben wir nicht erfahren können/ doch ist gewiß/ daß die grausamen Gestalten der Gespenster/ Raben und anderer seltsamen Vögel/ welche sich bey diesem Spectacul praesentiren/ nicht wenig zu solchem ungewöhnlichen Heulen beytragen; Indessen fällt der Pfaffe ohne Verstand danieder/ welcher denn alsbald von ihnen als ein Heiliger geehret und gelobet wird.⁶¹

Selbst wenn Brand, genauso wie Ides, den Sinn der schamanistischen Handlung offenkundig nicht versteht und auch die einzelnen Teile der Performance nicht nachvollziehen kann, ist seine Information dennoch wertvoll. Als Äquivalent für den Terminus „Schaman“, der möglicherweise aus der Sprache der Tungusen stammt, werden die Bezeichnungen „Pfaffe“, „Zauberer“ und „Heiliger“ verwendet, die dem kulturellen Umfeld des Berichterstatters angehören. Sie zeigen das Bemühen an, über die Benennung bestimmter Funktionen des Schamanen zu einem nachvollziehbaren Bild dieser Person zu gelangen. In der Summe ergeben sie einen Eindruck von der Stellung des Schamanen in der Gruppe (die offenbar auch sehr klein sein konnte), auch wenn die Inhalte der schamanistischen Praxis nicht zur Sprache kommen. Brand stößt hier trotz einiger Neugier auf Hindernisse bei der Informationsbeschaffung. Was bleibt, ist seine Aufmerksamkeit schlechthin; so bemerkt er nicht nur, dass die Vielweiberei bei den Tungusen wegen der Auslösung für die Braut ein wirtschaftlich riskantes Geschäft sein muss⁶², sondern auch, dass sich die Tungusen trotz ihrer (von ihm konstatierten) Armut „vor die Aller=Glückseeligsten in ihrem Stande“ halten und namentlich ein Volk ohne Flüche und Schimpfwörter seien. Die einzigen übelwol-

61 BRAND 1698, 80f.; Ed. HUNDT 1999, 141f.

62 BRAND 1698, 81.

lenden Bezeichnungen für andere seien „*daß du möchtest unter den Russen wohnen*“ bzw. „*Daß du möchtest den Acker bauen*“⁶³ – was bedeutet, dass das nächste kulturelle Andere für die Tungusen ein negativ besetzter Bereich war. Das betrifft zum einen die sesshafte, nicht nomadische Lebensweise, zum anderen „die Russen“ als Kollektiv, während China als Lieferant von Tabak⁶⁴ einen guten Ruf genießt.

Nicht lange nach Ides und Brand kam ein aus der Ukraine stammender Beobachter in Kontakt mit den Ostjaken. Es handelt sich um **GRIGORIJ I. NOVICKIJ** (gest. ca. 1725)⁶⁵, der an der Mohyla-Akademie in Kiev ausgebildet wurde und sich dann als Offizier im Heer des Kosakenhetmans Ivan Mazepa verdingte. Nach dem Frontwechsel Mazepas von der russischen auf die schwedische Seite und deren Niederlage gegen das Russische Reich im Nordischen Krieg wurde Novickij 1712 nach Sibirien verbannt. Dank einiger Bewegungsfreiheit konnte er an Missionsreisen des Metropolitens Filofej Leščinskij teilnehmen und schriftstellerisch tätig werden; sein *Kratkoe opisanie o narode Ostjackom* [*Kurze Beschreibung des ostjakischen Volkes*], S.-Peterburg 1884 gilt als erste ethnographische Studie zu den **Ostjaken** in russischer Sprache überhaupt.⁶⁶ Mit dem Amt eines Aufsehers über die neu getauften Ostjaken nach 1721 betraut, verlor Novickij bei einem Zusammenstoß mit einem Vertreter der alten Religion sein Leben. Novickij kann insgesamt als Repräsentant der staatlichen Missionierungspolitik in der Zeit Peters I.⁶⁷ gesehen werden. Sein Auftreten als Missionar beeinflusste auch sein Denken, wie es sich in seinem Reisebericht niederschlägt. Er arbeitet gern mit kollektiven, meist abwertenden Pauschalurteilen, etwa der Böswilligkeit⁶⁸ oder Grausamkeit⁶⁹ der Ostjaken. Hinzu kommt die Betonung der eigenen kulturellen Überlegenheit, wie sie sich in einem längeren Ovid-Zitat⁷⁰ ausspricht. Die Auseinandersetzung mit der Religion der Ostjaken geschieht unter der Überschrift „*Über den übelwollenden Götzendienst*“ (*О злочестіи идолопоклоненія*), was die Richtung der kulturellen Einordnung der wahrgenommenen Phänomene anzeigt.⁷¹

Novickij bemerkt zuerst eine „*Vielgötterei*“ (*многобожія*)⁷² sowie einen Opferkult im Zusammenhang mit „*Götzenbildern*“ (*кумира*) bei den Ostjaken.⁷³ Im Zentrum der kultischen Handlung steht ein Schamane, der „*Magie*“ (*волиѣбства*) prakti-

63 BRAND 1698, 82.

64 BRAND 1698, 73.

65 Zur Person vgl. PARCHIMVIČ 1999, 7-10; BUCHER 2002, 65.

66 Zum ersten Druck kam es, in deutscher Übersetzung und unter dem falschen Verfasseramen I. B. Müller, bereits in Hamburg 1721. Vgl. die editorische Vorbemerkung von L. Majkov in NOVICKIJ 1884, III-VI.

67 Vgl. VULPIUS 2020, 296f.

68 NOVICKIJ 1884, 30.

69 NOVICKIJ 1884, 31.

70 NOVICKIJ 1884, 39.

71 NOVICKIJ 1884, 47 (und folgende).

72 NOVICKIJ 1884, 47.

73 NOVICKIJ 1884, 48.

ziert und zur Ausführung seiner „*teuflischen*“ Handlungen einen Gehilfen herbeiruft (*призывая союзника своего сатану*).⁷⁴ Die gesamte Rhetorik der Beschreibung des ostjakischen Kults strotzt vor Stereotypen, wie man sie auch von anderen missionarischen Erstkontakten des Christentums seit dem Frühmittelalter kennt. Die Ostjaken sind für Novickij „*Götzendienenr*“ (*идолопоклонники*)⁷⁵, und angesichts dieser Tatsache scheinen sich auch Fragen nach dem Kontext, dem Sinn oder wenigstens der Funktion der Kulthandlungen zu erübrigen. Lediglich der von den Ostjaken für ihre „*Götzen*“ (*идола*) vergebene Namen wird übermittelt (*по ихъ нарѣчію: шайтана*)⁷⁶, und auch der Hinweis, dass sich die „*Götter*“ der Ostjaken in ihrem heimischen Umfeld aufhalten (*домашнія своя божки*)⁷⁷, bietet zumindest eine spärliche Auskunft (die mit den von Ides und Brand gelieferten Informationen deckungsgleich ist).

In einen direkten Kontakt mit einem Schamanen und seiner Séance kam auch der deutsche Forschungsreisende **DANIEL GOTTLIEB MESSERSCHMIDT** (1685-1735)⁷⁸, als Doktor der Medizin seit 1718 in russischen Diensten. Er reiste von Dezember 1719 bis März 1727 durch Sibirien und wurde u.a. von dem schwedischen Offizier Philipp Johann von Strahlenberg begleitet, der ebenfalls für einen Reisebericht verantwortlich zeichnet. Messerschmidt gilt als prominenter Exponent der deutschen Aufklärung, in der russischen (und englischsprachigen) Forschung sogar als „erster Erforscher Sibiriens“.⁷⁹ Hervorgehoben wird dabei insbesondere die Sammlung von Material zu den dortigen Sprachen und Dialekten⁸⁰, aber auch seine elaborierte Methodik.⁸¹ In seinen Tagebuchaufzeichnungen 1721-1722⁸² berichtet Messerschmidt auf der Etappe zwischen den westsibirischen Städten Tara und Tomsk von einer schamanistischen Handlung, die er als Gast in einer Siedlung der *Tataren* selbst miterlebt hat:

Als wir ein wenig hier gewesen, kam ein Kerl und bot sich an, er wollte schamanen oder weissagen. Als[o] ließ der Herr Doktor selben einkommen. Er hatte mit sich eine Schaman- oder Lapptrommel, worin ein hölzern Schaitan (mit alten Lumpen bekleidet) festgemacht war. Ehe und bevor er nun seine Kunst anfang, begehrte er eine Pfeife Schar oder Tobak zu rauchen. Nachdem er solches vollbracht, fing er an, im Sitzen mit seinen Schamanlöffel (oder Trummelstock) hinter auf der Trommel zu wischen, recht als wenn er sie damit hinten mit Fett beschmieren wollte, wobei er ein wenig sachte oder leise brummte und murmelte. Mit der linken Hand aber hielt er den Schaitan, der in der Trommel festgemacht

74 NOVICKIJ 1884, 48f.

75 NOVICKIJ 1884, 51.

76 NOVICKIJ 1884, 54.

77 NOVICKIJ 1884, 55.

78 Zu Messerschmidt und seiner Reise vgl. FRANK 1999, 125f.; BUCHER 2002, 65-67; HÜBNER 2008; ANAN'EV 2012, Register s.v.; VERMEULEN 2015, 87-130; BASARGINA 2019.

79 VERMEULEN 2015, 88.

80 KOLČINSKIJ 2012, 36.

81 VERMEULEN 2015, 120.

82 MESSERSCHMIDT 1962.

war, fest. Inzwischen ließ der den Herrn Doktor fragen, was er zu wissen verlangte. Antwort: Sollte sagen, wo er hinwollte und was er sonst von ihm wüßte. Darauf stand er auf, fing immer härter an zu schlagen mit dem Löffel hinter auf der Trommel, machte dabei immer ein stärker und stärker Geschrei, hüpfete in die Höhe, sprang herum wie ein toll Mensch, griff mit seiner Hand in heißer Asche, so auf den Kamin lag, und in summa der Kerl hatte sich sehr ungebärdig. Wie er dieses bei einer Viertelstunde so getrieben, blieb er mit einmal stockstill stehen und sahe mit den Augen starr in die Höhe und stand eine gute Weile stille. Kurz darauf sagte er fast singend daher: Es hätte der Herr Doktor 4 Kinder hinterlassen, davon eines gestorben wäre, item, es würde der Herr Doktor 7 Jahre allhier in Sibirien verbleiben, so auch, es würde uns ein Pferd lahm werden, ehe wir [nach] Tomsk kämen, und in summa der Vogel machte ein Haufen Lügen daher und sahe man, daß all sein Weis- oder Wahrsagen nichts war. Nachdem nun dieses vorbei, setzte er sich wieder nieder und hatte sich ganz müde gearbeitet. Wir frugen ihm, was er so geschrien und gerufen. [Er] antwortet: Er hätte zuerst den großen Gott angerufen, hernach hätte er auch den Satan oder Saitan ein wenig gebeten, er möchte ihm etwas offenbaren. Wir frugen, wo Gott wohnete. Antwort: Im Himmel und hätte eine menschliche Gestalt, hätte lauter weiße Pferde umb sich und säße auf einen Stuhl von Gold; derselbe glänzete wie die Sonne. Der Satan aber wäre sein Knecht, den schickete er bald hie bald da, bald in der Erde, bald im Wasser, in der Luft etc. Wir frugen ihn, wenn sie stürben, wo sie hinkämen. Antwort: Alle, die gewaltsames Todes stürben, als totgeschlagen, -geschossen, von Bären zerrissen etc., die kämen im Himmel bei Gott, die andern alle nähme der Satan zu sich. Wann ehe und wie sie wieder loskämen, wüßte er nicht. Einige aber, die gar böse gelebet, müßten allezeit bei ihm bleiben, und die traktierte er sehr übel, denn etliche, die prügelte er, andere täte er andere Marter an. Er sagte weiter, es hätte ein jeder Mensch allhier seinen eignen Gott; ein reicher und frommer Mensch hätte einen reichen und frommen Gott, ein schlimmer und armer Mensch aber hätte einen schlimmen und armen Gott, und so, wie die armen Götter im Himmel denen reichen dienen, so müßten auch die armen Menschen hier denen reichen dienen. Er sagte auch, daß hier über diesen Himmel, welchen wir sehen könnten, wäre noch ein anderer Himmel, und darin wohnte der rechte große Gott. Wir hätten zwar gerne mehr von diesem Kerl gefragt, aber unsere Dolmetscher, die blieben bei dem Reden mitsamt ihm müde.⁸³

Messerschmidts Bericht ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Bei aller Überheblichkeit, die sich bereits in der Benennung des Schamanen als „Kerl“ und „Vogel“ kundtut und auch auf die Inhalte der Séance erstreckt⁸⁴, ist eine grundsätzliche Neugier nicht zu verkennen. Messerschmidt kommt hier weiter als Ides oder

83 MESSERSCHMIDT 1962, 67f.

84 Vgl. FLAHERTY 1992, 47f.; HUTTON 2001, 33.

Brand, er veranstaltet – mit Hilfe von Übersetzern – ein regelrechtes Interview mit dem Schamanen. Die Zurückweisung des Gehörten beschränkt sich dabei auf die Weissagungen (obgleich die Angabe des Schamanen zur Reisedauer jedenfalls korrekt war). Die Aussagen des Schamanen über den Götterhimmel, das „ewige Leben“ der Verstorbenen und die Gestaltung des Jenseitskosmos bleiben unkommentiert und unkritisiert. Ob die Begriffe „Gott“ und „Satan“ authentisch sind oder eine Übersetzung des Autors, die dann einer kulturellen Überformung im Geiste des Christentums gleichkäme, ist nicht zu bestimmen. Auffällig ist, dass auch die angedeutete Spiegelbildlichkeit von diesseitigem Verhalten und jenseitigen Konsequenzen eine Interpretatio christiana und damit eine „kulturelle Imputation“⁸⁵ erkennen lässt, während die große Zahl an Göttern und ihre soziale Differenzierung, bis hin zu „persönlichen“ Göttern, an antike Vorstellungen erinnert. Auch diese Problematik wird, wie etwa die Positionierung des Schamanen im Gesamtkontext einer doch sehr komplexen Religion, nicht vom Verfasser erörtert.

Dass Messerschmidt sehr wohl in den Kategorien religiöser Parallelen zum (vertrauten) Christentum dachte, zeigen seine Tagebuchaufzeichnungen einige Jahre später. Unter dem Datum des 11. März 1725, inzwischen auf dem Weg nach Udinsk im Verwaltungsbezirk Irkutsk, notiert er Informationen über einen Religionsgründer namens *Czackartubà* oder *Schackamuny* beim Volk der **Tanguten**:

Dieser Schackamuny sei ein heiliger Mann und Regente in seinem Volke hinter Indien, so sie Assuruth nennen, für mehr als 4000 Jahren gewesen, habe einen Gott namens Aldain-gadasu, so in Gestalt einer göldenen Schlangen vom Himmel gekommen [sei] und viel Wunder verrichtet [habe], angebetet, habe viel Weiber und Kinder gehabt, so alle heilige, fromme Leute gewesen [seien]. Einer aus dessen Söhnen namens Aremdshur wäre noch bei Lebzeiten seines Vaters, des Schackamuny, von Indien nach Tanguten gekommen und [habe] seine Religion eingeführet, und hätten die Chineser selbige sofort auch amplektieret [erweitert⁸⁶] und ihm, dem Aremdshur, den Titel des heiligen Priesters Dalai-Lama oder Lama-Rembotschei beigeleget. Schackamuny selbst lebete noch bis zum heutigen Tag, es wüßte aber niemand, wo ihn Gott hingeführet, doch wäre sein Porträt von einem Heiligen namens Bisugarma gemacht und unter denen Tanguten konservieret worden etc. – Ich hörte diese seine heidnischen récits mit Vergnügen an und wunderte mich, wie selbige mit der historia Moysis so nahe übereinstimmete, meinete auch, daß Schackamuny kein anderer als Moses selbst gewesen [sei], das erste Buch, so er vom Burchan oder ‚Gott des Himmels‘ empfangen, die Gesetzestafeln, das von ihm hinter Indien, von Tanguten aus zu rechnen, regierte Land aber Syrien und Palästina, der Götze Aldain-gadasu die eherne Schlange, so vielleicht übergöldet oder gleich dem Golde glänzend gewesen. Des Schacka-

85 Vgl. für den hochmittelalterlichen Missionskontext ROSIK 2000.

86 Diese editorische Anmerkung führt in die Irre. Zutreffend wäre eine Übersetzung von „amplektieret“ mit „(gern) angenommen“.

muny Unsterblichkeit harmonierte auch mit dem spulchro Moysis ab omni aevo ignoto usw. – Ich fragte ihn, wie der Schackamuny von seinem eigenen Volke genannt worden [sei], was für Sprache und Schrift er gehabt [habe]; sie wußten aber solches nicht. – Ich erzähle ihnen also historiam creationis kürzlich, folglich Noachi und endlich Moysis, Aaronis, legis divinae, serpentis aenei usw., schriebe ihnen auch den Namen Mosche, Aaronis etc. in herbräischer Sprachen hin, worüber die guten Leute der harmonierenden Wahrheit wegen so entzückt und vergnügt wurden, daß sie mich recht umbarmeten und wohl beinahe für Freuden für ihren Schackamuny zu ehren begonnt [begonnen] hätten. ... [Ich] vermahnete sie, ja keinen Gott mehr als den einigen Burchan oder ‚Schöpfer Himmels und Erden‘ zu ehren und anzubeten, weil die anderen alle nur seine Knechte wären. Und so, wie ein großer Herr König oder Kaiser sehr entrüstet würde, wenn er sähe, daß sein Volk einigen seiner größten Räte soviel Ehre als ihm selbst geben wollte, so würde auch der Burchan von ihnen verzürnet, wenn sie soviel andere Götter neben ihm ehreten.⁸⁷

Abgesehen davon, dass Messerschmidt nur knapp der Verlegenheit entgangen ist, selbst zum Religionsstifter erhoben zu werden, offenbart diese Episode zweierlei über die Begegnung zwischen europäischem Reisenden und religiöser Kultur in Sibirien: Zum einen setzt eine Suche nach aus dem heimischen kulturellen Kontext vertrauten Parallelen ein, die in diesem Fall auch erfolgreich war. Messerschmidt glaubt Ereignisse und Personen aus dem Alten Testament zu erkennen, als man ihn über die religiösen Grundlagen bei den Tanguten informiert. Moses und Aaron, die Gesetzestafeln, auch Noah, dazu die Schöpfungsgeschichte aus dem Buch Genesis werden identifiziert und über das berichtete religiöse Wissen gelegt. Dass die Stellung des „Burchan“ prominent gewesen sein muss, belegt auch das spätere Zeugnis von Johann Georg Gmelin, der bei seiner Sibirienreise 1733/43 einem Burchan als „Götzenbild“ begegnet.⁸⁸ Dasselbe gilt für die Parallelen, die zum Christentum gezogen werden (die aber bei Gmelin nur für den Lamaismus der Mongolen gelten, während der Schamanismus der Tanguten von den Mongolen als nicht rechtgläubig gesehen wird⁸⁹). Für Gmelin scheint es sogar, „als wenn die Mongolische oder Dalai-Lamaische Religion ein unächter Zweig der ehemaligen Catholischen wäre“.⁹⁰ In einem zweiten Schritt erfolgt bei Messerschmidt dann die Belehrung der Gemeinschaft, von der er gerade etwas über ihre Religion erfahren hat. Das dem Reisenden vertraute religiöse Konzept (des Christentums) wird als das eigentliche Konzept vertreten, demgegenüber die gerade gehörten Varianten (in den Namen und manchen Details) nur Irrtümer – oder, mit Gmelin: „unechte“ Ableitungen – sind. Die Tanguten werden im Schnelldurchlauf unterwiesen, mit Hilfe einer schriftlichen Fixierung wird der Anspruch, das korrekte

87 MESSERSCHMIDT 1968, 24f.

88 GMELIN I 1751, 432.

89 GMELIN I 1751, 438.

90 GMELIN I 1751, 433 und 436f.

kulturelle Wissen zu besitzen, untermauert. Die kommunikative Situation ist hierarchisch von oben herab geschildert; die Adressaten der Paränese werden wie unwisende Kinder behandelt, denen ihre eigene Religion erklärt werden muss. Der Weg von den „Nicht-Getauften“ zu den „Nicht-Aufgeklärten“, wie er für die Wahrnehmung der Völker des russischen Nordens insgesamt charakteristisch ist⁹¹, war kurz.

In derselben Region und beim selben Volk der Tanguten hielt sich nur wenige Jahre später der nächste deutsche Reisende auf, **JOHANN GEORG GMELIN** (1709-1755).⁹² Gmelin war als Arzt, Chemiker und Botaniker einer der Leiter der Großen Nordischen Expedition von 1733 bis 1743 und verfasste einen umfangreichen Reisebericht unter dem Titel *Reise durch Sibirien, 4 Bde., Göttingen 1751-52*.⁹³ Im Kontext des Reisezwecks, die arktische Küstenlinie bis Japan zu kartieren und nach einer Passage zwischen dem Russischen Reich und Amerika zu suchen, zählt Gmelin zu einem typischen Vertreter der Kategorie „Explorers and Imperialists“.⁹⁴ Neben der Geographie diente auch die Ethnographie den imperialen Ambitionen Russlands, so eng, dass sich hier eine „natürliche Komplizenschaft“⁹⁵ ergab. Man könnte dieses Verhältnis aber auch positiv wenden und sagen: „das Imperium interessiert sich für sich selbst“⁹⁶, was in dieser Form ein Novum darstellte. Gmelin war, wie andere deutsche Sibirienforscher, Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften⁹⁷ und betrieb seine Forschungen im russischen Auftrag. Insofern die Erforschung Sibiriens⁹⁸ ein Akt der kolonialen Aneignung Sibiriens durch den russischen Staat war, steht Gmelin für die „Selbstkolonisation der russischen Kultur durch die westliche“ auf der Ebene der Wissenschaft und durch das Medium des Reiseberichts. Ob damit gleichzeitig ein „Selbstintegrierungsversuch der russischen Kultur in die westliche“ verbunden ist⁹⁹, scheint nicht zwingend zu sein. Denn was in der Praxis der wissenschaftlichen Erfassung als Annäherung oder (Selbst-)Integration gesehen werden kann, muss im Prozess der Auseinandersetzung mit den Inhalten der dann angeeigneten Kultur im eigenen Land nicht genauso funktionieren. Unabhängig davon ist eine Rezeption von Gmelins Bild des Schamanismus in der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts zu konstatieren.¹⁰⁰

Das, was Gmelin vorfand (und beschrieb), war in vielen Stücken eine Herausforderung für den eigenen kulturellen Horizont und nötigte ihn zur Stellungnahme.¹⁰¹

91 Vgl. SLEZKINE 1994, c. 1 und 2.

92 Zu Gmelin vgl. BELKOVEC 1990; WENDLAND 1992, 94 und Register s.v.; DAHLMANN 1999, 59-82; ANAN'EV 2012, Register s.v.; HARTLEY 2014, 148-150.

93 Modernisierte Textausschnitte in: POSSELT (Hg.) 1990, 7-193; DAHLMANN (Hg.) 1999.

94 HARTLEY 2014, 147.

95 KÖHLER 2012, 106.

96 GOLOVNĚV – KISSER 2015, 60.

97 Zum Anteil von Sibirienforschern in dieser Institution vgl. SHIMKIN 1990, 38-40.

98 Zum Aufenthalt Gmelins in Sibirien vgl. REID 2002, Register s.v.

99 FRANK 1999, 127.

100 Vgl. MICHAJLOVSKIJ 1892.

101 Vgl. KÖHLER 2012, 121-125.

Ähnlich wie bei seinem Vorgänger Ides spielte sich auch bei Gmelin die Kontaktaufnahme mit der anderen Kultur in einem Setting ab, das in weiten Zügen als Zeitvertreib charakterisiert werden kann. Und wie bei Ides (und anderen) sind es gerade religiöse Phänomene, die das Interesse der Reisenden wecken. Narratologisch sind ebenfalls Gemeinsamkeiten zu bemerken, denn der episodische Zugriff in der Ethnographie¹⁰² ist auch hier nicht zu übersehen. Gmelin unter dem Datum des 27. Februar 1735 aus Udinsk¹⁰³, also im Siedlungsgebiet der **Burjaten**:

Des Abends hatten wir eine andere Kurzweile. Wir ließen drey Schamanen, welche in der Burätischen Sprache Bö heißen, zu uns kommen. Ihre Kleidung, dergleichen wir noch bey keinem Sibirischen Schaman gesehen hatten, sollte einem schon Schrecken einjagen. Sie bestehet aus einem ledernen Rock, der hin und wieder mit Adlers- und Eulenklaunen, über und über aber mit vielem Eisen behangen ist, wovon der Rock eine ungemeine Schwere bekommt, und wenn man damit gehet, ein solches Gerassel macht, daß wer sich von dem mit Ketten und Banden gefesselten Teufel keine lebendige Vorstellung machen kann, durch Anschauung und Anhörung eines solchen Schamans den lebendigsten Begriff davon bekomt. Die Schamansmütze ist in Gestalt einer Grenadiermütze oben zugespitzt, und mit Adlers und Eulenklaunen besteckt. Dergleichen drey fürchterliche Schamanen sahen wir aufeinmahl, und sie kamen des Abends, weil ihrem Vorgeben nach die Zaubereyen des Tages nicht geschehen können.¹⁰⁴

Neben dem Interesse für die sprachliche Seite¹⁰⁵ fällt wieder die genaue Beschreibung des Schamanengewandes auf. Dessen Funktion wird aber nicht zu klären versucht, stattdessen erfolgt mit dem Kunstgriff der Parallelisierung ein Verweis auf eine dem Leserpublikum wohl vertraute Teufelsgestalt. Nach dieser Vorstellung der Protagonisten, die stark an eine Theateraufführung erinnert, geht Gmelin auf die schamanistische Praxis ein:

Die Ceremonien waren alle mit den vorigen Hexereyen, die wir gesehen hatten, so wie auch der Ausgang einerley, nämlich schelmisch und betrügerisch. Wir fragten sie z.B. nach jemanden, der in Moscau wohnte, ob er noch lebte oder nicht, und der Zauberer antwortete nach verrichteter Arbeit, der Teufel könnte einen solchen weiten Weg nicht thun, (denn wie sie vorgeben, sagt ihnen der Teufel alles dasjenige, was man von ihnen zu wissen verlangt). Wir hatten bey allem dem, da wir sahen, daß die ganze Zauberey in einem bloßen Blendwerke und Betrügerey bestand, doch ein besonderes Vergnügen, diese Kerls spielen zu sehen. Denn sie verdrehen das Gesicht, machen tausenderley Sprünge und Bewegungen des Leibes, schreyen als wie rasende, rasseln als wie der Teufel, und bey der gro-

102 KÖHLER 2012, 117, spricht von „anekdotische(n) Einzelgeschichten“.

103 Zur Reiseroute Gmelins vgl. die Karte bei POSSELT 1990.

104 GMELIN I 1751, 397f.

105 Vgl. ÉLERT 2009.

*ßen Last des eisernen Rockes, den sie auf dem bloßen Leibe tragen, müssen sie nothwendig nicht wenige Schmerzen leiden; daher sie auch ungemein schwitzen und schäumen. Alles dieses thun sie für gute Bezahlung, die ihnen ihre Gemeine geben muß; uns mußten sie es umsonst thun, und wir ließen, um sie ihres verdammten Handwerks wegen ein wenig zu martern, die Comödie etliche mahl von neuem spielen.*¹⁰⁶

Auch inhaltlich fasst Gmelin die schamanistische Handlung als Theater auf¹⁰⁷, was ebenfalls auf eine Parallelisierung mit einer (den Lesern) vertrauten kulturellen Praxis hinausläuft. Auffällig ist der Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass eine Theateraufführung keine „Betrügerey“ darstellen würde, da die Verfremdung der erfahrbaren Wirklichkeit gewollt ist. Indem Gmelin aber die Handlungen der Schamanen von vornherein als „Hexereyen“ und „Zauberey“ beurteilt, die auf Betrug abzielen, kontrariert er den Charakter von Theater als Kunstwerk und unterstellt eine Verbindung zur erlebbaren Wirklichkeit, die er mit dem Wort von der „Comödie“ ja gerade verneint. Das von ihm selbst gezogenen Fazit, das in eine Paränese ausmündet, zeigt, dass es Gmelin nicht um eine Ermittlung dessen ging, was Schamanismus ist und will. Im Vordergrund steht die Ablehnung einer dysfunktionalen, allenfalls allegorisch aufzufassenden kulturellen Fremdartigkeit, die zwei Stoßrichtungen aufweist: eine erste hin zu den **Tanguten**, denen demonstriert werden sollte, dass sie den falschen Glauben haben; die zweite hin zum heimischen Publikum, dem damit implizit versichert wird, dass es den richtigen Glauben besitzt:

*Mir scheint es noch nicht begreiflich, wie es vernünftige Leute gebe, die an dergleichen Possen einen Glauben haben; ja ich kann auch nicht begreifen, wie es andere einer Religion zugethane Leute gebe, welche glauben, daß diese Schamanen wirkliche Hexenmeister wären, und mit dem Teufel wirkliche Unterredungen hielten, oder in irgendeinem Verständnisse mit ihm stünden. Ich halte dafür, daß sie so viel von dem Teufel als von Gott wissen, nämlich ganz und gar nichts, und daß alle diese Gaukeleyen eine Betrügerey sind, wovon diese Leute, als wie andere von ihrer Handarbeit leben. Daß diese Bratski daran glauben, ist kein Wunder. Sie nennen die Russen Mungut. Mungut aber ist so viel als ein Lieschi oder Waldteufel. Können sie nun vernünftige Menschen für Waldteufel halten; wie leicht kann sich die Vernunft bey ihnen so weit irren, daß sie einen Thoren oder Taschenspieler für einen Zauberer halten?*¹⁰⁸

Die Frage mag erlaubt sein, was geschehen wäre, hätte Gmelin keine nur behauptete, wie er meint, sondern „echte“ Zauberei gesehen oder erlebt. Wie auch immer: die Zurückweisung des Fremden geschieht in vielfältigem Vokabular („Possen“, „Thoren“, „Taschenspieler“) und bedient sich in einem Fall auch eines aufschlussreichen

106 GMELIN I 1751, 398f.

107 Vgl. FLAHERTY 1992, 57–59; HUTTON 2001, 33.

108 GMELIN I 1751, 399f.

Vergleichs. Um die Unvernunft der Tanguten zu illustrieren, berichtet Gmelin, dass sie die Russen als „Waldteufel“ bezeichnen. Damit ist, außerhalb des hier gesetzten Kontexts, auch etwas über die Wahrnehmung der Außenwelt bei diesem sibirischen Volk gesagt. Das Verhältnis zur russischen Bevölkerung scheint negativ konnotiert zu sein, was auch für die Außenbeziehungen anderer sibirischer Völker gilt. Es fällt auf, dass Gmelin, der hier in Sibirien ja ebenfalls als Exponent der russischen Kultur gesehen werden muss, diesem Punkt nicht weiter nachgeht.

Dafür befasste er sich wie kaum jemand vor ihm mit verschiedenen Erscheinungsformen des sibirischen Schamanismus. Dass die „Völker-Beschreibung“ mit Gmelin „eine neue Tiefe“ erhalten habe¹⁰⁹, trifft also wenigstens in quantitativer Hinsicht zu. Seiner Begegnung mit drei Schamanen und einer Schamanin¹¹⁰ bei den **Tungusen** in Borsja widmet er mehrere Seiten. Zum 25. Juli 1735 notiert er:

Des Abends um 8. Uhr kamen wir zu dem Werchnaja Borsa und übernachteten daselbst. Wir fanden dort drey Zauberer und eine Zauberin, welche Herr Prof. Müller bey seiner Durchreise nach den Hütten hieher bestellet hatte. Unter den Zauberern befindet sich einer, der nicht längst von dem Nertschinskischen Woiwoden zum Saiffan [sc. Oberaufseher; T.W.] des Geschlechts Konot (auf Russisch Konorskoi rod) gemacht worden. Die Schamanen hatten, wie der Nertschinskische, auf einer jeden Schulter zwey eiserne zackichte, doch nicht allzulange Hörner aufgesteckt. (...) Die Schamanka, welche, auch ohne ihren Character in Betrachtung zu ziehen, einer alten Hexe gleich sahe, hielte sich deswegen für besser, daß sie eine Mongolische, und nicht eine Tungusische Schamanin wäre; denn ihrem Vorgeben nach, war sie in der Mongoley schon eine gute Zauberinn. Sie unterschied sich von den Schamanen in der Kleidung. Der lederne Rock war zwar eben so beschaffen, aber die Zierrathen machten den Hauptunterscheid. Sie hatte keine Hörner auf, sondern überließ sie den Männern. (...) Sie hatte auch eine Zaubertrommel, welche den Zauberern männlichen Geschlechts fehlte. (...) Der Saiffan des Geschlechts der Namjeti, welcher unter seinen Glaubensgenossen ein starker Geist zu seyn schiene, trieb uns beständig an, daß wir die Zauberer sollten spielen lassen; er brachte uns auch zween Pfeile, von welchen er vorgab, daß einer der drey Zauberer sie sonst in Gegenwart der Tungusen durch den Leib zu ziehen pflegte, und lag uns an, daß wir dieses Kunststücke auch sehen mögten. Wir überwandten uns diese Thorheiten noch einmahl anzusehen, ob wir gleich, weil wir sie schon so oft gesehen hatten, schwer daran kamen.¹¹¹

¹⁰⁹ KÖHLER 2012, 131.

¹¹⁰ Auch der russische Reisende Petr Šimkevič (1862-1920) berichtet für die Golden von der selbstverständlichen Berufung von Frauen als Schamanen; ŠIMKEVIČ 1896, 8. Zum Phänomen weiblicher Schamanen allgemein vgl. MÜLLER 2010, 32; für Zentralasien SULTANOVA 2014, 21f.

¹¹¹ GMELIN II 1752, 82-85.

Das Setting, innerhalb dessen sich die schamanistische Performance abspielte, ist geprägt von einer Initiative seitens der Expeditionsleiter, namentlich dem Historiker Gerhard Friedrich Müller, einer Bereitschaft zur Mitwirkung seitens der „Zauberer“, und einem eher verhaltenen Interesse bei den übrigen Expeditionsteilnehmern. Was dann folgt, liest sich wie eine Art Testlauf durch die angegebenen Kompetenzen der Schamanen: Zuerst wird ein angeblicher Kranker aus der Expeditionsgruppe präsentiert, bei dem der durch Los bestimmte erste, älteste Schamane eine Krankheit diagnostiziert, die Schamanin und ein weiterer Schamane aber keinerlei Beeinträchtigung. Das Vorgehen des Letztgenannten wird von Gmelin wie folgt beschreiben:

*Ein anderer Schaman machte wieder eine Veränderung; denn nach verrichteten gewöhnlichen Gaukeleyen befühlte er beyde Hände der kranken Person etliche mahl, wobey der Schelm sich eines Lächelns, woraus man abnehmen konnte, daß er sich selbst für einen Betrüger hielt, nicht zu enthalten vermogte.*¹¹²

Die Erklärung, dass der Schamane den Betrug der Expeditionsteilnehmer durchschaute, und deshalb lächelte, kommt Gmelin nicht in den Sinn. Stattdessen spiegelt die ganze Episode, dass die Wissenschaftler aus dem Westen von Beginn an darauf aus waren, das, was ihnen von den Schamanen gezeigt werden könnte, als Betrug zu entlarven. Negativbezeichnungen wie „Torheiten“ oder „Gaukeleyen“ weisen darauf hin, und eine Wendung wie „Kunststücke“ für schamanistische Praktiken deutet an, dass auch hier die Begegnung mit der fremden Religion im Rahmen einer Theatervorstellung in der Wahrnehmung der Reisenden verlief. Vermeintliche Bestätigung des generellen Anfangsverdachts, dass alle schamanistische Praxis auf Betrug beruht, lieferte den Beobachtern dann einer der Schamanen selbst. Denn als es dann, in einem zweiten Schritt, dazu kommen sollte, dass der älteste Schamane zeigen sollte, wie er sich (ohne Verletzung) Pfeile in den Körper bohren könne, ereignete sich nach Gmelins Zeugnis Folgendes:

*Allein, wie es dazu kommen sollte, sagte derselbe in Gegenwart einer großen Menge von Tungusen, daß er bisher die Tungusen damit betrogen, und sich die Pfeile niemals durch den Leib, sondern nur durch den Rock gesteckt hätte, und daß er nicht dafür könne, daß seine Glaubensgenossen so dumme und einfältige Leute wären, die alle Narrenposen glaubten.*¹¹³

Gmelin spricht wiederholt von „Glaubensgenossen“, wenn er die Gesamtbevölkerung (der Tungusen) im Blick hat, was darauf schließen lässt, dass er das, was sich vor seinen Augen abspielt, als Religion betrachtet und damit in gewisser Weise ernst nimmt. Mittelbar zum Ausdruck kommt damit auch die integrative Funktion des Schamanismus, die als allgemeines Merkmal beobachtet worden ist.¹¹⁴ Unabhängig

¹¹² GMELIN II 1752, 86.

¹¹³ GMELIN II 1752, 87.

¹¹⁴ ŽEREBINA 2020, 16.

davon wirkt Gmelin erstaunt, als der Schamane, der so freizügig einen Betrug eingeräumt und damit – in den Augen der Beobachter – den wahren Kern seines Handelns offengelegt hatte, eine komplette Selbst-Demontage (und damit De-Legitimierung seiner Religion) ablehnt:

Weil wir ihn sowohl aufgeräumt fanden, uns seine Betrügereyen zu entdecken, so wollten wir noch ein öffentliches Geständnis von ihm haben, daß seine ganze Zauberey in Schelmerey bestünde, und daß er und seine Mitbrüder von dem Teufel [dessen bzw. deren Beherrschung sie sich im Vorlauf gerühmt hatten; T.W.] gar keinen Begriff hätten, vielweniger durch ihn wirkten. Allein hier wollte der Vogel nicht pfeifen; es war seinem Handwerke allzunachtheilig, und er blieb beständig dabey, daß ihm eine gewisse Anzahl Teufel zu Gebote stünde.¹¹⁵

Was bleibt, ist ein Voyeurismus, der auf einem bestimmten Vorwissen beruhte, und den zu befriedigen für die Expeditionsteilnehmer ein Anliegen war, ungeachtet einiger Nötigung, die damit einherging. Die (wissenschaftliche?) Neugier erstreckte sich dabei eher auf technische Details, nicht aber auf den Kontext einzelner Praktiken, und erst recht nicht auf das dahinterstehende Gedankengebäude. Letzter Akt einer Aufführung, wie sie von den Reisenden inszeniert wurde, überliefert von Gmelin:

Es ist noch eine Art von Zauberey in diesen Gegenden, die wir noch nicht gesehen hatten, und die doch für eine der wichtigsten gehalten wird. Man zaubert einen Kranken gesund, und schlachtet einen Hammel auf eine besondere Art dabey. Von deren Wichtigkeit waren wir zwar schon überführt, allein um die Ceremonie zu sehen, verlangten wir noch dieses bey der für krank ausgegebenen Person zu verrichten. Ja sagten sie, wir können zwar auf die Person zaubern, aber einen Hammel können wir dabey ohne des Teufels ausdrücklichen Befehl nicht schlachten. Uns war eben an des Teufels Befehle, und an ihren Zaubern nicht gelegen; wir wollten nur sehen, wie sie den Hammel schlachteten, und verlangten also, daß sie dieses ohne Zauberey thun, dennoch aber, eben so dabey verfahren sollten, als wie sie es bey ihren Zaubereyen zu machen pflegten. Wegen später Nacht schoben wir es bis zum andern Morgen auf. Der alte Zauberer gieng also den folgenden Morgen an das Werk. Er ließ sich einen Hammel durch zween Kerls halten. Der eine hielte die vordern, der andere die hintern Füße. Der Zauberer that vorne, wo die Herzgrube ist, ein wenig links aufwärts, in die Höle der Brust einen Schnitt von einem paar Zolle mit einem groben Messer, fuhr darauf mit der Hand in die Brust, und riß das Herz ab. So gleich hörte der Hammel auf zu leben. Weiter fiel nichts merkwürdiges dabey vor, sie zogen dem Hammel das Fell ab, löseten das Fleisch ab, und fraßen alles auf. Wenn sie diese Ceremonie unter den Tungusen, und folglich, wie sie sagen, auf Befehl des Teufels verrichten, so bringen sie den Hammel aufgleiche Weise um, lösen das Fell ab, an welchem sie den Kopf und den untern Theil der Füße lassen, und stecken es auf einen Pfahl als ein Opfer, das der

115 GMELIN II 1752, 87f.

*Teufel verlangt, das Fleisch und Eingeweide aber fressen sie mit den Anverwandten des Kranken auf. Hat der Schaman Lust ein Pferd zu fressen, sollte es auch das beste seyn, das der Kranke hat, so sagt er nur, der Teufel habe befohlen solches zu opfern, so wird es ohne alle Wiederrede und mit Freuden dazu hergegeben. Das Ende aller dieser Possen war, daß uns alle diese Zauberer nebst der Zauberein versprachen ihr Handwerk gänzlich aufzugeben, zu dessen Bestätigung sie uns ihre Zauberkleider anboten, welche wir auch gegen gute Bezahlung annahmen.*¹¹⁶

Die Mischung aus dem Erleben „echter“ Rituale und künstlich hergestellter Zur-Schau-Stellung derselben, wie sie in diesem Bericht eines westlichen Beobachters über sibirischen Schamanismus zu Tage tritt, erscheint typisch für die Situation, in der vor allem Reisende im Zeitalter der Aufklärung das Fremde wahrgenommen haben. Man ist (anders als die Landesbewohner) kritisch, fühlt sich kundig, und hält sich grundsätzlich für überlegen. Das mitgebrachte Vorwissen wird nicht dazu verwendet, fremden Erscheinungen und unbekannten Zusammenhängen auf den Grund zu gehen, sondern vorgefasste Meinungen zu bestätigen und den Wahrheitsgehalt von vor allem religiös als problematisch empfundenen Phänomenen zu bestreiten. Mit abwertenden Bezeichnungen wie „Nichtigkeit“ für den Gehalt religiöser Riten, „*Possen*“ für schamanistische Praxis oder die Unterstellung von Habgierigkeit auf Seiten der Zauberer markiert Gmelin die Religion der Tungusen als eine Art schlechtes Theater, als Jahrmarktsspektakel. Eine tiefergehende Beschäftigung erscheint vor diesem Hintergrund geradezu unsinnig. Die von den Reisenden verlangte Trennung von ritueller Aktivität (Schlachten) und spirituellem Hintergrund (Teufel, Zauberei) offenbart ein nur partikulares Interesse, das den ursprünglichen Zusammenhang wissentlich ausblendet.

Mitunter waren die einheimischen Akteure bereit, dabei „mitzuspielen“. Ein gut dokumentiertes Beispiel dafür ist eine regelrechte Schamanenprüfung, die von der ganzen Reisegruppe, wieder auf Veranlassung Müllers, im Mai 1737 in Jakutsk durchgeführt wird. Die Einführung bei Gmelin folgt dem bekannten Muster: die Zauberer der **Jakuten** stellen „*Schau- oder Gaukelspiele*“ an, die Jakuten selbst sind „*abergläubische Leute*“.¹¹⁷ Immerhin gibt Gmelin an, dass die bei den Jakuten wohnenden Kosaken sowie die mit den Jakuten in Kontakt gekommenen Russen und Deutschen durchaus von den gehörten und gesehenen Manifestationen jakutischer Kultur berührt worden seien.¹¹⁸ Die Neugier der Gruppe auf den „*großen Ruf*“ der jungen Zauberein war da, „*und sie kam gar bald an*“:

Sie bekannte ohne Anstand, daß sie eine Zauberein wäre, und es in ihrer Kunst so weit gebracht hätte, daß sie durch Hülfe der Teufel sich ein Messer in den Leib, ohne Schaden davon zu leiden stoßen könnte. Es wurde ein Abend bestimmt, daran sie ihre Künste zeigen sollte, und sie war dazu sehr willig. Wir versamm-

116 GMELIN II 1752, 88f.

117 GMELIN II 1752, 491f.

118 GMELIN II 1752, 492.

leten und also an diesem Abend bey der Jurte, darin die Gaukeley geschehen sollte. Nach angezogenem Zauberkleide und Rührung der Zaubertrommel wußte sie ihre Sprünge wegen der Jugend, die ihr noch eine große Fertigkeit gestattete, überaus geschickt anzubringen; an der Stimme aber konnte man nicht merken, daß sie noch so jung wäre, sondern ihr Geschrey mit dem Geräusche der Rommel machte ein Concert, das dem Brummen der Bären, dem Brüllen der Löwen, dem Hundebellen, dem Katzengeschrey etc. überaus ähnlich war. Sie ritte auf der Trommel nach den Teufeln der Luft, und nach denen, die in der Erde wohnen, sie gieng sehr vertraut mit ihnen um, rief einen jeden, redete mit ihm, und bekam, wie sie uns versicherte, von ihm gar vertraute Antworten. Die Jakuten wurden über dieses umgemeine Vertrauen, das sich eine sterbliche bey den Teufeln zuwege gebracht hatte, vor Verwunderung fast außer sich selbst gesetzt. Wir erwarteten den Messerstich mit Ungeduld, ohne uns durch die bisherigen Possen blenden zu lassen, und gaben auf alles auf das genaueste Acht. Endlich forderte sie ein Messer. Man gab ihr ein scharfes und spitziges, und endlich ließ es in der That, als wenn sie es in den Leib stieße, und als wenn es zur andern Seite wieder herauskäme. Sie druckte deswegen den Leib weit heraus; da schien es, als wenn das Messer gewiß in den Leib gieng; denn auch das Messer hatte das Ansehen, als wenn es mit der größten Gewalt hineingedrucket würde. Indem dieses vorgieng, so griff ich mit der Hand zu, um zu fühlen, ob das Messer wirklich im bloßen Leibe steckte. Sie sagte aber gleich, die Teufel wollten dieses mahl nicht recht gehorchen, und sie zweifelte, ob es diesen Abend vor sich gehen könnte, und bat sich zu diesem Ende einen anderen Abend dazu aus. Die Thorheit war angefangen, und wir wollten ihr Ende sehen; daher gaben wir ihr die verlangte Frist bis auf den andern Abend. Ohngeachtet sie nun selbst gestanden hatte, daß das Messer nicht in dem Leibe gewesen sey, so glaubten doch die Jakuten einmüthig, daß es wirklich darinnen gesteckt habe, und daß ihr nur die Teufel befohlen hätten uns ungläubigen diesen falschen Bescheid zu geben.¹¹⁹

Die Demaskierung einer religiösen Zeremonie als Zirkusnummer, wie sie von Gmelin auch „eigenhändig“ durchgeführt wurde, endet ähnlich wie die Demonstration der Selbstdurchbohrung mit Pfeilen bei dem tungusischen Schamanen. Und auch hier, in Jakutsk zwei Jahre später, kommt es zu einem Bekenntnis:

Den andern Tag gieng der Tanz von neuem an, von dem ich nur überhaupt sage, daß er nicht minder, als der erste vorige sehr geschickt gewesen sey. Es kam endlich auch zu dem Kunststück mit dem Messer. Sie stach sich wirklich und zog das blutige Messer wieder zurücke. Ich fühlte die Wunde, und ein Stück von dem heraushangenden Netze, das sich die Zauberin hernach abschnitt, auf Kohlen braten ließ und auffraß. Als die Jakuten dieses sahen, gaben sie ihre Bewunderung mit einem ihnen eigenen Tone und mit andachtsvollen Geberden zu erkennen. Das innere ihres Herzens schien gerührt zu seyn. Sie aber that gar nicht, als wenn

119 GMELIN II 1752, 493-495.

ihr was außerordentliches geschehen wäre, wodurch das Erstaunen der Jakuten ungemein vergrößert ward. Sie hatte nun ihre Kunst gezeiget, und weil Herr Prof. Müller sie bisher in seinem Hause gehalten, und ihr, da sie ihm zu gefallen hieher gekommen war, zu essen gegeben hatte, so verfügte sie sich auch diesen Abend wieder in sein Haus, legte ein Pflaster aus dem Harze des Lerchenbaumes auf die Wunde, und verband sich dieselbe noch mit Birkenrinde und allerley alten Lumpen, wobey sie sich auch den Leib so viel möglich, fest zusammen band, und endlich dieses Geständnis schriftlich mit ihrer und des vornehmsten Dollmetschers der Stadt Unterschrift bekräftiget von sich gab, daß sie niemahls zuvor, ehe sie in unserer Gegenwart gezaubert, sich ein Messer in den Leib gesteckt, auch diesmal nicht im Sinne gehabt hätte es zu thun, sondern vielmehr Willens gewesen wäre, uns wie die Jakuten zu betrügen, und durch starke Einziehung des Leibes uns ein Blendwerk zu machen, als wenn sie gerade auf den Leib zustieße, so dann aber das Messer zwischen dem Rocke und dem Leib fortzuschieben und endlich zum Rocke wieder heraus zu stoßen. Ihre Jakuten hätten nimmer daran gezweifelt, daß sie das Messer in dem Leibe gehabt hätte; allein wir hätten auf sie zu sehr Acht gegeben. Sie hätte aber von einigen ihrer Voreltern gehöret, daß man nicht daran sterbe, wenn man sich auch ein wenig in den Leib stieße, und daß wenn man nur ein Stückchen von seinem eigenen Fett äße, und die Wunde darauf gut verbinde, es nichts zu sagen hätte. Dieses hätte sie zwischen dem ersteren und anderen Tage ihrer Spiele bedacht, und endlich das Herz in beyde Hände genommen, um von uns nicht für eine Lügnerin gehalten zu werden. Jetzt, da man ihr freundlich zuredete, die Wahrheit zu bekennen, gestehe sie, daß sie bisher die Jakuten betrogen hätte um ihrer Kunst ein grösseres Ansehen zu geben. Ihre Wunde war übrigens den sechsten Tag völlig geheilet, ohne daß sie dieselbe mehr, als ein paarmahl verbunden hätte, wozu vermuthlich ihre Jugend vieles beygetragen haben mag.¹²⁰

Dem sprachlichen Duktus ist zu entnehmen, wie erleichtert Gmelin über diesen Ausgang war. Die fremde Religion, so der nun mehr als genug dokumentierte Eindruck, hat keine Substanz. Ob diese Erkenntnis das Produkt einer künstlich herbeigeführten Demonstration war, ob Religion generell physikalisch-empirischen Beweisen gewachsen ist oder sein will, spielt in der Verarbeitung des Erlebten keine Rolle. Auch die soziale und kommunikative Seite des Geschehens interessiert den Beobachter nur insofern, als er einen Unterschied zwischen einer naiven Leichtgläubigkeit auf Seiten der Jakuten und einer naturwissenschaftlich-kritischen Haltung auf Seiten der Expeditionsteilnehmer festmachen kann. Der Kern des Geschehens bleibt unberührt, das Verstehen-Wollen zielt nicht auf die Sinnstiftung, die das schamanistische Handeln in der eigenen Gruppe ja zweifelsfrei hatte. Allenfalls in ideologisch (theologisch) unbedenklichen Nebensachen manifestiert sich so etwas wie wissenschaftliches Interesse, wohl auch deshalb, weil hier eine schlichte Wissensakkumulation möglich war, ohne dass das Neue zu einer Stellungnahme herausgefordert hätte.

120 GMELIN II 1752, 495f.

Das gilt auch für die göttergleiche Verehrung von Felsen, die Gmelin im Mai 1737 zu beiden Seiten des Baikalsees beobachtete: bei den Burjaten westlich des Sees gegenüber dem „*Schamanskoi Kamen*“ und bei den Jakuten östlich des Sees gegenüber dem „*Sergujew*“.¹²¹ In beiden Fällen lässt er die Angaben der Ortsansässigen, die Felsen würden begangenes Unrecht bestrafen, auf sich beruhen und begnügt sich mit der Besteigung des Berges, um die dort angebrachten Opfergaben zu inspizieren. Ein weiteres Beispiel ist der feierliche Genuss von vergorener Stutenmilch bei den Jakuten, der von Gmelin im selben Reiseabschnitt als „*Opfer*“ breit beschrieben wird.¹²² Diese Milch wird „*für sehr heilig gehalten*“, dem mit dem Opfer betrauten „*Zauberer aber glaubt ein Jakute so steif, daß ihn nichts davon abbringen kann*“.¹²³ Lediglich bei der Information, dass die Eingangsrede des Zauberers auch ein Gebet sein könne, wundert sich Gmelin: „*Wie kann es aber einem Teufelsdiener Ernst seyn zu beten, oder wie kann sein Gebet etwas vermögen?*“¹²⁴ Der Rest der Zeremonie wird ohne weitere Stellungnahme wiedergegeben, was auch für die Schilderung des darauf folgenden Tieropfers zutrifft. Nur die Feststellung, dass dieses Opfer nicht „Gott“ zugeordnet sei (wie viele annahmen), sondern dem „*Teufel*“ (wie der Zauberer selbst gestanden habe, und was auch Gmelin glaubt), ist ihm wichtig. Das Tieropfer insgesamt stellt Gmelin in den Kontext von „*Schelmereyen*“.¹²⁵

Damit ergibt sich bei der Behandlung des Kerns der religiösen Zeremonien so etwas wie eine Linsentrübung im „ethnologischen Blick“: denn in dem Maße, in dem so komplexe kulturelle Phänomene wie schamanistische Séancen als Theateraufführung angelegt werden, bei denen die fremden Reisenden dann Intendanten und Regisseure zugleich waren, vermehrt sich zwar das Wissen um die Existenz solcher Phänomene. Aber es verringert sich die Möglichkeit, hinter die Fassade des Gezeigten zu sehen und in das Wesen der betreffenden Phänomene einzudringen. Das am Ende der Passage zum Hammelopfer übermittelte Bekehrungswerk der Reisenden, die Zauberer der Tungusen von ihrer Tätigkeit abzubringen und ihnen sogar noch die Gewänder abzu kaufen, weist geradezu in die entgegengesetzte gnoseologische Richtung: hin zu einer Überformung fremder Vorstellungen und Werte mit eigenen Kulturbestandteilen.

Einen Sonderfall bildet die Begegnung Gmelins mit den ***Katschinischen Tataren*** in Krasnojarsk, einer Gruppe, die bereits mit dem Christentum in Berührung gekommen war. Gmelin nahm nur in Begleitung eines Dolmetschers an einem tatarischen Fest, „*Uryß*“ genannt, teil und berichtet davon ausführlich unter dem Datum des 14. Juli 1740.¹²⁶ Am Beginn steht eine Art Vorspann für die eigentliche Zeremonie:

121 GMELIN II 1752, 490.

122 GMELIN II 1752, 497-507.

123 GMELIN II 1752, 504 und 503.

124 GMELIN II 1752, 501.

125 GMELIN II 1752, 508.

126 GMELIN III 1752, 440-447.

*Nach einer kurzen Verweilung nahm der Zauberer etwas Sinesischen Toback in die Hand, und warf rund um das Feuer etwas davon in die Luft, und alsdann auch ein wenig in das Feuer. Dieses kleine Opfer that er, wie mir der Dollmetscher erklärte, um in der bevorstehenden Feyrung ein geneigteres Gehör bey denen Geistern, die sich dazu einfinden würden, zu haben.*¹²⁷

Mit Unterstützung seiner „Glaubensgenossen“ spritzte der Zauberer dann aus einer hölzernen Schale Pferdemicl in alle Himmelsrichtungen. Gmelin berichtet, dass das Opfer zuerst „an die Sonne und den Mond“ gerichtet war, im Folgenden aber auch an verschiedene, namentlich genannte Bäche und Berge der Umgebung. Als Erklärung wird vom Beobachter nachgereicht:

*Die Sonne und der Mond sind vermuthlich die Götter dieser Heiden; denn den Begriff, den sie von Gott haben, ist dieser, daß es ein Wesen sey, das nichts als gutes thue, und keinem Geschöpfe irgend einen Schaden zufüge. Dies ist die Ursache, warum sie nicht gar zu viel aus ihm machen; sie meinen, das gute Wesen müste gutes thun, daher sey es auch nicht sonderlich nöthig ihm dafür zu danken.*¹²⁸

Die Schilderung des Opferrituals selbst beschränkt sich, von gelegentlichen Distanzierungen des Erzählers abgesehen, auf eine neutrale Wiedergabe des Gesehenen und Gehörten:

*Es gieng also an das teuflische Opfer. Der Zauberer wandte sich abermahls gegen den Jenisei, und spritzte mit sehr vielen Beugungen des Leibes und Murmeln verschiedener geheimnißvoller Wörter eine ziemliche Menge Pferdemicl in die Luft, und ermahnte die Teufel auf das nachdrücklichste, und mit erhabener Stimme, sie möchten seiner Gemeine günstig seyn; es stünde ja in ihrem Belieben dafür, so viel, als sie immer wollten, zu trinken; es käme ihm auf die Pferdemicl nicht an. Er und seine Gemeine hielten gar dafür, sie wäre ihrer, der Teufel wegen, erschaffen, und gebührte ihnen, den Tataren, gar nichts davon, als was die Herren Teufel ihnen aus Gnaden davon lassen wollten. Er ermahnte sie also nochmahls, sie sollten es sich recht schmecken lassen. Allein, ehe man es sich versahe, so fieng der Zauberer an zu gaukeln, sein Gesicht zu verdrehen, und gräßlich zu schreyen, als wie er es bey der Handlung der Zauberey, wenn er seine Kinder bereden will, der Teufel sey in ihn gefahren, zu machen pflegt. Zuweilen plauderte er vieles her, und diese Plauderey sollte ein Gespräch des Zauberers mit den Teufeln vorstellen. Dies bildete er seinen Tataren ein.*¹²⁹

Die Behauptung, dass es sich keineswegs um eine reale Kommunikation zwischen Mensch (Zauberer) und Teufeln handele, sondern nur um eine „eingebildete“, wirft ein Licht auf das Wesen der mit Zauberern oder Schamanen verbundenen Form von

127 GMELIN III 1752, 440f.

128 GMELIN III 1752, 442f.

129 GMELIN III 1752, 443f.

Religion überhaupt, wie es sich verschiedenen Beobachtern zeigte. Religion wird dabei klar markiert als „kommunikatives Geschehen“ im Sinne LUHMANNs, das „autopoietisch“ funktioniert und doch in gewisser Weise „umweltabhängig“ ist.¹³⁰ Zauberer sprechen mit Teufeln (Gmelin), Schamanen sprechen mit Geistern (Saryčev) oder mit Teufeln (Müller). Diese Kommunikation kann vom Instrument der Trommel unterstützt werden, wie es Bogoraz bei den Tschuktschen beobachtet hat. Gleichzeitig fällt der präsentische Zug dieser Form(en) von schamanistischer Religion ins Auge: Anders als bei religiösen Systemen, in denen die Reisenden „zu Hause“ waren, spielen hier geschichtliche oder erinnerungsbasierte Bestandteile für die Bezugsgruppe kaum eine Rolle. Religion ist eine Sache des Hier und Jetzt, Traditionen oder Autoritäten außerhalb des aktuellen Geschehens sind ohne Belang. Die lebenspraktische und, sofern Heilung oder Prognose gefordert waren, Gegenwart und Zukunft verknüpfende Bedeutung der religiösen Handlungen dominiert.

Gmelin fährt fort:

Die Teufel fragten ihn, warum er zu Fuße zu ihnen käme, und nicht auf seinem gewöhnlichen Schimmel? Um dieses verständlich zu machen, muß ich hier gedenken, daß, als der Zauberer sein Ehrenamt antrat, ihm die Teufel, wie er vorgiebt, befahlen, seine Zaubertrommel mit der Haut eines gewissen Schimmels zu beziehen, welches er auch gethan hätte. Seit dieser Zeit wird die Trommel, auf welcher er während der Zauberey zu den Teufeln zu reiten pfleget, der Schimmel betitelt. Er lachte sie aber mit ihrer Frage, die ihm gar einfältig vorkam, aus. Ihr wollet mich fangen, sagte er lachend; wisset ihr nicht, daß es heller lichter Tag ist? ist es nicht nach euren eigenen Gesetzen verboten, bey Tage zu euch reitend zu kommen? Diese Antwort kam den Teufeln sehr vernünftig vor, und sie waren sehr wohl damit zufrieden, daß sie ein so witziges Werkzeug an ihm hätten, das ihre Ränke so bald merkte. Sie marterten ihn aber noch ziemlich lange, oder daß ich es recht sage, der Zauberer gaukelte noch eine geraume Zeit, damit seine Zuhörer glauben möchten, die Teufel hielten ihn ziemlich feste, als welches ein Zeichen ist, daß sie ihn und diejenigen, für die er sich bemühet, vieler Gnade würdigen. Endlich verließen ihn die Teufel, das ist, er hörte auf zu gaukeln; bey Endigung seiner Gaukeley beugte er sich mit einer sehr heiteren Gesichtsstellung auf das tieffste, um seine Gemeinde bey dem Glauben zu lassen, daß die Teufel ihn hart gehalten hätten, und daß er sich nun für seine Loslassung bedanke. Um diesen Glauben zu vermehren spritzte er ihnen auch noch etliche Löffel voll Pferdemilch nach.¹³¹

Den Abschluss der Zeremonie bilden verschiedene Bezeugungen von Ehrerbietung des Zaubersers gegenüber den Teufeln, die nach Gmelins Eindruck mit dem Ablauf zufrieden waren, was wiederum auf ein Wohlwollen gegenüber der versam-

¹³⁰ LUHMANN 2000, 40-45.

¹³¹ GMELIN III 1752, 444f.

melten Gemeinde schließen ließ. Ähnlich wie die Bewegungen der Gruppe, die Gmelin als „Prozession“ charakterisiert hatte¹³², rückt der Bericht auch die Pferdemilch in die Nähe eines christlichen Phänomens – nicht ohne im direkten Anschluss den gesamten Kontext zu desavouieren:

*Sie schreiben dieser Milch fast eben so viele Wirkungen zu, als sonst dem Weihwasser zugeschrieben werden. Im übrigen sollen diese Tataren, so wie die übrigen Heiden, diesen Festtag mit Saufen zubringen, so lange sie saufen können und zu saufen haben. Das noch übrige Getränke sollen sie nicht weiter einsegnen lassen. Diese Lustbarkeit kommt aber an dem Festtage nur dem männlichen Geschlechte zu gute; für die Weiber soll meistentheils auf den andern Tag etwas aufgehoben werden, die sich alsdann damit lustig machen.*¹³³

Die als dem christlichen Weihwasser als verwandt gesehene vergorene Stutenmilch veranlasst den Beobachter offensichtlich zu einem genaueren Hinsehen. Dass am Ende das gesamte Ritual des kollektiven Konsums von Pferdemilch als reine Berausorgungsorge interpretiert wird, verwundert angesichts der bekannten Vorurteile Gmelins nicht allzu sehr. Dennoch wird die durch Assoziationen in den (eigenen) christlichen Raum erhöhte Aufmerksamkeit zu einem Stimulans, der fremden Kultur näher zu kommen. Das zeigt sich in besonderer Weise bei der Episode über die Hinrichtung einer bereits getauften Tatarin am folgenden Tag (15. Juli 1740):

*Den 15ten Heumonath sahe ich hier eben das Todes Urtheil an einer getauften Tatarinn, die fünf und zwanzig Jahr alt war, vollziehen, das ich verwichenen Winter gesehen hatte. Sie ward lebendig eingegraben, weil sie ihrem Manne vor einem Jahre aus Eifersucht den Kopf abgeschnitten hatte. Den 20sten früh morgens starb sie schon. Ob ihr so früher Tod von der Plage der Insecten, die des Sommers größer, als im Winter seyn muste, oder vielleicht von der ihr gänzlich entzogenen Nahrung, die der vorigen ziemlich zugetragen wurde, hergerühret habe, lasse ich an seinen Ort gestellet seyn. Die Tataren halten dafür, daß die Geister sie angetrieben hätten, ihrem Manne den Kopf abzuschneiden, damit sie dafür gestrafet würde, daß sie dem Glauben ihrer Vorfahren abgesaget, und den Christlichen angenommen hätte. Dies ist zu bewundern, daß sie mit dem Christlichen Glauben die Eifersucht angenommen haben soll; denn man höret sonst von diesem Laster unter den Heiden nicht, wovon sie durch die erlaubte Vielweiberey abgehalten zu werden scheinen.*¹³⁴

Gmelin enthält sich jeden Urteils über die Recht- und Verhältnismäßigkeit dieser Bestrafung einer Christin. Sichtbar wird eine Art Ambivalenz der Christianisierung: Die Eifersucht, die als Folge der mit dem Christentum verbundenen Monogamie gesehen wird, und die in den traditionellen polygamen Beziehungen offenbar nicht

¹³² GMELIN III 1752, 442.

¹³³ GMELIN III 1752, 446.

¹³⁴ GMELIN III 1752, 447f.

zu beobachten war, hält Einzug in das Sozialgefüge und wird sogar zu einem Mordmotiv. Der Berichterstatter belässt es bei dieser Zusammenstellung von Vorkommnissen, die neben der Rationalität der Bestraften auch eine Rationalität auf Seiten der Bestrafenden erkennt: Deren religiöser Kosmos musste durch die Taufe einer ihrer Angehörigen herausgefordert sein; die Mordtat rührt also ursächlich aus einer Bestrafungsaktion der zurückgewiesenen Geister wegen des Glaubenswechsels. Gmelin scheint die Eigenlogik des religiösen Systems der sibirischen Tataren zu respektieren, und in diesem Sinne wird man ihm einen „ethnologischen Blick“ bescheinigen dürfen. Aber seine starke Verwurzelung im heimischen kulturellen Horizont verhinderte, dass er die sibirischen Völker und ihre Kultur anders als von oben herab und als Fehlentwicklung und Missstand wahrnahm.

Die Ausführlichkeit, mit der kulturell Fremdes, und darin vor allem Religiöses, behandelt wurde, war nicht automatisch ein Garant für „Ethnologie“ im Sinne einer möglichst großen Abstinenz von ideologischen und weltanschaulichen Vorannahmen. Bester Gewährsmann dafür ist der unter Gmelin an der Großen Nordischen Expedition beteiligte deutsche Naturwissenschaftler **GEORG WILHELM STELLER** (1709-1746)¹³⁵ mit seiner *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten, Frankfurt 1774*.¹³⁶ Steller hielt sich im Zuge dieser Expedition 1740/41 auf Kamtschatka auf, nahm dann an der Alaska-Expedition Vitus Berings teil und reiste von 1742-44 nochmals nach Kamtschatka. Er war, wie Gmelin, Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften und kam insofern als Exponent des russischen Staates. Aber er war kein unreflektierter Parteigänger des Russischen Reichs und seiner imperial-kolonialen Ambitionen; das drückt sich schon darin aus, dass er die gerade in seiner Zeit verstärkte russische Präsenz in Kamtschatka¹³⁷ als Besatzung sah: „*Von dem Zustande des Landes Kamtschatka vor der Occupation*“.¹³⁸ Seine Wiedergabe religiöser Mythen bei den Itelmenen (Kamtschadalen) gehört zum Umfangreichsten, was je in der Frühen Neuzeit über einen kulturellen Aspekt einer einzelnen sibirischen Volksgruppe publiziert wurde. Allerdings sind auch seine inhaltlichen Stellungnahmen anderswo kaum so deutlich wie gerade in diesem religiösen Bereich.¹³⁹ Präsentiert werden, im Gewand einer Reisebeschreibung, eigenständige, über dreißig Druckseiten sich erstreckende Erzählungen über Götter, Geister und Teufel. Das ethnographische Anliegen ist mit Händen zu greifen und spiegelt sich auch in der Bereitschaft Stellers,

135 Zu Steller und seinen Reisen vgl. KASTEN 1996; FROST 1997; REID 2002, 181f.; ANAN'EV 2012, Register s.v.; KÖHLER 2012, 132-144; KASTEN 2013d; KASTEN 2013a; KASTEN 2020.

136 Modernisierte Ausgabe von Textausschnitten in: POSSELT (Hg.) 1990, 195-233; Neudruck der Ausgabe 1774: KASTEN – DÜRR (Hg.) 1996. Nach HINTZSCHE 2012 kommt zum bekannten Textbestand von Steller eine Arbeit über die ostsibirischen Jukagiren hinzu, die bisher einem anderen Expeditionsteilnehmer, Jakob Lindenau, zugeschrieben wurde.

137 Vgl. KASTEN 1996, 283; KASTEN 2024, 95-99.

138 STELLER 1774, 234 (Überschrift des 22. Kapitels).

139 KASTEN 1996, 291. Vgl. KÖHLER 2008, 97ff.

temporär in die Lebensweise der von ihm besuchten Völker einzutauchen.¹⁴⁰ Doch sind die von Steller gebotenen Erzählungen der Itelmenen kein neutrales Studienergebnis. Die darin manifestierte kulturelle Fremdheit veranlasste den Berichterstatter zu einer Positionierung, die sich in der ideologisch-theologischen Einordnung des Erzählgutes niederschlug. Damit erhält Stellers Bericht von den religiösen Erzählungen und Praktiken der Itelmenen eine bestimmte Tendenz – auch wenn als Vorzug eine ungebrochene Detailfreude zu konstatieren ist. Der Götterhimmel wird lebendig.

Kernstück ist das 24. Kapitel der „Beschreibung von dem Lande Kamtschatka“, überschrieben mit: „Von der Religion derer Itälmenen“.¹⁴¹ Im Wechsel von einführenden Worten, wiedergegebenem Erzählgut und Kommentaren vermittelt Steller einen plastischen Einblick in Theologie, Kosmogonie und religiöse Praxis der *Itelmenen*. Verständnisprobleme ergeben sich aber schon bei der Vorstellung und Charakterisierung der Götterwelt:

Die Itälmenen verehren viele Götter, und glauben, daß sie sichtbar ehemals von vielen gesehen worden, und bis diese Stunde noch zuweilen gesehen werden, daher mangelt ihnen in ihrer Sprache sowohl das Wort Geist als der Begriff von einem Geiste, eben sowohl als eine vernunftmäßige Erkenntniß Gottes und einer Gottheit. Unter ihren fingierten Göttern scheinen sie doch eine Rang-Ordnung und Subordination zu statuieren. Der größte unter allen ist der Schöpfer Himmels und der Erden, den sie einhellig KUTKA oder KUTGA nennen. Von dem sagen sie sey alles gemacht und entstanden. Weil sie nun keinen andern Begriff von einer Gottheit und denen nöthigen Eigenschaften derselben haben, als welchen sie von unordentlicher Anschauung seiner Werke bekommen, und demjenigen was gutes und böses in der Welt vorgehet, ohne einige Reflexion auf die Ordnung Gottes, so halten sie sich viel klüger als Gott, niemand thörigter, unsinniger, dümmer als ihren KUTKA, welches man nach meinem Wissen bey keinem einigem Volk unter der Sonnen abendtheurlicher als bey diesem angetroffen, dergestalt, daß man sie ohne einiges Unrecht gebohrne Gottes Lästerer nennen kan. Eben dahero schätzen sie ihn auch aller Verehrung unwürdig, bitten weder etwas von ihm, noch danken ihm, sondern treiben mit keiner einigen Sache mehr Kurzweil als mit ihrem Schöpfer KUTKA.¹⁴²

Die Vorstellung eines Schöpfergottes bei den Itelmenen, der im Vergleich mit den Menschen diesen unterlegen ist, kann nach Meinung des Berichterstatters nur auf mangelnde Vernunft, Reflexion und „angeborene“ Gotteslästerei zurückzuführen sein.¹⁴³ Aber Steller teilt anschließend auch die Begründung der Itelmenen für dieses Götterbild mit:

¹⁴⁰ Vgl. KASTEN 1996, 286f.; KASTEN 2020, 206–214.

¹⁴¹ STELLER 1774, 253–284.

¹⁴² STELLER 1774, 253.

¹⁴³ Zu „Vernunft“ als „kategorischer Imperativ“ bei Steller vgl. KÖHLER 2008, 99.

Sie sprechen: wenn er klug und vernünftig gewesen wäre, so würde er die Welt viel besser erschaffen haben, nicht so viele Gebürge und Höhe unbesteiglicher Klippen darein gesetzt, auch keine so schnelle und seichte Ströhme erschaffen haben, noch bis diese Stunde so große und lange anhaltende Stürme und Regen verursachen, dieses aber alles sey aus Dummheit und Unverstand geschehen. Dahero wenn sie einen hohen Berg im Winter auf oder abfahren, schelten sie sehr schrecklich auf KUTKA, passieren sie wider den Strohm in Kähnen aufwärts im Sommer, so geschiehet solches eben so hart, so oft sie an seichte und schnell fliessende Oerter kommen.¹⁴⁴

Die hier sichtbar werdende Religion der Itelmenen kennt kein Theodizee-Problem, weil Gott, als Schöpfer der Erde, qualitativ unterhalb der menschlichen Möglichkeiten tätig war. Aber dieser Gott besitzt ein Korrektiv:

Von diesem KUTKA glauben sie, daß er mit einer Frauen CHÄCHÿ so von ausnehmendem Verstand und mittlerer Schönheit, vermählt gewesen sey. Dieselbe hätte den KUTKA vermöge ihres Verstandes von vielen Thorheiten abgehalten und ihn beständig corrigiret, auch zum öftern augenscheinlich seiner Thorheit überzeuget. Mit dieser CHACHY soll KUTKA viele Jahre an denen größten Strömen auf KAMTSCHATKA gelebet, und Kinder gezeuget haben, davon sie, die Itälmenen entstanden. Während der Zeit aber, daß er KAMTSCHATKA mit Menschen angefüllet, habe er sich wie ein anderer Itälmen durch allerhand tägliche Verrichtungen ernähret, und hätten sie die Art Jurten zu bauen, Fische, Thiere und Vögel zu fangen einig und allein von KUTKA erlernet.¹⁴⁵

Chachy als die Gattin Kutkas, so Steller in der ersten Anmerkung zu dieser Passage, spiegelt die realen Geschlechterverhältnisse bei den Itelmenen. Denn auch bei ihnen seien es die Frauen, die „an Verstand und in Verschlagenheit“ den Männern überlegen sind und „die Hosen anhaben“. Dennoch verbleibt eine göttliche Komponente bei der Figur des Kutka, die sich nicht zuletzt darin äußert, dass er der Stammvater der Itelmenen ist und über seine leiblichen Kinder auch „die vielen Dialecten“ entstanden sein sollen, wie Steller in der zweiten Anmerkung nachträgt. Die anthropomorphe Natur des Schöpfer-Gottes Kutka ist, wie Steller bemerkt, an seine Zeit auf der Halbinsel Kamtschatka geknüpft. Hier spielen die Erzählungen der Itelmenen, die – in den Augen des Berichterstatters – „lächerliche und gotteslästerliche Begebenheiten von ihm“¹⁴⁶ ohne jede Ehrfurcht übermitteln.

Steller, der beteuert, die Itelmenen hätten „dergestalt viele abscheuliche und lächerliche Erzehlungen von ihrem KUTKA, daß man damit alleine ein Buch anfüllen könnte“¹⁴⁷, greift zwei davon heraus und gibt sie als separate Erzähleinheiten inner-

¹⁴⁴ STELLER 1774, 253f.

¹⁴⁵ STELLER 1774, 254.

¹⁴⁶ STELLER 1774, 255. Vgl. FLAHERTY 1992, 50.

¹⁴⁷ STELLER 1774, 262.

halb des Kapitels wieder.¹⁴⁸ Die eine könnte titulierte werden mit „Kutka und die Mäuse“¹⁴⁹, die andere mit „Kutka und sein Kot“¹⁵⁰, wobei das Thema Fäkalien in beiden Geschichten begegnet. In der ersten Geschichte raubt Kutka den Mäusen einen toten Seehund, den diese als eigenen Nahrungsvorrat anlegen wollten, und kocht ihn. In der darauffolgenden Nacht holen sich die Mäuse jedoch die Stücke zurück und verspotten Kutka, „daß er nur Koch bey ihnen agirte“.¹⁵¹ Der weitere Verlauf der Erzählung ist geprägt von einer Art Ping-Pong-Spiel mit dreifacher Wiederholung: Kutka will die Mäuse für ihr Verhalten zur Rechenschaft ziehen, diesen aber gelingt es immer wieder, unter Verweis auf ihr Naturell (diebisch, leckerhaft, unbesonnen, rachsüchtig¹⁵² bzw. „lüstern und vorwitzig“¹⁵³), der Bestrafung zu entgehen. Auf den Diebstahl am Räuber folgt eine Besänftigung Kutkas sowie eine erneute Retourkutsche: die Mäuse verpassen ihm falsche Wimpern und Augenbrauen aus roten Haaren, so dass „ihme alles als brennend vorkommen“.¹⁵⁴ Erst seine Frau kann ihn von diesem Irrtum befreien, nachdem er auch sein eigenes Haus in Flammen gesehen hatte. Zurück zu den Mäusen, um diese für den neuerlichen Fauxpas zu bestrafen, wird Kutka ein zweites Mal beruhigt und erneut der Lächerlichkeit preisgegeben. Denn die Mäuse nähen einen Beutel vor seinen After, was dem Gott selbst nach verrichteter Notdurft verborgen blieb und wieder erst von seiner Frau Chachy „unter großem Gelächter“¹⁵⁵ in Ordnung gebracht wurde. Die dritte Bestrafungsaktion verläuft wie die bisherigen, was bedeutet, dass Kutka nach verabreichter Mahlzeit einschläft, was die Mäuse zu einem, wie sie dachten, finalen Schlag ausholen lässt. Mit Hilfe eigens eingekochter Farben schminken sie sein Gesicht, und tatsächlich verliebt sich der Gott in „seinen eigenen bunten Schatten“.¹⁵⁶ In der Annahme, es handele sich um eine Frau, und aus „Lust zur Unzucht“ stürzt sich Kutka in den Kamtschatka-Fluss und entkommt mit knapper Not dem Tod durch Ertrinken. Der „Krieg gegen die Mäuse“¹⁵⁷ endet damit, dass sich die Mäuse aus Angst vor der Vergeltung des Gottes in die Erde eingraben, während sie vorher „in Wohnungen“¹⁵⁸ auf der Erde lebten. In dieser Weise unerreichbar, beschränkt sich der Racheschwur Kutkas darauf, dass er künftig die Nahrungsvorräte der Mäuse plündern wolle.

148 Zur Einbildungskraft der Itelmenen bei Steller („als europäisches Konstrukt“) vgl. GISI 2008.

149 STELLER 1774, 255-260.

150 STELLER 1774, 261f.

151 STELLER 1774, 257.

152 STELLER 1774, 257.

153 STELLER 1774, 259.

154 STELLER 1774, 258.

155 STELLER 1774, 259.

156 STELLER 1774, 260.

157 STELLER 1774, 260.

158 STELLER 1774, 260.

Unabhängig von möglichen heutigen Deutungsansätzen dieser mythischen Erzählung¹⁵⁹ stellt sich die Frage, wie Steller selbst sich dazu verhielt. Die Geschichte wird ohne eigene Kommentare, gewissermaßen als Einschub, wiedergegeben; aber nach den einleitenden abqualifizierenden Bemerkungen distanziert sich der Bericht-erstatte auch nach dem Ende der Geschichte von den Inhalten und stellt die ganze Erzählung in ein negatives Licht von mangelnder Authentizität:

*Es scheint daß diese Parabel durch die Nachkommen nur mit schändlichen Expreßionen corruptiret worden seye, und daß sie darunter auf eine gotteslästerliche Art, die Erbarmung Gottes und das Verderben, unter dem Bild der Mäuse abschildern wollen. Bey dieser Erklärung aber nehme ich keinen Antheil an gotteslästerlichen Consequentien, so daraus PRONO ALVEO folgen.*¹⁶⁰

Dass der Bericht-erstatte hier eher eine salvatorische Klausel für seine eigene Beschäftigung mit solchen Geschichten anführt, erhellt auch daraus, dass direkt im Anschluss die Geschichte „Kutka und sein Kot“ folgt, die an Drastik der ersten noch überlegen ist. Sie spielt am Fluss Tigil auf Kamtschatka und erzählt davon, dass sich Kutka in seinen eigenen Kot verliebt, den er im Winter bei Holzarbeiten im Freien abgesetzt hat. Die Zuneigung zu dem als Frau angesprochenen Haufen ist stark und geht so weit, dass der Gott ihr „sogleich seine Liebe und die Ehe an[trug]“.¹⁶¹ Er vertreibt Frau und Kinder aus dem Haus, wobei letztere den Überblick behalten: „Mama, laßt uns nur heraus gehen, der Papa ist wieder tolle worden!“¹⁶² Nach einigen Versuchen Kutkas, das Liebesspiel mit seinem Kot aufzunehmen, schläft er ein und erwacht in einem weich gewordenen „zähen Koth wie Thon“¹⁶³, aus dem ihn seine Familie nur mit Mühe, und nachdem er sich beinahe selbst stranguliert hätte, mit einem Seil befreien kann. Danach „erkannte er seine Uebereilung und Blindheit; deprecirte bey der CHACHY und versprach ins künftige mit ihr allein zufrieden zu seyn.“¹⁶⁴ Den Ausklang bildet eine Herkunftsgeschichte der „kothige(n) Braut“¹⁶⁵, die sie Kutka vor dem Beischlaf mitgegeben hatte.

Steller bietet noch eine ganze Reihe von Kurzfassungen von Geschichten, in denen der Gott Kutka gierig und kurzsichtig agiert, während seine Frau Chachy den vernünftigen Part übernimmt. „Der Chachy legen sie so großen Verstand bey, daß man sie

159 Eine Möglichkeit wäre die (entwicklungs-)psychologische Deutung, wie sie BISCHOF 1996 zu einer Vielzahl von Mythen durchführte; die Erzählungen von Kutka sind dort jedoch nicht vertreten. Eine andere Möglichkeit wäre die Erklärung natürlicher Phänomene (hier: die Lebensweise von Mäusen in Löchern) durch mythische Überlieferung, und damit eine religiöse Grundierung biologischer Erscheinungen.

160 STELLER 1774, 260.

161 STELLER 1774, 261.

162 STELLER 1774, 261.

163 STELLER 1774, 262.

164 STELLER 1774, 262.

165 STELLER 1774, 262.

beynahe für eine Zauberin halten könnte.“¹⁶⁶ Dazu gehört auch, dass sie seinen Penis wieder annäht, nachdem dieser durch Kutkas Unzucht mit einer Muschel abhanden gekommen war.¹⁶⁷ Immerhin kann sich Kutka, wie Steller zu berichten weiß, gegen einen „Pseudo-Kutka“ durchsetzen, indem er ihn mit einer Eulenspiegelerei ins Verderben lockt; hinzu kommt eine Unsicherheit über Herkunft und Verbleib des Gottes. Steller berichtet, die Itelmenen nehmen an, Kutka habe sich „nach Norden retiriret, nach dem Lande der Koräken und Tschuktschen“, und schiebt als wissenschaftliche Erklärung nach:

*wodurch sie vielleicht andeuten wollen, daß diese Nation einerley Herkunft mit ihnen hätte, wie solches auch die Tradition der Koräken glaublich machet, die den KUTKA ebenfalls für ihren Schöpfer halten, und dergleichen Abendtheuer von ihm zu erzehlen wissen.*¹⁶⁸

Dabei nennt Steller noch einen weiteren Gott bei den Itelmenen, dem ähnlich einem antiken Vorbild höchste Ehre zuteil wird:

*Sie nennen Gott DŪSTAECHTSCHĪTSCH: diesen einzigen Namen verehren sie noch auf einige Weise als wie die Athenienser den unbekannten Gott. Sie richten in denen weiten Ebenen und Torffeldern einen Pfeiler auf, umwinden denselben mit dem Gras EHEU, und gehen niemals vorbei, ohne ein Stück Fisch, Fleisch oder sonsten etwas hinzulegen.*¹⁶⁹

Dabei bewegt den Beobachter die Pragmatik des Kults, denn bei den Opfern handelt es sich immer um solche Stücke, die nicht für den Verzehr geeignet sind. Die Geisterwelt der Itelmenen wird von Steller ausführlich gewürdigt, ohne dass wertende Kommentare eingestreut sind. Wo bekannt, bemüht Steller Antikenanalogien. So vergleicht er den in der See lokalisierten Geist *Mitgh* mit Neptun, während die „*LISCHI FANNI* oder *Wald-Geister*“ namens *USCHACHTSCHU*, die Berggötter „*KĀMŪLĪ* oder *kleine Seelen*“ oder der in den Wolken „mit vielen *KAMULI* oder *Geistern*“ wohnende *BILLUKAI* bzw. *BILLUTSCHET* keine Pendanten erhalten.¹⁷⁰ Ohne Analogie bleibt auch *HAETSCH*, der „*Präsident von der unterirdischen Welt, wohin die Menschen nach dem Tode versetzt werden; und war er vor diesem in der oberen Welt, eines von den ersten Kindern des Kutka*“¹⁷¹, obwohl die Parallele zu Hades nahe liegen würde. Daneben bewegen sich auf der negativen Seite des Götterhimmels noch zwei Figuren. Die erste ist ein

(...) Teufel, welchen sie sich sehr listig und betrügerisch vorstellen, daher auch KANNA nennen. Um Nischna zeigt man einen sehr alten und großen Erlens-

166 STELLER 1774, 262f.

167 STELLER 1774, 263.

168 STELLER 1774, 264.

169 STELLER 1774, 265.

170 STELLER 1774, 265-267.

171 STELLER 1774, 267.

baum, worinn der KANNA nach der Itälmenen Vorgeben, wohnen soll, und schießen sie jährlich viel Pfeile in denselben, dergestalt daß er ganz mit Pfeilen gespickt seyn soll.¹⁷²

Die zweite Figur ist mit der Geographie verbunden:

Der Geist TULL, der mit seinem Hunde KOSEIA auf einem Schlitten fährt, ist der Urheber des Erdbebens. Dieser fährt unter der Erden, und wenn sich dessen Hund die Flöhe oder den Schnee abschüttelt, so wird die Erde davon bewegt.¹⁷³



Darstellung der Itelmenen bei Steller, in: KASTEN – DÜRR (Hg.) 1996, 194.

Stellers Ausführungen zur Religion der Itelmenen sind zum einen davon geprägt, dass die Glaubensbestandteile, aber auch die Glaubenspraxis selbst, einer harschen und grundsätzlichen Kritik unterzogen wird:

¹⁷² STELLER 1774, 267.

¹⁷³ STELLER 1774, 267.

Was überhaupt ihre Meynung von Gott, denen Geistern und allen ihren Lehrsätzen anbelanget, so sind sie sehr confus, ohne Zusammenhang, ohne Nachdenken, ohne Wahrscheinlichkeit und dergestalt lächerlich beschaffen, daß ich Anfangs durchaus nicht glauben wollte, daß diese Meinungen im Ernst von ihnen behauptet würden, sondern sahe sie anfänglich für Kurzweil an. Die Itälmenen geben nach ihrer ungemein lebhaften Phantasie von allen Dingen Raison, und lassen nicht das geringste ohne Critic vorbehey; ja sogar um die Gedanken der Fische und Vögel bekümmern sie sich; Dabey aber haben sie den Fehler daß sie über keine einzige Sache recht judiciren, sondern, sie mag auch noch so mangelhaft und lächerlich seyn, für wahr halten. Die Grundsäulen ihres Glaubens sind ANTIQUITAS SENTENTIAE und AUCTORITAS PATRUM. Ihre Sätze lassen sie sich leicht widerlegen, und vernünftig überzeugen was bessers anzunehmen, und verlassen dieselbe schlechterdings ohne Unterschied und Untersuchung, wenn man nur spricht: du glaubst unrecht; Hingegen bekümmern sie sich wenig, anstatt der verlassenen Gesetze bessere anzunehmen. Sie glauben alsdenn gar nichts und sind ganz vergnügt dabey. Ich habe mehr als hundert Menschen gefragt, ob sie bey Beschauung des Himmels, der Sonne und anderer Dinge nicht manchmal auf die Gedanken gertiethen, daß ein Gott seyn müsse, der alles so weislich gemacht, und den man wegen seiner großen Macht und vielen Wohlthaten, sowohl lieben als fürchten müsse? so sagten sie mir rund heraus, daß sie niemals daran gedächten, auch niemals weder Furcht, Liebe, noch Verlangen deswegen in sich empfunden hätten und noch empfänden, und wären sie so herzlich vergnügt daß sie nichts wüßten, als ich mit aller meiner Weisheit.¹⁷⁴

Auf der anderen Seite hält ihn diese fundamentale Kritik an Glaubenstiefe und Glaubensfestigkeit nicht davon ab, sehr genau auf die Inhalte des itelmenischen Glaubens zu schauen und nach möglichen Zusammenhängen zu suchen. Zu Hilfe kommt Steller hier seine Methode, tatsächlich „Feldforschung“ zu betreiben, also während seines relativ langen Aufenthalts auf Kamtschatka dort auch zahlreiche Gespräche zu führen, die Antworten abzugleichen und ein möglichst umfassendes Bild gerade von der Religion der Itelmenen gewinnen zu wollen. Auch wenn Steller die Renitenz der Itelmenen, sich dem christlichen Glaubensgut zu nähern, negativ bewertet und vorwurfsvoll notiert, dass sie daraus nur diejenigen historischen Bestandteile schätzen würden, die „ihre Phantasie ergötzen“, und ansonsten nur lachend über die christliche oder die eigene Religion („Aberglauben“) diskutieren würden, hält ihn das doch nicht von einer ausführlichen Beschreibung ihrer „Lehrsätze“ ab.¹⁷⁵ Es handelt sich in der Tat um „gründlich dokumentierte(s) indigene(s) Wissen“, wobei die Bewertung schwerlich als „differenziert“ zu bezeichnen ist.¹⁷⁶ Zu deutlich ist die Subsumierung aller Glaubenslehre bei den Itelmenen unter dem Begriff „Aberglaube“, der immer

174 STELLER 1774, 267f.

175 STELLER 1774, 268.

176 KASTEN 1996, 291.

wieder im Verlauf der Darstellung begegnet. Dennoch erlaubt es die Ausführlichkeit der Darstellung, im Rahmen der theologischen Polemik nach ethnologisch relevantem Wissen zu suchen.

Dazu gehört zunächst eine Reihe von Lehrsätzen, die Steller in fünf Punkten zusammenfasst:

1) *KUTKA* habe die Welt und alles erschaffen, wo er aber hergekommen, wissen sie so wenig, als ob sie einen Gott oder einen Menschen aus ihm machen wollen, oder in welcher Subordination er mit dem Teufel und andern Geistern stehe.

2) Alles dependire von dem Menschen und dem Glück, und glauben also keine Vorsehung Gottes. (...) Das Glück nennen sie *ASANG* oder *CZANG*, für das Unglück haben sie kein Wort in ihrer Sprache. Für glücklich schätzen sie alle diejenige, so lange leben und alles vollauf haben, so bald es aber anfängt jemand unglücklich zu gehen, halten sie ganz gewiß dafür, daß es sich zu seinem Ende nahe. Damit sie nun nicht lange unglücklich seyn möchten, so ist es erlaubt und löblich, daß man sich selbst ermorde und geschwind davon helfe.

3) Die Welt seye *A PARTE POSTERIORI* ewig, die Seelen unsterblich, der Leib werde wieder auferstehen, und mit der vorigen Seele vereinigt werden, und alsdenn ewig leben, aber eben auf die Art, wie nunmehr auf Erden, unter beständiger Arbeit. Darinnen aber werde es viel besser seyn, daß sie alles in Überfluß haben, niemals hungern, auch ohne die Russen seyn, und wieder in ihrer alten Freyheit leben werden. Einer sagte zu mit im Vertrauen, daß er sich deswegen nicht wolle taufen lassen, weil er sonst in Himmel müßte, und gönne er solchen den Russen von Herzen, selbst aber wolle er unter die Erde zu den Seinigen: und würde es bey denen Cosaken im Himmel nicht besser hergehen über die Itälmenen, als nunmehr, welches man so mit Gedult tragen müsse.

4) Alle Creaturen bis auf die kleinste Fliege, würden wieder auferstehen, und jedes gleich nach dem Tode, und würden sie unter dieser Erde leben. Die Welt, statuieren sie ihrer Form nach, platt, sollte sie rund seyn, sprechen sie, so müsten alle Menschen sich um das oberste Centrum der Kugel aufhalten, oder aber sie würden aus der Welt heraus fallen. Unter dieser Erde statuieren sie einen Himmel und wieder eine Erde. Unsere Erde halten sie vor die unächte Seite, von dem Himmel der untern Welt, wenn bey uns Sommer, so sey in der untern Welt Winter: Wir bekämen Licht, Regen, Schnee vom Himmel, oder der oberen Welt. Wenn dieser durch unsere Erde durchdringe, und in den Himmel der untern Welt komme, so mache es im Sommer Regen, im Winter Schnee, eben also wie bey uns, und beweisen sie diesen Satz damit, daß sie sagen, wo sollte denn wohl der viele Schnee, so alle Jahre fällt hinkommen, wo es nicht also zugienge? Und stellen sie sich folglich das *SYSTEMA MUNDANUM*, wie ein Faß mit drey Boden vor.

5) Von Belohnungen und Strafen nach dem Tode, sagen sie nur alleine, daß diejenigen so hier auf Erden arm und dürftig gewesen, in der untern Welt reicher, die Reichen aber an ihrer Stelle arm werden würden, damit es einigermaßen gleich zugienge, da nicht alle reich seyn können, und andere in alle Ewigkeit arm blei-

*ben würden, so sagen sie auch, daß es unnöthig wäre, daß die Sünden von Gott gestraft würden, weil es ohnedem schon ein Unglück vor den Menschen, wenn er übel naturalisirt, und dadurch bey den Menschen genug straffällig würde; wäre einer vormals ein Dieb oder Hahnreymacher gewesen, so hätte er sehr viele Schläge davor bekommen, wäre auch vielmalen gar todt geschlagen worden; niemand hätte mit ihm Freundschaft gemacht, folglich wäre er allezeit arm und ohne Vermögen geblieben.*¹⁷⁷

In Erscheinung tritt eine Jenseitslehre der Itelmenen, die eine Kosmologie sowie Teile einer Soziallehre enthält, darüber hinaus das Außenverhältnis zu den „Russen“ (Kosaken) mit einschließt. Steller beklagt lediglich die mangelnde Komplexität der Gottesvorstellung, enthält sich bei verwandten Themen aber jeder Bewertung. Zwar ist die begriffliche Fassung des Gehörten mit dem Instrumentarium des christlichen Reisenden unübersehbar („Sünden“), doch könnte das auch daher rühren, dass Steller mit einer Gruppe in Kontakt geraten ist, die bereits Erfahrung mit christlicher Mission gesammelt hatte. Sein Bemühen geht dahin, die Ursprünge des Wissens der Itelmenen zu ermitteln, was zu einer transzendenten Quelle führt:

*Sie antworteten, unsere Vorältern haben die Nachricht daher: es ist in der unterirrdischen Welt, wohin wir mit Leib und Seele und alle Creaturen gleich nach dem Tode versetzt werden, ein großer und mächtiger Itälmen, mit Namen HAETSCH; dieser ist einer von denen ersten Kindern des KUTKA, und der erste Mensch, von allen, so auf Kamtschatka verstorben. Dieser habe so lange ganz alleine in der unteren Welt gelebet, bis seine zwey hinterlassene Töchter auch gestorben und bey ihm aufgelebet, darauf hätte HAETSCH beschlossen, in die obere Welt zurückzukehren, und seinen Brüdern von demjenigen, was in der untern Welt und nach dem Tode paßiret, umständliche Nachricht zu geben.*¹⁷⁸

Die Tatsache, dass Haetsch gegen den Willen seiner Töchter dieses Unterwelt-Wissen preisgibt, führt zu seiner Tötung durch die Töchter, was ein Weiterleben in der Unterwelt nicht verhindert. Seine Rolle gleicht der des Hades, versetzt mit Attributen eines gerechten Gottes.¹⁷⁹ Steller übermittelt das Bild eines itelmenischen Jenseits, das eine Mischung aus griechisch-römischer Unterwelt und christlichem Paradies darstellt:

*In der untern Welt, glauben sie, erhalte ein jeder seine Weiber wieder, und freuen sich die Alten dergestalt nach diesem Paradiese, als ein glaubiger Christ sich immer nach dem Himmel sehnen kan, ja noch vielmehr, weil sie den Tod im geringsten nicht scheuen, ließen sie sich in vorigen Zeiten lebendig von den Hunden zerreißen, ersäuft, erhenkten, und legten auf verschiedene Art die mörderischen Hände selbst an sich.*¹⁸⁰

¹⁷⁷ STELLER 1774, 268-270.

¹⁷⁸ STELLER 1774, 271.

¹⁷⁹ Vgl. STELLER 1774, 272.

¹⁸⁰ STELLER 1774, 273.

Laut Steller kennen die Itelmenen auch eine Erzählung von einer Sintflut, die jedoch nur den Akt der Überschwemmung und die Tatsache der Rettung Weniger übermittelt.¹⁸¹ Sehr viel ausführlicher widmet sich der reisende Beobachter dem, was die Itelmenen selbst als Vergehen gegenüber Gott einstufen, und was sie dem Spott von Russen und getauften Itelmenen aussetze. Steller nennt es „Aberglauben“ und präsentiert ein ganzes Sündenregister – nicht ohne zu betonen, dass dies nur ein kleiner Ausschnitt sei:

1) Eine Sünde ist: sich in heissen Quellen baden oder nahe hinzu gehen, weil die Geister KAMULI daselbst kochen. (...)

3) Sünde ist: mit nackenden Füßen, im Winter aus der Wohnung zu gehen, weil Sturmwinde entstehen. (...)

6) Fische und Fleisch oder Land- und Seethiere-Fleisch soll man niemals zusammen in einem Kessel kochen, wider die Natur: davon verliert sich der Promysse und die Leute bekommen Geschwüre. (...)

10) Wenn jemand eine Otter erlegt, so essen sie das Fleisch, ohnerachtet es eine Sünde. Es darf aber der Otter nicht nach Hause getragen oder auf den Schlitten gelegt werden, sondern er muß geschleift werden. Kommet jemand in die Wohnung und erzählet, daß er einen Otter erschlagen, so laufen alle mit großen Schrecken heraus, und nehmen alles mit sich, nicht anders als ob es brennte, und fürchten sie ein großes Unglück. Das Fell vom Otter müssen sie im Walde abstreifen und trocknen. (...)

14) Wenn jemand in eines Bären Fußstapfen tritt, so ist es eine sehr große Sünde, und schälet sich bey ihm die Haut vom Fuße ab.

15) Wer den CONCUBITUM verrichtet, dergestalt, daß er oben auf lieget, begehet eine große Sünde. Ein rechtgläubiger Itälmen muß es von der Seite verrichten. Aus Ursache, weil es die Fische auch also machen, davon sie ihre meiste Nahrung haben. /

Ich könnte viele Bogen anfüllen, wo man nicht aus diesem wenigen die wunderliche Phantasie der so ingenieusen Itälmenen zur Genüge erkennen könnte. Ich verwundere mich nur alleine über das große Gedächtniß dieser Leute, die einige tausend solche tallmuthische PRAECEPTA wissen, und beständig beachten.¹⁸²

Aber es geht, wie Steller bemerkt, nicht nur um einzelne Ge- und Verbote, die dem christlichen Reisenden das jüdische Vorschriftenwesen in den Sinn bringen. Dahinter steht ein System, und Steller verwendet einige Energie darauf, es zu entdecken:

Geschiehet jemand was Böses, er wird krank oder promischleyet nichts, so fällt er gleich auf die Gedanken, er habe sich versündigt, und lasset dahero so lange schamannen, bis die Schamannin die Ursache erräth, alsdenn söhnet er diese Sünde aus, dadurch, daß er ein Männlein von Holz schnitzt, in den Wald trägt, und an einem Baum aufstellt. Und hat man höchstnöthig diesen kurzweiligen

181 Vgl. STELLER 1774, 273.

182 STELLER 1774, 274-276.

*Leuten einen guten Begriff von der Sünde, nachdem sie getauft, beyzubringen, sonst formieren sie sich in kurzem eine ganz neue Religion, worinnen sie bereits schon einen Grundriß fertig haben.*¹⁸³

Obgleich die religiöse Praxis der Itelmenen von Steller mit Begriffen wie Phantasie und Einfallsreichtum konnotiert wird, und er sie selbst als „kurzweilige Leute“ charakterisiert, kommt der fremde Betrachter doch nicht umhin, eine gewisse Systematik zu konstatieren. Sie geht sogar so weit, dass Steller eine qualitativ hochwertige Katechese empfiehlt, da sonst selbst bei erfolgreicher Missionierung eine synkretistische Religionsschöpfung nicht ausgeschlossen sei. Das Bild rundet sich, als Steller den Horizont der von den Itelmenen verehrten Dinge und Tiere abschreitet und dann auf den Schamanismus kommt:

*Ausser diesen Geistern, Geboten und Sünden, verehren sie allerley Dinge, die ihnen entweder großen Schaden zufügen, oder großen Nutzen bringen. Sie verehren das Feuer und opfern demselben die Nasen von Zobeln, Füchsen und allen Thieren, und kan man gleich an denen Fellen erkennen, ob sie ein getaufter oder ungetaufter Itälmen gefangen. Pfeifet das Feuer, so bedeutet das bey ihnen Glück, ob es gleich bey denen Jakuten Unglück anzeigt; und sollten sie diesemnach beständig glücklich seyn, weil sie allezeit nasses Holz brennen, so immer pfeifet.*¹⁸⁴

Verehrt werden daneben Wal, Bär und Wolf; hinzu kommen „einige Götzen“, einschließlich des Fliegenwedels, der „die krausen Haare Gottes“ darstellt. Der Kreis erscheint nicht abgeschlossen, denn Steller berichtet:

*Einige religiöse Itälmenen machen sich kleine Sackgötzen, die sie KAMULI nennen. Diese speisen und tränken sie, und schilt keiner den andern vor einen Ketzer, wen er nach seinem Belieben einen Gott und Götzen mehr oder weniger machet.*¹⁸⁵

Der Vergleich mit verwandten Phänomenen bei anderen Völkern wird von Steller immer wieder als Methode der Entschlüsselung fremder Kulturpraxis verwendet; im Fall des itelmenischen Schamanismus geschieht das besonders oft:

Die Itälmenen haben Schamanen, wie alle asiatische Völker; sie sind aber in ihrer Schamannerey von allen Völkern unterschieden. Die Schamanen und Schamaninen sind in keinem großen Ansehen; ein jeder, so nur will, schamanet. Sie schamanen ohne Zaubertrommel, und machen gar keine Umstände dabey; so bedienen sie sich auch derselben aus keiner andern Ursache, als wenn sie etwas errathen wollen, so ihnen unbekannt; als: wenn ihnen etwas gestohlen, oder einen Traum und Gesichte auslegen; nicht aber Unglück, Krankheiten oder

183 STELLER 1774, 276.

184 STELLER 1774, 276.

185 STELLER 1774, 277.

den Tod abzuwenden. Und gehört ihr Schamannen mit unter die SPECIES DIVINATIONIS SIMPLICISSIMAS. Ihre ganze Hexerey bestehet darinnen: es setzet sich nemlich ein Weib mit einer andern Gehülfin in einen Winkel, etwas von dem Licht oder Feuer entfernt, bindet ihren Fuß an einen Faden von rothem Nesseln unter beständigen murmeln; kommet ihr derselbe unter dem Aufheben schwer vor, so hält sie SENTENTIAM NEGATIVAM; kommet ihr aber derselbe leicht vor, AFFIRMATIVAM; worinnen sie mit denen Jukagiren zum theil übereinkommen. Wenn sie sich vorstellte, als ob sie die Geister herbey gelocket, so rufet sie HUSCH, HUSCH, schnattert mit den Zähnen, als ob sie einen PAROXISMUM vom kalten Fieber hätte, wenn sie denn VISIONES bekommt, fänget sie laut an zu lachen, und rufet CHAI! CHAI! wenn nach einer halben Stunde Verlauff die KAMULI dimittiret, geschiehet solches mit beständigem Rufen ISKY.¹⁸⁶

Typisch für die Form der Begegnung mit dem Schamanismus als fremdem religiösen Phänomen ist die Aufmerksamkeit für die Außenseite des Rituals, während die Inhalte dunkel bleiben und keine weitere Würdigung erfahren. Steller befasst sich umfänglich mit der Vorbereitung der schamanistischen Séance und gibt die Begleitumstände bis hin zur gesundheitlichen Verfassung der Schamanin und ihren Ausrufen sehr genau wieder. Was aber in der eigentlich entscheidenden Phase, nämlich während der Anwesenheit der Geister („Kamuli“), passiert, wird übergangen. Die paradoxe Form der aufklärerischen Neugier, die Behauptung des Eigenen als Abwertung des Fremden zu praktizieren, erreicht hier einen Höhepunkt. Die Religion der Itelmenen wird insgesamt abqualifiziert, obwohl nur ein Teil des äußeren Erscheinungsbildes erfasst wurde. Durch die Detailtreue und die sich daraus ergebende Anschaulichkeit wird eine Pseudo-Plausibilität des Gesamturteils erzeugt, die wegweisend für spätere Forschungen wurde. Hinzu kommt die Augenzeugenschaft des Berichterstatters und eine persönliche Anteilnahme, die gerade Steller nicht zu Unrecht den Ruf eingetragen hat, seine Ethnographie besitze einen „emotionalen Charakter“.¹⁸⁷ Es bedurfte einer ganz anderen Blickrichtung, um aus diesem Dilemma einer zwar maximal aufmerksamen, aber minimal verständnisbereiten Beobachtung fremder Völker und Kulturen wieder herauszukommen. Für Steller ist der Fall klar: „(...) und ist diese Art zu Schamannen die allersimpelste und abgeschmackteste unter allen sibirischen Arten der Schamanerey.“¹⁸⁸ Dieses Verdikt einer negativ besetzten Einfachheit trifft auch die Sitten der Itelmenen, die von Steller als „simpl“ eingestuft werden, passend zu den „animalischen Ergötzungen derer äusserlichen Sinne“, mit denen sich dieses Volk Zufriedenheit verschaffen würde.¹⁸⁹

186 STELLER 1774, 277f.

187 KASTEN 1996, 293.

188 STELLER 1774, 278.

189 STELLER 1774, 245.

Sehr wohl registriert Steller, dass die Itelmenen Chiromantie ausüben, also nach den Linien der Hand über Glück oder Unglück der betreffenden Person weissagen¹⁹⁰, und dass sie sehr interessiert an der Auslegung ihrer Träume sind. Für bestimmte Vorkommnisse und Erscheinungen gebe es feste Deutungen, z.B. weisen Läuse oder Hunde im Traum darauf hin, dass Kosaken auf der Durchreise vorbeikommen.¹⁹¹ Eher in den Bereich des Geisterglaubens fällt die von Steller übermittelte Entschuldigung, die Itelmenen den von ihnen getöteten Tieren angedeihen lassen.¹⁹² Kinder, deren Geburt bei stürmischem Wetter stattfindet, gelten als unglücklich und werden einem längeren Verfahren der Abhärtung im Sturm ausgesetzt, während Kinder, die bei ruhigem Wetter auf die Welt kommen, für glücklich gehalten werden.¹⁹³ Sonne, Mond und Sterne finden bei den Itelmenen nach Stellers Bericht keine Verehrung; der Ursprung der Arten vollzieht sich als wechselseitige Metamorphose zwischen Land- und Wasserbewohnern.¹⁹⁴

Das alles liest sich wie ein Rapport, ohne eigene Stellungnahme und ohne Bewertung des Autors. Das gilt selbst dann, wenn doch immerhin ethische (wenngleich nicht direkt religiöse) Prinzipien tangiert sind, wie bei dem Usus der Freundestötung der Fall:

*Wenn sie [sc. die Itelmenen; T.W.] hingegen von den Cosaken in ihren Wohnungen überrumpelt wurden, oder sie sahen daß sie sich nicht länger in ihren Vestungen halten konnten, so erstachen und erschlugen sie vorher ihre eigene Weiber und Kinder, und zuletzt sich unter einander selbst; oder sie steckten ihre Wohnungen in Brand, und verbrannten sich alle zusammen lebendig. Einer stund vor dem Ausgange und schlug alle vor den Kopf, die aus Todesfurcht entlaufen wollten. Geht es über die Cosaken her, und sie spielen den Meister, so ersticht ein jeder Itälmen seinen eignen besten Freund, den er unter den Cosaken hat, weil er solches für ein Freundschafts-Stück hält, lieber ihn selbst zu ermorden, als einen andern in die Hände zu liefern, der grausamer mit ihm umgehen möchte. Als ich mich gegen sie erklärte, daß ich darunter kein Freundschafts-Stück sehen könnte, sagten sie: wenn mein Freund von meinen Händen stirbt, so stirbt er leichter und ohne Furcht, weil er sich auf mich verläßt, daß ich ihn an den rechten Ort treffen werde.*¹⁹⁵

Doch bedeutet die nicht erfolgte Beurteilung keine grundsätzliche Zurücknahme. Steller positioniert sich nicht bei jedem kulturellen Einzelphänomen, aber er tut es an ausgewählten Stellen in einer summarischen Art. Paradigmatisch dafür kann der Schlussabschnitt des Kapitels über die Religion der Itelmenen stehen. Hier zeigt sich, dass wissenschaftliche Neugier, das Gefühl kultureller und kognitiver Überlegenheit

190 STELLER 1774, 278.

191 STELLER 1774, 279.

192 STELLER 1774, 280.

193 STELLER 1774, 280f.

194 STELLER 1774, 281.

195 STELLER 1774, 238.

sowie missionarische und politische Zweckbestimmung (durchaus in einem kolonialen Sinn) kein Widerspruch sein müssen:

Es ist also diese Nation die einige im ganzen Russischen Reiche, so ohne alle Religion lebet, und sich mit lauter nährischen Histörgen und lächerlichen Phantasien behilft, weder Erkenntniß noch Furcht, Liebe und Vertrauen auf Gott, noch auch eine Furcht und Verehrung vor den Teufel, wie die andern Heiden hat. Mit dem was sie noch glauben, treiben sie selbstn Possen und Kurzweil, und geben ein ächtes Beispiel ab, wie die Menschen überhaupt ohne theologische und moralische Cultur sich selbst gelassen würden beschaffen seyn. Ohnerachtet ich dafür halte, daß das elende Clima und die kümmerliche und miserable Lebensart, so auch durch die besten Anstalten nicht bald wird zu verbessern seyn, vieles dazu contribuiren, daß sie länger in diesen elenden Zustande, sowohl dem Verstande, als dem Willen nach, geblieben, als es vielleicht würde geschehen seyn, wo sie in einem glücklichern und gesegnetern Lande würden gelebet haben, welches aus der Vergleichung anderer incultivirter Americaner in südlicheren Theilen erhellet. Es sind aber auch dahero diese Völker um so viel glücklicher, daß sie als ganz leere Gefässe und Menschen von keiner wahrscheinlichen Opinion abgehalten werden, neue bessere Sitten und die wahre Religion zu ergreifen. In einer Stunde kann man 100 Itälmen zur christlichen Religion durch bloßes Erklären der Religion bringen, da man in 100 Jahren wenig von Jakuten, Tungusen, Buräten, Tartaren dazu gebracht. Und ist es nunmehr seit 1740 dagin gediehen, daß wenig Menschen auf KAMTSCHATKA übrig sind, so sich nicht durch die heilige Taufe zur christlichen Religion hätten bringen lassen. (...) Die größte Vorsorge ist hierinnen anzuwenden, daß sie in denen Gründen der Religion unterwiesen würden, welches durch Aufrichtung der Schulen und Bestellung ächter und gewissenshafter Priester geschehen muß, die mehr für die Ehre Gottes und das Aufnehmen des Landes, als vor ihr Interesse besorget seyn, sonst fürchte größern Schaden als Vortheil von der Taufe, da leicht unter dieser hin und her zerstreuten Nation nach ihrer lebhaften Phantasie aus Vermischung der wahren Religions-Sätze mit denen Sätzen ihres Aberglaubens so viele neue Secten entstehen können, als Ostrogen auf KAMTSCHATKA, wozu sie ihr lebhaftes Ingenium und die Schande vor denen Russen, so hier zu Lande wenig mehr von der Religion wissen, als die Itälmen leicht verleiten kan.¹⁹⁶

Woraus als Anweisung für die russische Regierung abgeleitet wird:

So ist auch durch die Bestellung eines guten Commandeurs, so kein jakuzkischer Eingesessener, zu verhüten, daß die hohe Gnade und Vorsorge Ihro Kayserlichen Majestät nicht auf KAMTSCHATKA ohne Wirkung und die Itälmenische Nation, Slaven von Particulair-Interesse ungewissenhafter Cosaken zu ihrem gänzlichen Ruin werden mögen. Vor der Taufe waren die Itälmenen freye Untertha-

196 STELLER 1774, 282-284.

nen, nunmehr werden sie Taufsöhne und Sklaven von denen Cosaken: (...) Geschweige, daß Gott und die Religion dadurch bey unverständigen und ununterwiesenen Leuten geschändet wird, so entsteht noch über dieses das falsche PRAEJUDICIUM, daß ihre ganze Bekehrung um des Interessens willen unternommen worden, wodurch alle gnädige und hohe Absichten über einen Haufen hinfallen und unfruchtbar werden.¹⁹⁷

Die deutlichsten Vorhaltungen gegenüber der russischen Regierung stammen von dem französischen Astronomen und Abbé **JEAN CHAPPE D'AUTEROCHÉ** (1728-1769).¹⁹⁸ Bereits Mitglied des Jesuitenordens, reiste er im Auftrag der „Académie des sciences“ 1761 nach Russland, um die für den 6. Juni berechnete Passage der Venus vor der Sonne beobachten zu können. Bis Mai 1762 hielt sich Chappe d'Auteroche im Russländischen Reich auf, vornehmlich in Westsibirien (Tobol'sk) und Tatarstan (Kazan'). Sein Interesse galt jedoch nicht nur der Astronomie, sondern auch den politischen und zivilisatorischen Gegebenheiten im Petersburger Reich. Festgehalten in der zweibändigen Schrift *Voyage en Sibérie, Paris 1768*, erregten seine Eindrücke postwendend die Aufmerksamkeit der russischen Staatsspitze.¹⁹⁹ Unter dem Namen der Kaiserin selbst, Katharina II., wurde 1770-71 ein ebenfalls zweibändiges Werk publiziert, das den treffenden Titel *Antidote* trägt²⁰⁰ und nahezu Satz für Satz eine Entgegnung auf die von Chappe d'Auteroche vorgetragenen kritischen Beobachtungen bringt. Komplette widerlegt wurden die Aussagen des Abbés nicht, denn immer dort, wo es nichts zu entgegnen gab, oder die Richtigkeit seiner Behauptungen auf der Hand lag²⁰¹, schweigt die Kaiserin. So bildet das Gespann der beiden Schriften zusammen einen Meilenstein an (nicht nur russischer) Regierungspropaganda: Mit der Widerlegung oder wenigstens Abschwächung des von Chappe d'Auteroche überwiegend negativ gezeichneten Bildes von Russland sollte durch entsprechende Korrektur ein anderes, freundlicheres Bild gezeichnet werden. Adressat war in beiden Fällen eine europäische Öffentlichkeit. Schon der Abbé kommt in seiner Kritik immer wieder auf diesen Referenzpunkt zurück, und der Zweck der kaiserlichen Entgegnung ist die Neuformulierung eines (besseren) Russlandbildes schlechthin. Dabei hat Chappe d'Auteroche überwiegend den europäischen Teil des Russländischen Reichs im Auge, wobei sein Aufenthalt in Sibirien auch zur Begegnung mit nicht-russischen Völkerschaften führt.²⁰²

197 STELLER 1774, 284.

198 Zur Person vgl. CARRÈRE D'ENCAUSSE 2003, 31-40.

199 Publikation des ersten Teils (auf den sich auch die Entgegnung Zarin Katharinas bezieht): CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 67-323.

200 *Antidote ou examen du mauvais livre superbement imprimé intitulé « Voyage en Sibérie (...) », par M. l'abbé Chappe d'Auteroche (...)*, 2 Bde., Sankt Petersburg 1770-71. Zur Polemik zwischen Abbé und Kaiserin vgl. CARRÈRE D'ENCAUSSE 2003, 40-64.

201 Das betrifft vor allem die in Russland verbreitete Leibeigenschaft, die Chappe d'Auteroche als „Sklaverei“ (*L'esclave russe*) bezeichnet, vgl. CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 230-233.

202 Vgl. REID 2002, 41f.

Insgesamt hält der französische Beobachter das Zarenreich für ein weniger aufgeklärtes²⁰³, barbarisches Land, ohne Verbindung zum zivilisierten Europa, wie er anlässlich seiner „Beschreibung der Stadt Tobol'sk“ ausführt:

*Ces situations [im Kontext von „amour délicat“; T.W.] sont inconnues en Sibérie et dans la plus grande partie de la Russie où les mœurs policées du reste de l'Europe n'ont pas encore pénétré. Dans ces contrées barbares, les hommes tyrannisent leurs femmes qu'ils regardent et traitent comme leurs premières esclaves, et en exigent les services les plus vils (...).*²⁰⁴

Damit kehrt sich der Barbaren-Begriff, der erst seit dem beginnenden 18. Jahrhundert in der russischen Publizistik gegenüber Andersgläubigen etabliert worden war²⁰⁵, gegen Russland selbst. Chappe d'Auteroche zeigt sich gut informiert, er kennt die Reiseberichte von Isbrand Ides²⁰⁶ und Philipp Johann von Strahlenberg²⁰⁷ und inseriert dokumentarische Quellen zum Regierungshandeln in seinen Text. In seinem Urteil ist er selbständig, wobei er bei kultureller Fremdheit, vor allem im religiösen Bereich, einem geläufigen abschätzigen Paradigma folgt. Das beginnt bereits mit der orthodoxen Religion, die er in Russland bis hin zum Fanatismus entwickelt sieht²⁰⁸, und es setzt sich fort mit dem religiösen System der im Uralgebiet ansässigen **Wotjaken (Udmurten)**. Deren Religion, vor und neben der Christianisierung, wird summarisch als „Aberglaube“ charakterisiert:

*Il [sc. das Volk der Wotjaken; T.W.] est chrétien depuis plusieurs années, mais si peu instruit qu'il n'a pas la plus petite idée de cette religion. Les Russes leur envoyèrent des prêtres et des soldats pour les convertir. Je trouvai à Sowialova un missionnaire russe chargé de les instruire et de les baptiser. Quoiqu'il n'entendît pas leur langue, il les faisait toujours chrétiens; aussi ont-ils conservé toutes les superstitions de leur religion.*²⁰⁹

Der Bericht Chappe d'Auteroches zeigt sich ausführlich, wo es um Wirtschaft, Politik, Reisestationen und Reiseumstände geht; im eigentlich ethnographischen Teil fokussiert er überwiegend auf Kleidung und Lebensweise, aber auch die Rolle der Frau. Über den äußeren Augenschein hinaus dem kulturell Fremden näherzukommen, blieb dem Reisenden verwehrt – sei es wegen der Sprachbarriere, sei es aus Gründen, die im polemischen Grundton des Werks liegen könnten. Das, was das europäische Publikum von Chappe d'Auteroche zur Religion der Wotjaken erfährt, ist, dass sie vom Christentum abgelöst werden soll, was aber nicht ganz zu gelingen

203 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 321.

204 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 197.

205 VULPIUS 2020, 225.

206 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 111.

207 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 317.

208 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 105, 177.

209 CHAPPE D'AUTEROCHÉ 1768 [2003], 317.

scheint. Was sich hinter dem „Aberglauben“ verbirgt, wird nicht gesagt. Damit reiht sich der Abbé in einen Reigen von Autoren ein, die bei der Behauptung des Eigenen verbleiben und Fremdheit als Anomalie einstufen.

Dass der entscheidende Punkt nicht die Beauftragung des Reisenden aus dem Ausland oder aus Russland ist, und auch nichts mit Sibirien selbst zu tun hat, zeigt der Reisebericht des russischen Offiziers **NIKOLAJ N. MURAV'EV** (1794-1866), *Putešestvie v Turkmeniju i Chivu v 1819 i 1820 godach, Moskva 1822* bzw. *Reise durch Turkomanien nach Chiwa in den Jahren 1819 und 1820, 2 Teile, Berlin 1824*.²¹⁰ Murav'ev war von 1819-20 auf einer diplomatischen Mission nach Chiwa und Bucharan unterwegs (heute: Usbekistan)²¹¹, also in einer Zeit, in der keine aktuellen Eroberungsversuche von Russland aus gegenüber dem Khanat Chiwa stattfanden. Neben politischen Motiven spielten für Murav'ev wissenschaftliche Anliegen der geographischen Forschung sowie die Ermittlung möglicher Handelsrouten eine Rolle. Aufschlussreich sind seine Begegnungen mit den Usbeken bzw. den Einwohnern von Chiwa. Obwohl es hier um Zentralasien geht, und der Reisende im Auftrag der russischen Regierung unterwegs war, gestaltet sich die Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden nach demselben Muster wie bei Jean Chappé d'Auteroche ein gutes halbes Jahrhundert zuvor. Ein Interesse für Land und Leute ist nicht zu verkennen, und zahlreiche Begegnungen mit den Landesbewohnern, eine relativ lange Verweildauer auch an einzelnen Orten sowie eine gute Beobachtungsgabe machen Murav'evs Bericht zu einer wichtigen Quelle über Turkestan insgesamt. Dennoch steht auch hier die Ausführlichkeit und Detailtreue des Reiseberichts gegen die grundsätzliche Einstellung, Fremdheit als Dysfunktionalität einzuordnen.

Die allgemeine Völkercharakteristik, die Murav'ev von den **Usbeken** gibt, vermittelt einen ersten Eindruck davon. Ihre Hauptbeschäftigungen seien Krieg und Räuberei, insgesamt führen sie „*ein faules und sorgenloses Leben*.“²¹² In den Sozialbeziehungen konstatiert der Beobachter, dass die Frauen in der Rolle von „*Sklaven*“, die jungen Männer in einer „*Knechtschaft*“ gehalten werden, was als „fast unglaublich“ kommentiert wird.²¹³ Das Nahrungsangebot der Usbeken veranlasst den Autor zur Feststellung, „*ihre Tafel gewährt ein lächerliches, aber widerliches Schauspiel*“.²¹⁴ Bemerkenswert scheint dem Beobachter die Bauweise der (städtischen) Gebäude: „*Im Allgemeinen baut man nur auf eine kurze Zeit und nicht auf Dauer, weil keine Sicherheit des Eigentums da ist (...)*“.²¹⁵ Unter den Vergnügungen registriert Murav'ev an erster Stelle die Habichtsjagd, gefolgt von den Brettspielen Schach, Dame und Mühle

210 Zur Person vgl. BARTOLD 1911, Register s.v.; zu Bucharan in europäischer Sicht der Zeit (allerdings ohne Erwähnung von Murav'ev) KÜGELGEN 1996.

211 Zu russischen Reisen ins Chanat Bucharan allgemein vgl. АРАПОВ 1981.

212 MURAV'EV 1824, 117.

213 MURAV'EV 1824, 119.

214 MURAV'EV 1824, 123.

215 MURAV'EV 1824, 124.

sowie einem weiteren Brettspiel namens „Etel“.²¹⁶ Die ausführlichste Beschreibung gilt allerdings der Religion der Usbeken. Von den Einwohnern Chiwas („Chiwinzen“) weiß Murav'ev, dass sie „mit der höchsten Genauigkeit alle Gebete“ erfüllen, die der sunnitische Islam vorsieht.²¹⁷ Die Art und Weise, wie die Religion ausgeübt wird, scheint dem Reisenden wichtig:

*Sie hassen die Schiiten weit mehr als die Christen, denn sie sagen: was auch den Christen ihre Religion ihnen vorschreibe, so halten sie doch auch genau auf solche, die Schiiten aber verletzen die Vorschriften stündlich durch ihren Unglauben und ihre falsche Lehre. | Die Muselmänner oder die Rechtgläubigen, vorzüglich die Usbeken und Turkmenen, halten es für eine edle That, den Schiiten, und vorzüglich den Persern, alles mögliche Uebel zuzufügen, ja mit Vergnügen vergießen sie selbst ihr Blut. Jeden Perser, den sie gefangen nehmen, zwingen sie, die Lehre des Omars anzunehmen; und dennoch muß er Sklav bleiben, gleichsam zur Rache, weil er früher Schiit war.*²¹⁸

Obwohl Murav'ev festhält, dass im Khanat Chiwa „außer der herrschenden Religion keine andere geduldet“ wird²¹⁹, registriert er religiöse Praktiken, die zweifellos als heterodox einzustufen sind und von ihm auch entsprechend beurteilt werden:

*Die Chiwinzen beschäftigen sich auch mit dem Wahrsagen. Ihre Gelehrten gründen diese ihre Kenntniß auf die Beobachtung der Sterne; das gemeine Volk aber bedient sich hierzu zweier Mittel, nämlich, erstens des Korans oder sonst eines andern Buchs. Der Wahrsager verrichtet nämlich erst ein Gebet, bringt dann auf dem Kopfe ein Buch herbei, schlägt es auf, und sieht nach dem ersten Buchstaben der ersten Zeile auf der aufgeschlagenen Seite, von da zählt er bis zur siebenten Zeile, blättert dann bis zur siebenten Seite, und auf dieser bemerkt er abermals den Anfangsbuchstaben von der siebenten Zeile u.s.w.; und weil nun das Volk jedem Buchstaben eine besondere Bedeutung zuschreibt, so entnimmt aus diesen der Wahrsager seinen Spruch, und verkündet daraus die Zukunft.*²²⁰

Die Neigung zu dieser Form des Orakels korrespondiert für den Beobachter mit einer prinzipiellen Schwäche, die mit mangelnder Bildung zu tun hat:

Sie stehen auf einer sehr niedern Stufe der Aufklärung; nur sehr Wenige können lesen und schreiben; indessen giebt es doch Einige, welche im Arabischen und Persischen bewandert sind, und diese Sprache schreiben und lesen können, ja Einige verfertigen sogar Verse darin, verstehen die Astrologie, und besitzen Kenntnisse von der Medicin. Von der Astronomie wissen sie fast gar nichts, ihre ganze Kenntniß beschränkt sich bloß auf die Benennung einiger Hauptgestirne.

216 MURAV'EV 1824, 124f.

217 MURAV'EV 1824, 126.

218 MURAV'EV 1824, 127f.

219 MURAV'EV 1824, 128.

220 MURAV'EV 1824, 130.

Den Polarstern nennen sie Demur Kasik, d.h. eiserne Spitze, weil sie glauben, daß er das Ende der Erdaxe sey. In Chiwa lebt ein Mann, der die Finsternisse zu berechnen versteht, doch nur auf eine mechanische Art; er gilt für einen Weisen und lebt am Hofe des Chan. Er beschäftigt sich auch mit dem Wahrsagen, ist stolz auf seine Kenntnisse, obgleich er nichts weiß und nicht einmal den Grund der Finsterniß kennt, sondern wie das gemeine Volk auch dafür hält, daß der Satan die Sonne oder den Mond mit seinen Klauen ergreife, und daß zu ihrer Befreiung Lärm und Schießen nöthig sey, um sie vor diesem fürchterlichen Feinde zu retten. | Sie halten indessen die Erde für eine Kugel und vergleichen sie mit einer Wassermelone.²²¹

Gerade das Verhältnis der Einwohner Chiwas zur Medizin veranlasst Murav'ev zu mehrfachen, meist spöttischen Stellungnahmen:

Die Chiwinzen sowohl wie alle Asiaten nehmen gerne Medicin, und haben großes Zutrauen zu den europäischen Aerzten. Man darf ihnen nur ein Medicinglas vorhalten, und ihnen sagen, daß Medicin darin sey, so hat man vor dem Zulauf der Kranken keine Ruhe. In ihren Krankheiten nehmen sie oft ihre Zuflucht zu sogenannten Hexen.²²²

Demgegenüber werden die schwachen Kenntnisse der Bewohner des Khanats in Bezug auf die Außenwelt sogar entschuldigt:

Da die Chiwinzen von allen Seiten von großen Steppen umgeben sind, so haben sie von andern Ländern nur geringe und unvollkommene Kenntnisse. Sie kennen nur etwas genauer einige ihnen nahe angrenzende Länder, als Persien und die Bucharei (...). Ihre Kenntniß von Rußland erhalten sie bloß durch ihre Kaufleute, die Sarten (...). Europa heißt bei ihnen gewöhnlich Frankistan, oder das Land der Franken, ein Europäer wird auch von ihnen bloß Frank genannt. Die Engländer heißen bei ihnen bloß: die Herren des Meeres.²²³

Etwa zur selben Zeit wie Murav'ev bereiste ein anderer in Russland geborener Beauftragter der russischen Regierung die benachbarte Kirgisensteppe, **ALEKSEJ I. LĚVŠIN [ALEXIS DE LEVCHINE]** (1798-1879).²²⁴ Lëvšin war in der Asiatischen Abteilung des Auswärtigen Amtes beschäftigt, als er mit den kirgisisch-kasachischen Angelegenheiten in Berührung kam. Dies geschah zunächst in Form eines Aktenstudiums im Archiv seiner Abteilung in den Jahren 1819 und 1820, und dann durch eigene Beobachtungen auf Reisen zu den Kirgisen und Kasachen²²⁵, die ihn bis zur Übernahme einer neuen Aufgabe im Jahr 1823 in Beschlag nahmen. Resultat ist seine

²²¹ MURAV'EV 1824, 132.

²²² MURAV'EV 1824, 133.

²²³ MURAV'EV 1824, 135-137.

²²⁴ Zu Lëvšin im Kontext der russischen Zentralasienpolitik vgl. BROWER – LAZZERINI (Hg.) 1997.

²²⁵ Vgl. das Vorwort zu seinem Bericht: LEVCHINE 1840, II.

Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, Paris 1840 (erschienen nur wenige Jahre nach der russischen Erstausgabe²²⁶).



Siedlungsgebiete der Kaizak, in: CZAPLICKA 1918, nach S. 32

Lëvšins ethnographischer Blick erfasst nahezu alle Lebensbereiche der **Kirgisen**, vom äußeren Erscheinungsbild bis hin zu speziellen Glaubensformen. Gerade den religiösen Phänomenen widmet der Berichterstatter umfangreiche Kapitel, die theologische, moralische und zivilisatorische Aspekte miteinander verknüpfen. Glaubenspraxis, Wertehaushalt und Kulturleistungen bilden eine Einheit, so dass der Autor immer wieder die Grenzen seiner eigenen Kapitel überspringt.²²⁷ Die Grundeinstellung des Beobachters wird von Beginn an klar, wenn er den Bestand an Glaubenssystemen in einer prinzipiell muslimischen Gesellschaft erläutert:

Tous, en général, reconnaissent une intelligence suprême qui a créé le monde; mais les uns l'adorent selon les dogmes du Koran, d'autres mêlent l'islamisme avec des restes d'ancienne idolâtrie; d'autres encore croient, qu'outre un Dieu bon, qui s'occupe du bonheur des hommes, et qu'ils appellent Koudaï, il existe un malin esprit ou Chaïtane (peut-être Satan), cause de tout mal. Les Kirghiz croient en

²²⁶ *Opisanie kirgiz-kazač'ich ili kirgiz-kajsackich ord i stepej*, Peterburg 1832.

²²⁷ Im Fokus steht der Textabschnitt LEVCHINE 1840, 330-390, bestehend aus den Kapiteln X-XIII.

outre à l'existence de beaucoup d'autres esprits, ainsi qu'aux enchanteurs et aux sorciers.²²⁸

Die Qualifikation der ursprünglichen Religion der Kirgisen als „Aberglaube“, ihrer religiösen Experten als „Zauberer“ und „Hexenmeister“, zeigt, wo sich der russische Beobachter positioniert. Gleichzeitig sind seine Aufzeichnungen gerade zu diesem Bereich der kirgisischen Religiosität das Ausführlichste, was bis zu dieser Zeit geschrieben wurde. Lëvšin liefert differenzierte Angaben zur Geisterwelt und zum Schamanismus der Kirgisen, die einige Parallelen zu dem bieten, was der litauische Ethnograph Waldemar Jochelson ein halbes Jahrhundert später zu den nordsibirischen Tungusen berichten sollte. Lëvšin übermittelt aus eigenen Gesprächen:

Quelques sultans m'ont affirmé avec serment qu'un prophète de cette espèce, se trouvant chez Djanturi, khan de la Petite-Horde, peu d'instants avant sa mort, lui dit, en examinant un os de mouton qui brûlait, que des assassins arrivaient; il spécifia la distance à laquelle ils étaient, et fixa l'heure où il perdrait la vie. Ils ajoutèrent que tout ce qu'il avait prédit arriva de point en point. Le khan s'était d'abord moqué de la prédiction, mais il se repentit au moment de sa mort, et ne fit qu'affermir encore plus les témoins de ses derniers moments dans leur ancien préjugé. | Les Ramtchi, seconde catégorie des devins kirghiz, basent leurs prédictions sur la couleur de la flamme produite par la graisse de mouton jetée au feu. Pendant qu'elle brûle, ils récitent des prières et invoquent les esprits. | Les Djouldouztchi sont des astrologues qui prédisent d'après l'inspection des étoiles, demeures des esprits qui leur sont familiers. | Les plus divertissants et à la fois les plus effrayants sont les Baksy ou Baxes, ou Bahtchi, qui se rapprochent beaucoup des Chamans de Sibérie. Leur vêtement est quelquefois long comme les robes ordinaires, quelquefois court; et souvent il ne consiste qu'en des habillons si délabrés, que la vue seule agit déjà puissamment sur l'imagination des spectateurs de leurs scènes tragi-comiques.²²⁹

Die Rangordnung, die der russische Beobachter aufmacht, gliedert sich nach seinem eigenen Eindruck, wobei die Baksy am meisten „amüsieren“ und „erschrecken“. Ihre religiösen Handlungen sind für den Betrachter „tragikomisch“, was auch mit der verschlissenen Kleidung zu tun hat, in der sie ausgeführt werden. Lëvšin hatte Gelegenheit, der Weissagung eines Baks beizuwohnen und beschreibt den äußeren Ablauf: zuerst die Steigerung von Geigenspiel und Gesang bis zur Gebärdung „wie ein Rasender“, dann die „Geisterbeschwörung“ einschließlich der dann folgenden Erstarrung „wie bei einem Toten“, gefolgt von der Explikation der „Vision“.²³⁰ Ergänzt durch eine literarische Beigabe und den Bezug auf den ein halbes Jahrhundert früheren Bericht von Peter Simon Pallas, was die Plausibilität des Gesehenen offenbar

228 LEVCHINE 1840, 330.

229 LEVCHINE 1840, 335.

230 LEVCHINE 1840, 335f.

vermehren soll, kommt Lëvšin wieder auf eigene Erfahrungen zurück. Er beobachtet medizinische Tätigkeiten der Baksy, die er als Betrugereien an einem leichtgläubigen Volk abtut²³¹, wobei sich seine Kritik der Scharlatanerie gleichmäßig auf „Mollahs, Baksy und andere“ erstreckt.²³² Dass die „Wahrsager oder Baksy“ auch bei der Geburt angerufen werden, bleibt unkommentiert.²³³

Auffällig ist, dass der russische Berichterstatter im nächsten Kapitel zur Breitseite gegen eine Apologie des Menschen im Naturzustand ausholt, wie er sie bei Rousseau zu erkennen glaubt. Die Wendung gegen eine bei der Leserschaft vorausgesetzte Sympathie gegenüber dem „*homme de la nature*“ begründet Lëvšin mit seinem sechsmonatigen Aufenthalt bei den Kirgisen. Hätte Rousseau einen solchen Aufenthalt ebenfalls genossen, so seine Behauptung, wäre er nie zu seiner Skepsis gegenüber den Wissenschaften gelangt. Lëvšin konfrontiert eine aufgeklärte Anthropologie aus sicherer Distanz mit seinen Erfahrungen an Ort und Stelle, setzt seine „Fakten“ gegen die „abstrakten Spekulationen“ des französischen Philosophen.²³⁴ Dabei macht er klar, dass man sich im Fall der Kirgisen keineswegs am anthropologischen Negativpol der Menschheit befinde:

*Le peuple dont nous occupons n'est point une race d'anthropophages ni de cannibales; il n'offre point d'exemples de sacrifices humains; il ne trouve pas son plaisir à détruire ses semblables ou à les faire déchirer par des bêtes féroces; il a même de bonnes qualités. Mais, où est l'Européen qui voulût embrasser le genre de vie du Kirghiz? Quel homme, quelle tête à folles chimères pourrait envier l'état d'une société d'hommes qui ne connaissent aucune des jouissances morales, ni même les moyens d'améliorer leur existence physique? Qu'on songe que, plongés dans la barbarie, les Kirghiz craignent tout ce qui pourrait adoucir leur naturel impétueux, défiant et farouche. Le brigandage est leur élément, et ils n'ont d'idées que celles qui se rattachent à leurs avantages particuliers; ils ne sauraient comprendre la notion de l'utilité publique, ni rapporter leurs actions à une règle qui subordonne le bonheur de chacun à l'intérêt de tous.*²³⁵

Auch wenn die Kirgisen also in der Wahrnehmung Lëvšins keine Menschenfresser sind, so geben sie doch für „Europäer“ noch lange kein Vorbild ab. Sie stecken tief in der Barbarei, weil sie ihre Wildheit nicht ablegen wollen, zu der auch der Raub als Teil ihres Alltags gehört²³⁶, und weil sie das individuelle Wohlergehen über dasjenige der

231 LEVCHINE 1840, 338.

232 LEVCHINE 1840, 339.

233 LEVCHINE 1840, 355.

234 LEVCHINE 1840, 339f.

235 LEVCHINE 1840, 340.

236 LEVCHINE 1840, 345. Die Vorstellung von den Kirgisen als Räubern (*great robbers*) findet sich auch bei dem englischen Reiseschriftsteller THOMAS WITLAM ATKINSON (1799-1861), der zwischen 1848 und 1853 in Sibirien und Zentralasien unterwegs war. Sein Bericht widmet diesem Aspekt breiten Raum, vgl. ATKINSON 1859, 208-214. Zur Expedition vgl. COLLINS

Allgemeinheit stellen. Der russische Beobachter diagnostiziert eine Leichtgläubigkeit, die die Kirgisen von den anderen „Orientalen“ unterscheiden würde²³⁷, während der Charakterzug Geiz²³⁸ und die Neigung zum Aberglauben („*esprit superstitieux*“)²³⁹ gleichermaßen auf Kirgisen und Kasachen zuträfe. Der Berichterstatter kennt frühere Reisebeschreibungen, etwa von Herodot²⁴⁰ oder Johannes von Plano Carpini²⁴¹, verlässt sich aber lieber auf seine eigenen Eindrücke. Die Methode ist die einer vergleichenden Zivilisationsbeschreibung, bei der die Völker der Kirgisen und Kasachen schlecht abschneiden. Ihre Sitten, ihre Religion und sogar ihre ganze Lebensart verstießen gegen jeden Fortschritt der Zivilisation, sagt Lëvšin, in ihrer Ignoranz bildeten sie das Beispiel einer „halbwildten Nation“ („*nation à demi-sauvage*“).²⁴² Bestandteil dieser Halbwildheit ist die Sprache („*un dialecte turc corrompu*“)²⁴³, wobei das Moment, das die Völker der Steppe dem Kreis der zivilisierten Völker annähert, in der Musik und der Poesie liegt. Der russische Beobachter folgt hier dem Pfad der Kulturdefinition, den er bei Moses, David, Homer, Polybios, Platon und Aristoteles vorgeprägt findet²⁴⁴, und bescheinigt, ganz im Sinne eines kolonialen Paternalismus, hier ein Mindestmaß an Kulturleistung:

*Sans doute leur poésie n'est pas une science, et ils ne composent pas en vers d'après des poétiques, mais nous pensons que tout lecteur éclairé ne leur refusera point l'intelligence de la poésie, quand il réfléchira que, comme les plus anciens peuples du monde, ils ont des chansons dans lesquelles ils célèbrent de verve les exploits de leurs héros, les beautés de la nature, les douceurs de l'amour.*²⁴⁵

Lëvšin wirbt förmlich um Verständnis für die Kirgisen und Kasachen bei seinem aufgeklärten Publikum, indem er einen „frühen“ oder „natürlichen“ Zustand der Menschheitsentwicklung für sie geltend macht. Dasselbe betrifft auch die medizini-

2002, 44f. Die Neigung zum Raub als eines kollektiven Charakterzugs – hier der Turkmenen allgemein – taucht auch bei anderen Reiseschriftstellern auf: so etwa bei dem russischen Gelehrten MICHAÏL N. GALKIN-VRASKOJ (1832-1916), der im Dienst des Generalgouverneurs von Orenburg 1858 nach Chiwa und Bucharä (Usbekistan) reiste und später eine Darstellung darüber veröffentlichte, vgl. GALKIN 1868, 4 (unter der Bezeichnung „*грабежъ*“). Ein weiterer Gewährsmann für dieses Stereotyp ist der noch zu behandelnde ungarische Sprachwissenschaftler Hermann Vámbéry (1832-1913).

237 LEVCHINE 1840, 342.

238 LEVCHINE 1840, 343, 348.

239 LEVCHINE 1840, 344.

240 LEVCHINE 1840, 345. Zu Herodot (490/480-ca. 430/420 v.Chr.) als Ethnograph vgl. HARTOG 1988; MÜLLER 1997, 98-130; REINHARDT 2001.

241 LEVCHINE 1840, 375. Zu Johannes di Piano Carpini (ca. 1185-1252) als Ethnograph vgl. FRIED 1986; SCHMIEDER (Hg.) 1997; WÜNSCH 2022.

242 LEVCHINE 1840, 378.

243 LEVCHINE 1840, 378.

244 LEVCHINE 1840, 379.

245 LEVCHINE 1840, 380.

schen Kenntnisse, die ebenfalls keine wissenschaftliche Grundlage besitzen, sondern auf Zufallsfunden beruhen:

*Il n'est pas besoin d'expliquer que toutes ces connaissances des Kirghiz en médecine ne sont le fruit que de découvertes dues au hasard et à l'impulsion naturelle de l'homme cherchant les moyens de conserver l'existence des siens; et à défaut de théorie, la tradition orale est là qui transmet leur médecine de génération en génération.*²⁴⁶

So ergibt sich am Ende, trotz der „Vielzahl an absurden und abergläubischen Ideen“ (*Malgré la multitude des idées absurdes et superstitieuses*)²⁴⁷, eine wohlwollend anmutende Haltung des Betrachters gegenüber dem kulturell Fremden. Aber diese Haltung spiegelt nur vermeintlich eine neutrale Perspektive, denn im Grunde beruht sie auf einer vorgefertigten Hierarchie von „Zivilisation“, bei der die eigene Zivilisation des Beobachters selbstverständlich an der Spitze steht. Das Fremde, in allen seinen Ausprägungen, sei es in Religion, Musik, Poesie, Medizin oder Astronomie, ist gekennzeichnet durch einen markant niedrigeren Zivilisationsstand. Es kann qualitativ nicht mit der als Norm gesetzten eigenen Zivilisationsstufe mithalten und wird deshalb mit pejorativen Attributen wie „ignorant“, „halbwild“, „abergläubisch“ oder „nicht wissenschaftlich“ belegt. Insofern zwar Autopsie über einen längeren Zeitraum hinweg stattfindet, die Wissensbeschaffung aber sehr sporadisch und ohne erkennbares Bestreben nach einer Kontextualisierung erfolgt, ist die von Lëvšin praktizierte Ethnographie Ausweis eines klaren kolonialen Othering.

Auf derselben Linie liegt die eingangs erwähnte, akademische Arbeit des burjatischen Gelehrten **DORŽI BANZAROV** (ca. 1822-1855).²⁴⁸ Auch wenn es sich um keinen Reisebericht im eigentlichen Sinne handelt, ist die Schrift *Černaja vera, ili šamanstvo u Mongolov*, hg. von G. N. Potanin, Moskva 2011²⁴⁹ sowohl als Forschungsbericht zum Schamanismus in Nordasien, als auch als Ausweis einer kolonialen Haltung gegenüber der Kultur der nicht-russischen Völkerschaften im Russländischen Reich bemerkenswert. Sie wurde 1846 in der Schriftenreihe „Učenie zapiski“ der Kazaner Universität publiziert und 1891 von dem bekannten russischen Geographen und Ethnographen Grigorij N. Potanin herausgegeben. Banzarov erhielt an der Universität Kazan' (heute: Republik Tatarstan in Russland) eine Ausbildung im westeuropäischen Stil und kann deshalb als Vertreter einer Außenperspektive gelten – auch wenn der mongolische Schamanismus, den er beschreibt, die Religion seines eigenen Volks der **Burjaten** war.²⁵⁰ Die kulturtypologische Einordnung des Schamanismus nimmt Banzarov zu Beginn seines Werks vor, wenn es um die Benennung und Herkunft des „Schwarzen Glaubens“ geht:

246 LEVCHINE 1840, 385.

247 LEVCHINE 1840, 386.

248 Zu Person und Werk vgl. ZNAMENSKI 2003, 67-70; POTANIN (Hg.) 2011, IX-XL.

249 Englische Version: BANZAROV 1981-82.

250 Zum Schamanismus bei den Burjaten vgl. REID 2002, 64ff.

Вообще думаютъ, что оно состоитъ только въ служеніи злымъ духамъ, и въ привидѣніяхъ, и въ шарлатанствѣ шамановъ, и въ боготвореніи умершихъ шамановъ. Наконецъ, многіе почитаютъ шаманство боготвореніемъ природы, или сближаютъ его съ зороастровою религіей. Нѣтъ нужды отыскивать так далеко начало шаманства и стараться вывести его изъ религіозныхъ системъ, вовсе ему чуждыхъ. Ближайшее знакомство съ предметами показываетъ, что такъ называемая шаманская религія, по крайней мѣрѣ у монголовъ, не могла произойти отъ буддизма или другой какой нибудь вѣры, что она сама собою могла возникнуть въ народѣ, и состоитъ не въ однихъ суевѣріяхъ и обрядахъ, основанныхъ только на шарлатанствѣ шамановъ. Черная вѣра монголовъ произошла изъ того же источника, изъ котораго образовались многія религіозныя системы; внѣшній – природа, внутренній міръ – духъ человека, и явленія того и другаго – вотъ что было источникомъ Черной вѣры. / Такая основная идея въ религіи, повидимому, должна быть произведеніемъ духа, вникающаго въ самого себя и наблюдающаго надъ природою, предполагать предварительное усмотрѣніе, чего нельзя ожидать отъ номада. Но вотъ, что говоритъ объ этомъ знаменитый ученый, который лучше всѣхъ долженъ знать дѣйствіе природы на необразованные народы: «то, что у нѣкоторыхъ лицъ, одаренныхъ замѣчательными способностями, говоритъ А. Гумбольдтъ въ своемъ ‚Космосъ‘, является зачаткомъ философіи природы, разумнымъ созерцаніемъ, у целыхъ народовъ бываетъ произведеніемъ инстинктивной воспріимчивости. Такимъ образомъ въ глубинѣ этого тайнаго чувства возникаетъ первое побужденіе къ обожанію, боготворенію воспріятыхъ естественныхъ силъ».²⁵¹

Wie Lévšin, spricht auch Banzarov von der „Scharlatanerie der Schamanen“, zweifelt also grundsätzlich an der Wertigkeit der von den Schamanen vollzogenen religiösen Handlungen. Dass der Schamanismus nicht aus dem Buddhismus stammen kann, erhellt für ihn bereits daraus, dass es sich bei ersterem, wie bei allen „alten“ religiösen Systemen, um eine relativ einfache Kombination von Vorstellungen der äußeren Welt (Natur) und der inneren Welt (menschlicher Geist) handelt. Komplexe religiöse Vorstellungen, wie sie – unausgesprochen – beim Buddhismus und im Christentum begegnen, darf man vom Nomaden nicht erwarten, argumentiert Banzarov. Die Burjaten/Mongolen gehören für ihn in die Rubrik der „ungebildeten Völker“, ganz im Sinn der deutschen Aufklärung. So ist es auch kein Wunder, dass der burjatische Gelehrte gerade Alexander von Humboldt als Kronzeugen anruft, wenn es um die Einstufung des intellektuellen Potentials der Mongolen geht. Humboldt nahm, wie Banzarov es sah, bei solchen Völkern eine nur rudimentäre Form von Naturphilosophie an und hielt ihre Rationalität lediglich für ein Produkt der „instinktiven Aufnahmefähigkeit“. Banzarov übernimmt diesen Begriff und baut ihn im Weiteren kulturanthropologisch

251 BANZAROV 2011, 4f.

aus. Der Schamanismus, als Produkt aus dem Wirken der Natur und der Tätigkeit des (menschlichen) Geistes, passt zu einem Volk, das sich (noch) auf der Kindheitsstufe der menschlichen Entwicklung befindet und deshalb den Einflüssen der Natur unmittelbar ausgesetzt ist („*природа сильнѣе дѣйствуетъ на младенствующаго человека*“); deshalb die Verehrung des Himmels als der höchsten Repräsentation der Naturgewalten, gefolgt von der Erde und daraus abgeleitet von Sonne, Mond, Sternen, aber auch Bergen, Flüssen und anderen Erscheinungsformen der Natur. Die Möglichkeit einer vergleichenden Betrachtung des Schamanismus bei den „alten“ Völkern Asiens und Europas wird von Banzarov am Schluss seines einleitenden Kapitels angedeutet, bevor er sich der eigentlichen Deskription des mongolischen Schamanismus zuwendet.²⁵²

In seiner Schrift greift Banzarov, auch hierin Lëvšin ähnlich, auf frühere Berichte von Reisenden zurück, etwa Johannes von Plano Carpini aus dem 13. Jahrhundert oder Johann Gottlieb Georgi aus dem 18. Jahrhundert, und demonstriert damit erneut seine an europäischen Maßstäben geschulte Bildung. Das Fortschritts- und Entwicklungsparadigma der deutschen Aufklärung schlägt sich bei ihm in Form einer Abwertung des Schamanismus nieder. Dabei werden der Schamanismus als Ganzes und alle seine Einzelphänomene in ein negatives Paradigma von Religion einsortiert. Der von Banzarov beobachtete Einfluss der Natur auf die Erscheinungsformen des (nicht nur mongolischen) Schamanismus führt ihn zu einer Anthropologie, die auch bei den damit befassten Menschen eine gleichsam „natürliche“, das heißt bildungs- und aufklärungsferne Existenz erkennen lässt. Diese Form der Verarbeitung des kulturell Fremden konnte nahtlos in die Deklaration des Fremden als „Krankheit“ und „Anomalie“ einmünden, wie die weitere Forschungsgeschichte des Schamanismus zeigt: Für einen Teil der (früheren) modernen Forschung besaß der Schamanismus eine „psycho-pathologische Grundlage“, war verknüpft mit „arktischer Hysterie“, „nervöser Labilität“, „Neurosen“ und „psychischer Dissoziation“ (möglicherweise sogar vererblich) – was ursächlich mit Umwelteinflüssen in Zusammenhang gebracht wurde, die auf die Menschen in Sibirien (aber auch in Zentralasien) einwirkten.²⁵³ Die Betonung des Eigenen in der Erfassung des Fremden war dabei übermächtig, die Interpretation des Schamanismus folgte einer Hermeneutik (Nakamura: „Tiefenhermeneutik“), die dem Untersuchungsgegenstand keine Rationalität und Legitimität zubilligte.

War bei Banzarov die Einstufung des Schamanismus als religiöse Aberration noch der Bevorzugung des Buddhismus geschuldet, so ergibt sich das negative Bild des Schamanismus eines anderen Asien-Forschers, **HERMANN VÁMBÉRY** (1832-1913)²⁵⁴, aus der Hochschätzung von Christentum und Islam. Der aus der Slowakei stam-

252 BANZAROV 2011, 5f.

253 Vgl. OHLMARKS 1939, 19-39, der sich u.a. auf Banzarov stützt. Diskussion der Thesen Ohlmarks bei MÜLLER 2010, 103-105; vgl. auch HUTTON 2001, 100-102.

254 Zur Person, besonders was die Reisen durch Zentralasien angeht, vgl. ROMODIN 2003.

mende ungarische Sprachwissenschaftler Vámbéry war als Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaftler mit dem Auftrag versehen worden, die Ursprünge der ungarischen Sprache zu klären.²⁵⁵ Dies führte zu ausgedehnten Reisen durch Asien, wobei er sich in Zentralasien ein Jahr lang aufhielt (März 1863 bis März 1864). Als Derwisch verkleidet, wollte er „den Orient als Orientale (...) bereisen“.²⁵⁶ Dabei war er gewissermaßen der bessere Orientale, denn: „Der Orientale kennt nicht den Durst nach Wissenschaft (...).“²⁵⁷ Aber Vámbéry besuchte auch Turkvölker in Sibirien, geleitet von dem Wunsch, die These zu erhärten, dass das Ungarische eine Turksprache sei. Seine Beobachtungen zu den Religionsverhältnissen der sibirischen Tataren, wie sie in seinem Werk *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885, niedergelegt sind, spiegeln dabei seine Arbeitsweise allgemein. Dazu gehört in erster Linie eine Mischung aus eigenem und fremdem Wissen; und dazu gehört auch eine dezidiert vorgetragene eigene Meinung zu Kulturphänomenen sowie eine klare Positionierung als Europäer. Zur Schönheitspflege der Frauen der **Kazaner Tataren** sagt er:

*Im allgemeinen wären die Frauen nicht unschön zu nennen, wenn sie nur durch ihre kosmetischen Mittel sich nicht verunstalten würden, worunter namentlich das Bestreichen der Augenbrauen, das Schminken des Gesichts und das Schwarzfärben der Zähne auf unsern europäisch-ästhetischen Sinn sehr nachtheilig wirkt.*²⁵⁸

Es verwundert nicht, dass bei einer solchermaßen eurozentrischen Perspektive die religiöse Kultur der „sibirischen Türken“ vor der Begegnung mit Christentum und Islam als nicht ebenbürtig betrachtet wird. Vámbéry sieht im Schamanismus der Tataren ein Relikt, das keine Lebensberechtigung (mehr) hat:

Wie schon angedeutet, besteht das Christenthum dieser Leute zumeist aus oberflächlichen Ceremonien; sie besuchen die Kirchen, sie halten die Heiligenbilder in Ehren, hängen aber zugleich in vielen Sitten und Gebräuchen an den alt-herkömmlichen Gewohnheiten noch aus der Zeit ihres Schamanenthums, das, in Blut und Fleisch gedrunken, hier wie anderswo nur schwer auszurotten ist. Wir werden auf ähnliche Verhältnisse auch in andern Theilen unsers ethnischen Gebiets stossen, indem wir sehen werden, wie die christlichen Tataren von Kazan trotz einer nahezu schon dreihundertjährigen Bekehrung noch immer zahlreiche Züge ihrer alten Glaubenswelt aufbewahrt, und wie auch die Tschuwaschen an der mittlern Wolga einem von heidnischen Aberglauben stark gesättigten Christenthum huldigen. Ja, es ist ein merkwürdiger Zug im Leben der Türkenvölker, dass die Lehre Christi bei ihnen bis heute noch nirgends recht Wurzel gefasst hat,

255 Vgl. seine Selbstauskunft in: VÁMBÉRY 1865, VII.

256 VÁMBÉRY 1865, VIII.

257 VÁMBÉRY 1865, 11.

258 VÁMBÉRY 1885, 421f.

*was bezüglich dieses Glaubens auch von den übrigen grossen Völkererelementen Asiens behauptet werden kann, denn mit Ausnahme jener Völker, deren Bekehrung in das vorislamitische Zeitalter fällt, als: Armenier, Georgier und Syrier, hat die Lehre Christi, trotz aller weltlichen Macht des Abendlandes, trotz all der imponirenden Grösse unserer modernen Culturwelt im Busen der Asiaten sich nirgends einzunisten vermocht. Ist es nicht ein treffender Beleg dafür, dass das Christenthum, obwol ein asiatisches Product, nur auf dem Boden und unter den Völkern Europas gedeihen kann?*²⁵⁹

Zugleich mit der Abwertung des kulturell Fremden bei überdeutlicher Behauptung des Eigenen zeigt diese Passage einen anderen, durchaus informativen Aspekt. Zu sehen ist, dass der Schamanismus bei den sibirischen Tataren eine Art Tiefenstruktur bildet, die trotz der Überformungs- und Vernichtungsversuche durch das Christentum (und den Islam) nicht nur weiterlebt, sondern auch so etwas wie ein integratives Moment für die immerhin partiell übernommenen „Hochreligionen“ bildet. Damit ist ein Ausweg aus der Aporie skizziert, die darin besteht, dass Islam und Schamanismus (auch in Zentralasien) „contrasting phenomena“²⁶⁰ sind. Vámbéry bezeichnet das Schamanentum der Tataren als ihren „nationalen Glauben“²⁶¹, als eine Religion, die fortlebt, „natürlich nicht in jener Urwüchsigkeit wie vor alten Zeiten“, aber doch als „uralte Gedankenwelt, welche dem Türkenthum vielleicht schon seit Jahrtausenden eigen ist“.²⁶² Für die Darstellung dieses Schamanentums bedient sich Vámbéry ausgiebig aus den Forschungen von Nikolaj M. Jadrincev und Wilhelm Radloff, dazu Peter Simon Pallas und Grigorij N. Potanin.²⁶³ Neben dem Schamanismus, und nicht mit ihm verbunden, beobachtet der ungarische Reisende noch das Wahrsagen, das er als „Aberglaube“ qualifiziert.²⁶⁴ Die von Vámbéry ebenfalls zu den „sibirischen Türken“ gezählten Jakuten weisen denselben religiösen Synkretismus auf, der auch die Tataren auszeichnet: eine nur äußerliche Hinwendung zu dem von der russischen Kirche vermittelten Christentum, „während im geheimen so manche Sitten, Gebräuche und Aberglauben des Schamanenthums gang und gebe sind.“²⁶⁵ Die als „Wolga-Türken“ erscheinenden Kazaner Tataren dagegen behaupten, gerade weil das Osmanische Reich politisch-militärisch vom Russischen Reich unter Druck gesetzt werde, nach Wahrnehmung Vámbérys nur umso fester ihren sunnitischen Islam.²⁶⁶ Hier gibt es keine große kulturelle Differenz zur eigenen Lebenswelt, die Abweichungen in manchen kulturellen Praktiken werden, wie oben gesehen, lediglich bedauert

259 VÁMBÉRY 1885, 114.

260 SULTANOVA 2014, 25.

261 VÁMBÉRY 1885, 115.

262 VÁMBÉRY 1885, 117.

263 VÁMBÉRY 1885, 118ff.

264 VÁMBÉRY 1885, 128.

265 VÁMBÉRY 1885, 156.

266 VÁMBÉRY 1885, 430.

und in ein allgemeines Bild von der Überlegenheit der europäischen „Culturwelt“ eingeordnet.

Die Sollbruchstelle ist – wieder einmal – die autochthone Religion in Gestalt des Schamanismus. Das gilt, nach den Tataren und Jakuten in Sibirien, in selbem Maß für die Kirgisen in Zentralasien. Vámbéry behandelt sie in seinen *Skizzen aus Mittelasien. Ergänzungen zu meiner „Reise in Mittelasien“*, Leipzig 1868. Auch bei den **Kirgisen** ist das prägende Kennzeichen der Religion eine Überlagerung von (altem) Schamanismus und (neuem) Islam, wobei die „Hochreligion“ dort genauso schwach verwurzelt sei wie das Christentum bei den sibirischen Tataren:

Ihre Religion ist fast durchgängig die mohammedanische; doch, wie sich von den socialen Verhältnissen schließen läßt, in sehr schlaffem Zustande, was übrigens in Betreff des Islams bei den Nomaden fast überall der Fall ist. Vor und lange nach der arabischen Occupation in Mittelasien haben die Kirgisen sich zum Schamanismus bekannt, und es ist kein Wunder, wenn in Anbetracht der lockern Wurzeln, welche die Lehre des arabischen Propheten dort fassen konnte, so vieles aus dem frühern Glauben sich noch bis heute hat aufrecht erhalten können. (...) Der Nomade, dem seine materielle Existenz mehr am Herzen liegt, hält Religion für einen secundären Gegenstand. Er nennt sich Mohammedaner, doch werden Beten, Fasten und andere Religionsgesetze nur wenig beachtet, und es darf nicht auffallen, wenn der Aberglaube, diese Reminiszenz aus dem Kindesalter aller Völker, noch hier eine bedeutende Rolle spielt. Chiromantie, Sterndeuterei, Teufelverscheuchen, Krankenblasen und sonstigen Humbug wollen wir gar nicht erwähnen, da solche in gebildeten islamitischen Ländern, wie in Persien und der Türkei, noch in vollem Ansehen, ja sogar im aufgeklärten Europa noch hier und da Spuren anzutreffen sind.²⁶⁷

Ähnlich wie Banzarov sieht auch Vámbéry den Schamanismus als „Aberglaube“ und Kennzeichen einer phylogenetisch früheren Stufe der Menschheitsentwicklung. Der Eurozentrismus wird in dem von ihm schon bekannten Dreisprung entfaltet: an der Spitze das „aufgeklärte Europa“, darunter die „gebildeten islamitischen Länder“, und ganz am Schluss die Völker im Zustand vor der Konversion zu einer der „Hochreligionen“. Bei aller Polemik nicht nur gegen den Schamanismus, sondern auch gegen andere, als „Humbug“ diskreditierte Praktiken, bleibt der Reisende aus Ungarn aber ein aufmerksamer und neugieriger Beobachter. Er beschreibt die Opferschau, die er als Schwindel missbilligt, mit der Parallele zum Orakel von Delphi jedoch gewissermaßen adelt („denn wenn man zu Delphi und Pythia die civilisirten Griechen beschwindelte, warum soll dies auf der kirgisischen Steppe nicht vorkommen?“²⁶⁸), und er berichtet von der Achtung, die die Kirgisen dem Feuer entgegenbrachten.²⁶⁹ Lebens-

267 VÁMBÉRY 1868, 230f.

268 VÁMBÉRY 1868, 232.

269 VÁMBÉRY 1868, 232f.

weise und Alltag interessieren ihn nicht minder, und so berichtet Vámbéry, wenn er vom „Zelt und seine(n) Bewohner(n)“²⁷⁰ schreibt, nicht nur vom „Aberglaube(n) der Weiber“, der so verbreitet ist, dass alle Tätigkeiten im und um das Zelt herum mit ihm in Zusammenhang stehen²⁷¹, sondern auch von der dort anzutreffenden und weit mehr „wie bei uns im Abendlande“ verbreiteten „Poesie“ in der Kommunikation.²⁷²

Von diesem Punkt der Völkerbetrachtung aus ergibt sich ein Durchstich zu einem anderen Modus der Begegnung mit dem kulturell Fremden: der Faszination. Die grundsätzliche Ablehnung, die Vámbéry gegenüber wesentlichen Kulturbestandteilen der Steppenbevölkerung hegt, insbesondere dem Schamanismus, verhindert nicht, dass er auf der anderen Seite nicht zu einem euphemistischen Bild der dortigen Kultur(en) fähig wäre. Von der Behauptung des Eigenen zur Kritik am Eigenen, ganz im Sinn einer im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Zivilisationsmüdigkeit, ist so nur ein kurzer Weg:

*Wenn nicht außerordentliche Naturunfälle, wie Sand- oder Schneestürme, den alltäglichen Lebensgang beeinträchtigen, so ist der Nomade glücklich, ja, ich könnte sagen, so glücklich, wie keine Civilisation der Welt ihn machen könnte.*²⁷³

Die Gegnerschaft gegen den Islam veranlasst Vámbéry sogar zu einer Parteinahme für die nicht-muslimischen Völker Zentralasiens²⁷⁴:

*So mußte ich mich langsam gewöhnen an schroffe Gegensätze von Tugenden und Lastern, von Menschenliebe und Tyrannei, von scrupulöser Redlichkeit und abgefeimter Schurkerei, die im Orient überall, aber in Mittelasien am meisten, anzutreffen sind, und vorzüglich dort, wo der Islam, dieses schreckliche Gift des socialen Lebens, den Samen seiner falschen Civilisation ausgestreut hat. Die nichtmuselmanischen Nomaden hingegen sind die besten Menschen von der Welt.*²⁷⁵

Während die Anhänger eines „verfälschten Islam“ noch „manche gute Eigenschaften und schöne Charakterzüge haben“, wie Vámbéry bei seinem Aufenthalt in Buchara feststellt, sind die „am Born des reinen Glaubens sich labenden Glaubensgenossen“ allein „der schwarzen Lüge, der Heuchelei und Verstellungskunst“ ergeben.²⁷⁶ Die von Stereotypen gesättigten Invektiven Vámbérys gegen den Islam in Zentralasien führen

270 So der Titel des V. Kapitels, VÁMBÉRY 1868, 59-67.

271 VÁMBÉRY 1868, 233.

272 VÁMBÉRY 1868, 63. An anderer Stelle ein weiterer Beleg für die Hochachtung vor der Kommunikation der (islamisierten) Turkmenen: „Es war ein großes Glück für mich, daß die Turkmenen, die außer ihren Raubzügen ihr ganzes Leben in größter Faulheit zubringen, sehr geneigt sind, sich stundenlang mit politischer Conversation zu beschäftigen (...)“; VÁMBÉRY 1865, 46.

273 VÁMBÉRY 1868, 64.

274 Zum Islambild Vámbérys vgl. REISSNER 1994, 265f.

275 VÁMBÉRY 1865, 51.

276 VÁMBÉRY 1865, 151.

jedoch nicht zu einer Aufwertung der vor der Islamisierung verbreiteten Religion. Vámbéry nennt sie die „alte Religion“, und sie lebt nach seiner Meinung trotz der Jahrhunderte dauernden Existenz des Islam bei den „Nomaden Mittelasiens“ fort, der „nur die äußere Form“ der Vorgänger-Religion verändert habe. Mit deren Substanz freilich befasst sich der ungarische Reisende nur am Rande; die oben zitierten Auslassungen Vámbérys zum Schamanismus und anderen „abergläubischen“ Praktiken sprechen für sich. Vielleicht liegt es an einem grundsätzlich negativen Völkerbild, das Vámbéry von den „Turkmanen“ entwickelt, und das als hauptsächliche berufliche Tätigkeit den Raub, als soziale den Müßiggang beinhaltet.²⁷⁷ Vor diesem Hintergrund, so scheint es, gibt es keine Möglichkeit einer differenzierten Darstellung fremder Kulturpraktiken. Die Zivilisation, die Vámbéry in Zentralasien vergeblich sucht, ist das Schlüsselement auch in kulturtheoretischer Hinsicht. In einem klassischen Zirkelschluss werden nicht vorhandene Zivilisation und Aberglaube bzw. korrumpierte „Hochreligion“ in einen Kausalzusammenhang gebracht. Aber immerhin ist das letzte Wort noch nicht gesprochen, denn Vámbéry sieht die kulturtypologische Einordnung Zentralasiens und seiner Bewohner als selbstgemacht:

*Die Civilisation scheint eine Vorliebe für den Weg von Süden nach Norden zu haben, aber wie kann ein Funke davon nach Mittelasien dringen, solange die Turkmanen jeden Reisenden, jede Karavane mit Tausenden Gefahren bedrohen?*²⁷⁸

Die Karriere der negativen Begriffsfüllung von Schamanismus und anderen Manifestationen des kulturell Fremden ist damit noch nicht zu Ende. Was Banzarov und Vámbéry um die Mitte des 19. Jahrhunderts am schärfsten ausformuliert haben, in den Grundzügen aber bereits seit den ersten Reiseberichten von Ides und anderen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im Umlauf ist, „erhärtet“ sich als (vermeintliche) Erkenntnis in verschiedenen Varianten bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts. Einen vorläufigen Schlusspunkt setzt die Darstellung des russischen Verwaltungsbeamten **PETR P. ŠIMKEVIČ** (1862–1920)²⁷⁹, der im Dienst des Generalgouverneurs des Amurgebietes seit 1892 auf Reisen im Amurgebiet und in Ostsibirien unterwegs war. Sein Studium der dort siedelnden Völker der Golden, Tungusen und Jakuten mündete in eine Monographie mit dem Titel *Materialy dlja izučenija šamanstva u Goľdov, Chabarovsk* 1896, erschienen in den „Abhandlungen der Abteilung des Amurgebietes der Kaiserlichen russischen geographischen Gesellschaft“ (*Zapiski priamurskago otdnla imperatorskago russkago geografičeskago obščestva*).²⁸⁰ Šimkevič setzt sich durchaus mit einem Teil der bisherigen Forschung zum Thema auseinander – und dennoch ist unübersehbar, dass er einer Tendenz der Bewertung und kulturtypologischen Katego-

²⁷⁷ VÁMBÉRY 1865, 254–257.

²⁷⁸ VÁMBÉRY 1865, 262.

²⁷⁹ Zur Person vgl. ŠIMKEVIČ 1896 [Nachdruck Moskva 2021], editorische Nachbemerkung.

²⁸⁰ Zur Geographischen Gesellschaft selbst vgl. SHIMKIN 1990, 40f.

risierung des Schamanismus folgt, die bereits lange vor ihm bestand. So klingt seine Einschätzung wie eine nachträgliche, quasi-wissenschaftliche Bestätigung dessen, was an kultureller Voreingenommenheit bereits seit Jahrhunderten tradiert wurde. Man konnte fremde religiöse Systeme sehr wohl genau beschreiben, war auch bereit, im Sinne von „Feldforschung“ viel Zeit für seine Erforschung zu verwenden. Aber die Leitlinie, entlang derer die systematische Einordnung vorgenommen wurde, stand schon im Voraus fest. So ist es bezeichnend, dass Šimkevič die grundsätzliche Bewertung des Schamanismus nicht am Ende seines Buches, sondern bereits in der Einleitung vornimmt. Zum Schamanismus der **Golden** schreibt er:

*Шаманство возникло у малокультурных народов на известной степени их религиозного развития и, благодаря оригинальности своего проявления, давно уже обратило на себя внимание ученых и путешественников, которые, описывая обряды шаманства и этих народов, вносили в науку обширный этнографический материал.*²⁸¹

Das religiöse System der **Samojeden** erscheint unter ähnlichen Vorzeichen:

*Самыми малоразвитыми являются самоёды. Они обладают каким-то смутным представлением, что со смертию человека все кончается; правда, душа некоторое время продолжает жить в могиле и потому, подлѣ покойника, устраиваютъ очагъ, кладутъ съ нимъ ножъ, топоръ, копье, деньги, другія необходимыя вещи и убиваютъ оленей, повторяя это жертвоприношение по нѣскольку разъ; но когда трупъ истлѣетъ, то все существованіе, даже загробное, прекращается.*²⁸²

Die Details, so Šimkevič, interessieren „Forscher und Reisende“ aufgrund ihrer „Originalität“ und des Reichtums des „ethnographischen Materials“ durchaus. Aber das Urteil steht fest: der Schamanismus der Golden ist Ausweis einer „Minderkultur“ („малокультурных“), die Samojeden als Volk zeichnen sich durch „Minderentwicklung“ („малоразвитыми“) aus. Der mindere Status im Vergleich zu einem nicht genannten, aufgrund des eigenen kulturellen Horizonts der Berichterstatter aber erschließbaren höheren Status der kulturellen Entwicklung wird zu einem Siegel der sibirischen (und auch zentralasiatischen) Völker. Das kulturelle Gepäck der Beobachter und die ideologische Vorprägung in der Wahrnehmung des kulturell Fremden sind übermächtig. Auch wenn der Faktor der Verachtung des Fremden im Lauf der Zeit aus den Berichten verschwindet, verringert sich dadurch nicht das Ausmaß der Zurückweisung. Es war gut vereinbar, weite Reisen zu unternehmen und neues Wissen über entfernte Völker und Kulturen für eine interessierte Leserschaft zur Verfügung zu stellen, und doch im entscheidenden Teil, der Ausrichtung der Wahrnehmung, gewissermaßen zu Hause zu bleiben. Eine Relativierung des Eigenen,

281 ŠIMKEVIČ 1896, 4.

282 ŠIMKEVIČ 1896, 5.

oder wenigstens die Überprüfung der Möglichkeit, dass das erfahrene Fremde eine eigene Rationalität, einen eigenen Wert besitzen könnte (und damit für den Beobachter nur als das Fremde gilt), findet nicht statt. Das kennzeichnet einen anderen Typus von Reisenden, der einen anderen Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden pflegt. Von ihm handelt das nächste Kapitel.

Kapitel 2

*„Halbwilde, die als Jäger herumstreifen“:
Feindlich-kritische Betrachtung von Menschen und Kulturen.
Vorbehalte und Distanzierung gegenüber dem Fremden*

Die in diesem Kapitel versammelten Reisenden verkörpern einen Typus, der dem Fremden gegenüber aufgeschlossener ist als der im vorangehenden Kapitel präsentierte Typus. Sie stellen den größten Anteil unter den „frühen“, d.h. vor der Aufklärung belegten, Reisenden. Damit ergibt sich rezeptionsgeschichtlich die Konstellation, dass die ersten Urteile über sibirische und mittelasiatische Völker nicht die negativsten sind. Aber sie sind auch weit davon entfernt, tatsächlich Respekt oder gar Bewunderung zu vermitteln. Vielmehr ist diesem Modus der Begegnung mit dem „vertikal“ oder „radikal“ Fremden zu eigen, dass er eine Mittelstellung zwischen Ablehnung und Anerkennung markiert. Die Konzentration auf den „Subjekt-Pol“, die Zentralstellung der eigenen Perspektive und die von der „Herkunftswelt“ des Reisenden ausgehende Beeinflussung der Wahrnehmung des Fremden ist nicht so ausgeprägt wie bei den Reisenden des vorangehenden Kapitels. Es kommt ein kritischer Blick ins Spiel, der diesen Modus der Begegnung mit dem im nächsten Kapitel zu behandelnden verbindet. Im Unterschied zum nächstfolgenden ist dieser Modus hier aber eher feindlich eingestellt; er schwankt zwar, was die Kategorisierung und Charakterisierung des Fremden angeht, aber er löst das Dilemma von unumgänglicher Annäherung und (ebenso unumgänglich erscheinender) Abwertung durch eine ausgeprägte Distanzierung. Das Markenzeichen der Reisenden dieses Kapitels ist jedoch nicht allein die (oft sehr massive) Kritik, sondern auch die Diagnose. Ihre Leidenschaft ist die aufmerksame Beobachtung, nicht selten mit wissenschaftlich geschultem Auge. Und auch wenn das Gesamtfazit in der Regel negativ ausfällt, eröffnen sich doch vielfältige Einblicke in bisher unbekannte Gefilde kultureller Fremdheit.

Beispielgebend dafür sind die beiden zeitlich ersten Reisenden dieser Kategorie des Fremdverstehens, unter ihnen der erste belegte Reisende nach Russland in der Neuzeit überhaupt. Aufgrund ihres Signalcharakters seien sie hier aufgenommen – obwohl ihnen der persönliche Kontakt mit den asiatischen Völkerschaften des Russländischen Reichs fehlt. **SIGISMUND VON HERBERSTEIN** (1486-1566)² bereiste 1517 und 1526/27 als österreichischer Diplomat das Zarenreich. Er ist der wohl bekannteste

¹ WRANGEL II 1839, 26.

² Zu Herberstein und seinem Werk vgl. BUCHER 2002, 46-49; KÄMPFER – FRÖTSCHNER (Hg.) 2002; GEIER 2004, 52-62; ALEKSEEV 2006, 84-107; KARNER – STELZL-MARX (Hg.) 2021.

Reisende in der Frühen Neuzeit, und sein Bericht *Reise zu den Moskowitern 1526*, hg. von Traudl Seifert, München 1966³, kann, obwohl er nur von den Verhältnissen im europäischen Teil des Russischen Reichs handelt⁴, auch für den Kontext dieses Buches aufschlussreich sein. Die Aufzeichnungen resultieren vor allem aus den Erlebnissen während der zweiten Mission Herbersteins, als es darum ging, in Zeiten der Konfessionsbildung im Reich und der Neuausrichtung des Habsburgerreichs nach der Schlacht von Mohács (1526) Kenntnisse über den Moskauer Staat und die religiösen Verhältnisse dort zu sammeln. Herberstein liefert nicht nur „ein verhältnismäßig vorurteilsfreies, nüchternes, zutreffendes Bild“⁵, sondern auch ein Bild, das über die humanistische Freude an geographischen und historischen Bezügen (die durchaus vorhanden ist⁶) weit hinausgeht und mit genauen Beobachtungen auch zu gegenwärtigen sozialen Verhältnissen aufwartet. Das als eigene Episode gestaltete Kapitel „Wie Botschafter empfangen und gehalten werden“ spiegelt nicht nur leise Kritik an der übertriebenen Formalität der Gastgeber, dem Misstrauen gegenüber Fremden, einer gewissen Ungastlichkeit, wenig Hilfsbereitschaft und sogar Betrugsabsichten⁷. Sondern es zeigt auch, dass auf beiden Seiten ein kulturelles Wissen um das Gegenüber vorhanden war – etwa wenn der Sekretär des Großfürsten ausruft: „O Herr Sigismund, im Dienste unseres Herrn gelten andere Bräuche als in Eurem Herrendienst!“⁸, und die österreichische Delegation auf die obligatorische Frage nach den Reiseumständen erwidert: „Wir antworteten, wie es bei ihnen Brauch war: ‚Gott schenke dem Großfürsten ein langes Leben. Mit Gottes Hilfe und des Fürsten Mildigkeit sind wir wohl geritten.‘“⁹ Detailgenauigkeit und echtes Interesse für das Fremde stehen neben einer Neigung zur Verwendung von Stereotypen, etwa Russland und die Russen als unfrei¹⁰ und barbarisch¹¹ zu betrachten.¹² Dennoch wird man Herberstein schon aufgrund des zumeist neutral mitgeteilten Wissens um verschiedene Völkerschaften im Moskauer Reich zurecht als Ethnographen bezeichnen dürfen¹³; aber es fehlt die Intensität der direkten Auseinandersetzung mit fremden Völkerschaften. Wahrnehmungstypologisch zeichnet sich die Darstellung Herbersteins vor

3 Die lateinische Fassung „*Rerum Moscoviticarum Commentarii*“ wurde 1549 gedruckt, die erste deutsche Übersetzung 1557.

4 Informationen über nicht-russische Völkerschaften im Moskauer Reich gibt es im Reisebericht durchaus. Doch gewinnt Herberstein diese durch Lektüre und vom Hörensagen, also nur aus zweiter Hand, weshalb sie hier ausgeklammert werden. Vgl. KAPPELER 2003.

5 GEIER 2004, 58. Ähnlich die Einschätzung zu einem zentralen Thema Herbersteins, den Unterschieden zwischen Katholiken und Orthodoxen, vgl. CHOROŠKEVIČ 2002, 55ff.

6 HERBERSTEIN 1966, 53–57.

7 HERBERSTEIN 1966, 274–280.

8 HERBERSTEIN 1966, 281.

9 HERBERSTEIN 1966, 282.

10 GEIER 2004, 58.

11 CHOROŠKEVIČ 2002, 71.

12 Übergreifend: KUDRJAWEV 2021.

13 So KAPPELER 2003.

allem durch ihr kritisches Moment aus, das die Fülle des gebotenen Materials in ein bestimmtes Licht rückt.

Hierin trifft sich Herberstein mit seinem Zeitgenossen **RICHARD CHANCELLOR** (gest. 1556)¹⁴, einem englischen Seefahrer, der 1553 eine Expedition auf der Suche nach der Nordost-Passage und Absatzmärkten für die englische Kleiderindustrie navigierte. Seine Kenntnisse erlangte er auf dem Weg nach Moskau, wohin ihn eine Einladung Zar Ivans IV. (reg. 1547-1584) führte, und sie finden sich wieder in seinem Bericht *Richard Chancellor's Discoveries in Russia 1553 / Rasskaz kapitana Čansellora o ego pervom plavanii, Archangel / Archangel'sk* 1998. Kennzeichnend für seine Darstellungsweise ist, genau wie bei Herberstein, eine recht detaillierte Beobachtung, die mit (ab)wertender Einordnung nicht hinter dem Berg hält. Ein Beispiel ist sein Blick auf die (orthodoxe) Religion der russischen Bevölkerung:

*Well, I will leave them in this poynt, and will in part declare their Religion. They doe observe the lawe of the Greekes with such excesse of superstition, as the like hath not bene heard of. They have no graven images in their Churches, but all painted, to the intent they will not breake the commandment: but to the painted images they use such idolatrie, that the like was never heard of in England.*¹⁵

Im Folgenden wird sehr genau beschrieben, wie Ikonenverehrung, Gottesdienst, die Beachtung der biblischen Gebote, Fastenzeit und Mönchtum für den ausländischen Beobachter erscheinen.¹⁶ Doch die Eingangsklassifizierung der religiösen Praxis als „Aberglaube“ und „Idolatrie“ weist den Weg, fixiert durch die Gegenüberstellung mit den als Vorbild gehandelten Verhältnissen in England. Die Abwertung des Fremden stellt einen Abstand her, der eingehalten wird. Dennoch finden Differenzierungen statt und ermöglichen bestimmte Formen des Verständnisses.

Diesen Aspekt illustriert **ANTHONY JENKINSON** (1529-1610/11)¹⁷, Exponent der im 16. Jahrhundert gegründeten englischen Handelsgesellschaft „Muscovy Company“, in seinem Reisebericht zur ersten Fahrt von 1558/59.¹⁸ Auch er traf mit Zar Ivan IV. zusammen, verblieb aber nicht im europäischen Teil des Moskauer Reichs, sondern gelangte auf seinen Fahrten durch die jüngst eroberten Khanate von Kazan' und Astrachan' bis nach Zentralasien. Sein Bericht aus Buchara, zu seiner Zeit Zentrum eines eigenen Khanats¹⁹, offenbart sein Interesse für geographisches und landeskundliches Wissen, für die religiösen Verhältnisse, besonders was Spannungen zwischen sunnitischen und schiitischen Gruppen angeht, für die administrative Kultur und,

14 Zur Person vgl. EVANS 2014.

15 CHANCELLOR 1998, 119.

16 CHANCELLOR 1998, 119-124.

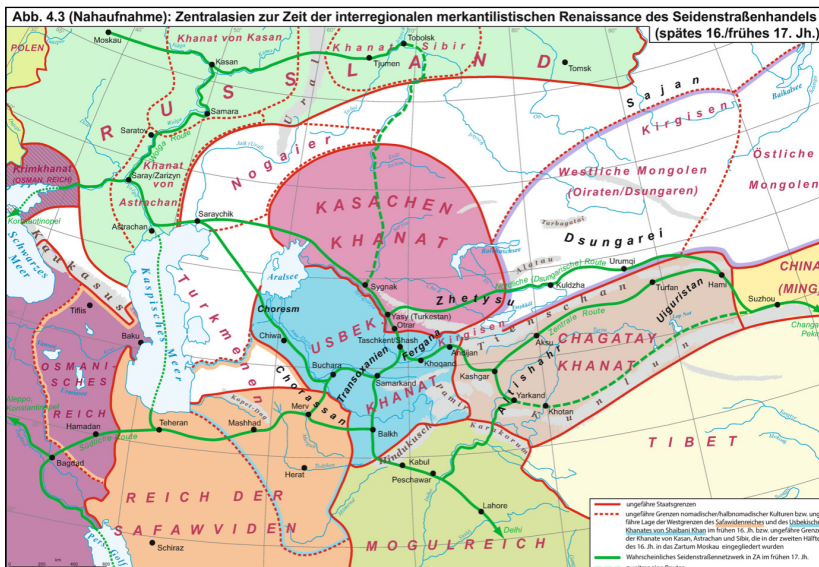
17 Zur Person GORSHENINA 2003, 138f.; MESHKAT 2009; zur Einordnung in die wissenschaftliche Zentralasien-Forschung LUNIN 1979, 93.

18 Erste Ausgabe: HAKLUYT 1598; hier benutzte Neuausgabe: JENKINSON 2009.

19 Vgl. MARK 2020, 42-49.

vor allem, für die Angelegenheiten des Handels und der Wirtschaft insgesamt.²⁰ Eingelagert in diesen übergreifenden Berichtshorizont finden sich Aussagen zur Kultur der **Tataren**, die deutlich mehr Fremdheitserfahrungen bereithielten, als sie bei einer Reise mit diesem Abenteuerpotential ohnehin gegeben waren. Die eine betrifft die Sklaverei im Khanat, die andere den Charakter der ansässigen Nomaden. Zur Sklaverei schreibt Jenkinson:

In the meane time, being deuising to make an anker of wood of a cart whee, there arriued a barke, which came from ASTRACAN, with TARTARS, and RUSSES, which had two ankers, with whom I agreed for the one: and thus being in a readiness, we set saile, and departed, I, and the two IOHNSONS being Master and Marriners our selues, hauing in our barke the said sixe Ambassadors [sc. Gesandte an den Russischen Zaren; T.W.], and 25. Russes, which had been slaues a long time in TARTARIA, nor euer had before my comming libertie, or meanes to gette home, and these slaues serued to rowe when neede was.²¹



Die Khanate an der Seidenstraße im 16./17. Jahrhundert, in: BARISITZ 2023, 186
[mit freundlicher Genehmigung des Verfassers]

In der zitierten Passage begegnet nicht nur die erste Nachricht von einer gelungenen Sklavenbefreiung in Zentralasien überhaupt. Sie wird ohne Kommentar oder weitergehende Erläuterungen des Berichterstatters eingestreut. Der Ton bleibt sachlich,

20 JENKINSON 2009, 81-96.

21 JENKINSON 2009, 95.

fast geschäftlich, wenn Jenkinson nur anfügt, dass die nun frei gelassenen 25 Russen als Unterstützung bei der Überquerung des Kaspischen Meeres dienten. Und doch hat der Reisende eine eigene Auffassung von den Landesbewohnern, die er angesichts der glücklichen Überfahrt auch preisgibt:

For although we should haue escaped with our liues the danger of the sea, yet if our barke had perished, we knew we should haue bene, either desroied, or taken slaues by the people of that Countrey [sc. Turkmenen; T.W.], who liue wildly in the field, like beasts, without house or habitation.²²

Dahinter steht eine prinzipielle Abwertung des Nomadismus (in Zentralasien). Die Nomaden haben kein Haus, sie leben „wild“ in der Natur, „wie Tiere“. Jenkinson positioniert sich klar auf der Seite der europäischen Kultur und wahrt den Abstand zur Lebensweise der Turkmenen als einer nicht erstrebenswerten Form der Existenz.

Dieselbe Konstellation von interessierter Berichterstattung einerseits und klarer Distanzierung andererseits begegnet bei einem weiteren Reisenden aus England in dieser Zeit, **GILES FLETCHER D. Ä.** (ca. 1548-1611).²³ Fletcher war Mitglied des English Parliament und wurde 1588 von Königin Elizabeth I. nach Russland gesandt, um mit Zar Fedor I. Gespräche über den englisch-russischen Handel zu führen. Sein Reisebericht, *Of the Russe Commonwealth, London 1591*²⁴, befasst sich im 20. Kapitel mit der Religion der **Samojeden**. Dabei wird deutlich, dass Fletcher nicht mit Informationen aus zweiter Hand zufrieden ist, sondern im Gespräch mit den Bewohnern selbst nach Erklärungen sucht, vor allem, was die Etymologie des so verstörenden Ethnonyms „Samojeden“ angeht:

The SAMOYT hath his name (as the RUSSE saith) of eating himself: as if in times past, they liued as the Cannibals, eating one another. Which they make pore probable, because at this time they eat all kind of raw flesh, whatsoeuer it bee, euen the very carion that lieth in the ditch. But as the SAMOITS themselues wil say, they were called SAMOIE, that is of themselues, as though they were INDIGENÆ, or people bredde vpon that very soyle, that neuer changed their seat from one place to another, as most nations haue done. They are subiect at this time to the Emperour of RUSSIA. / I talked with certaine of them, and finde that they acknowledge one God: but represent him by such things as they haue most vse and good by. And therefore they worship the Sun, the Ollen, the Losh, and such like.²⁵

Das Urteil steht gleichwohl fest:

22 JENKINSON 2009, 96.

23 Zur Person und ihrem Auftrag vgl. BERRY 1964; LEITSCH 1982, 161f.; ALEKSEEV 2006, 166-174; zum Aufenthalt in Sibirien REID 2002, 23.

24 Hier verwendete Ausgabe: FLETCHER 1964. Russische Übersetzung: FLETCHER 1906.

25 FLETCHER 1964, 258.

*They liue in a manner a wilde and a sauage life, rouing stil from one place of the cuntry to another, without anie propertie of house or land more to one then to an other.*²⁶

Nicht die Verehrung der Sonne verursacht die Abgrenzung des europäischen Reisenden gegenüber den Samojeden, sondern deren Lebensweise. Wieder, wie bei Jenkinson, ist es der Aspekt der Ungebundenheit, der mit dem Nomadismus einhergeht, was Ablehnung hervorruft. Das Wilde, Ungezügelte kennzeichnet die Schwelle, die verhindert, dass die eingeborenen Bewohner als kulturell ähnlich im Hinblick auf die eigene Welt des Reisenden erkannt werden. Statt dessen erfolgt ihre Zuweisung in den Bereich der Tierwelt.

Umgekehrt funktionierte die kritisch-differenzierende Betrachtungsweise aber auch. Als der englische Arzt **SAMUEL COLLINS** (1619-1670)²⁷, Leibarzt Zar Aleksejs I. und von 1659 bis 1669 in Russland, in seinem Bericht *The Present State of Russia, London 1671*²⁸, auf die Religion der **Krim-Tataren** zu sprechen kommt, wundert er sich keineswegs über deren Verehrung der Sonne, obwohl die Tataren formal dem Islam anhängen:

*They are all Mahometans, and laugh at the Russians for worshipping a painted piece of board, and say 'tis better to worship the Sun, because he has a glorious body, does the world much good, and none can injure him as they may a wooden Idol. Your Gods (say they to the RUSSES) in a short time grow blind, (i.e. obliterate) and ... you throw them into the River with a COPEAK or two, and a piece of OLTHANUM tyed up in a string, and so commit them to the VOLGIAN stream which runs into the CASPIAN Sea, and we take them up, and broil a piece of Horseflesh upon them. What is that for a God? which is no better then a Gridiron, and cannot resist the hands of them that destroy it. Most rationally spoken. MOSOVITAE NON POSSUNT RESPONDERE ARGUMENTO.*²⁹

Unklar bleibt, ob die von den Krim-Tataren vorgebrachte Kritik am orthodoxen Glauben der Russen von Collins geteilt wurde, oder ob er sich darüber mokierte. Dass die Verwechslung der Ikonen mit Gott selbst ein theologischer Kurzschluss war, dürfte ihm nicht entgangen sein, wobei als alternative Interpretation auch eine indirekte Kritik an der Glaubenspraxis im orthodoxen Russland in Frage kommt. Diese hatte der englische Beobachter schon an anderen Stellen seines Reiseberichts scharf aufs Korn genommen³⁰, so dass sich eine Fortsetzung dieser Kritik, nun aus dem Munde der

26 FLETCHER 1964, 259.

27 Zur Person vgl. COLLINS 1671 [2003], editorische Vorbemerkung; ALEKSEEV 2006, 304-312.

28 Hier benutzt im Reprint London 2003.

29 COLLINS 1671 [2003], 89f.

30 „Ignoranz“ generell: COLLINS 1671 [2003], 2; „Hexerei“ als Bestandteil von Hochzeitsritualen: COLLINS 1671 [2003], 10f.; „fremdartige“ Begräbnisse: COLLINS 1671 [2003], 20; „Aberglaube“ bei den (kaukasischen) Tscherkessen, obwohl sie dieselbe Religion wie die Russen teilen: COLLINS 1671 [2003], 40-43.

(eigentlich) muslimischen Tataren, nicht ausschließen lässt. In jedem Fall enthält sich Collins jeglicher Kritik an der mangelnden Glaubenstreue der Krim-Tataren. Es stört ihn nicht, dass die Sonnenverehrung – möglicherweise als Relikt aus Zeiten vor der Islamisierung der Tataren – immer noch im Schwange war. Fast technisch wirkt die Erwähnung des tatarischen Brauchs, den neugeborenen Kindern die Nasen zu brechen, *saying, it is a foolish thing to wear a nose, that stands in a mans sight*³¹; ethnologische Neugier und Distanzierung halten sich die Waage.

Im Modus der Beschreibung ähnelt dies der Berichterstattung zum Schamanismus unter den nordsibirischen Völkern, die der kroatische katholische Theologe **JURAJ KRIŽANIĆ** (1618-1683)³² in seiner *Historiola de Sibiria / Povnštvovanie o Sibiri*, hg. von Grigorij Spasskij, Sankt Peterburg 1822³³, liefert. Križanić war auf eigene Faust als Missionar in Russland unterwegs und wurde deshalb von Zar Aleksej I. (reg. 1645-1676) nach Tobol'sk in Sibirien verbannt, wo er von 1661-76 blieb. In seiner „Historiola“ unterscheidet er geographisch scharf zwischen Russland und Sibirien („*Hic locus [sc. der Fluss Kama; T.W.] est Russiae terminus, et Sibiriae initium*“)³⁴, wobei ihn auch die kulturellen Eigenheiten der sibirischen Völker interessieren. Sein Bericht zur Religion ist ethnographisch eher summarisch, zeugt aber immerhin von einer Erfahrung aus der Nähe:

*In hoc Boreali climate et in contiguo habitant varii populi, proprio quisque idiomate loquentes; videlicet: Vagulei, Ostiaci, Ziriani, Brati, Daïri, et si qui sunt alii. Omnes autem sunt Idololatræ. Idola ipsorum sunt trunci lignei secus vias defixi, quorum summitas aliquam humani capitis figuram referre videtur. Affigunt illis pelles sobodinas: quas si qui aliquando Mosci auferebant, non impune id eis credebatur. Mysthæ illorum nuncupantur Saitannici a Tataris, Samani a suis, et plerique sunt fatidici. Hos si quis e Russis de rebus sibi euenturis, consulat: iubet Samanus se, ab illo qui consulit, sagitta vel framea transfigi per latera. Quod ubi factum fuerit, telum corpori infixum hæret: ille autem humum prolapsus, per horam cruciatur, ac spumat. Demum iubet ut telum extrahat is, qui infixit: neque enim alius potest, et sanguis quidem nullus apparet, nec cicatrix, telum autem feruidum fit ac si ex igne extractum fuisset. Tunc samanus solet multa futura prædicere.*³⁵

Die verschiedenen Völker der **Wogulen**, **Ostjaken**, **Dauren** und andere werden aufgrund sprachlicher Verwandtschaft zusammengefasst und bilden eine Einheit auch in religiöser Hinsicht: alle sind „Götzendienen“ („*Idololatræ*“). Es gibt „Götzenbilder“ („*Idola*“), und ihre „Priester“ („*Mysthæ*“), die von den Tataren „Teufel“

31 COLLINS 1671 [2003], 89.

32 Zur Person: EEKMAN 1976.

33 Die Ausgabe enthält neben dem lateinischen Text eine russische Übersetzung. Englische Übersetzung in Ausschnitten: KRIŽANIĆ 1985.

34 KRIŽANIĆ 1822, 1.

35 KRIŽANIĆ 1822, 6f.

(„*Saitannici*“), von ihnen selbst aber „Schamanen“ („*Samani*“) genannt werden, treten auch als „Wahrsager“ („*fatidici*“) hervor. Von dieser Tätigkeit berichtet Križanić nun, aber nur was die Vorbereitung angeht: wie sich der Schamane von demjenigen, der Auskunft begehrt, mit einem Pfeil oder Speiß erst die Seite durchbohren lässt, und dann, nachdem das Geschoss ohne Blut und ohne Narbe entfernt worden ist, die Wahrsagung beginnt. Die Inhalte der Zukunftsdeutung spielen für den Betrachter keine Rolle. So ergibt sich das Bild einer prinzipiellen Abwertung religiöser Praxis bei gleichzeitiger genauer und unkommentierter Beobachtung der einzelnen Vorgänge. Entsprechendes gilt für das, was Križanić über die westmongolischen Kalmücken mitteilt: Auch sie sind in seinen Augen „Götzendienen“ („*Idolatræ*“), wobei die Hierarchie des Klerus (Priester, Bischof, Patriarch) sowie Anspielungen auf christliche Glaubenselemente und die Taufe darauf schließen lassen, dass er mit (jedenfalls oberflächlich) missionierten Gruppen zu tun hatte.³⁶ Hier wie dort fehlt jede soziale Kontextualisierung der religiösen Phänomene, auch Fragen nach Sinn und Funktion der einzelnen Handlungen unterbleiben. Die Begegnung mit dem kulturell Fremden war für den reisenden Theologen offenbar fast ausschließlich dadurch determiniert, was aus missionarischer Sicht bedeutsam war, und womit eine mögliche Christianisierung konfrontiert sein würde.

Mitunter führte auch ein breiterer Interessenshorizont zu ähnlichen Urteilen. So widmete sich der deutsche Jurist **GEORG ADAM SCHLEUSING/SCHLEISSING** (ca. 1660-1694)³⁷ in seiner Reisebeschreibung *Neu-entdecktes Sibirien, Oder Siewerien, Wie es anitzo mit allen Städten und Flecken angebauet ist [...]*, Jena 1690, neben den religiösen Verhältnissen bei mehreren sibirischen Völkern auch einer ganzen Reihe von auffälligen Gebräuchen. Schleusing unternahm seine Reise, die ihn von Moskau nach Tobol'sk und über das Gebiet der Nogajer nach Astrachan führte³⁸, in den Jahren 1684-1686. In der allgemeinen Völkerkunde bezeichnet der Berichterstatter die Ethnien der *Circassen*, *Ceremissen* und *Nagajer* summarisch als „Heiden“, mit einiger Beharrungskraft:

*Es seynd auch alle diese Heydnische NATIONEN von unterschiedlichen HUMEURS und Gestalt; (...). Diese Heydnische NATIONEN können die Zaaren nun nicht PER FORZA zur Christlichen RELIGION bringen; sondern nach und nach / durch Beschenckung der Ehren-Aemter und dergleichen.*³⁹

Das Hauptaugenmerk des Betrachters gilt jedoch den **Samojeden**. Auch hier steht, wie bei Giles Fletcher mehr als ein halbes Jahrhundert vor ihm, die Etymologie des Volksnamens am Anfang, wenn er in Kapitel 10 „*Von denen SAMOJEDEN oder wilden Leuten*“ mit den Worten beginnt:

36 KRIŽANIĆ 1822, 9-11.

37 Zu Person und Werk vgl. ALEKSEEV 2006, 395-410; DAHLMANN 2009, 108f.

38 SCHLEUSING 1690, 42 UND 71.

39 SCHLEUSING 1690, 77f.

Das Wort SAMOJED ist eigentlich ein Reussisch Wort/ und kömmt her von dem Wörtlein SAMI und JEDU, welches so viel ist/ als: Sich selbst fressend; also/ daß die SAMOJEDEN, von denen Reussen darum also seynd genennet worden weil sie sich entweder vor diesem unter einander selbst gefressen haben/ oder weil sie doch etwa solche ANTHROPOPHAGI, i. e. Menschenfresser/ gewesen seynd/ dahin auch Herr Olearius lib. III. Itin. Cap. 3 zielet. / Heutiges Tages aber/ weil sie nunmehr ziemlich bekandt/ auch meistentheils sich unter dem Zaar freywillig ergeben/ so höret man dergleichen nicht mehr von ihnen; es seynd aber diese Unmenschen/ welche ich recht und wol so nennen mag/ mehr dem thummen Vieh/ als nur halben Leuten zu vergleichen.⁴⁰

Neben dem Topos der „Wildheit“ kommen andere Bestandteile einer negativen Anthropologie zum Vorschein, unter Verwendung von Vorlagen wie derjenigen des deutschen Diplomaten ADAM OLEARIUS (1599/1603-1671)⁴¹ – selbst wenn, wie Schleusing bemerkt, das Anthropophagentum inzwischen ausgeräumt sei. Die Samojeden wären „Unmenschen“, näher am „thummen Vieh“ als an „halben Leuten“.

Diese allgemeinen Betrachtungen werden mit Details aus der Lebensweise der Samojeden gleichsam untermauert. Der Duktus bleibt negativ, aber das ethnographische Interesse, basierend auf eigener Anschauung, ist unverkennbar:

Die Einwohner seynd elende Leutgen/ welche weder Städte noch Dörffer haben/ sondern in den Löchern unter der Erden wohnen/ wie die wilden Thiere; (...) Sie seynd auch denen wilden Thieren nicht ungleich/ in Erwegung sie erstlich von dem wahren Licht Christo/ entweder gantz oder gar keine/ oder doch gar kleine Erleuchtung haben. Hernach so leben sie mit ihren Renn- oder Reins-Thieren in einem LOGIAMENT zusammen/ gehen auch in solchen Fellen ganz eingenehet von Kopf an biß auf die Füße/ also/ daß einer/ der sie vor dem nie gesehen/ sich recht darüber entsetzen muß. / Daher dann viele Anlaß genommen/ in den Tag hinein geschrieben und gemeinet haben/ daß/ (weil dem Habite/ und an dem Habite fast einer Ellen hoch angenehmer Mütze nach es fast also scheint) diese Leute das Angesichte auf der Brust hätten/ welches aber nicht also; sondern sie seynd denen natürlichen Gliedmassen gemäß/ eben als andere Menschen erschaffen/ ihr garstig Viehisches Leben aber und Kleidung macht sie zu rechten Unmenschen. Sie stincken wegen Unreinigkeit wie ein Aaß/ und kommen mir diese Leutgen/ der Handthierung nach/ eben so für/ als die äussersten LAPPO-NES, oder Lappländer/ angesehen/ sie ebenfalls von denen Renn- oder Reins-Thieren ihre Nahrung haben: Mit solchem ihren Vieh/ so sie eben/ als wie wir unsere Kühe gebrauchen können/ ziehen sie des Sommers hin/ wo sie die beste Nahrung finden/ eben wie die Lappen/ und sammeln denn so viel ein/ daß sie und ihr Vieh/ des Winters in denen Köchern darvon leben können.⁴²

40 SCHLEUSING 1690, 100f.

41 OLEARIUS 1971. Vgl. KEMPER 2000; GEIER 2004.

42 SCHLEUSING 1690, 101-103.

Es wird deutlich, dass die anthropologisch negativen Wendungen („Viehisches Leben“, „wie wilde Tiere“, „Unmenschen“) ihren Grund in der nomadischen Lebensweise der Samojeden haben. Der Vergleich der Samojeden mit den Lappen sowie der Querverweis von der Rentierhaltung auf die Haltung von Kühen im Herkunftsland des Beobachters haben erklärenden Charakter; einen Anlass zu ethnologisch neutraler Sichtweise bieten sie nicht. Auffällig ist die Parallele zwischen den Menschen und dem Land, in dem sie wohnen, wenn Schleusing im selben Kapitel davon spricht, dass es „*mehrentheils ein wildes/ rohes/ wüstes Land*“ sei.⁴³

Eine Besonderheit jedoch scheint dem Reisenden bemerkenswert, wenn er unvermittelt anfügt:

*Zu dem wissen diese böse Leute auch meisterlich mit der schwarzen Kunst umzugehen/ also/ daß kein Mensch/ wenn sie wollen/ von der Stelle kommen kan.*⁴⁴

Dabei kapituliert der Betrachter vor der Aufgabe, etwas über die Religion der Samojeden zu ermitteln:

*Woran sie glauben/ und was sie anbeten/ kan man biß dato von ihnen nicht erfahren/ daß sie aber vor diesem SOLIS & ASTRO LATRÆ gewesen/ ist aus denen HISTORICIS bekandt.*⁴⁵

Was Schleusing mit den „Historicis“, also einem Buchwissen, meint, ist nicht ganz klar; doch ist auffällig, dass der etwas später bei den Samojeden weilende Isbrand Ides deren Verehrung von Sonne und Gestirnen ebenfalls erwähnt. Für die Qualität der Beobachtung Schleusings spricht, dass er ein Phänomen, das ihn positiv überrascht, nicht verschweigt. Es betrifft die Stellung der Frau unter den Samojeden, und seine Darstellung wächst sich zu einer regelrechten Kritik am Eigenen aus:

*So garstig und heßlich auch diese Leute seynd/ so halten sie doch sehr viel von ihrem Frauenvolck/ welches sie fleißig in acht nehmen. Und ob sie zwar eben so heßlich/ als das Mannsvolck/ also/ daß man oft keinen Unterscheid machen kan; so seynd die Männer doch sehr JALOUX; wie sie dann/ wenn sie selbst nicht nach ARCHANGEL kommen können/ sondern ihre Weiber dahin schicken/ ihnen einen alt-verlebten Mann oder Weib mitgeben/ so auf ihre Schantze/ bey Verlust des Lebens/ Achtung haben müssen/ wie sie dann auch mit einem wunderlichen höltzern Schlosse ihren heimlichen Ort verwahret halten. Woraus man siehet/ daß diese blinde Heydnische Leute dennoch die Hurerey/ welche sie gar harte straffen sollen/ fliehen und meiden/ und hierinn es denen heutigen Maul-Christen weit zuvor thun.*⁴⁶

43 SCHLEUSING 1690, 104.

44 SCHLEUSING 1690, 105.

45 SCHLEUSING 1690, 109.

46 SCHLEUSING 1690, 108.

Das Erstaunen darüber, dass „*diese blinde Heydnische Leute*“ in Bezug auf das Geschlechterverhältnis und das Sexualleben den „*Maul-Christen*“ aus dem kulturellen Herkunftsbereich des Berichterstatters überlegen sind, ist mit Händen zu greifen.

Wie eine Fortsetzung in diesem Diskurs wirkt die Beobachtung des Amsterdamer Bürgermeisters und Diplomaten **NICOLAAS WITSEN** (1641-1717)⁴⁷, der nur wenige Jahre später – 1692 – ebenfalls bei den **Samojeden** zu Besuch war. Witsen hatte sich bereits in jungen Jahren an einer Gesandtschaft nach Russland beteiligt und dort Kontakte geknüpft, die ihn später mit Zar Peter I. auf dessen großer Europareise zusammenbrachten. In seinen Reiseaufzeichnungen aus dem westlichen Sibirien thematisiert Witsen unter anderem die Stellung der Frau bei den Samojeden.⁴⁸ Vor dem Hintergrund der Information, dass die Samojeden im Umgang „*den Tieren beinahe gleich*“ seien⁴⁹, nimmt sich die Episode einer samojedischen Frau, die einen Aufenthalt in Europa ausschlägt, umso bemerkenswerter aus:

*Sie haben unter sich keine Sklaven, ausser denen, die wegen Verbrechen verkauft werden. Wer einen Mord begeht, wird nach ihrer Gewohnheit mit Weib, Kindern und allen nahen Verwandten verkauft. So war vor kurzem eine Samojeedsche Tochter einem Ausländer verkauft worden, die in der christlichen Religion erzogen wurde und sich dazu bekannte. Sie sprach bereits die deutsche Sprache, war gekleidet, als ob sie eine Deutsche wäre, dennoch zeigte sie sich begierig, lieber wieder unter ihresgleichen in der Wildnis zu laufen, als so gebührend gehalten, gekleidet und gespeist zu werden. Die Samojeden können also nur schwer zum christlichen Glauben bekehrt werden.*⁵⁰

Wieder begegnet der Topos der Wildnis, diesmal gemünzt auf die Herkunftsregion der Samojedin. Ferner konstatiert der Reisende eine gewisse Renitenz der Samojeden gegenüber der Annahme des christlichen Glaubens – ein Befund, der durch das parallele Zeugnis des aus Deutschland stammenden englischen Arztes **JODOCUS CRULL** (1660-1713) in seinem Bericht *The Ancient and Present State of Muscovy*, Bd. 1, London 1698⁵¹ bestätigt wird:

They were formerly all Pagans and Idolaters; for when the HOLLANDERS in the Year 1595. in their Voyage to the North, landed some of their Men near the Streight of WEIGATS, they found near the Sea-side abundance of Idols, for which the SAMOJEDES had so much Affection, that they would not allow the DUTCH, tho never so much entreated, to carry away one of them. But, in this Age, the

47 Zur Person vgl. BUCHER 2002, 60-62; ALEKSEEV 2006, 348-358; ANAN'EV 2012, Register s.v.; BRIENEN 2017.

48 Auszüge in: WITSEN 1975. Die erste Fassung wurde im unmittelbaren Anschluss an die Reise publiziert, eine weitere, stark vermehrte im Jahr 1705.

49 WITSEN 1975, 75.

50 WITSEN 1975, 76.

51 Unklar bleibt jedoch, ob Crull selbst in Russland unterwegs war oder nur fremde Werke übersetzte oder kompilierte.

*Christian Religion was planted there by the help of a RUSSIAN Bishop of WOLO-DIMER, who having been sent thither with some Priests, brought most of them over to the GREEK Religion.*⁵²

Die übrigen Aussagen Witsens über die Samojeden sind einerseits gekennzeichnet dadurch, dass er als der russischen Staatsmacht nahe stehender Berater sein Augenmerk vor allem auf die politischen Verhältnisse legt, und das auch in einem offen staatskonformen, kolonialen Ton. Ethnographisch relevante Elemente⁵³ lassen sich dennoch erkennen und spiegeln eine kritische Haltung, die nicht pauschal abwertet:

*Das Samojeedische Volk, sagt man, hat sich freiwillig der Macht seiner Zaristischen Majestät unterworfen, zur Zeit als Boris Godenoof die russische Führung in der Hand hatte [sc. 1584-1605; T.W.]. Ohne Zwang haben sie gelobt, Schatzung in Pelzen aufzubringen, dazu bewogen allein durch die freundliche Aufnahme, die die Russen, auf Befehl seiner Zaristischen Majestät ihnen erwiesen; und aus Bewunderung für die moskowitische Macht, ihr Ansehen und gute Verwaltung. Der Pomp seiner Zaristischen Majestät, die köstlichen Kleider, Gebäude und Reichtümer machten sie glauben, dass der russische Kaiser von göttlicher Macht wäre, und die Moskowiten von göttlicher Kraft. Freiwillig sind dort Befehlshaber empfangen worden, die unter diesen einfältigen Menschen Gesetze brachten, freiwillig sind dort hölzerne Festungen errichtet, mit deren Hilfe nun dieses einfältige und schwache Volk verwaltet wird. Sie werden auch in aller Sanftmut und Ruhe beherrscht.*⁵⁴

Andererseits bedient sich Witsen immer wieder bei anderen Informanten, so auch im Fall der Religion der Samojeden:

*Über die Völker Samojeden wird von einem gewissen namenlosen Schreiber gesagt, dass sie keine andere Religion haben als die Aufrichtung und Anbetung des einen oder anderen Kopfes von einem Wolf, Bären oder Hirsch. Sie sind, sagt er, sehr geneigt zum Teufelsbann.*⁵⁵

Wie zu erwarten, beunruhigt auch Witsen die Etymologie des Ethnonyms, wobei er hier offen kapituliert:

*Der Name der Samojeden bedeutet Selbstesser, obwohl mir nicht recht bewusst ist, ob sie Menschenfresser sind.*⁵⁶

52 CRULL 1698, 81f.

53 Zur Einordnung Witsens auch über das Zeugnis zu anderen Völkern an der russisch-japanischen Grenze vgl. DE GRAAF - NAARDEN 2007.

54 WITSEN 1975, 78.

55 WITSEN 1975, 79.

56 WITSEN 1975, 79.

Die Distanz schaffende, herablassend-koloniale Attitüde kennzeichnet den Beobachter Witsen an mehreren Stellen. Doch findet sich neben dem Abwerten auch ein Diagnostizieren, das Differenzierungen möglich macht und über reine Verurteilung hinausgeht. Damit wird im Zugang zum kulturell Fremden ein Unterschied zur ersten Gruppe von Reisenden markiert – gerade dort, wo über dieselben Verhältnisse, teilweise im selben Wortlaut, gesprochen wird. Die Passage über die **Wogulen** in Witsens Bericht, den Ausführungen von Isbrand Ides inhaltlich sehr nahe, verdeutlicht das:

Die Wogulische oder Wagoli Tataren, die sich um den Strom Suzawaja und dort herum aufhalten, sind grobe Heiden, klein von Wuchs, stark von Art, haben ziemlich dicke Köpfe und eine besondere Sprache. Ihre ganz Religion besteht allein darin, dass sie einmal im Jahr auf ihre Weise opfern. Dann gehen sie in Haufen, ganze Nachbarschaften zusammen, in den Wald und schlachten Vieh und Tiere aller Art, worunter sie die Pferde und Böcke für die vornehmsten halten. Sie ziehen dann dem Opfertier das Fell ab, hängen es an einen Baum, stecken es auf eine Stange und fallen davor auf das Angesicht nieder und beten. Das Fleisch essen sie miteinander auf. Dies ist dann der einzige Gottesdienst für eine ganzes Jahr. Bevor sie das Opfer schlachten, gehen sie damit stattlich in die Runde. Sie wissen nichts von dem Sinn, der Bedeutung oder dem Ursprung ihres Glaubens, sie sagen nur, ihre Voreltern haben auf diese Art den Gottesdienst begangen, und sie folgen ihnen nun nach. Wenn man sie fragt, ob sie nicht wissen, dass es einen Gott im Himmel gibt, so antworten sie, dass sie daran glauben, weil sie am Himmel so viel Gestirne sehen, von denen sie meinen, dass es einen gibt, der sie besteuert, weshalb sie sich aus Gottesfurcht nach dem Himmel neigen. / Der Teufel ist diesem Volk unbekannt. Sie glauben an die Auferstehung der Toten. Welche Belohnung der Fromme und welche Strafe der Übertäter erfahren soll, ist ihnen jedoch unbekannt. Die Sonne und den Mond ehren sie im Gottesdienst, auch das Wasser. / Wenn jemand unter ihnen stirbt, wird er in die Erde gelegt, ohne Sarg, mit seinem besten Gewand, ihm wird dann noch nach dem Vermögen des Verstorbenen einiges Geld beigelegt, in der Meinung, dass ihm die Kleider in einer anderen Welt, wie auch das Geld zu seinem Unterhalt dienen werden. Über einen Verstorbenen weinen sie sehr.⁵⁷

Auch bei Ides findet sich die Mitteilung von einer Mélange aus christlichen und nicht-christlichen Glaubensbestandteilen in der Religion der Wogulen: dieselben bevorzugten Opfertiere, die Unbekanntheit des Teufels, der Glaube an die Auferstehung und die Verehrung von Sonne und Mond. Doch gehen die Beobachtungen Witsens tiefer, und die Frage nach dem Sinn religiöser Riten, die ihm die Wogulen nicht beantworten können, bewegt ihn. Die Informationsgewinnung aus erster Hand tut ihr übriges, um seinen Bericht zu einem ethnologisch aufschlussreichen Dokument zu machen. Hinzu kommt, nicht zuletzt aufgrund der Reisemotive des niederländi-

57 WITSEN 1975, 64f.

schen Diplomaten, eine ständige Vergewisserung über die Einfügung der indigenen Stämme in das Russländische Reich. Witsen steht klar auf der Seite der Zentralgewalt und lässt keine Gelegenheit aus, um deren segensreiches Wirken für das Land zu loben. Aber er registriert auch Abweichungen und Emanzipationsbestrebungen, wie bei den *Permjaken* zu sehen:

*Die Menschen sind hier durch die Russen zur Taufe gebracht worden. Und während sie früher nur Abgöttern dienten, wird nun dort der wahre Gott geehrt, und man sieht den christlichen Glauben in vollem Wachstum zur ewigen Ehre seiner Zaristischen Majestät auf den Thron erhoben. Es wird jedoch gesagt, dass es ohne sein Wissen heimlich in den Wäldern noch viele Zeichen vom Götzendienste gibt. Sonne und Mond wurden dort ehemals angebeten.*⁵⁸

Wenn unter den Reisenden hier auch ein russischer Vertreter erscheint, mag das auf den ersten Blick verwundern. Doch erhielt **STEPAN P. KRAŠENINNIKOV** (1711-1755)⁵⁹ nicht nur im europäischen Teil des Russischen Reichs seine Ausbildung, sondern befand sich auch seit seiner Teilnahme als Student an der Großen Nordischen Expedition („Zweite Kamtschatkaexpedition“) von 1733 bis 1736 im Kreis der von westeuropäischen Gelehrten dominierten Sibirienforschung.⁶⁰ Auch seine Reise nach Kamtschatka 1737-1741 erfolgte in diesem Kontext; verantwortlich dafür waren die deutschen Akademiemitglieder Johann Georg Gmelin und Gerhard Friedrich Müller. Seine posthum erschienene und nur wenige Jahre später in deutscher Übersetzung greifbare *Beschreibung des Landes Kamtschatka, Lemgo 1766*⁶¹, bietet das ethnographisch reichste Material von allen Reiseberichten in diesem Kapitel und wurde, wie der Bericht Georg Wilhelm Stellers, noch im 18. Jahrhundert breit rezipiert.⁶² Die Lebensweise der *Kamtschadalen* (als Bewohner Kamtschatkas) bildet den Ausgangspunkt; auch hier wieder, wie bei anderen Autoren, verknüpft mit dem zum Stereotyp geronnenen Topos der Wildheit:

Die Eingebornen in Kamtschatka sind so wild, als das Land selbst. Einige derselben haben keine beständige Wohnsitze, sondern wandern von einem Ort zum andern mit ihren Heerden von Rennthieren. Andere aber haben ihre Wohnungen an einem Orte, als an der Küste des Penschinskischen Meerbusens und an den Flüssen aufgeschlagen, und leben von Fischen und Seethieren, wie auch von

58 WITSEN 1975, 68.

59 Zur Person vgl. HINTZSCHE (Hg.) 2000; BUCHER 2002, 159-163; REID 2002, 179f.; DAHLMANN 2009, Register s.v.

60 Vgl. SCURLA 1976; DONNERT (Hg.) 2008; HINTZSCHE – HABECK (Hg.) 2012; KASTEN (Hg.) 2013; BASARGINA (Hg.) 2019.

61 Aus Gründen der (vermutlich breiteren) Rezeption wurde hier der deutschen Ausgabe der Vorzug gegeben, die eine Übersetzung der gekürzten englischen Ausgabe von 1764 darstellt; das russische Original – KRAŠENINNIKOV 1755 – wurde mit herangezogen. Vgl. auch die (modernisierten) russischen Ausgaben von 1949 und 2010.

62 Vgl. GISI 2008.

*solchen Gewächsen, die das Ufer hervor bringt. Die erstern bedienen sich gewisser Hütten, die mit Rennthierfellen bedeckt sind, die andern graben die ihrige in die Erde, beyde auf eine sehr barbarische Weise. Ihre Gemüthsbeschaffenheit und Neigungen sind roh, und sie in allen Wissenschaften und der Religion ganz unerfahren.*⁶³

Auch wenn im Original nicht von „Eingeborenen“ die Rede ist, sondern von „Völkern“ („народы“⁶⁴), ist der abwertende Charakter der Beschreibung der nomadischen Lebensweise nicht von der Hand zu weisen. Er verbindet sich mit Vokabeln wie „barbarisch“ (im Original: „злые“⁶⁵), „roh“ und „unerfahren“, wodurch eine deutliche Distanz zur Kultur des Berichterstatters markiert wird. Auf der anderen Seite bescheinigt Krašeninnikov den Einwohnern Kamtschatkas generell eine Freiheitsliebe, die vor der russischen Eroberung (Ende des 17. Jahrhunderts) noch zu beobachten gewesen sei:

*Ehe die Russen dieses Land eroberten, lebten die Einwohner in einer vollkommenen Freyheit, hatten keinen Oberherrn, waren keinem Gesetze unterworfen und bezahlten keine Auflagen. Nur die Greisen und die, so sich durch ihre Tapferkeit hervorgethan hatten, stunden in ihren Dörfern in größerem Ansehen, keiner aber hatte ein Recht, Befehle zu geben oder Strafen aufzulegen.*⁶⁶

Dokumentiert diese Passage, die an mittelalterliche Erzählungen von (mythischen) herrschaftsfreien Zeiten bei einzelnen europäischen Völkern erinnert⁶⁷, eine historische Neugier beim Betrachter, so bewegt sich die Darstellung im Folgenden schnell wieder auf den Bahnen einer auf Stereotypen fußenden negativen Anthropologie:

Sie haben außerordentliche Vorstellungen von GOTT, der Sünde und den guten Werken. Ihr größtes Vergnügen bestehet in dem faulen Müßiggang und in der Befriedigung ihrer natürlichen Lüste und Begierden; dadurch werden sie auch zum Tanzen, Singen und Erzählungen von Liebesgeschichten geneigt. Sie halten es für das größte Unglück und Elend, wenn sie dieser Ergötzlichkeiten entbehren müssen, denn sie ziehen den Tod einem unangenehmen Leben vor, durch welche Gesinnung sie gar oft zum Selbstmord verleitet werden. Dieser wurde nach der Eroberung so gemein, daß die Russen viele Mühe hatten, ihm Einhalt zu thun. Ihre vornehmste Sorge gehet nun darauf, sich auf das Gegenwärtige mit dem Nothdürftigen zu versehen, keiner aber denkt auf das Zukünftige. Sie haben

63 KRAŠENINNIKOV 1766, 205.

64 KRAŠENINNIKOV II 1755, 1.

65 KRAŠENINNIKOV II 1755, 2.

66 KRAŠENINNIKOV 1766, 213.

67 Beispielhaft ist die von Cosmas von Prag (ca. 1045-1125) überlieferte Episode um die mit Libuše und Přemysl verbundene Phase der böhmischen Vorgeschichte; vgl. BANASZKIEWICZ 1993; KERSKEN 1995; WÜNSCH 2008.

keinen Begriff vom Reichthum, Ruhm und Ehre, daher waren auch Geiz, Stolz und Ehrgeiz unter ihnen unbekant. Auf der andern Seite sind sie sorgenlos, wolüstig und grausam, und aus diesen Lastern entstehen gar oft Streitigkeiten und Kriege, zuweilen unter ihnen selbst, und manchmal mit ihren Nachbarn, nicht aus Begierde ihre Macht zu vergrößern, sondern auch aus einigen andern Ursachen, als der Entführung der Lebensmittel, und vornehmlich der Mädgens, die hier, als die kürzeste Weise zu einer Frau zu gelangen, gar sehr im Schwange gehet.⁶⁸

Immer wieder wird in der Reisebeschreibung von Krašeninnikov der Abstand zu vertrauten Verhältnissen markiert („Ihre Sitten sind ganz rauh. Sie bedienen sich niemals eines höflichen Ausdrucks oder eines Grußes“⁶⁹), und doch formuliert der Beobachter ein Fremdbild, das die Möglichkeit einer eigenen Logik im kulturellen Verhalten der Bewohner Kamtschatkas nicht ausschließt:

Obgleich ihre Lebensart höchst eckelhaft und schmutzig ist, so wie alle ihre Handlungen äußerst dumm sind, so halten sie sich doch selbst für das glücklichste Volk auf der Welt, und sehen die Russen, die sich unter ihnen niedergelassen haben, mit Verachtung an. Jedoch scheint sich diese Meinung gegenwärtig ein wenig zu verändern, denn die Alten, die auf ihren Sitten hartnäckig bestanden, sind aus der Welt gegangen, und die Jungen, die sich zur christlichen Kirche bekehrt haben, nehmen nach und nach die Russischen Sitten an und verachten die Barbarey [im Original: зpy6oцmy⁷⁰; T.W.] und den Aberglauben ihrer Vorfahren.⁷¹

Auf derselben Linie liegt die etwas später eingeschobene Reflexion Krašeninnikows, als es um die Gesangsgewohnheiten der weiblichen Kamtschadalen geht:

Diese seltsame und ungeschliffene Lustbarkeit, wie sie mir vorkommt, scheint doch den Kamtschadalen zum höchsten zu gefallen, so stark sind die Vorurtheile eines jeden Volkes für seine eigene Gewohnheiten.⁷²

Vor dem Hintergrund einer klaren (abwertenden) kulturtypologischen Einordnung kann dann auch so etwas wie Bewunderung Platz finden:

Der ganze Hausrath der Kamtschadalen besteht in Schüsseln, Schalen, Trögen und Kannen aus Birkenrinde. Weil diese Leute den Gebrauch des Metalls gar nicht kennen, so wird es nicht unangenehm seyn, wenn wir erzählen, wie sie dergleichen Hausrath ohne eiserne Werkzeuge verfertigen können, und wie es ihnen möglich wird, ohne dieselben zu bauen, zu sägen, Feuer anzumachen und ihre

68 KRAŠENINNIKOV 1766, 214.

69 KRAŠENINNIKOV 1766, 215.

70 KRAŠENINNIKOV II 1755, 24. Selber Begriff KRAŠENINNIKOV II 1755, 125, wieder mit „Barbarey“ übersetzt (KRAŠENINNIKOV 1766, 260).

71 KRAŠENINNIKOV 1766, 218.

72 KRAŠENINNIKOV 1766, 252.

Lebensmittel zuzubereiten; Leute, die so unwissend waren, daß es ihnen sauer wurde, zehne zu zählen. Wie gewaltig ist nicht die Wirkung der Nothwendigkeit über die unfühlbarsten Gemüther.⁷³ / Von allen künstlichen Dingen, die diese wilden Leute mit ihren steinernen Messern und Aexten gemacht haben, hat mich nichts mehr in Bewunderung gesetzt, als eine Kette von Wallfischknochen, welche ich bey Tschukutskoi-Roß in einer verlassenen Hütte gefunden, und die aus verschiedenen Gliedern bestand, welche so fein ausgearbeitet waren, als wenn die gedrechselt wären, sie war ungefähr 1 1/2 Fuß lang, und aus einem Zahn geschnitten. Es ist wirklich etwas erstaunliches, daß ein solcher Wilder mit keinem andern als einem steinernen Werkzeuge im Stande gewesen ist, ein solches Kunststück auszuarbeiten, welches des größten Meisters würdig gewesen wäre.⁷⁴

Der Annahme des christlichen Glaubens und der Ankunft von russischer Bevölkerung auf Kamtschatka wird von Krašeninnikov ein zivilisatorischer Effekt zugewiesen. Damit ergibt sich eine Zwischenstellung der Bewohner dort, zwischen der ursprünglichen (vorchristlichen) „Wildheit“ und einer anderen Stufe, der der Betrachter angehört:

Sie tragen eben solche Mützen als die Einwohner von Jakutsk in Siberien. Im Sommer aber haben sie eine Art Hütthe von Birkenrinde auf dem Kopf gebunden; der Kurilen ihre Sommerhütthe aber sind von Schilfgras geflochten. Der Kopfschmuck der Weiber sind die falschen Haare oder Perücken, deren wir oben erwähnt haben, und diese schätzen sie so hoch, daß wenn sie auch Christinnen werden, es doch viele Mühe kostet, sie zu bewegen, diese häßliche Tracht abzulegen und eine anständigere dafür anzunehmen. Gegenwärtig aber hat sich in denen Gegenden, wo sich die Russen niedergelassen, alles gänzlich verändert, die Weiber tragen Hemden, so gar Handkrausen, Bruststücke, Wämser, Mützen und Bänder, welche Veränderung niemand, als die ganz alten Leute, beklaget. Vormalß fiel es keiner ein, jemals ihr Gesicht zu waschen, jetzt aber brauchen sie schon rothe und weiße Schminke. Alles, was sie thun, verrichten sie mit Handschuhen ohne Finger.⁷⁵

Von daher erstaunt es nicht, dass der Betrachter für die vor-christliche Religion der Einwohner Kamtschatkas nur Polemik übrighat. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass Krašeninnikov von dieser Religion auf eine bestimmte Weise fasziniert ist; auch wenn es ihm, wie er sagt, schwerfällt, davon zu berichten, tut er es trotzdem. Die Ausführlichkeit des Berichts gerade in diesen Punkt macht den Reisebericht zu einem bei aller negativen Vor-Einstellung wertvollen ethnographischen Dokument. Das Kapitel „Über Gott, die Erschaffung der Erde und die Dogmen des Glaubens auf Kamtschatka“⁷⁶ beginnt so:

73 KRAŠENINNIKOV 1766, 223.

74 KRAŠENINNIKOV 1766, 225.

75 KRAŠENINNIKOV 1766, 232.

76 Hier übersetzt nach dem Original: KRAŠENINNIKOV II 1755, 71.

Die Kamtschadalen haben, wie mehrere barbarische Völker, keinen andern als einen abgeschmackten, lächerlichen und einem geläuterten Gemüthe anstößigen Begriff von einer Gottheit. Sie nennen ihren Gott Kutschu, bezeigen ihm aber keine andächtige Verehrung, und der einige Gebrauch, den sie von diesem Namen machen, ist sich darüber zu belustigen, denn sie erzählen so schändliche Mährgen von ihm, daß man sich schämen muss, sie zu wiederholen. Unter andern werfen sie ihm vor, daß er so viele steile Felsen, so viele kleine und doch reißende Flüsse, so viele Regengüsse und Stürme gemacht habe, und bey dem geringsten Unfall, der ihnen wiederfähret, rücken sie es ihm vor und lästern ihn.⁷⁷

Das Bild Krašeninnikovs ähnelt hier sehr demjenigen, das der Expeditionskollege Georg Wilhelm Steller von der Religion der Itelmenen (ebenfalls auf Kamtschatka) gezeichnet hatte. Steller wird auch an anderen Stellen der „Beschreibung“ immer wieder als Referenz genannt, so dass hier Interferenzen nicht auszuschließen sind. Kennzeichnend für Krašeninnikovs Stil sind die relativ langen unkommentierten Ausführungen, etwa zum Kult:

In einer großen weiten Ebene richten sie einen hohen Pfahl auf, den sie rings umher mit Lumpen binden. Wenn sie vor demselben vorbegehen, so werfen sie allezeit etwas Fisch oder von anderen Eßwaaren dazu, und unterstehen sich nicht nahe dabey Beeren zu samlen oder Thiere und Vögel zu tödten. Durch diese Art von Opfer glauben sie ihr Leben zu fristen, welches sonst abgekürzt werden möchte; gleichwohl hüten sie sich sehr, nichts zu opfern, was ihnen selbst noch nützlich ist, sondern geben nur die Floßfedern, oder die Schwänze der Fische, oder auch solche Dinge hin, die sie sonst ohnehin doch wegwerfen müßten. In diesem Stücke sind alle Asiatischen Völker einig, daß sie nur Sachen opfern, die ihnen selbst unnützlich sind. Außer diesen Pfählen werden auch einige Plätze für heilig gehalten, zum Exempel, rauchende oder brennende Berge, heiße Quellen und gewisse Wälder, wie sie von Teufeln bewohnt zu seyn glauben, welche sie mehr verehren und fürchten als Gott.⁷⁸

Daneben spricht Krašeninnikov weitere Punkte aus dem religiösen Kontext an. Er bezieht sich dabei auf das Kollektiv der „Kamtschadalen“. Von diesen grenzt er die „Russen“ ab, genauso wie die indigenen Völker der Mungalen, Korjaken und die Bewohner der Kurilen, so dass man unter den Kamtschadalen wohl mit einiger Berechtigung die restlichen eingeborenen Völkerschaften auf Kamtschatka verstehen kann. Deren Gottes- und Jenseitslehre charakterisiert der Berichterstatter wie folgt:

Alle ihre Meinungen, sowol von Gott als vom Teufel, sind sehr einfältig und lächerlich; gleichwol zeigen sie an, daß sie von dem Wesen eines jeden Dinges, so viel als möglich, Untersuchungen anstellen, sogar einige derselben versuchen in die Gedanken der Fische und Vögel hineinzudringen. Aber wenn einmal eine

77 KRAŠENINNIKOV 1766, 245. Zum letzten Punkt vgl. KRAŠENINNIKOV 1766, 215.

78 KRAŠENINNIKOV 1766, 245f.

Meinung eingeführet und festgesetzt ist, so giebt sich niemand mehr die Mühe, weiter nachzuforschen, ob sie auch möglich sey oder nicht? Daher hängt ihre ganze Religion von einer alten Sage ab, die sie ohne weitere Untersuchung glauben. Sie haben keine Kenntniß von einem höchsten Wesen und dessen Einfluß auf ihr Glück oder Unglück, sondern glauben, ein jeder Mensch deys seines Glücks und Unglücks Meister. Die Welt halten sie für ewig, die Seele unsterblich und daß sie sich mit dem Körper wieder vereinigen, aber alsdenn, jedoch in Mühseligkeit und Beschwerlichkeit als gegenwärtigen, ewig leben würde, nur mit dem Unterscheid, daß sie alsdenn einen größern Überfluß an allen Nothwendigkeiten haben würde. Sie glauben sogar, daß die kleinsten Thiere und Gewürme wieder auferstehen und unter der Erde wohnen würden. Die Erde, glauben sie, sey ganz flach und unter derselben eine Feste wie unsere, in welcher Winter ist, wenn wir Sommer haben, und so wechselweise. In Ansehung der zukünftigen Strafen und Belohnungen glauben sie, daß in der andern Welt die Reichen arm und die Armen reich seyn würden.⁷⁹

Dieselbe Mischung aus genereller Verurteilung und differenzierter Darstellung kennzeichnet auch Krašeninnikovs Ausführungen zur Morallehre und zu einzelnen Glaubenspraktiken der Kamtschadalen:

Ihre Begriffe vom Laster und von der Tugend sind ebenso außerordentlich als die von Gott. Sie halten alles für recht und gut, was ihre Wünsche und Begierden befriedigt, und halten das nur für Sünde, wodurch sie sich in Gefahr oder gar in den Untergang stürzen. Daher betrachten sie weder Selbstmord noch Todschatz, Ehebruch, Unterdrückung und dergleichen als eine Gottlosigkeit, sondern sehen es als eine Todtsünde an, einen, der in Gefahr zu ersaufen ist, zu retten, weil ihr Aberglaube sie beredet, wer einen rettet müßte selbst ersaufen. Auch dieses ist bey ihnen eine Sünde, wenn man in natürlich heißem Wasser badet oder dasselbe trinket und auf die brennenden Berge steigt. Außerdem haben sie noch unzählige abgeschmackte Gewohnheiten, als den Schnee von den Füßen nur mit einem Messer abzukratzen oder ihre Beile nur auf der Landstraße zu wetzen. Man muß aber doch gestehen, daß sie nicht das einzige Volk sind, das dem lächerlichsten Aberglauben ergeben ist. / Außer eben gedachten unsichtbaren Göttern, verehren sie auch verschiedene Thiere, von denen sie sich einiger Gefahr befürchten, göttlich. Sie zünden Feuer vor den Fuchs- und Zobelgruben an, bey der Fischerei ersuchen sie die Wallfische und Wallrosse ihre Boote nicht umzustürzen, und auf der Jagd bitten sie die Bären und Wölfe ihnen keinen Schaden zuzufügen. So war der Zustand dieses Volkes in den ersten Jahren beschaffen, als ich unter sie kam; aber nun sind durch die Sorgfalt der Kaiserin Elisabeth hier Bekehrer bestellt worden, um diesen Heiden den Christlichen Glauben zu predigen.⁸⁰

79 KRAŠENINNIKOV 1766, 246.

80 KRAŠENINNIKOV 1766, 246f.

Der Verweis auf die unter Zarin Elisabeth (reg. 1741-62) begonnene christliche Mission⁸¹ auf Kamtschatka und deren Würdigung als Abschied von Aberglauben und Heidentum rücken den russischen, mit Dolmetscher⁸² reisenden Berichterstatter in eine Linie mit anderen, aus Westeuropa stammenden Reiseschriftstellern und ihre koloniale Haltung. Und dennoch bietet der Reisebericht Krašeninnikovs immer wieder ganz neutrale Beobachtungen, wie hier zum Schamanismus:

*Die Kamtschadalen haben keine eigene dazu bestellte Schamans oder Zauberer und Beschwörer, wie fast alle benachbarten Völker, aber jedes alte Weib wird bey ihnen für eine Hexe und Traumdeuterin gehalten. Bey ihren Beschwörungen murmeln sie über die Floßfedern der Fische, über das süße Graß und über andere Dinge etwas her, und auf diese Art heilen sie Krankheiten, wenden Unglück ab und verkündigen das Zukünftige.*⁸³

Statt eines ausgeprägten religiösen Expertentums dokumentiert der Berichterstatter ein sozial sehr breit vorhandenes Vermögen, in diesem Bereich tätig sein zu können. Dazu passt die allgemein verbreitete Gewohnheit, die Zukunft zu deuten:

*Sie sind große Beobachter der Träume, welche sie, sobald sie des Morgens erwachen, einander erzählen, und daraus von ihrem künftigen Glück oder Unglück urtheilen, und wirklich haben einige dieser Träume ihre gewissen und bestimmten Erklärungen. Außer diesen Beschwörungen glauben sie auch die Wahrsagerey aus der Hand zu verstehen, und aus den Linien derselben einen jeden sein gutes oder schlimmes Schicksal zu verkündigen, aber die Regeln dieser Künste überdem sehr geheim halten.*⁸⁴

Darüber hinaus werden auch medizinische Praktiken als Allgemeingut beschrieben, wobei die Distanzierung des Beobachters hier besonders vehement ausfällt:

Weiber, die gerne Kinder gebären wollen, essen in dieser Absicht, wie oben schon gesagt worden, Spinnen. Einige Kindbetterinnen, die gerne bald wieder an die Reihe kommen und schwanger werden wollen, verschlucken die Nabelschnur ihres neugebohrnen Kindes. Hingegen giebt es andere, die einen rechten Abscheu vor der Niederkunft haben, und wenn sie schwanger werden, die Frucht mit allerhand giftigen Arzneyen abtreiben, worin ihnen einige alte erfahrene Vetteln Beystand leisten. Allein es ist allzubekannt, daß dieses nie ohne Gefahr ihres eigenen Lebens geschehen kan. Noch andere sind solche unnatürliche Bestien, daß sie ihre Kinder gleich nach der Geburt ermorden und sogar lebendig den Hunden vorwerfen. Sie bedienen sich auch gewisser Beschwörungen und einiger Kräuter

81 Zu den Missionierungsbestrebungen von russischer Seite im 18. Jahrhundert vgl. DAHLMANN 2009, 99f.

82 Vgl. KRAŠENINNIKOV 1766, 251.

83 KRAŠENINNIKOV 1766, 248. Die Übersetzung „Zauberer“ für die Schamanen der Kamtschadalen findet sich erneut bei KRAŠENINNIKOV 1766, 261 (im Original: KRAŠENINNIKOV II 1755, 126).

84 KRAŠENINNIKOV 1766, 248.

um der Empfängniß zuvor zukommen. Ihr Aberglaube ist großen Theils an dieser Grausamkeit schuld. Denn wenn eine Frau Zwillinge gebietet, so muß wenigstens eines davon sterben, eben so gehet es einem armen Kinde, das in stürmigtem Wetter zur Welt gebracht wird, doch kan dieses durch gewisse Beschwörungen abgewendet werden.⁸⁵

Deutlich wird, dass der Beobachter unbegreifliche Praktiken dem religiösen, konkret: durch „Aberglauben“⁸⁶ gekennzeichneten Status der indigenen Bevölkerung zuweist; andere Erklärungen werden nicht gesucht. Damit rückt der Paradigmenwechsel, der durch die Taufe ausgelöst wird, in das Licht eines objektiven Fortschritts. Die Christianisierung ist, das wird an mehreren Stellen des Berichts deutlich, das Werk der „Russen“, was dieser Gruppe a priori einen positiven Stand verleiht; und doch sieht Krašeninnikov auch eine Ambivalenz der russischen Präsenz auf Kamtschatka:

Die Gicht, der Krebs und die Liebesseuche werden für unheilbar gehalten, und von der letztern wird gesagt, daß man vor der Russen Zeit nichts davon gewust.⁸⁷

Die Ursachenerforschung für rituelle Handlungen (der Kamtschadalen) ist ein zentrales Merkmal der ethnographischen Arbeit Krašeninnikows. Selbst bei brüsker Ablehnung bestimmter Handlungen kann sich eine Ergründung der Motive dafür anschließen. Und auch wenn diese Motive dann ebenfalls zurückgewiesen werden, ergibt sich im Effekt eine Art Innenschau kultureller Praktiken, wie beim Thema des Umgangs mit den Toten:

Wenn man dem Leichnam eines verstorbenen Menschen seine Ruhestätte in dem Magen der Hunde anweist, so kan man dieses wol schwerlich ein Begräbniß nennen, und diese schändliche Gewohnheit ist in der ganzen übrigen Welt nicht anzutreffen als in Kamtschatka. Denn an statt, daß die Kamtschadalen die Leichnamen verbrennen oder in irgend eine Höhle beerdigen sollten, binden sie demselben einen Riemen um den Hals, ziehen sie aus der Hütte und werfen sie den Hunden zum Futter vor. Und von diesem barbarischen Verfahren geben sie folgende abgeschmackte Ursache an. Diejenigen, welche hier von Hunden gefressen würden, solten in der andern Welt mit desto schönern Hunden fahren, und daß sie den Todten nahe bey der Hütte herunter würfen, geschähe deswegen, damit die bösen Geister, denen sie sein Absterben zuschreiben, den Leichnam sehen könnten, und sich mit dem Unglück, das sie angerichtet, begnügen möchten. Gar oft geschiehet es auch, daß, wenn eine Person in der Hütten gestorben, sie ihre Wohnung verändern, und den Leichnam in der alten Hütte liegen lassen.⁸⁸

85 KRAŠENINNIKOV 1766, 262.

86 Vgl. HUTTON 2001, 33.

87 KRAŠENINNIKOV 1766, 263.

88 KRAŠENINNIKOV 1766, 267.

Krašeninnikov richtet seinen Blick nach der Behandlung der Kamtschadalen auf die benachbarten Völker der Korjaken (im nördlichen Teil Kamtschatkas) und der Bewohner der Kurilen (auf der Inselkette südlich von Kamtschatka). Dadurch entsteht eine vergleichende ethnographische Betrachtung, der zugute kommt, dass sie sich auf dieselben Themen erstreckt. Wieder steht der religiöse Bereich im Vordergrund, und wieder verhindert die pauschale Ablehnung nicht die genauere Erforschung der gesehenen Phänomene. So zur Religion der **Korjaken**:

Die Religion der wandernden Koräken ist noch abgeschmackter als der Kamtschadalen ihre, wenigstens schien mir der kleine Hauptmann [im Original: Князец⁸⁹; T.W.] unter ihnen, von dem ich Nachrichten einzog, kaum einen Begriff von GOtt zu haben. Sie bezeigen den bösen Geistern, welche an den Flüssen und in den Wäldern wohnen sollen, mehr Ehrerbiethung, welches von ihrer großen Furcht vor ihnen herzurühren scheint. Die Hüttenkoräken erkennen den Kutu der Kamtschadalen für ihren GOtt. Sie wissen von keiner bestimmten Zeit zum GOTTesdienst oder zum Opfern, sondern wenn es ihnen einfällt, so schlachten sie entweder ein Rennthier, oder einen Hund, und stecken den Kopf davon mit der Zunge auf einen Pfahl gegen Osten gekehrt. Sie nennen den nicht einmal, dem Sie Opfer bringen, sondern bedienen sich nur dieser Worte: VIO COING YACK NE LA LU, HAN HE VAU! das ist: Dieses ist für dich! Gib uns etwas gutes wieder! Sie opfern nur, wenn sie über einen Fluß oder durch eine Wüste gehen wollen, von denen sie glauben, daß sie von Teufeln bewohnt werden, alsdenn schlachten sie ein Rennthier, essen das Fleisch davon und stecken die Knochen des Kopfs auf einen Pfahl, den sie der Wohnung der bösen Geister gegen über sehen.⁹⁰ Wenn sie wegen einer ansteckenden Seuche besorgt sind, so schlachten sie einen Hund und winden die Gedärme um zwey Pfähle, unter denen sie durchgehen.⁹¹

Wird hier das Prinzip des Do-ut-des im religiösen Verhalten der Korjaken deutlich herausgearbeitet, so sieht der Autor bei der Begegnung mit dem Schamanismus⁹² keine Veranlassung, nach einem Sinn wenigstens innerhalb des eigenen Systems der Bewohner zu fahnden. Grund ist, wieder einmal, die Entlarvung eines Schamanen als Betrüger:

89 KRAŠENINNIKOV II 1755, 157f.

90 Auffällig ist die Einordnung dieser Opferhandlung allein in den religiösen Bereich. Ursächlich für ein Opfer dieser Art könnte auch die pragmatische Entscheidung sein, vor Antritt einer besonders anstrengenden Reise, wie es die Durchquerung von Flüssen oder Wüsten zweifellos war, eine Fleischmahlzeit zu sich zu nehmen, um die Überlebenschancen zu steigern. Die religiöse Komponente wäre dann nicht der Inhalt der Handlung, sondern eher der Sanktionsmodus, der die Beachtung dieser Vorgehensweise gewährleisten soll.

91 KRAŠENINNIKOV 1766, 277f.

92 Zur Darstellung des Schamanismus bei Krašeninnikov vgl. FLAHERTY 1992, 54f.

Während dieser Opfer schlagen die Schamans oder Zauberer [im Original: волхвы⁹³; T.W.] eine kleine Trommel, wie die Jakutsken und andere benachbarte Völker. Einige dieser Leute werden für Aerzte gehalten, und man glaubt, daß der Lärmen ihrer Trommel die Krankheiten vertreibe. Im Jahr 1739 hatte ich im untern Kamtschatka Ostrog die Gelegenheit, den berühmten Schmaman, Carimlatscha, zu sehen, der nicht nur unter diesem wilden Volke im größten Ansehen stand, sondern auch von unsern Cosaken verehret wurde, weil er ihnen ganz außerordentliche Dinge sehen ließ, besonders, daß er sich ein Messer in den Leib stieß und etwas Blut heraus laufen ließ, das er einschluckte. Aber dieses verrichtete er auf eine so tölpische Art, daß einer, der nicht vom Aberglauben eingenommen war, den Betrug leicht sehen konnte. Anfänglich lag er auf den Knien und rührte eine Zeitlang seine Trommel, denn stieß er das Messer in den Leib, und brachte unter seinem Pelzrock eine Hand voll Blut hervor, das er verschluckte und die Finger ableckte. Ich konnte nicht unterlassen, über diese einfältige Betrügerey überlaut zu lachen, deren sich der geringste Taschenspieler geschämt haben würde. Man sah nichts weiter, als daß er das Messer durch sein Kleid stieß, worunter er ohne Zweifel eine Blase hatte, aus der er das Blut preßte. Nach dieser vermeinten Zauberey zeigte er uns seinen Bauch ganz voll Blut, und dachte uns desto mehr in Erstaunen zu setzen, denn er versicherte dabey, daß er die Wunde schon geheilet hätte, die er doch nicht gemacht hatte. Darauf prahlte er, daß ihm die bösen Geister in verschiedenen Gestalten erschienen und von verschiedenen Orten herbey geeilet wären. Einige wären aus der See, andere aus den brennenden Bergen hergekommen. Etliche wären sehr groß, andere sehr klein gewesen, etliche hätten keine Hände gehabt, andere wären halb verbrant gewesen. Die Seegeister hätten bessere Kleidung getragen als alle die übrigen, und es käme ihm alles wie ein Traum vor, von dem er sich so sehr gemartert zu werden anstellte, daß er fast alle seine Sinne verlohren zu haben schien.⁹⁴

Obgleich der Berichterstatter viel Mühe darauf verwendet, die Entdeckung eines Betrugs kundzutun, wird dennoch deutlich, dass die (simulierte?) Selbstverletzung einen Sinn hatte: die Séance einzuleiten, während der der Schamane in Kontakt mit den Geistern kommt. Der Zweck der schamanistischen Handlungen geht aus der Angabe Krašeninnikovs an anderer Stelle hervor, dass die Schamanen durch „Beschwörungen“ bei der Heilung von Kranken involviert sind.⁹⁵ Insgesamt scheint der Schamanismus aber eine kognitive Sollbruchstelle zu markieren, denn der Berichterstatter zeigt sehr viel geringere Probleme, die Positivbewertung von Diebstahl und die Geringachtung von Mord unter den Korjaken kommentarlos weiterzugeben⁹⁶, als das Auftreten von Schamanen. Doch bezieht sich das vor allem auf das Eingangsritual einer Séance,

93 KRAŠENINNIKOV II 1755, 158.

94 KRAŠENINNIKOV 1766, 278f.

95 KRAŠENINNIKOV 1766, 281f.

96 KRAŠENINNIKOV 1766, 280.

während sowohl die Funktion von Schamanen bei der Krankenheilung, als auch beim Umgang mit Verstorbenen ohne Bewertungen wiedergegeben werden:

Ihre Todten werden verbrant. Man putzt den Leichnam erst mit seinen besten Kleidern an, und darauf wird er von dem Paar Rennthieren, das man für seine liebsten hält, auf den Verbrennungsplatz gezogen. Man richtet daselbst einen großen Holzstos auf, auf den man des verstorbenen Waffen und etwas von dem Hausgeräthe, als Bogen, Köcher, Pfeile, Spies, Beil, Kessel und dergleichen, nebst dem Leichnam leget und ihn in den Brand bringt, hierauf werden die beyden Rennthiere, die den Verstorbenen hieher gefahren, geschlachtet, ihr Fleisch verzehrt und das Uebergebliebene ins Feuer geworfen. / Sie begehen das Gedächtniß eines Verstorbenen nur einmal, und das ein Jahr nach seinem Tode. Alsdenn versamlet sich die ganze Verwandtschaft und nimt zewy junge Rennthiere, die nie gezogen haben und eine Menge Rennthierhörner, die sie durchs ganze Jahr zu diesem Endzweck aufgespart haben, womit man sich auf den Verbrennungsplatz begiebt, wenn er nahe ist oder wenn er zu weit entfernt liegt, auf eine andere Anhöhe, wo die Thiere geschlachtet werden und der Schamam die Hörner in die Erde pflanzt, in der Einbildung, daß er dem Verstorbenen eine Heerde Thiere zuschicke. Darauf eilen sie nach Hause, und gehen, um sich zu reinigen, zwischen zwey, in die Erde gepflanzten Stangen durch, wobey sie der Schaman mit einem andern Stock schlägt und den Tod beschwört, sie nicht auch hinweg zu rauben.⁹⁷

Dieselbe weitgehend bewertungsfreie Neugier zeigt Krašeninnikov auch angesichts der Religion der Bewohner der **Kurilen**, deren Missionierung durch die Russisch-Orthodoxe Kirche erst zu Lebzeiten des Berichterstatters begonnen hatte⁹⁸:

Sie wissen eben so wenig von der Gottheit als die Kamtschadalen, in ihren Hütten haben sie Götzenbilder von allerhand Spänen sehr künstlich zusammen gefügt. Sie nennen sie Ingul, sie sollen ihnen einige Verehrung erzeugen, ob aber als guten oder bösen Geistern, habe ich nie erfahren können. Sie opfern ihnen das erste Thier, das sie fangen, essen das Fleisch davon, hängen die Haut vor dem Götzen auf, und wenn sie eine Hütte verlassen, so bleibt die Haut mit samt dem Bilde darin zurück. Wenn sie eine gefährliche Reise vorhaben, so nehmen sie ihren Götzen mit, und bey einem fürchterlichen Sturm, werfen sie ihn in die See, und glauben, daß er dadurch besänftiget werde, denn mit diesem Beschützer halten sie sich auf allen Seefahrten für gesichert.⁹⁹

Die Kapitulation des Berichterstatters vor der gewünschten, von den Befragten aber verweigerten näheren Auskunft zu den „Ingul“ stellt Krašeninnikov in die Nähe der Reisenden aus dem folgenden Kapitel. Gerade der vergleichende Aspekt seiner

⁹⁷ KRAŠENINNIKOV 1766, 282.

⁹⁸ Vgl. OSIPOVA 2011.

⁹⁹ KRAŠENINNIKOV 1766, 284.

Ethnographie scheint ihn zu einer eher wissenschaftlich denn ideologisch geprägten Haltung zu veranlassen. Die lapidare Bemerkung zum Thema Selbstmord am Ende seines Kapitels über die Bewohner der Kurilen spricht dafür:

*Selbstmörder sind hier so viele, als unter den Kamtschadalen.*¹⁰⁰

Damit ergibt sich eine wahrnehmungstheoretische Nähe zum zeitlich anschließenden Reisenden, wie Krašeninnikov ein Exponent der europäisch geprägten Wissenschaft im Russland seiner Zeit. **VASILIJ F. ZUEV** (1752/54-1794)¹⁰¹ folgte als Student von 1767 an der Expedition von Peter Simon Pallas durch Sibirien bis 1770 und war von 1771-72 auf dessen Veranlassung selbständig in Westsibirien unterwegs. Seine Eindrücke erschienen unter dem Titel *Materialy po étnografii Sibiri XVIII veka* (1771-1772), *Moskva* 1947¹⁰², und spiegeln, wie im Vorspann zur russischen Ausgabe zu lesen, eine „aufklärerische“ Sichtweise, typisch für die Gelehrtenwelt des 18. Jahrhunderts.¹⁰³ Was heißt das? Zunächst einmal lässt sich ein umfangreiches Interesse an den Sitten und Gebräuchen der Völkerschaften der Ostjaken und Samojeden feststellen. Es berührt nicht zuletzt das Schamanentum, das von Zuev genau betrachtet wird.¹⁰⁴ Vorgestellt wird der samojedische Name der vom Autor so genannten Schamanen oder Wahrsager („*tadiby*“), wobei betont wird, dass ihre Existenz bei den **Ostjaken** schwer zu ermitteln sei:

*Теперь приступаю я к их шаманам, или ворожеям, по-самоедски – тадибам, кои у остяков в такой тайности содержатся, что хотя и спросишь у его про шамана, но он не только имени его не скажет, но и от искусства его отпирается.*¹⁰⁵

Damit endet aber auch schon die neutrale Beobachtung. Bereits im folgenden Satz werden die Schamanen als „Betrüger“ („*обманищики*“) charakterisiert, ihr Tun als „List“ („*хитростью*“).¹⁰⁶ Auf dieser Linie entfaltet sich die Abhandlung zum Schamanismus bei den Ostjaken und Samojeden. Der Berichterstatter sieht „Cholерiker“ („*холерики*“) am Werk, die sich gleichermaßen durch „Tollheit“ („*бешенство*“) und „Schreckhaftigkeit“ („*пугливост*“) auszeichnen.¹⁰⁷ Wenn Zuev das Verhalten der Schamanen mit Vokabeln wie „toll werden“ („*взбесился*“)¹⁰⁸ oder „Tollwut“

100 KRAŠENINNIKOV 1766, 286.

101 Zur Person und den Reisen: VERBOV 1947; WENDLAND 1992, 95 und Register s.v.; PARCHIMOVIC 1999, 7-11.

102 Neuere Teil-Ausgabe: ZUEV 1999.

103 VERBOV 1947, 15.

104 ZUEV 1947, 43-50. Zum Schamanismus bei den Ostjaken (Chanten) vgl. REID 2002, 38ff.

105 ZUEV 1947, 43.

106 ZUEV 1947, 43.

107 ZUEV 1947, 44.

108 ZUEV 1947, 44.

(„бешенства“)¹⁰⁹ belegt, deutet sich eine Nähe zu Krankheitssymptomen an. Das Pathologische am Schamanismus betrifft freilich nur die Oberfläche; an Inhalten bemerkt der Berichterstatter die Mitwirkung der Schamanen an Opferriten, die sie mit „teuflischen Liedern“ („дьявольских песен“) begleiteten.¹¹⁰

In ähnlicher Weise, wenngleich weniger intensiv, bewegte den Beobachter der Bärenkult, dem er ebenfalls bei den Samojeden und Ostjaken begegnete. Nicht nur, dass nach dem Erlegen eines Bären bestimmte Handlungen zu vollziehen waren; Bären wurden gefürchtet, was ihnen innerhalb des Tierreichs eine Sonderstellung verschaffte. Alle Tiere besaßen eine Seele, aber die Seele des (erlegten) Bären konnte auch nach dem Tod des Tieres den Menschen noch Schaden zufügen:

*Понеже боятся, думая, что душа одного медведя им великий вред учинит, ежели с ею заблаговременно не помирятся. / Из сего видно, что оне во всех зверях душам быть почитают, но есть ли подлинно, по их мнению, и в прочих мелких животных о том речи заводить не случилось. Медведя же боятся и отдают ему душа, столь усердное почтение потому, что дерет их нередко.*¹¹¹

Die kritisch-ablehnende Haltung gegenüber kultureller Fremdheit überwiegt, doch wird sie immer wieder durchbrochen durch eine gewisse Unentschlossenheit, wie bestimmte Phänomene einzuordnen sind. Nicht alles wird zurückgewiesen, bei vielem macht sich ein Vorbehalt geltend, der Fremdes diagnostiziert, ohne es herabzusetzen. Der Abstand des Betrachters zu seinem Objekt wird gewahrt, und zugleich ist er willens, zu differenzieren.

Diese Grundhaltung verbindet den russischen Studenten Zuev mit seinem Exkursionsleiter Pallas. Der deutsche Naturforscher und Geograph **PETER SIMON PALLAS** (1741-1811)¹¹² gehört nicht nur zu den bekanntesten Wissenschaftlern der Aufklärungszeit, die im Russländischen Reich ausgedehnte Reisen unternahmen.¹¹³ Er fungierte auch als Relaisstation für die Vermittlung von Wissen – sei es, dass er vorhandene Berichte herausgab, wie Werke von Messerschmidt oder Steller¹¹⁴, sei es, dass er selbst zum Ausgangspunkt neuer Rezeption wurde.¹¹⁵ Der Auftrag zu einer wissenschaftlichen Expedition kam von der Russischen Akademie der Wissenschaften und hatte zur Folge, dass sich Pallas von 1768-74 im Uralgebiet, in Westsibirien und im zentralasiatischen Gebiet unmittelbar östlich des Kaspischen Meeres aufhielt.¹¹⁶ Dabei

109 ZUEV 1947, 47.

110 ZUEV 1947, 48.

111 ZUEV 1947, 49.

112 Zur Person vgl. HENZE 1967; WENDLAND 1992; VERMEULEN 2013; GOLOVNĖV - KISSER 2015.

113 Vgl. DAHLMANN 2009, 136-142; VERMEULEN 2015.

114 VERMEULEN 2013, 56.

115 Vgl. MICHAJLOVSKIJ 1892, der sich bei der Darstellung des Schamanismus u.a. auf Pallas stützt.

116 Zu den so genannten Akademie-Expeditionen 1768-1774 vgl. WENDLAND 1992, 80-147.

handelte es sich zwar nicht um die einzige Reise Pallas¹¹⁷, doch bietet der in deren Folge publizierte Bericht *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs*, 4 Bde., St. Petersburg 1771-76¹¹⁸, eine solide Basis für die Einschätzung des ethnographischen Potentials von Pallas.¹¹⁹ Dass es sich dabei um ein ungewöhnlich reiches Feld handelt, rührt vom Begegnungsradius des Reisenden her. Pallas begegnete, nach Glaubensrichtungen aufgefächert, (tendenziell) russisch-orthodoxen, islamischen, buddhistischen und naturreligiös geprägten Völkerschaften. Die Konfrontation mit dem kulturell Fremden bewegte sich nicht von ungefähr in den Bahnen einer Auseinandersetzung gerade mit religiösen Phänomenen.

Im Kontext seiner Abhandlung zu den Opfer Ritualen bei den **Tschuwaschen**, die auf den Oktober 1768 datiert, charakterisiert Pallas auch die Völkerschaft schlechthin:

*Ich habe von einfältigem Volk keine deutliche Einsicht in die Götterlehre der Tschuwaschen bekommen können. Folgende Namen aber von untergeordneten Gottheiten sind mir hergezählt worden: Keremet, nach dem höchsten Wesen (Tor) der vornehmste; Aslyr, Ksnir, Pülchs, Sürodon, Sir, Sjülsüren-Irsene, Chirlsir, Kebe; ausser welchen es noch viele andere geben mag, deren Eigenschaften auszuforschen unterhaltend genug sey möchte. Ein merkwürdiger Umstand ist es zum Ex. daß sie vielen ihrer Gottheiten eine Gattin und einen Sohn beylegen und auch diese dreymal anrufen; z.B. Tor- oder Keremet-asch (dem Vater), Keremet-amshe (die Mutter), Keremet-Uewli (den Sohn), u.s.w. Ich habe dieses aus dem Munde einfältiger Tschuwaschen, welche weiter kein Licht zu geben wusten.*¹²⁰

Die Methodik der Informationsbeschaffung verrät echtes Interesse und wissenschaftliche Neugier; die Verarbeitung der Informationen lässt die Distanzierung klar erkennen. Dabei sammelt Pallas neben Nachrichten zu Opferbräuchen auch solche zur Totenbestattung, zu Heiraten, zur Herstellung von Bier (*Braga*) und zur Eidleistung.¹²¹ Auffällig ist aber das Bestreben, ethnographische Beobachtungen sehr schnell in ein festes Schema – zumeist mit abwertender Ausrichtung – zu pressen. Davon zeugt auch seine Reflexion über das kulturelle Niveau bei den **Jaik-Kosaken** (am Ural):

Die Männer bedienen sich der gewöhnlichen Kosakischen oder polnischen Kleidung. – Man findet izt unter ihnen Leute von Kenntniß und guten Sitten, und überhaupt trifft man am Jaik ein gesittetes Wesen und eine Reinlichkeit an, welche von dem Wohlvermögen dieses Volkes und vielen Umgang mit fremden Handelsleuten natürliche Folgen sind. Ehedem waren sie nicht so civilisirt, sondern hatten vielmehr verschiedne recht saporogische Gewohnheiten unter sich.

117 Überblick bei VERMEULEN 2013.

118 Hier benutzt im Nachdruck Graz 1967; die Neuauflage PALLAS 1987 bietet nur eine Auswahl. Zur Schrift selbst und ihrer Rezeption vgl. WENDLAND 1992, 438-454.

119 Vgl. bisher: KÖHLER 2012, 157-186; VERMEULEN 2013.

120 PALLAS I 1771, 90.

121 PALLAS I 1771, 89-93.

So konnte zum Ex. bey ihnen ein Gläubiger seinen Schuldner mit einem Strick am linken Arm fangen und denselben so lange herum führen und mißhandeln bis er sich durch Allmosen oder Freunde zu lösen vermochte. Es war hierbey der besondere Umstand, daß wenn der Schuldige aus Versehen am rechten Arm, welcher das gewöhnliche Zeichen des Kreuzes zu machen dient, gebunden wurde, der Gläubiger selbst straffällig und seiner Forderung verlustig gehalten war. Es soll vormals auch nicht ungewöhnlich gewesen seyn, daß sie ihre Weiber, wenn sie ihnen nicht länger anstunden, in der öffentlichen Versammlung um eine Kleinigkeit verkauffen, und dergleichen.¹²²

Der Rekurs auf eine – kulturell als niedriger stehend angesehene – Vergangenheit der Kosaken in der Ukraine (Saporizžja) und die Weiterführung dortiger Traditionen offenbart, dass zu damaliger Zeit das Christentum bereits Fuß gefasst hatte. Der „zivilisierende“ Faktor aber wird vom Beobachter dem Kontakt im Handel zugewiesen. Die Nivellierung des Kriteriums „Religion“ als (alleiniger) Achse für die Hierarchisierung von kulturellem Status führt dazu, dass auch (aus christlicher Sicht) fremde Religion nicht per se als Makel gesehen wird. Es kommen andere Kriterien ins Spiel, und anlässlich von Pallas' Bericht über seine Begegnung mit den **Kalmücken** im August 1769 werden sie auch expliziert:

Von ihrer Leibesgestalt komme ich auf ihre Gemüthsbeschaffenheit, welche mir in vielen Stücken vortheilhafter vorgekommen ist, als sie von denen meisten Reisebeschreibern geschildert wird. Zum wenigsten sind sie denen andern nomadischen Völkern hierinn viel vorzuziehen. Man kann überhaupt die Geselligkeit, Gastfreyheit, Offenherzigkeit, Dienstfertigkeit und ein gewisses lustiges Wesen, welches die Kalmücken nie verläßt, und von denen mehr pflegmatischen Kirgisen unterscheidet, als ihre gute Eigenschaften, hingegen Müßiggang, Unreinlichkeit und Verschlagenheit, welche sie nur zu oft misbrauchen, als ihre Hauptfehler nennen. Die Liebe zum Müßiggang, ist allen Nationen, welche eine uneingeschränkte, sorglose, nomadische Lebensart führen gemein, und natürlich; wirklich aber ist sie bey denen Kalmücken wegen ihres muntern Wesens in geringerem Grade vorhanden. Allein ihre Unreinlichkeit kann weder geläugnet, noch entschuldiget werden, und ist vielleicht, wie bei dem gemeinen Haufen der Französischen Nation, mehr der Erziehung und dem Leichtsinne, als der Faulheit zuzuschreiben; denn das Kalmückische Weibsvolk verrichtet sonst alle häufige Geschäfte mit grosser Arbeitsamkeit, und wird auch deswegen von denen Kirgisen sehr begierig gesucht. Ihre Gemüthskräfte betreffend, so haben sie zwar sehr eingeschränkte Kenntniße, allein doch bey aller Unwissenheit einen guten und muntern natürlichen Verstand, und würden leicht zu cultiviren und zu civilisiren seyn, wenn nicht ihre Lebensart und Lebhaftigkeit Hinderniße in den Weg legten.¹²³

122 PALLAS I 1771, 279.

123 PALLAS I 1771, 309f.

Bei aller Stereotypie und allem kolonisatorischen Zivilisierungsdrang ist die Tendenz zu einer differenzierten Darstellung gut erkennbar. Sie drückt sich aus in einer Abgrenzung von bisherigen Völkerbeschreibungen, in einem Seitenhieb auf europäische (französische) Verhältnisse, und nicht zuletzt in Verarbeitung kultureller Fremdheit, die nach eigenen Kriterien sucht. Pallas reichert sein vorhandenes Vorwissen durch Informationen aus Gesprächen¹²⁴ und aus der Lektüre von schriftlichen Quellen am Ort an, was zu einer Neusortierung kultureller Standards führt – bis hin zu einer teilweisen Relativierung des Eigenen:

*Es ist gewiß merkwürdig, daß die Kalmückische Fürsten schon vorlängst auf Gesetze gedacht und solche Anordnungen gemacht haben, welche diejenigen von denen Europäischen Nationen, die sich vor die gesitteten halten, und die freyen asiatischen Völkern mit einem affectirten Eckel Barbaren nennen, zu beschämen im Stande sind. Man hat ein Gesetzbuch in mongalischer Schrift welches unter Saldan-Chan von vier und zwanzig Mongalischen und Uirätischen Fürsten, in Gegenwart dreyer Kuruchten oder Oberpriester genehmigt und festgesetzt worden. Man spielt darinnen nicht mit dem Leben des Menschen, man verordnet nicht die ordentliche und ausserordentliche Tortur, um unschuldige zu dem Geständniß eines Verbrechens, an welches sie doch nie gedacht haben, zu zwingen.*¹²⁵

Pallas' Kritik am europäischen Strafsystem, sofern es Folter beinhaltet, steht nicht allein. Die Bereitschaft des Reisenden, das ihm begegnende Fremde daraufhin zu prüfen, inwieweit es einer im Prinzip gesetzten kulturellen Überlegenheit Europas standhalten kann und möglicherweise sogar eine vorzuziehende Variante bietet, zeigt sich am intensivsten im religiösen Bereich. Es ist der Buddhismus (Lamaismus) der Kalmücken¹²⁶, der den Beobachter fesselt, nicht zuletzt, weil er dem aus dem eigenen Bereich bekannten Glaubenssystem zu ähneln scheint:

Was zuerst ihre Glaubenslehre, welches die sogenannte Lamaische ist, anbelangt, so haben sie selbige mit ihren Brüdern denen Mongalen, so wie die Schrift, Sprachen und Lebensart grösten theils gemein. Man findet in dieser Religion, wie bey der Indianischen oder sogenannten bramanischen eine ganze Lehre von dem Weltgebäude, dessen vergangenen und künftigen Zustand in ein grosses Gerüste von Fabeln und Blendwerken eingeflochten. Man trifft darinnen die uralte Lehre von der Seelenwanderung in so ausgebreitetem Verstande an, daß sogar alle ihre aus Menschen vormals entstandene Gottheiten, vor der Vergötterung diesem Gesez nach aller Strenge unterworfen gewesen, und durch allerley thierische Körper gewandert seyn sollen, wenigstens glauben sie dieses von vielen ihrer hauptsächlichsten Götzen oder Burchanen. Zu bewundern aber ist, daß die Kalmückische Religion in allem äuserlichen und ceremoniellen, in denen

124 Vgl. PALLAS I 1771, 310.

125 PALLAS I 1771, 329f.

126 Vgl. KURAPOV 2015.

Meynungen von den Veränderungen der Welt und vielen andern Stücken, mit einigen christlichen Sekten einen so hohen Grad der Aehnlichkeit hat, daß die Muthmassungen von der Verwandschaft der Bramanischen und Lamaischen, mit der christlichen Nestorianischen Religion dadurch den grösten Grad der Wahrscheinlichkeit erhalten.¹²⁷

Nicht nur, dass es sich beim Nestorianismus um eine schon in der Alten Kirche verurteilte Häresie handelte, was Pallas nicht hindert, ihn ganz neutral als Parallele zum Lamaismus der Kalmücken zu setzen. Die Berichterstattung geht auch detailliert auf die Kosmogonie des kalmückischen Lamaismus ein¹²⁸, wobei seine Formulierung, er würde von einer „*Fabellehre*“¹²⁹ berichten, wie eine salvatorische Klausel klingt. Der Berichtsstil ist weitestgehend dokumentarisch, doch werden Verständnislücken dem fremden Glaubenssystem zugeschrieben, nicht etwa der eigenen Unzulänglichkeit:

Allein die Erzählungen sind so verworren und der gröste Theil der Kalmückischen Geistlichkeit ist so unwissend, daß man, wo nicht durch Uebersetzung und Zusammenhaltung vieler von ihren Schriften, ohnmöglich etwas zusammenhängendes herausbringen kann. So viel ist gewiß, daß diese Burchanen theils aus heiligen Menschen oder heiligen Betrügern, die ihrem Vorgeben nach durch alle Staffeln der Seelenwanderung bis zur Wiedergeburt gekommen waren, theils aus erdichteten Personen oder verunstalteten Götzen andrer, älterer Religionen entstanden sind. Ob die Kalmücken, außer diesen Burchanen, noch ein höhers ewiges Wesen annehmen, oder ob sie die ursprünglichen Wirkungen Epikurisch erklären, habe ich nicht ausdrücklich erfahren können, doch scheint aus dem obenangeführten das letztere zu erhellen. Die itzigen guten und bösen Zufälle werden von denen Burchanen und von guten und übelthätigen Luftgeistern regieret. Es scheint unter denen Burchanen eine gewissen Rangordnung zu seyn, wenigstens sind sie in Macht und Beschäftigung gar sehr unterschieden. Es hat mich gedünkt, daß sie dem Abida Burchan eigentlich die vornehmste Stelle anweisen, obgleich der vermeynte Stifter des Lamaischen Aberglaubens Dshakdshimmuni allgemeiner verehrt und bekannt ist. Man hat auch dessen Vorstellung am häufigsten unter denen Götzenbildern der Kalmücken.¹³⁰

Die Rede ist von „Götzen“ und insgesamt „Aberglauben“, und doch steht für den Berichterstatte die Asche derjenigen Personen, von denen man eine Wiedergeburt erwartet, bedeutungsmäßig in der Nähe der christlichen Reliquien.¹³¹ Die Parallele zwischen den lamaischen Luftgeistern bei den Kalmücken und christlichen Engeln wird noch breiter ausgeführt:

127 PALLAS I 1771, 332f. Querverweis auf die „Indianische Religion“ auch bei PALLAS I 1771, 343.

128 PALLAS I 1771, 334-339.

129 PALLAS I 1771, 333.

130 PALLAS I 1771, 340.

131 PALLAS I 1771, 341.

Ich habe schon oft die Luftgeister erwähnt, welche in der Lamaischen Fabellehre eine grosse Rolle spielen, und überhaupt mit dem Namen Tengri belegt werden. Man könnte selbige ohngefähr mit Engeln vergleichen. Einige derselben sind wohlthätige, andre aber böse Geister, beyde werden denen Burchanen bey weitem nicht gleich geschätzt, und sind auch nicht unsterblich. Man theilt selbige in verschiedne arten ab, die ich nicht alle kenne, und weiset ihnen bey und auf denen Welten, oder auch im weiten Raum, allerley Wohnsitze an. Von allen weiß man die Grösse und wie lange sie leben. Unserer Erde am nächsten wohnen vier dergleichen Luftgeister welche Macharasa genennt werden, und nur hundert und fünf und zwanzig Faden hoch sind. Ueber diesen wohnen die obgenannten drey und dreißig Luftgeister, deren Grösse hundert und funfzig Faden betragen soll; einer darunter Tejus-Bijas chulantu wird noch grösser angegeben. Eine andre Art Chubilgaksam-Edlekschi genannt, sind gegen vier Werste hoch, und leben zehn Millionen zweyhundert und sechstausend Jahr. Es giebt andre, deren barbarische Namen ich nicht anführen mag, welche auf neun Millionen und acht und zwanzig tausend Werste hoch sind. Ein Tag ist bey diesen Geistern so viel, als funfzig Menschen Jahre, und zu solchen Tagen gerechneter Jahre sollen sie fünfhundert durchleben. So wunderbar diese Eigenschaften sind, eben so merkwürdig ist die Art, wie sich diese Geister fortpflanzen. Einige zeugen blos dadurch, daß sie einander umarmen und küssen, andre, daß sie einander anlächeln, ja einige blos durch holde Blicke, die sie sich zu werfen. So viel ich aus denen Reden der Kalmückischen Geistlichen habe schliessen können, so glauben sie, daß alle böse Wetter unglückliche Begebenheiten, worunter auch die oberwähnten bösen Epochen der Welt gehören, von übelthätigen Luftgeistern herkommen, welche jedoch der Krafft gewisser tangutischer Gebete und Exorcismen unterworfen sind und weichen müssen. Dagegen nehmen sich die guten Geister, welche schneeweiß und glänzend von Antliz sind, und die Burchanen, der Welt und des Menschen an.¹³²

Auch die Jenseitslehre im Lamaismus der Kalmücken, wie sie von Pallas referiert wird, erinnert an christliche Vorstellungen¹³³, während die Ausführung zum Verständnis von „Sünde“ in den buddhistischen Kosmos zu gehören scheinen.¹³⁴ Das Bemühen Pallas', den Lamaismus in die Nähe des Christentums zu rücken, kulminiert in der Parallelisierung der religiösen Oberhäupter:

Man kann die Verfassung dieser abgöttischen Geistlichkeit, welche mit einem allgemeinen Ehren-Namen Chubrak genennet wird, nicht besser, als mit der Römisch-Catholischen vergleichen. Das Oberhaupt derselben, der sogenannte Dalai-Lama ist wie ein Pabst zu betrachten, dessen Seele aber man immer aus einem menschlichen Körper in den andern wandern läst, und den man wirklich vergöttert.¹³⁵

132 PALLAS I 1771, 344f.

133 PALLAS I 1771, 345f.

134 PALLAS I 1771, 346f.

135 PALLAS I 1771, 349.

Die Begriffswahl „Capellen“, „Mönchskappe“, „Priester“¹³⁶ für Gegenstände und Funktionen im kalmückischen Lamaismus spiegelt auch auf dieser Ebene das Bedürfnis des Autors nach einer verstehenden Annäherung an kulturelle Fremdheit. Diese Haltung bleibt bestehen, auch wenn, wie im Fall einer Art Krypto-Schamanismus bei den Kalmücken, eine Bildung von Parallelen unmöglich ist:

*Die Kalmücken haben unter sich auch eine Art Zauberer oder Schamanen, welche aber nicht unter die geistlichen oder heiligen Personen gehören, sondern vielmehr verabscheuet und die Ausübung ihrer verbotnen Künste sogar geahndet zu werden pflget. Es sind gemeine Leute theils weiblichen, theils männlichen Geschlechts; jene werden Uduguhn, diese aber Böh genannt. Sie sollen nur alle Monathe einmal zaubern und zwar in derjenigen Nacht, in welcher der Neumond antritt. Sie bedienen sich keiner Zaubertrommeln, sondern lassen eine Schaale mit Wasser bringen, tauchen ein gewisses Kraut darein und besprengen zuerst damit die Hütte. Darnach haben sie gewissen Wurzeln, welche sie in jede Hand nehmen, anzünden, und mit ausgestreckten Armen allerley Geberden und gewaltsame Leibesbewegungen machen, wobey sie beständig die Silben Dshi Eje Jo jo singend wiederholen, bis sie in eine Art von Wuth gerathen, da sie denn auf die vorgelegte Fragen, wegen verlohrenen Sachen oder zukünftiger Begebenheiten, Antwort geben.*¹³⁷

Die Trance, in die sich die Schamanen, weibliche wie männlich, versetzen, interpretiert der Beobachter als Voraussetzung für die dann folgende prognostische Tätigkeit. Damit ist ein Zusammenhang erfasst, der nicht allen Berichterstattern aufgefallen ist. Diese Form der Durchdringung komplexer Phänomene ist bei Pallas auch im Fall der Beschäftigung mit der Religion bei den **Kirgisen**, die im selben Zeitraum stattfindet, zu beobachten. „Die Kirgisen sind mahometanischer Religion“¹³⁸, hält er einleitend fest, aber unter dieser Oberfläche einer offiziellen Islamisierung verbirgt sich ein ganzer Kosmos von Zauberei. Fünf Arten von Zaubern werden unterschieden:

Je sparsamer bey der Kirgisischen Nation die Geistlichkeit ist, desto zahlreicher und mannigfaltiger sind unter ihnen die Zauberer. Man hat mir deren fünfzerley her genannt. Eine Art, welche aus gewissen Büchern und aus denen Gestirnen weissaget, und solches unentgeltlich, als eine Art von Wissenschaften treiben soll, nennen sie Faltscha. Darnach giebt es eine Art Weissager, Jauruntschi genannt, welche aus dem Schulterblatt eines Schaafes künftige Dinge verkündigen und auf alle Fragen Antwort wissen. Man sagt, das Schulterblatt müsse bloß mit einem Messer eingeschabt und nicht denen Zähnen berührt seyn, weil es dadurch zur Zauberey untüchtig werden soll. Nachdem man dem Weissager eine Frage vorgelegt, oder sich derselbe etwas in Gedanken vorgesetzt hat, legt er das Schulterblatt

136 PALLAS I 1771, 350f. Terminus „Pfaff“ bei PALLAS I 1771, 355.

137 PALLAS I 1771, 359f.

138 PALLAS I 1771, 392.

auf ein Feuer und wartet so lange, bis die platte Seite allerley Risse und Spalten bekömmt; und aus diesen Linien weissagt er. Diese Leute sollen so geschickt seyn, daß sie die Entfernung eines abwesenden Menschen zu bestimmen unternehmen. (...) Eine dritte Art Zauberer nennen sie Bakscha und setzen in dieselben ein großes Vertrauen. Wenn diese um Rath gefragt werden, so lassen sie zuerst ein Pferd, Schaaf oder einen Bock hergeben, welche als zum Opfer bestimmt, auserlesen und ohne Fehl seyn müssen. Darauf fängt ein solcher Bakscha an seine Zaubерlieder anzustimmen, eine Art von Zaubertrommel, die mit Klapperringen behängt ist (Robiz) zu rühren und allerley Sprünge und gewaltsame Bewegungen zu machen. Wenn er dieses etwan eine halbe Stunde getrieben hat, so läst er das Opfervieh bringen, schlachtet es und läst das Blut in ein besondres Gefäß laufen. Das Fell nimmt er vor sich, das Fleisch wird von denen Anwesenden verzehrt, und die Knochen sammlet der Zauberer, macht sie mit rother und blauer Farbe bunt und wirft sie von sich gegen Westen, wohinwärts er auch das gesammelte Blut des Thieres ausschüttet. Alsdenn gehen die Beschwörungen wieder an und nachdem dieses noch eine Weile gedauert hat, so erfolgt endlich die verlangte Antwort. / Noch ist eine Art Zauberer Rantscha, welche Butter oder Fett ins Feuer schütten und aus der Farbe der Flamme weissagen; wobey gleichfalls ein Opfer geschlachtet und Beschwörungen gebraucht werden. Diese Art der Zauberey aber ist wenig geachtet. Endlich so giebt es noch Hexen beyderley, am meisten aber weiblichen Geschlechts (Dshaadugar), welche die Sklaven und Gefangenen bezaubern, so daß sie gemeiniglich entweder auf der Flucht verirren und wieder in die Hände ihres Besitzers fallen, oder wenn sie auch entkommen sind, dennoch bald wieder in Kirgisische Sklaverey gerathen sollen. Sie raufen zu dem Ende dem Gefangenen einige Haare vom Kopf, fordern seinen Namen und stellen ihn mitten ins Gezelt auf die auseinander gefegte und mit Salz bestreute Asche des Feuerplatzes. Darauf nimmt die Zauberin ihre Beschwörungen vor, während welcher sie den Gefangnen dreymal zurück treten läst, auf seine Fußstapfen ausspuckt und jedesmal zum Zelt herausspringt. Zum Beschluss streut sie dem Gefangnen etwas von der Asche, worauf er gestanden, auf die Zunge und damit hat die Bannung ein Ende. Die Kasaken am Jaik glauben fest, daß, wenn ein Gefangner seinen wahren Nahmen sagt, diese Zauberey ohnfehlbar würke.¹³⁹

Die verschiedenen Arten von Zaubern werden von Pallas zusammen mit ihren jeweiligen Professionalisierungen präsentiert, ohne dass eine Stellungnahme zum Phänomen der Zauberei insgesamt erfolgen würde. Die Rückvergewisserung bei anderen Völkern, hier: den Kosaken, zeigt an, dass der Beobachter seine Informationen geteilt hat und vor allem am Aspekt der Wirksamkeit interessiert war. Eine Bestätigung von dritter Seite genügt ihm, um das Beobachtete und Erfragte so stehen zu lassen.

139 PALLAS I 1771, 393-395.

Dass Pallas bei der Vorstellung von Zauberern innerhalb eines islamischen Gemeinwesens keine Verurteilung vornimmt, die Abweichungen vom Christentum in einem anderen Fall aber konsequent als „Aberglaube“ qualifiziert, könnte auch damit zu tun haben, dass der Terminus „Zauberei“ bereits ein Werturteil in sich enthielt. In beiden Fällen geht es dem Berichterstatter offensichtlich darum, Überbleibsel einer älteren Religion nach Einführung einer „Hochreligion“ ausfindig zu machen. So konstatiert Pallas bei den **Wogulen**, mit denen er im Juli 1770 zusammentrifft, neben der formalen Übernahme des orthodoxen Christentums aus russischer Hand eine Reihe von Kulturkontakten mit der russischen Bevölkerung in der Nachbarschaft. Mehl und Alkohol, aber auch Kleidung und Haartracht seien „gänzlich von den Russen“ übernommen.¹⁴⁰ Das hält den Beobachter aber nicht davon ab, die Tiefe der Christianisierung anzuzweifeln. Mit nahezu kriminalistischem Spürsinn entdeckt Pallas eine weitere, offenbar noch sehr lebendige Schicht von Religiosität:

Von ihren alten Religions-Meynungen habe ich nichts genaues und zuverlässiges ausforschen können, weil sie den ihnen noch anklebenden Aberglauben hartnäckig leugnen und sich Christen nennen. Es ist aber gewiß, daß sie noch itzt mit allerley eingebildeten Götzen, die sie besonders der Jagd wegen verehren, noch immer die alte Abgötterey treiben. Sie sollen zur Elensjagd, zur Zobeljagd, u.s.w. besondere Götzen anrufen und den Bildern dieser Thiere sogar opfern. So soll an der Soswa, ey den Jurten eines reichen Wogulen Denischkin ein von Stein grob ausgehauenes Bild eines Elennkalbes (Wolenn), von dessen wunderbahrer Versteinierung unter ihnen fabelhafte Erzählungen herumgehen, vorhanden seyn, über welches eine besondere Jurte aufgezimmert ist, und zu welchem die Wogulen aus sehr entfernten Orten sich einfinden sollen, um glückliche Jagd mit Gebeten, Opfern und kleinen Geschenken zu erbitten. Sie haben aber auch Götzen in menschlicher Gestalt. Man soll dergleichen aus Holz geschnitzte, denen Schrot oder Korallenkörner statt der Augen eingesetzt sind, bey ihnen finden. Vor einem Jahre haben auch gewisse Erzsucher in einer ausgebrannten Waldstrecke zwischen der Soswa und Loswa an einer hohen Fichte ein aus Kupfer gegossenes Bild in menschlicher Gestalt, mit einem Jagdspieß gefunden, welches ohn Zweifel ein wogulischer Götze gewesen. Vor ihrer Bekehrung haben die Wogulen ihre Götzen gemeinlich in Felsenhöhlen, oder über hohen und jähnen Felsenwänden, und noch wohl dazu an hohen Fichten aufgestellt, um sich bey deren Verehrung gleichsam eine heilige Furcht zu erwecken. An der Lobwa befindet sich oberhalb einem Bache Schaitanka in einem Kalkberge eine Höle, welche noch itzt als ein heiliger Tempel der Wogulen bekannt ist. Es sollen in derselben viele Opferknochen liegen und man findet auch itzt zuweilen darinn kleine Bilder, kupferne Ringe mit eingeschnittenen Figuren, und dergleichen, welches die Wogulen von den Russen kaufen und in der Stille als Götzen verehren. Unzählige Bäche, Berge und Plätze werden noch itzt in diesem Theil von Sibirien Schaitanka oder

140 PALLAS II 1773, 258f.

*Schaitanskaja zugenahmt, weil die Wogulen daselbst ihre Abgötterey getrieben, und ihre Götzen von den russischen Einwohnern mit dem allgemeinen Nahmen Schaitan belegt werden.*¹⁴¹

Die **kasintzischen Tataren** am westlichen Ufer des Jenissej besuchte Pallas im September 1771, und auch bei ihnen weicht nur die Darstellung der Religion von der ansonsten neutralen Ethnographie ab. Der Berichterstatter arbeitet mit einer Mischung aus Abstandswahrung im Ton und Nahaufnahme in der Sache, was ihn erneut zu einer wertvollen Auskunftquelle macht:

*Von der Religion und Ceremonialgebräuchen habe ich nur wenig erfragen können. Sie sind reine und sehr grobe Heiden. Den guten Gott beten sie mit jen Morgen gewandtem Antlitz an. Sie fürchten aber mehr ein böses Wesen, und opfern ihm, damit es ihnen nicht schade. Demselben weihen sie auf einem Fest, welches im Lenz begangen wird, ein männliches Pferd, welches, wie sie mir sagten, ein Rap oder Fuchs seyn muß. Dasselbe wird um das Opferfeuer geführt, mit dem Kraute Irwen, welches ein kleiner wohlriechender Wermuth ist, geräuchert, mit Milch (die sie auch unter den Gebetern ins Opferfeuer und in die Luft ausschütten) begossen und gewaschen, und, nachdem man ihm vorn an die Mähne und an den Schweif einen rothen und weissen Fetzen gebunden, frey unter die Heerde gelassen. Diese geweyhte Pferde nennen sie Isik und die Ceremonie wird mit demselben jährlich erneuert, wobey die Zauberer oder Kamnö, welche sie unter sich haben, jederzeit die Hauptperson spielen. – Eben dieses böse Wesen ist, so viel ich habe verstehen können, unter einer Art von Hausgötzen vorgestellt, den man an jedem Gezelt auf der ostlichen Seite aussen eingesteckt findet und den sie Tüs nennen. In einem wie eine Gabel gespaltnen Stock nehmlich, der aus einem langen Baumzwiesel geschnitten ist, sind an einen quer über angeknüpften Riemen zwey, wie Vögel grob ausgeschnittze Hölzlein angereihet, in deren jedes eine Birkhunfeder eingesteckt ist, so daß gleichsam ein zweyleibiger Vogel mit ausgespreiteten Flügeln heraus kommt. Zwischen den beyden Hölzchen hängt ein Stückchen Fuchs- oder Hermelfell und ein langer Schweif von zerspaltenen Sennen, oft mit eingemischten Pferdhaaren. Bey reichen Jurten habe ich bemerkt, daß auch zwischen den Hölzern ein kleiner aus Holz zusammengebogner Reifen, oder Zirkel, mit einem darangebundenen, ausgeschnittzen Schlägel festgemacht war, welches vermuthlich die Vorstellung der Zaubertrommel des Kamnö, der die Götzen gemacht und geweyhet hat, seyn soll. – (...) Sie lassen diese ihre Heiligtümer nicht gern angreifen, und sollen bey selbigen oftere Gebeter verrichten, wenn sie einige Bedürfniß haben. Bey dem Frühlingsfeste wird dieser Götze auch über dem Feuer mit dem Kraut Iwen geräuchert, und sieht daher gemeiniglich ziemlich versengt aus. Man findet auch in vielen Gezelten inwendig, an derjenigen Seite wo der Götze sich befindet, dieses Kraut aufgesteckt.*¹⁴²

141 PALLAS II 1773, 261.

142 PALLAS II 1773, 682f.

Abwertende Begriffe wie „Heiden“, „Götzen“, möglicherweise auch „Zauberer“, stehen neben Begriffen, die deutlich der eigenen (religiösen) Kultur des Berichterstatters entlehnt sind: „beten“, „Gebete“, „weißen“, „Zeremonie“, „Heiligtümer“. Die Methodik des Beobachters bewegt sich damit in den Bahnen des Kulturvergleichs, wobei die Darstellungstechniken der Analogie bzw. der Assoziation eine besondere Rolle spielen. Es hat den Anschein, als ob nach einer generellen kulturtypologischen Einordnung, die durchwegs negativ ausfällt, bei der näheren Betrachtung der Einzelphänomene dann eine ethnologische Neutralität oder zumindest Zurückhaltung im Urteil überwiegt. Zwar kann von einem kulturellen Relativismus im Sinne Boas' keine Rede sein; aber der Vorbehalt, der immer bleibt, wird eingeschränkt durch eine Haltung, bei der das (radikal) Fremde auch (nur) das Andere sein könnte.

In diesen Kontext gehört auch die Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung¹⁴³, mit der sich Pallas den Kulturen der einzelnen sibirischen Völker zuwendet. Die *Ostjaken*, deren Bekanntschaft in die Monate Januar und Februar 1772 fällt, gehören für ihn fraglos zu den „*heydnischen Völker(n)*“¹⁴⁴, sie sind „*furchtsam, abergläubisch und einfältig, sonst ziemlich gutherzig*“¹⁴⁵. Als „*Nation von Fischern*“¹⁴⁶, die gleichwohl „*das Fleisch von Bären, Füchsen, Eichhörnern und auch wohl todes Aas ohne Ekel*“¹⁴⁷ verzehren, sind sie für den Berichterstatter aber in mehrfacher Hinsicht eines ausführlichen Studiums wert. Zu den Rahmenbedingungen zählt die Eingliederung (auch) dieser Völkerschaft in das Russische Reich, die als Unterwerfung gekennzeichnet ist:

*Die Obischen Ostjaken eine der ersten Sibirischen Nationen, welche die Russen entdeckt und unterwürfig gemacht haben, sind zwar, wie fast alle Sibirische Völker, seit der Eroberung des Landes hauptsächlich durch die Blattern und die andre ihnen zuvor unbekannte Krankheit vermindert worden, doch machen sie noch eine beträchtliche und im Beresofschen Gebiet die stärkste Völkerschaft aus; erstrecken sich auch den Obfluß hinauf bis ins Narymische und Surgutische Gebiet.*¹⁴⁸

Neben dem Aspekt der Gewalt, der sich aus der Dezimierung der Ostjaken durch eingeschleppte Krankheiten ergibt, bringt der Außenkontakt mit der russischen Administration auch weitreichende Folgen für das Alltagsleben mit sich:

Vorfallende Händel zu schlichten pflegen die Ostjaken unter sich Schiedsrichter zu nehmen, oder sich an ihre Fürsten zu wenden. Kommt aber eine Sache vor das Rußische Gericht und kann nach beyder Parteien Aussage nicht geschlichtet

143 Vgl. WENDLAND 1992, 703.

144 PALLAS III 1776, 38.

145 PALLAS III 1776, 39.

146 PALLAS III 1776, 42.

147 PALLAS III 1776, 49.

148 PALLAS III 1776, 38f.

werden, so ist folgender Eyd gewöhnlich. Man läst ein hölzernes Götzenbild bringen, erinnert den Beschuldigten an die Gefahr eines falschen Eides und nöthigt ihn dem Götzen mit einem Beil oder Messer die Nase abzuhaue, oder denselben sonst zu verletzen, wobey er die gebräuchliche Eidesformul dem Dollmetscher nachsprechen muß, deren Inhalt ohngefähr dieser ist: „Wenn ich in dieser Streitsache nicht die Wahrheit betheure, so mag auf eben diese Art meine Nase verlohren gehen, so mag mich das Beil zerstückten, der Bär im Walde zerreißen, und alles Unglück auf mich kommen.“ – Mit einem ähnlichen Eyde pflegt man gerichtlich auch die Zeugen zu verbinden, und der Ostjakische Aberglaube macht, daß dergleichen Eydschwüre sehr zuverlässig sind und ein Ostjak nach einem falschen Schwur, wovon man doch wenige Beyspiele hat, aus Furcht und bösen Gewissen in allerley Unglück verfällt, welches sie denn, wie man leicht denken kann, dem Zorn ihrer Götzen zuschreiben.¹⁴⁹

Die religiöse Praxis der Ostjaken ist es dann, die den Beobachter am meisten bewegt:

Der blindeste und gröbste Götzendienst ist unter den Ostjaken noch immer die herrschende Religion, welcher auch viele von den Getauften insgeheim anhangen. Diejenigen, welche unter ihren Zauberern noch ungestörte Heyden sind, halten in ihrer Wohnung ein jeder, auch die Weiber nicht ausgenommen, seinen Götzen. Das sind nun gemeinlich aus Holz, mit einem Menschengesicht grob geschnittene Puppen, die auch wohl mit Lappen bekleidet sind, und in dem vornehmsten Winkel der Wohnung aufgestellt werden. Vor ihnen wird irgend ein Kistchen hingestellt, auf welchem der Client seinem hölzernen Gönner allerley kleine Geschenke bringt, auch beständig ein Horn voll Schnupftobak unterhält und geschabtes Weidenbast dabey legt, in der Meynung daß der Götze wenn er geschnupft hat, zu mehrerer Begeisterung die Nase damit auf Ostjakisch verstopfen soll. Diesen Götzen wird auch fleißig das Maul mit Fischfett geschmiert, und sonst alle Ehre erwiesen. – Viele Ostjaken vergöttern auch wohl kleine unbehaute Baumstücke, oder Stöcker, oder ein keilförmig zugehauenes Klötzchen, ja sogar Kästchens und andre Sachen, die sie von den Russen erkaufte haben. Solche Dinge zieren sie denn mit Ringen und Klapperwerk, mit allerley Bändern und Lappen so gut auf, als sie können, und verehren sie so, wie ein andrer seine Holzpuppe. – Nichts ist lächerlicher, als wenn durchreisende Russen in der Nacht, wenn alles schläft, dem Götzen heimlich das Schnupftabakshorn ausleeren und wieder hinlegen. Da wundert sich der einfältige Ostjak am Morgen, wie der Götze so viel hat schnupfen können, und glaubt derselbe sey auf der Jagd gewesen. Kaum aber sollte man sich es vorstellen, daß ein Volk die Blindheit so weit treiben könne, die Hausgötzen, welche es sonst über alles verehrt, alsdenn, wenn es ihm unglücklich geht, und die Götzen nicht helfen wollen, von ihrer Stelle herunter zu werfen, zu zerhacken, und mit Schlägen oder sonst auf alle Art

149 PALLAS III 1776, 55f.

zu mißhandeln. Und doch ist dieses bei den Ostjaken nichts seltnes; aber auch sonst wohl kaum bey einer heydnischen Nation in Sibirien gebräuchlich.¹⁵⁰

Obwohl eine Kontextualisierung der einzelnen Praktiken ausbleibt und ein „Sinn“ vom Beobachter nicht gesucht wird, fesselt ihn doch der Aspekt der „Götzen“-Verehrung, bis hin zur Schilderung des Missbrauchs durch die russische Nachbarschaft. Die von Pallas berichtete religiöse Verehrung dehnt sich auf die Verstorbenen aus, denen gar eine „Vergötterung“ zuteil wird¹⁵¹, dazu auf besondere Berge oder Bäume¹⁵². Hauptgegenstand der kollektiven Verehrung aber ist ein einzelner, herausgehobener „Götze“, in zweierlei Gestalt:

Gegenwärtig ist der von allen Obischen Ostjaken und auch von benachbarten Samojeden vorzüglich verehrte Götze in der Gegend der Woksarskischen Jurten, siebenzig Werste unterhalb Obdorsk befindlich. Er steht in einem waldigten Thal, wo ihn die Ostjaken sorgfältig bewachen und alle Zugänge dahin vor den Russen zu verbergen suchen. Sie versammeln sich zu demselben oft in grossen Gemeinden um ihre Opfer darzubringen. Es sollen zwey Götzenfiguren vorhanden seyn, deren eine männlich, die andere weiblich gekleidet ist. Beyde sind nach Ostjakischer Weise so prächtig als möglich geziert, und weder Tuch noch gutes Pelzwerk daran gespart. Die Kleider sind mit Messing und Eisenblechen in der Gestalt allerley Thiere reichlich besetzt und auf dem Kopf haben sie silberne Kränze. Jeder steht an einem ausgesuchten Baum, unter einer besondern Hütte. Die Bäume aber sind am Stamm mit Tuch und andern Zeugern überzogen, oben mit weißem Blech beschlagen und ein Glöckchen daran gehängt, welches der Wind bewegt. Auch sind Köcher und Bogen an den Baum des männlichen Götzen, und an allen umstehenden Bäumen unzählige Rennthierhäute von den geschlachteten Opfern, ingleichen allerley Peltereyen aufgehängt. Rund um die Götzen liegt eine Menge von allerley ostjakischen Hausgeräth, Kessel, Löffel, Schaaalen, geopferete Tabakshörner u. dergl. Die Männer bringen allein dem männlichen Götzen ihre Opfer und Andacht; die Weiber aber versammeln sich unterweilen, unter Anführung einer Zauberin, dey dem weiblichen Götzen, und bringen diesem Opfer und Geschenke.¹⁵³

Die Darstellung verrät, dass die Ostjaken ihr Hauptheiligtum vor der russischen Bevölkerung geheim zu halten versuchen, wohl aus der Annahme heraus, dass sonst ein Missbrauch der Opfergaben zu erwarten ist (wie aus dem vorangegangenen Abschnitt erhellt). Obwohl also die Inbesitznahme des westsibirischen Gebiets durch Russland abgeschlossen ist, bedeutet das noch keine vollständige Unterwerfung oder Kolonialisierung der Bevölkerung. Gerade der religiöse Bereich erweist

150 PALLAS III 1776, 59.

151 PALLAS III 1776, 59.

152 PALLAS III 1776, 60 und 61.

153 PALLAS III 1776, 60f.

sich als Reservoir des Widerstands, und es hat den Anschein, dass eine religiöse Autonomie gewahrt werden konnte. Dazu gehört auch die Existenz eines Priestertums, das, wie der oberste „Götze“, ebenfalls in einer weiblichen („Zauberin“) und einer männlichen Form („Zauberer oder Schamanen“¹⁵⁴) besteht. Der Berichterstatter hat nicht viel übrig für die Schamanen, er hält sie für „betrügerisch“, die ihre „oft erdichteten Träume“ einem nur allzu leichtgläubigen Volk erzählten und sich lediglich als „die klügsten Grillenfänger“ hervortäten.¹⁵⁵ Nach Pallas beruht das Schamanentum (der Ostjaken) allein auf Betrug – was ihn freilich nicht davon abhält, die Hauptbeschäftigung der Schamanen, die Durchführung öffentlicher Tieropfer, in breiten Zügen zu schildern.¹⁵⁶ Als weitere Beschäftigung der „Zauberer“ erscheinen Opferhandlungen bei Krankheitsfällen, was en détail geschildert wird. Der kulturelle Kontext bleibt dabei aber stets gewahrt: Schamanentum hat mit Heidentum zu tun, und das stellt eine Minderform von Religion dar. Wenn die sibirischen Völker dadurch charakterisiert sind, dass sie „noch blinde Heyden sind und bloß Schamanen haben“¹⁵⁷, dann hebt der Berichterstatter damit implizit die förderliche Wirkung der christlichen Taufe hervor. Gleichzeitig, und auch das ist ein Kennzeichen der Darstellungsweise Pallas', hält er mit einer gewissen Bewunderung nicht hinter dem Berg, etwa wenn es um den Respekt der Ostjaken für Bären geht:

*Wenn Ostjaken ihren Heldenmuth mit Erlegung eines Bären bewiesen haben, so pflegt auch eine Ceremonie vorzugehn. Die abgezogene Haut wird hoch an einen Baum aufgehängt, derselben allerley Ehrenbezeugungen erwiesen, und dem Thier die besten Entschuldigungen wegen dessen Erlegung gemacht. Sie meynen dadurch den Schaden, den ihnen der Geist dieses Thiers zufügen könnte, auf eine höfliche Art abzuwenden.*¹⁵⁸

Der Schamanismus der im selben Zeitraum aufgesuchten **Samojeden** wird tendenziell unter ähnlichen Vorzeichen dargestellt wie derjenige der Ostjaken. Zum Tätigkeitsbereich der ostjakischen Schamanen gehört die Vorsorge vor möglichen Schäden, die durch den Geist der Verstorbenen verursacht werden könnten. Die Schilderung wird von Pallas rein sachlich vorgenommen:

Indessen wird auch nach einem Zauberer (Tadyb) geschickt, den man oft sehr weit herholt, um den Geist des Verstorbenen zu besänftigen. Diese Samojedischen Zauberer bedienen sich bey solchen und andern Gelegenheiten auch der Handtrommel, und haben eine besondere, mit Eisenwerk behängte Kleidung. Sie müssen dem Geist zureden, daß der die Nachgebliebenen in Ruhe lassen und nicht nachholen, die Jagden aber auf welchen er glücklich gewesen, seinen Verwandten

154 PALLAS III 1776, 62.

155 PALLAS III 1776, 62. Vgl. HUTTON 2001, 33.

156 PALLAS III 1776, 62-64.

157 PALLAS III 1776, 64.

158 PALLAS III 1776, 64.

*bescheeren solle. Man schlachtet dabey zu einem Todtenmahle ein Rennthier, wobey der verstorbnen Person Weib oder Mann nicht mit den andern Verwandten aus einem Kessel essen darf, bis sie sich durch Waschen und Räuchern mit Bibergeil gereinigt haben. Wenn nachmals ein Samojed auch nach zehn Jahren bey dem Grabe eines nahen Verwandten vorbey zieht, so muß er, wenn er sich desselben noch erinnern kann, daselbst ein Rennthier zum Gedächtniß schlachten und mit seiner Gesellschaft verzehren, auch den Kopf mit den Hörnern beym Grabe aufstecken.*¹⁵⁹

Gerade die zuletzt genannte Vorschrift lässt erahnen, dass es bei den Ostjaken eine eigens ausgebildete Gedächtniskultur im Hinblick auf die Toten des eigenen Volks gegeben hat. Pallas geht jedoch nicht weiter auf diesen Aspekt ein; was ihn viel mehr bewegt, ist die Scheckhaftigkeit der samojedischen Zauberer (Schamanen beiderlei Geschlechts), der er umfangreiche Darlegungen widmet, auch aus dem Mund eines die Expedition begleitenden Studenten namens *Sufef*.¹⁶⁰ Der Kontext ist in diesem Teil der Darstellung klar die Verurteilung und Verunglimpfung des kulturell Fremden.

Ganz im Sinne ethnologischer Feldforschung begibt sich Pallas auf die Suche nach inzwischen fast verschwundenen Resten der Religion bei den **Wotjaken**, die er im März 1773 aufsuchte. Auch diese Völkerschaft wurde von der von Russland ausgehenden Christianisierung erfasst, und das Ergebnis ist, wie der Berichterstatter ganz neutral mitteilt, eine Art Krypto-Heidentum:

*Von dem heydnischen Aberglauben der Wotjaken weiß ich demjenigen wenig beyzufügen, was in den Lehrreichen Sammlungen rußischer Geschichte davon bekannt gemacht worden ist. Denn es giebt nur noch sehr wenige heydnische Dörfer, und obgleich die im Casanischen größtenteils getauften Wotjaken noch immer ihrem alten Opferdienst und Aberglauben insgeheim anhängen, so scheuen sie sich doch, aus Furcht vor denen rußischen Geistlichen, welche über sie gesetzt sind, etwas davon zu entdecken. Von denen in der Orenburgischen Statthalterschaft wohnhaften, die noch ungetauft sind, habe ich bey aller ihrer Unwissenheit, folgendes erfragen können. Sie beten ausser einem Grossen Gott, den sie Inmar nennen, auch einen Gott der Erde und des Gedeyens Mu-Kalzin oder Muldsien Kalzin, einen Wassergott Wu-Inmar, auch die Sonne als den Sitz der obersten Gottheit, und noch mehrere Untergottheiten an, und rufen zu ihnen in allen Anliegen, hauptsächlich bey ihren jährlichen Festen und feyerlichen Opfern, wo eine Art von priesterlichen Greisen, die sie unter dem Nahmen Tona zwischen sich haben, die Gebeter vorsagt. Ihre Keremets oder Opferplätze haben sie in Tannenwäldern, sonderlich an einen wohlgelegnen, mit schönen und hohen Weißtannen (Kues) bewachsenen Platz, den sie einzäunen und diese bey ihnen vor heilig geachtete Tannen sorgfältig hegen.*¹⁶¹

159 PALLAS III 1776, 75f.

160 PALLAS III 1776, 76-78. Gemeint ist Vasilij F. Zuev.

161 PALLAS III 1776, 479f.

Neben Mitteilungen über den Götterhimmel der Wotjaken, eine Priesterschaft und den Opferkult kommt in dieser Passage auch die ethnographische Arbeitsweise des Verfassers gut zum Ausdruck: Pallas ist daran gelegen, das bisherige, nachlesbare Wissen um Informationen aus erster Hand zu bereichern. Dass es dabei, wie im Fall der Wotjaken, auf eine Schilderung vor allem der religiösen Vorstellungen und Praktiken hinausläuft, zeigt nur, wie zentral gerade dieser Bereich im Kontakt mit der fremden Kultur war.

Und genau in diesem religiösen Bereich findet die Stellungnahme des Autors statt, wie abschließend auch der Bericht über die im selben Monat besuchten, ebenfalls von St. Petersburg aus christianisierten **Tscheremissen** ausweist. Zwar werden die traditionellen Beschreibungsgegenstände, wie Kleidung, Wohnweise und berufliche Tätigkeit, nicht ausgeklammert; doch verraten Ton und Ausführlichkeit der Darstellung, auf welchen Bereich sich die Wahrnehmung des Betrachters hauptsächlich konzentrierte:

Die heidnischen Tscheremissen, deren es noch viele giebt, feyern einige rußische Feste, sonderlich die Weyhnachtswoche und den Carneval oder die Butterwoche mit, aber nur durch Zechen und Schmausen. Sie glauben auch an einige rußische Heilige und selbst an den Mahomet der Tataren, welchen sie unter dem Nahmen Piambar (der auf Tatarisch einen Propheten bedeutet) verehren. Bey einer solchen Unwissenheit kann man auch wenig auf ihre andre Götzen rechnen. Ihre eigenthümliche grosse Feste fallen im Jahr dreymal. Das Frühlings-Fest, welches mit dem Sabann oder Ackerfeste der Tataren zu vergleichen ist, wird kurz vor Pfingsten begangen. Alles Volk reinigt sich alsdenn durch das Bad, legt neue reine Unterkleider, Hemder und Bastschuhe an, und versammelt sich zu einem gemeinschaftlichen Opfer, wobey ein rothes Pferd und eine weisse Kuh in Kermet feyerlich geschlachtet, das Fett, Blut und die Knochen davon, so wie auch ein Stückchen von einem jeden zum Opferschmause bestimmten Laib-Brodt ins Opferfeuer geworfen und die Häute der Thiere während der allgemeinen Gebete an Stangen aufgehängt zu werden pflegen.¹⁶²

Pallas' Beobachtung, dass Völker mit „heidnischer“ Vergangenheit nach der Missionierung zwar (in den Augen der fremden Betrachter) keine vollgültigen Christen geworden seien, aber dennoch bestimmte russische Heilige¹⁶³ verehrt hätten, kehrt bei dem russischen Reisenden **IVAN I. LEPEČIN** (1740-1802)¹⁶⁴ wieder. Lepěchin war teilweise mit Pallas zusammen unterwegs, als er seine Reisen von 1768-72 in die Ural- und Wolgaregion, nach Sibirien und in den Russischen Norden unternahm. Ausgebildet zuerst an der Universität der Russischen Akademie der Wissenschaften in St.

162 PALLAS III 1776, 482f.

163 Zur Verehrung russisch-orthodoxer Heiliger im sibirischen Islam, wie seit dem 18. Jahrhundert berichtet, vgl. SELEZNEV 2009, 12f.

164 Zu Person und Reisetätigkeit vgl. FRADKIN 1953; LUKINA 1965; WENDLAND 1992, 94 und Register s.v.

Petersburg und dann an der Universität Strasbourg, verkörpert Lepëchin, ähnlich wie sein akademischer Lehrer Stepan Krašeninnikov, den Typus des „westlich“ gebildeten russischen Wissenschaftlers. Sein Augenmerk galt der Botanik, doch spiegeln seine umfangreichen tagebuchartigen Aufzeichnungen mit dem Titel *Dnevnye zapiski putešestvija po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva*, 4 Teile, St. Peterburg 1771-1805¹⁶⁵, auch ethnographische Interessen. Die *Tschuwaschen* und *Mordwinen*, mit denen Lepëchin ausweislich seines „Tagebuchs“ im September 1768 zusammentrifft, kennen die Verehrung des hl. Nikolaus:

*Unter allen wurde am ersten die Verehrung Nikolaus des Wunderthäters, unter ihnen gewöhnlich, an dessen Fest sie unsere Kirchen besuchten, und Lichter und Wachs zu dem Ende mitbrachten, daß sie vor dem Bilde des wunderthätigen Nikolaus sollten angezündet werden; sie verbeugten sich vor demselben, und beteten die Worte: Trjåkton wakton, mit dem Zusatz gnädiger Nikolaus.*¹⁶⁶

Mit der Bemerkung, dass die Tschuwaschen und Mordwinen „unsere Kirchen“ besuchen würden, markiert der Betrachter nicht nur eine kulturelle Distanz zu diesen Völkerschaften, sondern teilt auch semiotisch in eine Wir- und eine Ihr-Gruppe. Die Verehrung des beliebten orthodoxen Heiligen Nikolaus erscheint wie ein Übergriff oder eine Stippvisite in einen fremden Kulthorizont, der „eigentlich“ den (orthodoxen) Christen, zu denen auch der Beobachter gehört, vorbehalten ist. Warum sich Lepëchin so klar von den besuchten Völkern distanziert, erhellt aus dem Kontext des Abschnitts. Bei der Behandlung des Themas Religion wird schnell klar, dass er die Christianisierung der Tschuwaschen und Mordwinen allenfalls als partielle Bekehrung verstanden wissen will. Damit wirkt das Christentum dort insgesamt mehr als eine Oberfläche, unter der sich eine andere Religiosität befindet.¹⁶⁷ Der freilich widmet der Betrachter dann seine ganze Aufmerksamkeit, wobei er neben eigenen Beobachtungen auch Auskünfte von Angehörigen dieser Völker in weitem Umfang verarbeitet – was seine Aufzeichnungen auch im ethnographischen Kontext wissenschaftlich erscheinen lässt¹⁶⁸:

Die Tschuwaschen und Morduanen haben zwar den christlichen Glauben angenommen; es giebt aber doch einige Familien unter ihnen, welche nach ihrer alten Religion leben, und selten trifft man ein Dorf an, bey welchem nicht Ueberbleibsel ihrer alten Religion zu sehen wären. Sie wählen zu dem Ende einen von ihren Woh-

165 Da die deutsche Übersetzung des Werks mit nur geringem zeitlichen Abstand erschien, wurde aus Gründen der Rezeptionserfassung auf diese Variante zurückgegriffen (soweit vorhanden); vgl. LEPËCHIN I 1774 und LEPËCHIN III 1783. Nur für den nicht übersetzten vierten Teil wurde die russische Variante benutzt; vgl. LEPËCHIN 1822. Zum Werk selbst vgl. FRADKIN 1953, 142-163; LUKINA 1965, 47-81.

166 LEPËCHIN I 1774, 102.

167 Zum Schamanismus bei Lepëchin vgl. HUTTON 2001, 53.

168 LUKINA 1965, 81.

nungen etwas entlegenen Platz im Walde, wohin sie sich um mehrerer Stille willen, vielleicht auch um ihren Nachkommen eine Liebe zu den Waldungen einzuflößen, und dadurch deren Erhaltung mehr zu versichern, entfernen, nicht aber, um sich, wie einige schreiben, vor fremden Religionsverwandten zu verbergen: denn wer weiß nicht, daß schon in dem tiefsten Alterthum die Heiden durch dergleichen Gegenstand ihrer gottesdienstlichen Verehrung ihre Wälder bewahret haben, indem sie dieselben dem Schutz ihrer verschiedenen Gottheiten weihten. Die Stätte ihrer gottesdienstlichen Andacht nennen die Tschuwaschen Irszjäm, und die Morduanen Keremet; diese ist nichts anders als ein viereckiger ebener Platz, der mit einem Zaun von enge an einander stehenden kurzen Pfählen, aber auch von Queerstangen, umschlossen ist, und drey Pforten auf der Morgen- Abend- und Mitternachtseite hat. Durch die Pforte auf der Morgenseite führen sie ihr Opfervieh hinein, auf der Abendseite haben die Leute ihren Eingang, und durch die nördliche Pforte wird das Wasser herbeygetragen. Sie wissen keine Ursache davon anzugeben, sondern sprechen, daß sie es von ihren Vorfahren so gelernt hätten.¹⁶⁹

Anders als Pallas erklärt Lepëchin die Situierung der Kultplätze in entlegenen Gegenden nicht mit der Furcht vor Fremden, sondern mit einer Art Naturschutz. Die Ausweisung von Kultstätten im Wald unterstützt eine emotionale Bindung der Volksangehörigen zu diesem Biotop und sorgt so mittelbar für dessen Erhalt. Lepëchin sieht also eine pragmatisch-rationale Ursache für die Auswahl der Kultorte, die Schauplatz gottesdienstlicher Gebräuche sind:

Wenn sie sich vornehmen ihre Andacht zu halten, so waschen sie sich insgesamt in Wasser, oder in der Badstube, und ziehen sich rein an. Die jungen Leute bleiben zu Hause, und es gehen nur die betagten Personen von beyderley Geschlecht zur Andacht. Ihre gewöhnliche Andacht wird Freytags gehalten, die Ursache aber warum, wissen sie weiter nicht anzugeben, als daß es von ihren Vätern also gehalten worden und so Herkommens sey. Diesen Tag über verrichten sie keine Arbeit, sondern bringen ihn mit Begehung ihrer Feyer zu. Die Gebräuche bey ihrer Andacht bestehen in folgenden: Von dem ganzen Dorfe wird Malz, Honig, und was sonst zum Bierbrauen und Methmachen nöthig ist, eingesamlet; wenn sie davon eine hinlängliche Menge gebrauet und bereitet haben, schaffen sie es hinaus an ihre Andachtsstätte. Ein jeder bringt seiner Seits nach Beschaffenheit seines Vermögens auf eben den Platz ein Pferd, eine Kuh, oder ein Schaaf, oder eine Gans, alles lebendig; Schweine aber werden niemals zum gottesdienstlichen Werke gebraucht. Wenn sie alle versamlet sind: so schlachten die Jomszjä, oder die Alten unter ihnen das beygeführte Vieh auf der Stelle, und wenn alles gehörig in Ordnung gebracht ist, machen sie Feuer an und kochen alles in dünnen Grütze. Wenn es gekocht ist, gießen sie den Grütze aus und vertheilen ihn in Schüsseln, darauf vertheilen sie auch das Rindfleisch.¹⁷⁰

169 LEPËCHIN I 1774, 99.

170 LEPËCHIN I 1774, 100.

Aufmerksamkeit, auch in den Augen des Verfassers, verdient die Institution der *Jomszjä*, denen er eine Fußnote widmet:

*Durch das Wort Jomszjä werden Zauberer verstanden, welche sie besonders in Ehren, und ihren Rath für heilig halten. Sie prophezeihen das Zukünftige, verrichten das Amt der Aerzte, und entdecken verborgene Dinge aus der vergangenen Zeit. Der Jomszjä kann von beyderley Geschlecht seyn. So beschreiben sie dieselben, ich selbst aber habe nicht das Glück gehabt sie zu sehen; denn sie lassen sich mit fremden Leuten nicht gern in Gespräch ein, sondern täuschen nur die einfältigen Leute von ihrer eigenen Nation.*¹⁷¹

Der Widerspruch, der darin besteht, dass der Besucher die „Zauberer“ nicht zu Gesicht bekommt, und dennoch weiß, warum sie nicht mit ihm sprechen wollen, mag auch der Enttäuschung über die entgangene Begegnung geschuldet sein. Denn Lepëchins Bericht über die („heidnischen“) Andachts- und Opfergebräuche der Tschuwaschen und Mordwinen dokumentiert schon allein von seiner Ausführlichkeit her ein gesteigertes Interesse gerade an der vor- und neben-christlichen Religion dieser Völker. Die Haltung ist grundsätzlich abwertend-kritisch, aber sie ist auch über weite Strecken hin neutral, ohne polemische Einsprengsel. So geraten ungewöhnlich viele Details in den Blick, die der Betrachter immer wieder zu erklären oder wenigstens durch Parallelen fassbar zu machen versucht. Dazu gehört die besondere Praxis der Andacht, die der Berichterstatter als von den „*Tatarn entlehnt*“¹⁷² bezeichnet, die Objekte der religiösen Verehrung, unter die, nach Diskussion der Befunde Philipp Johann von Strahlenbergs, auch Sonne und Mond gezählt werden¹⁷³, sowie ein Pantheon, an dessen Spitze „*ein allerhöchstes, im Himmel wohnendes Wesen*“¹⁷⁴ steht, gefolgt von Geistern, „*welche sich im Wasser aufhalten, und auf nichts anders umgehen, als den Menschen zu schaden*“.¹⁷⁵ Wichtig ist dem Beobachter festzuhalten, dass es seit 1743 eine Mission in diesem Gebiet gebe, die aber bisher nicht durchgängig erfolgreich gewesen sei¹⁷⁶; lediglich dort, wo die Christianisierung tatsächlich gegriffen hat, wird eine Annäherung an die russische Kultur konstatiert: „*Die christlichen Morduanen halten es jetzt in allem wie die Russen*“¹⁷⁷, und: „*Die Begräbnisse geschehen bey den Morduanern jetzt auf unsere Weise.*“¹⁷⁸

Die Annäherung der von Lepëchin beschriebenen fremden Kulturen an seine eigene (russische) wird generell wie eine zivilisatorische Weiterentwicklung beschrieben. So findet sich auch im Kontext der Begegnung mit den **Wogulen** im Umkreis von

171 LEPËCHIN I 1774, 100.

172 LEPËCHIN I 1774, 101.

173 LEPËCHIN I 1774, 101f.

174 LEPËCHIN I 1774, 102.

175 LEPËCHIN I 1774, 102.

176 Vgl. LEPËCHIN I 1774, 103.

177 LEPËCHIN I 1774, 104.

178 LEPËCHIN I 1774, 108.

Tjumen', die ins Jahr 1770 datiert wird, eine solche hierarchisierende Kulturologie. Nachdem die wogulischen Mühlen und das damit gewonnene Mehl vom Betrachter eher Gegenstand seines Spotts geworden sind (*„Wie zart und rein das Wogulische Mehl ausfallen müßte, brauche ich nicht zu sagen; seine Güte läßt sich schon genugsam aus der Güte der Mühle begreifen“*¹⁷⁹), und die Wohnverhältnisse eher in die Nähe von Tieren als von Menschen gerückt wurden (*„Ihre Stuben sind sehr elend und schlecht gebauet, ob sie gleich in Wäldern wohnen“*¹⁸⁰), kommt der Autor auf die anzustrebende Richtung der Kulturentwicklung zu sprechen: *„Je näher inzwischen die Wogulitschen bey russischen Bauren wohnen, desto reinlicher sind sie, und desto mehr legen sie sich auf die Landwirthschaft (...)“*¹⁸¹ Auch bei Lepëchin bewirkt die von der Missionierungsrichtung her vorgegebene Angleichung der fremden Kultur an die eigene wie eine allgemein zivilisierender Faktor; die Taufe wird als Katalysator für Fortschritt stilisiert.

Dennoch ist die Darstellung nicht eingleisig. Der Beobachter registriert durchaus eine eigenständige kulturelle Leistung bei den Wogulen, die nicht auf der Linie der kulturellen Angleichung an die von der russischen Bevölkerung praktizierten Tätigkeit liegt:

*Den Mangel an landwirtschaftlichem Fleiß und an Reinlichkeit vergüten die Wogulitschen durch ihre eifrige Beschäftigung mit der Jagd. Hierinne sind sie unermüdet und achten keine Gefahr; ihr ganzes Dichten und Trachten ist auf das Jagen gerichtet, und dieses gewähret ihnen so wohl Vergnügen als Unterhalt.*¹⁸²

Was sich hier andeutet, ist die Hochachtung des Berichtstatters für die Expertise der Wogulen gerade in diesem Bereich; das steigert sich zur Bewunderung, wenn es um damit verbundene Kenntnisse über komplexe Abläufe in der Natur geht:

*Wenn die Beobachtung der sibirischen Jäger ihre Richtigkeit hat, daß man nämlich auf die Menge der Zobel aus der Menge anderer Arten von Wild sonderlich solcher, die den Zobeln zur Speise dienen, zum voraus einen Schluß machen könne, so ist dieß in der Tat etwas bewundernswürdiges, und läßt uns bemerken, wie die Natur in ihren Einrichtungen und Verbindungen ein gewisses Gleichgewicht zu bewirken und zu erhalten sucht.*¹⁸³

Auch die Wogulen werden von Lepëchin als auf dem Weg von ihrer eigenen Religion zum Christentum beschrieben. Und auch bei ihnen wird eine doppelte Anbindung beschrieben, die einerseits dem neu erworbenen Christentum gilt (*„Die*

179 LEPËCHIN III 1783, 16.

180 LEPËCHIN III 1783, 16.

181 LEPËCHIN III 1783, 17.

182 LEPËCHIN III 1783, 17.

183 LEPËCHIN III 1783, 21.

Wogulitschen haben sich seit dem Jahre 1722, in welchem sie die christliche Religion annahmen und getauft wurden, ganz geändert¹⁸⁴), andererseits einer älteren Bindung:

*Von ihrer Religion konnte ich nichts gewisses und eigentliches erfahren; nur so viel erzählten sie mir, daß unter den Dingen, welchen sie eine gottesdienstliche Verehrung erwiesen hätten, der Lerchenbaum gewesen wäre, warum aber? wußten sie nicht. Vermuthlich, weil sie sahen, daß ihnen der Lerchenbaum mehr Nutzen schafte, als irgend ein anderer Baum. Von dem Lerchenbaum sammeln sie das Harz, und brauchen es sowohl in ihren häuslichen Geschäften als auch bey ihrem Jagdgeräthe; über dieses bedienen sie sich desselben als einer Arznei und als eines wohlschmeckenden Naschwerks; sie kauen es häufig wie die Baschkiren, und versichern, es halte den Mund rein, und mache die Zähne weiß. Einige Gewohnheiten, die sie bey ihrer Jagd beobachten, rühren vielleicht von ihrem alten Aberglauben her. Jeder Jäger, der sich zu einer Bande gesellt, nimmt etwas mit, das ihm Glück bringen soll; zum Exempel, eine aus einem kleinen länglichten Stücke Holz gemachte Falle mit einem eingeklemmten Zobel, oder ein in einem Fangeisen gefangenes Wild, und dergleichen. Darauf halten sie und führen es so lange mit sich, als sie auf der Jagd glücklich sind; haben sie kein Glück mehr, so werfen sie es mit Verachtung weg, zerbrechen, schimpfen und höhnen es als etwas schädliches, und nennen es einen Schaitan, das ist, ein vom Teufel besessenes Ding. Hieraus läßt sich schließen, daß ihre Voreltern ähnliche Religionsbegriffe mit so vielen andern wilden Völkern gehabt haben, welche das, wovon sie sich Vortheile versprechen, für heilig halten.*¹⁸⁵

Die Darstellung betont den sehr pragmatischen Do-ut-des-Charakter der Wogulischen Religion, der unter Umständen dazu führen kann, dass aus einem Talisman ein Werk des Teufels wird. Der Autor enthält sich jeder Stellungnahme, mit Ausnahme der stereotypen Kennzeichnung der damit verbundenen Praktiken als „Aberglaube“. Ähnlich neutral ist seine Darstellung der religiösen Mythologie der Kalmücken, die sich im vierten Teil des Reisetagebuchs von Lepëchin befindet.¹⁸⁶ Vieles von dem, was Pallas über die Religion der **Kalmücken** berichtet hat, wird bestätigt. So kennt Lepëchin ebenfalls die Burchane, die als Wohltäter der Menschheit gekennzeichnet sind und besonderen Respekt genießen.¹⁸⁷ Daneben weiß der Berichterstatter über die Vorstellungen der Kalmücken zur Entstehung des Menschengeschlechts viel in Erfahrung zu bringen. Auffällig daran ist nicht nur, dass keine Werturteile gefällt werden, sondern auch, dass offenkundige Parallelen zu christlich-jüdischen Mythen (etwa aus dem biblischen Buch Genesis) unkommentiert bleiben. Die Anthropogenie der Kalmücken vollzieht sich nach Lepëchin in drei Phasen. Am Beginn der Welt steht eine spezifische Form von Menschheit, die sich von der dann kommenden Form deutlich unterscheidet:

184 LEPËCHIN III 1783, 21.

185 LEPËCHIN III 1783, 22.

186 LEPËCHIN IV 1822, 341-364.

187 LEPËCHIN IV 1822, 348f.

*В началѣ Замбутина, то есть сего міра, люди жили долговѣчны и сіяли свѣтлостію, имѣли крылья и отмѣнны были силою, питались единою какою благостію, по ихъ: риди діанарѣ, и раждались чрезъ преселеніе душъ, по ихъ Хубилганѣ, и въ великомъ вѣсѣ были прохладженіи.*¹⁸⁸

Diesem hell glänzenden, geflügelten und mit besonderen Kräften ausgestatteten Menschengeschlecht widerfuhr aber, wie aus dem weiteren Bericht hervorgeht, eine Veränderung zum Schlechten. Auslöser war eine aus der Erde hervorsprossende Speise oder ein Kraut („*пищу или траву*“), süß wie Honig.¹⁸⁹ Die Menschen, so die von Lepëchin referierte Genesis der Kalmücken weiter, wurden anders; sie verfielen in Gesetzlosigkeit („*беззаконіе*“) und brachten einander um. In diese Phase fällt auch die Entwicklung des Ackerbaus und die Entstehung einer Hierarchie in Form einer Wahl des Weisesten („*премудрѣйшаго*“), der als Anführer das Ackerland verteilte und sein Volk im Siedlungsbau unterwies.¹⁹⁰ Auf die Länge vollzog sich dann jedoch ein weiterer Wandel, der zu einer sozial befriedeten Menschheit führte: „*Тогда люди сего Замбутина почувствовалися и стали прилѣжны и добродѣтельны (...)*“.¹⁹¹ Für die Jenseitslehre („*о будущей жизни*“) der Kalmücken spielte nach dem Bericht Lepëchins das spezifische Verständnis von Sünden („*грѣхъ*“) eine Schlüsselrolle, wobei als Hauptsünden die mangelnde Ehrerbietung gegenüber dem Burchanen und die Tötung von jeglichen Lebewesen, nicht nur Menschen, angegeben werden.¹⁹² Lepëchin führt aus, dass die Kalmücken Paradies und Hölle kennen, wobei die Lokalisierung unterschiedlich ausfällt: während das Paradies wegen der Vielzahl an Paradiesen („*у нихъ такое множество раевъ*“) nicht präzise einzugrenzen ist, befindet sich die Hölle klar unter der Erde („*подъ землею*“). Damit erweist sich Lepëchin einmal mehr als ein Autor, dem neben der unmissverständlichen Abstandswahrung auch ein genaues Diagnostizieren am Herzen liegen. Kritik findet statt, aber sie wird in vielen Fällen überlagert von einer wissenschaftlichen Neugier, die die Gegenseite zum Sprechen bringt.

Dieselbe Praxis ist bei Lepëchins Reisebegleiter nach Orenburg zu beobachten, **NIKOLAJ P. RYČKOV** (1746-1784).¹⁹³ Ryčkov kam vom Militär ins Expeditionswesen und stammte selbst aus Orenburg im Uralgebiet. Eine erste ausgedehnte Reisekampagne führte ihn im Auftrag von Peter Simon Pallas 1769-1770 in verschiedene Teile der Uralregion, eine zweite, als Teil einer Militärkarawane, 1771 in die so genannte Kirgisensteppes.¹⁹⁴ Von beiden Unternehmungen wurden Reiseberichte in russischer

188 LEPËCHIN IV 1822, 349.

189 LEPËCHIN IV 1822, 349.

190 LEPËCHIN IV 1822, 350.

191 LEPËCHIN IV 1822, 351.

192 LEPËCHIN IV 1822, 355.

193 Zu Person und Reisetätigkeit vgl. MATVIEVSKIJ - EFREMOV 1991, bes. 174-180; WENDLAND 1992, 96 und Register s.v.

194 Zur Reiseroute vgl. den Vorbericht des Übersetzers, Christian Heinrich Hase, in: RYČKOV 1774, 3f.

Sprache veröffentlicht¹⁹⁵, die bereits wenige Jahre später in deutscher Sprache und in einem Band zusammengefasst unter dem Titel *Tagebuch über seine Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs in den Jahren 1769, 1770 und 1771*, Riga 1774, erschienen. Die religiöse Verfassung der **Tataren** und **Baschkiren**, die Ryčkov beim Besuch der Stadt Biljarsk (in Tatarstan) 1769 in Augenschein nahm, wird mit der bereits von Lepëchin und Pallas bekannten Mischung aus Detailtreue und prinzipieller Abwertung dargestellt:

*Den Ruinen dieser verfallenen alten Stadt gerade gegenüber, drey Werste nordwärts von Biljarsk, sind oben auf einem hohen Berge noch andere Ueberbleibsel steinerner Gebäude, die wie Palläste oder viereckigte große Häuser gebaut gewesen. (...) Die hiesigen Einwohner heißen diese Begräbnisstätte Balyn-Gus. Nicht allein die hier wohnenden Mahomedaner, sondern auch die Baschkiren aus entfernten Gegenden, reisen im Sommer zu diesen Ruinen, und halten diese Stätten für heilig. Sie glauben, daß in diesen steinernen Gebäuden ihre Heiligen begraben liegen, welche nicht allein in ihrem Leben verschiedene Wunder sollen gethan haben, sondern auch noch jetzt dergleichen thun sollen. Die Gottesfurcht und der Aberglaube dieser Völker verdient auch eine besondere Beschreibung; denn einige von ihnen gehen oder rutschen, wenn sie sich an diesem Orte ihrer Andacht versammelt haben, ganz vom Fuße des Berges auf ihren Knien hinauf zu dem auf seinem Rande stehenden verfallenen Gemäuer; und so wie sie die Heiligen verehren, so erstreckt sich diese Verehrung auch auf den aus diesem Berge hervorquellenden Bach; sie nennen sein Wasser heilig, und machen sich die Vorstellung, daß ihr Heiliger, der bey dieser Quelle gewohnt, ihr Wasser getrunken und sich darinne gebadet habe. Sie gießen daher das Wasser dieses Baches in ausdrücklich zu dem Ende mitgebrachte Gefäße und nehmen es mit nach Hause, in der Meynung, daß es sie von verschiedenen Krankheiten heile. Wenn sie die gewöhnlichen Gebete verrichtet haben; so gehen sie den Berg hinunter, wo sie Gänse, Schafe und andere Thiere schlachten, und ihren Heiligen zu Ehren und zu mehrerer Feyer ihres Festes ein herrliches Mahl zurichten. Nicht allein diejenigen, welche aus Andacht hierher gewallfahrtet, sondern auch Christen, die aus Neugier hinkommen und Zuschauer abgeben, können an ihrem Festschmause und Lustbarkeit Theil nehmen.*¹⁹⁶

Der Berichterstatter skizziert einen klassischen multi-konfessionellen Erinnerungsort, wie er auch im lateinischen Christentum begegnet¹⁹⁷, und differenziert klar zwischen (muslimischen) Gläubigen und (christlichen) Zuschauern – wobei die Wortwahl bei der Beschreibung der muslimischen Verehrungspraxis („Heilige“; „Wallfahrt“) verrät, dass das Geschehen in den vertrauten christlichen Kontext ein-

195 RYČKOV, *Žurnal 1770-1772* sowie RYČKOV, *Dnevnye zapiski 1772*.

196 RYČKOV 1774, 18f.

197 Vgl. WÜNSCH 2018 zum Fall des hl. Johannes von Dukla im katholisch-orthodoxen Überlappungsraum Ruthenien.

gepasst wurde. Dabei mag eine Rolle gespielt haben, dass die Tataren politisch schon längst in das Russische (Russländische) Reich inkorporiert waren, ohne freilich die (orthodoxe) christliche Religion übernommen zu haben. Ryčkov hält fest: „*Nach Verlauf einiger Zeit wachte bey den Tatarn ihre alte Gottseligkeit wieder auf (...)*“.¹⁹⁸ So spielt die Gegenwart, nicht die Vergangenheit, für den Beobachter die entscheidende Rolle, und zu seinem methodischen Instrumentarium gehörte, neben der Autopsie, immer auch die Befragung von Anwesenden. Selbst wenn dabei mitunter ältere Überlieferungen transportiert wurden¹⁹⁹, enthält sich der Berichterstatter des Urteils über Zeiten, die ihm nur vermittelt bekannt geworden sind. Sein schriftstellerisches Selbstverständnis zielt dahin, die Leser mit den gegenwärtigen, von ihm selbst eingesehenen Verhältnissen bekannt zu machen. Beispielhaft steht dafür das Kapitel „Beschreibung der Religion und des Gottesdienstes der **Tscheremissen**“:

*Wollte ich mich in den unermesslichen Abgrund des tiefen Alterthums einlassen: so würde ich mich von meinem Zwecke entfernen, welcher auf weiter nichts gerichtet ist, als bloß ihre Gottesdienste und die sonderbaren Gebräuche zu beschreiben, welche sie bey den Opfern, die sie ihren Göttern bringen, beobachten. Ich werde also von ihrem ursprünglichen und fast gar nicht bekannten ehemaligen Zustande nichts berühren, sondern bloß das mitteilen, was sie mir von ihrer Religion erzählt haben.*²⁰⁰

Eher umgekehrt dient das Gesehen der Verifikation des Gelesenen; so bringt Ryčkov die selbst erfahrene „Glaubenslehre“ der Tscheremissen in Verbindung mit einem Wissen, das die Begräbnisriten der Skythenkönige betrifft und offenkundig aus Herodots „Historien“²⁰¹ entlehnt ist:

Unter einer Menge Götter, die sie verehren, hat Tinsjjäbr Juma, das ist, der im Himmel wohnende Gott, den obersten Rang, und dieser hat Himmel, Erde und alles, was ihre Augen sehen, erschaffen. Die Opfer, die sie ihm bringen, sind Thiere von mancherley Art. Nach ihm verehren sie den Kiremet', welcher ein grausamer und mächtiger Geist ist; ihr Glaube aber macht ihnen eine solche Vorstellung von ihm, daß der größte Theil ihrer Wohlfahrt von der Willkühr dieses fürchterlichen Gottes abhänge; ob er aber ein Mensch, oder sonst ein Wunderthier sey, wissen sie nicht. Zur Zeit der Noth und in ihren Krankheiten schlachten sie Pferde und Kühe, die sie ihm in einem buschigten dichtbelaubten Walde zum Opfer darbringen. Ihre lächerliche Einbildung hierbey verdient zugleich mit bekannt gemacht zu werden; sie glauben, daß ein solches geschlachtetes Pferd nicht stirbt, sondern bloß in des Kiremet's Wohnung, dem dieses Opfer unter allen am besten gefällt, zu seinem Dienste versetzt werde. Ihrer Meynung nach können auch die Götter

198 RYČKOV 1774, 20.

199 RYČKOV 1774, 51: *Ein sehr bejahrter Bauer (...) erzählte mir aus Nationalüberlieferungen (...).*

200 RYČKOV 1774, 83.

201 HERODOT IV 71-72.

*die menschlichen Bedürfnisse nicht entrathen. / Wenn wir die Geschichte der alten Scythen lesen: so finden wir eine ähnliche Gewohnheit.*²⁰²

Die Verbindung zur Gegenwart wird unmittelbar und über die räumliche Ebene hergestellt:

*Die Tscheremissen, welche unter den alten Scythen gewohnt haben, haben diesen alten Aberglauben beybehalten, und es ist zu glauben, daß dieser so genannte Kiremet' wohl irgendein angesehener vornehmer Mann aus ihrem Stamme gewesen seyn dürfte.*²⁰³

Die weitere Beschäftigung mit der Religion der Tscheremissen demonstriert eine bei aller Abstandswahrung doch sehr intime Vertrautheit mit den Ritualen, dem Götterhimmel und dem religiösen Expertentum dieser „Heiden“:

*Es ist schon allgemein bekannt, daß die im rußischen Gebiete wohnenden Heyden gar keine Tempel oder Bethäuser, auch keine Bilder von den Göttern, die sie verehren, haben, die einzigen Kalmyken ausgenommen: sondern Eichen, Birken, die in den Wäldern wachsen, sind das Bild ihrer Gottheit, und ihr Opfer bringen sie in dem ihnen geweihten Gehölze. An ihren Feyertagen und in schlimmen Zeiten gehen sie mit einander an den dazu ausersehenen Ort, und beten zu ihren Schutzgöttern. (...) Opferpriester oder besonders verordnete Geistliche haben sie nicht; so bald sie aber eine opferung zu thun haben: so wählen sie einen Greis, welcher obgemeldete Ceremonien verrichtet. / Ihre Wahrsagerey bey ihren gewöhnlichen Opfern ist von der, welche ich bey den im Götzendienste verbliebenen Tschuwaschen angetroffen habe, in nichts verschieden. So wohl diese als jene begießen das Opfervieh, wenn es auf den Schlachtplatz geführt worden, mit kaltem Wasser, und geben acht, ob es bey Empfindung des ausgegossenen Wassers schaudert und erschrickt. Thut es dieses: so fällt die Wahrsagung für den opfernden günstig aus. Steht aber das Thier ganz unbeweglich ohne sich zu rühren: so weißagt das Noth und Trübsal (...). / Uebrigens beobachtet dieses Volk aus den ältesten Zeiten her, da es von festgesetzten förmlichen Gesetzen nichts weiß und immer in der dicksten Finsterniß der Unwissenheit und Einfalt gelebt hat, noch eine Menge andere heilige Gebräuche, und fast jeder tscheremissischer Wohnplatz hat seine besondern Gewohnheiten. Es sind noch vier Gottheiten unter ihnen bekannt, welch sie Odescher, Puwasch', Kuklesch' und Iszkischen nennen; ihre Macht will aber bey weitem nicht so viel sagen als der vorigen ihre; daher wissen auch nicht alle und jede von ihnen; sie sind bloß einiger Häuser Schutzpatrone und Beförderer ihrer Ruhe und Glückseligkeit.*²⁰⁴

202 RYČKOV 1774, 83f.

203 RYČKOV 1774, 85.

204 RYČKOV 1774, 86f.

Davon unterschieden wird die Religion der in Baschkirien lebenden Tscheremissen. Hier notiert der Betrachter eine Zweiteilung in ein Pantheon der Männer und eines der Frauen. Die Trennung folgt der geschlechtlichen Unterscheidung zwischen Göttern und Göttinnen, wobei die Opferzeremonien die gleichen sind. Aber Männer dürfen nicht an den Opfern zu Ehren der Göttinnen teilnehmen, Frauen nicht an denen zu den Göttern. Die Trennung betrifft auch den Bereich der religiösen Experten, die sich vor allem in den Bereichen Wahrsagung und Krankenheilung hervor-tun.²⁰⁵ Gerade bei letzterem scheint die Geschlechtsspezifität aber aufgehoben zu sein, denn Ryčkov spricht hier nur summarisch von einem Geschlecht, bei Göttern wie Zauberern:

*Wenn sie krank sind, rufen sie weder den Pejurscha noch sonst einen von den obgemeldeten Göttern um Hülfe an; sondern sie haben dazu einen besondern Gott der Krankheiten, welchen sie Tschuk Kiremet' nennen. Demselben bringen sie ein Stück Vieh von solcher Gattung und Farbe, wie es nach der Vorschrift der Zauberer seyn muß, zum Opfer, um den Gott zu versöhnen. Daher stellt der Zauberer vorher, ehe das Opfer gebracht wird, seine Wahrsagerey an, und meldet sodann, was dem Tschuk Kiremet' gefällig sey. Der Ausspruch des Zauberers gilt so viel, als ob es der Gott selbst vor ihren Ohren gesprochen hätte, und das Verlangte wird unverzüglich geschafft und ins Werk gerichtet. / Die Zauberer pflegen solche Leute zu seyn, welche verschlagener und gescheuter sind als ihre übrigen Landsleute; daher fällt es ihnen nicht schwer, das einfältige und unverständige Volk mit lügenhaften Vorherverkündigungen zu fangen und in Fesseln zu halten. Denn wenn es einem ein einzigesmal glückt, die Wahrheit zu treffen, welches er leicht bewerkstelligen kann, wenn der die Umstände der Noth, worinne sich die, so das Opfer bringen wollen, befinden, in Erwägung zieht: so erwirbt er sich dadurch schon eine unauslöschliche Ehre bey seinen Landsleuten.*²⁰⁶

Trotz mancher despektierlicher Wendungen, vor allem in Bezug auf die „Zauberer“ („verschlagen“; „lügenhaft“), und einer pauschalen Abqualifikation der ganzen Ethnie als „einfältig“ und „unverständlich“, wozu sich die Klassifikation als „Heiden“²⁰⁷ gesellt, bietet Ryčkovs Bericht eine Reihe tiefergehender Informationen. Das betrifft nicht nur den schieren Umfang der Berichterstattung – von der Religion der Tscheremissen als solcher, sowie den anschließend behandelten Begräbnissitten²⁰⁸ –, sondern auch die relative Neutralität der Darstellung. Hier der Bericht zur Jenseitslehre:

Die Tscheremissen glauben, daß die abgeschiedenen Seelen in eine andere Welt versetzt werden, von welcher sie keinen andern Begriff haben, als den bloßen auf-geschnapten Namen, der bey ihnen hangen geblieben. Diejenigen, welche hier ein

205 Vgl. RYČKOV 1774, 88–91.

206 RYČKOV 1774, 91.

207 RYČKOV 1774, 93.

208 RYČKOV 1774, 95–98.

*böses Leben geführt und die Götter nicht verehrt haben, werden auf eine gewisse schwarze Erde verpflanzt werden, wo sie beständigen Frost und ängstliche Uebelkeit empfinden werden; rechtschaffene und tugendhafte Leute hingegen werden einen hellen Ort bewohnen. Ihre ganze Zufriedenheit und Glückseligkeit ist darinnen zu suchen, daß sie unsterblich und von Krankheiten frey seyn, und von derjenigen Familienfreundschaft ungetrennt leben werden, die ihnen auf Erden lieb und werth gewesen. Sie werden Vieh und Bienen in Menge haben; allein bey dem allen müssen sie ihren Acker pflügen und andere Bauerarbeit verrichten.*²⁰⁹

In den Anmerkungen notiert der Verfasser seine religionsvergleichenden Beobachtungen: Während ihn ein Teil der tscheremissischen Jenseitslehre an christliche Vorstellungen von Paradies und Hölle erinnert, sieht er keine Analogie zu den „*Gebräuchen der alten Scythen*“.²¹⁰ Dafür bemerkt er manche Parallelen in der Lebensart der Tscheremissen, Tschuwaschen und Tataren.²¹¹ Mag die Binnendifferenzierung also gut ausgeprägt sein, so versäumt es Ryčkov doch nicht, immer wieder seine Distanzierung zum Ausdruck zu bringen. Der Glaubensaspekt ist auf dieser allgemeinen Ebene so stark, dass er als kulturtypologisches Schibboleth für alle nicht-christianisierten Völker eingesetzt wird. Der Autor kennzeichnet sein Verfahren einer sibirischen Ethnographie als universales Instrument, der Kultur aller „heidnischer“ Völker in ihrem Urzustand näher zu kommen – seien sie inzwischen christianisiert (wie die Tscheremissen und andere), seien sie ganz untergegangen (wie Griechen und Römer der Antike):

*Die Kürze meines Aufenthalts unter den Tscheremissen verstattete mir nicht, mich von allen Umständen ihrer Lebensart ganz ausführlich zu unterrichten. Die Verschiedenheit ihrer Gesinnungen, Neigungen und Sitten, die Thaten ihrer Voreltern und ihre Geschichtserzählungen aus den vergangenen Zeiten könnten nicht nur neugierigen Lesern zum Vergnügen gereichen, sondern auch vielleicht einen Weg zur Kenntniß ihres ursprünglichen Zustands bahnen. Solche Erzählungen von dergleichen unerleuchteten und in Unwissenheit versunkenen Völkern können uns ein Bild von der Poesie der alten Griechen und Römer liefern, welche ebenfalls die eigentliche Wahrheit in die Dunkelheiten der Unwahrheit und des Aberglaubens verhüllten; und dennoch haben verständige Schriftsteller, welche ihrem ersten Ursprunge nachspürten, durch Absonderung der Erdichtung von der Wahrheit einen offenen Weg zur gesuchten Erkenntniß gefunden.*²¹²

Sehr vergleichbar mit der Religion der Tscheremissen erscheint dem Beobachter die der **Wotjaken** im Wolgagebiet. Die Begegnung wird auf den Mai 1770 datiert. Von einer Christianisierung ist hier nichts zu hören, was die Ausführlichkeit und Intensität der Darstellung aber nicht schmälert:

209 RYČKOV 1774, 97.

210 RYČKOV 1774, 97.

211 RYČKOV 1774, 100.

212 RYČKOV 1774, 100f.

Die Wotjaken, welche in der ufischen Provinz wohnen, haben die Religion ihrer alten Vorfahren beybehalten. Die Gebräuche bey ihrem Gottesdienste kommen fast völlig mit den tscheremissischen überein; die Namen der Götter aber, die sie verehren, und die Opfer, welche sie ihnen darbringen, sind verschieden. Der vornehmste wotjäkische Gott ist der so genannte Ilmer, dem sie seine Wohnung in dem Himmel anweisen, und glauben, daß alles, was ihre Augen sehen, sein Geschöpf sey. Der ihm gewidmete Festtag fällt in die Frühlingszeit; die Andacht wird mitten auf dem freyen Felde gehalten, wo sich Männer und Weiber versammeln und ihn anrufen, daß er ihr Land fruchtbarer machen wolle. Da dieser Ilmer der mächtigste unter allen ihren übrigen Göttern ist: so ist auch das Opfer, welches ihm heilig ist, seiner Majestät gemäß, indem die Thiere, die ihm zum Opfer geschlachtet werden, als Pferde, Kühe, Schaaf und Kälber, von weißer Farbe seyn müssen. / Den nächsten Platz nach dem Ilmer behauptet eine Göttin Namens Kaldyni-Mumas, von welcher die Wotjaken sagen, daß sie Ilmers Mutter sey. Die wotjäkischen Weiber rufen sie wegen ihrer Fruchtbarkeit und glücklichen Entbindung, und die Mädgen um eine glückliche Heirath an, und bringen ihr ein weiß Schaaf zum Opfer. (...) Die zweyte Göttin heißt Schundu Mummy und ist die Mutter der Sonne. Zu dieser richten sie ihr Gebet zur Zeit der Kinderblattern und bey andern Krankheiten ihrer Kinder.²¹³

Neben dem Götterhimmel der Wotjaken, der neben dem männlichen Hauptgott noch zwei Göttinnen an nächstfolgender Stelle kennt, interessiert sich der Beobachter für spezielle Kulte, auch Dingen gegenüber. Dabei kommt es zu einem Erlebnis von Heiligkeit gewissermaßen am eigenen Leib:

Der wotjäkische Aberglaube geht so weit, daß sie auch leblosen Dingen göttliche Verehrung erweisen. Unter diesen vergötterten Dingen ist das vornehmste, der so genannte Modor, welcher nichts anders ist, als Zweige von einer Kiefer. Wie andächtig sie diese geheiligten Zweige verehren, kann man aus dem urtheilen, was mit begegnete, als ich sie einmal unversehens mit meinen Händen angreifen wollte. Ich kam in ein wotjäkisches Dorf Namens Kitschjäk, und wollte, weil es ein sehr heißer Tag war, mich in der Scheune des Wirths von diesem Hause vor der Hitze bergen. Als ich hineintrat, sahe ich auf einem Kannrücken an der Wand ein Bretgen auf kleinen Balkenstücken stehen, worauf mir Gras zu liegen schien. Die Neugier trieb mich an, mich demselben zu nähern. Eben wollte ich es in die Hände nehmen, als Wirth und Wirthin auf einmal von ihrem Orte aufsprangen und mir zuschrien, ich möchte meine Neugier blos mit den Augen stillen, mit den Händen aber es durchaus nicht anrühren. Ich wunderte mich, da ich einen so seltsamen Befehl vernahm; um aber doch die Ursache davon desto eher zu erfahren, ließ ich es mir ohne Anstand gefallen, dem Verlangen des tobenden Greises und der vor Schrecken starrenden alten Hausmutter zu willfahren; und fragte sie sodann, weswegen ich dieses Gras nicht anrühren dürfte. Er antwortete mir: „es

ist dieses eins von den vornehmsten Dingen, die bey uns göttlich verehrt werden, und zwar eben dasjenige, welches wir Modor oder den Schutzgott unsers Hauses nennen; wenn es nun die Hand nicht nur eines fremden Religionsverwandten, sondern auch sogar derer, die ihm göttliche Ehre erweisen, berührt: so wird die Ruhe meiner Familie, ja meine ganze Wohlfahrt durch irgend einen unglücklichen Zufall unausbleiblich gestöhret.“ Ich stutzte bey dieser Antwort; und da der erschrockene Alte sahe, daß ich schon bey dem Altar seines Modor stand: so ließ er nicht ab mir zuzureden, daß ich die Zweige an dem Orte, wo sie waren, lassen möchte. Indem mir aber seine Worte nicht völlig begreiflich waren; so fragte ich ihn weiter: wer kann denn diese göttlichen Zweige, bey einem unvermeidlichen Nothfalle von Ort und Stelle tragen und wegnehmen? Er versetzte, dieses Amt habe ein alter hochbetagter Wotjake, der in ihrem Dorfe wohne; wenn dieser sterbe, komme sein Sohn an seine Stelle; und wenn er keine Leibeserben habe: so könne der nächste unter seinen Verwandten die geweihten Zweige holen und wegnehmen. Allemal nach Verlauf eines Jahres schlachten sie vor den Zweigen, welche ihren Hausgott vorstellen, ein junges Kalb zum Opfer, dessen Ohren sie auf dasselbe Bret legen, worauf die Fichtenreiser liegen; und dieses Gebäude, welches ich für des Hausvaters Scheune gehalten hatte, dienet statt eines dem Modor geweihten Tempels; denn sie schlachten das Opferkalb mitten auf diesem Platze.²¹⁴

Mit Ausnahme des Generalverdikts, dass es sich bei diesem Brauch der „geheiligten Zweige“ um „Aberglaube“ handelt, spiegelt das ganze Vorgehen Ryčkovs einen modernen ethnologischen Ansatz. Der Beobachter lässt sich auf den Alltag der besuchten Ethnie ein, er erkundigt sich direkt bei den betroffenen Personen, er beseitigt Unverständnis durch Nachfragen und zeigt sich belehrbar in dem Sinne, dass er die Funktion einer Scheune als Kultort verstehen lernt. Und er geht auf die Suche nach ähnlichen Phänomenen in der Nachbarschaft – was ihn auf eine vergleichbare Verehrung derselben Zweige bei den Tscheremissen stoßen lässt.²¹⁵ Erwähnenswert schien dem Berichterstatter die Tatsache, dass wohl die Kiefernzweige göttlich verehrt werden, die Kiefernstämmen jedoch zum Hausbau verwendet werden.²¹⁶ Insgesamt fängt Ryčkov eine große Nähe der Wotjaken zum Biotop Wald ein, was sich in der Bienenzucht, daneben aber auch in einer leicht paradoxen Verehrung des Spechts als eines Antagonisten der Bienenzucht zeigt:

Die Wotjaken, welche von Alters her Liebhaber der Waldbienenzucht gewesen, sind darauf gefallen, daß man auch den Specht göttlich verehren müsse, als einen Vogel, der sich in den Wäldern aufhält und den Bienenstock-Bäumen Schaden zufügt. Wenn sie eine wilde Ente fangen, schlachten sie sie in ihrem Walde, und das ist ein Opfer, welches dem Specht geweiht ist. Das Eingeweide

214 RYČKOV 1774, 166f.

215 RYČKOV 1774, 168.

216 RYČKOV 1774, 168.

*lassen sie im Walde, daß es der Vogel fressen soll, das übrige kochen sie und essen es selbst.*²¹⁷

Kommen diese und andere Beobachtungen, etwa zu den Heirats- und Begräbnisriten der Wotjaken, ohne Kommentar oder Verunglimpfung aus, so spart der Beobachter am Ende seiner Ausführungen nicht mit abwertenden kulturtypologischen Urteilen. Die Darstellung der einzelnen Praktiken selbst weist echtes Interesse, wissenschaftliche Neugier und ein Bemühen um das Erfassen von „Sinn“ auf; die Einordnung aber geht immer in dieselbe Richtung einer Verurteilung von Aberglauben: (...) *und die Begräbnisceremonien geben eben dieselbe Einfalt zu erkennen, welche den Völkern eigen ist, die mit der Finsternis des Götzendienstes bedeckt sind, und von den Trieben eines eiteln und übelzusammenhängenden Aberglaubens geleitet werden.*²¹⁸

Das „Tagebuch über die Reise in die kirgiskaisakische Steppe im Jahre 1771“²¹⁹ lässt weitere Beispiele für die spezielle Ethnographie Ryčkovs erkennen. Analog zu den unvollständig christianisierten Völkern der vorangegangenen Reise geht es jetzt um unvollständig islamisierte Völker. Die Religion der **Kirgisen** zeigt dabei die bereits bekannte Mischung aus „Neu“ und „Alt“:

*Die Kirgisen bekennen sich zwar zum mahomedanischen Glauben; allein weder der rechte Gottesdienst nach dieser Religion, noch auch die allergeringsten Religionsgebräuche sind ihnen bekannt. Sie haben keine eigenen Geistlichen; dagegen aber werden sie zur Herbstzeit von Chodshen, Achunen und Mulla besucht, welche aus Taschkent, Turkestan und Chiwa hieher reisen. Der heilige Name, welchen diese ausgelernten Heuchler führen, erwirbt ihnen die Achtung dieser eben so abergläubischen als unerleuchteten Nation. Sie werden von ihnen mit allerley Vieh reichlich beschenkt, und kehren durch ihre gleisnerische Heiligkeit bereichert wieder in ihr Vaterland zurück. / Alle Gebräuche, welche von den Kirgisen bey Hochzeiten oder bey Begräbnissen ihrer Verstorbenen beobachtet werden, sind Ueberbleibsel der allerältesten Sitten, welche bey den heidnischen Völkern üblich gewesen, die in den Landschaften des weitläufigen Asiens gewohnt und am Ende die mahomedanische Religion angenommen haben.*²²⁰

Es spricht für den (im ethnologischen Sinn) wissenschaftlichen Ansatz des Reisenden, dass er gerade diese „*allerältesten Sitten*“ näher erkunden möchte. Beschrieben werden kirgisische Grabhügel und die damit verbundenen Begräbnissitten der Kirgisen²²¹, dazu die Heiratsbräuche bei den Kirgisen.²²² Immer wieder ist die Rede

217 RYČKOV 1774, 168.

218 RYČKOV 1774, 171.

219 RYČKOV 1774, 323ff.

220 RYČKOV 1774, 346f.

221 RYČKOV 1774, 347-349.

222 RYČKOV 1774, 349f.

von der „*Einfalt*“²²³ der Völkerschaften der Kirgisen und Kasachen, was aber eine differenzierte Sicht nicht behindert. So bemerkt Ryčkov die unterschiedliche Verteilung der sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben zwischen den Geschlechtern; in seinen Worten: die Männer sind „*faul*“, die Frauen „*arbeitsam*“.²²⁴ Und schließlich zeigt die Beschreibung, dass der Berichtersteller nicht nur seinen Herodot, sondern auch den Reisebericht von Pallas kennt, und dass sein Bericht dort ergänzen oder fortfahren möchte, wo die Vorgänger aufgehört haben.²²⁵ Damit ist ein ureigenes ethnologisches Anliegen berührt, das Ryčkovs Reise-Tagebuch zu einem der prominentesten Zeugnisse für die Begegnung mit dem kulturell Fremden sowohl im sibirischen, als auch im zentralasiatischen Teil des Russländischen Reichs überhaupt macht.

Der letzte aus der Gruppe von Reisenden, die an den „Akademie-Expeditionen“ von 1768 bis 1774 beteiligt waren, ist der pommersche Arzt und Pharmazeut **JOHANN GOTTLIEB GEORGI** (1729-1802).²²⁶ Mit Ryčkov, Lepëchin und Pallas teilt er die Einschätzung, dass es eine Art Dualismus in der religiösen Praxis der sibirischen Völker gebe: neben dem (aus Russland importierten) Christentum bestehe die ältere einheimische Religion weiter und verursache ein Krypto-Heidentum.²²⁷ 1770 und 1772 reiste Georgi unter der Ägide zuerst des schwedischen Botanikers Johan Peter Falck und dann von Peter Simon Pallas durch Sibirien, wo er sich vor allem um die Kartierung des Gebietes und die Erforschung von Flora und Fauna verdient machte. Aber es ging ihm auch um Wissensfortschritte in der Ethnographie, wie der erste Teil des Werks *Beschreibung aller Nationen des Rußischen Reichs*, erschienen 1776-1780 in St. Petersburg zugleich mit einer russischen Variante²²⁸, zeigt. Auch Georgi steht damit für das Anliegen einer „Verwissenschaftlichung des imperialen Zusammenhanges“, wie es für Gmelin und Steller, aber eben auch für Pallas bezeichnend war.²²⁹ Unter der Teilüberschrift „*Nationen vom Finnischen Stamm*“ gibt Georgi Auskunft über seine Zusammenkunft mit den **Ostjaken**. Seine Arbeitsweise zeigt sich darin, dass er über die Etymologie der Volksnamen und die Verwandtschaftsverhältnisse der Völker zu Völkerstereotypen gelangt.²³⁰ Doch stehen daneben detaillierte Beobachtungen, wie die von der Fuchsjagd bei den Ostjaken:

Wenn sie des Sommers junge Füchse antreffen, nehmen sie sie in die Jurten, füttern sie mit dem Abgange von Fischen und ziehen ihnen endlich für das Kostgeld die Pelze aus. Sie sind wegen dieser Thiere so sorgfältig, daß die Weiber die

223 RYČKOV 1774, 349, 350 u.ö.

224 RYČKOV 1774, 351.

225 RYČKOV 1774, 351f.

226 Zur Person und den wissenschaftlichen Interessen: WENDLAND 1992, 97 und Register s.v.; GOLOVNËV – KISSER 2015; KISSER 2016.

227 GEORGI 1776, 84, zu den christianisierten Ostjaken: *Sie sind aber ganz unwissend, abergläubisch und voller heidnischen Ideen (...).*

228 GEORGI, *Opisanie* 1776-1777. Moderne russische Ausgabe: GEORGI 2007.

229 Vgl. KÖHLER 2012, 115; zu Georgi speziell EBD., 187-218.

230 GEORGI 1776, 71-73.

*ganz jungen an den Brüsten ernähren. Weil magere Füchse bessere Bälge als fette haben, zerbrechen sie den armen Thieren vor dem Erwürgen ein Bein, damit sie für Schmerzen wenig fressen mögen.*²³¹

Dabei stößt sich der Betrachter nicht nur an der Tierhaltung der Ostjaken; auch die Zubereitung der Speisen („säuisch“, wegen der im Essen mitgekochten Läuse²³²) und die Ungleichbehandlung der Kinder („Der Vater giebt den Söhnen Namen, Mädchen aber bleiben nicht selten Namenlos“²³³) fallen ihm auf. Im religiösen Kontext, der am weitesten ausgeführt wird, bildet das Verdikt des „Heidentums“ den ideologischen Rahmen für die weitere Betrachtung:

*Die heidnischen Ostiaken, und das sind alle nordlicher oder am untern Ob wohnenden, nennen ihre Zauberer und Priester Toteba auch Totscheba. Sie deuten Träume, prophezeien, bannen Teufel, heilen Kranke, beten und opfern. Sie haben weder Tempel noch eigentliche Keremets [sc. Opferstätten; T.W.], sondern gewisse heilige Berge in Wäldern, wo bedeutende Götzen stehen. Solche Hügel fürchten sie und nehmen von denselben weder Holz, noch von denen Quellen Wasser. Viele Götzen sind seit dem Jahre 1712 verbrannt und ihre Städte zerstöhret, noch aber sind deren genug. In ihren Vorstellungen von dem höchsten Wesen, den Opfern und Anbetungen gleichen sie den vorhin beschriebenen Heiden. Den höchsten Gott nennen sie Innen Nom (Gott, der oben ist). Ausser ihm sind Untergötter. Der Satan heißt in ihrer Sprache Lus, auch Komdegen, ein Wasser- und Fischgott Utego Lus, der Gott der Waldung und Jagd Maßu Lus u. s. w.*²³⁴

Wie sehr der Begriff „Satan“ hier ein Kunstgriff ist, um Fremdheit in den Vokabeln der eigenen Kultur begreifbar zu machen, erhellt schon allein daraus, dass der Satan der Ostjaken kein Antagonist (des höchsten) Gottes ist, sondern eine niedrigere Götterspezies, die ebenfalls Verehrung erfährt:

Ihre Götzen, die sie überhaupt Satans (Lus) nennen, sind geschnitzte, hölzerne Figuren, wachsende Bäume, auf welchen Adler nisten, unförmige Stubben [sc. Baumstümpfe; T.W.], auch seltsam geformte Steine. Im Jahre 1771 standen die beyden vornehmsten Ostiakischen Idolen, die zugleich von den Samojeden verehrt wurden, ander Westseite des obischen Busens, 70 Werst unter Obdorsk im Walde, in der Nähe der Woksarskischen Jurten. Sie stellen eine männliche und eine weibliche Figur vor. Jede steht unter einer Hütte an einen Baum gelehnet, und ist nach Ostiakischer Art mit Lacken und Pelzwerk gut bekleidet, auch Schamanen gleich mit blechnen Figuren von Thieren, Menschen, Vögeln, Kähnen, Fischen etc. behangen. Um sie her liegen Kessel, Schüsseln und andrer Hausrath, auf den nächsten Bäumen hangen Rennthierfelle und Bogen. Der männliche

231 GEORGI 1776, 74.

232 GEORGI 1776, 77.

233 GEORGI 1776, 79.

234 GEORGI 1776, 81.

*Götze wird von Männern und der weibliche von Weibsbildern verehret. Hie und da sind für heilig erklärte Bäume, auf welche jeder Vorübergehende einen Pfeil abschießt. Jede Hütte hat ihren eigenen Götzen in der Stube, welcher eine kleine Puppe zu seyn pflegt.*²³⁵

Die genaue Lagebestimmung des wichtigsten ostjakischen (und samojedischen) Kultobjekts war Georgi wichtig, genauso wie die nähere Bestimmung der Funktion der „Zauberer und Priester“:

*In wichtigen Angelegenheiten erkundigt sich der Toteba durch die Zaubertrömmel (Püngre) nach der Ursache des Zorns der Götter, und den Opfern, durch die sie versöhnt seyn wollen. Allgemeine Opfer werden dem Götzen in Wäldern gebracht. Das Volk schließt um den Götzen, den Toteba und das Opfervieh, welches in Rennthieren, Rothwild und Wasservögeln auch Pelzereyen besteht, einen Kreis. Der Toteba stellt das Opfer den Göttern dar und trägt sein Anliegen in einem Gebet vor. Auf ein Zeichen mit dem Stabe schießt einer einen Pfeil durch das Thier, andere aber erstechen es mit spitzen Stangen völlig. Sie schleppen es denn am Schwanze dreyimal um den Götzen, kochen das Fleisch, salben dem Götzen mit dem Blut im Herzen das Maul und verzehren das Opferfleisch in aller Frölichkeit. Haut, Schädel und Geweihe wird im Walde aufgehangen.*²³⁶

Insgesamt überwiegt, wie der Betrachter hervorhebt, eine umfassende Pragmatik im religiösen Leben der Ostjaken. Sie kulminiert in dem auch aus anderen Reiseberichten bekannte Motiv, dass Götter (resp. „Götzen“) verpflichtet sind, nach entsprechender Vorleistung der Menschen die erbetenen Dienste zu leisten, und dass sie bei Nichterfüllung dieser Verpflichtung bestraft werden können. Aber anders als die Tungusen, die nach dem Bericht von Adam Brand ihre Götter zu bestimmten Handlungen zwingen können, gehen die Ostjaken in der Schilderung von Georgi noch einen Schritt weiter: die Götter verlieren ihre Daseinsberechtigung und werden verbal und körperlich gezüchtigt:

*Bey einem Krankenopfer, welches vor der Jurte des Kranken gebracht wird, giebt man dem Kranken eine an das Opferthier gebundene Schnur in die Hand, der Toteba betet, wenn aber der Kranke an der Schnur zieht, wird das Thier erstochen und nach Salbung des Hausgötzen das gekochte Fleisch verzehret, Wenn der Götze nicht half, begegnen sie ihm mit Scheltworten grob, stoßen ihn herunter, und schlagen ihn wohl auch (...).*²³⁷

Als durchgängige Konstante erweist sich in Georgis Beobachtung dagegen die Verehrung der Bären. Das Transzendente an der Einflussphäre von Bären, die auch und gerade über ihren Tod (durch Jagerdof) hinaus in das diesseitige Leben der

²³⁵ GEORGI 1776, 81f.

²³⁶ GEORGI 1776, 82.

²³⁷ GEORGI 1776, 83.

Menschen einwirken können, ist im Bericht über die religiösen Praktiken der Ostjaken gut greifbar:

*Den Bären bestimmen sie nach dem Tode wenigstens ein so gutes Schicksal, wie sich. Wenn sie einem erlegt haben, singen sie Entschuldigungslieder und erweisen dem aufgehängenen Balge viele Höflichkeiten, damit er sich im Reiche der Schatten nicht an ihnen rächen möge.*²³⁸

Kann durchaus eine gewisse Nähe in der Beurteilung und typologischen Einordnung kultureller Phänomene in der Gruppe von Reisenden um Pallas gesehen werden, so sticht der zeitgleiche Bericht eines Schweizer Reisenden deutlich davon ab. **HANS JAKOB FRIES** (1749-1801)²³⁹ war als Arzt in militärischen Diensten zwischen 1774 und 1779 in Sibirien unterwegs, und wie Pallas kam er in Kontakt mit dem dort existierenden Lamaismus. Während Pallas aber die Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Lamaismus hervorhob, verlegte sich Fries auf eine zwar detailreiche, dann aber umso stärker negativ gefärbte Darstellung der fremden Phänomene. Auf dem Weg von Irkutsk zur chinesischen Grenze im Juni 1776 hält der Beobachter fest:

Der Weg dahin [sc. in das Dorf Beregowoy am Fluss Tschikoy; T.W.] führte durch, ein mit kahlen Sand-Bergen und kleinen Waldungen bedecktes Thal, auf diejenige Seite des chulgontischen Feldes, welches wegen dem alhier sich befindlichen Großen Mongolischen Götzen Tempel berühmt ist. Wir hielten uns um diesen wichtigen Ort zu besehen, eine Stunde lang daselbst auf, und besuchten das Oberste Haupt der hiesigen Lamaischen Geistlichkeit, welchem der Titul in Mongolischer Sprache, Bandidi chambo Lama beygelegt wird. Erstlich nöthigte uns der Alte Götzen Diener zu einer Tasse Théé, welche er uns selbst, in seinem Zelt, mit vielem Vergnügen darreichte. Hernach zeigte Er uns die ganze Herrlichkeit seiner Götzen Tempel, deren 6. kleinre, und ein Grosser, noch ganz neüer, und nichts vollends ausgebauter Tempel ware. Alles was die chinesische Bau Art schönes aufzuweisen hat, schien an diesem Großen, und weitläufigen Gebäude, verschwenderisch angebracht zu seyn. Der alte Pfaff hatte in seinen jungen Jahren in Diensten des berühmten Dalai Lama, den Lamaischen Götzen Dinst studiert – und nun ließe er diesen neüen Mongolischen Tempel nach Art des Großen Dalai Lamaischen, durch Russische Zimmerleüthe aufführen. Es ist besonders, daß, da man sich in Rußland so viele Mühe giebt, die Evangelische Lehre an einigen Orten unter den Heyden auszubreiten – an einem andern Orte hingegen neüe Götzen Tempel aufbaut –. Wir fanden so wohl von außen, als inwendig im Tempel eine Große Menge abscheülicher Götzenbilder, theils in Holtz ausgehauen – theils an die Wände gemahlt. Die Priester welche man hier Lama nent, und deren mehr als 100. an der Zahl waren, machten nicht so fast

²³⁸ GEORGI 1776, 83.

²³⁹ Zur Person vgl. KIRCHNER, in: FRIES 1955, 35-39. Der Text des in Briefform abgefassten Reiseberichts findet sich EBD., 40-114.

*uns, als vielmehr den anwesenden Heyden zu gefallen, mit wunderlich verzogenen Gesichtern, und Grimahsen allerhand Sprünge - Verbeügungen, und Sachen vor, die sie Gottes dinstliche Handlungen nannten, während dem, nach einem mit einer Gattung Großer breiter Trommeln, auf den Außern Gallerien des Tempels gegebenen Zeichen, die Vom Volck, dem Götzen zum Opfer gebrachten, und in der Tempel Küche zubereitete Speisen, als eingezuckerte Früchte - Schaafbraten, und dergleichen, im Tempel aufgetragen, und bey dem Scheyn einer großen Menge Wachlichter den Götzen vorgelegt wurden. Der gantze Götzendienst, während welchem das Heydnische Volck vor dem Götzen die meiste Zeit über, mit Verdecktem Angesicht auf der Erde lage, daurete nicht länger als 3/4 Stunden; nach Endigung desselben, machten wir uns auf den Weg, nach Beregowoy ...).*²⁴⁰

Der Betrachter ringt nicht nur mit dem Anblick von Götzenbildern im Tempel, was ihn auch in China selbst wieder bewegen sollte²⁴¹; sein Erstaunen gilt auch der Beobachtung, dass die Christianisierungsbestrebungen von russischer Seite nicht exklusiv sind und eine über die Bautätigkeit auch sichtbare Fortführung der älteren Religion zuließ. Kritik und Distanzierung halten sich in der Darstellung des Schweizer Reisenden die Waage mit einem ausgeprägten Sinn für das Diagnostizieren des kulturell Fremden. Die Grundhaltung folgt den kulturellen Prägungen aus dem Herkunftsgebiet Fries' und dem, was er im europäischen Teil des Russischen Reichs an (universitärer) Bildung erfahren hat. Doch daneben spannt sich ein Netz von Informationsbeschaffung, das auf wissenschaftliche Neugier schließen lässt und nahezu frei ist von imperial-kolonialer Bevormundung.

Zufall oder nicht: 1774, also zeitgleich mit Fries, und in derselben Großregion, findet die Reise eines anderen Schweizer statt, von dem nur der Nachname, **REGNIER**²⁴², aber weder Vorname noch Lebenszeit bekannt sind. Und auch er hat mit dem Lamaismus zu tun, den er als Religion der **Burjaten** am Westufer des Baikalsees kennenlernt. Seine *Beschreibung der Buräten*, in: *Beyträge zur Erweiterung der Geschichtkunde*, hg. von Johann Georg Meusel, Bd. 1, Augsburg 1780, S. 119-180, bedient sich desselben Vokabulars, wie es sein Landsmann Fries gebraucht hat – ausgehend von der Beobachtung, dass die Burjaten (russ. *Bratsky*) ein „unter Rußischer Bothmäßigkeit“²⁴³ stehendes tatarisches Volk seien:

Diese Beschreibung eines in den Steppen oder Wüsten herumziehenden, und mehrentheils in unterirdischen Hütten wohnenden Volkes, wird meines Erachtens einem neugierigen Leser nicht unangenehm fallen; indem er daraus nicht allein dessen Götzendienst, sondern auch überhaupt ihre Gebräuche, Sitten, und

²⁴⁰ FRIES 1955, 90.

²⁴¹ FRIES 1955, 93.

²⁴² Zur Person vgl. MEUSEL, Vorerinnerungen, in: REGNIER 1780. Der Text EBD., 119-180.

²⁴³ REGNIER 1780, 119.

*Gewohnheiten erkennen kann. / Dieses Volk lebet in der gröbsten Abgötterey, liebet aber die Wahrheit.*²⁴⁴

In dieser Dialektik der Wahrnehmung, dass ein Volk einerseits einem „falschen“ Glauben folgen und dennoch in der „Wahrheit“ leben kann, bewegt sich die Darstellung Regniers. Seine Aussagen zur Lebensweise der Burjaten lassen Ansätze eines kulturellen Relativismus im Sinne von Boas und Herskovits erkennen:

*Ihre Lebensart ist außerordentlich streng und mäßig. Ihre gewöhnliche Wohnung ist eine Jurte, oder unter der Erde gegrabene schlechte Hütte, mit einem Rauchloch, anstatt der Fenster versehen, und diese ist ihnen weit angenehmer als der prächtigste Pallast; ihre Steppen, oder Wüsteneyen würden sie nicht mit den schönsten Ländereyen und Städten vertauschen.*²⁴⁵

Der menschliche Ursprungsmythos der Burjaten wird von Regnier zunächst kommentarlos wiedergegeben, freilich nicht ohne Verwendung einer ihm vertrauten Begrifflichkeit:

*Von dem Ursprunge des Menschen erzählen sie: Gott habe einen Sohn und eine Tochter vom Himmel als Kinder, mit allen zum menschlichen Leben gehörigen Bedürfnissen, hernieder auf die Erde, und zwar auf den Tunkinkschen Berg, geschickt, wo dieselben von einem Schwein wären aufgezogen worden; (dieser Berg liegt nicht weit von dem Tunkinschen Ostrog) deswegen opfern sie auch auf diesem Berge, und hinterlassen nachmals darauf entweder geschlachtete Schaaf, oder sonst einiger Eßwaaren. Die Nertschinsk- und Selenginski-schen Bratsky behaupten, daß die Erschaffung des Menschen auf der Insel Olchone geschehen sey, auf welcher noch gegenwärtig ein Kessel seyn soll, in welchem die ersten Menschen ihr Essen gekocht haben.*²⁴⁶

Im weiteren Verlauf der Darstellung distanziert sich der Berichterstatter jedoch von diesem Mythos, indem er beim Thema Religion die Nähe (bzw. Ferne) zu dem ihm vertrauten Christentum als Maßstab für „Wissen“, und damit Glaubwürdigkeit, anlegt:

Von dem ersten Ursprunge des Menschen, und dem Daseyn und der Allgegenwart Gottes wissen sie nichts, oder haben soch davon sehr verwirrte, dunkle und fabelhafte Begriffe; eben so wenig wissen sie von einem zukünftigen Leben und bevorstehendem Gerichte. Wenn sie darüber befragt werden, so ist ihre Antwort insgemein: Wir sind dort nicht gewesen, und von den Toden ist noch keiner zu uns zurückgekommen, folglich können wir weder den Aufenthalt, noch den Zustand der Verstorbenen wissen. / Als Götter verehren sie den Himmel, die Sonne, den Mond, die Sterne, die Venus, welche in ihrer Sprache SALBON heißet; ferner Erde,

244 REGNIER 1780, 119.

245 REGNIER 1780, 120.

246 REGNIER 1780, 122.

Wasser, Feuer. Unter den Vögeln verehren sie den Adler und den Schwan; unter den Thieren den Parder und den Bären; und endlich sogar den Teufel selbst. Die Opfer, die sie ihren Göttern bringen, bestehen mehrentheils in Schaafen, die sie schlachten, und auf eine Stange vor ihren Jurten stecken. / Sie haben auch ihre Hausgötzen, sowohl männlichen als weiblichen Geschlechts, welche sie aus schwarzen Schaafsfellen mit schwarzen ledernen Gesichtern verfertigen.²⁴⁷

Neben diese Vorstellung des burjatischen Götterhimmels tritt eine Innensicht der Ritual- und Glaubenspraxis:

Vor der Thüre der Jurten hängen sie ihre von den Schamanen empfangene Teufel in Säcken auf, welche in Holz geschnitzt sind, und Einfüßige, Blinde, Lahme, Zwey- Dreyfüßige, Krüppliche, und dergleichen menschliche Figuren vorstellen. Ferner hängen sie an der Thüre zwey Filzlappen zum Angedenken ihrer Mutter und Großmutter auf, welche sie in der Hoffnung, daß sie dadurch eben so reich an Vieh, als ihre Vorfahren würden, täglich mit Butter schmieren. Wenn ein Adler einen Vogel, oder sonst ein anders Thier tödtet, und es findet diesen Raub jemand, und ißet ihn, so glauben sie, ein solcher sey ein Scheman, oder Zauberer, und müsse von Sinnen kommen, dergestalt, daß er einige Tage als wie verrückt herumlaufe, und die Händ beständig so bewege, als wenn er fliegen wollte. Wenn es sich zuträgt, daß ein Adler oder Schwan über ihre Jurten fliehet; so opfern sie ihm Milch, Thee, oder was sie sonst zu der Zeit haben, wobey sie um das Opfer herumtanzen, springen und hüpfen. Wenn jemand von ihnen einen Panther, oder Bärn, welche bey ihnen geheiligte Thiere sind, mit einer Flinte erlegt; so lehnen sie diese Sünde damit von sich ab, daß sie sagen, nicht ich hab es tod geschossen, sondern die Flinte, und in dieser war Pulver und Kugel, welches die Rußen, und nicht wir, zu machen wissen.²⁴⁸

Inhaltlich ist die von Regnier hier dokumentierte Scheu der Burjaten bei der Tötung von Bären, einschließlich der formalistisch anmutenden Verdrängungslogik („Schuld“ haben die Russen als Produzenten des todbringenden Geschosses)²⁴⁹, identisch mit dem Bericht von Ides über die Ostjaken – und geht weit über den Respekt hinaus, den eine Reihe von Autoren bei den sibirischen Völkern gegenüber Bären festgestellt haben. Damit ist jedoch nur ein Teil des religiösen Kosmos’ bei den Burjaten eingefangen, der sich im Übrigen durch einen deutlichen Synkretismus aus-

247 REGNIER 1780, 124f.

248 REGNIER 1780, 126f.

249 Bemerkenswert ist, dass Regnier einen „großen Widerwillen gegen die Russische Sprache“ bei den Burjaten diagnostiziert; REGNIER 1780, 166. Der Brauch, einem Neugeborenen einen Namen aus der Volksgruppe desjenigen zu geben, der als erster nach der Geburt die Jurte betritt, führt auch zu russischen Vornamen bei den Burjaten; REGNIER 1780, 133f. Dahinter könnte stehen, dass die Wohngebiete der Burjaten offenbar ein beliebtes Jagdgebiet für die russische Bevölkerung waren – vgl. REGNIER 1780, 159f. – und auf diese Weise ein intensiverer Kontakt zwischen beiden Bevölkerungsgruppen bestand.

zeichnet. Ohne Übergang, und auch ohne weitere Kommentierung, widmet sich der Berichterstatte dem Lamaismus dort:

Sie halten dafür, ihre Lamas, oder Priester können sie durch ihr Gebet zu Gott, nicht allein von Krankheiten befreyen, sondern auch glücklich machen. Die Buräten, die jenseits des Baikals wohnen, haben sehr viele dergleichen LAMAS, und auch Schulen. (...) Die LAMI, oder Priester, sind zugleich ihre Aerzte; sie heilen ihre Kranken theils mit Gebeten, theils mit Arzneyen, oder sie lassen der Sonne und Venus zu Ehren ein ganz weisses Pferd, mit geflochtenen und mit Bändern ausgezierten Mähnen und Schweifen frey in der Wüste herumlaufen. Niemand darf vor den Tod seines Herrn ein solches Pferd auffangen, noch weniger darauf reiten; sobald aber selbiger gestorben, wird es gefangen, geschlachtet, und verbrannt, und zwar mit vieler Feyerlichkeit, indem dabey Schaaf geopfert, und wie schon angemerkt worden, vor der Jurte auf Stangen gesteckt werden.²⁵⁰

Der Beobachterstandpunkt von außen und gewissermaßen „von oben“ bleibt dabei jedoch erhalten, wie die Interpretation der Tätigkeit des Lama zeigt:

Im übrigen sind diese LAMI Erzbetrüger, welche nicht allein ihre eigene Nation, sondern auch die Rußen sehr oft hinter das Licht zu führen wissen. Denn wenn sich jemand krank befindet, der Vermögen hat, oder einige Chinesische Stoffe von ächten oder unächten Blumen, oder auch sonst andere Zeuge besitzt, so wissen sie ihn ganz geschickt darum zu bringen. Sie bieten sich zu dem Ende zuversichtlicher Weise zum Arzte an; sie versichern die Kranken, daß diese Zeuge an der Krankheit Schuld seyn, und bereden sie unter dem Vorwande, daß selbige Unglück ins Haus bringen, sie in einem Walde, oder sonst wo, unter einem vorgeblichen Gelübde auszusetzen, wo sie dann diese Priester ganz schön aufzufischen, und zu ihrem eigenen Gebrauche anzuwenden wissen.²⁵¹

Die herablassende Selbstsicherheit, mit der hier über kulturelle Praktiken im Lamaismus geurteilt wird, ähnelt stark den Verdikten vieler Autoren zum Schamanismus. Im Unterschied zu manchen anderen Darstellungen wartet diejenige Regniers aber mit einer Fülle von Details gerade zu den inkriminierten Handlungen auf. Beispielhaft dafür steht die Abhandlung „Von den Schemanen oder Zauberern“²⁵², die auch die soziale Verankerung des Phänomens Schamanismus (bei den Burjaten) illustriert. Berichtet wird, dass sich die Schamanen, weiblichen wie männlichen Geschlechts, der Hilfe verstorbener Schamanen versichern, wenn sie ihre „Beschwörungen“ vornehmen.²⁵³ Kommt der Autor darauf zu sprechen, wie der Schamane in Trance gelangt, so überwiegen die Zweifel an der Richtigkeit des äußeren Anscheins. Die Bewusstlosigkeit, während derer der Schamane Kontakt mit dem Teufel gehabt

250 REGNIER 1780, 127f.

251 REGNIER 1780, 128.

252 REGNIER 1780, 130-133.

253 REGNIER 1780, 130f.

haben soll, wird genauso angezweifelt wie die Fähigkeit, sich ein Messer ohne ernsthafte Verletzung in die Brust zu stoßen.²⁵⁴ Neutral wird die Prophetie als Zweck der schamanistischen Séance übermittelt, dazu, immer noch aus eigener Anschauung, ein Beispiel für die Schamanenberufung²⁵⁵:

*Ueberhaupt zaubern sowohl die Schemanen, als die gemeinen Buräten, indem sie die Schulterblätter von Schaafen, oder wilden Ziegen verbrennen, wodurch sie zukünftige Dinge zu erforschen vermeynen. Nach ihrer Aussage kann keiner, oder doch selten einer, ein Scheman werden, es sey denn, daß seine Voreltern auch solche gewesen seyn, und daß der Teufel allein ihnen die Gewalt zu zaubern ertheilen könne. Wenn einer sich dem Schemanstande widmet, und die Zeit kommt heran, da er einer werden will, so stellet er sich an, als wenn er von der fallenden Sucht besessen wäre, und laufet Tag und Nacht als ein Unsinniger in den Wäldern herum. Uebrigens pflegen sie immer bey der Nacht, und sehr selten am Tage zu zaubern, sie sehen dabey gräßlich, und recht fürchterlich aus, insonderheit hatte der, so sich an dem Fluße Chilke, wie oben bemerkt, ein Messer in die Brust stieß, ein so scheußliches Ansehen, daß zwey Kosaken, die ich bey mir hatte, nicht zusehen konnten, sondern davon liefen, und mich mit ihm allein ließen. Merkwürdig ist hiebey, daß diese Schemanen selten vermöglich, sondern insgemein sehr arm sind.*²⁵⁶

Trotz ihrer offenbar wirtschaftlich schwachen Stellung, und trotz einer gewissen allgemeinen Fähigkeit zur Zukunftsvorhersage, genossen die Schamanen bei den Burjaten eine Sonderposition. Das spiegelt sich auch im Umgang mit verstorbenen Schamanen, wozu der Beobachter festhält:

*Mit dem Begräbniß ihrer Schemanen hingegen hat es eine andere Beschaffenheit, und ihr Körper wird keineswegs verbrandt, sondern nach dem Walde gebracht, wo er zwischen vier Bäumen ausgesetzt, und Wind und Wetter, oder dem Raube der Thiere und Vögel zu seiner gänzlichen Zernichtung Preiß gegeben wird. Die Nertschinskischen, und Selinginskischen Buräten pflegen ihre Schemanen sehr selten selbst zu begraben, weil sie sich vor ihnen fürchten; sie überlassen also diese Arbeit einem Russen, der es gegen gewisse Bezahlung übernimmt, welches zu verschiedenen Betrügereyen Anlaß giebt; (...). Wenn ein Bratsky genöthiget ist, bey der Grabstätte eines Zauberers oder einer Zauberinn vorbey zu reisen, so rauchet er auf derselben, anstatt eines Opfers, eine Pfeife Taback, und streuet zugleich etwas Taback auf das Grab.*²⁵⁷

Die Sachlichkeit in der Darstellung wird erst dann wieder unterbrochen, wenn der Berichterstatter auf spirituelle Wurzeln einzelner Praktiken zu sprechen kommt. Ein

254 REGNIER 1780, 132.

255 Vgl. CAMPBELL 1991, 283-300.

256 REGNIER 1780, 132f.

257 REGNIER 1780, 137-139.

markanter Fall ist der Umgang der Burjaten mit Kranken, vorzüglich solchen, die an den Pocken erkrankt sind. Die Herangehensweise, solche Kranke, auch die engsten Familienmitglieder, sofort bei Ausbruch der Krankheit zu verlassen, wird vom Autor verurteilt und auf den „falschen Glauben“ („Aberglauben“) dieser Menschen zurückgeführt:

*Die Ursache einer so ungewöhnlichen und außerordentlichen Furcht, die alle Triebe der Freundschaft, der Zärtlichkeit und Liebe zernichtet, das Band der menschlichen Gesellschaft aufhebt, und alle Regungen der Natur und Menschenliebe unterdrückt, ist ohne Zweifel, in der unseligen Blindheit und in dem Aberglauben dieser unglücklichen Völker zu suchen; (...).*²⁵⁸

Regnier präsentiert die Erklärung, dass „einige heidnische Völker, worunter fast alle alte Einwohner Sibiriens zu verstehen“, sich die Pocken „als einen bösen Geist vorstellen“, weswegen auch in diesem Fall die Schamanen ins Spiel kommen:

*Daher glauben sie auch, diese bösen Geister mit Opfern von Rind und anderem Vieh zu versöhnen, und durch ihre Schemanen zur Gnade bewegen zu können. Diese Betrüger sind auch viel zu klug, als daß sie sich mit tödtlichen und wichtigen Krankheiten einlassen sollten. Sie befehlen daher auch nur bey leichten und geringen Uebeln, von denen sie versichert sind, daß sie keine gefährliche Folgen haben, zu opfern, und ihre abergläubische Ceremonien zu vollziehen, niemals aber in den Pocken oder hitzigen Krankheiten, als welche bei ihnen theils aus Mangel der Wartung, theils aber wegen des engen Raums, Feuchtigkeit und Unreinigkeit ihrer Jurten insgemein tödtlich sind. Verschiedene Sibirische Völker, als die Buräten, Ostiaken, Tungusen, Jakuten etc. glauben, diesen bösen Geist betrügen zu können, indem sie sich das Gesicht hin und wieder mit Zunder ausbrennen, so daß sie Pockengrübzig aussehen, in der Meynung, er werde bei ihnen wie der Würgengel bey den Israeliten vorübergehen, und glauben, sie haben schon an den Pocken gelegen. Lächerlich ist, daß einige diesen Pockenteufel mit Waffen abschrecken, und tödten wollen; indem sie einen gespannten Bogen und Pfeil, der sich selbst losdrückt, vor den Eingang stellen, und ihn damit von ihrer Jurte abzuhalten vermeynen.*²⁵⁹

Der Berichterstatter hat dabei nicht nur den Konflikt zwischen seinem eigenen Religionsverständnis und demjenigen der Burjaten zu bewältigen; hinzu kommt, dass die Kombination von Schamanismus und Lamaismus bei den Burjaten ihn auch zur Frage bringt, wie das Verhältnis zwischen diesen beiden religiösen Systemen beschaffen ist. Was sich von außen wie ein Synkretismus ausnimmt, der auf der Praxis der Burjaten gründet, stellt sich aus der Binnensicht vor allem des Lamaismus anders dar. Diese Sicht wird nun von dem westeuropäischen Reisenden zumindest in Teilen übernommen:

²⁵⁸ REGNIER 1780, 161f.

²⁵⁹ REGNIER 1780, 162f.

Indessen muß hier anzumerken nicht vergessen werden, daß auch, so groß die Blindheit dieser Völker ist, ihre Lami oder Priester ihren Aberglauben keineswegs in allen Stücken gut heißen; sondern den Gebrauch ihrer Schemanen, den sie sehr gehäßig sind, nebst ihren Zaubereyen und Hülfe des Teufels, als einem Gott höchst misfällige Sache verdammen und verwerfen. Diese Lami haben auch deswegen bey den Kanzleyen schriftlich einkommen wollen, und anhalten, daß diese Schemanen, als unnütze und schädliche Glieder der menschlichen Gesellschaft abgeschafft werden möchten. Uebringens haben die Selinginskischen Buräten wenig Schemanen, hingegen aber desto mehr Priester oder Lami. Sie fangen auch an verschiedenen Orten an, Tempel zu bauen, und auszuzieren, so daß zu hoffen ist, daß diese Völker endlich ihre Zauberer gänzlich abschaffen, und dadurch geneigter gemacht werden, der Wahrheit der christlichen Religion das Herz zu öffnen, und sich mit derselbigen zu vereinigen; zumal da sie bey weitem nicht so viel Abneigung gegen dieselbige, als gegen die Verlassung ihrer alten eingewurzelten Gewohnheit, in der Wüste von einem Ort an den andern zu ziehen, und gegen andere abergläubische Gebräuche bezeugen.²⁶⁰

Regnier beobachtet also einen Verdrängungswettbewerb zwischen dem Lamaismus und den älteren religiösen Gebräuchen, die vor allem mit dem Schamanismus in Verbindung gebracht werden – und er erhofft sich aus diesem Wettbewerb den Sieg des Christentums als dritter Kraft. Die letzte Aussage, die andeutet, dass der Nomadismus für die Burjaten wichtiger sei als die religiöse Ausrichtung, könnte einen Wink auch für die potentielle Missionierung beinhalten. Der Konflikt dürfte im Alltag liegen, denn die Neigung der Burjaten, Träume gedeutet haben zu wollen, wird von Regnier als Einfallstor für den Schamanismus registriert:

Der Auslegung der Träume sind die Buräten, so wie fast alle heidnische Völker, sehr ergeben, und pflegen darauf besonders zu achten, wobey sie ihre Schemanen insgemein zu Rathe ziehen, die sie ihnen auslegen müssen.²⁶¹

Gerade der Blick für den Alltag der fremden Kulturen zeichnet auch die nächste Gruppe von Reisenden aus, die alle an der auf russische Initiative hin gestarteten Billings-Saryčev-Expedition der Jahre 1785 bis 1795 beteiligt waren.²⁶² Dabei fungierte der in St. Petersburg geborene Offizier **GAVRIIL A. SARYČEV** (1763-1831)²⁶³ nicht nur als Leiter neben dem Briten Joseph Billings, sondern auch, ausweislich seiner Schriften, vor allem als Geograph und daneben als Ethnograph. Seine ethnographisch einschlägigen Aufzeichnungen erschienen nur kurze Zeit nach der russischen Ausgabe²⁶⁴ in deutscher Übersetzung und tragen den Titel: *Gawrila Sarytschew's achtjährige Reise*

260 REGNIER 1780, 168f.

261 REGNIER 1780, 173.

262 Zur Expedition: ORDUBADI 2016.

263 Biographisch zu ihm ORDUBADI 2016.

264 SARYČEV 1802. Neuere Ausgabe: SARYČEV 1952.

im nordöstlichen Sibirien, auf dem Eismeere und dem nordöstlichen Ozean, 2 Teile, Leipzig 1805/1806. Die unter dem Datum des Februar 1786 festgehaltene Beobachtung einer Krankenheilung durch einen Schamanen bei den **Jakuten** verrät Neugier für eine alltägliche Handlung. Die Sammlung neuen Wissens durch eigene Beobachtung und das Interesse auch für die Details führen aber nicht zu einer Revision der kulturellen Vorprägungen des als Marineoffizier ausgebildeten Beobachters:

Unterdessen hatte ich Gelegenheit, der Geisterbeschwörung eines Jakutischen Schamanen zuzusehen. Er war nämlich von einem kranken Jakuten gerufen worden, der den bösen Geist besänftigen wollte, von dem, wie man dort glaubt, die Krankheiten zugeschickt werden. Der Schaman legte sein gewöhnliches Jakutisches Kleid ab, und zog seinen Schamanenhabit an, der aus gegerbten Rennthierleder gemacht ist, nicht viel über das Knie herabgeht, und rund herum mit schmalen Riemen und mit Eisenblechen von allerley Figur und Größe besetzt ist. Wie er sich völlig angeschickt, ließ er sein auf dem Kopfe zusammengebundenes Haar auseinander, rauchte eine Pfeife Tobak, nahm seine Trommel, setzte sich in der Mitte der Jurte, und schlug sie zuerst unter großen Pausen mit seinem Bolujach [Bolujach ist ein hölzerner flachgeschnittener Stock, mit Rennthierhaut bezogen, mit dem der Buben (die Trommel) geschlagen wird.], sang dabei ein Schamanisches Lied, in dem er, wie mir der Dollmetscher sagte, die sieben Geister, welche bei ihm unter Kommando standen, namentlich aufrief.²⁶⁵

Der Bericht fährt fort mit der Beschreibung, wie der Schamane sich mit Springen, Schreien und Körperverdrehen in „eine Art von Ohnmacht und Sinnlosigkeit“ steigert, und geht dann zur nächsten Stufe über:

Nach einigen Minuten kam er wieder zu sich, forderte ein Messer, und sobald er es erhalten, stach er sich in den Leib, und befahl einem Jakuten, es mit einem Holzscheid bis auf das Heft einzuklopfen; dann ging er zur Heerde, nahm drei glühende Kohlen heraus, verschluckte eine nach der andern, ohne die geringsten Schmerzen zu verrathen, und tanzte so noch eine lange Zeit. Endlich riß er sich das Messer aus dem Leibe, gab mit einiger Anstrengung die Kohlen wieder von sich, und nun fing er an zu weissagen, daß der Kranke wieder besser werden würde, wenn man dem bösen Geiste, der ihn quälte, ein Pferd zum Opfer schlachtete, und dabei bezeichnete er die Farbe des Pferdes. In jedem solcher Fälle trifft sein Loos gewiß immer das Fetteste.²⁶⁶

Die von anderen Autoren geäußerte Meinung, dass es sich bei der Selbstverletzung der Schamanen durch ein Messer oder einen ähnlichen Gegenstand (hier noch vermehrt durch das Verschlucken glühender Kohlen) um Betrug handelt, findet sich hier nicht. Aber der Verdacht eines betrügerischen Vorgehens ist mit der Feststellung,

²⁶⁵ SARYČEV 1805, 29f.

²⁶⁶ SARYČEV 1805, 31.

dass immer das fetteste Pferd des Kranken zum Opfer bestimmt werde, gestreut – zumal der Schamane den Vorsitz beim Opfermahl besitzt und außerdem angemerkt wird, dass die Schamanen keine Gegenleistung für ihre Handlungen fordern würden.²⁶⁷ Die Betrugsunterstellung, wie sie im Berichts Saryčevs begegnet, betrifft nicht Einzelheiten, wie den Einstieg in die Trance, sondern den Akt der Heilung durch Geisterbeschwörung insgesamt und, weiter gefasst, den transzendentalen („religiösen“) Kern allen schamanistischen Handelns:

*Das Zutrauen, das die Schamanen beim ganzen hiesigen Volke genießen, verhütet, daß man sie irgend in den Verdacht eines Betrugs nimmt, und das Vorurtheil, als ständen sie mit bösen Geistern in Verbindung, bestätigt jeden noch mehr in der Meinung, daß alles, was von Schamanen geschieht, auf eine übernatürliche Weise, und nicht anders, als mit Beihülfe von Teufeln bewirkt werde. Diese ihnen zugeschriebene Gewalt über die Geister hat ihnen auch das Recht gegeben, verschiedene Märchen und Albernheiten zum Nießbrauch der abergläubischen Unwissenheit auszudenken, damit diese um desto gläubiger werden, daß sie im Stande seyen, das Zukünftige zu weissagen, daß sie das Gegenwärtige und vergangene wissen, den Winden und den Stürmen gebieten, schönes und trübes Wetter hervorbringen, verlorne Dinge wieder auffinden, Kranke heilen, und eine gute Jagd gewähren können. So haben sie denn immer Gelegenheit, dem leichtgläubigen Volke etwas abzulokken.*²⁶⁸

Das Panorama der schamanistischen Tätigkeit bei den Jakuten kommt in dieser Passage genauso deutlich zum Ausdruck wie das Bemühen des Betrachters, eine – im Sinne seines eigenen kulturellen Horizonts – „richtige“ Einordnung vorzunehmen. Er weiß es besser, er durchschaut den Betrug, den die Jakuten selbst nicht durchschauen, und er kann den Erfolg der Schamanen erklären: mit dem „Aberglauben“ und der „Unwissenheit“, die es ermöglichen, dass „Märchen“ und nicht ernst zu nehmende „Albernheiten“ geglaubt werden. Was die Methodik angeht, so verschafft sich Saryčev mit Hilfe eines Dolmetschers ein eigenes Bild, ein Vorgehen, das er auch bei der Begegnung mit den Tungusen²⁶⁹ und, wie man annehmen darf, auch bei den **Tschuktschen** (notiert unter dem Datum des August 1791) anwendet. Bei den Tschuktschen²⁷⁰ sind es vor allem die Sozialverhältnisse, die zu einem Fremdheitserlebnis mit verstörender Wirkung führen:

Sowohl Rennthier- als Standtschuktschen [sc. nomadische und stabil siedelnde Tschuktschen; T.W.] theilen sich in sehr kleine Gesellschaften ab, die nur aus durch Abstammung oder Freundschaft vereinten Familien bestehen. Besondere obrigkeitliche Gewalten oder Chefs haben sie nicht, sondern in jeder solchen

267 SARYČEV 1805, 31.

268 SARYČEV 1805, 31f.

269 SARYČEV 1806, 102.

270 Vgl. die knappe ethnographische Würdigung bei ORDUBADI 2016, 271f.

Gesellschaft ist nur entweder der Reichste oder der Vater der zahlreichen Familie, der am meisten Geachtete. Doch bezeugen sie ihm weiter keine Unterwerfung, als daß er guten Rath ertheilen, und von Gewaltthätigkeiten oder anderem üblen Betragen durch ein Wort der Warnung abhelfen darf, aber macht zu strafen hat er nicht. Bei einer solchen Anarchie ist es allerdings zu verwundern, daß dieses Volk bis jetzt noch seine Freiheit behaupten, und den oft in nicht geringer Zahl gegen sie geschickten Russischen Truppenkorps kräftigen Widerstand leisten konnten, allein was vermag nicht der mächtige Anreiz zur Vertheidigung von Unabhängigkeit? – Er belehrte sie, daß sie in allen solchen Fällen sich treu vereint halten müßten, und er gab ihnen so viel Tapferkeit, daß von allen den verschiedenen Völkerschaften, welche den nördlichen Theil von Asien bewohnen, sie die einzige sind, welche unbesiegt blieb.²⁷¹

Neben den Respekt vor der fehlenden gesellschaftlichen Hierarchie („Anarchie“) bei den Tschuktschen und ihrer auch mit militärischen Mitteln verteidigten politischen Autonomie tritt die Verwunderung über das soziale Innenleben, vor allem die Tötungsrituale als Form der „Euthanasie“:

So sehr aber die Tschuktschen alle ihre wilden Nachbarn an Tapferkeit übertreffen, eben so weit sind sie ihnen auch an barbarischer Wildheit der Sitten überlegen; sie tödten nicht blos ihre mit einem Fehler oder einer Verstümmelung gebornen Kinder, sondern der Sohn schlägt sogar seinen Vater ohne alles Mitleiden tod, sobald dieser wegen Altersschwäche oder Krankheit, der Familie nicht weiter nützlich sein kann; ja es geschieht oft, daß der Kranke selbst darum als um eine Gnade ansucht, wozu ihn der Wunsch, heroisch zu sterben, verleitet, denn der natürliche Tod scheint ihnen entehrend, und gehört sich nur, wie sie selbst zu sagen pflegen, für alte Weiber.²⁷²

Der Aspekt der „Wildheit“ findet sich dabei nicht nur bei der Beschreibung der Tötung Verwandter, die im übrigen dem Bericht des Zeitgenossen Carl Heinrich Merck ebenfalls zu den Tschuktschen gleicht²⁷³, sondern auch bei der Charakterisierung der Religion der Tschuktschen:

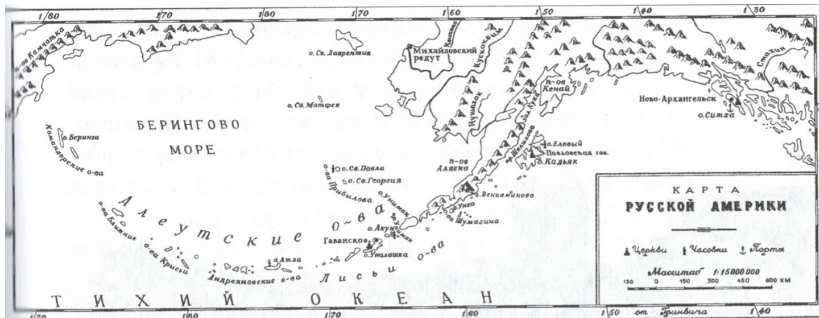
Aberglauben und abergläubische Gebräuche findet man bei ihnen weit weniger, als bei allen übrigen wilden Völkerschaften. Doch haben auch sie einige Feierlichkeiten, und besonders mehrere Gebräuche bei der Verbrennung der

²⁷¹ SARYČEV 1806, 105f.

²⁷² SARYČEV 1806, 107f.

²⁷³ *Wähnen die Männer der Tschucktschi sterben zu müssen, so lassen sie sich meist erstechen, – die Pflicht eines Freundes – und Brüder als Söhne betrübt den sein Hinscheiden nicht, vielmehr erfreuen sie sich daß er Muth genug hatte, den Weibertod, wie sie ihn nennen nicht zu erwarten, sondern den Qualen der Teufel zu entgehen wußte; auch während unser Reise traf sichs, daß der Ehemann, seine alte krancke Frau, nicht ohne ihren Beiwillen, um die Zahl der Leiden zu endten, mit einem Meßer, im Zelt, nachdem er vorher alle übrige herausgeschickt hatte, erstach (...); MERCK 2014, 173.*

Leichname ihrer Verstorbenen; allein, da in der kurzen Zeit unsers hiesigen Aufenthalts nichts dergleichen vorfiel, so wird man keine umständlichere Beschreibung von mir erwarten; eben so wenig kann ich von ihrer Religion sagen, denn wir bemerkten auch nichts, was nur irgend wie Gottesdienst ausgesehen hätte; freilich fanden wir wohl einige kleine hölzerne und knöcherne Puppen bei ihnen, welche sie auch bekleidet hatten, allein diese achteten sie für nichts, und vertauschten sie uns gegen eine Kleinigkeit. Auf Billings Bitte zeigten sie uns ihren Tanz, er war dem der Amerikaner auf Rodney sehr ähnlich, nur hüpften die hiesigen mehr, und sprangen öfter von Ort zu Ort.²⁷⁴



Lage der Aleuten innerhalb von Russisch Amerika, in: RYŽOV 2012, 47

Im Februar/März 1792 war Saryčev zu Besuch bei den **Aleuten**, und die Einblicke in das weite Spektrum schamanistischen Handelns, die er in seinem Bericht über die Begegnung mit diesem Volk festhält, nehmen eine besondere Stellung innerhalb der Auseinandersetzungen mit dem Schamanismus insgesamt ein. Ein Kontext sind Spiele, die aufgeführt werden, wenn Wale gestrandet waren:

Ich fand hier noch die Spiele vor, welche bei den Aleuten gewöhnlich den ganzen Winter durch, bis zu Anfang des Frühlings, oder wenigstens so lange dauern, als das Wallfischfett vorhält. Ihren Ursprung haben diese Spiele der Sage nach, den Schamanen zu danken, welche versichern, daß die ihnen dienenden Geister einen Wohlgefallen an diesen Vergnügungen fänden, und dafür brav Wallfische ans Ufer auswerfen würden. Zu solchen Spielen gehören zuerst hölzerne Larven, die der Aussicht, der dem Schaman erscheinenden Geister nachgebildet sein sollen. Obgleich jetzt die Aleuten dem Schaman nicht mehr so unbedingt trauen, als ehemals, so stellen sie doch diese Feste allemal in der Ortschaft an, wo ein Wallfisch ausgeworfen ist. Der erste Auffinder desselben trägt zur Auszeichnung eine schmale ausgestickte Binde um seinen Kopf, und außerdem hat er das Recht, sich die Hälfte der Oberhaut von der Zunge, die Hälfte der Gedärme, und die Hälfte

*der Sehnen vor auszunehmen, das übrige vertheilt der Trojen der Ortschaft unter alle seine Aleuten zu gleichen Theilen.*²⁷⁵

Obgleich der Beobachter einen Prestigeverlust der Schamanen im Vergleich zu früheren Zeiten registriert, erkennt er doch einen immer noch bestehenden großen Einfluss in mehreren wichtigen Bereichen des sozialen Lebens. Dazu zählen neben der zugeschriebenen Urheberschaft der erwähnten Spiele auch die Krankenheilung sowie Wetterzauber und Vorhersage. Bei allen diesen Prozeduren war der Berichterstatter selbst anwesend oder sogar involviert. Zuerst die medizinische Praxis:

*Unter den mich begleitenden Aleuten von der Ortschaft Almagán, befand sich auch ein Schaman, der auf die Bitte der Verwandten einer kranken Frau, ihre Heilung über sich nahm. Er setzte sich mit einigen seiner Landsleute um die Kranke her, und stimmte denn mit ihnen einen Schamanengesang an, welchem er mit Trommelschlag accompagnirte, und dem nach einiger Zeit ein tiefes Schweigen folgte, dessen Ursache, wie mir der Dollmetscher sagte, die Erscheinung eines Geistes an den Schaman war, den dieser nun zu bitten begann, der Kranken Linderung zu gewähren, was aber der Geist lange nicht schien einwilligen zu wollen, doch endlich nahm er auf die anhaltende Bitte des Schaman es auf sich, die Kranke zu heilen, wobei er erklärte, daß sie um ihres Vaterswillen litte, der, als er einst auf die Phoken [sc. Seehund; T.W.]- und Wallfischjagd gegangen, aus den Köpfen von Verstorbenen Hirnmark genommen, und mit ihm seine Pfeile bestrichen, zu dessen Bestrafung denn, da er selbst schon gestorben, auf seine Tochter, einer der bösen Geister mit der Ordre entlassen wäre, sie baß abzuquälen. Hierauf fiengen die Aleuten aufs neue an zu singen, und nach fünf Minuten schwiegen sie wieder. Nun sprach der Schaman zum zweiten mal mit dem ihm untergebenen Geiste, und gab denn vor: er sei schon in das Eingeweide der Kranken eingefahren, um die ganze Krankheit zu untersuchen, und alsdenn Hülfe zu leisten; woher denn zu hoffen stehe, daß sie nach drei Tagen hergestellt sein werde. Auch einen zweiten Geist versicherte der Schaman herbeigerufen zu haben, der ihm das nämliche bekräftigt, womit sich denn die Schamanerei beschloß. Die hiesigen Schamanen bestimmen ihren Lohn nie selbst, sondern sind mit dem zufrieden, was man ihnen giebt, auch lassen sie den Geistern niemals Opfer darbringen.*²⁷⁶

Saryčevs Bericht nimmt sich wie ein Rapport aus; weder stößt er sich an der Ermittlung der Krankheitsursache, die offenbar in einer Art Tabubruch durch einen verstorbenen Angehörigen liegt, noch an der avisierten Therapie, die, wie die Diagnose auch, durch das Einwirken von Geistern vonstatten geht. Und auch die Kommunikation des Schamanen mit der Geisterwelt wird neutral wiedergegeben, ohne religiöse Konnotation, die, wie bei anderen Gelegenheiten durchaus zu beobachten

275 SARYČEV 1806, 133. Zur Beschreibung des Spiels, das Saryčev selbst miterlebte, vgl. EBD., 133-136.

276 SARYČEV 1806, 141f.

war, nur zu einem vernichtenden Urteil führen konnte. Der Berichterstatter äußert auch keine Zweifel an der Wirksamkeit der Prozedur. Das muss nicht unbedingt heißen, dass Saryčev ein Anhänger des aleutischen Schamanismus geworden wäre, eher vielleicht, dass ihm der Gesamtkontext des Heilungsrituals stimmig vorkam. Einen Betrugsverdacht gegenüber dem Schamanen und seinen Handlungen oder andere Zeichen von Skepsis enthält der Bericht nicht. Dieselbe Haltung des Reisenden begegnet bei der Wiedergabe einer ebenfalls von Schamanen auf den Aleuten vorgenommenen Beeinflussung des ungünstigen Wetters, an die sich eine Vorhersage über das Wohl der eigenen Reisegruppe knüpfte:

Endlich wurden auch die Aleuten dieses bösen Wetters müde, und so nahmen sie eines Tages, sowohl Männer, als Weiber und Kinder, sich zusammen, giengen ins Freie, zündeten ein Feuer an, wendeten sich gegen den Wind, schlugen mit den Händen in die Luft, schrieen aus voller Kehle, und nun meinten sie: das Wetter würde sich ändern. / Gegen den Abend dieses Tages hörte ich mit einem Male in einem Winkel der Jurte die Trommel schlagen, ich fragte meinen Dollmetscher, was das zu bedeuten habe? Da sagte er mir denn: der Tojen und Schaman beschwöre die Geister, gutes Wetter werden zu lassen. Nach einer Viertelstunde fieng er stark zu schreien an, schwieg aber bald wieder, und fiel ohne Bewußtsein zu Boden. Nun erschracken alle aufs heftigste, sammelten sich um den Schaman, sangen ein Trauerlied, und flehten zu den Geistern, sich seiner zu erbarmen. Noch lag er eine ziemliche Zeit, ohne sich zu rühren; endlich kam er wieder zu sich, und nun erzählte er allen mit überredender Zutraulichkeit: „Er habe den ihm unterworfenen Geist vor sich geladen, und ihm befohlen: statt des schlechten, gutes Wetter zu bringen, der Geist aber habe gemeint: daraus könne nichts werden, er habe ihn denn also seines Ungehorsams und Eigensinns wegen tüchtig ausgescholten, und ihm gesagt, daß, wenn er seinen Willen nicht erfülle, so würde er alle zu dem Glauben berechtigen: er sei nicht im Stande so etwas zu bewirken, und das werde ihm denn keine Ehre machen. Ueber diesen Verweis aber sei der Geist sehr böse geworden, über ihn hergefallen, und habe ihn so lange gequält, bis er sein Bewußtsein verloren. Während dieser Zeit seiner Sinnlosigkeit indessen sei ihm offenbaret worden, daß eine Frau aus seiner Ortschaft, er nannte den Namen, in diesem Sommer sterben, und das Wetter sich erst binnen dreien Tagen ändern würde. Denn könnten wir fahren, setzte er hinzu, aber nicht weiter, als bis Makuschinsk, wo uns wieder böses Wetter überfallen würde, und da mögten wir denn ja nicht eilen weiter zu kommen, und wenn auch die dortigen Einwohner uns das anrathen sollten. Mir sagte er vorher, daß ich bei meiner Rückkunft zum Schiffe meine Reisegefährten nicht in einem guten Zustande vorfinden würde, indessen wenn wirs auch bedauern sollten, auf dieser Insel überwintert zu haben, so würden wir doch bei Eintritt des Sommers in See gehen, und glücklich dahin zurückkehren, von wo wir gekommen wären.“²⁷⁷

Wieder fällt der Berichterstatter keinerlei Urteil: nicht über die Zwiesprache des Schamanen mit dem Geist, die in Erpressung und einen regelrechten Streit mit lebensgefährlichem Verlauf für den Schamanen mündet, nicht über die in der Zeit seiner Bewusstlosigkeit empfangene Information über eine verborgene Ursache des schlechten Wetters, nicht über die präzisen Vorhersagen zu Befindlichkeit und weiterem Schicksal der Reisegruppe. Bemerkenswert ist, dass Saryčev keine Verifikation wenigstens derjenigen Mitteilungen des Schamanen anstrebt, die ihn selbst betreffen, und die er leicht hätte vornehmen können. Im weiteren Bericht ist die Rede davon, dass Saryčev bei der Rückkehr zu seinem Schiff eine Zunahme der Skorbut feststellen musste²⁷⁸ – was die Vorhersage des Schamanen implizit bestätigt. Dennoch lässt er beide Erlebnissphären, die eigene und die des Schamanen, unverbunden nebeneinander bestehen. Es findet keine Verurteilung des Schamanismus (auf den Aleuten) statt, aber auch keine Annäherung an das damit verbundene kulturelle Fremde. Der Abstand bleibt gewahrt, auch auf narrativer Ebene.

Der zweite Teilnehmer an der Billings-Saryčev-Expedition war der Deutsche **CARL HEINRICH MERCK** (1761-1799)²⁷⁹, der bereits als Arzt in Sibirien (Irkutsk) arbeitete, als er in die Expeditionsgruppe berufen wurde. Die Reisetätigkeit Mercks umfasst die Jahre 1786 bis 1792 und führte nach Ostsibirien, Kamtschatka, auf die Aleuten, nach Alaska und auf die Tschuktschen-Halbinsel (Čukotka). Von seinen Schriften sind aus ethnographischer Sicht²⁸⁰ vor allem das Tagebuch der Jahre 1789 bis 1791²⁸¹, die „*Beschreibung der Tschucktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart*“²⁸² sowie der Zeitschriftenaufsatz „*O proizchoždenii, vere i obrjadach jakutov*“²⁸³ („Von der Herkunft, dem Glauben und den Bräuchen der Jakuten“²⁸⁴) einschlägig. Wie für seinen Expeditionskollegen Saryčev bildete auch für Merck die Begegnung mit dem Schamanismus die Schlüsselstelle für seine Form der Verarbeitung des „verstörenden“ Fremden, das gleichzeitig zu einer „Aufforderung“ für eine Selbstpositionierung wurde. Und wie bei den Berichten der übrigen Reiseteilnehmer, fällt auch hier die Sorgfalt der Beschreibung ins Auge. Zum Schamanismus der Jakuten schreibt Merck:

An die Auferstehung von den Toten und die Belohnung für gute Taten glauben die Jakuten nicht, doch die Unsterblichkeit der Seele bejahen sie teilweise. Sie glauben, dass sich die Seelen der Schamanen und Schamaninnen mit den Dämonen vereinen und ihnen in allem gleich werden: die anderen bleiben unter den Dämonen, werden ihnen aber nicht gleich. Die Jakuten glauben an die Hölle,

278 SARYČEV 1806, 149.

279 Zur Biographie Mercks, seinen Reisen sowie dem schriftlichen Werk vgl. FRIESEN – ORDUBADI – DAHLMANN 2009; DAHLMANN – ORDUBADI – PIVOVAR 2014; KASTEN 2024, 100f.

280 Ansätze eines ethnographischen Profils bei ORDUBADI 2016, 272-275.

281 MERCK 2009, 133-377.

282 MERCK 2014, 109-225.

283 Russische Fassung: MERCK 2014, 313-327.

284 Deutsche Übersetzung: MERCK 2014, 328-352.

die sie MUCH-TAR (ewige Qual) nennen, in der sie acht Generationen zählen, die von AŽIRAJ-BIOŠ (der Starke) regiert werden. Sie glauben an die 27 Höhlenkreise [27 vozdušnych mytarstv]²⁸⁵, die sich durch Pferdehaare unterscheiden; den Herrscher über diese nennen sie ULU-TOION (der große Herr).²⁸⁶

Lässt sich bei der Beschreibung der jakutischen Jenseitslehre noch gut erkennen, wie der Berichterstatter durch Verwendung des Vokabulars aus ihm vertrauten kulturellen Kontexten versucht hat, der Fremdheitsherausforderung gerecht zu werden, so gesellt sich vor der eigentlichen Autopsie des Schamanismus eine ideologische Grundvergewisserung hinzu:

Schamanen sind eine Art Priester oder besser gesagt Hexer – also Betrüger, die durch Geschicklichkeit an ihre Wunder glauben machen. Obwohl diese Wunder keineswegs denen von Moses ähnlich sind, haben sie doch einen mächtigen Einfluss auf die Jakuten und werden solchen weiterhin ausüben, bis der Strahl der Aufklärung die Finsternis ihrer Unwissenheit erleuchten würde (...).²⁸⁷

Lässt man den (inzwischen längst stereotyp gewordenen) Betrugsvorwurf gegenüber den Schamanen beiseite, genauso wie das (ebenfalls zu erwartende) Bekenntnis zur segensreichen Wirkung der Aufklärung unter Völkern wie den Jakuten, dann bleibt ein aufschlussreiches Segment in dieser Aussage übrig: die nur dürftig unter einer Abwehrfloskel kaschierte Parallelisierung der Wunder Mose mit den Wundern der Schamanen. Jedem Leser mussten die alttestamentarischen, im Buch Exodus nachlesbaren Wunder Mose bekannt sein, die im Zusammenhang mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten stattfanden (Ex. 14-17). Indem Merck nun die Handlungen der Schamanen mit denjenigen des in den christlichen Kanon integrierten Moses in Verbindung bringt (und sei es eine negative), erfährt das religiöse Tun bei den Jakuten eine Aufwertung. Man kann die „Unentschlossenheit bei der Systematisierung“ förmlich mit Händen greifen, und für den Leser wird klar, dass der Autor hier etwas markiert, das als das Fremde gelten soll, es aber gar nicht unbedingt ist. Die „Nicht-Hermeneutik“ im Sinne Nakamuras, als Zurückhaltung gegenüber Interpretation und Einordnung, tritt deutlich in Erscheinung. Zeichen dessen ist die Konzentration auf eine Innensicht des Schamanismus, der sich Merck ausführlich und mit Informationen aus erster Hand widmet:

Ich versuche, die Schamanen etwas ausführlicher zu beschreiben. Schon von Kind an beginnen sie, sich an den Schamanismus zu gewöhnen, indem sie die Alten nachahmen, und nach und nach nimmt diese Gewohnheit bei ihnen so überhand, dass sie schließlich selbst in ungeheure Raserei geraten: toben wie Verrückte, werfen sich ins Feuer und ins Wasser, greifen zu den Waffen und stechen

285 MERCK 2014, 316.

286 MERCK 2014, 335.

287 MERCK 2014, 336.

sich selbst – was allerdings die an sie Glaubenden nicht zulassen. Die Schamanen sagen, dass sie aufgrund einer besonderen Zuneigung der Dämonen [diabolov]²⁸⁸, die bei Jakuten besonders respektiert und durch die Schamanen günstig gestimmt werden, in diesen Stand erhoben wurden. Jedes Volk liebt das Übernatürliche und denkt, dass es erhöht wird, wenn es von etwas überzeugt wird, was es nicht verstehen kann. / Wenn ein Jakute krank wird, ruft er den Schamanen. Dieser nimmt seinen magischen Stab, bindet an diesen einige Büschel aus der Pferdemähne, und beginnt, über dem Kranken seine Wunder zu vollziehen: verletzt sich mit dem Messer bis auf den Knochen, welcher zerspringt, und das Eisen bleibt im Inneren stecken; die Wunde, aus der manchmal Blut austritt, reibt er mit der Handfläche, und, etwas später, wirft er das Messer aus dem Bein oder aus der Kehle heraus. Dann tritt er an den Kranken heran, umarmt ihn und überführt die ihn beherrschenden Dämonen auf sich, die den Schamanen über die Ursache unterrichten, die ihn dazu geführt hat, eine solche Krankheit zu schicken, und dass sie unbedingt dem Leben des Leidenden ein Ende setzen wollten, doch auf seine und seiner Verwandten Bitte hin diese Absicht aufgegeben hätten und dafür ein Opfer verlangen würden. Am liebsten mögen die Dämonen Pferde- oder Rinderopfer. Wenn ein solches herbeigeführt wird, nämlich genau so eines, wie der Schamane verlangte: dann tritt er an dieses heran und schreit, damit zeigt er, dass er den aus dem Kranken entfernten Dämon in das Opfer überführt. Am nächsten Tag wird das Opfer zum dafür bestimmten Ort geführt, enthäutet, wobei der Kopf und die Beine ausgespart werden, und an einen Baum gehängt, mit dem Kopf in die Richtung, in der sie das Dämonendorf vermuten. Das übrig gebliebene Fleisch essen sie sofort auf. Nach Beendigung dieses Brauchs fängt der jakutische Priester [žrec]²⁸⁹ wieder an zu schamanen, um den Geist des getöteten Viehs zu jenem Dämon überzubringen, dem er versprochen wurde. Dieser Schamanenbrauch wird jeden Tag wiederholt, bis der Kranke gesund wird oder stirbt. Im ersten Fall bekommt der Schamane eine Belohnung, im zweiten Fall wird ihm diese verwehrt.²⁹⁰

Die leicht ironische Qualifizierung der menschlichen Neigung zum Übernatürlichen als Grundlage für eine Selbsterhöhung aus Unverständnis heraus kann als Kritik am Schamanismus gelesen werden, aber auch als Seitenhieb auf das jüdische Selbstverständnis, das gerade mit Moses und den von ihm ausgehenden Wundern eng verbunden ist. Daneben steht – nachdem die kognitive Distanzierung mit der Einordnung in das Reich der „Unwissenheit“ erfolgt ist – eine von wissenschaftlicher Neugier geleitete Lust an der Informationsvermittlung, die sich auf das Schamanengewand²⁹¹ und die Eidesleitung mit Hilfe der Schamanen²⁹², auf die von ihnen vor-

288 MERCK 2014, 317.

289 MERCK 2014, 318.

290 MERCK 2014, 337-340.

291 MERCK 2014, 340.

292 MERCK 2014, 341.

genommenen Hochzeitsrituale²⁹³, die Präsenz von Schamanen bei Festen²⁹⁴ und auf Bestattungsriten bei Schamanen und gewöhnlichen Volksangehörigen²⁹⁵ bezieht.

Derselbe Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden ist dort zu beobachten, wo Merck von den *Tschuktschen* berichtet. Wieder treibt ihn der Wissensdrang zur detaillierten Darstellung, wieder bleibt die religiöse Grundpositionierung gewahrt. Analog zur „Genesis“ im jüdisch-christlichen Kontext beginnt auch seine Schilderung des geistigen Kosmos dieses Volkes mit einem Ursprungsmythos:

In Ansehung der Herleitung ihres Ursprung(s) besitzen die Rennthier-Tschucktschi keine Überlieferung, wohl aber die Stillsitzenden; denn sie erzählen: „ein Wallroß habe an obig angeführtem Eyland Churynin Mann und Weib zur Welt gebracht, und diese seien ihre Stam-eltern, weshalb sich auch jene Thiere, um ihre Nachkommenschaft zu ernähren, so weniglich um diese Gegend aufhielten“. Was einen Gott anlangt, so glauben sie, daß eine Gottheit im Himmel wohne, die vorher auf Erden gewesen sei (Amunonkanon); dieser opfern sie, damit sie die Teufel der Erde abhalten, ihnen Schaden zuzufügen; denn opfern sie auch letztern, damit sie ihnen kein Leid anthun mögen; doch sind ihre Begriffe so unzusammenhängend, daß man wohl wenig, ohne zu irren: mit Gewießheit bestimmen kann; und beim Fragen läuft man immer ehe Gefahr, in Ungewießheit zurückzugerathen, als beim Selbstsehn etwa falsch zu schließen; daß sie aber mehr die Teufel fürchten, als einem höheren Wesen trauen, blieb wohl zu behaupten; (...).²⁹⁶

Methodologisch aufschlussreich ist, dass Merck sich lieber auf seinen Augenschein verlässt, als auf die Informationen, die er durch Befragung einziehen kann. Von daher erstaunt es nicht, dass „Holz-Götzen“²⁹⁷, d.h. kleinere geschnitzte Götterfiguren, und Tieropfer (Rentiere bei nomadischen, Hunde bei sesshaften Tschuktschen)²⁹⁸ ausführlich beschrieben werden. Doch zeugt auch die Darstellung des Schamanismus von seinem Misstrauen in zusätzlich eingeholte Informationen; gerade an dieser Stelle wird deutlich, dass die von Merck praktizierte Abstandswahrung immer wieder in moralisierende Vorwürfe umschlägt, statt in eine Ermittlung von Zusammenhängen hinter den (für ihn) sichtbaren Erscheinungen:

Ihre Schamane (Aengaengheli) sie gauckeln so zur Nacht, ohne besondern Anzug, in ihren Rennthierzelten sitzend, ohne Lampe, und Hang als müße des Winters Mühsal Schuld haben, daß sie diesem Schwung, wie theils einzle ihrer Weibsen, so zugethan sind, obwohl nicht alle des Rufs sich rühmen, sondern nur

293 MERCK 2014, 342.

294 MERCK 2014, 344.

295 MERCK 2014, 348.

296 MERCK 2014, 115f.

297 MERCK 2014, 116.

298 MERCK 2014, 118f.

wenige unter den Rennthier-Tschucktschi, wie einige mehrere unter den Stillsitzenden, sich auszuzeichnen vermögen; worin sie sich vor andern dieser Kunst etwa hervorthun, ist, daß sie wissen bei ihren Gaukeleien in abweichender oder fremder, dumpfer Stimme zu antworten oder antworten zu lassen, womit sie den Haufen täuschen, als wenn die Teufel ihren Fragen eigenmündigen Bescheid erteilten; und da sie bei Krancksein auf ihren Unternehmungen sowohl den Helfer als den Vorhersager spielen, so können sie jener schnöden Geisteraussprüche so lenken, daß selbe immer eins der besten Rennthiere der Herde bestimmt fordern (...); auch verstehn welche, zum Beweis ihres Geschicks, nachdem sie sich in die Runde laufend, durch ihre Handpauke in Taumel geeifert, sich in die Zunge einzuschneiden oder in Leib stechen zu lassen, wobei sie des Bluts nicht schonen; noch bescheinigen sie solche Gauckler zu haben, die sich zu verbrennen und den wieder aufleben, oder sich ins Wasser stürzen, längere Zeit zurückbleiben und denn wieder zum Vorschein kommen.²⁹⁹

Singulär dürfte sein, was Merck über die Promiskuität der Schamanen bei den Tschuktschen³⁰⁰ und das Wechseln von Gender-Rollen, bis hin zu einer gleichgeschlechtlichen Beziehung, berichtet:

Mehrere dieser Schamanen erborgen, ums Gebot der Teufel zu erfüllen, außer ihrem männlichen Anzug, einiges von der weiblichen Tracht, als sie flechten das Haar zu gleichen Zöpfen, tragen Ringe um die Arme und dergleichen mehr, die der Männer auch zum theils zugeneigter werden, und bei den Stillsitzenden noch traf ich, daß unter ihnen eben nicht so selten sein soll, einen Menschen, der ganz in weiblichem Anzug mit einem Mann als gute Hausfrau lebte; auch stehn die Gauckler der Koriäken diesem widersinnigen Befehl der Teufel unterthan und alles, was sie von männlichen Beschäftigungen angreifen, misrath oder zerbricht unter ihren Händen, so daß sie denn wider Willen und ohnselten mit Thränen zur Nadel greifen; was hier noch die Schamane ob der üblen Laune ihrer Oberen schadlos hält, ist, daß es kein Tschucktschi wagt, ihnen das Wechseln mit seinem Weib abzuschlagen.³⁰¹

Wie sich eine solche homosexuelle Beziehung innerhalb eines Sozialgefüges behauptete, das traditionell auf möglichst reicher Nachkommenschaft aufgebaut war, wird vom Berichterstatter nicht erläutert. Doch lässt der Bericht erkennen, dass eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft bei den Schamanen der Tschuktschen positiv sanktioniert war und keine Marginalisierung innerhalb der Stammes-Gesellschaft bewirkte. Merck selbst hält sich mit Kommentaren und Bewertungen zurück, was ihn ein weiteres Mal als – im Detail – recht unvoreingenommenen Beobachter erscheinen lässt.

299 MERCK 2014, 119f.

300 Zum Schamanismus bei den Tschuktschen allgemein vgl. REID 2002, 174ff.

301 MERCK 2014, 120f.

Damit ist ein übergreifender Zug seiner Fremdhheitsbewältigung eingefangen, der sich durch alle Gattungen seiner Reiseberichterstattung hindurchzieht: beim Zeitschriftenaufsatz, den er zu den Jakuten verfasste, bei einer monographischen Abhandlung, wie er sie zu den Tschuktschen plante (und die im Nachlass zu finden ist), und schließlich auch in seinen Tagebuchaufzeichnungen, die die Jahre 1789 bis 1791 umfassen und von den Bewohnern der Aleuten handeln. Die **Aleuten** sind für ihn generell „Wilde“, und sie sind „faul“³⁰²; doch hat es mit diesem kolonialen Othering nicht sein Bewenden. Zwei Absätze weiter gibt Merck ein Erzählgut wieder, das sich erneut auf die selbst gewählte Euthanasie von alten oder kranken Stammesmitgliedern bezieht:

Wen man Erzählungen trauen darf, so entladen sich Greise der Aleuten, die sich und den Ihrigen zur Last, selbst der Bürde deß Lebens. – Frü spricht er zu den Jungen, die auf den Fischfang ausgehn oder ausgesandt werden, „ich fahre heute mit euch“, geht den mit, angelt wie die übrigen. Beim Heimfahren bleibt er vor Stellen wo bedeckten Klippen stete Wogen aufschlagen zurück. Die andern, die die Wildschützen, um ihre Beute zu ernten, am Strande erwarten, steigen aus. – Der Alte fährt nun nach der gefährlichsten Stelle hin. Die Wildschützen, die es sehen schreien denen am Strande zu, „ruft, winkt dem Alten daß er der Gefahr ausweiche“. Diese gucken schweigend oder lächelnd in ihre Parcke. Zuletzt spricht wol einer, „er will ersauffen“. Den beim Ausfahren merken sie zwar seinen Vorsatz; doch ohne zu widerreden oder einigen Schein deß Voraussehns zu zeigen, freuen sie sich vielmer dieser ihnen geglaubten Herzhaftigkeit. Der Alte kommt näher, kipt um und ertrinkt. Die übrigen, die nach ihm hinschielten, lächeln ihm Beifall nach.“³⁰³

Hier gibt es keine Moral, der vom Autor wiedergegebene Bericht bleibt unkommentiert. Dabei ist die geschilderte Situation alles andere als gewöhnlich, das Verhalten der Aleuten widerstreitet dem, was dem Reisenden als kulturelles Marschgepäck (vor allem in ethischer Hinsicht) begleitet haben muss. Und dennoch handelt Merck diese Praxis der Alten-Selbsttötung genauso sachbezogen, fast enzyklopädisch, ab, wie er es mit den anderen Themen auch tut: Kleidung, Physiognomie und Wohnverhältnisse der Aleuten, Flora und Fauna der Inseln, und, dazwischen eingestreut, die Religion der Inselbewohner und die Existenz von Schamanen:

Was ein bößes Wesen anlangt, so sagen sie, daß ihre Schamane Teufel (Fack) in ihrer Begeisterung sehen, und daß sie in der Erde wohnten. / Ihre Schamane, welchen Schwung sich auch ihre Weibsen zuneigen, (Kalahelik). Sie besitzen keine besondere Kleidung. Nur daß sie's Gesicht bemalen und's Haupt mit einigen Federn zieren. Sie weteifern, deß leidigen Verdiensts halben, mit ihren Gauckeleien gegen Kranksein, gegen stürmisches Wetter, wenn's das Ausfahren hindert.

302 MERCK 2009, 217.

303 MERCK 2009, 217f.

*Den trachten sie die Zukunft zu enthüllen. Sie glauben enträtzel zu wollen, was von vorstehender Jagd oder vom Ausgang eines zu unternehmenden Streits zu hoffen bleibe. Stirbt ein groser Schamann, so zeigt er sich den zuweilen nachts auf dem Land als eine schnell vorbeischwebende, feurige Menschengestalt mit übereinandergeschlagenen Füßen, die rechte Hand im Nacken, die linke auf dem Rücken, (*Tschachaick*).³⁰⁴*

*Gegen Krankheiten kennen sie außerm Aderlassen (*Uchtosch*), fast keine Mittel. Es sei den daß man die Gaukeleien ihrer Schamanen eins nannte, worauf sie doch so viel bauen, und deren Vorhersagungen sie für die gewisse Entscheidung ihres Schicksals nehmen.³⁰⁵*

Der Schamanismus auf den Aleuten wird vom Berichterstatter als Betrug eingestuft – doch hält ihn das nicht davon ab, Aussagen zu seiner Verbreitung und seiner sozialen Bedeutung zu machen. Auch negativ konnotierte kulturelle Phänomene bekommen auf diese Weise eine Eigenbedeutung, die sich aus der Logik im *fremden* Kontext ergibt (während sie im *eigenen* Kontext des Betrachters nicht vorhanden sein kann).

Die Fähigkeit zur Diagnose bei gleichzeitiger klarer Distanzierung verbindet das hier vorgestellte Trio aus der Billings-Saryčev-Expedition, mit dem englischen Sekretär und Übersetzer **MARTIN SAUER** (gest. 1806) als letztem Exponenten. Sauer gibt diese Funktionsbezeichnungen im Vorwort seiner Aufzeichnungen *Reise nach Sibirien, Kamtschatka und zur Untersuchung der Mündung des Kowima-Flusses, der ganzen Küste der Tschuktschen und der zwischen dem festen Lande von Asien und Amerika befindlichen Inseln, Berlin 1803*³⁰⁶, selbst an.³⁰⁷ Welcher Berufstätigkeit er vor der Expedition (1785-94) nachging, ist nicht bekannt; nur, dass er Billings bereits in Russland kennenlernte und auch später dorthin als Börsenmakler zurückkehrte. In dem Vorwort seines Reiseberichts erläutert er auch seine Arbeitsweise, die darin besteht, dass er Eindrücke sofort notiert und dann später breiter ausformuliert hat.³⁰⁸ Im Effekt ergibt sich daraus ein ähnlich enzyklopädischer Stil, wie ihn Merck pflegte – und eine in den Einzelheiten recht unvoreingenommene Wiedergabe des Gesehenen oder Gehörten.³⁰⁹ In den Grundeinstellungen freilich tritt erneut der Topos der Wildheit für die Kennzeichnung der sibirischen Völker hervor, im Fall der **Jakuten** sogar mit einer deutlichen Parallelisierung von menschlichem und tierischem Verhalten:

In dieser Gegend befinden sich, in einem Bezirk von 30 Wersten, an 20 bewohnte Hütten der Jakuten. Das Land ist hier, auf 90 Werste weit, ziemlich eben, und

304 MERCK 2009, 246f.

305 MERCK 2009, 341.

306 Englisch Original: SAUER 1802. Aufgrund der zeitlichen Nähe der deutschen Übersetzung wurde dieser der Vorzug gegeben.

307 SAUER 1803, III.

308 SAUER 1803, V.

309 Knappe ethnographische Würdigung bei ORDUBADI 2016, 269f.

*hin und wieder mit Wiesen und Holzungen gezieret. Eine solche Gegend paßt sehr gut für die Jakuten, denn, ohne von lästigen Besuchern gestört zu werden, können sie hier so ganz nach Wunsch ihrer Trägheit nachhängen, wie ihre Nachbarn, die Bären, die sich gleichfalls durch nichts als die Stimme der Naturbedürfnisse aus ihrem Schläfe erwecken lassen.*³¹⁰

Dort, wo Sauer genaueres berichtet, handelt es sich regelmäßig um religiöse Phänomene. Der Berichtsradius beschränkt sich dabei nicht auf selbst Gesehenes, sondern bezieht Erzählgut aus den besuchten Völkern mit ein. Die umfangreichen Ausführungen zum Schamanismus bei den Jakuten belegen diese Kombination aus verschiedenen Informationskanälen.³¹¹ Der Berichterstatter spricht von „Zauberern“³¹² oder „Magikern“³¹³, wenn er Schamanen meint, sowie von „Dämonenverehrern“³¹⁴, wenn er auf die Anhänger des Schamanismus abzielt. Der Geisterglaube der Jakuten umfasst gute und böse Geister, wobei letztere zahlreicher sind; vom Verhältnis zwischen Schamanen und Geistern heißt es: *„Die Jakuten glauben, die Schamanen vereinigen sich nach ihrem Tode mit jenen Geistern.“*³¹⁵ Die Schamanen treten bei der „Einsegnung“ der Vorräte an vergorener Stutenmilch (*Kumis*) prominent in Erscheinung³¹⁶, wobei ihre wichtigsten Tätigkeiten überall dort stattfinden, wo es um Beschwörungen geht. Zuvor übermittelt der Berichterstatter jedoch Informationen zur Auswahl der Schamanen:

*Was den Orden der Magiker oder Schamanen betrifft, so werden sowohl Männer als Weiber in denselben aufgenommen; letztere indeß nur selten, weil sie nicht anders zu dieser Ehre gelangen können, als wenn gewisse sonderbare Umstände bey ihren Niederkunften eintreten. Die jungen Männer werden von einem alten Schamane unterrichtet. Dieser begibt sich mit ihnen Tag und Nacht in die einsamsten Waldungen, zeigt ihnen den Lieblingsaufenthalt der Geister der Luft und der Unterwelt, und lehrt sie, wie man auf diese Geister wirken könne. Ich habe wunderbare Nachrichten von der Macht dieser Zauberer selbst von Russen gehört, indeß muß ich gestehen, daß alles, was ich von ihren Beschwörungen sah, weit hinter dem zurückbleibt, womit ganz gemeine Tausendkünstler in andern Ländern das Volk zu betrügen wissen.*³¹⁷

Der Betrugsvorwurf gegenüber der Tätigkeit resp. Wirksamkeit des schamanistischen Handelns ist manifest – und doch geht der Berichterstatter in aller Ausführlichkeit auf die von Schamanen vollzogenen Geisterbeschwörungen bei der

310 SAUER 1803, 54.

311 Vgl. SAUER 1803, 118–140.

312 SAUER 1803, 119.

313 SAUER 1803, 126.

314 SAUER 1803, 124.

315 SAUER 1803, 125.

316 SAUER 1803, 126f.

317 SAUER 1803, 128f.

Krankenheilung ein, Tieropfer inklusive.³¹⁸ Auch die von Schamanen geleitete Form der Eidesleitung bei den Jakuten ist dem Beobachter eine genaue Schilderung wert; am Ende wird der Bogen zur Bärenverehrung geschlagen:

*Bey einigen Stämmen endigt sich die Feyerlichkeit damit, daß der Schwörende in einen Bärenkopf beißen muß. Sie glauben nämlich, daß einer der falsch schwört, gelegentlich ein Raub der Bären werden muß, denen sie mehr als menschliche Klugheit zuschreiben.*³¹⁹

Das, was Sauer mit dem Verdikt des Aberglaubens belegt, befindet sich – in seiner Wahrnehmung – außerhalb des Schamanismus:

*Es gibt fast kein abergläubischeres Volk als die Jakuten. Fast jeder Stamm hat einen ihm heiligen Gegenstand (den sie aber nicht anbethen), als den Adler, den Schwan, den Hengst u.s.w. – Raben, Krähen und Kuckuk sind ihre Unglück weis-sagende Vögel. Setzt einer derselben sich in der Nähe ihrer Hütten nieder, so kann dem ihnen bevorstehenden Unglücke nur dadurch begegnet werden, daß sie den Vogel todtschießen. Adler und andere große Vögel sind ihre Verkünder des Guten.*³²⁰

Auch bei Heiraten³²¹ und Bestattungen³²² der Jakuten treten die Schamanen in Erscheinung, was von Sauer ohne wertende Bemerkungen registriert wird.

Auf der anderen Seite schenkt Sauer, da er um die von Russland ausgehende Missionierung unter den sibirischen Völkern weiß, religiösen Vermischungserscheinungen viel Aufmerksamkeit. Bei den **Tungusen**, deren Christianisierung bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann³²³, hält er seine Beobachtungen in anekdotischer Weise fest:

Allerley Mundvorrath bekommen die Tungusen noch von den Russischen Bewohnern der Gegenden am Amicon, Indigirka, Ujandina u.s.w. Sie halten sehr streng auf ihr gegebenes Wort, und sind pünktlich und genau im Handel und Wandel. Einige wenige unter ihnen sind Christen; der größere Theil besteht indeß aus Dämonenverehrern, die ihre Zauberer haben. – Ein ungetaufter Tunguse begab sich in einer der Kirchen zu Jakutzk, stellt sich vor das Gemälde des heiligen Nikolaus, und legte, sich tief neigend, eine Menge vortrefflichen Pelzwerks vor demselben nieder, die er aus einem Sacke hervorzog. Als man ihn fragte, warum er dieses thue, antwortete er: „Mein Bruder, der ein Christ ist, war so krank, daß wir dem nahen Tode entgegen sahen. Er wollte von keinem Zauberer etwas

318 SAUER 1803, 129f. An anderer Stelle heißt es explizit: *Ihre Aerzte sind die Schamanen*; SAUER 1803, 134.

319 SAUER 1803, 133.

320 SAUER 1803, 134.

321 SAUER 1803, 139.

322 SAUER 1803, 140.

323 Vgl. ERMOLOVA 2011.

*wissen, sondern rief den heiligen Nikolaus an. Hierauf gelobte ich dem heiligen Nikolaus, ihm alle Bälge, die ich auf der nächsten Jagd bekommen würde, als Opfer darzubringen, wenn er meinen Bruder leben lassen wollte. Dies hat er nun gethan, und ich halte mein Wort.“ – Hierauf machte er noch eine Verbeugung und begab sich fort.*³²⁴

Die den Tungusen zugeschriebene Zuverlässigkeit erstreckt sich dabei nicht nur auf weltliche Dinge, sondern auch auf den Bereich der Religion – selbst wenn es, wie in der Verbeugung des Ungetauften vor dem christlichen Heiligen, um ein fremdes System geht. Die Aussage des ungetauften Jakuten, dass der Heilige (Nikolaus) seinen kranken Bruder „am Leben ließ“, verdeutlicht, dass die Wahrnehmung des Heilungsvorgangs in derselben Weise funktionierte, wie wenn er von Schamanen und Geistern besorgt worden wäre. Die selbstverständliche Verschränkung von schamanistischem und christlichem Denken und Handeln bezieht sich dabei nur auf die nicht-christliche Seite, der christlichen blieb ein solches Tun verwehrt. Diese Verknüpfung befindet sich jedoch außerhalb des Erkenntnishorizonts des Berichterstatters. Ihm lagen zwar Fragen auf der Zunge – doch betrafen sie in aller Regel die Erklärung von naheliegenden unbekannten Phänomenen, etwa des Nomadismus. Sauer lässt uns daran teilhaben:

*Ich fragte meinen Tungusen, warum sie denn keine bestimmte Wohnplätze hätten? Die Antwort war, sie kannten kein größeres Unglück, als, wie ein Russe oder Jakute, auf einer und derselben Stelle wohnen zu müssen, wo sich Unrath anhäuften und ihre Hütten von bösen Gerüchen und Krankheiten heimgesucht würden.*³²⁵

Das Prinzip der semiotischen Teilung in Wir und Ihr funktioniert also, wie der Bericht des englischen Reisenden belegt, nicht entlang der Grenze russisch/sibirisch, sondern entlang der Unterscheidung von nomadisch und sesshaft. Sibirische Völker wie die Jakuten konnten eine Gegenfolie zum eigenen Kulturmodell bilden, wenn sie sich in der Lebensweise fundamental unterschieden. Der Beobachter registriert diese Differenzierung, wie er auch die vielfältigen, aus dem Alltag heraus entstehenden Begegnungen zwischen Tungusen und „fremder“ Bevölkerung, wie den Kosaken, dokumentiert.³²⁶

Auf der vor Alaska gelegenen Insel **Kodiak** („Kichtak Kadiak“³²⁷) wird Sauer selbst Zeuge einer solchen Begegnung zwischen russischer und einheimischer Bevölkerung:

Einer der Russischen Offiziers, der seit mehreren Jahren mit einer Eingebornen zusammen gewohnt und verschiedene Kinder mit ihr gezeugt hatte, wandte sich

324 SAUER 1803, 55f.

325 SAUER 1803, 57.

326 SAUER 1803, 57.

327 SAUER 1803, 173.

*an unsern Priester, und verlangte, daß er sie taufen und ihm dann feyerlich als Frau antrauen sollte; welches auch geschah. Sie ist eine sehr hübsche Person, hat aber ein punktirtes Kinn und eine durchbohrte Unterlippe. Ihr Haus war ungemein reinlich, so wie auch ihre Kinder, die sehr gesund aussahen. Sie war nach Siberischer Art gekleidet und schien die Russische Haushaltungskunst vollkommen zu verstehen.*³²⁸

Auf der anderen Seite sind die Informationen, die der Beobachter einziehen kann, hier ungewöhnlich mager. Sauer referiert lediglich, dass sich die Einwohner „*Su-uh-it*“³²⁹ nennen und ihre „*Zauberer*“, wie er sie bezeichnet, „*Kanghément*“ heißen.³³⁰ Nachforschungen zu ihrer Religion jedoch schlagen fehl:

*Ich konnte nicht erfahren, wie sie Gott nennen, ob sie gleich sagten, es gäbe ein höchstes Wesen, das über alle Geister gebiethe. Den Zorn dieser Geister glauben sie nur durch Opfer, und zuweilen (wiewohl selten) durch den Opfertod ihrer Sklaven besänftigen zu können.*³³¹

Die Behandlung dieser Sklaven, die Kriegsgefangene waren, bewegt den Beobachter dann vor allem und scheint ein distinktives Merkmal dieses Stammes auszumachen. In vielen anderen Bereichen konstatiert er Ähnlichkeiten zu benachbarten Völkern („*Die Gebräuche dieser wilden Nation haben vieles mit denen der Bewohner Unalaschka's gemein*“³³²), was Ansätze einer vergleichenden Ethnographie offenbart. Besonders bemerkenswert, und damit möglicherweise Zeichen einer Sonderentwicklung, sind Phänomene von Pädophilie:

*Einige geben ihren Knaben eine weibische Erziehung, und schätzen sich glücklich, wenn sie sie an ihre Oberhäupter, zur Befriedigung unnatürlicher Begierden, ausliefern können. Solche Knaben werden als Weiber gekleidet und verrichten alle häuslichen Geschäfte.*³³³

Deutlich wird, dass sich die Einwohner Kodiaks aus der Sicht des englischen Reisenden in einer Art Zwischenstatus befinden, zwischen einem traditionellen Lebensstil und einem Lebensstil, der von den russischen Eroberern geprägt ist. Ein wichtiges Segment für letzteres ist die Vermittlung des orthodoxen Christentums, wobei die Missionierung selbst als Balanceakt von Druck und Freiwilligkeit gekennzeichnet wird:

328 SAUER 1803, 172.

329 SAUER 1803, 173.

330 SAUER 1803, 174.

331 SAUER 1803, 174.

332 SAUER 1803, 175.

333 SAUER 1803, 175f.

Viele der Eingebornen sind getauft, aber der Direktor Delareff³³⁴ wollte unserm Priester nicht Erlaubniß geben, irgend Jemand zum Christenthume zu zwingen, doch suchte er selbst jeden, der ihm vorkam, dazu zu überreden. Diejenigen, die an der vom Direktor der Gesellschaft gestifteten Schule Theil genommen hatten, waren alle mit Bereitwilligkeit zur Griechischen Religion übergegangen, so wie auch viele Weiber.³³⁵

Bei der Begegnung Sauers mit den **Kamtschadalen** wird deutlich, dass dieser Zwischenstatus von den betroffenen Völkern zwar registriert wurde, die russische Oberherrschaft aber keinen Ausweg aus der Situation der kolonialen Unterwerfung ließ. Der Berichterstatter erzählt von einem Gesandten, der ungerechtfertigte Tributforderungen gegenüber seinem Volk bei der Zarin anzeigen wollte, jedoch nur bis Irkutsk kam und dort von den Behörden wieder zurückgeschickt wurde. Die persönliche Bekanntschaft mit diesem Gesandten erlaubte dem Berichterstatter einen Einblick in die kulturelle Verfasstheit der Kamtschadalen im Moment der kolonialen Überformung durch Russland – bei einem Volk, von dem der Beobachter selbst angibt, es habe „schon lange Russische Sitten und die Griechische Religion angenommen“³³⁶.

Dieser Mann, der im verwichenen Jahre von seiner Reise zurückkehrte, ist das Oberhaupt im Shapinsky-Dorfe. Von ihm erfuhr ich einiges von den ehemaligen Gebräuchen und Religionsübungen der Kamtschadalen. / Wie er mir berichtete, nannten sich die Kamtschadalen ehemals Itolmatsch und Abkömmlinge Ntutschtschatsch. Ihr Gott hieß Niustischtschitsch; Koutka war sein Geist, der Bote der Rache für die quälenden, und Verkünder der Belohnungen für die wohlwollenden Dämonen. Dieser, glaubten sie, reise in einem unsichtbaren Wagen, der von unsichtbaren, blitzschnellen Thieren, die Mäusen gleichen sollten, gezogen werde, in der Luft umher. „Unsere Zauberer, setzte er hinzu, hielten viel auf Vorbedeutung, und warnten uns vor Gefahr, die auch dadurch abgewandt werden konnte, daß wir den Dämonen opferten. Damahls waren wir reich, zufrieden und frey. Unsere vorige Religion war eine Art Traum; jetzt sehen wir die Wirklichkeit. Die Kaiserin ist Gott auf Erden, aber ihre Beamten sind unsere Quälgeister, denen wir, wiewohl vergeblich, alles opfern, um ihren Zorn zu stillen. Sie haben Krankheiten unter uns gebracht, denen unsere Eltern zum Opfer gefallen sind, und haben uns dem Wohlstande und der Glückseligkeit entrissen. Auch haben wir keine Hoffnung, daß es besser werden wird, denn wir können uns keinen Fürsprecher verschaffen, der unser Unglück der Monarchin schildern wollte.“³³⁷

334 Der russische Marineoffizier Evstratij I. Delarov (ca. 1740-1806), der 1787 zum Vorsteher auf der Insel Kodiak ernannt wurde.

335 SAUER 1803, 176.

336 SAUER 1803, 293.

337 SAUER 1803, 291f.

Jenseits der Tragik des Geschehens, das vom Beobachter sehr anteilnehmend skizziert wird, steht eine Variante des Götterhimmels der Bewohner Kamtschatkas. Auch Georg Wilhelm Steller hatte, ein knappes halbes Jahrhundert zuvor, von K(o)utka berichtet, auch bei ihm tauchen die Mäuse als Trabanten dieser Figur auf. Die von Sauer überlieferte Version ist einfacher, auch eindeutiger, und beinhaltet keine Entwicklung. Dafür legt der Beobachter viel Gewicht darauf, den Aspekt der Ausbeutung, Unterjochung und administrativen Drangsalierung der Kamtschadalen durch die russische Besatzungsmacht herauszuarbeiten. Seine Distanz gegenüber den Bewohnern Kamtschatkas sowie den übrigen von ihm beschriebenen Völkern enthält so, neben aller grundsätzlichen Kritik an den ihm fremden Kultursegmenten, eine klare politische Positionierung. Dass von Sauer – ähnlich wie von Saryčev und Merck – das „Fremde kategorisiert“ wurde und die „Matrix des schon Bekannten“ dafür die Basis abgab, und dass alle drei den „imperialen Denkmustern“ ihrer Auftraggeber weitgehend folgten³³⁸, ist unstrittig. Doch zeigt sich daneben eine Aufmerksamkeit für Zusammenhänge, die zwar keine Parteinahme für die indigenen Kulturen erzeugte, aber, gerade bei Sauer, eine Skepsis gegenüber der russischen „Gegenseite“, die doch der eigenen kulturellen Herkunft näherstand. Die ideologische Mitgift dieser Reisen wurde so nicht neutralisiert, aber doch relativiert.

Die Aufmerksamkeit für den „Zusammenstoß“ von russischer und indigener Kultur in Sibirien kennzeichnet gleichermaßen den Bericht des amerikanischen Reisenden **JOHN LEDYARD** (1751-1789).³³⁹ Und auch dieser Berichterstatte war, bereits seit längerem Angehöriger der britischen Marine, im zweiten Teil seiner Russlandreise ein Mitglied der von Joseph Billings geleiteten Expedition. Allerdings folgte Ledyard eher amerikanischen Interessen bei der Erforschung der russisch-amerikanischen Grenzgebiete, so dass seine in St. Petersburg Mitte 1787 aufgenommene Reise etwas abrupt endete, als Katharina die Große ihn Anfang 1788 verhaften und nach Moskau zurückbringen ließ. Über die Reisezeit selbst führte er Tagebuch, was als *Journey through Russia and Siberia 1787-1788. The Journal and Selected Letters*, ed. by Stephen D. Watrous, Madison 1966, publiziert wurde.³⁴⁰ Auffällig ist, dass Ledyard ein beständiges Vergleichen innerhalb der sibirischen Völkern einerseits und zwischen diesen und den russischen und amerikanischen Völkern andererseits praktiziert. Seine Beobachtungen erstrecken sich dabei auf sehr alltägliche Vorkommnisse wie den Transport von Wasser und Milch in Jakutsk, der in Form von Blöcken (*Cakes*) vor sich ging³⁴¹, genauso wie auf Phänomene kultureller Vermischung, wenn er über „*half Russ, half Tatar*“ geborene Personen spricht, denen er eine Überlegenheit gegenüber den nur Russisch- oder Tatarisch- (= Sibirisch-) Stämmigen beimisst.³⁴² Das Zusammenleben

338 ORDUBADI 2016, 276-278.

339 Zur Person SPARKS 1828.

340 Auszüge bereits bei SPARKS 1828.

341 LEDYARD 1966, 172.

342 LEDYARD 1966, 174.

zwischen Russen und **Jakuten** wird als harmonisch und friedlich charakterisiert, ohne nationale Differenzen, sogar ohne koloniale Hierarchie (*without any difference as to national Distinction, or of Superiority and inferiority*).³⁴³ In der Kleidung bemerkt er eine kulturelle Adaption von russischer Seite: „*The Russians have conformed themselves to the Dress of The Yakutee*“.³⁴⁴ Dass er bei den Ureinwohnern Sibiriens generell keine Schriftkultur vorfindet³⁴⁵, veranlasst den amerikanischen Beobachter zu keinem weiteren Kommentar; wohl aber die Existenz von Zelten oder Jurten in Sibirien, die ihn an amerikanische Wigwams erinnern.³⁴⁶ Auch bei der Organisation der Jagd unter den **Tungusen** sieht der Berichterstatter eine Parallele zu den „*Americans*“, die ihre Jagdgründe genauso abstecken würden.³⁴⁷

Eine eingehendere Betrachtung widmet Ledyard dem Verhältnis der Jakuten und der sibirischen Völker allgemein (die er kollektiv **Tataren** nennt) zu den neu eingeführten Religionen des Christentums und des Islam:

*There are but very few of the Yakutee who have embraced the Christian Religion & those who have perform its duties with a species of sarcastic Indifference that is very curious. In this respect particularly, the Tartar whether in Asia or America acts up to that Excentricity & singularity of Character which distinguishes them from any other people – Religion of any kind, & professed by any other people than the Tartars is always a matter of a serious contemplative & important nature & forms at least as strong a Trait in their several Characters as any circumstance of art or Science – But it forms not part of the character of a Tartar – I have not in my mind the Christian System particularly; its Doctrine are indeed a Mystery to the greatest minds & the best hearts – to a Tartar they must surely be more so, & the surprise is less why it forms no part of his Character. But the Mahometan System, for example, which courts the Senses & fascinates the passions of Man, it has operated on the Tartar no otherwise than to induce him to shave his Head – there it stops – it does not enter it – nor the heart.*³⁴⁸

Die schwache Verwurzelung von Christentum und Islam in der sibirischen Bevölkerung resultiert also zum Teil, was das Christentum angeht, aus der Komplexität der Lehre, die bereits den „größten Geistern“ (sc. Europas und Amerikas) Schwierigkeiten bereiten würde. Aber worin liegt der Grund, dass auch der Islam im wahrsten Sinne des Wortes oberflächlich bleibt, indem sich die Bekehrung auf die Rasur des Schädels beschränkt? Die Erklärung gibt der Berichterstatter selbst, wenn er fortfährt:

The Tartar is a Man of Nature – not of Art – his Philosophy therefore is very simple – but sometimes very sublime – let us enumerate some of its virtues – He is a

343 LEDYARD 1966, 175.

344 LEDYARD 1966, 175.

345 LEDYARD 1966, 172.

346 LEDYARD 1966, 172f.

347 LEDYARD 1966, 173.

348 LEDYARD 1966, 175f.

*lover of Peace – no Helen, & no System of Religion has ever yet disturbed it. He is contented to be what he is. never did a Tartar I believe speak ill of the Deity, or envy his Fellow Creatures. He is hospitable & humane – He is constantly tranquil & cheerful – He is Laconic in Thoughts Word & action – They do not prostitute even a Smile or a Frown any more than an European Monarch.*³⁴⁹

Es ist nur teilweise das Bild des „edlen Wilden“, das hier in der Beschreibung von Ledyard durchschimmert; zu mindest denselben Teilen drückt sich auch Hochachtung und Respekt vor dem (einfachen) Denken und der Unbestechlichkeit der sibirischen Völker aus. Politisch wird diese Haltung gegenüber den Eigenschaften der „Tataren“, wenn der Berichterstatter die Ansicht vertritt, dass gerade diese – in hohem Maße positiv gezeichneten – Eigenschaften der Grund für die Verfolgung der sibirischen Völker „*by nations of another Disposition*“ ist.³⁵⁰ Ledyard nennt keinen Namen, aber es ist mehr als deutlich, dass er sich auf die russische Oberhoheit bezieht. Dabei nimmt er auf der anderen Seite auch eine Differenz zwischen dem Freiheitswillen der „Tataren“ und der Freiheitsidee seines eigenen Herkunftsraums wahr:

*I can only observe that I believe their Ideas both of Peace & Liberty to be very different from ours, & that a Tartar if he has dear Otium would be as likely to call it Liberty as Otium. There is much liberty in England, for Example, but I think it would be less agreeable to a Tartar to live there than in Russian Siberia where there is less Liberty. They indeed think differently in most things from the people of Europe & indeed of Africa.*³⁵¹

Der Beobachter versucht im Weiteren, diese spezifische Freiheitsvorstellung der sibirischen Völker, die in die Nähe von Müßiggang gerückt wird, genauer zu skizzieren. Die Methode ist der Vergleich: Anders als bei den schwarzen Sklaven im Staat Virginia würden die Jakuten keineswegs bessere Häuser akzeptieren, wenn die Obrigkeit ihnen solche anbieten würde; ihre Entscheidung wäre, weiterhin in Jurten zu leben.³⁵² Die Ausgestaltung der Jurten interessiert den Beobachter, und er bemerkt Unterschiede, je nachdem, ob die Jurten in der Nähe russischer Siedlungen stehen oder nicht.³⁵³ Noch sehr viel stärker aber interessiert ihn die Hautfarbe der Völker Sibiriens, die aber nicht rein anthropologisch diskutiert wird, sondern kulturologisch:

Upon the whole with respect to the difference of the Colour of the Indian and the European they appear to me to be the effects of natural Causes. I have given much attention to the Subject on this Continent: its great, its vast extent, & variety of Inhabitants affords the best field in the World in which to examine it, & I again remark that by the same gentle gradation in which I passed from the height

349 LEDYARD 1966, 176.

350 LEDYARD 1966, 176.

351 LEDYARD 1966, 176.

352 LEDYARD 1966, 176f.

353 LEDYARD 1966, 177.

*of civilized Society at Petersburg to incivilization in Siberia, I passed from the Colour of the fair European to the Copper-coloured Tartar.*³⁵⁴

Der Weg vom „hellhäutigen Europäer“ zum „kupferfarbenen Tataren“ ist auch der Weg von der Zivilisation St. Petersburgs zur Nicht-Zivilisation Sibiriens. Das ist durchaus wertend gemeint, und der Autor macht keinen Hehl daraus, dass es sich um ein Abstiegsmodell von Kulturentwicklung handelt. Auf der anderen Seite wird im weiteren Verlauf des Berichts sichtbar, dass der Tenor nicht rassistisch ist. Der Berichterstatter reflektiert seine eigene Beobachtungssituation (*„It [sc. Form und Aussehen der Gesichter der sibirischen Völker; T.W.] invites me to a field of observation that I am not able to set bounds to“*³⁵⁵), und er versucht eine Erklärung seines anthropologischen Befunds über die Methode des Kulturvergleichs:

*(...) & indeed to do justice to the Subject I should be able to describe the face anatomically. I cannot do it – I remark it is not an European Face but very remote from it; it is more an African Countenance.*³⁵⁶

Daneben steht eine positive Definition der Kultur der sibirischen Völker, wobei der Topos der Wildheit wiederum eine Schlüsselrolle bei der Verarbeitung des kulturell Fremden spielt:

*General Remark is that the Tartars from time immemorial (I mean the Asiatic Tartars) have been a people of a roving, wandering disposition – That they have ever been more among the Beasts of the forest than among men, & when among men it has been only those of their own Nation. That they have ever been Savages averse to Civilization, & have therefore never until very lately & now have commixed with other Nations That whatever cause might originally have given them those remarkable Features the cause why they still continue is that they have not commixed with other People, but I doubt the originality of their Features because by commixing with Europeans they have changed into those of Europeans. I am also ignorant how far a people constantly living with Beasts may operate in changing the features of the Face. I am not insensible how far a cultivation & non-cultivation of the Mind alters the Features. I even observe in Europe that Mechanics of different professions have different Faces. – I know of no Nation, no people on Earth among whom there is such an uniformity of features except the Chinese, the Negroes & the Jews as there is among the Asiatic Tartars.*³⁵⁷

Die kulturelle Andersartigkeit der sibirischen Völker (gegenüber den europäischen) wird hauptsächlich auf der Ebene des Phänotyps diskutiert. Dennoch scheint im „Journal“ ein übergreifendes Interesse an den Besonderheiten all derjenigen Völ-

354 LEDYARD 1966, 178.

355 LEDYARD 1966, 178.

356 LEDYARD 1966, 179.

357 LEDYARD 1966, 180.

ker hervor, die Ledyard besuchte – auch der russischen Bevölkerung.³⁵⁸ Immer wieder versucht der Berichterstatter, mit dem Mittel des Vergleichs kulturelle Eigenheiten besser greifbar zu machen; so etwa, wenn er die von den „Tartars“ benutzte Pfeife mit der American Calumet identifiziert.³⁵⁹ Sein Blick auf das weibliche Geschlecht erschöpft sich mehr oder weniger in Stereotypen, und allenfalls in der Gegenüberstellung von Männern und Frauen ist ein differenzierender Blick zu bemerken: „My genereal Remark is that Climate & Education makes a greater difference in the Character of Men than Women“.³⁶⁰

Auf der anderen Seite ist es gerade der Blick „von oben“ (resp. „von außen“) bei der Begegnung mit dem radikal Fremden, der den Beobachter zu weitergehenden und systematischen Überlegungen veranlasst. Es gibt wohl kaum einen anderen Reisenden dieser Zeit, der sich die sprachliche Seite der interkulturellen Kommunikation so angelegen sein ließ, wie gerade Ledyard. Hinsichtlich der Verständigung in Sibirien führt er zur sprachlichen und speziell phonetischen Problematik aus:

I have not as yet taken any Vocabularies of the Tartarian Languages & if I take any they will be very short ones. Vocabularies are very delicate things when taken by a perfect stranger. they constitute a part of the history of the people & men of scientific Curiosity make use of them in investigating questions in philosophy as well as History, & I think too often with too much confidence since nothing of the kind is more difficult than to take a Vocabulary that shall answer such a purpose. The difference in the orthography of [the Languages of] Europe is an insurmountable difficulty. (...) Most uncultivated Languages are more difficult to orthographize than the cultivated. They are generally guttural but when not so the inflection of the voice in either case cannot soon enough accommodate itself to the modified Ear of the European to catch the true sound. That must be done in a moment which among ourselves we are not able to do in several years. I catch the accidental moment when I observe a Savage inclined to give me the names of things. I write & he speaks until we both understand that he speaks what I write, & that I write what he speaks. The medium of this conversation are only signs.³⁶¹

Die linguistischen Konsequenzen aus dieser Kontaktsituation werden vom Berichterstatter gesondert erörtert:

I think therefore that to judge the analogy of Languages it is best to form an opinion from the tone & inflexion of the voice, from sound only & to give an opinion accordingly without risking a thousand dangers & difficulties that attend the reduction of it to orthography. I think it better for many reasons. It is the surest way because the sound does not vary like the Orthography. Sound was before

358 LEDYARD 1966, 181f.

359 LEDYARD 1966, 182.

360 LEDYARD 1966, 183.

361 LEDYARD 1966, 185.

*Orthography: that is nature, the other art. Two persons of different Languages would think more in unison of a third form the SOUND of it than its ORTHOGRAPHY. There is always more difference in the Sound or pronunciation of different Languages than their Orthography. Living Languages in general are first learnt from their Sound, & are always better spoken when thus learnt than otherwise. The Chinese Language can be learnt much easier from its sound than from its own orthography. Europeans cannot reduce it to their orthography. The sound of any Language is more characteristic of it than its orthography.*³⁶²

Das Bedürfnis des Autors, die eigene Situation in der Begegnung mit dem Fremden, aber auch das Fremde selbst zu (er)klären, bringt ihn auch dazu, ein bereits bekanntes ethisches Problem anzugehen: die unterschiedliche, nicht als Straftat eingestufte Bewertung von Diebstahl bei einigen sibirischen Völkern. Bereits Stepan Krašeninnikov hatte dieses Phänomen bei den Korjaken beobachtet, und Ledyard beschäftigt sich im Kontext der sibirischen Völker allgemein („Savage Societies“) ebenfalls damit:

*The action of Theft arises from Want ether real or imaginary. In savage Society there are no imaginary Wants & I cannot say indeed if there be any real wants unless they affect the whole community & in that case can be no theft for a Community cannot steal from itself. If in such a Society there are any real wants which affect individuals they must be FEW & TEMPORARY & that lessens the inducement to steal; but if I consider the principles of hospitality that so generally prevails in such Societies I cannot suppose that there is ever room for want; besides no persons would be at the Trouble to steal if they could have their wants relieved without the trouble. In Savage Societies THEFT when known is not considered as a crime. Want is not considered as a Crime. the manner of Life they lead subjects the Community as well as Individuals to temporary wants, but it is only temporary, if it was otherwise the Savage would be more anxious about the approaching inconvenience than he is & he cannot be less so & is almost as indifferent about every other future event.*³⁶³

Hier schließt sich ein Kreis: Der Beobachter wahrt den Abstand, indem er die beschriebenen Gesellschaften als „wilde Gesellschaften“ klassifiziert; aber genau diese Distanzierung verhilft ihm dazu, „eine Art ethischen Relativismus vertreten zu können, der letztlich dazu führt, das Eigene zu relativieren. Indem in „wilden Gesellschaften“ alle Begierden („wants“) eine reale, auf das eigene Überleben hin abzielende Begründung haben, dient Diebstahl dazu, das Leben Einzelner zu erhalten und damit den Bestand der Gemeinschaft zu sichern. Die Gemeinschaft kann sich nicht selbst bestehlen – diese sozialistische Utopie wird in Sibirien Wirklichkeit. Daher verbietet sich ein „kulturübergreifendes“ Verständnis von Diebstahl, und der Berichterstatter

362 LEDYARD 1966, 186.

363 LEDYARD 1966, 187.

versucht auch gar nicht, mit den Kategorien seiner Herkunftskultur dieses Phänomen anzugehen. Er setzt in fremden Kulturen eine andere Logik von Handlung und Handlungsbegründung voraus, die dann gewissermaßen auf eine sehr selbstverständliche Weise zu einer anderen Einschätzung dessen führt, was man (im Sinne der Kultur des Beobachters) sonst als „Diebstahl“ bezeichnen würde. Diebstahl ist kein Diebstahl mehr, wenn er konsensual in einer Gemeinschaft als nicht inkriminierte Handlung eingestuft wird. Damit zeichnet sich bei dem im ausgehenden 18. Jahrhundert schreibenden Reisenden John Ledyard ein Prinzip ab, das als „methodischer Kulturrelativismus“ von dem Ethnologen Franz Boas mehr als ein Jahrhundert später formuliert werden sollte.

Methodisch verwandt, zeitgleich und doch außerhalb der bisherigen Expeditionsnetzwerke arbeitete der französische Sprachwissenschaftler und Historiker **PIERRE-NICOLAS CHANTREAU** (1741-1808)³⁶⁴ ebenfalls an einer eigenen Form der Bewältigung des radikal Fremden. Chantreau ist in gewisser Weise ein Phantom, denn obwohl die Person selbst durchaus historisch gesichert ist, bleibt doch fraglich, ob er die Reisen, über die er schreibt, auch selbst durchgeführt hat. Wenigstens zwei Reiseberichte sind bekannt: einer über eine Fahrt nach England, Schottland und Irland während der Jahre 1788 und 1789³⁶⁵, und der andere, hier zu betrachtende, über eine Reise nach Russland in derselben Zeit: *Voyage philosophique, politique et littéraire, fait en Russie pendant les années 1788 et 1789, 2 Bde., Paris 1794*. Was die Beurteilung der Autorschaft etwas kompliziert, ist die Tatsache, dass gerade dieser zweite Reisebericht auf dem Titelblatt als Übersetzung aus dem Holländischen „mit beachtlichem Zusatz“ durch einen nur mit Nachnamen erwähnten Verfasser ausgegeben wird³⁶⁶ und der Text mit dem Hinweis beginnt, dass das zugrundeliegende Manuskript „umgestaltet“ worden sei.³⁶⁷ Nun war Chantreau im Nebenberuf auch französischer Agent, und es bleibt ein Rätsel, ob tatsächlich eine andere Person den Bericht zur russischen Reise verfasst hat (eine eigentliche Autorenangabe fehlt) und was umgestaltet wurde, sollte Chantreau nicht der Autor sein – oder ob sich Chantreau hinter einem fiktiven anonymen Autor verbirgt, um im Schutz dieser Camouflage eigene Ansichten zu Papier bringen zu können. Die sinnvollste Lösung des Dilemmas scheint zu sein, den Namen „Chantreau“ als Platzhalter für einen imaginierten Verfasser zu verwenden, sei es der historisch belegte französische Gelehrte selbst oder jemand anderes.

Die Lektüre des Textes entschädigt für die Unsicherheiten bei der Autorenbestimmung. Denn Chantreau wartet mit eingehenden Beobachtungen zu Völkern auf, die sich im Russischen Reich befanden, und bei denen ihn alle Äußerungen des

364 Zur Person vgl. BERCAIL 1925.

365 *Voyage dans les rois royaumes d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, fait en 1788 et 1789, 3 Bde., Paris 1792*.

366 *Traduit du Hollandais, avec une augmentation considérable. Par le citoyen Chantreau; CHANTREAU I 1794*.

367 (...) *refonte du manuscrit*, CHANTREAU I 1794, 3.

geistigen und gesellschaftlichen Lebens interessierten. Seinen Beobachterstandpunkt insgesamt umreißt er so:

*(...) mais si, transporté aux extrémités septentrionales de l'Europe, il parcourt les frontières immenses de la Russie, il retrouve cette même [wie in den Ruinenlandschaften Italiens und Griechenlands; T.W.] nature dans l'enfance ou neuve encore, il n'apperçoit que des villes naissantes, que des nations qui ont les moeurs des hommes qui existoient dans les premiers âges du monde, qui, comme eux, n'ont de besoin que ceux de première nécessité et méconnoissent les douces commodités du luxe, qui comme eux n'ont de passions que celles qui naissent du tempérament et ignorent jusqu'au nom de celles qui ne doivent leur origine qu'à des moeurs dépravés ou criminelles.*³⁶⁸

Chantreau identifiziert, ähnlich wie es der burjatische Reisende Dorži Banzarov tat, bei seiner Betrachtung der nicht-russischen Völkerschaften innerhalb des Russländischen Reichs eine frühe Stufe der Menschheitsentwicklung, parallel zur Kindheit beim Individuum. Im Unterschied zu dem Modus der Begegnung mit dem Fremden, wie er bei Banzarov und anderen in Erscheinung tritt, wird hier jedoch das Verdikt einer Minderentwicklung aufgefangen durch den Verweis auf die untergegangenen Kulturen der Griechen und Römer. Chantreau postuliert also eine Art Neubeginn, der auch insofern in einem positiven Licht erscheint, als er durch das Fehlen von Luxus und nur durch einen Grundbestand an Leidenschaften gekennzeichnet ist.

Die Mitteilungen, von denen der Autor wohl zu Recht annimmt, sie würden „nicht ohne Interesse“ gelesen werden³⁶⁹, beziehen sich an erster Stelle auf die **Baschkiren**. Er bezeichnet sie als „Tartares“³⁷⁰ und stellt fest, dass es bei ihnen, neben der regulären Religion des Islam, auch noch andere, als „Aberglauben“ adressierte Formen religiöser Betätigung gibt:

*Quoique les Baschkires comme la plûpart des Tartares soient mahométans, qu'ils ayent leurs mosquées, leurs molahs et leurs écoles ils n'en sont pas moins encore très-adonnés à des pratiques superstitieuses qui tiennent du paganisme ou plutôt de l'ignorance des siècles où dominoit le paganisme. Ils ont surtout leurs sorciers dont la fouterie n'a d'égale que la grossièreté de ceux qui en sont la dupe. Ils provoquent le diable et prétendent le combattre à outrance.*³⁷¹

Der mit Zauberern und Kontakt zum Teufel verbundene Glaubensbereich neben dem Islam wird mit Heidentum bzw. (heidnischer) Unwissenheit als Hauptcharakteristikum dieser heidnischen Zeit assoziiert. In Ansätzen schwingt die traditionelle (mittelalterliche) Auffassung vom antiken Heidentum als einer – im christlich-religiösen Sinn – „unwissenden“ Zeit mit. Doch wird dem Leser klar zu verstehen gegeben,

368 CHANTREAU II 1794, 338f.

369 CHANTREAU II 1794, 339.

370 CHANTREAU II 1794, 342.

371 CHANTREAU II 1794, 343.

dass diese Zeit eigentlich vorbei sei, und man es hier deshalb mit einer Art Atavismus zu tun habe. Das geht auch aus den weiteren Ausführungen hervor, die als Einsatzbereich der „*sorciers*“ das Auffinden von verloren gegangenen Sachen hervorheben³⁷²; damit ist eine sehr alltagskonforme Ausprägung von Prophetie beschrieben. Auch bei den Samojeden und Ostjaken bemerkt Chantreau solche „Zauberer“, deren Existenz er schlicht erwähnt, ohne auf das dahinter stehende Glaubensgebäude einzugehen.³⁷³

Ein anderes Phänomen kultureller Fremdheit, das Chantreau dazu veranlasst, seinen sonst üblichen streng sachbezogenen Duktus in der Darstellung der Sitten und Gebräuche ostasiatischer Völker aufzugeben und recht polemisch Partei zu beziehen, ist der Lamaismus bei den **Mongolen**:

*Quelques hordes de Mongoles (...) suivent la religion de LAMA. Dans la langue mongole LAMA signifie prêtre et le chef de leur religion qu'on dit être même l'objet de leur culte s'appelle le DALAI-LAMA qui veut dire prêtre universel, prêtre dont l'autorité n'a point de bornes. Les catholiques romains d'après cette définition sont donc aussi de la religion du grand LAMA? car leur pape est un DALAI-LAMA, un prêtre universel (catholique) dont l'autorité est illimitée.*³⁷⁴

Die – aus einer Außensicht – vorgenommene Parallelisierung zwischen Lamaismus und Katholizismus, was die (Spitze der) Hierarchie angeht, findet freilich ihr Ende dort, wo es um die besondere Ehrerbietung der Mongolen gegenüber ihrem Oberhaupt geht. Hier konstatiert der Beobachter einen Überschuss an „Aberglauben“ auf der Seite der Mongolen, im Vergleich zu den Katholiken:

*Si ce qu'on raconte des superstitions des Mongoles est vrai ils nous surpassent encore, et c'est le comble de la folie que de nous surpasser. Parmi eux les excréments du DALAI-LAMA sont ramassés avec soin, séchés et renfermés dans des boîtes d'or ou précieuses et portés au cou par les bons Mongoles comme un préservatif contre tous les maux physiques et moraux qui peuvent assaillir l'humanité. Le DALAI-LAMA ne meurt point, c'est-à-dire que par une pieuse fraude on parvient scrétement à le remplacer. Le nôtre meurt, on le remplace aussi par une pieuse fraude, mais elle est notoire.*³⁷⁵

Die Aufbewahrung der Exkreme des Religionsoberhauptes und deren Verwendung als Amulett erscheint dem Beobachter als Anzeichen eines stärkeren Aberglaubens, als er auf katholischer Seite vorhanden ist. Auf einer Ebene verortet er die Nachfolgepraxis für die Oberhäupter in Lamaismus und Katholizismus, die seiner Meinung nach jeweils durch einen „frommen Betrug“ vonstatten geht. Man kann an dieser Stelle gut die allgemein religionskritische Haltung des „citoyen Chantreau“

372 CHANTREAU II 1794, 343f.

373 CHANTREAU II 1794, 377.

374 CHANTREAU II 1794, 370f.

375 CHANTREAU II 1794, 371.

erkennen, der im ersten Band seines Reiseberichts die russische Orthodoxie pauschal in die Rubrik der „*pratiques superstitieuses*“³⁷⁶ einsortiert hatte, und dem die besondere Form der russischen Heiligenverehrung letztlich als Vielgötterei erschien; die Heiligen selbst, allen voran die populärsten (Hll. Nikolaus, Johannes der Täufer, Sergius, Alexander Nevskij), nennt er „*Bogs*“³⁷⁷, d.h. Götter.

Bei der Betrachtung der Mordwinen schlägt das Urteil sogar um: Hier bemerkt Chantreau beim nicht christianisierten Teil keine Form von Idolatrie, keine Heiligenverehrung oder andere religiösen Praktiken, die von der Verehrung des einen höchsten Wesens ablenken könnten – und das fasziniert ihn:

*Plus sages que tous ces peuples [die an Engel, Dämonen, Heilige etc. glauben; T.W.], les Mordwans d'ancienne croyance qui n'ont ni académie ni lycée, ne reconnoissent que l'être des êtres, et c'est à lui seul qu'ils adressent leurs vœux. Si cette religion auguste existe réellement parmi cette nation, ce que nous avons peine à croire, il seroit à souhaiter qu'elle nous envoyât des missionnaires.*³⁷⁸

Der Autor stimmt eine Hymne auf das unverbildete Heidentum an, das möglicherweise aber gerade aufgrund dieses Mangels an Bildung genau den Anspruch einlöst, den das Christentum in der Beobachtung des französischen Reisenden in der Praxis verfehlt. Chantreau spricht von der „erhabenen Religion“, von der er sich, gäbe es sie, Missionare nach Europa erhofft. Der Einschub des Zweifels an der realen Existenz dieser Glaubensform deutet darauf hin, dass der Berichterstatter hier mit Informationen aus zweiter Hand arbeitet. Vielleicht ist es aber auch ein rhetorischer Kunstgriff, mit dessen Hilfe der Autor die Distanz zwischen dem real existierenden Christentum und einer Religion markieren möchte, die von den christlichen Autoren (und Lesern) für gewöhnlich keine guten Noten ausgestellt bekommt.

Den Terminus des Schamanen verwendet Chantreau lediglich im Fall der **Tungusen**. Hier sieht er aber trotzdem wiederum eine Ausprägung von „höchstem Wesen“, die diejenigen bei den Mordwinen gleichkommt:

Leurs opinions religieuses sont grossières comme leurs mœurs. Leurs prêtres qu'ils appellent CHAMANES, qui se vantent d'être inspirés, et ne sont plus les seuls, leur servent d'intermédiaires auprès de leurs divinités, dont le nombre est considérable, toutes soumises cependant à une seule qu'ils adorent sous le nom de BOA. Voici l'idée qu'ils en ont, et elle en vaut bien une autre. BOA est le Dieu des Dieux, il habite au-dessus des nues, partage ses occupations relatives à la conduite du monde entre toutes les divinités subalternes, et les surveille; il sait tout, mais s'inquiète peu des individus; il est bienfaisant et ne punit point, ce qui est beaucoup plus humain que de punir le crime du père jusques dans la septième génération. Il se fait un plaisir de rendre aux hommes les autres divinités favorables; il est invi-

376 CHANTREAU I 1794, 163.

377 CHANTREAU I 1794, 173.

378 CHANTREAU II 1794, 373f.

*sible, et ne peut par conséquent être représenté sous aucune image. Il faut avouer que voilà un BOA auquel bien des BOAS devroient ressembler, ils cesseroient d'être atroces, et l'espèce humaine en deviendrait meilleure.*³⁷⁹

Wie beim Gottesbild der Mordwinen wird auch das der Tungusen vom Autor dafür verwendet, der eigenen (hier: christlichen und jüdischen) religiösen Kultur eine Lektion zu erteilen. Der (höchste) Gott der Tungusen, genannt „Boa“, ist kein rächender Gott; er sorgt sich zwar nicht besonders um die einzelnen Menschen, ist ihnen aber prinzipiell zugeneigt. Der Menschheit ginge es besser, wäre der Glaube an einen „Boa“ weiter verbreitet. Damit tritt auch ein kritisches Moment in der Art der Fremdbheitsbewältigung bei Chantreau zu Tage: Die Kritik an der europäischen Glaubenspraxis, wie sie gerade in Frankreich im zeitlichen Umfeld der Französischen Revolution ausgeprägt war, bekommt ein positives Pendant, indem die Religion bis dahin kaum bekannter und in jedem Fall (aus europäischer Sicht) „unzivilisierter“ Völker Nordasiens als nachahmenswert hingestellt wird.

Der bei Chantreau zu beobachtende Eurozentrismus erfährt also eine Einschränkung insofern, als er über das Verfahren eines kulturellen „Sameing“ selbstreflexiv und selbstkritisch in Frage gestellt wird. Weitaus stärker tritt der Eurozentrismus bei dem englischen Reisenden **ANDREW SWINTON**³⁸⁰ auf – dort jedoch immerhin dadurch eingeschränkt, dass der Beobachter seine eigene Situation reflektiert und in Ansätzen auch kritisch sieht. Swinton war in den Jahren 1788 bis 1791 in Norwegen, Dänemark und Russland unterwegs und ordnete seinen Reisebericht, erschienen als *Reisen nach Norwegen, Dänemark und Rußland in den Jahren 1788, 1789, 1790 und 1791, Berlin 1793*³⁸¹, in Form von monatlich datierten Briefen. In seinem elften Brief, den er aus Riga im Oktober 1788 schreibt, bekennt er:

*Die Russen werden mir ein ganz neues Volk seyn, gleich, als wenn sie Bewohner einer neuen Welt wären. Durch ihre Kleidung und Tracht, durch ihre Figur, Sprache und Religion unterscheiden sie sich ganz und gar von allen andern Nationen Europens. (...) Meine Ohren, denen das Deutsche immer widerlich bleiben wird, sind auf einmal ganz für das Sanfte und Weiche in der Russischen Sprache eingenommen.*³⁸²

Kommt hier noch eine Differenzierung zwischen den europäischen Kulturen zum Tragen, die auch in einer Hochschätzung „neuer Völker“ ausmünden kann, so schwindet diese selbstreflexive Haltung in dem Maße, in dem sich der Betrachter aus

379 CHANTREAU II 1794, 380f.

380 Von Swinton sind kaum biographische Details bekannt, beginnend bei den Lebensdaten. In der deutschen Übersetzung wird er mit dem höfischen Titel des *Esquire* belegt. Sein Übersetzer war Friedrich Gottlieb Canzler (1764-1811), zur Zeit der Publikation noch Privatdozent für Geschichte in Göttingen.

381 Die englische Ausgabe wurde ein Jahr vorher publiziert: SWINTON 1792.

382 SWINTON 1793, 83.

den europäischen Zentren wegbewegt. Im Brief aus St. Petersburg vom April 1789 notiert Swinton zur Kultur der **Lappen**:

*(...) und die in ihren Erdhöhlen vergrabenen Lappen glauben, sie haben einen göttlichen Ursprung. In der That ist dies die schönste Lächerlichkeit von Familienstolz und Familienverbindungen, welche ich nur irgend angetroffen habe.*³⁸³

Be- und Verurteilung ohne näheres Hinsehen oder Wissen greift bei Swinton freilich vor allem dort, wo es um geistige Aspekte geht; und selbst dort nicht immer, wie die insgesamt sehr respektvolle Behandlung der Dichtung der **ostjakischen Tataren** zeigt.³⁸⁴ Die übrigen Manifestationen von Kultur(en) werden sehr neutral, fast enzyklopädisch referiert. Das betrifft die Kleidung und den Tanz der tatarischen Frauen, der im übrigen auch mit dem der Bewohner der Südseeinseln verglichen wird.³⁸⁵ Die Freiheitsliebe der Tataren jedoch wird wieder mit einem Verdikt belegt:

*Sie bilden sich ein frey zu seyn, wenn sie nur ohne alle Einschränkung jagen und rauben können.*³⁸⁶

Die vom Autor vorgenommene Distanzierung schlägt an dieser Stelle um in Verunglimpfung, und nur in der Zusammenschau der Bewertungen kultureller Andersheit erweist sich auch Swinton als ein Betrachter, der durchaus bereit ist, das Fremde gegen das Eigene zu halten und auf seine Andersheit hin zu prüfen.

Bisweilen waren die Erlebnisse kultureller Andersartigkeit jedoch so heftig, dass den Beobachtern, selbst wenn sie nicht zu Herabsetzung oder Verunglimpfung neigten, nur eine auf Abstand bedachte Position zur Verfügung stand. Das ist der Fall bei dem ukrainisch-russischen Offizier **JURIJ F. LISJANSKIJ** (1773-1837).³⁸⁷ Er nahm als Schiffskommandant an der ersten russischen Weltumsegelung unter Adam Johann von Krusenstern 1803-06³⁸⁸ teil und verfasste in diesem Kontext seine Reisebeschreibung *Putešestvie vokrug sveta na korable „Neva“ v 1803-1806 godach, Moskva 1947*.³⁸⁹ Lisjanskij war als Kommandant der „Neva“ beteiligt an der Eroberung von Stadt und Distrikt Sitka in Alaska gegen den Widerstand der Ureinwohner. In seinem Bericht, der vom August 1805 datiert, befasst er sich auch mit der Folter, die von der Bevölkerung („*ситкинцы*“; wahrscheinlich **Tlingit**) gegenüber Gefangenen angewandt wurde:

383 SWINTON 1793, 182f.

384 SWINTON 1793, 185.

385 SWINTON 1793, 184. Referenz sind die Reisen Cooks.

386 SWINTON 1793, 188.

387 Zur Person vgl. NEVSKIJ 1953, passim.

388 Neuere Textausgabe mit Kommentar: KRUSENSTERN 2007. Zur Rolle Krusensterns in Sibirien und auf Kamtschatka vgl. REID 2002, Register s.v.; ORDUBADI 2011.

389 Eine englische Fassung erschien noch zu Lebzeiten des Autors: LISIANSKY 1814. Zu beachten ist, dass diese Übersetzung massiv in den Text eingreift und von Auslassungen, Zusätzen und Ungenauigkeiten geprägt ist.

Хотя ситкинцы и храбры, но никогда не сражаются, а стараются напасть на неприятеля врасплох и тщательно скрывают свои действия. Со своими пленниками они поступают жестоко: передают их мучительной смерти или изнуляют тяжкими работами, особенно европейцев. Если кто-нибудь из последних попадётся к ним в руки, то нет мучения, которому бы не предали этого несчастного. В этом бесчеловечном деле участвуют самые престарелые люди и дети. Один режет тело попавшегося в плен, другой рвёт или жжёт, третий рубит руку, ногу, или сдирает волосы. Последнее делается как с мёртвыми, так и с измученными пленниками, и совершается шаманами, которые сперва обрезают вокруг черепа кожу, а потом, взяв за волосы, сдергивают её. После этого головы несчастных жертв отрубаются на поле, или выставляются напоказ. Этими волосами ситкинцы украшаются во время игр.³⁹⁰

Der Beobachter teilt mit, dass sich sowohl Erwachsene als auch Kinder an der Tortur der Gefangenen, besonders wenn es Europäer sind, beteiligen würden. Die Grausamkeit des Abhackens von Gliedmaßen im Verlauf der Folter wird betont, ebenso wie der letzte Akt, der von Schamanen ausgeführt wird. Er besteht in einer Skalpierung der Gefangenen, wobei die daraus gewonnenen Haare bei bestimmten Spielen Verwendung fanden. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass ein Eroberer selbst die Behandlung von Gefangenen der Eroberten als „unmenschlich“ bezeichnet; dennoch wird man Lisjanskij ein grundsätzliches Interesse an der angetroffenen Kultur nicht absprechen können. Die Kritik ist vorhanden, aber sie greift nach der detaillierten Darstellung bestimmter Praktiken, nicht vorher. Neben der Gefangenenfolter gilt dies auch für die Unterlippenvergrößerung der eingeborenen Frauen, die zunächst eingehend beschrieben wird, bevor er sie dann als „abscheulich“ (*отвратительно*) hinstellt.³⁹¹

Neben der Detailliertheit der Darstellung ist es immer wieder die Ambivalenz bei der kulturtypologischen Einordnung der besuchten Völker, was die Berichte dieser zweiten Kategorie von Reisenden auszeichnet. Schon bei dem Engländer Swinton war zu bemerken, dass er die Poesie der Ostjaken durchaus schätzte, und auch der deutschbaltische Offizier in Diensten der russischen Marine, **FERDINAND VON WRANGEL** (1796-1870)³⁹², gibt ein Beispiel für die Mehrschichtigkeit der Bewältigung von kultureller Fremdheit ab. Wrangel war als Leiter einer Expedition von 1820 bis 1824 im Norden Sibiriens unterwegs und bildet damit einen Teil des „russischen Ausgriffs auf Amerika“³⁹³, wovon sein zweibändiger Bericht *Reise längs der Nordküste von Sibirien und auf dem Eismeere, in den Jahren 1820 bis 1824, berab. von Georg Engel-*

390 LISJANSKIJ 1947, 212f. Englische Fassung: LISIANSKY 1814, 238f.

391 LISJANSKIJ 1947, 216. Englische Fassung: LISIANSKY 1814, 243f.

392 Zur Person und dem Kontext der Reise vgl. DAHLMANN 2009, 103, 172.

393 DAHLMANN 2009, 101.

hardt, hg. von Carl Ritter, 2 Teile, Berlin 1839, zeugt. Wenn er über die **Jakuten** schreibt, charakterisiert er sie einerseits, ganz im Geist einer gängigen Stereotypie, als überwiegend negativ; doch findet er für die kulturelle Produktion dieses Volkes nur lobende, fast euphorische Worte:

Meine Jakuten sangen fast unaufhörlich während des ganzen Weges [von Jakutsk nach Nižnekolymsk; T.W.]. Die monotone, traurige Weise ihres Gesanges drückt den Nationalcharakter dieses in sich verschlossenen, finstern, abergläubischen Volkes aus; der Text ihrer Lieder aber bietet mehr Abwechslung und Poesie dar; sie besingen gemeinlich die Schönheiten der Natur, den schlanken üppigen Wuchs der Bäume, das Rauschen des Stromes, die Höhe der Berge u.s.w. Die Sänger sind größtentheils Improvisatoren, die in der nackten Einöde eine liebliche Gegend, in dem halbverbrannten Stamme der Fichte einen schönen kräftigen Baum, und in der ersten besten schlammigen Pfütze einen kristallhellen See erblicken. Anfänglich schrieb ich diese Hyperbeln auf Rechnung ihrer hochpoetischen Einbildungskraft, erfuhr aber bald von meinem Cicerone, dem Unteroffizier, dass dies bloss geschehe um den Berggeist durch ein solches prunkhaftes Lobpreisen seines Gebietes bei guter Laune und sich gewogen zu erhalten.³⁹⁴

Der Beobachter sucht nach Erklärungen für unverständliches Verhalten bzw. „unrealistische“ Dichtung – und er findet sie im Feld des „Aberglaubens“.³⁹⁵ Der mangelnde Realismus in der Naturpoesie scheint ihn mehr zu stören als die Vorstellung von Geistern, mit denen die Menschen in Kontakt treten können. Hier zeigt sich, bei aller kritischen Distanzierung, eine Annäherung, die sich auch verbal – „Meine Jakuten“ – Ausdruck verschafft. Wrangel arbeitet mit Dolmetschern³⁹⁶, und es ist seine ausdrückliche Absicht, „nur einige wenige ethnographische Hauptzüge“ der Jakuten aufzuführen, da andernorts bereits viel über dieses Volk geschrieben worden sei.³⁹⁷ Ähnlich wie die Poesie bringt ihn auch die Reflexion über die Wohnverhältnisse (in Form von Jurten) zu einem Schluss, der aus der Logik der indigenen Kultur heraus gezogen wird:

So unvollkommen auch die Bauart und Ordnung dieser Wohnungen seyn mag, so sind sie doch dem hiesigen Klima, der Lokalität und dem Bedürfniss ihrer Bewohner vollkommen angemessen, und sogar in mancher Rücksicht den hier schon hin und wieder erscheinenden russischen Bauernhäusern vorzuziehen, vornehmlich weil zum Bau der Jurten keine eigentliche Balken, sondern blos dünne Baumstämme erforderlich sind.³⁹⁸

394 WRANGEL I 1839, 146.

395 Der Beobachter registriert „abergläubische Gebräuche“ trotz prinzipieller Christianisierung bei den Jakuten auch an anderer Stelle – allerdings ohne nähere Angaben, worin diese Gebräuche bestehen; WRANGEL I 1839, 152.

396 WRANGEL I 1839, 143.

397 WRANGEL I 1839, 148.

398 WRANGEL I 1839, 151.

Wrangel informiert sich angelegentlich, doch ließ ihm die Reiseroute oft nur wenig Zeit, um das Wissen zu vertiefen. Ein weiterer Hinderungsgrund, um mehr Informationen zu erhalten, war das Misstrauen der Bevölkerung. Der Reisende wurde damit vor allem bei den **Tschuktschen** konfrontiert:

Auch ich habe nur wenige Tage mit ihnen [sc. den Tschuktschen; T.W.] zugebracht und konnte nicht ein Mal durch Fragen über ihre Meinungen, Sitten und Gebräuche viel von ihnen erfahren; ein Mal schon deswegen weil das Marktgeschäft ihre ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, und ihre Gedanken und Unterhaltung fast ausschließlich an diesen für sie so wichtigen Gegenstand fesselte, dann aber durfte ich auch nicht viel fragen, um nicht Misstrauen bei ihnen zu erregen, da sie immer Anschläge auf ihre Freiheit argwöhnen, die ihnen über alles theuer ist. Ich habe indessen doch gesucht, so viel es die Umstände erlaubten, unmittelbar von ihnen Nachrichten einzuziehen, und diese aus den Berichten der hier lebenden Russen zu ergänzen; wie unvollkommen meine so gesammelten Notizen demnach auch sind, so können sie wenigstens als Material und Beitrag zu einer künftigen vollständigeren Beschreibung dieses noch so wenig bekannten, merkwürdigen Volkes dienen.³⁹⁹

Die Blickrichtung geht dabei von oben nach unten, was die Kultur der Tschuktschen aus der Perspektive des russischen Berichterstatters betrifft. Das koloniale Otherring ist stark ausgeprägt und äußert sich in einer deutlichen Abstandswahrung:

Dieser Verkehr [mit der russischen Bevölkerung; T.W.] hat auf sie einen sehr günstigen Einfluss gehabt, indem der nähere Umgang mit den Unsrigen sie mit milderer Sitten bekannt gemacht, und ihnen schon viel von ihrer ehemaligen Rohheit abgeschliffen hat. Es ist daher wohl nicht zu zweifeln, dass sie, gleich ihren Nachbarn, den Jukahiren, Tschuwanzen, Koräken u.a., sich nach und nach an die Russen anschließen und zuletzt mit ihnen vereinigen werden. | Die Mehrzahl der Tschuktschen hat sich taufen lassen; aber das hat weiter keinen Einfluss auf sie gehabt; und sie sind nichts mehr als – getaufte Heiden, die eigentlich gar keinen Begriff von den Lehren und dem Geiste der christlichen Religion haben; auch ist die Taufe bei den meisten nur eine Finanzoperation, durch die sie zu dem Besitze einiger Pfunde Tabak, eines kupfernen Kessels u. dergl. gelangen, welche denen, die sich zur Taufe verstehen, geschenkt werden.⁴⁰⁰

Der Kulturkontakt der Tschuktschen zur russischen Bevölkerung tritt hier, beim Thema Taufe, relativ differenziert zu Tage; zwar wird die koloniale Mission von russischer Seite her als selbstverständlich und gewinnbringend behandelt, doch schließt sich implizite Kritik an, wenn der Betrachter feststellt, dass außer der Taufe selbst keine echte Glaubensunterweisung stattgefunden hat. In dieselbe Kerbe schlägt der

399 WRANGEL I 1839, 280.

400 WRANGEL I 1839, 282.

Reisebericht des schottischen Marineoffiziers JOHN DUNDAS COCHRANE (1793-1825), der sich zeitgleich mit Wrangel von 1820 bis 1823 auf eigene Faust und zu Land durch Sibirien und bis Kamtschatka bewegte. Sein Bericht wurde auf Deutsch unter dem Titel *Fußreise durch Rußland und die Sibirische Tartarei, und von der Chinesischen Gränze nach dem Eismeer und Kamtschatka*, Weimar 1825 publiziert, ein Jahr nach der englischen Ausgabe.⁴⁰¹ Cochrane kritisiert anlässlich der von ihm beobachteten Taufe zweier „Häuptlinge“ der Tschuktschen, dass die Hauptmotivation für die Annahme des Christentums offenkundig die Beschenkung mit Tabak für die „Neubekehrten“ sei – was sich daran ablesen lasse, dass manche ein zweites oder auch drittes Mal zur Taufe erscheinen würden.⁴⁰²

So verwundert es nicht, dass die Christianisierung immer wieder nur als oberflächlich gesehen und allenfalls als Anreicherung der bestehenden Glaubensverhältnisse eingestuft wurde. Unter dieser Oberfläche, so die Beobachtung einiger Autoren, besteht ein Krypto-Heidentum; diesem jedoch wurde fallweise große Aufmerksamkeit gewidmet. Wrangel identifiziert es hauptsächlich mit einer eigenen Form von Euthanasie, verbunden mit dem Schamanismus⁴⁰³:

*Unter den ganz heidnischen Gebräuchen, die die Tschuktschen immer noch beibehalten, steht die durchaus widernatürliche, unmenschliche Sitte (die auch bei mehreren rohen Völkern Nordamerikas Statt findet) Kinder, die mit körperlichen Gebrechen zur Welt kommen oder schwächlich erscheinen, umzubringen und ihre Alten, die die Beschwerden des Nomadenlebens in den Eiswüsten nicht mehr zu ertragen vermögen, dem Tode zu weihen. Von letzterem ereignete sich noch vor zwei Jahren ein trauriges Beispiel. Einer der reichsten und angesehensten Tschuktschenhäuptlinge, Waletka der Vater, fühlte sich schwächlich und lebensmüde, und ward auf sein eigenes ausdrückliches Verlangen von seinen nächsten Verwandten erschlagen, die damit eine heilige Pflicht zu erfüllen glaubten. Trotz aller Bemühungen der Regierung und der Geistlichen ist dieser empörende Gebrauch immer noch bei ihnen im Schwange, und dazu tragen unstreitig die Schamane, die trotz der christlichen Taufe immer noch eine sehr wichtige Rolle unter ihnen spielen, nicht wenig bei. Jeder Stamm, jede Karavane hat immer einen oder mehrere Schamane bei sich, die in allen wichtigen Gelegenheiten um Rath gefragt werden, und deren Aussprüchen niemand sich zu widersetzen wagt.*⁴⁰⁴

Als Illustration dient ein Fall, der im unmittelbaren Anschluss mitgeteilt wird:

Wie groß ihr Einfluss ist, davon zeugt unter andern folgender schrecklicher Vorfall, der sich im Jahr 1814 auf dem Markte in Ostrownoje zutrug. Unter den

401 Englische Fassung: COCHRANE 1824.

402 COCHRANE 1825, 194f.

403 Zur Beobachtung des Schamanismus durch Wrangel vgl. MÜLLER 2010, 80f.

404 WRANGEL I 1839, 284.

dasselbst versammelten Tschuktschen brach plötzlich eine Art Seuche aus, die trotz allem Beschwören, Trommeln und Springen der Schamane immer mehr um sich griff und viele Menschen, noch mehr aber Rennthiere, den Haupttreichthum des Volkes, wegraffte. Es ward eine allgemeine Versammlung der Schamane veranstaltet, in welcher entschieden ward, dass um die erzürnten Geister zu versöhnen und der verheerenden Krankheit ein Ende zu machen, Kotschen', einer der angesehensten Häuptlinge, ihnen geopfert werden müsse. Dieser Kotschen' war so allgemein beliebt und geachtet unter dem ganzen Volke, dass trotz dem sonst unbedingten Gehorsam gegen die Aussprüche der Schamane, ihre Meinung dieses Mal doch verworfen wurde. Als aber die Seuche fortfuhr unter den Menschen und dem Vieh zu wüthen, und die Schamane sich weder durch Geschenke, noch durch Drohungen und Misshandlungen zu Abänderung ihres Ausspruches verstehen wollten, da erklärte endlich Kotschen', ein zweiter Curtius, selbst, er sähe nun wohl, dass es der Wille der Geister sey, ihn als Opfer fallen zu sehen und sey daher entschlossen, zur Rettung seines Volkes sein Leben hinzugeben. – Noch immer kämpfte die Liebe zu ihm gegen die Erfüllung des schrecklichen Ausspruches der Schamane; keiner wollte Hand an das Opfer legen, bis endlich Kotschen's eigener Sohn, durch die Ermahnungen des Vaters erweicht, und durch Androhung seines Fluches erschüttert, ihm den Mordstahl in's Herz stieß, und den Leichnam den Schamanen übergab.⁴⁰⁵

Die Dramatik der geschilderten Sitte wird durch den Hinweis auf eine Parallele bei den Völkern Nordamerikas prinzipiell gemildert, bleibt aber durch die Personalisierung anhand eines konkreten Falles (des „Kotschen“) erhalten. Wrangel sagt nichts darüber, ob das Vorgehen die Seuche gestoppt hat; was jedoch deutlich zum Vorschein kommt, ist ein Respekt gegenüber einer charakterlichen Größe des Opfers. Der Vergleich mit Marcus Curtius, einem römischen Soldaten aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., der nach dem Bericht des Livius sein Leben für die Größe Roms opferte, baut eine Parallele in eine andere vorchristliche Zeit – die für Wrangel (und seine Leserschaft) freilich durchwegs positiv besetzt gewesen sein dürfte.

Anders als viele andere Reisende bemüht sich Wrangel um ein Verständnis des Schamanismus aus einer Innensicht der Kultur (der Tschuktschen) heraus. Er macht sich Gedanken über die Entstehungsbedingungen dieses Phänomens und kommt dann erst zu Beurteilungen:

So gewaltig ist noch der Einfluss des Schamanismus, der hier die Stelle der Religion vertritt, der sich aber von allen übrigen Religionen wesentlich dadurch unterscheidet, dass er nur einige, wenige märchenhafte Traditionen, aber gar keine Dogmen oder Satzungen hat, und dass folglich auch gar keine Art von Unterweisung darin Statt finden kann. Was die Schamane und ihre Anhänger glauben und üben, ist nicht irgend etwas von einem Menschen Erdachtes und zu

405 WRANGEL I 1839, 284f.

andern Menschen Hinübergegangenes; es entsteht in der Brust jedes Einzelnen, durch den Eindruck der ihn umgebenden Gegenstände. Da diese Umgebungen sich in den Einöden Sibiriens überall eben so gleich sind, als es die Stufe der Aufklärung ist, auf welcher die halbwilden Bewohner derselben stehen, so sind auch jene Eindrücke mehr oder weniger überall und auf alle Individuen dieselben. Ein jeder sieht und fühlt für sich; aber auch ohne Mittheilung herrscht eine allgemeine Aehnlichkeit unter den Erzeugnissen ihrer Einbildungskraft und der individuelle Glaube des Einzelnen wird gemeinschaftlicher Glaube des Volkes. – Darin eben, dass dieser Glaube so zu sagen Schöpfung eines jeden Einzelnen und also einem jeden eigen und lieb ist, darin liegt, glaube ich, die Ursache, weshalb er sich so lange unter den Völkern Sibiriens erhält und sich erhalten wird, so lange sie als Naturmenschen in Tundry, Wäldern und Klüften herumziehen, so lange dieselben Gegenstände dieselben Eindrücke auf sie machen. Nur dann, wann die Nomaden angesiedelt seyn werden, wann Lehre und Beispiel der gebildeten Nachbarn anhaltend auf sie einwirken können, dann erst wird nach und nach der selbstgeschaffene Glaube an gute und böse Geister und an die Schamane verschwinden, und der christlichen Lehre Platz machen.⁴⁰⁶

Die Hierarchisierung in kulturtypologischer Hinsicht ist klar erkennbar: sie zieht sich von einer übergeordneten Stufe der „gebildeten Nachbarn“ hinunter zur Stufe der Nomaden. Das „Halbwilde“ am nomadischen Leben wird als Störfaktor für eine Weiterentwicklung gesehen, die sich erst durch die Annahme des Christentums ergeben kann. Bis dahin herrscht in dieser Kultur der Schamanismus, der so mit fehlender Aufklärung, mangelnder Bildung und „Wildheit“ assoziiert wird. Doch sieht Wrangel genauer hin, und er ist auch bereit, sich auf die naturräumlichen und kognitiven Grundlagen des Schamanismus einzulassen.

Von daher ist es nicht erstaunlich, dass seine Beurteilung des Phänomens Schamanismus von anderen Einschätzungen offen abweicht:

Fast alle diejenigen, die bisher eine Meinung über die Schamane aufgestellt haben, stellen sie unbedingt als grobe, gemeine Betrüger dar, deren Verzückung nichts weiter ist als ein, schnöden Gewinnes halber, angestelltes Gaukelspiel. Nach allem, was ich hier und an verschiedenen anderen Orten auf meiner Reise in Sibirien Gelegenheit hatte zu beobachten, scheint mir dieses Urtheil hart und ungerecht. Wenigstens ist es völlig einseitig, und gilt nur von den unter dem Namen Schamane im Lande herumziehenden Gauklern, die durch allerlei unnatürlich scheinende Kunststücke als: Anfassen eines glühenden Eisens, Hin- und Hergehen auf demselben, Durchstechen der Haut mit langen Nadeln u. s. w. den Pöbel in Erstaunen setzen und ihm Geld ablocken. Die wahren Schamane gehören zu keiner besondern Kaste, sie machen keine, zu irgend einem gemeinsamen Zwecke vereinigte Korporation aus, sondern entstehen so zu sagen und bestehen einzeln. Unter dem Volke werden Menschen mit einer feurigen Einbildungskraft

406 WRANGEL I 1839, 285f.

*mit reizbaren Nerven geboren; sie erwachsen mitten unter dem Wunderglauben an Geister, an Schamane; der Anblick ihrer übernatürlichen Verzückung, das Mystische des Ganzen ergreift den Jüngling tief. Auch er will zu dieser Gemeinschaft mit dem Ungewöhnlichsten, Ausserirdischen gelangen – aber Niemand ist da, der ihm den Weg dazu weist, denn selbst der älteste Schaman ist sich nicht bewusst, wie er dahin gelangte. Aus sich selbst, aus der ihn unmittelbar umgebenden grossen, düstern Natur, muss er die Kenntniss des Unbegreiflichen ziehen.*⁴⁰⁷

Wrangel nimmt hier eine wichtige Unterscheidung vor, indem er mit „Gauklern“ eine Art Pseudo-Schamanen markiert, die nur Teile aus dem Gesamtspektrum des schamanistischen Handelns praktizieren, und zwar solche, die am meisten Aufmerksamkeit beim Publikum erregen. Ihnen gegenüber stellt er die „wahren Schamane“, die sich ihres Tuns gar nicht recht bewusst seien, und die deshalb auch keine nachfolgenden Schamanen ausbilden können. Die Nachfolgefrage löst sich in den Augen des Beobachters dadurch, dass ein bestimmter Typus von Männern durch das Tun der Schamanen angezogen wird und aus eigener Kraft, unterstützt von bestimmten naturräumlichen Gegebenheiten, zu neuen Schamanen heranwächst. Mit der Aussage, dass es sich dabei um junge Männer „mit einer feurigen Einbildungskraft mit reizbaren Nerven“ handelt, die noch dazu nur unter den natürlichen Bedingungen Sibiriens erscheinen, befindet sich Wrangel innerhalb eines Erklärungsparadigmas für den Schamanismus, das im frühen 20. Jahrhundert, etwa von dem schwedischen Religionshistoriker Åke Ohlmarks (1911-1984), mit Etiketten wie „arktische Hysterie“ oder „nervöse Labilität“ belegt wurde.⁴⁰⁸ Dass Hysterie ein „günstiger Boden“ für Schamanismus sei, behauptet auch der auf Sachalin in der Verbannung forschende Ethnologe Leo Sternberg/Lev Šternberg (1861-1927).⁴⁰⁹

Und noch eine Besonderheit zeichnet den Bericht Wrangels aus: Als einer der ganz wenigen Reiseschriftsteller befasst er sich auch mit dem Bildungsweg hin zum Schamanen. Diese Entwicklungsgeschichte wiederum ist aufs Engste verbunden mit einer Stellungnahme gegen den (seit längerem üblichen) Betrugsvorwurf gegenüber Schamanen:

Einsamkeit, Abgeschiedenheit von menschlicher Gesellschaft, Wachen, Fasten, erhitzen und narkotische Mittel, schrauben seine Einbildungskraft aufs höchste – er sieht nun selbst die Erscheinungen und Geister, von denen er in früher Jugend hörte; er glaubt fest und unerschütterlich daran. – Endlich wird er zum Schaman geweiht, das heisst unter gewissen Feierlichkeiten in der Stille der Nacht, mit den ein Mal angenommenen Handgriffen, mit der Zaubertrommel u. s. w. bekannt gemacht; das bringt aber keine Mehrung seiner Kenntnisse, keine sonstige Ver-

407 WRANGEL I 1839, 286.

408 OHLMARKS 1939.

409 STERNBERG 1905, 469; ŠTERNBERG 1999. Vgl. JOHANSEN 2001a.

änderung in seinem geistigen, innern Wesen hervor; es ist eine blosser Zeremonie mit seinem äussern Menschen; – was er fortan fühlt, was er thut, was er sagt, ist und bleibt immer Resultat seiner eigenen innern Gemüthsstimmung, – er ist kein kalter, besonnener Betrüger, kein gemeiner Gaukler. – Wer einen echten Schaman in der höchsten Extase beobachtet hat, wird gewiss diesem Urtheil beistimmen, dass er wenigstens in diesem Augenblicke unmöglich betrügen kann, noch will, sondern dass das, was eben da mit ihm vorgeht, Folge des unwillkürlichen, unwiderstehlichen Einflusses seiner aufs höchste gereizten Einbildungskraft ist. – Ein ächter Schaman ist gewiss eine höchst merkwürdige psychologische Erscheinung. So oft ich hier und an andern Orten operirende Schamane sah, liessen sie immer eine lange dauernden, düstern Eindruck in mir zurück; der wilde Blick, die blutrünstigen Augen, die heisere Stimme, die mit äusserster Anstrengung sich aus der krampfhaft zusammengepressten Brust einen Weg zu bahnen schien, die unnatürliche, krampfhaft verzerrte des Gesichtes und des ganzen Körpers, das empor gestäubte Haar, ja selbst der hohle Ton der Zaubertrommel – alles das giebt der Scene etwas Grauenvolles, Mysteriöses, das mich jedes Mal ganz seltsam ergriffen hat, und ich begreife sehr wohl, wie ungebildete, rohe Naturmenschen darin das finstere Werk böser Geister sehen.⁴¹⁰

Der Akt des Differenzierens in der Bewältigung kultureller Fremdheit geht hier über in eine Suche nach Verständnis und mündet schließlich in eine Form der „ablehnenden Bewunderung“. Diese Unentschlossenheit der Systematisierung spiegelt sich auch bei der Darstellung des Schamanismus bei den **Tschuwanzen** und **Jukagiren**, von denen Wrangel im zweiten Teil seines Reiseberichts spricht. Er beobachtet sehr genau die Veränderungen, die sich durch die russische Unterwerfung dieser Völkerschaften ereignet haben: zum einen die Übernahmen bei russischer Lebensweise, Kleidung und Wohnverhältnissen⁴¹¹ sowie die Taufe nach dem orthodoxen Ritus⁴¹², zum anderen das Weiterleben kultureller Besonderheiten, wie sie der Beobachter gerade bei den „Halbwilden“⁴¹³ gegeben sieht. Darunter zählt er die „allen Nomaden eigenthümliche Sorglosigkeit für die Zukunft“⁴¹⁴, aber eben auch das Fortbestehen des Glaubens „an den Einfluss guter und böser Geister und an die Schamane.“⁴¹⁵ Es macht die Qualität der Berichterstattung Wrangels aus, dass er den kulturellen Außenkontakt mit der russischen Umwelt nicht a priori positiv einstuft, sondern einen kulturellen Verfall registriert:

Übrigens hat durch den Umgang mit den Russen der Schamanismus unter den meisten der hiesigen Völkerschaften, seinen ehemaligen religiösen Charakter

⁴¹⁰ WRANGEL I 1839, 286f.

⁴¹¹ WRANGEL II 1839, 25.

⁴¹² WRANGEL II 1839, 27.

⁴¹³ WRANGEL II 1839, 26.

⁴¹⁴ WRANGEL II 1839, 25.

⁴¹⁵ WRANGEL II 1839, 27.

*ganz verloren, und ist jetzt wohl nichts mehr als eine gewöhnliche Wahrsage-rei; bei den Russen aber macht er eine Art Zeitvertreib oder Abendunterhaltung aus; man lässt einen Schamanen kommen und seine Künste machen, wie man anderswo die Phantasmagorie des Herrn Robertson oder irgend etwas von dem ähnliches besucht.*⁴¹⁶

Der Schamanismus der sibirischen Völker wird im russischen kulturellen Kontext zum Spektakel – was zusammen mit der immanenten Ausprägung eines „Gaukler-tums“ letztlich dazu führen musste, dass der Schamanismus (jedenfalls in den Augen der Betrachter) an Glaubwürdigkeit verlor. Wrangel enthält sich aber einer rigoro-sen Verdammung, er fällt kein Pauschalurteil. Hinter die Höherbewertung des eigen-ten kulturellen Kontextes in Form von Aufklärung und Christentum kann er nicht zurück; aber er nimmt eine Position ein, die bei aller Kritik eine Sympathie gegenüber den beobachteten Völkern bewahrte.

Was den deutschbaltischen Marineoffizier Wrangel mit dem Angehörigen der englischen Indienarmee, **ALEXANDER BURNES** (1805-1841)⁴¹⁷, verbindet, ist eine Art gemeineuropäischer Standpunkt. Beide sehen die russische Bevölkerung grund-sätzlich als „Verwandte“ im Hinblick auf die asiatischen Völkerschaften (egal, ob in Sibirien oder in Zentralasien), die dadurch in die Position des „radikal Fremden“ gelangen. Damit hat auch die Aufgeschlossenheit gerade dieser Beobachter, ihre Wissbegier und ihre Detailgenauigkeit in der Darstellung ihre kognitive Grenze: Das, was von einem gemeinsamen europäischen Selbstverständnis deutlich abweicht, wird kritisiert und abgewertet. Dennoch wird man auf die Aufzeichnungen von Burnes nicht verzichten wollen, gerade was seine Beobachtungen zu den *Usbeken* anlangt. Die Gründe liegen zum einen in der Person des Autors und der Stellung seines Reise-berichts selbst, dessen deutsche Fassung den Titel *Reisen in Indien und nach Bukhara, Bd. 1, Stuttgart 1835*, trägt.⁴¹⁸ Burnes diente zehn Jahre in der britischen Armee in Bombay und brach 1831 auf Einladung des Generalgouverneurs zu einer Reise durch Zentralasien auf, die ihn nach Bucharra in Usbekistan führte und bis 1833 dauerte. Zweck war die Informationsbeschaffung für die englische Regierung, doch verstand Burnes seine Aufgabe so weitreichend, dass der Reisebericht eine einzigartige Quelle über die Lebensweise in Zentralasien vor der Zäsur darstellt, die mit der russischen Eroberung verbunden ist.⁴¹⁹ Da einheimische Dokumente bis zum Ende des 19. Jahr-hunderts kaum zugänglich waren, verlief die Informationsbeschaffung auch für offi-ziose Stellen weitgehend über Reiseberichte wie den hier vorliegenden. Zum zweiten stellt der Reisebericht des englischen Nachrichtenoffiziers einen nicht zu unterschätz-enden Beitrag zum Diskurs über die Sklaverei dar. Burnes war zu einem Zeitpunkt

416 WRANGEL II 1839, 28.

417 Zur Person KÜGELGEN 1996, 419f.; GORSHENINA 2003, 164-167; MARK 2020, 329.

418 Die englische Ausgabe bietet, anders als die deutsche Übersetzung, ein Vorwort des Autors, in dem er unter anderem die Reiseroute erläutert; vgl. BURNES 1834, IX-XVI.

419 Vgl. GROSS 1997.

unterwegs, als die in England geführte Diskussion um die Abschaffung der Sklaverei in den britischen Kolonien ihren Höhepunkt erreichte (gipfelnd im „Slavery Abolition Act“ von 1833). Und so spiegelt der Bericht nicht nur eine europäische Sicht auf die (zentralasiatische) Sklaverei, sondern auch die europäische Selbstwahrnehmung gegenüber diesem Problem. Die dritte übergreifende zeitgeschichtliche Konstellation, in die Burnes' Reisebericht eingebunden ist, bildet der Auftakt zum „Great Game“ als dem Kampf zwischen Großbritannien und dem Russischen Reich um die Herrschaft in Zentralasien.⁴²⁰

Buchara, das zentrale Station der Reise war, stellte ein islamisches Bildungszentrum und ein Handelszentrum für ganz Zentralasien dar, war Sitz eines Emirats und die Hauptstadt der Mangut-Dynastie. Die Aufmerksamkeit des Beobachters richtet sich von Anbeginn⁴²¹ auf den Islam als die dort vorherrschende Religion. Mit erkennbarer Ironie kennzeichnet Burnes seine eigene Gruppe als „hülflose Ungläubige“, die Muslime hingegen als „bigotte Leute“.⁴²² Damit erscheint die Perspektive auf das Verhältnis zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen grundlegend geklärt. Was sich quer zu dieser Positionierung, die ein klares Kulturgefälle beinhaltet, bewegt, ist eine ethnographische Tendenz in der Darstellung, die ein Interesse auch für negativ konnotierte Phänomene beinhaltet. Burnes zeigt sich begeistert von der Zahl der Völkerschaften, denen „ein Fremder“ in Buchara begegnen kann:

*Hier kann er sich mit Eingebornen Persiens, der Türkei, Rußlands, der Tatarei, China's, Indiens und Cabuls unterhalten; er wird Turkomanen, Kalmücken und Kosaken aus den umliegenden Wüsten neben Eingebornen glücklicherer Länder finden, und hat Gelegenheit, die feinen Sitten der Unterthanen des „großen Königs“ (Perser) mit dem rauhen Benehmen der nomadischen Tataren zu vergleichen.*⁴²³

Schnell fällt der Blick des Betrachters auf das Hauptproblem, von dem in diesem Kapitel seines Berichts die Rede sein wird: die Sklaverei. Die Solidarisierung erstreckt sich dabei auf alle Völkerschaften, die davon betroffen sind:

*Ein rother Bart, graue Augen und eine weiße Haut werden hie und da die Aufmerksamkeit des Fremden fesseln, und ihm einen armen Russen verrathen, der Vaterland und Freiheit verloren hat und hier in harter Sklaverei lebt. Auch einen Chinesen sieht man zuweilen, der seinen langen Zopf abgeschnitten und sein Haupt mit einem Turban bedeckt hat, weil er hier, eben so wie der Russe, gezwungen ist, einen Muhammedaner vorzustellen.*⁴²⁴

420 Vgl. MARK 2020, 323ff.; für die anschließende sowjetische Epoche auch SULTANOVA 2014, 6-8.

421 Dem Aufenthalt in der Stadt Buchara sind die Kap. IX und X gewidmet, der Reise durch das Königreich Buchara das Kap. XI.

422 BURNES 1835, 231.

423 BURNES 1835, 235.

424 BURNES 1835, 235.

Aufgrund der Tatsache, dass Burnes seine Spionagetätigkeit weniger als militärische, denn als soziale und kommunikative Angelegenheit definierte („Diese einfältigen Leute glauben, ein Spion müsse ihre Forts und ihre Mauern ausmessen; von dem Werthe geselliger Unterredung haben sie keinen Begriff.“⁴²⁵), ergeben sich vor allem Einsichten, die auf der Basis persönlicher Gespräche zustande gekommen sind. Hinzu kommt die eigene Beobachtung, die bei der Beschreibung des Sklavenmarkts von Buchara in den Vordergrund tritt. Der Eindruck wird zwar erst im nachhinein festgehalten⁴²⁶, spiegelt aber dennoch die emotionale Lage des Beobachters:

Die erste sich darbietende Gelegenheit, den Sklavenmarkt zu sehen, der jeden Sonnabend Morgens gehalten wird, wurde von mir benutzt. Die Usbeken lassen alle ihre Geschäfte von Sklaven besorgen, die von den Turkomanen größtentheils aus Persien gebracht werden. Hier werden diese Unglücklichen gleich dem Vieh zum Verkauf ausgestellt und untersucht, mit dem einzigen Unterschied, daß sie selbst Auskunft über sich ertheilen können. An dem Morgen, an welchem ich den Sklavenmarkt besuchte, waren nur sechs dieser armen Geschöpfe da, und ich hatte nun Gelegenheit, die Art und Weise kennen zu lernen, wie dieser Handel betrieben wird. Zuerst werden sie über ihre Abkunft und Gefangenschaft befragt, und ob sie Moslems, d. h. Sunnis, sind. Die letztere Frage wird deshalb in dieser Form gestellt, weil die Usbeken einen Schiiten nicht für einen Rechtgläubigen erkennen, und ihnen ein Sectirer verhaßter ist, als ein Ungläubiger. Ist es nun der Käufer zufrieden, daß der Sklave ein Ungläubiger ist, so untersucht er seinen Körper, wobei er hauptsächlich darauf sieht, ob er nicht etwa mit dem in Turkestan so gewöhnlichen Aussatz behaftet sey, und fragt nach dem Preise. Drei persische Knaben werden um 30 goldene Tillas ausgebaut, und es war auffallend zu sehen, wie zufrieden die armen Geschöpfe mit ihrem Schicksale waren. Einen von ihnen hörte ich erzählen, er sey bei Mesched gefangen worden, als er eben seine Heerde gehütet habe. Ein anderer, der die Bemerkung der Umstehenden über die Seltenheit der Sklaven auf dem Markte mit angehört hatte, versicherte, es sey eine große Anzahl eingefangen worden. „Du und ich glauben das,“ versetzte sein Gefährte mit einiger Wehmuth, „weil wir selbst unglücklich sind; diese Leute aber müssen es besser wissen.“ Nur ein einziges unglückliches Mädchen, das lange gedient hatte, wurde von ihrem Herrn Armuths halber zum Verkauf ausgebaut. Ich glaube überzeugt seyn zu können, daß in dem Hof, wo ich diese Scene mit ansah, manche Thräne geflossen sey, allein man versicherte mich allenthalben, daß die Sklaven sehr gut behandelt würden, und in der That scheint auch der Umstand, daß viele, auch noch nach ihrer Freilassung, im Lande bleiben, dieß zu bestätigen. Die Bazars von Bukhara werden hauptsächlich von Urgendsch versehen; auch Russen und Chinesen verkauft man, wiewohl selten. Das Gefühl eines Europäers empört sich gegen diesen schändlichen Handel, die Usbeken aber

425 BURNES 1835, 239.

426 *Da uns das Schreiben untersagt war (...)*; BURNES 1835, 239.

*sind ganz gleichgültig dabei, und glauben vielmehr, einem Perser eine Wohlthat zu erzeugen, wenn sie ihn kaufen und so weit bringen, daß er seinen ketzerischen Meinungen entsagt.*⁴²⁷

Obwohl die ablehnende Haltung des Beobachters gegenüber der Sklaverei klar zum Ausdruck kommt, wird die Rechtfertigung der Sklavenhaltung nicht verschwiegen. Seinem europäischen Publikum gibt der Autor Burnes die deutliche Botschaft mit, dass Sklaverei verwerflich sei; Hauptgründe sind der Verlust der persönlichen Freiheit und die Verschleppung aus der Heimat. Doch er führt auch die Ratio der (sunnitischen) „Sklavenhalter“ an, die besagt, dass – jedenfalls bei schiitischen Sklaven – durch die Assoziierung an die „bessere“ Religion eine positive Entwicklung eingeleitet werde. Hier kontrastieren zwei Modelle des zivilisatorischen Fortschritts: das „europäische“, von Burnes selbst vertretene, das die *Abschaffung* der Sklaverei als Fortschritt begreift, und das zentralasiatisch-usbekische, das die *Beibehaltung* der Sklaverei als Fortschritt sieht.

Die Lösung dieses Dilemmas ergibt sich aus einer Kritik an der praktizierten Form des Islam, wie sie dem Reisenden vor Augen stand. Allenthalben sieht Burnes „*Uebertreter der Vorschriften des Islam*“, und Buchara ist für ihn ein Ort, der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass man hier auf besonders viele „*Widersprüche hinsichtlich der Lehren der Religion und ihrer Befolgung*“ stößt – ob das nun den Verkauf von Tabak anlangt, das Einfangen von Tauben, oder die Vernachlässigung der Pflichtgebete. Alle diese Vergehen werden bestraft, aber alle werden sie auch praktiziert.⁴²⁸ Dieser Liberalismus in Glaubensfragen, was den Islam angeht, wird ergänzt durch eine Toleranz gegenüber anderen Religionen. Der Hinduismus kann sich zwar, wie Burnes berichtet, nicht durch sichtbare Repräsentationen bemerkbar machen, doch genießen Hindu in Buchara Aufenthaltsrecht und sind auch sonst den Muslimen rechtlich gleichgestellt. Hinzu kommt ein fehlender Konversionsdruck, was der Berichterstatter mit den Worten verdeutlicht, er habe von „*keinem Beispiel einer erzwungenen Bekehrung zum Islam*“ gehört.⁴²⁹

Die spezielle Form der religiösen Praxis, wie sie für Buchara berichtet wird, bildet das Hauptmerkmal einer (fremden) Kultur, die in der Darstellung Burnes' immer näher an die eigene Kultur heranrückt. Gerade die Bekanntschaft mit der Sklaverei in Zentralasien resp. Buchara dient innerhalb der Erzählung des Reiseschriftstellers als narrativer Katalysator, durch den letztlich eine Umkehrung der kulturellen Typologie eintritt; die islamische Gesellschaft „überholt“ im zivilisatorischen Wettstreit die russische Gesellschaft. Akteur in diesem Vorgang ist einer der „*unglücklichen Russen* (...), *die in dieses Land verkauft worden waren*“, und mit dem sich Burnes unterhielt:

427 BURNES 1835, 240f.

428 BURNES 1835, 241.

429 BURNES 1835, 241f.

*Eines Abends fiel ein starker, wohl aussehender Mann zu meinen Füßen und küßte sie. Es war ein Russe, Namens Gregory Pulakoff, der vor ungefähr 25 Jahren auf einem Vorposten schlafend überrascht und ausgehoben worden war. Er war der Sohn eines Soldaten und trieb nun das Zimmermannshandwerk. Ich lud ihn ein, sich zu mir zu setzen und seine Abenteuer zu erzählen, und da es gerade Essenszeit war, so half uns der arme Zimmermann unsern Pillan verzehren. Obschon er bei seiner Gefangennehmung nur erst zehn Jahre alt war, so sprach er dennoch seine Muttersprache noch vollkommen gut, und hegte keinen andern Wunsch als den, in sein Vaterland zurückzukommen. Er bezahlte seinem Meister sieben Tillas jährlich, wofür dieser ihm gestattete, sein Handwerk frei ausüben zu dürfen und alles zu behalten, was er über jene Summe verdiente. Er hatte Weib und Kind, ebenfalls Sklaven. „Mein Meister behandelt mich gut“, sagte er, „ich gehe, wohin ich will, verkehre mit dem Volk und gebe mich für einen Muhammedaner aus; ich scheine wohl glücklich zu seyn, allein mein Herz verlangt nach meinem Vaterlande, wo ich mit Freuden in dem strengsten Regimente dienen wollte. Könnte ich es nur noch einmal sehen, dann wollte ich gern sterben. Euch kann ich sagen, wie mir’s ums Herz ist, vor den Usbeken aber muß ich meine Gefühle verheimlichen. Ich bin noch immer eine Christ (hier bekreuzigte sich der arme Mann nach Art der griechischen Kirche), obschon ich unter einem Volke lebe, das jeden, der dieses Glaubens ist, bitter haßt. Nur um meiner Ruhe willen gebe ich mich für einen Muhammedaner aus.“*⁴³⁰

Von seinem Gesprächspartner erfuhr Burnes dann auch, dass sich „höchstens 130 Nationalrussen im Königreiche“ befinden würden, und dass eigentlich alle in Buchara befindlichen russischen Sklaven bereits „durch den Gesandten“ (der russischen Regierung?) befreit worden wären, hätte es nicht einen Streit darüber gegeben, ob Christen, die zum Islam übergetreten seien, auch wieder zum Christentum zurückkehren dürfen. Grund für dieses Zögern auf islamischer Seite war, dass man dort die Verehrung von Heiligen, wie sie von den orthodoxen Russen gepflegt werde, als „Abgötterei“ einstufte.⁴³¹

An diese Schilderung knüpft sich nun eine Erörterung über die Beurteilung der Sklaverei, die Burnes als einen differenziert vorgehenden Beobachter zeigt:

Ueber alles in der Welt herrscht Meinungsverschiedenheit, und so hegen denn auch die Russen und Bukharen sehr abweichende Ansichten von der Sklaverei. Die Muhammedaner glauben durchaus kein Verbrechen zu begehen, wenn sie Russen zu Sklaven machen, indem sie den ihrer Meinung nach gegründeten Beweis führen, daß Rußland selbst, besonders in seiner despotischen Militärverfassung, das Beispiel eines Sklavenstaates aufstelle. Wenn wir, sagen sie, „Russen kaufen, so kaufen die Russen ebenfalls an unseren Grenzen Kosaken, welche Muhammedaner sind, und bringen diese Leute durch Drohungen, Geschenke

430 BURNES 1835, 247f.

431 BURNES 1835, 248.

und Vorspiegelungen aller Art dahin, daß sie ihrem Glauben entsagen und Götzendienen werden. Seht dagegen die Russen in Bukhara, betrachtet die Freiheit und Gemächlichkeit, in der sie leben, und vergleicht ihre Lage mit dem schwarzen Brod und der Tyrannei, die die in ihrem Vaterland ihr Loos ist.’ Endlich gedachten sie noch der grausamen Verbannung nach Siberia (so nennen sie Sibirien), ein Name, den sie mit Entsetzen aussprachen, und behaupteten, daß, um dieser zu entgehen, schon mehrere Russen Zuflucht in Bukhara gesucht hätten.⁴³²

Bei diesem Positionswechsel, was die Einschätzung kultureller Nähe von Russen oder Usbeken gegenüber dem Berichtersteller angeht, könnte auch eine Episode eine Rolle spielen, die im darauffolgenden Kapitel mitgeteilt wird. Die Reisegruppe wird nach etwa zweiwöchigem Aufenthalt in Buchara vom Minister eingeladen und von dem anwesenden Wesir in eine längere theologische Grundsatzdiskussion über Christentum und Islam verwickelt. Beim Thema Monotheismus herrschte schnell Einmütigkeit, und als der Vorwurf von islamischer Seite, die Christen würden „Götzenbilder“ anbeten, ausgeräumt war, ergab sich eine sichtliche Entspannung und sogar Harmonie. Das Fazit des Gastgebers betonte die Gemeinsamkeit zwischen lateinischem Christentum und Islam, auf Kosten des orthodoxen Christentums: *„Ihr müßt mit uns trinken, denn Ihr seid Leute des Buchs, weit besser als die Russen, und scheint auch richtigere Begriffe von der Wahrheit zu haben.“*⁴³³ Damit verschiebt sich allerdings der „europäische“ Standpunkt des Berichterstellers, der über weite Strecken hin den Reisebericht beherrscht. Die muslimischen Länder Zentralasiens stehen nicht mehr (bzw. nicht mehr ausschließlich) für einen Hort von Unterdrückung und Falschgläubigkeit; in den Vordergrund tritt, nach diesen „schmeichelhaften Worten“ des Wesirs, das Bild einer durchaus vergleichbaren Kultur. Durch die zuvor mitgeteilte Aussage von usbekischer Seite, dass auch in Russland eine Form von Sklaverei herrsche, gegenüber der die Situation in Buchara vorzuziehen sei, ergibt sich eine Relativierung der auktorialen Position. Die ursprüngliche Intention des britischen Reisenden, die Sklaverei insgesamt als eine das „Gefühl eines Europäers“ verletzende Einrichtung darzustellen, verblasst. Abstufungen innerhalb des Gesamtsystems „Sklaverei“ werden erkennbar, die es ermöglichen, kulturelle Isomorphen zwischen Westeuropa und Zentralasien auszumachen.

Die Verminderung kultureller Abstände durch eine Form der Differenzierung, die Ablehnung zwar nicht eliminiert, aber doch relativiert, kennzeichnet auch die Darstellungsweise des finnischen Philologen **MATTHIAS ALEXANDER CASTRÉN** (1813-1852).⁴³⁴ Seine Reisen führten ihn, nur wenige Jahre nach den Fahrten Burnes, zu den Ostjaken und Samojeden in Sibirien, wovon er mit zwei Berichten – *Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838-1844*, hg. von Anton Schiefner, St. Petersburg 1853, und

432 BURNES 1835, 248f.

433 BURNES 1835, 259.

434 Zur Person und seiner Leistung v.a. als Sprachwissenschaftler vgl. WERNER 2003, 1-16; STAGL 2009.

Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849, hg. von Anton Schiefner, St. Petersburg 1856 – Zeugnis ablegte. Und obwohl zwischen dem englischen Militär Burnes und dem finnischen Sprachforscher Castrén keine direkte Verbindung bestand, ist bei ihnen dennoch eine ähnliche Art der Bewältigung von Fremdheitserfahrung sichtbar. Was Castrén im Auftrag der Petersburger Akademie der Wissenschaften (die auch die deutsche Übersetzung seiner Berichte besorgte) untersuchen sollte, war weitgehend unbekanntes Terrain. Es ging um die sprachwissenschaftliche Erforschung von Völkern, die immer noch eine Herausforderung für die kulturellen Standards der europäischen Besucher darstellten. Ausweis dessen ist die Selbstverortung, die der Reisende zu Beginn seiner Ankunft in Sibirien vornimmt, „auf dem geheiligten Boden der Mutter Asia“.⁴³⁵ Er sieht die Bewohner dort, die er als „unsere Väter“ anspricht, gefesselt in den Banden „der Rohheit, Finsterniss und Wildheit“.⁴³⁶ Seine nachfolgende Diskussion der moralischen Einordnung dieser Völker (Ostjaken und Samojeden) verrät viel über die Problematik von kultureller Nähe oder Ferne, vor die sich der Berichterstatter gestellt sah:

*Zwar ist auch diese Rohheit mit vielen trefflichen, liebenswürdigen Eigenschaften gepaart, und es ist mir bisweilen vorgekommen, als müsste der klare Instinkt, das unschuldsvolle Gemüth und die Herzensgüte dieser sogenannten Naturvölker in vieler Hinsicht den ganzen Europäischen Weisheitskram beschämen; doch während meiner Wanderungen durch die Wildniss habe ich leider bei vielen schönen, guten und edlen Zügen bei denselben Naturvölkern soviel Verabscheuungswerthes und soviel thierische Rohheit wahrgenommen, dass ich sie endlich doch weniger liebe als beklage.*⁴³⁷

Castrén möchte dennoch unvoreingenommen bleiben, und seine Grundstimmung beherrschen die „freudigen Gefühle, als ich mich endlich im Lande meiner Träume (...) befand.“⁴³⁸ Er ist sich der Tatsache bewusst, dass die „Russischen Colonisationen“⁴³⁹, die ja auch zu einer Zuwanderung von Siedlern führte, bereits seit einem Jahrhundert in Gang waren. Dennoch bemerkt er, dass trotz der Vermischung von Völkerschaften in Sibirien (Castrén macht auch Polen, Kalmücken und Kirgisen aus, neben den „eigentlichen Einwohnern des Landes“⁴⁴⁰), die Menschen generell „à la Samoiède lebten“.⁴⁴¹ Von diesen „eigentlichen Einwohnern“ hatten die Ostjaken das Christentum bereits angenommen⁴⁴², was das Weiterleben älterer religiöser Traditionen aber nicht beendete. Und genau zu diesen älteren Traditionen, dazu dem Span-

435 CASTRÉN 1853, 278.

436 CASTRÉN 1853, 278.

437 CASTRÉN 1853, 278.

438 CASTRÉN 1853, 278.

439 CASTRÉN 1853, 279.

440 CASTRÉN 1853, 279.

441 CASTRÉN 1853, 280.

442 CASTRÉN 1853, 286.

nungsverhältnis, das sich aus der relativ neuen Überlagerung mit dem Christentum ergab, äußert sich der Berichterstatter besonders ausführlich:

Es giebt ausser der Verwandtschaft noch ein anderes Band der Vereinigung zwischen Individuen desselben Geschlechts und dieses Band ist die gemeinschaftliche Religionsübung. Jedes Geschlecht hat seit uralten Zeiten seine eigenen Götzenbilder, die oft in einer besondern Jurte verwahrt und von dem Geschlecht mit Opfern und andern religiösen Ceremonien beehrt werden. Diese ‚Götter-Jurten‘ stehen unter der Aufsicht eines geistlichen Mannes, der zu gleicher Zeit Seher, Priester und Arzt ist und ein fast göttliches Ansehen genießt. Da das ganze Religionswesen der Ostjaken in Magie besteht, so sind auch ihre Priester vorzugsweise Seher oder Schamanen. Sie werden in allen zweifelhaften Fällen sowohl von dem Geschlecht als auch von Einzelnen befragt, doch der Schamane antwortet auf keine Frage selbst unmittelbar, sondern stellt sie der Entscheidung der Götter anheim und verkündet darauf deren Antwort den Fragenden.⁴⁴³

Daran anschließend erläutert Castrén den gestuften Götterhimmel der Ostjaken:

Diese Fragen können jedoch nicht dem höchsten, himmlischen Gott, dem von den Ostjaken sogenannten TURM (TURUM) vorgelegt werden, denn dieser redet nur mit der zorn erfüllten Stimme des Donners und des Sturmwindes zu den Menschen. Man glaubt zwar, dass Turm dem Menschen überall auf den Spuren folge, dass ihm weder das Gute noch das Schlechte in der Welt entgehe und dass er nicht unterlasse einem jeden das Verdiente zuzuertheilen; dessen ungeachtet ist er aber ein den Sterblichen unzugängliches und sehr furchtbares Wesen. Ihn erreichen keine Gebete, sondern er lenkt die Geschehnisse der Welt und der Menschen nach den unveränderlichen Gesetzen der Gerechtigkeit. Man kann seine Gunst durch keine Opfer gewinnen, denn vor ihm gilt nichts andres als das eigne innere Verdienst des Menschen, und nach diesem theilt er seine Gaben aus, ohne auf Opfer und Gebete zu achten. Wenn deshalb der Ostjak in einer oder der andern Angelegenheit einen höhern Beistand nöthig hat, so muss er sich an andere, untergeordnete Gottheiten wenden. Diese sind auf die eine oder die andere Weise abgebildet und machen theils das gemeinsame Eigenthum des Geschlechts aus, theils gehören sie auch einzelnen Familien und Individuen an. Beide Arten von Götzenbildern sind oft gar nicht voneinander zu unterscheiden; sie sind wenigstens grösstentheils aus Holz geformt, haben eine menschliche Gestalt und stellen theils männliche theils weibliche Wesen vor. Doch sind diese Götterbilder im Laufe der Zeit reichlicher als die übrigen geschmückt worden. Man sieht sie mit rothen Kleidern, Halsketten und andern Zierathen ausgestattet. Ihr Gesicht ist oft mit Eisenblech belegt und die männlichen Bilder tragen bisweilen ein Schwert an der Seite und ein Panzerhemd.⁴⁴⁴

443 CASTRÉN 1853, 288.

444 CASTRÉN 1853, 289.

Während das höchste Wesen in der Darstellung Castréns eher Züge einer protestantischen Gottesvorstellung aufweist, zeigen die „untergeordneten Gottheiten“ starke Anklänge an die katholische Heiligenverehrung; die Repräsentation der letztgenannten Kategorie von Göttern deutet die Herkunft aus dem Bereich der Naturreligion an. Die Götterbilder werden, wie der Autor weiter berichtet, gern in abgelegenen Gegenden aufgestellt, um die kostbar geschmückten Statuen gegen Raub durch die „nichtheidnischen Nachbarn“ zu schützen.⁴⁴⁵ Daneben besitzt jede Familie und jede Einzelperson eines oder mehrere Bilder von Göttern, die als „Schutzgötter“ dienen, auf die Wanderung mitgenommen werden und oft bestimmte Funktionen besitzen. Die üblichen Opfer können von Privatpersonen vorgenommen werden, ganz im Unterschied zu den Opferzeremonien der Gemeinschaft, die einen Schamanen erfordern⁴⁴⁶:

*(...) wenn aber allgemeine Opfer den Göttern dargebracht werden sollen und wenn ihr Rath entweder von dem Geschlecht oder von dem Einzelnen eingeholt werden soll, ist bei allen diesen Gelegenheiten der Priester oder Schaman eine unentbehrliche Person, denn nur vermag es das Herz der Götter zu öffnen und mit ihnen zu sprechen. Für den Schaman aber ist die Zaubertrommel ein äusserst nothwendiger Artikel. Ein gewöhnlicher Laut dringt nicht zu den Ohren der Götter, sondern das Gespräch muss von dem Schaman vermittelt Gesang und Trommelschlag geführt werden. Auch das vor dem Schaman aufgestellte Götterbild fängt bisweilen an zu reden, doch diese Rede vernimmt natürlich nur der Schaman. Um indessen die leichtgläubige Menge davon zu überzeugen, dass der Gott wirklich eine Rede über seine Lippen gehen lässt, pflegt der Schaman vor ihm ein Band auf der Spitze eines aufrecht stehenden Stockes zu befestigen und wenn das Band entweder durch einen Zufall oder durch eine Vorrichtung des Schamans in Bewegung kommt, begreift natürlich ein jeder, dass der Geist des Gottes in hörbaren Lauten zu dem Schaman dringt. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Gelegenheit nie ohne ein Opfer abläuft, das gewöhnlich in einem oder mehreren Rennthieren besteht. Nachdem sie von dem Schaman getödtet sind, werden die Haut und das Geweih zu Ehren der Götter an heiligen Bäumen aufgehängt, das Fleisch aber von der versammelten Menge verzehrt, nachdem es eine Weile vor dem Angesicht des Gottes paradirt hat. Ein Theil des Opferfleisches fällt immer dem Schaman zu.*⁴⁴⁷

Es wird nicht ganz klar, wie Castrén auf den Betrugsverdacht gegenüber der Vermittlungshandlung der Schamanen kommt – ist es die Übersetzung der Rede eines Götterbildes oder ist es die Tatsache, dass die Schamanen vom Tieropfer profitieren? Die weitere Darstellung lässt darauf schließen, dass der Beobachter grundsätzliche

445 CASTRÉN 1853, 289f.

446 CASTRÉN 1853, 290f. Zur Langlebigkeit der Einstufung des Schamanismus durch Castrén vgl. MICHAJLOVSKIJ 1892.

447 CASTRÉN 1853, 291.

Probleme hatte, bestimmte Phänomene – gerade im Zusammenhang mit dem Schamanismus – einordnen zu können. So lässt sich Castrén zwar von einem „Augenzeugen“ über ein Fest der Ostjaken berichten, der kein Eingeborener war, wie die Wortwahl belegt: *„Dann traten einige Taschenspieler oder Komödianten in verschiedenen komischen Kostümen auf (...)“*.⁴⁴⁸ Doch ergänzt Castrén den fremden Augenzeugenbericht mit eigenen Beobachtungen zu Opferhandlungen der Ostjaken und kommentiert dann das so erzeugte Bild wie folgt:

*Obwohl man nicht umhin kann in diesen Opfern und Festen Spuren eines beginnenden Religionscultus zu erkennen, so ist dieser Cultus dennoch von einer sehr untergeordneten Bedeutung. Es ist kein tieferes religiöses Bedürfniss, sondern nur Eigennutz, was die hauptsächlichste Triebfeder zur Verehrung der Götter ausmacht. Man opfert und erweist ihnen Ehre nicht um ihrer selbst willen, nicht aus Andacht und Ehrfurcht vor ihrer Majestät und Macht, sondern in der Absicht dadurch eine Erfüllung seiner Wünsche und Befriedigung seiner Bedürfnisse herbeizuführen. Für alles, was man ihnen giebt, verlangt man stets eine Gegengabe. Das Opfer ist entweder ein Handgeld, womit man die Götter in seinen Dienst nimmt, oder ein Lohn für schon erwiesene Dienste. Nicht selten bestimmen die Götter selber schon im Voraus die Bezahlung, die sie für ihre Dienste verlangen. Der Schaman ist in dieser wie in jeder andern Hinsicht der Dollmetscher der Götter. Finden gar zu hohe Ansprüche von Seiten der Götter Statt, so sucht der Zauberer sie mit strengen Worten und Drohungen zu mässigen Ansprüchen zu vermögen, was gewöhnlich mit gutem Erfolg geschieht. Es ist somit klar, dass die Ostjaken in ihren Götterbildern nicht irgend welche absolute Mächte, sondern nur ihre eignen gehorsamen dienstbaren Geister verehren. Nur TURM oder der himmlische Gott geniesst ein höheres Ansehen, obwohl er keinen Gegenstand für irgend einen Cultus ausmacht. Von geringerer Bedeutung ist dagegen der Waldgott MEANG und der Wassergott KULJ, von denen der letztere besonders als eine böse und verderbliche Gottheit geschildert wird. Eine Art von göttlichem Ansehen geniesst bei den Ostjaken, wie bei allen andern verwandten Völkern, der mit einer übermenschlichen Kraft begabte Bär. Bei den Obdorskischen Ostjaken habe ich sogar einige kleine Bärenbilder gesehen, die in Kupfer gegossen sind und als göttliche Wesen verehrt werden sollen.*⁴⁴⁹

Auch wenn sich der europäische Reisende ganz offenkundig weigert, der Religion der Ostjaken (und nota bene anderer sibirischer Völker) denselben Status zuzusprechen wie der ihm vertrauten Religion des Christentums, beobachtet er doch genau die Funktion der Schamanen als „Dolmetscher der Götter“ und das Vorkommen eines eigenen Bärenkults. Seine Kritik erstreckt sich auf die Qualität der Religion, wobei er bei aller Abstandswahrung den Funktionsmechanismus religiöser Praktiken erkennen und erklären möchte. Ist hier bereits eine Tendenz in Richtung Respekt und wis-

448 CASTRÉN 1853, 293.

449 CASTRÉN 1853, 294f.

senschaftlicher Neugier zu sehen⁴⁵⁰, so verstärkt sich dieser Eindruck dort, wo es nicht um Religion geht. Castrén hat in seinem zweiten Band von Reiseaufzeichnungen, die die Jahre 1845-49 umfassen, ein deskriptiv-neutrales Bild der **Samojeden** hinterlassen. Wenn er über Gesang, Dichtung und Märchen berichtet, aber auch über die Begräbnissitten, so enthält er sich jeden Urteils.⁴⁵¹ Das mag auch damit zu tun haben, dass er eine starke kulturelle Assimilation eines Teils der Samojeden an die russische Kultur bemerkt (*„Wie in der Tracht und Wohnung zeigt sich der Russische Einfluss auch in der übrigen Oekonomie der Wald-Samojeden.“*⁴⁵²), womit diese gewissermaßen in einen zivilisierten Kreis mit einbezogen sind. Aber die Zurückhaltung des Beobachters passt auch zu dem Modus der Begegnung mit dem Fremden, der in seinem früheren Reisebericht zu Tage tritt.

Es ist eine günstige Fügung, dass wir mit der polnischen Schriftstellerin **EWA FELIŃSKA** (1793-1859)⁴⁵³ nicht nur eine Autorin besitzen, die zur selben Zeit mit denselben Völkerschaften wie Castrén zusammengetroffen ist, sondern auch eine ganz ähnliche Beobachtungsposition eingenommen hat. Felińska wurde als Angehörige des konspirativen Zirkels um den polnischen Freiheitskämpfer Szymon Konarski verhaftet und für mehrere Jahre nach Sibirien verbannt. Diese Zeit (1839-44) nutzte sie zu ausgedehnten Reisen und verfasste darüber ein zweibändiges Werk, das unter dem Titel *Revelations of Siberia. By a banished lady, hg. von Colonel Lach Szyrma, 2 Bde., London 1852*, ohne Nennung ihres Namens und in englischer Sprache erschien – gleichzeitig mit der (anders lautenden) einbändigen polnischen Ausgabe.⁴⁵⁴

Ein wiederkehrendes Thema waren für Felińska die religiösen Verhältnisse in Sibirien. Zur Religion der **Samojeden** schreibt sie:

*The Samoiedes are to this day idolaters, following the tenets of their ancient Shamanic religion. They worship the sun, the moon, and the works of nature, in so far as these engage their attention, either by their uses or their beauty. A beautiful tree, a stone, a river, or a lake, if it captivate their eye, at once secures their reverence and adoration. Their religion has little spirituality. It teaches that the gods of their race are sojourning amidst them, and often show themselves in human form, in the Samoiedan costume. These divinities take every possible interest in the earthly concerns of the tribes, warning them whether they will succeed or fail in their fisheries; whether the hunting season will be prosperous, or the reverse; and whether the year will be one of famine or of plenty.*⁴⁵⁵

450 Vgl. HUTTON 2001, 35.

451 CASTRÉN 1856, 179-185.

452 CASTRÉN 1856, 189.

453 Zur Person und ihrem Bericht über Sibirien vgl. MAŁGOWSKA 1976; KUCZYŃSKI (Hg.) 1989, 138-141.

454 EWA FELIŃSKA, *Wspomnienia z podróży do Syberji, pobytu w Berezowie i w Saratowie, Wilno 1852*.

455 FELIŃSKA I 1852, 283f.

Neben der grundsätzlichen Distanzierung vom religiösen System der Samojeden, markiert durch den Begriff „*idolaters*“, offenbart diese Passage auf der anderen Seite eine ausgeprägte Suche nach den Wurzeln für deren religiöse Anschauungen. Die Beobachterin zeichnet das Bild einer Naturreligion, die ihren Sitz in den Alltagserfahrungen der Völkerschaft hat. Diese mimetische Glaubenswelt wird im weiteren Verlauf der Beschreibung noch stärker herausgearbeitet:

*This faith is far from being based exclusively on ancient traditions; it forms part of their actual life. At the commencement of every year, a rumour is mysteriously circulated amongst them of an augury presaging what is to occur in the ensuing twelve months, which is said to have been announced to some one by the national deity in person. The revelation is usually made on the banks of a river, or in the depth of a forest.*⁴⁵⁶

Das Glaubensgebäude der Samojeden, so die polnische Autorin, ist – anders als etwa das ihr gut bekannte Christentum – nicht traditionsbasiert, sondern gegenwartsorientiert. Wichtiger, vielleicht zentraler Teil ist eine Vorhersage für das kommende Jahr, die in der Natur stattfindet und das Ausgeliefertsein der Gruppe an die Natur beherrschbar machen soll. An dieser Stelle ergibt sich eine neue Perspektive auf die Interaktion zwischen samojedischer und russischer Kultur, unterschiedlich zu derjenigen Castréns. Hatte er noch die Anpassung der Samojeden an die Russen betont, so dokumentiert Felińska die andere Seite dieser Kulturbeggnung:

*The Russians themselves, notwithstanding their profession of Christianity, do not refuse belief in these prognostications, and admitting that a Samoied god may appear to a Samoied, they urge only that he is inferior to the Christian God. In proof of this, many most absurd stories are circulated, and foolishly received as gospel truths. Among these is one relating how an Ostiak god, meeting a Christian priest, challenged him to a contest of skill in working miracles, which was accepted by the priest; and after many marvellous efforts on the part of the Ostiak god, he was, of course, to his great vexation and shame, completely discomfited by the priest.*⁴⁵⁷

Aufmerksamkeit verdient an dieser Passage, abgesehen von dem an alttestamentarische Vorbilder erinnernden Wettstreit zwischen zwei Repräsentanten verschiedener Religionen, der hier übermittelte „religiöse Relativismus“. Die Berichterstatteerin registriert eine Empfänglichkeit der eigentlich christlichen Bevölkerung für die eigentlich „heidnischen“ Vorhersage-Praktiken – die, so ihre Wahrnehmung, deswegen akzeptiert werden, weil die Rangfolge der Religionen nicht angetastet wird. Der christliche Gott ist den Göttern der sibirischen Bevölkerung überlegen, was mit der Geschichte vom christlichen Priester, der den ostjakischen Gott besiegt, bestätigt wird. Aber

456 FELIŃSKA I 1852, 284.

457 FELIŃSKA I 1852, 284.

der wahre Sprengstoff der Beobachtung liegt woanders: in der unkommentierten Wiedergabe der russisch-christlichen Auffassung, dass ein samojedischer Gott den Samojeden tatsächlich erscheinen könne. Damit wird nicht nur die Existenz eines eigenen samojedischen Gottes bestätigt, sondern auch die Basis für jede Verurteilung der samojedischen Religion als „Götzendienst“, die Felińska gerade selbst noch vorgenommen hatte, zerstört. Wenn jede Gruppe legitimerweise ihren eigenen Gott besitzt, dann ist der Absolutheitsanspruch des Christentums passé und die Religionen konkurrieren (oder koexistieren) auf Augenhöhe.

Ähnlich wie Castrén registriert auch die polnische Reisende ein eher oberflächliches Verhältnis der **Ostjaken** gegenüber dem Christentum. Die „neue“ Religion erscheint wie ein Zusatz von außen, importiert durch russische Geistliche. Als symptomatisch wird von der Reisenden der Vorfall präsentiert, als ein zur Trauung angetretenes ostjakisches Paar in Berëzovo vom orthodoxen Priester nicht zusammengeführt wurde, weil es seine christlichen Taufnamen vergessen hatte.⁴⁵⁸ Die Ostjaken sind für Felińska einer der „wild tribes inhabiting Siberia“⁴⁵⁹, und in diesem Zusammenhang der „Wildheit“ steht auch eine nach wie vor „heidnische“⁴⁶⁰ Grundhaltung der Ostjaken, trotz aller Christianisierung. Der „alte“ Glaube wird dabei als „Shamanic creed“ klassifiziert, der es den Ostjaken erlauben würde, Polygamie zu praktizieren.⁴⁶¹ Die Vermischung, so die Berichterstatterin, ist Teil der Alltagspraxis: Ein Ostjake könne das Kreuz als Symbol der christlichen Erlösung auf der Brust tragen – und dennoch seinen „idolatrours prejudices“ in jeder seiner Handlungen folgen.⁴⁶² Was das bedeutet, wird von der Berichterstatterin breit ausgeführt. An erster Stelle kommen die „Hausgötter“:

Shaitan is the household god of the Ostiaks, and no family circle is complete without him. As the guardian of all they possess, he receives from them both worship and tribute. Being afraid, after admission to the rite of Christian baptism, to place the idol in his YOURTA, the Ostiak conceals him in his pocket. During a search made on an Ostiak by a Russian EMPLOYÉ, one of these idols accidentally fell out of his pocket; and being immediately confiscated by the officer, was by him presented to me. / This Shaitan idol was a figure of a man, carved in wood. The body was belted with a girdle, enclosing a small silver coin, and over this was a dress of the Ostiak fashion, including no less than seven shirts and caftans, with ample hoods, and decorated with beads and other ornaments. The Ostiaks who have not yet accepted Christianity openly, exhibit these idols in their YOURTAS. They are much larger, and have a place assigned them in one of the corners. To Shaitan they first offer their meals, all the dishes placed before him; and they

458 FELIŃSKA II 1852, 19f.

459 FELIŃSKA II 1852, 20.

460 FELIŃSKA II 1852, 21.

461 FELIŃSKA II 1852, 22.

462 FELIŃSKA II 1852, 23.

*abstain from partaking of anything until the idol, who eats invisibly, has had enough; whereupon the family then sit down with their guests. Sometimes the master of the house, as a token of reverence and good-will towards Shaitan, besmears the idol's lips with the food previously to helping himself. The Ostiaks, as I have before observed, also worship old larch-trees; but young ones come in for no share of their veneration.*⁴⁶³

Die Verehrung und sogar Fütterung der Shaitan-Idole – ganz ähnlich wie im Bericht Adam Brands über die Tungusen – bildet in der Darstellung Felińska die eine Seite des ursprünglichen Glaubens der Ostjaken. Die andere Seite machen die Schamanen aus, deren Funktion ganz klar als die von „Priestern“ gekennzeichnet wird:

*Their priests are designated Shamans, and being regarded as the depositories of the sacred mysteries of religion, as well as of prophecies, exercise a great influence on their minds. The caste of the Shamans are supposed to be versed in magic, and to possess the power of working miracles. That the priests resort to every kind of jugglery to encourage this belief may readily be conceived, and none of their disciples doubt that they stand in immediate and most intimate connection with the supernatural world. The priests are able – as I was assured, not only by Ostiaks, but also by Russians, who said they had been witnesses of the spectacle – to plunge the whole blade of a long knife into a man's breast, and draw it out without leaving a single trace of a wound. These wonder-workers can also chop all the limbs of a body, and then restore them uninjured. I was told that they burnt Russian paper-money before a number of spectators, and afterwards picked the notes out of the ashes entire. Many other marvels of a similar kind were related to me, but none came under my own observation, the Shamans taking good care, when selecting witnesses of these astounding performances, to require in the first place belief.*⁴⁶⁴

Die Skepsis der Beobachterin gegenüber dem Schamanismus tritt deutlich zu Tage. Für sie ist es ein Schwindel, was die Schamanen mit Messern und Feuer ausführen, allein dazu angetan, bei leichtgläubigem Publikum Achtung zu erringen.⁴⁶⁵ Die Beobachterin hat Erkundigungen auch bei der russischen Bevölkerung eingezogen, aber sie war selbst nie Zeugin der „Wunder“. Dafür berichtet sie ohne jeden Kommentar von der Stellung der Schamanen in einer gemischten Gesellschaft. Deren Fähigkeiten, zukünftige Dinge vorherzusagen, würden gleichermaßen von Ostjaken und Russen geschätzt.⁴⁶⁶ Und wieder, wie bei den Samojeiden geschehen, berichtet die Reisende von einer Gegenüberstellung von alter und neuer Religion – hier in Form der Begegnung eines russischen Priesters mit einem Schamanen in einer ostjakischen Jurte. Das

463 FELIŃSKA II 1852, 23f.

464 FELIŃSKA II 1852, 24f.

465 Vgl. HUTTON 2001, 34.

466 FELIŃSKA II 1852, 26f.

Setting ist, einen Topos der russischen Literaturgeschichte bedienend, ein Schneesturm. Der Schamane macht dem Priester relativ präzise Vorhersagen über Tod und Heirat seiner Kinder, was sich im Nachhinein auch so ereignet.⁴⁶⁷ Die Berichterstatte-rin enthält sich der eigenen Meinung, und die Platzierung dieser Episode verrät, dass die Beobachterin bereit ist, das fremde Glaubenssystem verstehen zu wollen und sich mit den Grundlagen für schamanistisches Handeln allgemein auseinanderzusetzen. Im Vorgang zur Erzählung von der Prophetie während des Schneesturms umreißt Felińska eine Art Transzendenz, in der sich die Schamanen – nach Auskunft der Ost-jaken – bewegen:

*Belief in supernatural powers is general among the inhabitants of Northern Siberia. not knowing the boundaries between what is real, probable, or possible, imagination takes unbounded flights, predisposing the mind to believe what is marvellous. The very tales that are narrated in the domestic circle, the more wonderful and more improbable they appear, are the more eagerly listened to; and, in fact, are alone considered worth hearing or reading. Many go so far as to assert that the Shamans possess the power of reconstructing the human body after it has been cut into pieces, and by some means known only to themselves, restoring it completely to life. I was told of a number of instances in which this resuscitation had been effected.*⁴⁶⁸

Die Distanzierung der Beobachterin vom Gehörten (nicht selbst Beobachteten!) ist deutlich, aber sie behindert nicht die Diagnose. Schamanen, so der mitgeteilte Eindruck, spielen nicht nur als „Priester“ ihrer Glaubensgemeinschaft eine Rolle, sondern besitzen auch aufgrund ihrer Anbindung an eine „übernatürliche“ Sphäre Fähigkeiten, die in der christlichen Religion allein Gott zukommen. Damit bewegt sich Felińska auf empathisch-kritische Weise in einer Zone maximaler Fremdheits-erfahrung.

Übereinstimmend wiederum mit Castrén, was die Bewertung des Schamanismus als nicht ausreichend für eine „Religion“⁴⁶⁹ angeht, ist der französische Reisende **RAOUL BOURDIER**.⁴⁷⁰ Er durchquerte das Zarenreich im Jahr 1850 gewissermaßen als Tourist von St. Petersburg bis Kamtchatka, allerdings begleitet von einem russischen Offizier. Was er in seinen Aufzeichnungen *Voyage en Sibérie et au Kamtchatka, Paris 1854*, festhielt, war ein oft sehr polemisches, aber auch von großer Neugier geprägtes Resultat ethnographischer Beobachtung. Die **Jakuten**, denen Bourdier auf seiner Fahrt von Sibirien nach Kamtchatka begegnete, werden als „rohes“ und „wildes“ Volk beschrieben, geprägt von „primitiven Sitten“ („... des villages où l'on a conservé toute

467 FELIŃSKA II 1852, 29f.

468 FELIŃSKA II 1852, 26.

469 Die Frage, ob Schamanismus eine „Religion“ sei (und entsprechend Schamanen „Priester“), formuliert der ungarische Ethnologe Vilmos Voigt noch im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert als Forschungsfrage; vgl. VOIGT 1978, 65f.

470 Zur Person ist wenig bekannt; vgl. DE GRÈVE 1990, 1236.

la rudesse et toute la sauvagerie des moeurs primitives“), doch ist es ihm dennoch ein Anliegen, dem Leser „eine Idee“ davon zu geben.⁴⁷¹ Diese „Idee“ beinhaltet, mit einem gelegentlichen Seitenblick auf die „Wilden der Neuen Welt“ („*Comme le sauvage du Nouveau-Monde*“), unter anderem eine bewundernde Darstellung allerlei Vorzüge, wie körperliche Abhärtung und gutes Seh- und Hörvermögen.⁴⁷² Die religiöse Kultur, die trotz der bereits erfolgten Christianisierung vor allem im Schamanismus gesehen wird, stößt jedoch auf kompromisslose Ablehnung:

*Comme toutes les peuplades de la Sibérie, les Yakoutes sont superstitieux et crédules, et ont la plus grande confiance dans les ridicules pratiques de leurs chamans, qu'ils ne manquent jamais de consulter dans toutes les circonstances un peu importantes, et bien qu'ils soient baptisés pour la plupart et qu'on ait traduit en leur langue plusieurs fragments de l'Évangile, il n'y en a guère parmi eux qui aient quelque idée claire du christianisme, et le baptême n'est pour le plus grand nombre qu'une simple formalité sans signification, qui ne les empêche pas de se livrer aux pratiques de l'idolâtrie la plus grossière.*⁴⁷³

Die Wortwahl ist eindeutig: der Schamanismus stammt aus dem Bereich des „Aberglaubens“ und des „Götzendienstes“, die Praktiken der Schamanen sind „lächerlich“. Was bei der Begegnung mit der Kultur der Jakuten noch eher dem Modus der Zurückweisung und Verurteilung angehört, gestaltet sich angesichts der Begegnung mit den *Tschuktschen* anders. Zwar bilden auch sie ein Musterbeispiel für „wilde Rohheit“ („*une sauvage rudesse*“)⁴⁷⁴, doch teilt Bourdier hier sehr viel detaillierter seine Beobachtungen mit, die den Schamanismus und das religiöse System allgemein, dazu den Weg zum Schamanen behandeln. Und das, obgleich mit dem Bericht von Menschenopfern bei den Tschuktschen eine maximale Herausforderung für die Verarbeitung des kulturell Fremden besteht:

La barbarie de ces peuples va souvent jusqu'à immoler des victimes humaines dans les sacrifices qu'ils font à leurs horribles dieux, et lorsque, dans les grandes calamités, les chamans ont, comme jadis Calchas, demandé le sang d'une vierge pour apaiser le courroux de leurs dieux infernaux, il n'y a pas de considération, de rang ou de famille qui puisse soustraire la sauvage Iphigénie au couteau de ces sacrificateurs impies. / C'est surtout chez les Tchouktchas que domine le culte hideux du chamanisme: répandu avant la conquête sur la Sibérie tout entière, il a reculé peu à peu devant elle et se trouve maintenant à peu près renfermé dans les limites du territoire de cette nation. Qu'on n'aille pas croire cependant qu'il n'en reste aucune trace dans les contrées plus occidentales: il en reste au contraire, et beaucoup. Nous avons même eu occasion d'en dire quelques mots dans le cours de

471 BOURDIER 1854, 490.

472 BOURDIER 1854, 490f.

473 BOURDIER 1854, 493f.

474 BOURDIER 1854, 511.

*ces récits; mais chez les peuplades que nous avons visitées jusque-là, nous avons trouvé de chamanisme bien moins à l'état de culte organisé qu'à celui de superstition. Les chamans n'y sont plus en effet que des jongleurs plus ou moins adroits, qui jouent au milieu de ceux qui des entourent un rôle tout à fait analogue à celui des devins et des sorciers de nos campagnes du moyen âge. On les consulte bien encore pour retrouver un objet perdu, pour connaître à l'avance le résultat d'une entreprise, pour conjurer l'influence maligne des esprits infernaux, mais cela est loin de constituer une religion, et si leur influence occulte est encore considérable, ils n'ont plus au moins ni pouvoir ni caractère publiquement reconnus.*⁴⁷⁵

Der Schamanismus, so der französische Berichterstatter, trägt nicht nur die Verantwortung für Menschenopfer, sondern erhielt sich trotz der russischen Eroberung Sibiriens als eine Art Untergrundkult mit beträchtlichem Einfluss. Doch spricht ihm Bourdier den Status einer Religion ab – der Schamanismus ist für ihn ein „Aberglaube“, die von den Schamanen praktizierten Rituale sind eine „Taschenspielererei“, wie man sie von den mittelalterlichen Magiern auf dem Land kennt.

Gleichwohl übt der Schamanismus als religiöses System eine sichtliche Anziehungskraft auf den Beobachter aus. So erklärt sich, warum er im Folgenden, immer wieder mit vergleichenden Ansätzen, recht ausführlich das Pantheon und die Kosmogonie der Tschuktschen erläutert:

Ce qui distingue la chamanisme de tous les cultes connus, c'est l'absence presque complète de dogmes; cette religion n'est qu'un tissu obscur de superstitions absurdes et de quelques pratiques de magie empruntées la plupart du temps à des traditions aussi confuses que contradictoires. De cette absence de dogmes il résulte que les chamans ou ministres du culte n'émettent aucun précepte et n'enseignent au peuple aucun principe religieux. Ce bizarre assemblage des plus ridicules erreurs n'est l'oeuvre d'aucun homme, mais plutôt un écho lointain et défiguré du bouddhisme de l'Inde mêlé aux superstitions barbares, produit de la nature déserte et sauvage de la contrée où elles ont pris naissance. Tout grossiers que soient les chamans et quelque inculte et bornée que soit l'intelligence de ceux auxquels ils s'adressent, ils ont cependant compris la nécessité d'expliquer l'existence du monde, et voilà comment ils s'y sont pris. Selon eux, un Dieu, qu'ils nomment Bouga, après avoir créé le ciel et la terre, rassembla du fer de l'Occident, du feu du Midi, de l'eau de l'Occident, de la terre du Nord, et en fit un homme et une femme dont la chair et les os étaient de terre, le coeur de fer, le sang d'eau et la chaleur vitale de feu. Lorsque le genre humain se fut multiplié, l'esprit des ténèbres, Boudinga, en réclama la moitié comme sa propriété. Bouga refusa de lui accorder les vivants, mais il lui promit de lui abandonner les hommes vicieux après la mort, pour qu'il leur infligeât des peines dans benfer qui est situé au centre de la terre. A côté de cette dernière croyance, qui implique quelques notions élevées sur l'immortalité de l'âme et la connaissance de la dualité de Zoroastre, Oromaze et

475 BOURDIER 1854, 512.

*Arimane, les chamans placent la théorie absurde d'un globe terrestre soutenu par une immense grenouille. Ces dogmes, tout stupides qu'ils soient, sont-ils encore complètement ignorés du vulgaire, et la connaissance en demeure spécialement réservée aux chamans.*⁴⁷⁶

Dem Betrachter ist eine Definition des Schamanismus sichtlich angelegen. Er sieht ihn als eine Mischung aus Anklängen an den Buddhismus, barbarischen Glaubens-irrtümern und der Natur, in der diese entstanden sind. Damit kommt, wie bei seinem Vorgänger Wrangel, und dort ebenfalls auf die Tschuktschen bezogen, auch bei Bourdier die naturräumliche Grundlegung des Schamanismus zum Tragen. Spart der französische Beobachter bei der Erklärung des Wesens des Schamanismus nicht mit (abwertender) Kritik, so werden andere Informationen entweder gar nicht kommentiert oder sofort als „absurd“ abgetan. Ohne Kommentar bleibt die Nachricht vom Glauben der Tschuktschen daran, dass die „Hölle“ in der Mitte der Erde gelegen sei, woran sich dualistische Vorstellungen aus dem Umfeld des Zoroastrismus⁴⁷⁷ heften. Für absurd hält der Berichterstatter die Ansicht, dass die Erde von einem „riesigen Frosch“ gehalten werde. Damit allerdings schließt die Erzählung an kosmogonische Mythen an, die von einem „Erddaucher“ berichten, der die Erde aus dem Wasser emporholt⁴⁷⁸; der Frosch als dem Wasser verbundenes Tier passt in diesen Kontext.

Großes Interesse zeigt Bourdier für den Ausbildungsweg der Schamanen. Er sieht die Schamanen (bei den Tschuktschen) als Personen, denen große Verehrung entgegengebracht wird, und die eine Art Kaste bilden, vergleichbar mit der sozialen Schichtung in Indien oder im Ägypten der Pharaonen. Gleichzeitig betont er, dass es keine festgesetzte Methode gebe, wie man zum Schamanen (aus)gebildet werde, und dass die Formierung letztlich ein singuläres Werk der jeweiligen Person sei.⁴⁷⁹ Bourdier blickt von einer Außenposition auf diesen Prozess:

C'est surtout dans la jeunesse que se déterminent ces singulières vocations. Chez les Tchouktchas comme chez tous les peuples, il se rencontre des imaginations ardentes et impressionnables que le merveilleux enflamme et transporte. Ces jeunes imaginations, bercées dès l'enfance par les récits des vieillards qui ne cessent d'exalter la puissance des Esprits et le pouvoir dont ils revêtent les chamans, leurs délégués sur la terre, se prennent vite d'admiration pour cette occulte magie, qu'ils considèrent comme le don le plus précieux qu'un homme puisse recevoir des Êtres supérieurs. Ainsi préparé et l'imagination déjà disposée aux hallucinations, le jeune homme visite les chamans, il assiste avec le frémissement d'une secrète horreur aux transports convulsifs qui les agitent lorsqu'ils reçoivent l'inspiration. Tels dans les forêts de la Gaule nos ancêtres assistaient en tremblant aux sombres mystères célébrés par les Druides. De plus en plus désireux d'entrer

476 BOURDIER 1854, 513.

477 Zum Zusammenhang von Schamanismus und Zoroastrismus vgl. HUTTON 2001, 129f.

478 Vgl. BISCHOF 1996, 201f.

479 BOURDIER 1854, 514.

en communication avec les êtres invisibles, il se prépare à leur redoutable visite par la solitude, le célibat, la méditation et par un régime irritant qui ne tarde pas à porter la flamme dans son sang et le trouble dans son esprit. Dans cet état de surexcitation surnaturelle les visions tant souhaitées, les esprits infernaux revêtus de formes bizarres ne sont plus le néophyte des êtres imaginaires, il les voit devant lui, il reçoit leurs oracles, et son imagination en délire arrive promptement à prendre pour des réalités les vains fantômes créés par son esprit malade. C'est là l'histoire de tous les illuminés et les extatiques depuis madame de Krüdner jusqu'à Rose Tamisier. / C'est ainsi que se forment les chamans, sans qu'il y ait la plupart du temps la moindre hypocrisie de leur part. Reste alors à consacrer le nouveau chaman et à l'initier à la danse mystérieuse ainsi qu'à l'art de tirer des sons particuliers d'une espèce de tambour nommé boubna. C'est toujours pendant la nuit et avec des cérémonies étranges que se fait la consécration. / Un chaman, parvenu au plus haut degré de l'exaltation, est pour un Européen un des spectacles à la fois les plus étranges et les plus fantastiques auxquels il lui soit donné d'assister, et ce n'est pas, quelque force d'esprit qu'on possède d'ailleurs, sans une vive impression qu'on se trouve en face d'un sauvage farouche qui, la pâleur sur le visage, le tremblement de la colère sur les lèvres, les yeux pleins de sang et la bouche écumante, se livre aux mouvements convulsifs les plus désordonnés et les plus hideux, en même temps qu'il prononce d'une voix rauque et sépulcrale les invocations les plus étranges et qu'il accompagne ses paroles du son de son tambour retentissant. Qu'on juge de l'effet que de pareilles scènes doivent produire sur l'esprit inculte de simples et naïfs sauvages.⁴⁸⁰

Die Beschreibung des Wegs zum Schamanen dient für Bourdier gleichzeitig als Erklärung des Phänomens Schamanismus insgesamt. Sein Ansatz, die Existenz von „Geistern“ und die Anwendung von „Magie“ als Resultat einer pathologischen Persönlichkeitsentwicklung zu sehen und mit entsprechenden Vokabeln in den Bereich der Krankheit zu verweisen („Halluzinationen“, „Überreizung“, „Visionen“/„Phantom“, „kranker Geist“), ist Teil eines eigenen Interpretationsmusters von Schamanismus, neben der eher schlichten Gleichsetzung des Schamanismus mit Hokuspokus und Betrug. Die Nähe von Schamanismus und psychiatrischen Auffälligkeiten wurde zwar erst im 20. Jahrhundert systematisch ausformuliert (vor allem von Ohlmarks), erscheint aber auch in früheren Zeugnissen – wie eben dem von Bourdier. Dabei ist dessen Stellungnahme gar nicht eindeutig ablehnend; Faszination und Zurückweisung halten sich die Waage und erzeugen ein Spannungsverhältnis, das die gesamte Passage prägt. Dessen Auflösung geschieht am Schluss: Obwohl der Beobachter offen bekennt, dass das Erleben eines Schamanen während einer Séance zum „fremdesten“ und „phantastischsten“ gehört, was einem Europäer widerfahren kann, veranlasst ihn diese Einsicht nicht zur Überprüfung des eigenen Standpunkts. Im Vollgefühl der kulturellen Überlegenheit schließt Bourdier seine Erörterung damit, dass sich ein

solches Phänomen nur dank eines „unkultivierten Geistes simpler und naiver Wilder“ etablieren kann. Die Distanzierung siegt, auch wenn Bourdier durchaus Neugier zeigt und um eine kulturgeschichtliche Einordnung des Phänomens Schamanismus bemüht ist. Das dokumentiert auch der Verweis auf die Baronin Juliane von Krüdener (1764-1824), die für ihren mystisch-spirituellen Einfluss auf Zar Alexander I. bekannt ist⁴⁸¹, und auf Rose/Rosette Tamisier (1816-1899), deren Stigmatisierungen und Trancezustände um die Mitte des 19. Jahrhunderts große öffentliche Aufmerksamkeit erregten.

Der zeitgleich reisende Franzose **CHARLES DE SAINT-JULIEN** (1802-1869)⁴⁸² wandelt ganz auf den Spuren seines Landsmanns Bourdier. Saint-Julien war Dozent für französische Literatur an der Universität von St. Petersburg und Korrespondierendes Mitglied der dortigen Akademie, als er 1851 von St. Petersburg aus nach Osten aufbrach. Seine Reise weist einige Stationen im europäischen Teil des Russischen Reichs auf, im Kaukasus, in Kazan' und Astrachan' und auf der Krim, bevor er Sibirien und Kamtschatka erreichte. Niedergelegt in dem Reisebericht *Voyage pittoresque en Russie, Paris 1854*, sind seine Ansichten gerade zur Kultur der sibirischen Völker eine weitere französische Stimme im 19. Jahrhundert. Doch ähnelt diese Stimme sehr auffällig derjenigen von Bourdier, etwa, wenn es um den Schamanismus bei den **Tungusen** geht. So bedient er sich zum Teil derselben Wortwahl, wenn er die Schamanen als „Betrüger“ bezeichnet, die sich den „unkultivierten Geist“ ihrer Umwelt zu Nutze machen, um mit Hilfe ihrer „so lächerlichen wie bizarren Hexereien“ Einfluss auszuüben.⁴⁸³ Saint-Julien hat Pallas gelesen⁴⁸⁴ und gibt auch den von Ides übermittelten Glauben wieder, dass der Baikalsee eine religiöse Qualität besitze („*Mer sainte*“).⁴⁸⁵ Aber sein „*Voyage pittoresque*“ ist kein eigenständiger Text. Die Passagen zum Schamanismus bei den **Jakuten**⁴⁸⁶ und den **Tschuktschen**⁴⁸⁷ sind wortidentisch mit den Auszügen, die vorhin unter der Autorschaft von Bourdier zitiert wurden. So stellt sich die Frage nach der Autorschaft von Texten, deren Verfasser – Bourdier und Saint-Julien – kaum bekannt sind. Dass beide Reiseberichte im selben Jahr beim gleichen Pariser Verlag (Belin-Leprieur et Morizot) erschienen sind, macht diesen Fall nur umso rätselhafter.

Was die Berichte des (oder der) gerade behandelten französischen Reisenden mit demjenigen des aus Danzig stammenden Geographen und Naturforschers **GUSTAV**

481 Vgl. SOMMER 2013; BERCEGOL – KLETTKE (Hg.) 2017, Register s.v.

482 Zur Person DE GRÈVE 1990, 1263f.

483 *La religion de la majeure partie des Tougouses est encore le chamanisme, sorte de grossière idolâtrie entretenue par de misérables imposteurs, qui, sous le nom d'ABISS ou CHAMANS, exercent sur leurs esprits incultes la plus étrange influence à l'aide de sortilèges aussi ridicules que bizarres*; SAINT-JULIEN 1854, 466.

484 SAINT-JULIEN 1854, 467.

485 SAINT-JULIEN 1854, 470.

486 SAINT-JULIEN 1854, 482f.

487 SAINT-JULIEN 1854, 498.

RADDE (1831-1903)⁴⁸⁸ vereint, ist die kulturtypologische Selbstsicht. Auch Radde sieht sich auf einer Stufenleiter der Kulturen, deren Oben mit dem eigenen kulturellen Ausgangspunkt zusammenfällt, während das Unten für die Bewohner Sibiriens reserviert ist. Entscheidendes Moment ist, dass die Ablehnung der kulturell fremden Phänomene zwar grundsätzlich ist, aber die kritische Bestandsaufnahme nicht behindert. Ergebnis ist eine Ambivalenz in der Beurteilung der sibirischen Völkerschaften. Radde hatte bereits mehrjährige botanische Studien auf der Halbinsel Krim betrieben, als er 1855 von der Petersburger Geographischen Gesellschaft zu einer Expedition nach Ostsibirien eingeladen wurde. Seine Reise, die ihn bis 1859 in Beschlag nahm, führte ihn von St. Petersburg aus nach Irkutsk und an den Baikalsee, von dort aus nach Transbaikalien, in mongolisches Gebiet und bis zur Ussuri-Mündung. Seine auch ethnologisch relevanten Aufzeichnungen über diese Reise erschienen bereits kurz nach seiner Rückkehr in die russische Hauptstadt unter dem Titel *Berichte über Reisen im Süden von Ost-Sibirien, St. Petersburg 1861*.

Es macht den besonderen Reiz seiner Darstellung aus, dass ein explizit hierarchisches Kulturverständnis dennoch eine Innenansicht radikal fremder Kulturen erlaubt. Seinen Beobachterstandpunkt gegenüber den **Sojoten** erläutert Radde so:

Es wird aber dieser isolirte Punkt einer gewissermassen durchgebildeten Cultur [gemeint ist ein von Kolonisten angelegtes Vorwerk; T.W.] dem Reisenden umso interessanter, als er in seiner unmittelbaren Nähe zugleich eine der äussersten, niedrigsten Stufen der Volksentwicklung findet. Denn in dem jagdtreibenden Sojoten beobachtet er zwar ein weiches Naturell, eine dienstfertige Ergebenheit, eine aufrichtige Dankbarkeit und neben unverdorbener Herzensanfalt die scharf geübten Sinne, wie sie Jagdvölkern überhaupt eigen; aber daneben auch die Vorurtheile tiefgewurzelten Aberglaubens, die als Hauptursache jedem Fortschritte unhold sind und deren äusserste Fasern fest die Seelen umschlingend, durch Jahrhunderte lang geübte Macht, nicht wenig selbst dazu beitrugen, den schwachen Stamm seinem Aussterben näher und näher zu bringen.⁴⁸⁹

Zum ersten Mal begegnet hier die Auffassung, dass der „falsche Glaube“ („Aberglauben“), Teil einer der „äussersten, niedrigsten Stufen der Volksentwicklung“, ursächlich ist für das Verschwinden eines ganzen Volkes (hier: der Sojoten). Wieder einmal ist es die – in den Augen des Betrachters – insuffiziente Verwurzelung des Christentums, die den Ausschlag gibt. Nach Raddes Auffassung ist es lediglich die Erwartung der „bei der Taufe zu erhaltende(n) Leibwäsche“, die überhaupt eine Christianisierung einleitet. Die jedoch bleibt gewissermaßen auf halbem Weg stecken und führt lediglich zu „Religionsideen, die gar keine Aehnlichkeit mit der christlichen Lehre haben“ und

488 Zu ihm und seinen Reisen (neben Sibirien auch auf die Krim und in den Kaukasus) vgl. GOLOVLËV 2009. Reich an biographischen Details ist die Artikelserie eines unbekannten Autors, der persönlichen Kontakt mit Radde gehabt haben muss, betitelt *Rückblick auf die Reisen von Dr. Gustav Radde 1852 bis 1890*; in: *Globus* 1890, Nr. 16, 241-244.

489 RADDE 1861, 43f.

„als dumpfe, unklare Schattenrisse die kindischen Seelen umnebeln.“⁴⁹⁰ In der zugehörigen Fußnote führt Radde weiter aus:

*Wie schwer die Grundlehren unserer Religion in die bekehrten Völker Ostsibiriens heidnischer Abkunft eindringen, kann man unter anderem auch daraus entnehmen, dass nicht an den hohen Festen der Kirche von allen Seiten her diese ihre Kinder zueilen, sondern nur am 9./21. Mai, dem heiligen Nikolaus-Tage, dessen Heiligen alle getauften Burjäten sich zu ihrem Schutzpatron erwählt haben.*⁴⁹¹

Vom Christentum bleiben, wie der Betrachter nahelegt, nur diejenigen Teile, die sich offenbar am leichtesten in das bereits vorhandene Glaubensgebäude integrieren lassen konnten. Der so entstandene Synkretismus, der wieder einmal (siehe den Bericht Lepëchins fast ein Jahrhundert zuvor!) auf eine Verehrung des orthodoxen Heiligen Nikolaus durch „halb“ christianisierte Völkerschaften Sibiriens hinausläuft, bildet den Ausgangspunkt für die weitere Beschäftigung des Autors mit dem Grund für diese religiöse Resilienz bei den Sojoten. Als klare Ursache wird der Schamanismus identifiziert. Wie sehr Radde an sein Publikum dachte, als er zu einer Kennzeichnung des schamanistischen Handelns ansetzt, wird nicht zuletzt an der sprachlichen Gestaltung deutlich. Die Form ist die Anekdote, und die ästhetische Verfremdung zieht den Leser in das Geschehen mit hinein:

*Wenn im Thale der Kantscha am späten Herbstabend das Stöhnen des kranken Sojoten vom Trommellärm und Schellengeklirr des Todtenschamanen übertönt wird, der mit convulsiven Zuckungen über die Kohlenglut hüpf und in rasend-hinfliegender Melodie die schon abgeschiedene Seele des Kranken, welche einsam den Bach abwärts schwamm, beschwört zurückzukehren zum langgewöhnten Wohnsitze; wenn in plötzlich eintretender Pause dann die bis dahin andächtig schweigende Menge von allen Seiten her das confuseste Kukulsgeschrei hören lässt und nun wieder stumm und steif den unverständlich geschnatterten Worten des Schamanen lauscht, bis dieser erschöpft hinstürzend und schweigend nur noch in den tiefgeschnittenen Gesichtszügen ein unwillkürliches Muskelzucken verräth und zu diesem religiösen Zerrbild die Mienen der Anwesenden das andächtigste Gepräge annehmen und alles in Ruhe bleibt, bis die glimmende Kohle sich nach und nach mit schwachen Aschenblättchen belegt und so die rothen Reflexe von den Physiognomien allmählig weggezogen werden – dann in kaum stundenweiter Entfernung von diesem Unwesen, gemächlich vor knisterndem Kaminfeuer in seinem Zimmer sitzend, werden die Pläne vom Besitzer überdacht, die hier lagernden Reichthümer besser zu heben und sie nach Deutschland betriebsamer Fabrikanten in Nürnberg zu liefern.*⁴⁹²

490 RADDE 1861, 44.

491 RADDE 1861, 45.

492 RADDE 1861, 45f.

Erklärt wird hier aber nicht nur der Schamanismus (als die Wurzel aller kulturellen Defizite), sondern auch der Grund für Kolonisation und Ausbeutung der (ost)sibirischen Völker. Die Verurteilung, ja Herabsetzung des Schamanismus und damit der indigenen Kultur wird Teil einer Legitimationsstrategie für koloniale Unterwerfung. „Nürnberg“ fungiert hier als Symbol einer Aneignung, die sich aus kolonialem Othering und wirtschaftlichem Profitdenken zusammensetzt. Dabei bezieht sich die Minderwertigkeit der Sojoten, wie der weitere Bericht Raddes ausweist, nicht allein auf die Aspekte Aberglauben (zu dem neben dem Schamanismus auch der Lamaismus gehörte⁴⁹³) resp. mangelhaft rezipiertes Christentum und wirtschaftliche Unfähigkeit; betont wird auch die intellektuelle Unterlegenheit:

*Oder, wenn in schwüler Sommernacht, bei beginnender Mondfinsternis, sich furchtsam die Wilden vereinigen und ihre Hunde anhetzen den Mond anzubellen und ihre Gewehre laden ihn anzuschieszen, weil nach ihrem poetischen Aberglauben der böse Geist mit schwarzem wolligem Haare die Silberscheibe zu erdrücken strebt und durch den Lärm verscheucht werden soll; so sieht hierin der nahewohnende Europäer nichts, als den unvermeidlichen Gang der Naturgesetze und die kindische Furcht der Wilden; aber soviel er auch mit ihnen davon sprechen möge, die Worte sind verloren und grosse Kriege oder Herrschertod oder Viehseuchen halten sie für die unausbleiblichen Folgen.*⁴⁹⁴

Dazu passt die Beobachtung des Reisenden, dass sich Christen aus niedrigen sozialen Schichten in Sibirien dem Schamanismus zuwenden – eines der wenigen Zeugnisse dafür, dass es auch eine Beeinflussung der „Kolonisatoren“ durch die „Kolonisierten“ gab. Die Rangordnung der kulturellen (religiösen) Systeme war also nicht unumstößlich, sondern besaß eine soziale Komponente, die zu einem reziproken Verhältnis zwischen Christentum und Schamanismus führte:

Es ist auffallend genug, wie bei so unmittelbarer Berührung beider Elemente diese von so geringem Einflusse hier, wie überhaupt in Ost-Sibirien auf einander blieben; ja, man kann auch hier, wie in vielen andern von einer christlichen und heidnischen Bevölkerung bewohnten Ländern, die Beobachtung machen, dass die niedere arbeitende Classe christlicher Confession sich hin und wieder dem Einflusse des heidnischen Elements nicht ganz entziehen kann. Denn es ist eine nicht nur hier gemachte Erfahrung, sondern eine ziemlich verbreitete Thatsache, dass man an das sogenannte Besprechen und Lossprechen gewisser Uebel und so auch des Behextseins der Goldwäschen, der Graphitlage etc. glaubt und, wenn gleich wir sehr wohl wissen, dass Viele dergleichen für albernes Nichts halten, auch keineswegs dem abwesenden sehr geehrten Besitzer dieses Etablissements es zur Last legen wollen; so ist es doch deshalb wahr, dass auf Antrieb unwissender

493 RADDE 1861, 50.

494 RADDE 1861, 46.

*russischer Diener, als die Schurfarbeiten nicht zur gesuchten Ader führten, eine Schamanin bestellt und bezahlt wurde, um den Geist der Graphitwerke günstig zu stimmen.*⁴⁹⁵

Raddes Bericht enthüllt die kuriose Konstellation, dass die Kolonisatoren auf kulturelle (religiöse) Praktiken der Kolonisierten zurückgriffen, um den Zweck ihres Tuns zu erreichen. Zwar distanziert sich der Betrachter sofort, doch scheint ihn diese Inversion der kulturellen Einflussrichtung auch nicht sehr zu stören. Der Grund könnte darin liegen, dass Radde in der prekären wirtschaftlichen Lage, die für alle auf Jagd gestützten Gesellschaften charakteristisch ist, eine Legitimation für die koloniale Überformung sieht. Immer wieder kommt er auf die (schwache) Wirtschaftskraft der Sojoten zu sprechen, und seine melodramatische, stilisierte Erzählung vom erfolglosen Jäger, der den drohenden Hungertod seiner Familie nicht verhindern kann⁴⁹⁶, steht paradigmatisch für eine Kritik an der sojotischen Kultur.

Dabei ist diese Art von Kritik kein allgemeines Kennzeichen der Beobachtungen Raddes. Von den Völkerschaften im Umkreis des Baikalsees, die ethnographisch behandelt werden, sind vor allem Burjaten und Tungusen zu nennen. Die Haltung des Beobachters ist hier sehr viel defensiver, obwohl die kulturelle Distanz eine Herausforderung bildet und auch eigens thematisiert wird. Zum Schamanismus und generell zur Religion der **Burjaten** schreibt Radde:

*Die Burjäten am Baikal opfern und beten bald einzeln, bald ganze Dorfschaften beisammen, oft ohne Beisein ihrer Schamanen, sie erkennen aber auch den lamaitischen Oberpriester in Transbaikalien als ihr religiöses Oberhaupt an; und wenden sich bald von einer dieser Lehren zur andern, je nachdem sie bei obwaltenden Verhältnissen zu dieser oder jener mehr Zutrauen fassen, gemeinlich aber üben sie die Gebräuche des Schamanenthums aus. Sie verehren viele Plätze am See, namentlich Vorgebirge, einzelne Felsen, heisse Quellen und Höhen als heilige, bald von erzürnten, bald von gütigen Geistern bewohnte Oertlichkeiten und opfern an solchen Orten Häute, Bänder und Pferdehaare. Ausserdem thun sie Opfer vor anzutretenden Reisen und bei allen wichtigen Gelegenheiten und Ereignissen. Ihre häuslichen Opfer bestehen in der Darbringung von gegohrener Milch und Thierhäuten, sie sind fast alle im Besitze einiger Götzenbilder, die aus dünnen Messingplatten geschnittene menschliche Gestalten vorstellen, ausser diesen aber verehren sie auch Steinarten. Ich fand selbst an einem Altar in einem hölzernen Kästchen einen beilartig geschliffenen Nephrit von 1 1/2 Zoll seitlicher Fläche.*⁴⁹⁷

Die Darstellung ist neutral im Werturteil und referiert Praktiken, die der Bericht-erstatte wohl zum Teil selbst gesehen oder erlebt hat. Die (wertende) Bezeichnung

495 RADDE 1861, 46f.

496 RADDE 1861, 55.

497 RADDE 1861, 231f.

von Götterdarstellungen als „Götzenbilder“ entspringt keinem ablehnenden, eher einem distanzierten Blick und reproduziert ein allgemein verwendetes Stereotyp.

Ähnlich die Haltung Raddes gegenüber dem religiösen System der **Tungusen**:

So grosse Verschiedenheiten wir zwischen den Tungusen und Burjäten, was Temperament, Charakter und Lebensweise anbelangt, finden; so geringe sind in den religiösen Grundideen beider Völker zu entdecken. Die ungetauften Tungusen und Burjäten treiben Schamanismus, verrichten aber ihren Götzendienst oft ohne Beisein anerkannter Schamanen. Die meisten der armen Tungusen, welche ich im August an der nördlichen Angara-Mündung fand, haben sich taufen lassen und andere Namen angenommen, ich habe mich aber oftmals überzeugt, dass sie die russische Taufe nur als Form betrachten und sich in Gegenwart von Russen es angelegen sein lassen, den Gebräuchen der Kirche zu genügen; sobald sie aber wandern und frei im Walde leben, schamanen sie. Es hat dies ebensosehr seinen Grund in den ihnen seit der Geburt angewöhnten religiösen Vorurtheilen, von denen sie sich nicht frei machen, wie auch in der unstäten Lebensweise der Tungusen und in dem Mangel an russischen Kirchen in jenen öden, schwach bevölkerten Gegenden des Nordbaikals. Ehrfurchtbezeugend küssten die beiden Tungusen, mit denen ich später in die Wildnisse zum Forellensee (Frölicha oder Dawatschanda) wanderte, dem russischen Priester die Hand und waren mit dem Ceremonial bei dem Gottesdienste vertraut; als wir aber in den Wäldern beisammen gingen, befragte ich den einen, was denn die thierähnlichen Zinnfiguren auf seinem Gürtel zu bedeuten hätten und er erwiederte mir, es sei Glaubensgebrauch dergleichen zu tragen, wenn man reiche Beute gemacht und für die Zukunft glücklich sein wolle. Wie aber, sagte ich, du bist doch getauft? Ja, antwortete er ganz naiv, wir sind zwar getauft, aber haben ausser Deinem Gotte noch unsere eigenen, denen wir ebenso glauben wie dem Evangelio. Oefters noch hatte ich Gelegenheit, Gleiches in Erfahrung zu bringen.⁴⁹⁸

Auch hier sind die abwertenden Bezeichnungen zur Religion stereotyp („Götzendienst“, „religiöse Vorurtheile“) und scheinen eher einem Reflex zu gehorchen. Die eigentliche Aufmerksamkeit des Beobachters gilt der religiösen Praxis, ungeachtet formaler Aspekte (die ohnehin nur für das Christentum in Betracht kämen). Zum Vorschein kommt ein Wechselspiel religiöser Zugehörigkeiten, das die Subsumierung der Tungusen entweder unter das Christentum oder unter den Schamanismus zu einer situativen Angelegenheit macht. Die christliche Existenzweise lässt sich im Bereich der Siedlung beobachten, durchaus unter Befolgung allgemein geübter Riten, wie dem Handkuss für den orthodoxen Priester. Die lebensweltliche Einordnung in den Kosmos des Schamanismus geschieht mit dem Verlassen der Wohngebiete und dem Eintritt in die „Wildnisse“, in denen sich die Tungusen als Jäger bewegen.⁴⁹⁹

498 RADDE 1861, 232f.

499 Hier könnte der Aspekt der Einsamkeit und des Ausgeliefertseins an eine unwirtliche Natur eine Rolle spielen. Radde spricht darüber an anderer Stelle: „Trotz der Noth, welcher sie na-

Hier gewinnt die „seit der Geburt“ bestehende Verbindung zum Schamanismus die Überhand; mit der Rückkehr in den Wohnkontext verwandeln sich die Tungusen in orthodoxe Glaubensgenossen zurück. Der Beobachter kommentiert diese Transformation(en) nicht, genauso wenig wie das unverblünte Bekenntnis der Tungusen zu einer faktischen Mehr-Religiosität. Eher im Gegenteil: mit der Betonung der Häufigkeit solcher Vorkommnisse zeigt sich Radde als kritischer, aber neutraler Geist.

Das Überlegenheitsgefühl, das neben Radde auch zahlreiche andere europäische Reisenden gegenüber den Kulturen Sibiriens und Zentralasiens an den Tag legten, machte sich zwar in verschiedenen Formen bemerkbar, war aber tatsächlich so etwas wie eine gesamteuropäische Grundhaltung. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass das Objekt, gegenüber dem diese angenommene Überlegenheit ausgespielt wurde, äußerst unterschiedlich sein konnte. Es macht wenig Unterschied, ob sibirische Jäger oder usbekische Stadtbewohner, ob Schamanismus oder Islam in den Fokus dieser europäischen Perspektive gerieten – das Ergebnis war immer ein Blick „von oben“, will heißen: von der Höhe der eigenen Kultur herab auf die Phänomene, denen man die Aufmerksamkeit nicht versagen konnte oder wollte, die sich aber in keiner Weise „auf Augenhöhe“ befanden. Von daher erklärt sich auch die nicht selten detaillierte und fast immer nach dem eigenen Augenschein gefertigte Beschreibung. Schwer zu entscheiden ist, was die Motivation der Autoren mehr befeuerte: wissenschaftliche Neugier oder die Lust an der Ausbreitung möglichst fremder (und damit „exotischer“) Gegenstände, die auf die Leserschaft wie ein Raritätenkabinett wirken konnten. Die Bestätigung, dass man in Europa auf der Höhe der Zivilisation lebte, verglichen mit dem, was aus so entfernten Gegenden berichtet wurde, war jedenfalls leicht zu gewinnen. Und dennoch: Selbst dort, wo die Distanzwahrung überwog und fremden Kulturen keine Gleichwertigkeit mit der eigenen zugesprochen wurde, wurde ihnen die Existenzberechtigung nicht abgesprochen. Nicht zuletzt daraus speist sich der Gewinn aus der Lektüre dieser Reiseberichte heute.

Das gilt auch für den Fall des französischen Reisenden **GABRIEL BONVALOT** (1853-1933)⁵⁰⁰, der nach 1880 in mehreren Reisekampagnen Zentralasien, Indien, Tibet und China erreichte und von der französischen Regierung finanziert wurde. Bonvalot kann als eine Art professioneller Reisender bezeichnet werden, und die Auftragstellung wirkt wie eine Vergewisserung der französischen kulturellen Überlegenheit über einen großen Teil der Welt. Sein Bericht über die erste Reise (1880-82) trägt den Titel *En Asie centrale. De Moscou en Bactriane, Paris 1884*. Bonvalot kam also zu einem Zeitpunkt nach Zentralasien, als die russische Eroberung Turkestans bereits abgeschlossen war und man von einer „russischen Kolonialpolitik“ sprechen konnte.⁵⁰¹ Die Berichterstattung aus Usbekistan, das historisch als Teil des alten Baktrien gilt

mentlich im Winter in den einsamen Waldungen ausgesetzt sind, lassen sie sich nicht bewegen, Dienste bei den Russen zu nehmen“; RADDE 1861, 239.

500 Zur Person: JAN 1992, 406.

501 Vgl. BROWER 1997.

und von Bonvalot auch in dieser Perspektive gesehen wurde, besitzt aus ethnographischer Sicht besondere Bedeutung. Bonvalot schreibt über das „*Taschkent indigène*“⁵⁰², was für ihn vor allem das islamische Taschkent ist. Wohl bemerkt er, dass Taschkent ein Sammelbecken für verschiedene Völkerschaften bildet („*Les Kirghiz, les Tatars, les Juifs, les Indous, les Tsiganes et les Sartes forment la population sédentaire*“⁵⁰³), aber sein Hauptaugenmerk gilt dem Islam. Dessen Qualität stuft er nicht sonderlich hoch ein („*Le Khirgiz n'est pas un musulman très-fervent, il est assez indifférent en matière de religion*“⁵⁰⁴); dahinter könnte seine Beobachtung stehen, dass die „Eingeborenen bis zum Exzess abergläubisch“ seien („*Les indigènes sont superstitieux à l'excès*“⁵⁰⁵).

Bonvalot beobachtet in Taschkent eine Art muslimische Séance, ausgeführt von einem **Tataren**:

*Un mollah tatar est venu, en compagnie du Kacgkarien, visiter l'ourousse mirza. Il se tient à sa place dans une pose modeste; rêve tandis qu'on cause autour de lui, de temps à autre lève les yeux vers le ciel et pousse un long soupir. / C'est un mystique. / Il fait partie d'une secte dont la doctrine a surtout cela de particulier que chaque sectaire se considère comme une incarnation plus ou moins parfaite de la divinité. Tout en affectant les dehors de l'humilité, les néophytes, dit-on, n'en sont pas moins très-fiers de leur situation récente d'incarnés. Quant aux convertisseurs, ils sont révéérés par leurs prosélytes à l'égal des prophètes. / Après avoir gagné dans le commerce une fortune considérable, ce Tatar s'est ruiné pour obéir à un de ces illustres mystiques dont il exécute les moindres volontés. / Pour son directeur spirituel, il s'est dépuillé peu à peu de la majeure partie de son bien, et, maintenant encore, il abandonnerait le reste de son avoir sur un signe du bienfaiteur qui lui a dessillé les yeux. Beaucoup le blâment de ce désintéressement, mais d'autres l'excusent, disant qu'on ne peut trop donner à qui vous met sur la route du ciel. / Les chefs de ces mystiques organisent des réunions où ils font exécuter à leurs sectateurs des exercices semblables à ceux des derviches hurlleurs. Dans une grande salle ou dans une cour fermée, les initiés s'agenouillent en rond, gardent un instant le silence, immobiles: ils se recueillent. Soudain, leur chef se met à pousser des cris gutturaux, les assistants l'imitent, puis il cesse ses cris, et le voilà chantant de toute la force de ses poumons une phrase courte, que les autres répètent en chœur et à tue-tête. Après une heure de cet exercice, dont le but est, disent-ils, de se rapprocher d'Allah, et qui paraît être de s'étourdir par des hurlements, ils tombent en une sorte d'extase et sont transportés au cinquième et même au septième ciel. De vieux croyants affirment que ces mystiques veulent en imposer par des jongleries. Ils conseillent au sunnite fidèle de fermer l'oreille à leurs discours et de s'en remettre du soin de son bonheur à Allah tout seul.*⁵⁰⁶

502 BONVALOT 1884, 31-76.

503 BONVALOT 1884, 34.

504 BONVALOT 1884, 35.

505 BONVALOT 1884, 63.

506 BONVALOT 1884, 66-68.

Der Synkretismus tritt in dieser Beschreibung deutlich zu Tage: Adressiert an sunnitische Gläubige, stellt diese Präsentation eine Mischung dar aus Teilen des Schamanismus und dem islamischen Sufiorden der „heulenden Derwische“ sowie klassischen islamischen Glaubensbestandteilen wie der Lehre von mehreren Himmeln. Der Beobachter enthält sich jeglicher Bewertung und leitet im Anschluss an die Schilderung dieser Séance über in die Wiedergabe eines Glaubensdisputes zwischen dem Tataren und einem Muslim aus Buchara, der von Bonvalot als „*très-instruit pour un Asiatique*“ vorgestellt wird – nicht nur aufgrund seiner Sprachkenntnisse, sondern auch, weil ihm Platon und Aristoteles nicht unbekannt sind. Ihm gilt das ganze Lob des Berichterstatters: „*il discute de l'être et du non-être avec une facilité à exciter l'admiration d'amateurs européens.*“⁵⁰⁷ Diese Stellungnahme ist bezeichnend, nicht nur für den französischen Berufsreisenden, sondern auch für die ganze Gruppe der in diesem Kapitel versammelten Autoren. Denn sie dokumentiert in seltener Klarheit, dass diejenigen Individuen, die einen annähernd europäischen Bildungsstand aufweisen, als etwas Anderes gesehen werden als die übrigen Bewohner der jeweiligen Gegend. Sie gleichen dem Eigenen, und deshalb sind sie besser. Die Hierarchie, in der die eigene Kultur an der Spitze steht, bleibt gewahrt. Sie funktioniert deshalb, weil das, was man im Fremden als das Eigene erkennt, in den eigenen Horizont integriert wird und damit seinen Charakter als (absolutes) Fremdes verliert. Die Geschichte der Wahrnehmung des radikal Fremden ist immer auch eine Geschichte der Reduktion absoluter Fremdheit in nur relative.

Gerade religiöse Synkretismen stießen bei europäischen Beobachtern immer wieder auf ein besonderes Interesse. Vor allem russische Reisende reihen sich in dieses Paradigma sehr organisch ein. Einer von ihnen ist der russische Jurist **VASILIJ L. PRIKLONSKIJ** (1852-1899).⁵⁰⁸ Als Vizegouverneur der Oblast' Jakutsk seit 1881 nutzte er seine Tätigkeit in der Weise, dass er ausgedehnte Reisen u.a. zu den Jakuten, Aleuten und Tschuktschen unternahm. Sein Bericht zum Schamanentum der Jakuten, der 1886 auf Russisch⁵⁰⁹ und wenig später auf Deutsch erschienen ist – *Das Schamanentum der Jakuten. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 18 (1888) S. 165-182 –, resultiert zwar aus seiner Reisetätigkeit, gehört aber formal dem Genre der wissenschaftlichen Abhandlung an. Bemerkbar wird dies an einer klaren Systematik, kaum an der Wortwahl, die Völker wie die **Jakuten** mit Begriffen wie „*Naturmensch*“ oder „*Nichtculturmensch*“ fasst. Deren „*religiöse Anschauungsweise*“ stellt sich wie folgt dar:

Der Naturmensch ist seiner Auffassung nach durch und durch Materialist; abstracte Begriffe sind für seinen Verstand unerreichbar. Beim Naturmenschen genießen göttliche Wesen nur so lange ein Ansehen, als sie ihm einen materi-

507 BONVALOT 1884, 68.

508 Zur Person vgl. ZNAMENSKI 2003, Register s.v.

509 PRIKLONSKIJ 1886.

*ellen Nutzen gewähren. (...) Sobald wir uns mit dem Gesichtspunkte vertraut machen, dass der Nichtculturmensch seine Gottheiten nur insoweit schätze, als sie ihm Nutzen bringen, so wird es klar, dass im Falle einer Erschütterung der Autorität der betreffenden Gottheiten die dogmatische Seite der religiösen Anschauung und Lehre des Naturmenschen eine unvergleichlich stärkere Einbusse als die praktische erleiden müsse.*⁵¹⁰

Der Do-ut-des-Charakter der Religion bei den sibirischen Völkern ist mehreren Berichterstatlern aufgefallen; hier wird dieses Kennzeichen mit dem Materialismus verknüpft. Die Erschütterung, von der Priklonskij spricht, ist die Zuwanderung von Russen aus den westlichen Teilen des Reiches, die mit Mission verbunden war. Die Rede ist von „altgläubigen Eroberern“ und einer „Zertrümmerung des jakutischen Staatswesens“⁵¹¹, was ein Licht auf die Art und Weise wirft, wie hier Zuwanderung von statten gegangen ist. Nun änderte sich wohl die Herrschaft für die Jakuten, nicht aber die Lebensumstände, was der Beobachter als Ursache dafür ansieht, dass die religiösen Traditionen nicht untergegangen sind. Nach wie vor werden Schamanen als Ärzte gebraucht, was den Betrachter nicht erstaunt: „Wie sollte ein Mensch auf einer so niedrigen Entwicklungsstufe, der so ganz und gar zum Wunderglauben hinneigt, es versäumen wollen, daraus seinen Nutzen zu ziehen?“⁵¹² Damit ist ein wesentlicher Zug der Darstellung Priklonskij's genannt: die Vor-Annahme, es bei den Jakuten mit einem Volk auf einer zivilisatorisch „niedrigen Entwicklungsstufe“ zu tun zu haben (er nennt sie „Aboriginer“), wird eine ontologische Gewissheit. Aus ihr ergeben sich die spezifischen psychischen Dispositionen der Jakuten, aber auch die besondere Art ihrer Religion.

Zunächst einmal wird der ganze Komplex des Schamanismus damit in Verbindung gebracht, dass die „geistige Thätigkeit [des Jakuten; T.W.] eine gewaltig angespannte, seine Phantasie erhitzt ist; es zeigt sich der Durst nach Geheimnisvollem, das Bedürfniss nach Mystischem.“⁵¹³ Dem Betrachter ist es keine Überlegung wert, ob dieses Geheimnisvolle oder Mystische nicht ein Produkt seiner eigenen Anschauung sein könnte; statt dessen versucht er sich im weiteren Verlauf der Abhandlung an einer religionswissenschaftlichen und neurologischen Diagnose dessen, was ihm zu Gesicht kam. Die Beobachtungen sind wertend, aber sie sind deshalb noch nicht wertlos. Priklonskij stellt einen „Compromiss mit dem Christentum“ fest, den der Schamanismus und die „Bruchstücke vorchristlichen Volksglaubens“ eingegangen seien.⁵¹⁴ Die Taufe der Jakuten nach altgläubigem Ritus⁵¹⁵ hat in den Augen des Beobachters

⁵¹⁰ PRIKLONSKIJ 1888, 165f.

⁵¹¹ PRIKLONSKIJ 1888, 166.

⁵¹² PRIKLONSKIJ 1888, 166.

⁵¹³ PRIKLONSKIJ 1888, 166.

⁵¹⁴ PRIKLONSKIJ 1888, 166.

⁵¹⁵ Dass die Altgläubigen, die sich selbst in einer Verfolgungssituation befanden, missioniert hätten, wird in der Literatur nicht thematisiert. Vgl. BOLONEV 2009.

keine tiefen Wurzeln geschlagen – eher umgekehrt lassen sich Einflüsse in der Gegenrichtung beobachten. So etwa, wenn ein Priester in Jakutsk zum Zweck der Heilung von einer Krankheit die Hilfe eines Schamanen in Anspruch nimmt.⁵¹⁶ Dem russischen Reisenden ist klar, warum die Jakuten sich nach außen hin dem Christentum zuwenden, und sein Spott trifft hier gar nicht so sehr die dem alten Glauben treu gebliebenen Neubekehrten, sondern mehr noch die russische Missionsmethode:

*Wenn sich der jakutische Aborigine nur darum zum Christentum bekehrt, weil die herrschende Classe zu dieser Religion sich bekennt, weil diese Gebiete nur wieder einen Altgläubigen als Wahlberechtigten im Dorfe bestätigen und weil blos für Christen in der Perspective die Hoffnung winkt, einmal einen Orden (Medaille) von jenem weissen Caren zu bekommen, der irgendwo weit, gar weit in der Welt hausend, do dass man sich es nur schwer vorstellen kann, in einer gläsernen Jurte von ungeheurem Umfange, auf einem Taburet von Zucker sitzt und ununterbrochen Zucker lutscht; wenn, sage ich, der Aborigine sich für einen Christen ausgibt, um inmitten der Seinigen Schulze werden zu können, so überzeugen ihn solche praktische Erwägungen keineswegs von der Nothwendigkeit, seinen Glauben an das Schamanentum aufzugeben und nach Massgabe seines seelischen Bedürfnisses sich an ihn zu wenden, umsomehr, als er eine solche Befriedigung im Christentum nicht findet.*⁵¹⁷

Die Sicht der Jakuten auf den russischen Zaren wird von Priklonskij detailliert mitgeteilt und entbehrt nicht einer quasi-religiösen Konnotation. Die gläserne Jurte und der Zucker lutschende Zar sind Imaginationen, die offenkundig aus der Übersetzung von nur schwer verständlichen Informationen in die Sprache und Denkweise der Einheimischen entstehen. Der kulturelle Transfer in Richtung Jakuten war ausgeprägt, was angesichts der intensiven Kontaktgeschichte, die Jakuten und Russen (Altgläubige) verbindet, nicht erstaunt. Dabei erweist sich Priklonskij als aufmerksamer Beobachter gerade jener Phänomene, die eine solche Verschränkung spiegeln. So berichtet er von einem Schamanen, der, als Altgläubiger, die Heiligenbilder verehrt, um dann „*seine Geister anzurufen*“.⁵¹⁸ Oder von russischen Kaufleuten, die Opfer darbringen, „*um den Geist des Ortes gnädig zu stimmen*“.⁵¹⁹ Kulturtheoretisch auf den Punkt gebracht: „*die Leute haben von dem einen Ufer abgestossen, ohne auf dem anderen zu landen*“.⁵²⁰

Daneben misst Priklonskij der neurologischen bzw. pathologischen Erklärung von Schamanismus großen Wert bei. Für ihn sind es „*äusserst nervöse Leute, insbesondere aber die Frauenzimmer*“⁵²¹, die an „*nervo-hysterische(n) Krankheiten*“ lei-

516 PRIKLONSKIJ 1888, 167.

517 PRIKLONSKIJ 1888, 167f.

518 PRIKLONSKIJ 1888, 168.

519 PRIKLONSKIJ 1888, 168.

520 PRIKLONSKIJ 1888, 168.

521 PRIKLONSKIJ 1888, 168.

den.⁵²² Das gilt einerseits für den so genannten Veitstanz, für den er sogar in Artikeln zur Gerichtsmedizin recherchiert⁵²³, andererseits für die Schamanen speziell.⁵²⁴ Die „Schamanenweihe“ wird beschrieben⁵²⁵, genauso wie die Lehre von der „Entstehung der Dämonen“.⁵²⁶ Das Verhältnis von Schamanen und Dämonen resp. bösen Geistern wird über einen Mythos erklärt, der eine Kosmogonie enthält:

Die Erinnerung an den ersten Schamanen verliert sich in die graue Vorzeit. Er hiess mit Namen An-Argyl-Ojun. Er war mächtig und verrichtete grosse Wunderthaten. er erweckte Todte zum Leben und gab den Erblindeten wieder das Augenlicht zurück. Die Kunde von solchen Wundern gelangte endlich auch zu Aj-Toën (Gott dem Herrn). Er sandte einen Boten zum Schamanen mit der Anfrage, im Namen welchen Gottes er, der Schamane, diese Wunder vollbringe und ob er an ihn, den Aj-Toën, glaube. An-Argyl-Ojun (der bedeutende oder wichtige Schamane) gab dreimal zur Antwort, er glaube nicht an Gott, sondern übe Wunder aus eigener Machtvollkommenheit und Kraft. / Darüber gerieth Aj-Toën in Zorn und gab den Befehl, den Schamanen zu verbrennen; da aber der Körper Ojun's aus einer Unmenge Gewürm zusammengesetzt war, so konnte sich aus der Flamme noch ein Fröschlein erretten; das liess sich auf dem höchsten Berge nieder. Aus diesem Fröschlein sind die mächtigen Dämonen hervorgegangen, welche auch gegenwärtig die Jakuten mit Schamanen versorgen. / Als einer unter den Hauptdämonen wird der Sohn An-Argyl-Ojuna-Kjun-Kigis-Ojun (die Sonne – der unersättliche Vielfrass) verehrt. In seinen Händen ruht ein gewaltig grosser Eisenstock, auf welchen (symbolisch) der Kopf des zum Schamanen Einzuweihenden aufgesteckt wird. Diesem Kopfe wird von der Höhe aus die ganze Welt gezeigt. Den übrigen Körper des Novizen zerhackt man in Stücke und wirft sie zu Boden den bösen Geistern hin, welche nach Verzehrung dieser Brocken durch diese That an sich zu Dienern des Novizen sich machen. Die in's Schamanentum Eingeweihten pflegen in ihren Anfällen von Verzückung, die voll Hallucinationen sind, alle die Martern der Kopfab-schneidung und der Zerstückelung ihres Leibes in kleine Brocken vollinhaltlich nachzuempfinden.⁵²⁷

Wieder (wie bei Bourdier) spielt ein Frosch eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der Welt, wieder (siehe das Bild des Gottes Kutka bei Steller) ist die gekränkte Eitelkeit des Hauptgottes der Katalysator für Entwicklung in einem kosmischen Ausmaß. Deutlich wird in Priklonskijs Bericht aber auch, wie nahe sich die Götter- und Geisterwelt und die Schamanen stehen. Die Dämonen erschaffen die Schamanen, aber

522 PRIKLONSKIJ 1888, 169.

523 PRIKLONSKIJ 1888, 169.

524 PRIKLONSKIJ 1888, 169.

525 PRIKLONSKIJ 1888, 170f.

526 PRIKLONSKIJ 1888, 171.

527 PRIKLONSKIJ 1888, 171.

ohne Schamanen scheint es auch keine Dämonen zu geben (bzw. keine Kunde von ihnen); die Schamanen fungieren als Transmissionsriemen zwischen der Welt der Dämonen und der menschlichen Welt. Aufhorchen lässt der Abschnitt, in dem von der symbolischen Zerstückelung der Schamanen als Teil der schamanistischen Praxis die Rede ist; Priklonskij erhebt keinen Einspruch, dass diese Empfindung als „real“ beschrieben wird.

Auf dieser Ebene der Betrachtung wird der Bericht über das Schamanentum der Jakuten fortgesetzt. Priklonskij teilt seine Beobachtung mit, dass den Schamanen „mit Hochachtung“ begegnet wird⁵²⁸, und referiert eine schamanistische Krankheitsbeschwörung. Teil dieser Beschwörung ist, dass der Schamane einen „scheeläugigen“, „schiefgewachsenen“ und „lahmen Teufel“ bittet, „in seinen Leib hineinzufahren“.⁵²⁹ So ausgestattet mit den Kräften dieses Teufels, kann der Schamane dann daran gehen, den übergeordneten Gewalten (d.h. verschiedene Stufen von „Satan“) in der „Unterwelt“ das Anliegen der Heilung des Kranken vorzubringen. Über die Fahrt der Schamanen in den Himmel oder die Unterwelt berichtet der Reisende rein sachlich:

Häufig, wenn man die Heilung des Kranken erwartet, mag der Satan nicht sogleich die Erfüllung der Bitte dem Schamanen zusagen, oder er fordert, der Schamane soll selber den Schutz der oberen Geister verlangen; in letzterem Falle gibt der Schamane durch Lied und Trommel zu verstehen, dass er einen sehr mühsamen Weg zurücklege, indem er einen steilen Berg hinauf oder in den Himmel ziehe, um unmittelbar sich um Hilfe zu verwenden. / Ebenso pflegt der Schamane ohne vorhergehende Herbeirufung der Geister aus der Unterwelt sich in die Hölle zu seinen Vorgesetzten und dem Satan hinabzulassen und vor ihnen in einem traurig gedehnten Gesange seine Wünsche und Hoffnungen zu erklären. Die Aeusserung erfolgt durch diesen Spruch: „Ich nahe als Beschirmer, in der Hand den himmlischen Blitzstrahl als Peitsche schwingend, gebt mir zurück die Seele meines Kindes und nehmt als Ersatz dafür ein anderes Opfer an!“ Zur ältesten Alten (des Teufels Grossmutter Chottuttorga) gewendet, spricht er: „Hast du die Krankheit angethan, so gib ein Zeichen.“ / Hierauf tritt der Schamane die Rückkehr aus der Unterwelt (ojbon timirja) an und erhebt sich auf den Flügeln des Eistauchers (kogas) in den Himmel, wo er, die oberen Geister (Érdjargja) begütigend, den Spruch sagt: „Mutter Sonne hat ihre Zustimmung zur Genesung des Kranken gegeben, so gebt denn auch Ihr die Eurige. Ihr werdet Geschenke erhalten, wenn ich die Genehmigung erlange, den Kranken zu heilen und ein zuverlässiges Mittel für seine Heilung erfahre.“ / Je günstigere Nachrichten der Schamane von seiner Reise in die Unterwelt oder in den Himmel mitbringt, desto begeisterter äussert sich die Aufmunterung der Anwesenden, und befriedigt bitten sie ihn, die Heilung des Kranken zu beschleunigen. Der Schamane beeilt sich

528 PRIKLONSKIJ 1888, 173.

529 PRIKLONSKIJ 1888, 173.

*trotzdem nicht mit der Erfüllung der Bitte, sondern lässt sich erst nach ausgiebigem Sträuben, durch viele Bitten erweichen.*⁵³⁰

Weder der Handel mit den Göttern, der sich mit dem Heilungsgeschehen verbindet, noch die Benutzung eines Vogels als Transportmittel oder die direkte Anrede der Großmutter des Teufels veranlassen den Berichterstatter dazu, zu kommentieren oder zu urteilen. Umso schärfer fällt sein Gesamturteil aus, wenn es um die „geistige Verfassung des beschwörenden Schamanen“ geht: „Es hält schwer, sich für die (normale) geistige Verfassung der Aboriginer zu verbürgen, in welcher sie sich während der Mysterien befinden (...).“⁵³¹ Für ihn sind es „wahnergriffene Fanatiker“, die durch ihr Tun eine „furchtbare Nervenerschütterung“ erleiden, dabei den Preis zahlen, dass „Schamanenfamilien nie glücklich“ sind⁵³², und die von der Gemeinschaft gefürchtet werden, selbst wenn der Übertritt zum Christentum grundsätzlich vollzogen ist.⁵³³ Die religiöse Doppelexistenz der Schamanen wird dabei mit Interesse und Neugier registriert und in ein Gesamtbild einzuordnen versucht, das auch auf den Vorwurf der Selbstbereicherung durch die Schamanen eingeht:

*Der Schamane verzichtet keineswegs auf die Beichte und das heilige Abendmahl, ja er bereut aufrichtig seinen Verkehr mit dem Teufel, doch ist er nicht so weit Herr seiner selbst, um sich von der Vollziehung von Mysterien loszusagen. Auf jeden Fall ist es durchaus nicht Gewinnsucht oder sonst irgendwelche eigennützige Erwägung, die ihn ein- für allemal zur Beschäftigung mit diesem Dinge bewegt, das ihm nur bittere Reue einträgt. Ich wenigstens habe nie von der Wohlhabenheit der Schamanen etwas erzählen gehört; im Gegentheil bekommt doch der Schamane sehr häufig für seine Besprechung eines kranken Auges nicht mehr als fünf Kopeken. Was ist aber dieses Geld nördlich von Jakutsk werth, wenn sich selbst mir gegenüber Jakuten geweigert haben, für ein Haselhuhn ein Zwanzigkopekenstück anzunehmen, unter der Ausrede, dass sie nirgends das Geldstück anzubringen wissen (...).*⁵³⁴

Priklonskij geht mit großer Systematik alle die Fragen durch, die ein „westliches“ Publikum stellen kann. Dazu gehört auch die Frage nach weiblichen Schamanen, die er positiv beantwortet – nicht ohne zu betonen, dass Schamaninnen sich „keiner Autorität“ erfreuen, wie es bei Schamanen der Fall ist, und sie nur dann zu Hilfe gerufen werden, wenn keine männlichen Kollegen zur Verfügung stehen.⁵³⁵ Aber: „Die Zahl der Schamaninnen ist grösser als die der Schamanen. Nach der Meinung der Aboriginer heilen die Schamaninnen mit mehr Erfolg geistig Kranke, und nur in solchen Fällen

530 PRIKLONSKIJ 1888, 174.

531 PRIKLONSKIJ 1888, 175.

532 PRIKLONSKIJ 1888, 176.

533 PRIKLONSKIJ 1888, 175.

534 PRIKLONSKIJ 1888, 175f.

535 PRIKLONSKIJ 1888, 176.

räumt man ihnen einen Vorzug vor den Schamanen ein.“⁵³⁶ Zum Erwartungshorizont der Leserschaft gehört aber sicherlich auch die Frage nach dem Pantheon der Jakuten, wie es von den Schamanen vermittelt wird. Der russische Beobachter geht minutiös auf die verschiedenen Ordnungen von Gottheiten ein, dazu auf die Dämonen oder Geister, die nicht selten männliche oder weibliche Schamanen waren.⁵³⁷ Er billigt den Vorstellungen im Einzelnen durchaus zu, sie entbehrten „nicht einer gewissen Originalität“⁵³⁸, um dann aber, wenn es um die Lehre von Himmel und Unterwelt geht, klar den negativen Charakter der Schamanen zu konstatieren:

*Der Schamane ist ein Diener des Teufels, insoferne er selber dämonischer Natur ist, da aber seine Seele mit dem Körper ein Einziges bildet, so erfreut er sich des Besitzes dämonischer Gaben: des zweiten Gesichtes, des Geistersehens, der Heilkunst, der Macht, Böses zu thun u.s.w., und da er auf Erden, zwischen Himmel und Unterwelt lebt, so genießt er den Vortheil, mit beiden Reichen Beziehungen zu unterhalten. Er vermag nach Thunlichkeit selber in die Unterwelt hinabzusteigen oder auch von dort die jeweilig erforderlichen Dämonen heraufzubeschwören. Ist der Geist nicht im Stande, etwas selber zu Wege zu bringen, so schickt er den Schamanen in die obere Welt, um die Genehmigung des Schöpfers zu bitten. Also steigt in der mitgetheilten Weise der Schamane auf zum Himmel.*⁵³⁹

Die scharfe Kritik am Schamanismus, so ist den Aussagen Priklonskijs zu entnehmen, speist sich nicht zuletzt daraus, dass er das, was Schamanen tun, für „real“ hält. Das gilt selbst für deren Vermittlerfunktion zwischen Diesseits und Jenseits⁵⁴⁰, die in christlichen Augen unmöglich ist. Aber es fällt auf, dass sich keine prinzipielle Kritik am Wesen des Schamanismus findet, dergestalt, dass es sich um Betrug oder Scharlatanerie handeln würde. Eher im Gegenteil: Indem breit ausgemalt wird, dass der Schamane auch eine vom Teufel entwendete Seele wieder zurückbringen kann, die von diesem an die Stätten geführt wurde, „wo der Mensch gesündigt hat“⁵⁴¹, zeichnet der Berichtstatter ein Bild von schamanistisch-christlicher Koexistenz. Ob die Vermischung von Schamanismus und christlichen Vorstellungen tatsächlich ein Glaubensgut der Jakuten war, oder erst in der Beschreibung Priklonskijs dazu wird, entzieht sich der Überprüfung. Doch die von Priklonskij überlieferte Eidformel, die vom „weissen Caren“ und einem allmächtigen Gott spricht⁵⁴², belegt einen deutlichen christlichen Einfluss. Da die Existenz von Schamanen und Schamanismus unstrittig ist, besteht auch kein Grund, das Vorhandensein von Vermischungen in Frage zu

536 PRIKLONSKIJ 1888, 176.

537 Vgl. PRIKLONSKIJ 1888, 176-179.

538 PRIKLONSKIJ 1888, 179.

539 PRIKLONSKIJ 1888, 179.

540 Zur Vermittlerfunktion der Schamanen allgemein vgl. MÜLLER 2010, 19f., zur daraus resultierenden „Doppelnatur“ EBD., 99f.

541 PRIKLONSKIJ 1888, 180.

542 PRIKLONSKIJ 1888, 181f.

stellen. Die Distanzierung des Autors ist unverkennbar, genauso jedoch seine Bereitschaft, das im Schamanismus vorgefundene kulturell Fremde nicht bloß als Missstand oder Anomalie zu deklarieren. Die Einstufung von Fremdheit als Krankheit (wenigstens nervöser Art) bleibt beschränkt auf die Situation der Trance und bezieht sich nicht auf den Komplex des Schamanismus insgesamt.

Dass die Vermischung von Religionen auch in Richtung Schamanismus und Islam funktionierte, bezeugt der Bericht des deutschen Astronomen **FRANZ VON SCHWARZ** (1847-1903)⁵⁴³ über seine Reisen in Turkestan. Schwarz lebte mehr als 15 Jahre in Zentralasien und war seit 1878 am Observatorium in Taschkent beschäftigt, einer Stadt, in der sich gerade in dieser Zeit eine russisch-koloniale Gesellschaft herausbildete.⁵⁴⁴ Seine Reisen brachten ihn vor allem mit Kirgisen und Usbeken in Kontakt; die ethnographischen Aufzeichnungen dazu erschienen unter dem Titel *Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker, Freiburg/Br. 1900*. Zur Religion der **Kirgisen** sagt er: „Die Kirgis-Kaisaken sind dem Namen nach sunnitische Mohammedaner, scheinen aber in Wirklichkeit gar keine eigentliche Religion zu haben.“⁵⁴⁵ Was er damit meint, wird im Folgenden erläutert: Der Islam der Kirgisen war nach Schwarz eine Zuschreibung seitens der russischen Behörden, die der Meinung waren, dass alle Bewohner Zentralasiens Muslime sein müssten. Daraus sei auf die Länge die kirgisische Selbstsicht entstanden, sie seien tatsächlich Muslime. Freilich um einen gewissen Preis: „In Wirklichkeit sind die religiösen Anschauungen der Kirgisen, soweit von solchen überhaupt die Rede sein kann, auch jetzt noch eher schamanistisch als mohammedanisch.“⁵⁴⁶

Um diese schamanistische Religion geht es dem Berichtersteller jedoch in besonderem Maße, wobei er mit einem interkulturellen Vergleich arbeitet:

Woran die Kirgisen wirklich glauben, das ist die Zauberkraft ihrer Baksas, welche den Schamanen der Sibirjaken und den Medizinmännern der amerikanischen Rothäute gleichen wie ein Ei dem andern. Die Baksas, welche ihr Geschäft und ihren Ruf in der Regel von ihren Vätern ererben, wissen nach der Ansicht der Kirgisen nicht nur das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, sondern sind auch, dank ihrer Verbindung mit der Geisterwelt, im stande, je nach Belieben Hitze und Kälte, Gewitter und Stürme, Regen und Schnee herbeizuzaubern, alle Arten von Krankheiten zu heilen, drohende Unglücksfälle abzuwenden u. dgl.⁵⁴⁷

Schwarz übernimmt den Bericht Aleksej Lëvšins zu den „Baksy“ der Kirgisen⁵⁴⁸, ergänzt das durch die Mitteilung, dass es bei den Kirgisen „noch eine Menge von Zaubern niederen Grades“ gebe, die vor allem mit Wahrsagen beschäftigt seien, und bekräftigt seine Meinung von der schwach ausgeprägten Religiosität der nomadi-

543 Zur Person: LUNIN 1979, 117f.; GORSHENINA 2003, 268f.

544 Vgl. SAHADEO 2007.

545 SCHWARZ 1900, 56.

546 SCHWARZ 1900, 58.

547 SCHWARZ 1900, 59.

548 SCHWARZ 1900, 59f.

schen Völker allgemein mit einem Zitat aus Caesars „De bello gallico“, wo dieser über die nicht sesshaften Germanen Ähnliches sage.⁵⁴⁹ Neben dieser Zusammenstellung von geliehenem Wissen ist es aber vor allem die eigene Beobachtung, die den deutschen Reisenden in russischen Diensten zu einer eigenen Interpretation von Religiosität (einschließlich Moral) bringt:

Bei den Kirgisen ein Heiliger zu werden, ist nicht schwer. Hat sich ein kühner und unternehmender Batyr oder Viehdieb durch seine Raubzüge bei Lebzeiten ein großes Vermögen erworben, so wird demselben nach seinem Tode von den dankbaren Erben in der Regel ein Mausoleum errichtet, an demselben nach kirgisischem Brauche zu gewissen Zeiten ein Totenschmaus abgehalten und die Hörner der dabei geschlachteten Widder auf dem Grabe aufgehäuft. Da von der Menge der auf einem Grabe aufgespeicherten Widderhörner auf den Grad der Heiligkeit geschlossen wird, so fangen nachträglich auch Fremde an, nach solchen einen gewöhnlichen Viehdieb beherbergenden Grabmälern zu wallfahrten, und der berühmte Heilige ist fertig; besonders wenn sich ein spekulativer Derwisch oder Mulla findet, der sich bei einem solchen Grabe ansiedelt und für entsprechende Gaben den frommen Wallfahrern die Verdienste des Heiligen und die von demselben gewirkten Wunder in beredten Worten verkündet.⁵⁵⁰

Klingt diese ironische Schilderung der Genese eines kirgisischen Heiligenkults wie eine Persiflage auf die Heiligenverehrung in jedweder Religion, so wird der Berichtsteller in seiner Kritik der üblichen, und das heißt auch: der in seiner Ausgangskultur üblichen, Moralvorstellungen noch deutlicher:

Die Kirgis-Kaisaken sind der beste Beweis dafür, daß die Moralität eines Volkes nicht immer der größeren oder geringeren von demselben äußerlich zur Schau getragenen Religiosität proportional ist. In Turkestan sind die eifrigsten Mohammedaner die Sarten und ansässigen Usbeken; diese nehmen aber unter allen turkestanischen Völkerschaften, wie in Bezug auf religiösen Fanatismus so auch in Bezug auf moralische Verkommenheit, den ersten Rang ein. Die Kirgisen dagegen, welche unter allen Völkern, die ich kennen gelernt habe, am wenigsten Religiosität zur Schau tragen, stehen in Ansehung der Moral unendlich höher als das Gros der ansässigen Bevölkerung Turkestans, und sie können als Muster von Ehrlichkeit gelten und zwar nicht bloß unter den Völkern Turkestans.⁵⁵¹

In der Hierarchie der Kulturen ergibt sich damit eine klare Abstufung zwischen tatsächlich islamisierten Völkern in Zentralasien und nur nominell islamisierten. Zu den ersteren zählen für Schwarz vor allem die Usbeken, bei denen er nicht nur einen „großen Fanatismus“ im Glauben bemerkt, im Unterschied zu den Kirgisen.⁵⁵²

549 SCHWARZ 1900, 60.

550 SCHWARZ 1900, 60f.

551 SCHWARZ 1900, 61.

552 SCHWARZ 1900, 195. Zum Fanatismus-Diskurs in Bezug auf den Islam bei Schwarz vgl. REIS-

Mit aller Schärfe polemisiert der Beobachter gegen die Duwanas, mohammedanische Bettelmönche, die er als „widerliches Pack“ bezeichnet, rekrutiert aus „arbeits-scheuem Gesindel“. Sie würden „auf Kosten des dummgläubigen Volkes“ leben und statt eines Vorbilds eher „die tiefste Stufe“ repräsentieren, „welche ein Mensch in Bezug auf moralische Verkommenheit überhaupt erreichen kann.“⁵⁵³ Ob diese Ablehnung darauf zurückzuführen ist, dass die Duwanas für ihren Opiumkonsum (und den Konsum anderer Rauschmittel) bekannt waren, kann nur vermutet werden. Die religiöse Eindeutigkeit (in Richtung Islam) einerseits und die für den Beobachter untragbare Kombination aus Bettelwesen und Drogenkonsum andererseits scheinen sich zu verknüpfen und in der Summe ein Bild zu ergeben, von dem sich der Berichterstatter nur noch abgrenzen möchte. Dabei ist selbst hier die Darstellung detailliert und, wie die Photographie zeigt, aus nächster Nähe gewonnen.⁵⁵⁴

In vergleichbarer Weise gilt das auch für den letzten hier vorzustellenden Reisenden, den englischen Journalisten **STEPHEN GRAHAM** (1884-1975).⁵⁵⁵ Graham unternahm seine Reise nach Zentralasien 1914, „in summer before the great war“⁵⁵⁶, und legte seine Reisebeschreibung in Form von Berichten für die „Times“ an, die später auch in Buchform publiziert wurden; z.B. *Through Russian Central Asia, London 1916*. Ort seiner Betrachtung war Buchara, was bedeutet, dass er sich bei der Charakteristik des zentralasiatischen Islam im **usbekischen** Bereich bewegte. Kennzeichnend für Grahams Methode war, dass er einerseits ethnolinguistische und historische Ansätze pflegte⁵⁵⁷, andererseits aber von einer klaren Vor-Verurteilung aus startete: „They [sc. die zentralasiatischen Muslime; T.W.] are robbers by instinct, and non-progressive not only in life, but in ideas.“⁵⁵⁸ Der kulturelle Stand erscheint als Produkt einer theologisch-anthropologischen Gemengelage:

The Mohammedan is a care-free being. He has, more than we have, the life of a child. / Consequently, one of the greatest characteristics of Mohammedan people is playfulness. All is play to them. They are playful in their attire, in their business, in their fighting, in their talking. They buy and sell, and make a great game of their buying and selling. They lack "seriousness." They are in no hurry to strike a bargain and get ahead in trade. Their instinct is for the game rather than for the business. Hence the comparative poverty of the Tartars – the most commercial people of the East. They are not serious enough to get rich in our Western way. If they would get really rich as a Western merchant is rich, they must not waste time playing and haggling. They fight well because they see the

SNER 1994, 268-271.

553 SCHWARZ 1900, 196.

554 SCHWARZ 1900, 196.

555 Zur Person: HUGHES 2014, mit dem Forschungsstand auch in der russischen Literatur (EBD., 9).

556 GRAHAM 1916, IX.

557 GRAHAM 1916, 44ff.

558 GRAHAM 1916, 41.

game in fighting. Death is not so great a calamity to them as to us, for life is not such a serious thing. They look on playfully at suffering, and laugh to see men's limbs blown away by bombs. They like the gamble of modern warfare. And, of course, they were warriors and robbers before they were Mohammedans. Fighting is one of their deepest instincts, and as they do not change with time as we do, they have an almost anachronistic love of battle. They are food of weapons as of toys, fingering blades and laughing, guffawing at the sight of cannon. They love steamboats and battleships as children love toy steamboats, and they sail them on the waters of the Levant as children would their toys. Their hospitality is mirthful, as are also their murders and their massacres. Their heaven and hell are playful conceptions.⁵⁵⁹

Das „Kindliche“ in einem kulturellen System festzustellen, heißt im Rahmen einer kulturtypologischen Betrachtung immer: eine Unterlegenheit zu konstatieren. Diese Unterlegenheit wird klar markiert, insofern sie sich als Gegenpol gegenüber einem ‚Wir‘ respektive dem „Westen“ befindet. Der muslimischen Kultur Zentralasiens fehlt nach Graham die „Ernsthaftigkeit“, stattdessen ist alles „Spiel“. Dieses Spielerische zieht sich von dem Verzicht auf Reichtum über die Arglosigkeit gegenüber Waffen und Tod bis hin zur Liebe zum Dampfschiff und zur Vorstellung eines von Spiel geprägten Jenseits. Die Gastfreundschaft ist „fröhlich“, genauso wie Mord und Massaker. Man könnte eine solche Haltung gegenüber dem zentralasiatischen Islam und den Muslimen dort als bloß „kolonial“ abtun. Aber es steckt mehr dahinter. Die „*playful world*“, wie der zugehörige Abschnitt in Grahams Werk heißt, ist nicht nur Gegenbild für die entsprechend anzunehmende „*serious world*“, wie sie der „Westen“ verkörpert. Sie ist auch die Welt, deren Bewohner aufgrund ihrer kindlichen Naivität für imperiale Zwecke missbraucht werden: als Kanonenfutter, wohl aber auch auf andere Weise. Die Feststellung, Krieger und Räuber seien die Muslime auch vor der Bekehrung zum Islam schon gewesen, verrät das Vorhaben, kulturelle Prägungen in verschiedene Schichten aufzuspalten und nicht vom bloßen Augenschein her Schlussfolgerungen zu ziehen. Graham arbeitet hier durchaus als Ethnologe, auch wenn bei ihm, wie bei allen Autoren dieser Gruppe, die Bewältigung kultureller Fremdheit negativ aufgelöst wird. Das ändert sich in den Texten des nächsten Kapitels.

559 GRAHAM 1916, 42f.

Kapitel 3

*„Die Schamanen selbst fürchten sich allgemein, ihre Geheimnisse zu verrathen“:
Freundlich-kritische Betrachtung von Menschen und Kulturen.
Annäherung und Neugier gegenüber dem Fremden*

In diesem Kapitel ist die Rede von Reisenden als Wissenschaftlern. Das mag befremdlich erscheinen, wird man doch Autoren der Vormoderne nur ungern den Status von „Ethnologen“ im Sinne einer akademisch ausgebildeten Ethnologie zusprechen wollen – erst recht, wenn es sich um Reiseschriftsteller handelt. Doch ist das leitende Prinzip für die Auswahl der Autoren hier und ihre Bezeichnung nicht die akademische Position, sondern die Praxis. Überall, wo „Ethnologie“ enthalten ist, darf man, so die hier verfolgte These, auch von „Ethnologie“ sprechen. Der Gewinn ist ein doppelter: Zum einen entsteht damit ein Freiraum, um „angewandte“ Ethnologie zeit- und epochenunabhängig ausmachen zu können; zum anderen ist damit ein wichtiges Unterscheidungskriterium zu den Autoren der übrigen Kapitel gewonnen. Die Autoren der Kapitel eins und vier befinden sich mit ihrer Hermeneutik der Ablehnung bzw. Anerkennung auf Abstand zu den Autoren der Kapitel zwei und drei. Diese wiederum vereint zwar das kritische Moment in der Beobachtung sowie die Intensität des Differenzierens in der Darstellung. Doch ist es bei den Autoren des zweiten Kapitels ins Negative, bei denjenigen des dritten Kapitels ins Positive gewendet. Waren die Autoren des vorigen Kapitels bereit, das Fremde daraufhin zu prüfen, ob es (nur) das Andere sei, was ihre Systematisierungsversuche (auch darstellungstechnisch) mit einem Anflug des Unentschlossenen versehen hat, so sind die Autoren nun dabei, das Eigene zumindest in Teilen zu relativieren. Mit einem kritischen Blick, der eigene Interessen und mitgebrachte Urteile weitestgehend ausspart, wird das Fremde zu einem Objekt wissenschaftlich-distanzierter Neugier und das Eigene zu einem guten Stück verlassen. Es vollzieht sich eine Bewegung, nicht nur örtlich, sondern auch kognitiv. Und es ist kein Wunder, dass einige der hier vorzustellenden Reisenden nach Abschluss ihrer Fahrten Probleme hatten, in den vertrauten kulturellen Kontext zurückzukehren. Gerade die Begegnung mit radikaler Fremdheit, wie sie in Sibirien und Zentralasien möglich war, führte zu einer Aufnahmebereitschaft für Neues, die gleichzeitig eine Entfremdung vom Bekannten mit sich brachte. Zum ersten Mal wird man in den Texten dieser Gruppe den Respekt vor dem kulturell Fremden unumwunden sehen können. Es geht nicht um Überhöhung oder vor-

behaltlose Bewunderung (wofür die Autoren des vierten Kapitels stehen werden); im Vordergrund befindet sich eine Arbeit am Verstehen und Vermitteln des Fremden, die gelegentliches Scheitern mit einschloss und im Ansatz als wissenschaftlich bezeichnet werden kann.

Um Verstehen und Vermitteln, selbst um den Preis historisch anfechtbarer Behauptungen, geht es im zeitlich ältesten Werk dieser Gruppe, dem Traktat *De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum, fragmina decem*, Basel 1615² eines Autors namens **MICHALONIS LITUANUS**.³ Welche Person hinter diesem Namen steckt, ist unklar; fest steht aber, dass die Schrift im Jahr 1550 dem polnischen König Sigismund II. August (1520-1572) vorgelegt wurde und die zugrunde liegende Reise dementsprechend davor stattgefunden haben muss. Zweck des Werks könnte eine Informationsschrift für den gerade erst an die Herrschaft gekommenen Monarchen gewesen sein. Wenn ein litauischer Beobachter über die **Tataren** schreibt, dann handelt es sich im Grunde um einen Bericht über Nachbarn des Großfürstentums Litauen.⁴ Dennoch spiegelt der Text eine Fremdheitserfahrung, die vom Verfasser aufgeschlüsselt und an ein Publikum mitgeteilt wird. Nach Überlegungen zur Herkunft der Tataren, die – ganz auf der Linie der humanistischen Vorlieben seiner Zeit – auch mit den antiken Griechen verknüpft wird⁵, und einer Qualifikation im Bereich des Glaubens als „*impij ethnici*“⁶, was der Zugehörigkeit zum Islam geschuldet ist und im Gefolge der Praxis der Polygamie auch das Verdikt „*barbari*“ nach sich zieht⁷, kommt der Autor genauer auf den Kult zu sprechen. Er berichtet über das Fasten, und zur Priesterschaft der Tataren führt er aus:

*Quos habent sacerdotes ij, nec auari sunt, nec ambitiosi, neque voluptatibus, aut aquirendis possessionibus dediti, multominus negotijs secularibus implicati: sed sunt frugi, mansueti, modesti, officij sui studiosi, religioni intenti, qui tantum præcinnunt, & legem interpretantur.*⁸

Die Hochachtung vor der islamischen Geistlichkeit lässt Lituanus ein positives Bild der Tataren zeichnen. Auch wenn der Duktus der Schrift im Ethnographischen eher grobflächig ist und ein hohes Maß an (oft antiken) Stereotypen aufweist, spricht sich doch eine Annäherung und Neutralität in der Berichterstattung aus.

Diese Annäherung konnte auch auf einem persönlichen Näheretreten beruhen. Das ist zu beobachten bei dem englischen Reisenden **RICHARD JOHNSON**, der als

2 Unverzichtbar wegen des editorischen Apparats ist die russische Ausgabe: MICHALON LITVIN 1994.

3 Andere Schreibweisen des Namens: Michalo Lituanus, Michalon Litvin/Litwin. Zu Person und Werk vgl. CHOROŠKEVIČ, in: MICHALON LITVIN 1994, 6-56.

4 (...) *vicinis nostris Ruthenis* (...); LITUANUS 1615, 40.

5 LITUANUS 1615, 4.

6 LITUANUS 1615, 8.

7 LITUANUS 1615, 9, 27.

8 LITUANUS 1615, 40.

Begleiter des Entdeckers und Handelsreisenden Richard Chancellor (ca. 1521-1556) im Moskauer Reich Ivans IV. unterwegs war.⁹ 1556 kam er mit den **Samojeden** in Kontakt, wovon sein Bericht (vom Herausgeber recht unfreundlich als „*Certaine notes unperfectly written*“ charakterisiert) an Chancellor zeugt.¹⁰ Johnson sieht sich sehr aufmerksam und aus größter Nähe eine schamanistische Séance an, die zum Zweck der Zukunftserforschung veranstaltet wurde. Es ist zugleich der erste überlieferte Augenzeugenbericht zum sibirischen Schamanismus überhaupt¹¹:

And first the Priest doeth beginne to playe upon a thing like to a great sieve, with a skinne on the one ende like a drumme: and the sticke that he playeth with is about a spanne long, and one ende is round like a ball, covered with the skinne of an Harte. Also the Priest hath upon his head a thing of white like a garlande, and his face is covered with a piece of a shirt of maile, with manie small ribbes, and teeth of fishes, and wilde beastes hanging on the same maile. Then hee singeth as wee use heere in Englande to hallow, whope, or showte at houndes, and the rest of the company answere him with this Owtis, Igha, Igha, Igha, and then the Priest replieth againe with his voyces. Ande they answere him with the selfsame wordes so manie times, that in the ende he becommeth as it were madde, and falling downe as he were dead, having nothing on him but a shirt, lying upon his backe I might perceiue him to breathe. I asked them why hee lay so, and they answered mee, Nowe doeth our God tell him what wee shall doe, and whither wee shall goe. And when he had lyen still a little while, they cried thus three times together, Oghao, Oghao, Oghao, and as they use these three calles, hee riseth with his head an lieth downe againe, and then hee rose up and sang with like voyces as hee did before: and his audience answered him, Igha, Igha, Igha. Then hee commanded them to kill five Olens or great Deere, and continued singing still both hee and they as before. Then hee tooke a sworde of a cubite and a spanne long, (I did mete it my selfe) and put it into his bellie halfway and sometime lesse, but no wounde was to bee seene, (they continuing in their sweete song still). Then he put the sworde into the fire till it was warme, and so thrust it into the slitte of his shirte and thrust it through the bodie, as I thought, in at his navill and out at his fundament: the poynt beeing out of his shirt behinde, I layde my finger upon it, then hee pulled out the sworde and sate downe.¹²

Der Schamane ist für Johnson ein Priester, die kaum verständlichen Gesänge der Gruppe werden ohne Bemerkung wiedergegeben, und zuletzt tritt der Betrachter aus England in die Rolle des biblischen „ungläubigen Thomas“ ein und prüft mit seinem Finger die (nicht vorhandene) Wunde am Körper des Schamanen, die er sich während

9 Zur Person, von der keine Lebensdaten bekannt sind, vgl. ALEKSEEV 2006, 107-112.

10 JOHNSON 1903.

11 Vgl. HUTTON 2001, 30.

12 JOHNSON 1903, 347f.

seiner Trance selbst zugefügt zu haben schien. Doch handelte es sich dabei lediglich um ein erstes, eher harmloses Ritual. Was folgte, war eine Schamanenzerstückelung, und auch hier berichtet Johnson gewissermaßen aus der ersten Reihe:

This beeing done, they set a kettle of water over the fire to heate, and when the water doeth seethe, the Priest beginneth to sing againe they answered him, for so long as the water was in heating, they sate and sang not. Then they made a thing being foure square, and in height and squarenesse of a chaire, and covered with a gown very close the forepart therof, for the hinder part stood to the tents side. Their tents are rounde and are called Chome in their language. The water still seething on the fire, and this square seate being ready, the Priest put off his shirt, and the thing like a garland which was on his head, with those things which covered his face, & he had on yet all this while a paire of hosen of deerres skins with ye haire on, which came up to his buttocks. So he went into the square seat and sate down like a tailour and sang with a strong voyce or halowing. Then they tooke a small line made of deerres skinnnes of foure fathoms long, and with a smal knotte the Priest made it fast about his necke and under his left arme, and gave it unto two men standing on both sides of him, which held the ends together. Then the kettle of hote water was set before him in the square seat, al this time the square seat was not covered, and then it was covered with a gown of broad cloth without lining, such as the Russes do weare. Then the 2. men which did hold ye ends of the line stil standing there, began to draw, & drew til they had drawn the ends of the line stiffe and together and then I hearde a thing fall into the kettle of water which was before him in the tent. Thereupon I asked them that sate by me what it was that fell into the water that stooode before him. And they answered me, that it was his head, his shoulder and left arme, which the kine had cut off, I meane the knot which I sawe afterwarde drawen hard together. Then I rose up and would have looked whether it were so or not, but they laid hold on me, and said, that if they should see him with their bodily eyes, they shoulde live no longer. And the most part of them can speake the Russe tongue to bee understood: and they tooke me to be a Russian. Then they beganne to hallow with these wordes, Oghaoo, Oghaoo, Oghaoo, many times together. And as they were thus singing & out calling, I sawe a thing like a finger of a man two times together thrust through the gowne from the Priest. I asked them that sate next to me what it was that I sawe, and they saide, not his finger; for he was yet dead: and that which I saw appeare through the gowne was a beast, but what beast they knew not nor would not tell. And I looked upon the gowne, and there was no hole to bee seene: and then at the last the Priest lifted up his head with his shoulder and arme, and all his bodie, and came forth to the fire. Thus farre of their service which I sawe during the space of certaine houres: but how they doe worship their Idoles that I saw not: for they put up their stuffe for to remove from that place where they lay. And I went to him that served the Priest, and asked him what their God saide to him

*when he lay as dead. Hee answered, that his owne people doeth not know: neither is it for them to know: for they must doe as he commanded.*¹³

Die Beobachtungssituation ist dadurch geprägt, dass der aus England kommende Beobachter als Russe identifiziert wird, was eine sprachliche Nähe zum größten Teil dieser Gruppe von Samojuden bewirkte. Sie ist aber auch dadurch gekennzeichnet, dass der Beobachter ein Teilnehmer der Séance ist; freilich kein durchschnittlicher. Er fällt aus dem Rahmen, indem er Fragen stellt, die den (ihm unbekannten) Sinn der Handlungen klären sollen, und indem er seine Ungläubigkeit gegenüber dem Gesehenen bzw. Vermittelten zum Ausdruck bringt. Zweifellos stellt die Projektion, dass ein Schamane während eines prophetischen Rituals seinen Kopf, eine Schulter und den linken Arm verlieren und im Lauf der Prozedur folgenlos mit dem restlichen Körper wieder vereinigen könnte, die größtmögliche Herausforderung für einen fremden Beobachter dar.

Johnson enthält sich aber nicht nur jeden Zweifels an der Wahrhaftigkeit des Mitgeteilten und der Kongruenz von selbst Gesehenem und von den Gruppenmitgliedern Kommuniziertem, sondern er findet intuitiv auch einen Weg der Sinnstiftung innerhalb des radikal Fremden. Der Schlüsselbegriff dafür ist „*bodily eyes*“: Mit den „körperlichen“, d.h. physischen Augen soll niemand den zerstückelten Schamanen sehen, meinen die Samojuden, ansonsten würde dies den Tod bedeuten. Der Berichterstatter hält sich an diese Aufforderung, womit er im Grunde die Sichtweise der Samojuden übernimmt. Es geht um den Glauben daran, dass etwas wie diese Schamanenzerstückelung passiert, aber man soll (und muss) das nicht mit den Augen des Körpers sehen. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, an andere als die Augen des Körpers zu denken. Sie werden nicht auf einen Begriff gebracht, aber es ist klar, dass diese „anderen“ Augen das Entscheidende sind. Sie ermöglichen ein Verständnis eines rational komplett unzugänglichen Ereignisses, und sie sind es auch, die über den kollektiven Vollzug den Sinn der Handlung herstellen. Der Schamane kann in die Zukunft sehen, indem er von den Mitgliedern seiner Gruppe enthauptet und zergliedert wird, und dieses Wissen muss er nicht einmal mitteilen. Man unterstellt, dass es vorhanden ist, und hält sich an die Anweisungen des Schamanen. Damit ist ein Kreislauf eingerichtet, der Expertenwissen generiert und insgesamt rational ist – auch wenn einzelne Teile davon irrational wirken. Diesen Mechanismus von Wissenserzeugung hat Johnson mit einer an Wissenschaftlichkeit grenzenden Neutralität beschrieben und dabei den Respekt vor dem Fremden bewahrt.

Das Moment der neutralen, vorurteilsfreien Beschreibung ist typisch für die Berichterstattung in dieser Kategorie. Es ist umso auffälliger, als die Berichterstatter selbst ihre Kenntnisse fast immer aus erster Hand gewinnen, sich also der Fremdheitserfahrung direkt ausgesetzt haben. Bisweilen wurden regelrechte Interviews

13 JOHNSON 1903, 348f.

geführt, wie sie der orthodoxe Geistliche **PAULUS VON ALEPPO** (1627-1669)¹⁴ überliefert. Paulus war Archidiakon und begleitete seinen Vater, Patriarch Makarios von Antiochia, auf dessen Missionsreise in das Moskauer Reich. Die Reise begann 1652 und währte mehrere Jahre; den Bericht dazu verfasste er auf Arabisch, wobei im 19. Jahrhundert mehrere Übersetzungen in europäische Sprachen erfolgten.¹⁵ Das Interview wurde vom Patriarchen selbst geführt und fand bei den „**Völkern Sibiriens**“ vor der versammelten Reisegruppe statt.¹⁶ Nach einigen einleitenden Fragen wurde das Thema Religion angeschnitten, und Paulus protokolliert:

He asked them, „What is your religious worship?“ They answered, that they were Yonanis (...); meaning, that they worshipped images and animals, and that they paid their adoration to the sky. When the assembly heard this, they were much astonished: for ourselves, we rejoiced exceedingly at beholding this sight, and at hearing what we heard; regarding the arrival of these people as a piece of great good fortune for us.¹⁷

Die Glaubenshaltung der Bewohner Sibiriens selbst wird, wie der Berichterstatter vermittelt, abgelehnt. Aber das missionarische Grundanliegen der Reise bringt die Reisenden in eine Situation, in der sie sich nicht nur über das missionarische Potential freuen, sondern auch – wie vermutet werden kann – ein respektvoller Umgang mit den zu missionierenden Völkerschaften geboten ist, soll das Missionswerk Früchte tragen.

Von enzyklopädischer Knappheit, vergleichbar dem früheren Eintrag bei Hieronymus Megiser¹⁸, sind die Ausführungen des deutschen Reisenden **ALBRECHT DOBBIN**¹⁹ zur Religion der Samojeden. Dobbin stammte aus Rostock und diente beim russischen Militär in Sibirien. Seinen Reisebericht *Generale Beschreibung von Siberien* publizierte er nicht selbständig, sondern übergab das Manuskript 1673 an den Juristen Johann Arnold Brand (1647-1691), als dieser im Zuge einer diplomatischen Gesandt-

14 Zur Person: SOKOL 1976.

15 Angegeben sei die hier verwendete englische Übersetzung: [PAULUS VON ALEPPO] 1836. Vgl. die russische Übersetzung als zeitlich letzte: [PAULUS VON ALEPPO] 1896-97.

16 PAULUS VON ALEPPO II 1836, 8. Die Distanz zu Moskau wurde von den Interviewten als „40.000 Werst“ angegeben; PAULUS VON ALEPPO II 1836, 14.

17 PAULUS VON ALEPPO II 1836, 15.

18 Der aus Stuttgart stammende und für die oberösterreichischen Stände als Historiker tätige HIERONYMUS MEGISER (1557-1618/19) bietet ein Beispiel für einen Typus von Berichterstattung, die nicht aus eigenen Reisen resultiert, sondern die Berichte anderer kompiliert. In seinem Werk *Septentrio Novantiquus, Oder Die neue NortWelt, Leipzig 1613*, schöpft er vor allem aus holländischen Reiseberichten; so auch, wenn er den Glauben der Samojeden zusammenfasst: *Wissen von keinem Gott: wann sie die Sonn haben / welches nur 9. Wochen wehret / sehen sie dieselbige tag und Nacht scheinen / und ehren sie: und wann sie die nicht mehr sehen / haben sie den Mond oder den Nordstern: so ehren sie auch viel höltzine Bilder*; MEGISER 1613, 391. Vgl. ALEKSEEV 2006, 230-235.

19 Zu Dobbin, von dem keine Lebensdaten bekannt sind, vgl. ALEKSEEV 2006, 317f.

schaft in Moskau weilte. Als namentlich gekennzeichnet (und wohl unveränderter) Beitrag taucht die „Beschreibung“ Dobbins dann in Brands eigenem Reisebericht auf.²⁰ Im Kontext eines geographisch geordneten Durchgangs durch Sibirien heißt es zu den **Samojeden**:

*Unterwards der OBBY, nach dem Meer zu / wohnen die SAMOJEDZEN, ein volck wie die Lapländer / auch also gekleydet / fahren mit den Rennthieren des winters; bitten den teuffel an / wie die ASTAEKEN; (...).*²¹

Trotz der Kürze der Nachricht lässt sich etwas über die Verarbeitung von Fremdheit bei Dobbin sagen. Der erste Punkt ist, dass er im religiösen Bereich eine Teufelsanbetung bemerkt, diese jedoch weder kommentiert noch kritisiert. Zum zweiten arbeitet der Beobachter stark mit der Methodik des Vergleichs: die Kleidung der Samojeden gemahnt an die Bewohner Lapplands, der religiöse Kult an die am Fluss Ob ansässigen „Astaeken“. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Informationen die Leserschaft weiterbrachten; möglicherweise hatte Dobbin bei der Abfassung seines Manuskripts auch (noch) gar kein Publikum vor Augen. Auffällig ist die distanzierte wissenschaftliche Neugier, die kulturelle Fremdheit bemerkt, aber nicht beurteilt. Der Stil ist der einer Reportage und vereint sowohl leicht fassliche als auch absolut befremdliche Mitteilungen. Dobbin tut das auch im Hinblick auf eine allgemeine Völkercharakteristik der islamischen **Kalmücken**:

*Nach den ASTAEKEN folgen nun weiters oben dem fluß MERYD die KALMÜKKEN; und bey dem fluß TOOMSKE hat man wiedrumb TARTAREN; die letztere lassen sich beschneyden; die erste aber / nemlich die KALMÜKKEN, haben ihre sonderliche RELIGION / lassen sich nicht beschneyden / essen auch schweinfleisch / und sagen / daß der H. NICOLAUS ihr Gott sey; haben sonsten einen heiligen Man / den sie ihren PATRIARCHEN nennen / zu diesem gehen sie jährlich walfahrten / beten und busse thun; (...).*²²

Der befremdliche Anteil hier liegt für den Betrachter in der sehr freien Interpretation muslimischer Vorschriften, wozu auch die Verehrung eines christlichen Heiligen als „Gott“ zählt. Damit ergibt sich über den Reisebericht von Dobbin das erste Zeugnis überhaupt dafür, dass der Hl. Nikolaus auch von nicht-christlichen Völkern verehrt wird. Im 18. Jahrhundert werden Ivan Lepëchin im Hinblick auf die Tschuwaschen und Mordwinen sowie Martin Sauer bei den Tungusen eine besondere Nikolaus-Verehrung festhalten – ähnlich wie Gustav Radde im 19. Jahrhundert bei den

20 *Generale Beschreibung von Siberien*, in: Johann Arnold von Brand, *Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Pleßcovien, Groß-Naugardien, Tweerien und Moscovien (...) anbey eine seltsame und sehr anmerckliche Beschreibung von Siberien, Wesel 1702*, S. 294-303. Alle biographischen Angaben zu Dobbin entstammen dieser Ausgabe. – Russische Übersetzung von Dobbins Text: *Общие означуе Кубуру*, in: ALEKSEEV 2006, 318-327.

21 DOBBIN 1702, 301.

22 DOBBIN 1702, 300.

Burjaten. Doch die Einstufung des Hl. Nikolaus als Gott begegnet außer bei Dobbin nur bei Pierre-Nicolas Chantreau, der im 18. Jahrhundert über die Mongolen berichtet. Es zeichnet den Reisebericht von Dobbin aus, dass er keinen Einspruch gegen diese „Fehlinterpretation“ eines christlichen Heiligen erhebt, was vom theologischen Standpunkt her naheliegen würde. Stattdessen wird diese Information, genauso wie alle anderen Mitteilungen zur besonderen Form des Islam bei den Kalmücken, zu einem ethnographischen Merkmal.

Die Kürze, aber auch die Unvoreingenommenheit der Berichterstattung kennzeichnet auch den Reisebericht des schwedischen Offiziers **PHILIPP JOHANN VON STRAHLENBERG** (1677-1747).²³ Er hielt sich als russischer Kriegsgefangener von 1711-21 in Tobol'sk auf und legte seine Beobachtungen aus Reisen in Sibirien in der Schrift *Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, Stockholm 1730* nieder. Bei den als „Heyden“ vorgestellten *Ostjaken* fasziniert ihn einerseits deren Ehrlichkeit, die er in einer breit angelegten Episode aus eigener Erfahrung schildert²⁴, andererseits ihre Religion; dieser ist der gesamte lexikalische Eintrag in seinem Werk gewidmet:

*OSTIAKEN. Werden von denen Tatern YSCHSTECK genannt, und wird diese Nation genugsam im Veränderten Rußlande beschrieben seyn. Ich habe einmahl von ohngefahr, wie bey ihnen am OBI-Strohm stille gelegen, eine Kirche und ihren Gottesdienst, welchen sie damahls noch nach ihrer heydnischen Art verrichtet gesehen; Solche war von Holtz, länglicht wie eine Korn-Scheure und mit birkenen Rinden bedeckt. Am Ende der Gabel- oder Gipfelwand war ein etwas erhobener von Balcken gemachter Altar, worauf 2. höltzerne Götzen, nemlich ein Manns- und Weibs-Bild, mit allerhand Lappen bekleidet, gestellet waren. Um diese herum hatten sie viel kleine andere Figuren, als Hirsche, Haasen, Rennthiere, Füchse etc. placiret, welche alle grob von Holtz geschnitten, und ebenfalls mit Lumpen und Lappen bekleidet und überzogen waren. Man sahe bey ihnen keine sonderliche Ehrerbietung diesen ihren Götzen erweisen, als bloß und allein, daß sie in ihrem Götzen-Hauß herum spatziereten, und stets mit dem Maule wie die Mäuse und Ratten pfffen. Sie sollen vor diesem die Gewohnheit gehabt haben, daß sie jährlich eine junge Dirne in dem OBI-Strohm erträncket, die dem Wasser-Gott geopffert worden, welche Gewohnheit die Egyptier mit dem Nil-Strohm gehabt.*²⁵

Begriffe wie „heidnisch“ oder „Götzen“ dienen hier nicht zur Abwertung religiöser Praktiken, sondern zur Kennzeichnung fremder Religionsmerkmale. Der Duktus der Passage offenbart, dass Strahlenberg die als fremd und verstörend wahrgenommenen Phänomene verzeichnen, nicht aber verurteilen wollte.²⁶ Und selbst die stärkste Irrita-

23 Zur Person vgl. NOVJANSKAJA 1966; JARRING 1977; BUCHER 2002, 65-67.

24 STRAHLENBERG 1730, 279f.

25 STRAHLENBERG 1730, 413.

26 Allgemein zum Blick Strahlenbergs auf die sibirischen Völker vgl. FLAHERTY 1992, 48f.

tion, das (vor seiner Zeit praktizierte) Menschenopfer wird nicht kommentiert, sondern mit der Parallele zur Religion des Alten Ägypten gewissermaßen neutralisiert. Strahlenberg gibt im Anschluss sogar noch die Fundstelle für die ägyptische Praxis an: es ist der Bericht des französischen Forschungsreisenden Paul Lucas (1664-1737) über seine Reise in die Levante, einschließlich Ägyptens. Damit erfährt das kaum bekannte Sibirien eine „Aufwertung“ im Sinne einer Gleichstellung mit dem seit langem beachteten Ägypten und eine Aufnahme in den wissenschaftlichen Diskurs der Zeit.

Für die Anfänge einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Sibirien dürfte es kaum eine wichtigere Persönlichkeit geben als **GERHARD FRIEDRICH MÜLLER** (1705-1783).²⁷ Müller war als u.a. in Leipzig ausgebildeter Historiker und Dozent an der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg einer der Leiter der Großen Nordischen Expedition 1733-43 („Zweite Kamtschatkaexpedition“).²⁸ Im vorliegenden Kontext ist er als methodisch innovativer Ethnograph bedeutsam, der Geschichte und „Völkerbeschreibung“ zu trennen versuchte.²⁹ Ausweis dessen sind zwei seiner in den „Ethnographischen Schriften“ gesammelten Werke: die *Allgemeine Beschreibung der sibirischen Völker*³⁰ sowie die *Nachrichten über die Völker Sibiriens*.³¹ Beim Blick auf die Geschlechterverhältnisse bemerkt Müller generell: „Es ist auch wirklich Zwischen einer Scavin und Frau Bey denen sämtlichen Sibirischen Völkern Kein großer Unterscheid. Der Mann ist Herr und die Frau ist Magd: nur Verursachet zuweilen die Zärtlichkeit der Ehlichen Liebe, dass die Slavery der einen für die anderen erträglicher ist.“³² Und er hält auch die umgekehrte Wahrnehmung fest: „Die Orientalischen Völker Mocquiren sich gemeinlich über uns EUROPÄER, wenn <sie> wahrnehmen oder hören wie wir gegen das Frauen-Zimmer so übrige COMPLAISANCE Gebrauchen, und Meinen dass wir dadurch das Gesetz der Natur umKehren.“³³ Dass die fremden Sitten nicht unbedingt schlechter sein müssen als die eigenen, geht aus dem Kommentar hervor, den Müller im Anschluss an die Darstellung der Polygamie bei den muslimischen **Tataren** macht: „Man siehet aus diesem eine Besondere Klugheit, dergleichen man sich Bey so UNCIVILISIRTEN Völkern nicht Vorstellen sollte.“³⁴

Aus ethnologischer Sicht sind die Ausführungen Müllers zum Schamanismus bei den sibirischen Völkern am aufschlussreichsten. In den „*Nachrichten über die Völker Sibiriens*“ finden sich Berichte zu den Jukagiren, Brazken, Ostjaken, Jakuten,

27 Zu Person und Werk: BUCHER 2002; HOFFMANN 2005; KOLČINSKIJ 2012; VERMEULEN 2015, 131-218.

28 Vgl. BOLGURCEV 2003. Vgl. die fünfbändige russische Edition zur Expedition von OCHOTINA-LIND (Hg.) 2001-2018.

29 Vgl. VERMEULEN 2015, 131, 183, 209; zu Müllers Methodik vgl. BUCHER 2002, 156-158.

30 MÜLLER I 2010.

31 MÜLLER II 2018.

32 MÜLLER I 2010, 540.

33 MÜLLER I 2010, 540.

34 MÜLLER I 2010, 544.

Samojeden, Katschinzen und Tataren, teils in ungewöhnlicher Ausführlichkeit. Der Anspruch, Müller als den „Vater der sibirischen Geschichtsschreibung“ zu rühmen, wäre zu erweitern; mit gleichem Recht könnte man ihn als „Vater der sibirischen Ethnologie“ bezeichnen – wobei der institutionelle Kontext, in dem Müller seine Forschungen betrieben hat, nicht zu Unrecht als ein „kolonialer“ bezeichnet worden ist.³⁵ Die Frage ist, was Müller methodisch und über die Vermehrung von Sachkenntnis zur Entwicklung der Ethnologie beigetragen hat. Zu den Schamanen bei den **Jukagiren** schreibt er:

DSCHIMJÄT ist bey denen JUKAGIRI das opffer welches die SCHAMANE dem Teufel bringen welches die JAKUTEN KERJÄCH nennen. / Der JUKAGIRISCHE Schaman Ziehet bey der CEREMONIE einen Russischen Rok an | Man hat nicht bemerkt daß er in einem anderen habit AGIRET hätte | eine SCHAMANKA aber AGIRET in ihren gemeinen weiblichen Kleidern Sie haben Keine Besondere SCHAMANS Kleider. (...) DIE JU-KAGIRISCHEN SCHAMANS werden Von dem Volke ihre gantze lebens Zeit in grossen Ehren gehalten Sie Zanken sich nicht mit ihm, schelten und schlagen ihn nicht. Und nach dem Tode machen sie Von ihm ein SCELETON welches sie in einen Ledernen Sak Thun (Von ROWDUGI) und allezeit mit sich führen. Sie glauben solche Gebeine bewahren sie Vor Unglük An dem Ledernen Sake ist oben ein Gesichte ausgenähet. Sie nähen aus mit Haaren aus dem Baart der RennThiere welche sie in feine Stränge Zusammen nehmen, auf das Leder auflegen und mit Sehnen über Nähen.³⁶

Dass die Schamanen eine enge Beziehung mit dem „Teufel“ besitzen, ist für den Beobachter keines Kommentars wert, genauso wenig wie die besondere Form der Verehrung für gestorbene Schamanen. Der genaue Blick auf den Schamanismus lässt erkennen, dass die Kleidung der männlichen Schamanen der russischen Umwelt angepasst wurde, während die weiblichen Schamanen in ihrer gewöhnlichen Kleidung tätig sind. Die Kommunikation mit dem Teufel berichtet Müller genauso selbstverständlich von den Schamanen der **Jakuten**:

Wenn ein JAKUZKISCHER SCHAMAN Zu einem Kranken gerufen wird, so pfeleget er das erste mahl nicht gleich mit der Bubben [sc. Trommel; T.W.] und Kleidern hinZugehen, AGIRET auch das erste Mahl nicht mit der Bubben sondern setzet sich nur Vor des Kranken Bette und ruffet die Teuffel mit Vielem Schreyen herbey, um sie Zu befragen, wer Von ihnen den Kranken Tödten wolle, und ob er sich nicht möge mit etwas anders besänfftigen Lassen, daß man ihm nemlich an statt des Kranken ein Vieh schlachte und opffere. Dabey hat er einige Zweige Von einem Birken oder Fichten-baume in der Hand, nimmt Von dem Kranken die Silberne Plate Von seiner mütze oder einen Zobel oder Fuchs-balg Bindet solches an die baum-Zweige und fähret damit über dem Kranken eine Lange Weile

35 Vgl. VERMEULEN 2015, 133; Diskussion EBD., 213-217.

36 MÜLLER II 2018, 60f.

hin und wie-der, wobey er Beständig schreyet und die Teufel nahmentlich citiret, Biß seinem Vorgehen nach dieselbe ihm erscheinen, und sagen ob sie sich mit einem Vieh anstatt des Kranken wollen befriedigen Lassen oder nicht. da denn im erstern fälle der SCHAMAN, QUASI auf des Teufels befehl, auch Bestimmet, ob es ein Pferd oder Rind-Vieh, Hengst, Stutte, Wallache, Ochse Kuh, Füllen, Kalb, Von wie viel Jahren und Von was für Farbe seyn solle. Im Letzteren Falle aber QUITIRET der SCHAMAN den Kranken und sagt er Könne ihm nicht helfen. (...) Wenn der SCHAMAN während der SCHAMANEREY in die Hölle hinunter fähret, um dem Teufel das Opfer Vieh VorZustellen, so bringet er seinem Vorgeben nach, die Seele des Kranken welche der Teufel schon bey sich gehabt, in der Hohlen Hand Zurück und weiset sie denen Umstehenden JAKUTEN, welche sagen, daß sie selbige in der Hand des SCHAMANS sehen Können, und sey dieselbe Von Ansehen als wie eine Kleine schwartze Coralle, bewege sich auch in der Hand des SCHAMANS als Queksilber. Rußen aber die bey dergleichen CEREMONIEN gewesen, haben nichts sehen Können. (...) Der SCHAMAN giebt auch Vor Bey seiner ZurückKunfft aus der Hölle, als habe er einige Seelen derer Umstehenden Gesunden Personen unten Bey denen Teufeln Gesehen, und weiset gleichfalls in den Händen Kleine schwartze Corallen, wobey er sagt, dieses sey die Seele des NOMEN NOTETUR dieses die Seele des NOMEN NOTETUR und so weiter welche er von denen Teufeln Lossgebeten und Zurückgebracht habe, damit denen Personen Kein Leid wiederfahren möge. Zu einigen aber sagt er, er habe ihre Seelen nicht Lossbeten Können, und solches sagt er gemeiniglich Zu denen Reichsten und Vornehmsten, damit es ihm neuen Verdienst geben möge. denn dergleichen Leute gerathen darüber in Furcht, Bitten den SCHAMAN Zu sich um für sie Zu AGIREN, wobey wiederum ein Vieh geschlachtet wird. damit der SCHAMAN die Seele aus der Hölle wieder zurückholen möge.³⁷

Mehrere Bestandteile dieses Berichts sind aufschlussreich auch für andere Schilderungen von Schamanismus, was Müllers Bedeutung für die Entwicklung der Ethnologie unterstreicht. An erster Stelle ist der Sinn von Opfern zu nennen, die hier in den Kontext einer Befragung und dann möglicherweise Besänftigung der Geister bzw. Teufel gerückt werden. Des weiteren erscheint Krankheit als Folge eines Eingriffs übelwollender Mächte in das Leben der Menschen. Die Lokalisierung dieser Mächte („Teufel“) erfolgt in der „Hölle“, was jedoch auch einen Reflex auf christliche Vorstellungen darstellen könnte. Durch den Aspekt der Höllenfahrt des Schamanen erscheint es aber plausibel, dass die Religion der Jakuten einen festen Aufenthaltsort der Teufel kannte – unabhängig davon, ob der Begriff Hölle nun von Müller eingeführt oder auch von den Jakuten gebraucht wurde. Die Höllenfahrt wiederum hat den Zweck, Seelen aus der Gewalt der Teufel zu befreien. Es bleibt unklar, wohin diese geretteten Seelen dann gelangen; klar ist nur, dass mit deren Entfernung aus der Hölle ein Ende von Krankheit oder anderer Bedrohung verbunden ist. Die See-

37 MÜLLER II 2018, 66f.

len selbst, die der Berichterstatter als kleine schwarze Korallen beschreibt, sind nach seiner Aussage nur dem sibirischen Volk selbst, nicht aber den an der Zeremonie beteiligten Fremden (hier: Russen) sichtbar. Müller leitet daraus keine Konsequenzen ab, etwa dergestalt, dass es sich auch um (frommen) Betrug handeln könnte. Aber er erwähnt abschließend, dass für unbefreite Seelen eine weitere Höllenfahrt nötig sei, verbunden mit weiteren Kosten, und dass dies üblicherweise wohlhabende Jakuten betreffe. Damit eröffnet Müller ein Verständnis des Vorgangs, das darauf hinausläuft, diesen zumindest teilweise als Betrug einstufen zu können. In seiner Darstellung selbst nimmt er jedoch nicht Stellung und belässt es bei einer Annäherung aus einer respektvollen, wissenschaftlichen Haltung heraus.

Der Aspekt, dass von den Schamanen geprüft wird, ob bei den Kranken, zu denen sie gerufen werden, überhaupt Hilfestellung möglich sei, kehrt bei der Vorstellung des Schamanismus bei den **Brazken** wieder.³⁸ Neu ist die Form des Weiterlebens nach dem Tod: „*Vom Zustande der Seelen nach dem Tode glauben sie dass alle SCHAMANS Zu OCUDELS [sc. Teufeln; T.W.] werden. Die übrigen menschen werden in jener Welt eben wie in der jetzigen Leben.*“³⁹ Ein weiterer Bestandteil schamanistischen Handelns kommt bei der Darstellung des Schamanismus bei den **Ostjaken** und den **Tschulimischen Tataren** zum Vorschein: die Fähigkeit, Diebe zu erkennen, indem ihre Hände besehen werden.⁴⁰ Für die Ostjaken überliefert der Beobachter auch eine Reise in Form eines Flugs der Schamanen⁴¹ zum Zweck der Prophetie, der durch besondere Maßnahmen erschwert wurde und damit eine Anstrengung seitens des Schamanen dokumentiert:

Es sollen SCHAMANS Bey ihnen gewesen seyn, die sich die Füße haben fest Zusammen binden Lassen, und den Hals fest an die Füße, die Hande auf den Rücken Zusammengebunden worauf man das Feuer in der Jurte ausgeLoschet, da denn sofort der SCHAMAN Verschwunden. Man sagt er sey enTweder in die Erde oder in die lufft gefahren wenn er in die Erde gefahren, so sey er durch die lufft wieder Zurük geKommen, sey er aber in die Lufft gefahren, so sey er aus der Erde wieder hervorgeKommen Es sollen offters die Umstehende CURIEUS gewesen seyn, Zu sehen ob der SCHAMAN würrklich nicht da sey, und haben Feuer angeMacht oder aus einer anderen Jurte bringen lassen Aber man soll ihn niemahls gesehen haben. Nachdem man aber dieses Feuer wieder ausgeLoschet und gewartet, so soll er auch einmahl sich wieder eingefunden und befohlen haben Feuer anZu-machen, da ihn denn ein jeder gesehen. Er hat alsdenn Vom ZuKünfftigen Glück oder Unglück prophezeyet, und Vorgegeben daß ihm solches während der EntZükung offenbahret worden. Sie sagen dabey Eiserne Ketten seyen dem SCHAMAN

38 MÜLLER II 2018, 81. Ebenfalls zu den Jakuten: MÜLLER II 2018, 110; zu den Katschinzen: MÜLLER II 2018, 123f.

39 MÜLLER II 2018, 91.

40 MÜLLER II 2018, 93.

41 Zur „Seelenreise“ der Schamanen vgl. HUTTON 2001; MÜLLER 2010, 87.

*am aller leichtesten gewesen abZuerwerffen Ein gemeiner Strik oder Riemen sey Vor einen Schaman alleZeit starker gewesen, allein er habe doch auch dieselbe ohne Mühe Zerrissen und sey darVon geflogen. Nicht ein jeder SCHAMAN sondern nur die Vornehmsten sind so Künstlich gewesen.*⁴²

Müller überliefert die Neugier des Publikums in Bezug auf die Realität der Fahrt des Schamanen in Erde oder Luft und macht damit deutlich, dass auch die eigenen Stammesgenossen eine kritische Haltung pflegten. Diese Beobachtung passt zur Mitteilung, dass nicht alle Schamanen zu dieser Leistung befähigt gewesen seien, es also auch Abstufungen in der Kompetenz gab.

Ein anderer Aufgabenbereich des Schamanismus erscheint, als Müller sich wieder den **Jakuten** zuwendet: die Behandlung unfruchtbarer Frauen. Und auch hier liegt der entscheidende Punkt wieder bei der Kontaktaufnahme der Schamanen mit der spirituellen Sphäre:

*Wenn eine Frau bey den JAKUTEN Unfruchtbar ist oder dass ihr die Kinder frühzeitig absterben, so suchen die SCHAMANS deren Hülffe man IMPLORIRET, einen birkenbaum der sich in der SPitze an einem Orte in Viele Äste ausbreitet graben denselben aus oder haken ihn Zunächst an der Wurtzel ab, füllen die Krohne inwendig mit Haaren aus den Mähnen geweihter Hengste in Gestalt eines VogelNestes aus, Binden hiernächst die Äste Zunächst über dem Neste Zusammen, und flechten die Äste und Zweige in eine Flechte. Worauf sie den Baum in der Jurte, an der Wand, der Thür gegenüber Zu nächst dem Bette des Hauswirths Zum Kopffe desselben aufrichten und die Flechte Von ästen Zu oberst quer durch die Jurte den FeuerHeerd Vorbey gegen die Thüre Zu fest Binden. Sie geben wegen des Nestes in der Krone des Baumes Zur ErKlärung an, daß sich darin die Seelen (KUT) derer Künftigig Zu gebährenden Kinder sammeln oder Zeugen.*⁴³

In diesen Kontext der besonderen Verbindung der Schamanen zu einer Welt, zu der gewöhnliche Sterbliche keinen Zutritt haben, gehört auch die Verhandlung mit den „Teufeln“ selbst, was Müller wieder zu den Jakuten übermittelt:

Ein SCHAMAN war welcher Vorgab es ihm Von denen Teufeln und Verstorbenen SCHAMANS Befohlen nicht mehr Zu AGIREN, weil sie seine bitte nicht horen wolten, würde er aber fortfahren, so wollten sie ihn umbringen. Dieser wurd Zu einem Kranken geruffen, und ob er sich gleich enTschuldigte dass es ihm Verboten war, weil man ihn aber Bathe wenigstens den Kranken Zu besehen und Zu sagen ob Hoffnung sey oder nicht, so machte er sich auf den Weg. Er hatte einen Kleinen Knaben neben sich reiten. Als sie auf dem halben Wege in einem birken walde waren, sahe der Knabe dass der SCHAMAN plötzlich Vom Pferde sPrung, und Von dem wege Zur Seiten in den Tieffen Schnee stieg und so fort gieng. er sahe auch Zugleich daß dery grosse Männer, die so groß als die baume

42 MÜLLER II 2018, 94.

43 MÜLLER II 2018, 98f.

im Walde waren, dem SCHAMAN entgegen Kamen, und daß er sich Vor ihnen Tieff gebücket. Man hat darauf den SCHAMAN gefragt was solches bedeutet, und er hat gesagt es seyen Teufel gewesen die ihn umbringen wollen, nachdem sie aber Von ihm gehöret, in welcher INTENTION er gereiset, so haben sie sich Von ihm erbitten lassen.⁴⁴

Die Schilderung lässt deutlich erkennen, dass für Schamanen ein persönliches Risiko bestand, wenn Anweisungen aus der Welt der „Teufel“ nicht befolgt wurden. Zugleich schält sich das Bild dieser „Teufel“ näher heraus: Es sind übermächtige Wesen, denen die Menschen/Schamanen heillos unterlegen sind, aber es sind keine allwissenden Wesen. Sie kennen nicht die Absicht, mit der der Schamane zu dem Kranken aufgebrochen ist – und hier liegt das Potential für Verhandlungen. Schamanen können diese „Teufel“ also auch umstimmen, was nicht zum Geringsten dazu beigetragen haben wird, dass sich die Schamanen eines besonderen sozialen Prestiges erfreuten; die Begräbnisriten für Schamanen, die in Umfang und Kosten diejenigen für normale Stammesmitglieder weit überstiegen⁴⁵, belegen dies.

Doch meldet Müller an einigen Stellen auch Zweifel an. So merkt er zu den Schamanen der **Samojeden** an: „SCHAMANE machen denen Leuten weiss, als ob während der SCHAMANEREY ein Schwan Zu ihnen Kahme der ihnen das ZuKunfftige sage. / Adler, Schwan, Bär werden Von denen Samojeden für Götter gehalten.“⁴⁶ Auf der anderen Seite kritisiert Müller nirgendwo das Institut des Schamanen selbst oder bestreitet dessen Rationalität (für die Gruppe). Ausdruck dessen ist eine äußerst vielgestaltige Beschreibung des Schamanismus in Sibirien, die keine vergleichbare Vorlage hat und auch noch für längere Zeit nach Müller wegweisend sein wird. Als einer der ersten bringt Müller Nachrichten über die Amtseinführung neuer Schamanen, hier bei den **Katschinzen**:

Wenn einer neuer SCHAMAN aufstehet in demselben Geschlechte woVon der Verstorbene gewesen, so nimmt derselbe Von der aufgehängenen alten Kleidung alles Eysenwerk und bedienet sich desselben bey seiner Kleidung Die SCHAMANS Kleidung bey einem angehenden SCHAMAN wird Von denen weibern und Magdens seines Geschlechts, die BUBBEN und LOPATKA aber Von denen Mannern aus gemeinschaftlichen Mitteln gemacht.⁴⁷

Und auch die Differenzierung innerhalb des Stands der Schamanen, was die Entlohnung angeht, begegnet bei Müller: „Ein ehrlicher SCHAMAN Lässet sich daBey mit wenigem Vergnügen und nimmt nicht allemahl das beste. Einige aber Zeigen dabey einen grossen Eigennutz.“⁴⁸

44 MÜLLER II 2018, 110f.

45 MÜLLER II 2018, 116.

46 MÜLLER II 2018, 117.

47 MÜLLER II 2018, 123.

48 MÜLLER II 2018, 124f.

Hinzu kommen Beobachtungen zu verschiedenen Praktiken der Schamanen bei den einzelnen Völkerschaften. Zum Weissagungsritual der **Tataren** heißt es:

Die TARTARISCHEN SCHAMANE und TÖLKETSCHI nehmen auch einen gespannten bogen an der Sehne in die Hände schütteln denselben, und weissagen aus dem Zittern desselben. ITEM sie Legen eine Holtzerne Schüssel mit dem boden umgekehrt auf die Erde, machen 2 Striche Von weisser asche und schwartzen Kohlen Kreutzweise auf den boden der Schüssel Laßen eine eingefädelte Nadel mit der Hand über diesen Strichen hängen und geben acht wohin die Nadel am meisten INCLINIRET. Der weisse Strich bedeutet Glück der schwartze Unglück.⁴⁹

Das Pendant zur Weissagung ist die positive Beeinflussung der Götter (bis hin zu einer „Segnung“ der Gemeinde) durch Opfer, wie sich aus der direkt anschließenden Schilderung bei Müller ergibt:

TAILGA nennen die TATAREN das Opfer wenn sie Gott Zu ehren ein Pferd oder RindVieh oder Schaafe schlachten. / Dazu Versamlet sich das MannsVolk Von Vielen FAMILIEN und Geschlechtern, wovon der Vornehmste Ein Pferd Zum Opfer giebt, außer demselben aber bringen auch andere Von ihrem Vieh daZu, was sie wollen, ohne eine gewisse AnZahl. Sie begeben sich zu solchem Ende weit Von denen Jurten auf einen berg oder andere ansehnliche Höhe. Ein SCHAMAN DIRIGIRET die CEREMONIE, hat einen Steken woran ein Bändlein Von damast oder KITAICA an dem Vorderen Ende angebunden, in der Hand, wendet sich gegen SO. winket mit dem Steken gegen den Himmel aufwärts ruffet Gott an, und OFFERIRET ihm das Opfer so ihm die Gemeine bringet, unter Vielem oft wiederhohltm Geschrey Nachdem wird das Vieh geschlachtet das Fleisch geKochet, etwas Von der brüh und einige Klein geschnittene Stücken Fleisch und Fett Von dem SCHAMAN gleichfalls gegen dieselbe PLAGAM himmel aufwärts gegossen und geworffen, unter beständigem Geschrey, daß gott sich dieses Opfer moge gefallen Lassen und die Gemeine davor segnen wolle worauf man sich Zum Eßen niedersetzet und alles Fleisch daselbst auf der Stelle VerZehret Die Knochen aber nebst der Haut mit Schweiff und Mähnen, werden in einer ordentlichen Positur als ein Liegendes Pferd gestalltet, auf ein großes Feuer geleet und Verbrandt.⁵⁰

Doch ist es nicht nur der Schamanismus, zu dem Müller einen „ethnologischen Blick“ an den Tag legt. Auch die Tötung von älteren Gruppenmitgliedern aus (gruppen-)funktionalen Gründen, wie es die Jakuten und Katschinzen praktizierten, wird ohne Kommentar oder Bewertung berichtet. Zu den Jakuten heißt es:

Alte Leute, welche zu nichts mehr Taugen, und schon anfangen Kindisch Zu werden, dieselbe PERSUADIRET man Zum Tode, und sagt ihm er Lebe nur sich selber und anderen Zur last, er solle desswegen Lieber seinen Abschied nehmen und

49 MÜLLER II 2018, 128.

50 MÜLLER II 2018, 129f.

*der Alte Vor Kindheit sich dazu RESOLVIRET, so so nehmen sie bauchFett Von RindVieh Kochen es ein wenig, und stecken ihm davon große Stücken in den Halß, und ein Stük auf das andere, daß der alte davon ersticken muß. Wenn er auch nur erst halb Todt ist so halten sie schon Sarg und Grube Vor ihn fertig, und begraben ihn.*⁵¹

Dasselbe Phänomen begegnet dem Reisenden bei den Katschinzen, allerdings als Bericht aus einer vergangenen Zeit: „Vor alters soll es Bey ihnen gleichfalls wie bey denen JAKUTEN Gebrauchlich gewesen seyn, gantz alte Leute mit Brandtwein und Fett Zu Tode Zu futtern, jetzo aber Thun sie es nicht mehr, weil sie es nicht nothig haben, indem die alten Von selbst sterben.“⁵² Auffällig ist, dass Müller bei besonders befremdlich anmutenden Praktiken nicht primär nach Parallelen aus ganz anderen Kontexten sucht, wie es historisch gebildete Reisende immer wieder taten. Sein erster Blick geht auf vergleichbare Erscheinungen innerhalb der sibirischen Völker, womit seine Ethnographie denselben Anspruch, den man an Geschichte, Geographie und andere Disziplinen seiner Zeit hatte, einlösen kann. Ihn treibt die wissenschaftlich distanzierte Neugier, und die Ergebnisse werden vorsichtig abwägend präsentiert.

Der Stil, wie er von Müller als Ethnograph gepflegt wird, ist dabei eher technisch. Längere Erzählungen wird man vergeblich suchen, auch Kontextualisierungen fehlen oft. Müller schreibt, wie wenn die einzelnen Phänomene jeweils vermerkt werden sollten, um ein Rohmaterial zur Verfügung zu haben. Daher auch die Sprünge zwischen den Völkerschaften Sibiriens, die nur bisweilen durch thematische Rückbezüge untereinander in Verbindung gesetzt werden. Die daraus entstehende schematische Betrachtungsweise trägt jedoch keinen geringen Teil dazu bei, dass der wissenschaftliche Grundzug des Werkes deutlich hervortritt. Mit eigenen Urteilen hält sich der Berichterstatter sichtlich zurück, und selbst kritische Fragen werden oft über Dritte mitgeteilt. Dafür fehlen auf der anderen Seite die ideologischen, oft theologisch formulierten Stellungnahmen, die viele andere Reiseberichte prägen. Gerade die Konzentration auf die Übermittlung des selbst Gesehenen, fallweise ergänzt durch Gehörtes, konnte die Grundlage für eine tatsächlich ethnologische Herangehensweise schaffen und damit für eine Versachlichung der „Völkerkunde“. Die Frage ist freilich, wie es um die Rezeptionsmöglichkeiten bestellt ist. Sieht man lediglich auf die Publikationsdaten der Schriften, dann wird man einräumen müssen, dass gerade Müller keine großen Einflussmöglichkeiten hatte, auch wenn einzelne nachfolgende Autoren sich auf ihn stützten.

In verschärftem Maß trifft diese Feststellung auf seinen Zeitgenossen **JAKOB LINDENAU** (russ. LENDENEV; ca. 1699/1709-1795)⁵³ zu. Lindenau war als Übersetzer seit 1739 ein Teilnehmer an derselben Expedition, die Müller (mit) geleitet hat, und die als

51 MÜLLER II 2018, 105.

52 MÜLLER II 2018, 120.

53 Zur Person vgl. TITOVA (Hg.) 1983, 5-16; BUCHER 2002, 165f.

Zweite Kamtschatka-Expedition oder Große Nordische Expedition (1733-43) bekannt ist. Dazu kommen eigene Reisen von 1741-45 sowie eine spätere Beschäftigung als Soldat und Verwaltungsbeamter in Sibirien. Noch unsicherer als seine nationale Herkunft (die Diskussion kreist um eine deutsche, schwedische oder russische Nationalität) ist die Verfasserschaft dessen, was unter seinem Namen bekannt ist. Zumindest in einem Fall – dem Traktat über die Jukagiren – wurde argumentiert, dass der Verfasser nicht Lindenau, sondern Georg Wilhelm Steller sei.⁵⁴ Die übergreifende „Beschreibung der Völker Sibiriens“, die wie alle seine Werke in deutscher Sprache und deutscher Schrift überliefert ist, erschien bisher ausschließlich in russischer Übersetzung: *Opisanie narodov Sibiri (pervaja polovina XVIII veka)*, hg. von Zoja D. Titova, Magadan 1983. Darin freilich wird, ganz anders als im Fall Steller, eine der Müller'schen Darstellungsweise sehr verwandte Bewältigung von Fremdheit offenbar. Die Ausführungen zu den sibirischen Völkern und ihren Sitten sind knapp, von enzyklopädischer Breite, ohne größere Kontextualisierung, dabei aber so gut wie ohne wertende Urteile. Der Fokus des Betrachters, auch hierin Müller vergleichbar, ist intensiv auf den Schamanismus in Sibirien gerichtet, und auch das Phänomen der Altentötung kommt zur Sprache.

Lindenau berichtet in seiner 1741/1745 angelegten Schrift, dass die Schamanen bei den **Jakuten** in jedem Krankheitsfall angegangen werden⁵⁵ und einen direkten Kontakt in die transzendente Sphäre besitzen.⁵⁶ Dabei wird neben dem Begriff „Schamanen“ auch von „Ojunen“ und „Zauberern“ („волшебники“) gesprochen, wobei es männliche und weibliche gibt. Als zentrale Funktion wird das Weissagen hervorgehoben, das „aus der Hand“ erfolge.⁵⁷ Bei der schamanistischen Beschwörung begegneten dem Zuhörer Laute und Wörter, von denen er erfuhr, dass nicht einmal die Jakuten selbst wüssten, was sie bedeuten.⁵⁸ Die Beerdigung der Schamanen unterscheidet sich von den übrigen Bestattungen bei den Jakuten; so wird der Schamane mit seiner speziellen Kleidung und der Trommel bestattet.⁵⁹ Die Seelen gewöhnlicher Jakuten wanderten an den Ort *Olü Sira Oldaida*, die der Schamanen aber in das „Reich“ *Tuttarbit Tördö*.⁶⁰

Was den kulturellen Hintergrund der **Tungusen** angeht, so vermutet Lindenau, etwa im Hinblick auf die Schöpfungsgeschichte, eine Anleihe an russische Erzählungen⁶¹, die wiederum der Bibel entstammen. In der Tat standen die Tungusen, als Lindenau seinen Bericht 1742 niederschrieb, bereits in einem sehr fortgeschrittenen Kulturkontakt mit der russischen Bevölkerung. Auf der anderen Seite überliefert der

54 HINTZSCHE 2012.

55 LINDENAU 1983, 34. Dasselbe gilt für die Tungusen; LINDENAU 1983, 55.

56 LINDENAU 1983, 37. Der Ruf der Schamanen: „*Бог, смолти*“, wurde von Lindenau in russischer Sprache vermerkt.

57 LINDENAU 1983, 39.

58 LINDENAU 1983, 39.

59 LINDENAU 1983, 41.

60 LINDENAU 1983, 42.

61 LINDENAU 1983, 54.

Beobachter gerade bei den Tungusen eine besondere Furcht vor gestorbenen Schamanen, die in der Dunkelheit erscheinen könnten, und die auch über Gewitter „ihre“ Teufel auf die Erde schicken würden.⁶² Dabei verwandelten sich die Schamanen nach ihrem Ableben nicht in Teufel, sondern bildeten eine eigene Klasse – wobei sich das Kräfteverhältnis umdrehen würde: die auf Erden starken Schamanen würden nun schwach, die ehemals unscheinbaren aber stark.⁶³ Von den Tungusen in Udschoj Ostrog (Kreis Chabarovsk im Fernen Osten) berichtet Lindenau 1744-45, dass dort die Schamanen auch priesterliche Funktionen bei der Trauung besäßen⁶⁴ und generell eine Arbeitsteilung erfolge: manche Schamanen würden Weissagen, andere heilen, wieder andere sogar den Menschen Schaden zufügen. Gemeinsam sei allen Schamanen, dass sie eine Deszendenz bis zum Anfang der Welt aufweisen könnten und die Profession von Generation zu Generation weitergäben (notfalls innerhalb eines Clans).⁶⁵ Als Hauptcharakteristikum aller Schamanen übermittelt Lindenau, dass sie mit den „Teufeln“ kommunizierten (*общаются с дьяволами*).⁶⁶

Die **Korjaken**, über die Lindenau unter der Jahresangabe 1743 berichtet, verfügen trotz ihrer Nachbarschaft zur russischen Bevölkerung⁶⁷ über einen besonders ausgeprägten Schamanismus – und sie seien überhaupt sehr der Zauberei zugeneigt.⁶⁸ Der Beobachter registriert, dass die Korjaken nur so viel über die Entstehung der Welt und über Gott und die Engel wüssten, als sie von den Schamanen erführen.⁶⁹ Deren Tätigkeitsspektrum selbst wird wie folgt umrissen:

*Шаман, или жрец, называется у них Ingöllening, и шаманство у них наследственное, однако каждый шаман имеет свою особую область: среди них имеются такие, которые предсказывают будущие события, такие, которые исцеляют раны и всякие болезни, укрощают бури и думают, что могут их вызывать, заговаривают китов и напускают на людей сон, причем в последних трех делах они как будто особенно искусны. Наряду с шаманами существуют у них повивальные бабки – Атта, которые выступают как незаурядные колдуньи.*⁷⁰

Neben die bereits bekannten Fähigkeiten, die Zukunft vorherzusagen und Wunden oder Krankheiten zu heilen, treten als besondere Kunstfertigkeit: die Natur zu beherrschen (was vom Beobachter angezweifelt wird) sowie die Kompetenz, mit den Walen zu sprechen und Menschen in Schlaf zu versetzen. Als „außergewöhn-

62 LINDENAU 1983, 68.

63 LINDENAU 1983, 69.

64 LINDENAU 1983, 87.

65 LINDENAU 1983, 93.

66 LINDENAU 1983, 93.

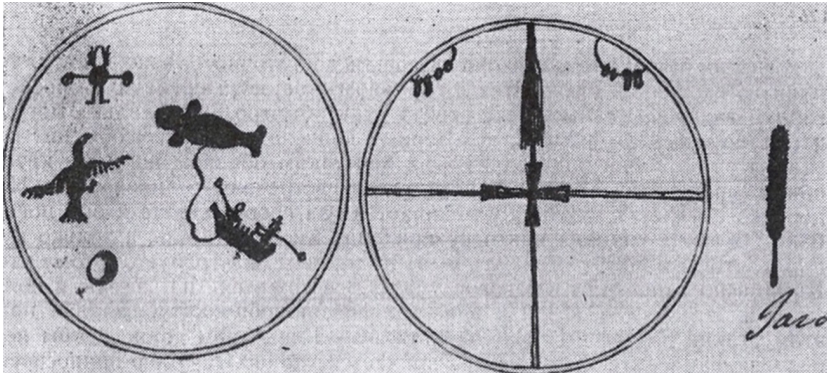
67 LINDENAU 1983, 119.

68 LINDENAU 1983, 127.

69 LINDENAU 1983, 118.

70 LINDENAU 1983, 118.

liche Zauberer“ treten bei den Korjaken zusätzlich ältere Frauen auf. Die Präsenz von Schamanen im alltäglichen Leben wird an einigen Punkten genauer ausgeführt. So betont Lindenau die Mitwirkung der Schamanen bei der Krankenheilung⁷¹, sieht die Fähigkeit zur Vorhersage der Zukunft an die Einnahme von Drogen (Fliegenpilze) gekoppelt⁷² und stellt den Beistand der Schamanen beim Walfang heraus.⁷³



Zaubertrommel der Schamanen bei den Korjaken, mit Bezug auf den Walfang, in: LINDENAU 1983, 125.

Bei alledem erweist sich Lindenau als aufmerksamer Beobachter, der nur dem Augenschein vertraut – wobei dazu auch ein gewisses Erschrecken gehört: die Schamanen sind, im Vollzug ihrer Tätigkeit, „schlimmer als Epileptiker bei einem Anfall“ anzusehen.⁷⁴ Ein vergleichbares Interesse weckt die Existenz von „Schamanensteinen“, die der Berichterstatter 1745 bei den *Burjaten* entdeckt.⁷⁵

Damit ist das Feld der Religion aber noch nicht abgesprochen. Lindenau berichtet von einer zeremoniellen Bärenverspeisung bei den Tungusen, der der Glaube zugrunde liegt, dass das Leben des getöteten Bären nicht erloschen ist, sondern in andere Bären übergeht.⁷⁶ Obwohl die Vorstellungen von Gott, wie sie der Berichterstatter von den Tungusen vermittelt bekommt, starke Anklänge an den christlichen Gott aufweist („Бога они себе представляют как старого человека, который живет на небе“)⁷⁷, sprechen die Bedeutung des Schamanismus und auch eine besondere Verehrung der Bären⁷⁸ nicht für eine tiefergehende Christianisierung. Auf dieser

71 LINDENAU 1983, 121-123.

72 LINDENAU 1983, 124.

73 LINDENAU 1983, 125.

74 LINDENAU 1983, 123.

75 LINDENAU 1983, 138.

76 LINDENAU 1983, 60.

77 LINDENAU 1983, 92.

78 LINDENAU 1983, 116.

Linie liegt auch die Altentötung, die Lindenau jedoch nur bei zwei Stämmen der Tungusen beobachtet. Dabei werden alte Menschen, die der Gemeinschaft zur Last fallen, entweder durch Erstickern oder durch Verhungern in den Tod befördert. Der Betrachter ist sich der Fremdheit dieses Vorgangs wohl bewusst, enthält sich aber jeden Urteils.⁷⁹ Andere ungewohnte Sitten, wie die von den Jakuten praktizierte Polygamie, werden lediglich mit dem Epitheton „heidnisch“ versehen.⁸⁰ Damit stellt der Betrachter die durch seinen eigenen kulturellen Hintergrund bedingte minimale Distanz her, ohne auf die Annäherung zu verzichten, die aus wissenschaftlichem Erkenntnisdrang entspringt. Lindenau erweist sich als Forscher, bei dem angenommen werden kann, dass ihm schon allein aufgrund seines langen Aufenthalts in Sibirien das Eigene selbst fremd geworden ist.

Annäherung an das Fremde und neutrale Berichterstattung waren jedoch nicht an die Länge des Aufenthalts geknüpft. Graf **MORITZ AUGUST VON BENJOWSKI** (BENIOWSKI/BENYOWSKY, 1741-1786)⁸¹ stammte aus der Slowakei und wurde als Teilnehmer am polnischen Widerstand gegen die russische Okkupation von Teilen Polen-Litauens in die Ostgebiete des Russischen Reichs verbannt. Seine Kriegsgefangenschaft führte ihn von 1769 an über Kazan' nach Kamtschatka; in der Folge eines Aufstands gegen die dortige russische Verwaltung floh Benjowski 1771 über Madagaskar nach Frankreich, wo er dem König anbot, in Madagaskar eine französische Kolonie zu errichten. Es handelt sich bei Benjowski also um einen recht ungewöhnlichen Reisenden, den man in mancher Weise eher als Flüchtling oder Hasardeur ansprechen möchte. Und dennoch besitzen wir Aufzeichnungen von ihm – *Reisen durch Sibirien und Kamtschatka über Japan und China nach Europa, Berlin 1790*⁸² –, die stellenweise ein ethnographisches Interesse erkennen lassen. Sein Bericht über „sibirische Zauberei“ gilt als eine der ersten Beschreibungen schamanistischer Praktiken bei den **Kamtschadalen**.⁸³

Präsentiert als Augenzeugenbericht, ist das narrative Moment stark ausgeprägt, womit sich eine ganz andere Erzählhaltung ergibt als bei den Berichten etwa von Müller oder Lindenau:

Am 14ten um 4 Uhr Morgens brach ich mit vier Schlitten auf, und hielt bei dem Hause des Gouverneurs an, um da zu frühstücken und Abschied zu nehmen. Der junge Herr Nilow und Aphanasia begleiteten uns bis nach Nichilowa. Hier aßen wir bei dem Tajon zu Mittage, und trennten uns dann. Ich reiste mit meinen Gefährten bis nach Tschekawka, wo wir in dem Hause des Tajon

79 LINDENAU 1983, 90.

80 LINDENAU 1983, 32.

81 Zur Person jetzt BLASKÓ – WOLDAN (Hg.) 2021.

82 Es handelt sich dabei um eine Übersetzung aus dem Englischen. Vgl. die französische Ausgabe, die in Details von der deutschen abweicht: *Voyages et mémoires de Maurice-Auguste, Comte de Benyowsky, 2 Bde., Paris 1791*.

83 Vgl. STERN 2021, 164.

schliefen. Wir fanden hier einen Schaman, der sich für einen Zauberer ausgab, und nach der Meinung der Kamtschadalen, Verkehr mit dem Teufel hatte; ich wünschte, das Verfahren eines solchen Betrügers zu sehen, und bat also den Tajon, er möchte den Schaman zu mir bringen, weil er mir vorhersagen sollte. Er kam, und war für ein Geschenk von sechs Rubeln zu allem bereit. Zuerst ließ er alle Weiber aus der Jurte hinausgehen; dann zog er sich nackt aus, und wusch sich den ganzen Körper mit seinem eigenen Urin. Hierauf zog er ein langes Kleid von gegerbten Hundsellen an, setzte eine Kappe mit zwei Hörnern auf den Kopf, und hing dann eine Trommel an seinen Gürtel. In diesem Aufzuge trat er in die Mitte der Jurte, drehte sich einmal ringsum, rief aus: Kutti, Kutui, Kutuchta, zog eine Flasche hervor, und trank sie zum Theil aus. Nun warf er sich auf den Boden nieder, und blieb zehn oder funfzehn Minuten ohne Bewegung liegen. Hierauf fieng er an zu heulen und zu schreien; bald nachher stand er auf, und schlug die Trommel aus allen Kräften und in Einem fort; und wenn er ja einmal aufhörte, so that er es nur, um desto stärker heulen zu können. Seine Bewegungen waren so heftig, daß zuletzt sein Mund, seine Augen und alle seine Glieder Konvulsionen bekamen und sich nicht ohne Schrecken ansehen liessen. Als er so eine Stunde lang alle mögliche Verdrehungen gemacht hatte, setzte er sich auf dem Boden nieder, und sagte mit heiserer und schwacher Stimme, Wort für Wort folgende Prophezeiung: „Du bist gekommen, meinen Geist um Dein Schicksal zu befragen. Er wird Dir beistehen, den Tod unsrer Väter zu rächen, deren Geister von den Russen umgebracht worden sind. Kutuchta ist mit Dir. Du wirst das Blut Deiner Feinde sehen und in Deiner Reise glücklich seyn; aber nachher, wenn Du Blut vergießest und auch das Deinige fließt, wirst Du den Geistern unsrer Väter theuer seyn.“ Nach diesen Worten fiel er in einen Schlaf, und der Tajon ließ ihn nun nach einer besondern Jurte bringen. / Auf meine Frage, was für ein Getränk denn dieser vermeintliche Zauberer genossen hätte, antwortete mir der Tajon: es wäre eine Infusion von Muchomor, einer Art von Pilzen, welche die Eigenschaft hätten, zu berauschen. Er versicherte mich, dies Getränk sey so stark, daß der Schaman davon oft drei oder vier Tage schlafe; und ich vermuthe also, daß der Muchomor ungefähr eben die Wirkung thut, wie das Opium. Sobald dies sonderbare, obgleich keinesfalls angenehme, Schauspiel vorbei war, ging ich zu Bette.⁸⁴

Der Schamane wird als „Betrüger“ und „vermeintlicher Zauberer“ bezeichnet, die Séance als „Schauspiel“ etikettiert. Dennoch scheint der Bericht Benjowskis in dieses Kapitel zu passen. Dafür spricht zum einen die Genauigkeit der Beobachtung, die trotz aller Distanzierung verbaler Natur doch eine Annäherung im physischen und kognitiven Sinn voraussetzt. Zum anderen zeigt der Berichterstatter eine Art Respekt, indem er das Tun des Schamanen selbst nicht verunglimpft; vielmehr hat es den Anschein, als würde eine Variante des Orakels von Delphi beschrieben. Die Erkun-

84 BENIOWSKI 1790, 110f.; vgl. BENYOWSKY I 1791, 232-234.

digung nach dem Getränk, mit dessen Hilfe der Schamane seine Fähigkeit zur Wahrsagung erlangte, zeigt Neugier, dazu das Anliegen, eine Erklärung für das Gesehene zu finden. Die Parallelisierung der halluzinogenen Pilze mit Opium kann als narratives Mittels gewertet werden, der Leserschaft die Fremdartigkeit des Geschilderten näher zu bringen. Wenn der Betrachter die Verrenkungen des Schamanen in Trance „nicht ohne Schrecken“ wahrnahm, dann entspricht dies exakt dem Eindruck, den auch Lindenau bei der schamanistischen Praxis empfand.

Nur kurze Zeit nach Benjowski befand sich ein weiterer polnischer Aufständischer auf Kamtschatka und hielt seine Eindrücke fest. Die Rede ist von **JÓZEF KOPEĆ** (1758/62-1827/33)⁸⁵, der als polnischer Offizier wegen seiner Mitwirkung am Kościuszko-Aufstand infolge der Teilungen Polen-Litauens 1794 in russische Gefangenschaft geriet und 1795 nach Sibirien verbannt wurde. Endstation war Kamtschatka, wo Kopeć bis 1796 blieb, als er von Zar Paul I. begnadigt wurde. Die Form seines Berichts war ein Tagebuch – *Dziennik Józefa Kopcia brygadiera wojsk polskich*, hg. von Antoni Kuczyński und Zbigniew Wójcik, Warszawa 1995 –, das 1810 entstand und 1837 zum ersten Mal vollständig publiziert wurde. Der größte Teil des Tagebuchs gilt den Bewohnern Kamtschatkas, denen sich Kopeć mit der Methode der „teilnehmenden Beobachtung“⁸⁶ annähert. Zwar sieht er, formuliert in den Worten einer allgemeinen Völkercharakteristik, „Aberglaube“ („*zabobonność*“) und „Faulheit“ („*lenistwo*“) als die größten Schwächen der Kamtschadalen⁸⁷, gibt also den aus seinem eigenen kulturellen Kontext gewonnenen Vor-Urteilen Raum. Doch praktiziert er immer wieder die Nahaufnahme, so etwa im Fall der Begräbnissitten der *Kamtschadalen* unter Beteiligung einer Schamanin:

*Pogrzeby Kamczadałów należąc do wyobrażenia zwyczajów i religijnych obrządków, przypominają znane przodkom nasze zwyczaje. Po śmierci Kamczadała nakładają wielkie stosy suszonych cedrów na 3 lub 4 sążnie wysokości od ziemi; na tak ułożone rusztowanie kładą zwłoki nieboszczyka i wszelkie faworytne jego sprzęty, a mianowicie zbroje łuki, strzały, łyżwy. Szamanka, czyli Sybilla z rozczochranymi włosami, w dziwacznym ubiorze, trzymając w jednej ręce palmę, w drugiej ogień, z rykiem niedźwiedzim w szybkim biegu zbliża się do stosu i on zapala. Rozpalony trup mocnym ogniem wkrótce zaczyna się kurczyć, ruszać, a nareszcie pali się. Po czym Sybilla popioły zebrawszy zmarłego, rozsiewa one na wszystkie strony odsyłając je bogom.*⁸⁸

Der Beobachter stellt keine Fragen: nicht nach der Funktion eines solchen Begräbnisses, bei dem eine Schamanin (auch Sybille genannt, nach der Seherin aus der grie-

85 Zur Biographie und der ethnographischen Tätigkeit: KUCZYŃSKI 1969; KUCZYŃSKI (Hg.) 1989, 90-92.

86 KUCZYŃSKI – WÓJCIK, in: KOPEĆ 1995, 366.

87 KOPEĆ 1995, 138.

88 KOPEĆ 1995, 140.

chischen Mythologie) „mit zerzausten Haaren“ den Holzstoß mit der Leiche in Brand setzt, und auch nicht nach dem kulturellen oder gesellschaftlichen Kontext. Dennoch bleibt ein Interesse an fremdartig anmutenden Phänomenen zu konstatieren, das sich in detailgetreuer Wiedergabe äußert. Im Mittelpunkt stehen dabei immer wieder die Schamanen der Kamtschadalen, männliche wie weibliche. So auch bei der Schilderung eines von beiden Schamanengeschlechtern vorgeführten Tanzes:

Na takowych balach zabawy są odpowiednie prostocie gości, a przyjęcie ubóstwa tego kraju. Przyjęci wódką, czyli gorzałką własnej roboty, herbatą, rybami i innymi produktami krajowymi stosownie do zwyczaju, mają się za najlepiej przyjętych. Najprzyjemniejszą i przepych oznaczającą zabawą są szamany i szamanki. Tance oryginalne i dość podobne do niedźwiedzich kroków tanecznych zajmują chciwie tych widowisk oczy zebranego grona. Pantominy dziwaczne, towarzyszące takowym tańcom są częścią nauki tej klasy duchownej, a nawet nauki religijnej. Nie mogłem dociec znaczenia onych, gdyż dla każdego Europejczyka ten przedmiot azjatyckiego wynalazku, któremu zapewne Muza tańcem przewodnicząca nie dała początku, byłyby zagadką trudną do rozwiązania.⁸⁹

Das Eingeständnis, dass der Sinn der beobachteten Zeremonie „für jeden Europäer“ rätselhaft bleiben wird, markiert eine anti-hermeneutische Position im Sinne Nakamuras, wie sie für alle Autoren dieser Gruppe bezeichnend ist. Dahinter steht eine Einstellung, die lieber auf ein Urteil verzichtet, als eine Falschaussage abzugeben, und die bei unüberwindlichen Verständnishürden auch vor einer Kapitulation keine Scheu hat. Diese Haltung ist insofern bemerkenswert, als die kritische Grundeinstellung dabei erhalten bleibt, im Resultat aber zu einem neutralen Werturteil führt, wo die Autoren der vorangegangenen Kategorie eher zur Abwertung neigten. Dabei findet weder Bewunderung noch Überhöhung des Gesehenen (und nur teilweise Verstandenen) statt, aber es bleibt auch nicht bei einer teilnahmslosen Wiedergabe. Der Referenzrahmen wird gewahrt – hier: die europäische Perspektive –, doch mischt sich der Rahmen nicht ins Bild. Der Berichterstatter nimmt narrativ zusammen mit dem Leser einen Platz in derselben Reihe ein und betrachtet mit diesem das Fremde.

Ein Paradebeispiel für die Art von Fremdheitsbewältigung, die Kopeć charakterisiert, ist die Schilderung einer Krankenbehandlung am eigenen Leib. Ursache war eine Trübsinnigkeit des Reisenden, die der Kommandant auf Kamtschatka mit Hilfe zweier Schamanen heilen zu lassen beschloss. Durch einen Übersetzer wurden Informationen von den Schamanen über den Gesundheitsstatus Kopeć eingeholt. Die Aussage war, dass man sich keine Sorgen zu machen brauche, denn sie, die Schamanen, würden ihn mit einem weißen Kleid und allen seinen Habseligkeiten angetan an der Schwelle der Jurte stehen sehen („*widzimy stojącego w progu w białej sukni z manatkami*“). Damit hatte die Prophezeiung ihr Ende, und der Berichterstatter

89 KOPEĆ 1995, 150.

bekundet seine Freude darüber, dass das Urteil mit seiner eigenen Vorstellung zusammenfiel.⁹⁰ Während andere Reisende die Schamanen oft als Demonstrationsobjekte missbrauchten, um die Unglaubwürdigkeit ihrer Handlungen offenbar zu machen, nähert sich Kopeć der kulturellen Welt der Kamtschadalen an und unterwirft sich gewissermaßen ihren Gesetzen. Es kommt zu einer wenigstens teilweisen Relativierung des Eigenen, denn das Handlungs- und Behandlungsfeld, dem sich der Betrachter aussetzt, liegt außerhalb seines eigenen kulturellen Horizonts.

In beiden Punkten: dem Eingeständnis von Nicht-Verstehen und der Relativierung eigener Anschauungen, trifft sich Kopeć mit einem anderen polnischen Adligen seiner Zeit, **JAN POTOCKI** (1761-1815).⁹¹ Potocki war 1797-98 in Astrachan' und im Kaukasusgebiet unterwegs, also streng genommen außerhalb des hier gewählten Untersuchungsrahmens. Dennoch soll er berücksichtigt werden. Dafür spricht erstens, dass der Spross des berühmten Magnatengeschlechts der Potocki Gebiete des nicht-russischen Teils des Zarenreichs bereiste, was eine mit Sibirien und Zentralasien analoge Fremdheitserfahrung ermöglichte. Die „Kategorien des Räumlichen“⁹² lassen sich in dieser Hinsicht durchaus vergleichen. Zum zweiten darf Potocki als paradigmatisch für die Entwicklung der Ethnographie in Richtung einer modernen Ethnologie gelten. Die Standards, die er für seine eigene Beobachtung setzte und die in mehreren seiner Reiseberichte aufscheinen⁹³, können als weiterführend in dem Sinne bezeichnet werden, als sie durchgängig erst nach der Etablierung einer akademisch fundierten Ethnologie praktiziert wurden.⁹⁴ Drittens schließlich tritt mit Potocki ein Reisender in Erscheinung, der als Erfolgsautor, Berufsreisender und politischer Akteur eine große Resonanz erzeugte.⁹⁵ Sein Bericht über die Reisen nach Astrachan' und in den Kaukasus – *Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase, in: Au Caucase et en Chine* (1797-1806), ed. Jean-Pierre Sicre, Paris 1991, S. 19-187⁹⁶ –, wie alle seine Werke auf Französisch verfasst, spiegelt paradigmatisch das methodische Vorgehen und die besondere Hermeneutik Potockis.

90 KOPEĆ 1995, 159.

91 Zu Leben, Werk und Wirkung vgl. BRÜCKNER 1911; KRAKOWSKI 1963; KOTWICZ 1991; SICRE 1991; ROSSET – TRIAIRE 2004.

92 STADELBAUER 2005.

93 Relevant sind hier die Reiseberichte im engeren Sinn, also ohne Berücksichtigung der geographischen und historiographischen Arbeiten sowie der politischen Schriften; vgl. hier deshalb nur POTOCKI 1980 (zur Türkei, Ägypten, Holland, Marokko) sowie besonders POTOCKI 1991 (zum Kaukasus, China und Mongolei). Vollständige Werkliste bei ROSSET – TRIAIRE 2004, 480-485.

94 WÜNSCH 2013; zur Geschichte von Ethnographie und Ethnologie in der Epoche Potockis vgl. VERMEULEN 2015.

95 KUKULSKI 1962/1998; ROSTWOROWSKI 1972; BEAUVOIS 1977; BEAUVOIS 1980.

96 Vgl. SOSNINA 2003.

Eine Episode seines Berichts spielt bei den **Kalmücken**, genauer: in der Horde des Fürsten Tjumen' im ehemaligen tatarischen Khanat Astrachan', das 1554 von Zar Ivan IV. erobert worden war und Teil der islamischen Welt war.⁹⁷ Die Beschreibung kreist zunächst um allgemeine Bestandteile des kulturellen Lebens, wie die Bildung:

Dans cette horde-ci, qui n'est que d'environ mille ghir, c'est-à-dire trois mille âmes mâles, il y a deux cent vingt individus religieux, tant prêtres que diacres ou sous-diacres, mais ils ne sont point inutiles. Outre les devoirs de leur état, ils s'occupent encore de l'éducation de la jeunesse, et s'en acquittent si bien que presque tous les Kalmouks, même les plus pauvres, savent lire et écrire, ce qu'on ne voit pas chez des nations plus policées. De plus, les ghelong copient les livres et perpétuent les bibliothèques. Enfin l'on trouve parmi eux des médecins habiles, particulièrement dans la connaissance des simples. Plusieurs Russes ont eu recours à eux et s'en sont bien trouvés. Aussi le peuple n'attend-il pas que les ghelong aillent mendier, il va volontiers au-devant de leurs besoins.⁹⁸

Die Erziehung der Jugend und die Verbreitung von Schriftlichkeit, dazu die Kenntnisse in der Medizin, die auch von der russischen Bevölkerung in Anspruch genommen werden, sind für Potocki bemerkenswerte Bestandteile einer Kultur, die religiös im Lamaismus wurzelt. Eine religiöse Zeremonie teilt der Beobachter dann im unmittelbaren Anschluss mit, wobei die Perspektive wie mit einem Zoom auf Nahaufnahme eingestellt ist:

Après dîner j'ai vu une autre cérémonie religieuse, bien autrement compliquée que la veille. D'abord, les ghelong ont mis par-dessus leurs habits des camisoles très riches et des espèces de tabliers de damas de la Chine. Sur la tête ils avaient des mitres chargées d'images et de bandelettes. Tout ce costume ressemblait beaucoup à celui des bonzes de la Chine. Aujourd'hui il n'y a point eu d'instruments, seulement chaque moine avait une sonnette de cuivre dans la main gauche, dans la droite un outil sacré dont je n'ai pu savoir ni le nom ni l'usage. De plus, chacun avait devant lui des graines dans un morceau de drap et une tasse de cuivre. Avant de commencer les prières, ils ont mis un bandeau de taffetas sur leurs yeux, puis ils ont psalmodié à voix basse d'une manière assez ressemblante à celle de nos moines, mais toujours avec le mouvement de la gorge. De temps en temps ils joignaient leurs mains comme nous faisons pour prier. Puis ils ont jeté en l'air une poignée de graines. Puis l'un d'eux s'est levé, a fait brûler de l'encens sur l'autel. Puis il a pris un vase sur lequel il y avait des plumes de paon. Il en a tiré une eau jaune qu'il a versée dans une coquille du genre des conques, et de là dans les tasses des moines. Ceux-ci en ont bu, en ont mis sur leur front, en ont offert aux dieux. Enfin ils ont suivi dans tout cela un rituel qui semble fixé avec beaucoup d'exactitude et soumis à de véritables canons.⁹⁹

97 Zum Islam im Bereich der Goldenen Horde vgl. VASIL'EV 2007.

98 POTOCKI 1991, 65.

99 POTOCKI 1991, 65f.

Es ist die Kombination aus „teilnehmender Beobachtung“ und „dichter Beschreibung“, die diese Stelle symptomatisch macht für das gesamte Verfahren Potockis. Hinzu kommt ein ausgeprägter Respekt vor dem kulturell Fremden. Er geht so weit, dass Potocki angesichts des von den Mönchen bei der Zeremonie verwendeten „heiligen Werkzeugs“ freimütig eingesteht: er habe weder dessen Bezeichnung noch dessen Funktion in Erfahrung bringen können. Auf derselben Stufe von Respekt und Selbstkritik steht die abschließende Bemerkung, dass er die Zeit der Zeremonie für eine Zeichnung nutzen konnte, er aber über deren Realitätsnähe im Zweifel sei und sich deshalb schon jetzt dafür entschuldige, dass sie nicht besser ausgefallen sei.¹⁰⁰

Damit ist eine Qualität der Beobachtung erreicht, die weder vor noch lange nach Potocki üblich sein sollte. Auch Potocki ist nicht frei von Wertungen; angesichts des Basars der Kalmücken in Astrachan' spricht er von den „*races sauvages*“, die sich dort zeigten, und die ihn sichtlich beeindruckten.¹⁰¹ Doch lässt er sich nicht auf eine abwertende Diagnose kultureller Fremdheit ein, wie sie die von ihm häufig zitierten Vorgänger Gmelin und Pallas pflegten. Ganz im Gegenteil: Gerade im religiösen Bereich, der wie kein anderer immer eine kulturelle und kognitive Herausforderung für die Reisenden war, befreit sich Potocki von eigenen Wertungen und zeigt ein unmittelbar ethnologisches Interesse. Als Verdeutlichung kann die Passage zur Religion der **Inguschen** dienen. Kommt es zu einem Streit mit den **Tschetschenen** um die Fälligkeit einer Schuld, wird folgende Zeremonie der Wahrheitsfindung angewandt:

Si le débiteur nie la dette, on l'oblige au serment dont voici la forme. On mêle ensemble des os et de la fiente de chiens et l'on porte ce mélange devant le ierda, ou rocher divin. Puis les deux parties s'y rendent et le débiteur dit à haute voix: „Si je ne dis pas la vérité, je consens à ce que les morts de ma famille portent sur leurs épaules les morts de la famille d'un tel, et cela dans ce chemin-ci, après que la pluie aura tombé et lorsque le soleil luira par là-dessus.“ Cette cérémonie a lieu pour les voleurs et les receleurs, plus souvent que pour les débiteurs, vu que les Ingouches volent leurs voisins plus souvent qu'ils ne leur empruntent. Mais le commerce occasionne pourtant des crédits.¹⁰²

Die Zeremonie am „göttlichen Felsen“ wird neutral mitgeteilt, der unter unappetitlichen Umständen geleistete Schwur nicht auf seine Sinnhaftigkeit hin befragt. Das Gelöbnis dient, wie die Berichterstattung nahelegt, der Kommunikation zwischen zwei Kaukasusvölkern, die in regem Kontakt stehen und offenbar unterschiedliche Vorstellungen von Mein und Dein haben. Genauso vorurteilsfrei wird ein anderes Schibboleth des europäischen Selbstverständnisses der Zeit behandelt: der Sklavenverkauf. Wieder geht es um die Beziehungen zwischen Inguschen und Tschetschenen, wieder berichtet Potocki aus einer Begegnung mit einem Gewährsmann:

100 POTOCKI 1991, 66.

101 POTOCKI 1991, 83.

102 POTOCKI 1991, 110.

Paul Kaloustov m'a conté que pendant qu'il était aux eaux d'Enderi, un Ingouch y avait amené une jeune fille de son pays dans le dessein de la vendre. Un juif qui se trouvait aux eaux s'en accommoda pour la valeur de deux cent quarante roubles en étoffes de Perse. Comme le vendeur et l'acheteur étaient allés voir les étoffes, la jeune fille dit à quelques Tschetchenzes qui se trouvaient là: „Sachez que je suis une malheureuse orpheline que chacun peut offenser impunément; l'homme qui m'a conduite ici avait promis de m'épouser; au lieu de tenir sa parole, il me vend pour avoir des habits qu'il ne portera jamais.“ Ensuite elle alla au jardin et se pendit à un arbre. Depuis longtemps je sais que l'on n'a que difficilement des esclaves ingouches, parce que beaucoup se tuent plutôt que de se rendre.”¹⁰³

Die Geschichte vom misslungenen Sklavenverkauf eines jungen Mädchens, der am Selbstmord der Betroffenen scheitert, hat alle Züge einer literarischen Erzählung. Doch fügt der Autor die Bemerkung an, dass es bereits seit längerem Probleme mit Sklaven aus den Reihen der Inguschen gebe, das sie den Tod der Unfreiheit vorziehen würden. Damit gewinnt die Geschichte eine gewisse ethnographische Glaubwürdigkeit, zumal Potocki immer wieder auf die Situation von Frauen in den Gesellschaften, die er bereiste, zurückkommt. Ob es sich um Tänzerinnen der Kalmücken handelt¹⁰⁴, um eine tschetschenische Prinzessin auf dem Basar von Astrachan¹⁰⁵, oder um die differenzierte Betrachtung der Kleidung von Frauen und Männern bei den Tschuwaschen¹⁰⁶: Potocki beobachtet genau, und er beobachtet ohne Vorurteile. Die schriftstellerischen Qualitäten, die der Berufsreisende mit seinem Roman *Manuscrit trouvé à Saragosse* (1804-15)¹⁰⁷ mehr als hinreichend unter Beweis gestellt hat, kommen auch seinen ethnographischen Schriften zugute. Potocki gibt an, wann er Informationen aus zweiter Hand bekommen hat, und er scheut nicht den Bezug auf andere Reiseberichte. In der Summe verbindet sich mit ihm ein Kategoriensprung in der Entwicklung des Genres Reiseberichte.

Anteil an dieser Ausprägung des Fremdheitsdiskurses nahmen aber nicht nur Reisende aus West- oder Mitteleuropa, sondern auch solche aus Teilen des Russländischen Reichs selbst. Zu nennen ist hier an erster Stelle (in chronologischer Ordnung) der tschuwaschische Mönch und Sinologe **NIKITA/HYACINTH BIČURIN** (1777-1853).¹⁰⁸ Bičurin wurde an der geistlichen Akademie von Kazan' ausgebildet und ist vor allem dafür bekannt, dass er die russische Missionsreise nach Peking 1808-21 leitete und dort die Grundlagen für seine wegweisenden sinologischen Arbeiten legte. Aber er hielt sich auch länger in Sibirien auf: 1802-07 in Klöstern in Irkutsk und

103 POTOCKI 1991, 108.

104 POTOCKI 1991, 70.

105 POTOCKI 1991, 83.

106 POTOCKI 1991, 40.

107 Deutsche Übersetzung: *Die Abenteuer in der Sierra Morena oder Die Handschriften von Saragossa*, Berlin 1962/1998. Vgl. GRABSKA-WALLIS (Hg.) 1972.

108 Zur Person: DENISOV 2007; POPOVA 2008, 13-16.

Tobol'sk, 1830-32 und 1835 in Transbaikalien. Als Angehöriger eines nicht-russischen Volks innerhalb des Russländischen Reichs, der sprachlich und intellektuell in den russischen Kulturkreis integriert war, ist Bičurin ansatzweise mit dem burjatischen Gelehrten Dorži Banzarov vergleichbar.¹⁰⁹ Anders jedoch als Banzarov, der ebenfalls in Kazan' seine Ausbildung erhielt, nähert sich Bičurin den fremden kulturellen Phänomenen, wozu vor allem der Schamanismus gehört, in neutraler Weise. Obwohl Missionar, wird man bei Bičurin keine Stellungnahme zum Schamanismus finden, wohl aber ein gesteigertes Interesse an diesem Phänomen. In seinen *Zapiski o Mongolii, Sanktpeterburg 1828*, schreibt er zum Schamanismus als der „alten der Religion der *Mongolen*“:

*Изъ приведенныхъ выше мѣстъ можно извлечь одно общее заключеніе, что поклоненіе Богу въ частяхъ міра, наиболѣе являвшихъ Его силу и премудрость, и обоготвореніе славныхъ мужей по смерти, составляли древнюю Монголовъ религію, которую нынѣ называютъ Шаманствомъ, а пророчества составляли часть богослуженія.*¹¹⁰

Anders als erwartet, wird auch das religiöse Handeln der Schamanen (hier: die Prophetie) mit demselben Begriff bezeichnet, wie er für religiöse Handlungen in der Orthodoxie verwendet wurde: als „Teil des Gottesdienstes“. Daneben stellt der Betrachter Überlegungen an, wie die einzelnen Varianten des Schamanismus einzuordnen seien. Zum Schamanismus der *Tungusen* meint er, dass es etwas anderes sei als „Relikte einer allgemeinen Religion“ („остатокъ общей религія“), wie sie von den ältesten Zeiten an in Asien bestehen würde.¹¹¹ Sein Hauptaugenmerk gilt aber dem Schamanismus in China und der Mandschurei.¹¹² Obwohl dieser Raum nicht eigentlich im Fokus dieses Buches steht, sind die Betrachtungen von Bičurin hier von besonderer Bedeutung. Sie belegen zum ersten Mal eine Sichtweise des Schamanismus, bei der sich der Betrachter diesem Phänomen auf der Ebene eines Diskurses über eine tatsächliche Religion nähert und diese darüber hinaus gegen ältere, negative Beurteilungen in Schutz nimmt. Zentral ist dafür Bičurins Traktat *O šamanstve, in: Otečestvennye zapiski 11* (1839) S. 73-81. Er befasst sich darin mit dem chinesischen Schamanismus, wobei nicht ganz klar ist, ob er dabei nicht eine Verwechslung mit buddhistischen Kulturen vornimmt bzw. einen Synkretismus beschreibt. Gleich am Beginn seiner Ausführungen verwahrt sich Bičurin gegen die frühere Einschätzung, dass der Schamanismus nichts anderes als Betrug und Scharlatanerie sei. Demgegenüber sei zu bemerken, dass es sich um ein eigenständiges religiöses System handle.¹¹³ Der Berichterstatter spielt hier offenbar auf eigene Erfahrungen an, die ihn

¹⁰⁹ Dazu ZAJATUEV 1980.

¹¹⁰ BIČURIN 1828, 189.

¹¹¹ BIČURIN 1828, 190.

¹¹² Zu mandschurischen Erzählungen zum Schamanismus vgl. NOVIK 2019, 31-40.

¹¹³ BIČURIN 1839, 73.

instand setzen, die (überholten) Einschätzungen „unserer gelehrten Reisenden“, die sich in Sibirien umgesehen haben¹¹⁴, zu korrigieren. Seiner Meinung nach stammt der Begriff „Schamane“ vom tungusischen Wort *самань*, das einen Menschen bezeichnet, der auf sich die Fähigkeiten eines Priesters, eines Arztes und eines Wahrsagers vereinige.¹¹⁵ Er bedauert, dass es keine Zeugnisse aus der Vergangenheit gäbe, die über die Entwicklung des Schamanismus Aufschluss bieten würden¹¹⁶, und setzt dann selbst zu einer Beschreibung des (in Peking) vorgefundenen Schamanismus an. Zu dessen Profil gehören ein Schamanentempel, ein Bestand von 12 Schamaninnen am Hof sowie 36 Unter-Schamaninnen¹¹⁷, und die Existenz eines schamanistischen Kultes, der zu festen Zeiten praktiziert wird. Die Beschreibung dieses Kultes weist jedoch deutliche Verbindungen zu buddhistischen Ritualen auf, mit bestimmten Opferungen im Mittelpunkt.¹¹⁸ Diesen Opferungen nun widmet Bičurin den Rest des Traktats, der damit ein ausgesprochen technisches Gepräge bekommt. Was bleibt, ist die vorurteilsfreie, frühere Urteile sogar korrigierende Haltung des Reisenden gegenüber dem, was ihm als Schamanismus vor Augen steht.

Ein gleichzeitig reisender Sinologe mit ähnlicher Perspektive war der deutsche Sprachwissenschaftler **JULIUS VON KLAPROTH** (1783-1835).¹¹⁹ Und wie Bičurin verbrachte auch Klaproth eine längere Zeit außerhalb Chinas: 1805 bis 1807 nahm er an einer Expedition teil, die nach China führen sollte, jedoch nur bis Ulan Bator in der Mongolei kam, wobei Klaproth von Irkutsk an dabei war; auf einer weiteren Forschungsreise hielt er sich 1807-09 in Georgien und anderen Regionen des Kaukasus auf. Während der ersten Reise mit Jan Potocki bekannt geworden, folgte Klaproth eigenen Angaben zufolge dem von ihm geschätzten Grafen und begab sich auf die zweite Reise¹²⁰, zu der er auch einen zweibändigen Bericht verfasste: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808*, 2 Bde., Halle 1812-14. Wie im Fall Potockis und Bičurins wurde Klaproths Reisebericht hier aufgenommen, weil nicht-russische Gebiete des Russländischen Reichs behandelt werden, und weil Klaproth für die methodische Weiterentwicklung der Ethnographie eine wichtige Etappe darstellt.

Nicht zufällig bildet die Auseinandersetzung mit den religiösen Verhältnissen dafür den Ausgangspunkt. Der Lamaismus bei den *Kalmücken* beschäftigte Klaproth, wie er bereits in der Vorrede ausführt¹²¹, dabei besonders. Der Berichterstatter beobachtet den „häuslichen Gottesdienst“ der Mongolen sehr genau und beschreibt den

114 BIČURIN 1839, 73.

115 BIČURIN 1839, 74.

116 BIČURIN 1839, 74.

117 BIČURIN 1839, 75.

118 BIČURIN 1839, 76.

119 Zur Person WALRAVENS 1999, 13-21; zur Einordnung in die Geschichte der Erforschung Russlands STAGL 2009.

120 KLAPROTH I 1812, 4.

121 KLAPROTH I 1812, V-VI.

dafür notwendigen Altar genauso wie die an ihm erfolgenden „Andachtsübungen“. ¹²² Eigens erwähnt er den Bildungshintergrund für die konkrete Religionsausübung:

Nicht nur Geistlichen, sondern auch die Laien lernen die gewöhnlichen Gebete, und außer dem Mongolischen Text auch sehr viele in Tübätischer Sprache. Ihr ungemeines Gedächtnißvermögen unterstützt sie von Jugend auf; Kinder beiderley Geschlechts beschäftigen sich ohne Zwang mit der Schrift und Gebetkenntniß, um sich darin zu üben, und sind durchgängig zur Gottesfurcht und Religion vollkommen geneigt. ¹²³

Hinzu kommt eine eigene Einschätzung der Verbreitung religiöser Rituale im alltäglichen Leben, die freilich ein abwertend-distanziertes Urteil gegenüber der Wirksamkeit einiger dieser Rituale mit transportiert:

Außer den täglichen Andachtsübungen verrichten auch die Mongolen zuweilen durch die versammelte Geistlichkeit sehr vollständigen häuslichen Gottesdienst. Sie lassen alsdann solche Gebete halten, die sich auf das Glück und die Wohlfahrt ihrer Familien beziehen, und zuletzt erfolgen allemal Segensgebete, welche die ganze Welt betreffen. Wenn jemand in der Familie krank und unipfänglich wird, so nehmen sie zuerst ihre Zuflucht zu der Religion, ehe sie einen Arzt verlangen. Gleich bey dem Entstehen einer Krankheit lassen sie sich durch Priester, oder in Ermangelung derselben, durch schriftgelehrte Laien, auch durch Fremde ein geheiltes Bad zurichten, um sich zu reinigen; denn sie glauben, alle Kränklichkeit habe eine Verunreinigung zum Grunde; oft machen sie es auch selbst. Wenn sie nun ihr Rauchwerk angezündet haben, so beten sie einige Tübätische oder Mongolische Formeln und bilden sich ein, daß ihr angelegentliches Gebet in Vereinigung des wohlriechenden Rauchs durch die Luft zu Gott dringe. Der Kranke sitzt dem Priester gerade gegenüber mit aufwärts zusammengeschlossenen Händen und niedergeschlagenen Augen, und nachdem das Wasser mit etwas Milch vermischt und durch Zaubersprüche geheiligt ist, wird es dem Kranken gereicht, der erstlich davon kosten und sich alsdann den Scheitel, die Stirne, die Brust, den Leib und die Lenden in einem Becken waschen muss. Hierauf wird das übrige und aufgefangene Wasser an einem reinen Ort ausgeschüttet, den niemand betreten darf. Eben dies Reinigungsopfer braucht auch das gemeine Volk, welches keine größere Feyerlichkeit veranstalten kann, als das Taufbad bey neugeborenen Kindern. Auch werden dergleichen Opfer durchs ganze Leben bey Großen und Kleinen in allen bedenklichen Fällen oft wiederholt. Bisweilen nimmt die ganze Familie daran Antheil. ¹²⁴

Klaproth zeigt sich hier als skeptischer, aber genauer Beobachter, der eine Hierarchie im Verhältnis von Religion und Medizin erkennt und die rituelle Form der

¹²² KLAPROTH I 1812, 224f.

¹²³ KLAPROTH I 1812, 225.

¹²⁴ KLAPROTH I 1812, 226f.

Krankenheilung aufmerksam verfolgt. Zwar bezweifelt er, dass das Gebet der Beteiligten „zu Gott dringe“, und stellt damit die Sinnhaftigkeit des religiösen Kontextes in Frage. Aber er äußert sich nicht zur Wirksamkeit dieser Praxis, die ja eine *medizinische* Dimension besitzt.

Dieselbe Mischung aus wissenschaftlicher Neugier, Skepsis und Nahbetrachtung kennzeichnet die Passage zu den Begräbnissitten bei den *Tscherkessen*. Deren Begräbnisse sind für ihn „höchst sonderbar“¹²⁵, was nicht verhindert, dass er ihnen breiten Raum in der Darstellung einräumt. Thema ist das Begräbnis einer hochstehenden Persönlichkeit („Edelmann“), der in einer „sitzenden Stellung“ bestattet und mit allerlei Geschenken bedacht wird.¹²⁶ Am Rand der Zeremonie findet eine Art rituelle Vergewaltigung statt:

*Noch ist ein anderer Gebrauch bey den Begräbnissen großer Herren, eine barbarische Opferhandlung und verdienstliches Schauspiel. Sie nehmen eine Jungfrau von 12 bis 14 Jahren, setzen sie auf die Haut eines eben geschlachteten Ochsen, strecken sie mit der Haut in Gegenwart aller umstehenden Männer und Frauen auf dem Erdboden aus, und dann versucht es der stärkste und kühnste unter den anwesenden Jünglingen unter seinem Filzmantel das Mädchen zu entjungfern. Sehr selten geschieht es, daß diese nicht durch ihren Widerstand drey oder vier, zuweilen auch mehrere Männer ermüdet, ehe sie besiegt wird. Wenn sie endlich erschöpft und ermüdet ist, erbricht zuletzt der tapfere Mann mit tausend Versprechungen, daß er sie als Frau halten wolle und durch andere Ueberredungsmittel die Thüre und dringt in das Haus ein. Dann zeigt er als Sieger den Umstehenden die mit Blut befleckten Siegeszeichen, die anwesenden Weiber wenden, mit vielleicht erdichteter Schaam, das Gesicht weg, indem sie sich stellen, als wollten sie nicht hinsehen, ohne jedoch das Lachen lassen zu können u.s.w.*¹²⁷

Die Einstufung des Gesehenen durch den Beobachter erfolgt in konträrer Weise. Zunächst distanziert er sich mittels der Qualifikation des Rituals als „*barbarische Opferhandlung*“, was offenbar für das lesende Publikum gedacht ist. Ihm gegenüber wird die Unzivilisiertheit und Gewalttätigkeit der beschriebenen Handlung betont, was ein Licht auf den „impliziten Leser“ wirft und den Autor als (zivilisierten) Kritiker der Handlung erscheinen lässt. Im Anschluss daran wendet sich der Berichtsteller der Sicht des physisch präsenten Publikums, bzw. dessen weiblichen Teils, zu – und dessen Sicht wird als gänzlich anders charakterisiert. Für die Anwesenden ist es seiner Wahrnehmung nach ein „*verdienstliches Schauspiel*“, d.h. eine Handlung mit Showcharakter, die für die Beteiligten keinen wirklichen Schaden mit sich bringt. Das geht daraus hervor, dass sich die anwesenden Frauen in den Augen des Betrachters nur mit gespielter Scham von dem Vorgang abwenden und ein Lachen nicht verknei-

125 KLAPROTH I 1812, 601.

126 KLAPROTH I 1812, 601f.

127 KLAPROTH I 1812, 603.

fen können. Was für eine Erklärung es aber dann für diese Zeremonie geben kann, und welche Wirkung vor allem bei dem betroffenen Mädchen zurückbleibt, wird vom Berichterstatter nicht übermittelt.

Was bleibt, ist die Bereitschaft, die Innensicht der betroffenen Völker auf derselben Ebene zu verhandeln wie die Außensicht, für die der Reisende steht. Dies wird auch an anderen Stellen des Reiseberichts deutlich, etwa bei der Beschreibung der Religion der **Inguschen**. Klaproth gelangt bei kontrastierender Betrachtung mit dem Eigenen sogar zu einer Höherbewertung des Anderen:

Die Kunst zu Schreiben betrachten die Inguschen als ein Wunder, welches das Christentum und der Islam zum Besten ihrer Anhänger immerfort bewirken. Dennoch sind und bleiben sie diesen Religionen abgeneigt, obgleich sich die Russischen Missionaire der Ossetischen Commission viele Mühe gegeben haben, sie zur Griechischen Kirche zu bekehren. Zwey Brüder dieser Nation waren in die Turkey verkauft, Moslem geworden, in Mekka gewesen und hatten endlich ihre Freyheit wieder erlangt. Als sie in ihr Vaterland zurückkamen, fanden sie ihre Mutter noch am Leben, bekehrten sie, wollten dann auch ihre Landsleute bekehren und predigten mit heiligem Eifer gegen die Verehrung der Felsen. Da sagten die Inguschen: „Ihr predigt eine Lehre, die ihr als Sklaven erlernt habt, wir mögen nichts davon, packt euch fort und laßt euch nie wieder blicken.“ Die Brüder zogen ungehindert in ein anderes Land; ein Beweis, daß die Religion der Inguschen weit toleranter ist, als die christliche.¹²⁸

Was der Berichterstatter dann im Weiteren über die Religion der Inguschen mitteilt, verrät allerdings einen großen Einfluss durch die bereits seit längerem in Angriff genommene Christianisierung: Es gibt einen einzigen Gott (*Däle*), einen arbeitsfreien Sonntag, zweimaliges Fasten im Jahr, sowie Wallfahrten zu Orten, die noch aus den Zeiten der georgischen Königin Tamar (1160-1213) stammen sollen. Zwar finden im Zuge dieser Wallfahrten Opfer statt, doch werden sie von einem untadeligen Mann, der als Priester gilt und unverheiratet ist, durchgeführt.¹²⁹ Trotzdem resümiert Klaproth: „Vom Christentum hat sich bey ihnen nichts erhalten, als die gute Zuneigung gegen alte Kirchen, und die Verachtung der Mohammedanischen Religion.“¹³⁰ Klaproth macht sich auch im weiteren Verlauf seiner Reise noch auf die Suche nach christlichen Überresten bei den Inguschen, gelangt aber nur an „zwey sehr zerfetzte Griechische Liturgische Handschriften, auf geglätteten Baumwollenpapieren“, die ein Kapuzinermissionar von den Inguschen mitgebracht hatte.¹³¹ Hauptquelle für seine Darstellung bleibt der Augenzeugenbericht, der sich durch Respekt und Neutralität auszeichnet und in seiner Multiperspektivität den „ethnologischen Blick“ klar erkennen lässt.

128 KLAPROTH I 1812, 619.

129 KLAPROTH I 1812, 619-621.

130 KLAPROTH I 1812, 621.

131 KLAPROTH I 1812, 623.

Das bewahrt nicht vor Stereotypen. Klaproth bedient sie, um die **Osseten** als Volk zu charakterisieren, wobei der Akzent der Darstellung nicht auf dem (weit verbreiteten) Vorkommen von Raub, Mord und Betrug liegt, sondern auf dessen Stellenwert im Wertegefüge der Gemeinschaft:

Die Lieblingsbeschäftigung der Oseten, so wie ihrer mehrsten Nachbarn, ist der Raub. Der Jüngling beweist seine Fähigkeit durch Diebesstreiche, Straßenraub befestigt seinen Ruhm, und Mord giebt ihm das Ansehn eines Helden. Er rühmt sich seines Betruges und ist stolz auf Meuchelmord und Blutrache.¹³²

Klaproth ist selbst Reisender, und so können diesem Eindruck auch persönliche Erfahrungen zugrunde liegen.¹³³ Genauso steht es mit der (zum Stereotypen neigenden) Würdigung der Gastfreundschaft; die Mitteilung, dass sich diese sogar auf Gefangene bezieht, die wie „Mitglieder des Hauswesens“ behandelt werden¹³⁴, zeigt aber, dass Gastfreundschaft hier nicht nur ein Topos ist. Die Grenze zwischen einer Darstellung, die offenkundig pauschalisiert und Informationen aus zweiter Hand, möglicherweise sogar allgemein geläufige Stereotypen aufnimmt, und einer Darstellung, die auf selbst Erlebtem beruht, ist fließend. Klaproth bildet dabei keinen Einzelfall. Die Frage ist, wo der Berichterstatter die Objekte seiner Darstellung hegemonial überformt, also Fremdheit im Sinne des eigenen Wertekanons bewältigt, und wo er das Eigene insoweit relativiert, dass er zu einer „Interesselosigkeit“ gelangt, die dem Fremden seinen Raum lässt. Klaproth gehört zu den Fällen von Reiseschriftstellern, die zwischen beiden Polen schwanken, tendenziell aber der letztgenannten Richtung zuneigen. Er belässt dem Fremden das verstörende Element, was schon allein dadurch zum Ausdruck kommt, dass er selbst bei der Begegnung mit dem radikal Fremden – etwa der Blutrache bei den Osseten¹³⁵ – keine moralischen Wertungen vergibt. Die Phänomene werden detailliert beschrieben und mit dem vorhandenen Wissen abgeglichen, doch schlägt die Verwunderung kaum in Abwertung um.

Die Religion der Osseten sieht er zweigeteilt; zum ersten Teil, dem „christlichen“, schreibt er:

Die Religion der Osetischen Stämme ist überall dieselbe und ein sonderbares Gemisch von Christlichem und altem Aberglauben; denn daß sie in alten Zeiten Griechische Christen gewesen sind, ist keinem Zweifel unterworfen. (...) Noch jetzt halten die Oseten die großen, Ostern vorhergehenden Fasten der Griechischen Kirche (...). Nach den großen Fasten versammeln sie sich in feierlicher Gemeinschaft bei den alten Kirchen und Gebetshäusern, in welchen die Ältesten ihre Gebete verrichten, und alsdann das erste Fleisch mit einander essen.¹³⁶

¹³² KLAPROTH II 1814, 590.

¹³³ Vgl. KLAPROTH II 1814, 590.

¹³⁴ KLAPROTH II 1814, 592f.

¹³⁵ Dazu ausführlicher: KLAPROTH II 1814, 593f.

¹³⁶ KLAPROTH II 1814, 599f.

Der zweite Teil der ossetischen Religion ist der „alte Aberglaube“:

Außer den alten Kirchen und Bethäusern, haben sie noch andere heilige Stellen im Gebirge, wie Höhlen und Felsen oder Steinhaufen an gefährlichen Stellen des Weges, bei denen sie beten und sich von alten Männern Weissagungen holen. Diese heiligen Stellen sind entweder dem Propheten Elias, der ihr Hauptpatron ist, oder den heiligen George, Nikolai, und dem Erzengel Michael geweiht. Nach überstandenen Gefahren oder bei wichtigen Vorhaben kniet der Älteste des Dorfes bei einem solchen Heiligthume nieder, betet und opfert etwas Speise oder ein Stück seiner Kleidung. Ein wenig gesalzener Fisch, der ein Leckerbissen für sie ist, wird als ein vorzügliches Opfer angesehen. – Da wo Höhlen oder andere Orte Ilia (Elias) geweiht sind, bringen sie demselben Ziegen zum Opfer, deren Fleisch sie essen, das Fell aber auf einem hohen Baume aufspannen. Diese Ziegenfelle verehren sie am Tage des I l i a, damit er von den Feldern den Hagel abhalte und ihnen Fruchtbarkeit schenke. Oftmals gehen die Oseten auch an solche heilige Plätze, betäuben sich mit dem Rauche von RHODODENDRON CAUCASICUM, wodurch sie schnell eingeschläfert werden, und was ihnen dann träumt, das halten sie für eine Vorbedeutung und richten darnach ihre Handlungen ein. Sonst haben sie auch Wahrsager, die bei heiligen Felsen wohnen und ihnen für ein Geschenk die Zukunft eröffnen. Außer diesen giebt es noch alte Männer und Frauen unter den Osseten, die Kuriß-meh-zohk oder Zauberer genannt werden, welche am Abend vor dem neuen Jahre in eine Art von Verzückung fallen, so daß sie unbeweglich schlafend zu liegen scheinen. Nach dem Erwachen geben sie vor, daß sie die Seelen der Verstorbenen gesehen hätten, bald in einem großen Sumpfe, bald auf Schweinen, Hunden oder Böcken reitend. Sehen sie eine Seele, die aus dem Acker Korn ausrauft und es in das Dorf bringt, so bedeutet es eine reiche Ernte u.s.w.¹³⁷

Der Kompositcharakter der ossetischen Religion kommt hier klar zum Vorschein. Der Beobachter beschreibt zwei Teile einer Religion, die jedoch auf vielfältige Weise miteinander verschränkt sind. Der synkretistische Charakter dieser Religion („Gemisch“) wird von ihm hervorgehoben, aber nirgends verurteilt. Vor-christliche Praktiken der Verehrung, die nun mit christlichen Heiligen und ihrer schützenden Funktion zusammengebracht werden, stehen neben Wahrsagern und Schamanen („Zauberern“) beiderlei Geschlechts in fortgeschrittenem Alter¹³⁸, die prognostische Funktionen besitzen.

Mindestens im selben Maße fremd mutet den Betrachter das Schwören bei den Osseten an. Hier sah sich Klaproth in besonderem Maß herausgefordert, was sich auch im Umfang der Darstellung spiegelt:

¹³⁷ KLAPROTH II 1814, 601f.

¹³⁸ Zur Ehrfurcht vor älteren Menschen bei den Osseten allgemein vgl. KLAPROTH II 1814, 615.

Sehr sonderbar sind die Schwüre der Oßeten bei Katzen, Hunden und Todten, die sie gewöhnlich ablegen, wenn man sie eines Diebstahls anklagt. Der Beschuldigte geht z.B. mit einem Hunde im Dorfe herum und ruft mit lauter Stimme: „ich werde diesen Hund tödten,“ worauf gemeinlich der wirkliche Dieb den Diebstahl eingesteht, denn sie halten es für höchst Unglück bringend an dem Tode eines Hundes schuld zu sein. Ost schneidet der Schwurableger auch einer Katze den Hals ab, oder hängt einen Hund auf, und schwört das Thier solle den falschen Schwur mit Kratzen, Beißen und anderen Plagen an dem Schuldigen rächen. Wenn der Bestohlene auf einen seiner Nachbarn Verdacht wirft, daß dieser der Dieb sei, so führt er ihn an den Platz, wo seine Verwandten begraben liegen, und dieser stellt sich dann an das Grab seines Vaters, der Mutter oder des Bruders und ruft: „Wenn ich gestohlen habe, so will ich meinem Vater, meiner Mutter, oder meinem Bruder in jener Welt als Pferd dienen; wenn ich aber unschuldig bin, so soll diese Strafe über den Schuldigen kommen.“¹³⁹

Der im Vergleich zum (west-)europäischen Rechtswesen sehr unterschiedliche Charakter der Wahrheitsfindung bei Diebstahl kommt in der neutralen Darstellung Klaproths sehr gut zum Ausdruck. Es gilt das gesprochene Wort, und das Ehrverständnis beruht auf der Selbstverpflichtung gegenüber (den Seelen von) Tieren und Familienangehörigen. Eine Art gerichtliches Verfahren findet nicht statt; offenbar hatte die Vorstellung von negativen Konsequenzen einer Tat im Jenseits bereits den gewünschten Effekt in der Gemeinschaft des Diesseits. Der Berichterstatter, dem diese Form der rechtlichen Regelung von Delikten äußerst befremdlich erschienen sein muss, enthält sich der Stellungnahme. Statt dessen führt er ein zweites Beispiel an:

In Shaniba am Gnal-don, war ich Zeuge einer anderen noch merkwürdigeren Art einen Eid ablegen. Der Beklagte schlug nämlich mit einem Stocke in einen Haufen Menschenoth und rief aus: „Ai me mard bachard sagyß, ked eß adastun,“ d.i. so sollen meine Verstorbenen geschlagen werden, wenn ich gestohlen habe. Der Auswurf von Vieh auf einen Stecken gesteckt, mit der Verwünschung, daß der Dieb in jener Welt sich damit sättigen solle, sichert das Vieh besser vor Diebstahl als ein Hüter. Zum Zeichen des Bündnisses graben sie einen Pfahl in die Erde und erklären den Vertreter für vogelfrei. Statt schriftlicher Verträge liefern sie Kerbhölzer gegen einander aus, worauf jeder Einschnitt einen besonderen Punkt anzeigt. Bei aller Unwissenheit im Lesen und Schreiben halten sie doch eine Art Chronik, an den aufgehäuften Köpfen und Hörnern in den Opferhäusern, und erinnern sich der Begebenheiten, die ihnen zur Zeit des Opfers merkwürdig waren.¹⁴⁰

Zugleich mit der Ermittlung von Dieben bzw. dem Schutz vor Diebstahl durch besondere Schwüre übermittelt Klaproth Kulturtechniken der Vertragsausstellung

139 KLAPROTH II 1814, 602f.

140 KLAPROTH II 1814, 603f.

und der kollektiven Erinnerung in schriftlosen Kulturen. Auch hier dominiert der vorurteilslos-wissenschaftliche Zugang, der mitunter auch in ganz lapidaren Resümees zum Vorschein kommt – so etwa zur Präsenz der christlichen Religion bei den Osseten: „*Ein Hauptbeweis der Christlichen Religion ist, (...) daß die Oseten Schweinefleisch essen.*“¹⁴¹ Die – vergeblichen – Bemühungen der russischen Regierung, das Christentum wieder bzw. tiefer bei den Osseten zu verankern, kommentiert der deutsche Reisende lapidar: „*Dennoch wäre es, bei einer zweckmäßigen Veranstaltung, leicht, auf den alten Grund ein neues Christenthum zu pflanzen, wodurch vielleicht viel zur Kultur dieses Volkes beigetragen werden könnte.*“¹⁴² Klaproth ist sich nicht sicher, ob der kulturelle Fortschritt durch eine erneute Christianisierung der Osseten einsetzen würde, und diese skeptische Haltung gegenüber dem Eigenen, bei einem unbestreitbaren Respekt gegenüber dem Fremden, ist typisch für ihn.

Sehr ähnlich ist der Modus der Begegnung mit dem Fremden bei dem deutsch-baltischen Offizier **GEORG VON MEYENDORFF** (1795-1863)¹⁴³, wenngleich in einem ganz anderen Gebiet des Russländischen Reichs. Meyendorff nahm 1820-21, nach einem Militärdienst in Russland und einem Studium in Göttingen, an einer Expedition auf Geheiß der russischen Regierung teil. Der Weg führte ins Khanat von Buchara und hatte hauptsächlich wirtschaftliche, auf eine Stärkung der Handelsbeziehungen abzielende Zwecke. In seinem Reisebericht *Voyage d'Orenburg à Boukhara, Paris 1826*,¹⁴⁴ spielt aber immer wieder die Situation der Begegnung mit den ansässigen Völkern eine Rolle. Und dabei zeigt sich, dass Meyendorff bei der kulturtypologischen Einordnung der **Usbeken** nicht weit entfernt ist von dem Bild, das Klaproth von den Osseten hatte. So schreibt Meyendorff zum Mut der Usbeken, in Abgrenzung zu europäischen Verhaltensweisen:

*La bravoure de ces guerriers les porte, comme les Turcs, à des coups hardis, à des actions d'éclat; mais le courage réfléchi, le sang-froid, la valeur de l'Européen, dirigés par l'amour de la patrie et par le sentiment du devoir, leur sont étrangers.*¹⁴⁵

Es ist nicht leicht vorstellbar, welches „Vaterland“ („*patrie*“) ein deutsch-baltischer Adeliger, der in russischen Diensten am Krieg gegen Napoleon teilgenommen und im Kurfürstentum Hannover studiert hatte, und der seinen Bericht über eine Reise durch zentralasiatische Teile des Russländischen Reichs auf Französisch verfasste, im eigenen Fall vor Augen gehabt haben könnte. Deutlich wird aber, dass er die „Vaterlands-*liebe*“ und das „Pflichtgefühl“, die ihm allgemein europäische Eigenschaften zu sein scheinen, umstandslos und ohne Bewertung neben die Kühnheit und Kaltblütigkeit

141 KLAPROTH II 1814, 604.

142 KLAPROTH II 1814, 608.

143 Zur Person vgl. CHALFIN 1975; GORSHENINA 2003, 152.

144 Russische Ausgabe: MEJENDORF 1975.

145 MEYENDORFF 1826, 195.

der Usbeken setzt. Europäische Werte sind ihnen, wie Meyendorff beobachtet, fremd; doch veranlasst ihn diese Erkenntnis nicht zu einer Abwertung. Die Darstellungsweise ist insgesamt pauschal und neigt zu Stereotypen, doch hat der Beobachter seine Informationen aus erster Hand gewonnen. Daneben holt er fremdes Wissen am Ort ein, so etwa zu den Sklaven, die auf den Märkten Zentralasiens verkauft werden¹⁴⁶:

*Les khanats de l'Asie entretiennent avec les Khirgiz et avec les Turcomans un commerce d'esclaves, alimenté surtout par les brigandages de ces deux peuples nomades, et par les guerres avec les Persans. On a déjà vu que la prise de Mawri augmenta de vingt-cinq mille le nombre des esclaves persans en Boukharie, que nous évaluons à quarante mille. Cinq à six cents Russes y gémissent dans l'esclavage; ils ont été vendus par des Khirgiz ou par des Turcomans, qui s'emparent des pêcheurs naufragés sur la côte orientale de la mer Caspienne, ou enfin par les Khiviens.*¹⁴⁷

Die Völker, die in den Sklavenhandel verwickelt sind, werden nicht kritisiert; es dominiert ein eher buchhalterisches Interesse zur Größenordnung und Organisation des Handels mit persischen und russischen Sklaven. Gleichzeitig wird ein Blick auf die Kontakte der indigenen Völker Zentralasiens mit „Fremden“, wie sie Perser und Russen darstellten, möglich. Der Bericht ist zurückhaltender, freilich auch wesentlich ärmer an Gehalt, verglichen etwa mit dem des Briten Alexander Burnes, der zehn Jahre später, aber ebenfalls noch vor der russischen Eroberung, in Buchara war.

Sehr viel ausführlicher, auch was die Wechselbeziehungen zwischen einheimischen Kulturen und der neu ins Land gekommenen russischen Kultur angeht, sind die Berichte des russischen orthodoxen Geistlichen **IVAN VENIAMINOV** [INNOKENTIJ/JOAN WENIAMINOW] (1797-1879).¹⁴⁸ Der aus einem Dorf bei Irkutsk stammende Veniaminov (als Geistlicher seit 1814 mit diesem Nachnamen versehen) verkörpert in seiner eigenen Person den kulturellen Ausgriff Russlands auf den Fernen Osten, die Aleuten und Russisch-Amerika, von Sibirien ausgehend. Veniaminov wirkte von 1824 bis zu seiner Rückkehr nach St. Petersburg 1838 als Missionar auf der Insel Unalaška in Russisch-Amerika und unternahm weitere offizielle Reisen nach Fernost und Russisch-Amerika, nachdem er 1840 (mit dem Mönchsnamen Innokentij) zum Bischof von Kamtschatka, den Kurilen und Aleuten geweiht worden war. Sein aus ethnographischen Gesichtspunkten¹⁴⁹ wichtigstes Werk, *Zapiski ob ostrovach unalaškinskago otdela, Sanktpeterburg 1840*¹⁵⁰, erschien in deutscher Sprache auszugsweise unter dem Titel *Charakter-Züge der Aleuten von den Fuchs-Inseln*, in: Ferdinand von Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der*

146 Vgl. KÜGELGEN 1996, 427.

147 MEYENDORFF 1826, 285.

148 Zur Person: PIERCE 1984, VI-XV; RYŽOV 2012; KNECHTEN 2019, 98-134.

149 Zu Veniaminov als Ethnograph: KOČEŠKOV 2003.

150 Auszug: VENIAMINOV 2011.

Nordwestküste von Amerika, hg. von Karl Ernst von Baer, Berlin 1839 [Nachdruck 1968], S. 177-225, und stammt aus seiner Zeit auf Unalaška.¹⁵¹ Daneben veröffentlichte Veniaminov auch Werke in Aleutisch und Tlingit; 1826 hatte er ein Alphabet der aleutischen Sprache herausgegeben und damit eine wichtige sprachwissenschaftliche Grundlage für die weitere Erforschung der Kulturen dieses Raumes zwischen Asien und Amerika gelegt.¹⁵² Damit verkörpert Veniaminov fraglos einen „russischen Glaubensboten“ par excellence.¹⁵³

Doch war das nicht alles. In seiner Person vereinigen sich mehrere Strömungen: Einerseits repräsentiert der russische Missionar die Politik der kulturellen Aneignung des Fernen Ostens und Russisch-Amerikas durch das Petersburger Imperium. Sie geschah hier vor allem in Form der Christianisierung nach orthodoxem Muster; historischer Moment war die Zeit nach der Niederschlagung des Aufstands der Aleuten auf den Fox Islands 1763-64.¹⁵⁴ Dabei verbindet sich andererseits gerade mit Veniaminov auch eine Trendwende in der Methodik dieser Mission, insofern er für eine Beschäftigung mit den indigenen Sprachen und die Versorgung der neu gewonnenen Völker mit geistlicher Literatur steht.¹⁵⁵ Damit verknüpft, war Veniaminov ein wichtiger Vertreter der wissenschaftlichen Beschäftigung in und mit diesem Raum vor allem in den Disziplinen Geographie, Ethnographie und Sprachwissenschaft. Veniaminov bestätigt in seinen Schriften die gewaltsame Unterwerfung der Aleuten unter die russische Herrschaft, doch war er schon aufgrund seines Amtes kein direkter Teil dieser Gewaltgeschichte. Sein Terrain waren die Kulturen der Völker des Fernen Ostens. Ethnologisch gesprochen, war er für eine lange Zeitspanne „im Feld“, und zum Hauptberuf des Theologen und Missionars gesellten sich die Nebenberufe des Sprachforschers und Ethnographen.

Die **Aleuten** auf den Fox Islands (Alaska) profitierten in besonderem Maße von dieser wissenschaftlich gespeisten Aufmerksamkeit. Der auf 1834 datierte Traktat Veniaminovs zu den „Charakterzügen der Aleuten“ spiegelt eine Art Resümee nach zehnjähriger Anwesenheit in diesem Gebiet. Das bezieht sich nicht nur auf die Informationslage, sondern auch auf die Methodik. Deren Grundsatz ist gekennzeichnet von Respekt und einer unverkennbaren Annäherung, die bis zur Relativierung des Eigenen reicht. In der Vorrede zu seiner eigentlichen Studie schreibt Veniaminov: *„Allein da ich durch einen zehn Jahre langen Aufenthalt ein Volk kennen gelernt habe, dessen gute Eigenschaften einer Erwähnung und in mancher Hinsicht auch wohl der Nachahmung würdig sind, – so hielt ich es für meine Pflicht eine Schilderung seines Charakters zu entwerfen, ursprünglich nur für mich selbst (...).“*¹⁵⁶ Bei der Eigenein-

151 Englische Übersetzung des gesamten Werks: VENIAMINOV 1984.

152 Werkliste: RYŽOV 2012, 216-218.

153 KNECHTEN 2019.

154 Zu diesem Aufstand und seinen Folgen vgl. GRINEV 2018, 114-125.

155 Vgl. KOBZEFF 1986, bes. 275.

156 VENIAMINOV 1839, 177.

schätzung der Perspektive für seine Beobachtungen bringt Veniaminov deutlich zwei Blickwinkel ins Spiel, den des Ethnologen und des Missionars:

Ich glaube in meiner Darstellung Alles gesagt zu haben, was sich an dem Charakter der Aleuten beobachten lässt und in meiner Schilderung treu gewesen zu seyn; allein fest auf meiner Behauptung bestehen will ich nicht; es kann noch mancherlei meinen Blicken entgangen oder meinem Gedächtnisse entfallen seyn; auch kann mein ungeübtes Auge nicht gehörig in die Tiefe gedrunken seyn oder sich getäuscht haben. / Aufrichtig gestehe ich, dass ich nicht unpartheiisch gegen die Aleuten bin; ich liebe sie von Herzen und werde nie die Freundlichkeit und den Eifer vergessen, mit welchem sie stets bereits waren, das Wort Gottes zu hören; allein bei der Schilderung ihres Charakters und ihrer Eigenthümlichkeiten habe ich mich stets jeder Partheilichkeit enthalten; wenigstens scheint es mir so.¹⁵⁷



Der Hafen von Unalaska im Sommer 1816, gemalt von Ludwig Choris. Aus FEDERHOFER 2012, 107 (Göttinger Digitalisierungszentrum (GDZ) der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek).

Sympathie, Selbstkritik sowie der Vorsatz, die Anliegen von Mission und Ethnographie zu trennen, kennzeichnen die Startposition der Betrachtung. Dennoch ist der Missionar Veniaminov nicht frei von einer Hochschätzung der erfolgten Christianisierung. Er konstatiert bei den Aleuten, nach der Aufgabe des Schamanismus¹⁵⁸, eine auffällige „Anhänglichkeit an die [neue christliche; T.W.] Religion“ und fährt fort:

Es existiert bei ihnen durchaus kein Schamanismus mehr; selbst die Spuren desselben, als: die Masken, die früher bei ihren Tänzen gebräuchlich waren und die Herr Sarytschew [der 1792 bei den Aleuten war; T.W.] noch gesehen hat; die Tänze selbst die Lieder, welche auf irgend eine Weise an das Heidenthum erinnern könnten, sind gänzlich verschwunden und zwar aus eigenem Antrieb,

¹⁵⁷ VENIAMINOV 1839, 177f.

¹⁵⁸ Vgl. HUTTON 2001, 19.

*ohne den geringsten äusseren Zwang, bereits seit jener Zeit, als der Hieromonach Macarij von der Kadjack'schen Mission, sie zum Christentum bekehrte.*¹⁵⁹

Der Beobachter zeichnet die Aleuten als hingebungsvolle Christen, die keinen Gottesdienst auslassen und jeder Unterweisung zugetan sind, „obgleich sie von dem ganzen Ritus nicht ein Wort verstehen“.¹⁶⁰ Den Einwand, dass der dreijährige Erlass des Tributs (Jasak) die Annahme der Taufe hauptsächlich motiviert haben könnte, kontert er mit dem Hinweis auf den ganz besonderen Glaubenseifer der Bekehrten sowie auf die Geringfügigkeit der Zahlung.¹⁶¹ Das, was Veniaminov über den Schamanismus bei den Aleuten berichtet, kennzeichnet er deutlich als Teil einer vergangenen Zeit – einschließlich der damit verknüpften Probleme der Verifizierung:

*The old-time Aleuts also had shamans and shamanistic seances. But in what precisely their shamanistic seances consisted or how they were conducted I could not ascertain, except that, as is common to all shamans, during a shamanistic seance, they leaped, grimaced, beat the drum and [entered a state characterized by loss of conscious control]. The shamans here, as everywhere, were, or were considered to be, the intermediaries between the visible and invisible worlds, between men and spirits, and the common folk believed that, as the saying goes, being associated with devilry they could foretell the future and aid sufferers. Therefore, they [the shamans] were appealed to for help in dangerous illnesses and misfortunes. They were asked for good luck in hunting, longevity, miraculous rescue from dangers at sea, the calming of storms and winds, etc., and, although they were not midwives [akushery], yet to them as healers [znakhari] [people] had recourse for help in difficult childbirths.*¹⁶²

Der Vergangenheitsform des Schamanismus geschuldet, kann der Berichterstatter nur die allgemeinen Teile eines religiösen Komplexes wiedergeben, wie sie auch aus anderen Gegenden bekannt sind, ohne konkrete Spezifizierung. Betont werden aber immerhin die prophetische Gabe der (alten) Schamanen¹⁶³ sowie ihre sozial nicht herausgehobene Stellung.¹⁶⁴ Ein Kennzeichen der aleutischen Schamanen sei es weiterhin, dass sie nicht selbst die Geister riefen, sondern von den Geistern gerufen würden; die Geister selbst seien es, die sich ihre eigenen Diener (*servants*) aussuchten.¹⁶⁵

Es fällt auf, dass vieles von dem, was Veniaminov als Jenseitsglauben der Aleuten wiedergibt, ein Konglomerat aus Naturreligion und Christentum darstellt – ohne dass aber der Berichterstatter dazu Stellung nehmen würde. So gibt es beim Schöp-

159 VENIAMINOV 1839, 179. Zu Makarij und seiner Missionstätigkeit 1795 vgl. auch VENIAMINOV 1984, 229f.

160 VENIAMINOV 1839, 181.

161 VENIAMINOV 1839, 182.

162 VENIAMINOV 1984, 219.

163 VENIAMINOV 1984, 219.

164 VENIAMINOV 1984, 219f.

165 VENIAMINOV 1984, 220.

fungsmythos wahlweise die Variante mit einem Paar Menschen¹⁶⁶ oder einem allein stehenden Mann, zu dem später eine Frau dazustößt.¹⁶⁷ Die Glaubensbestandteile, die die Christianisierung überlebt haben, werden vom Verfasser zusammenfassend als „Aberglauben“ („*superstitions*“) referiert. Dazu gehören „unzählige“ Zeichen, Talismane und andere Symbole, die für Glück in der Jagd und im Familienleben sowie für die Erhaltung eines langen und gesunden Lebens sorgen sollten.¹⁶⁸ Ohne Kommentar überliefert Veniaminov auch eine Art Wiedergängertum: Ein illegitimes Kind, das aus Scham getötet wurde und nach seinem Tod Unruhe stiftet, wird von der Dorfgemeinschaft endgültig beseitigt, um Schaden von der Familie der Mutter und der ganzen Gruppe abzuwenden (wobei die „Flut“ als Strafe für die Nicht-Beseitigung solcher Kinder in der Gesamtheit des Dorfverbunds stark an die biblische Sintflut aus Gen. 7-8 erinnert):

*The Aleuts used to maintain, and still do so, that an illegitimate infant who had been killed out of shame, begins sometime after burial to cry like a new-born child at the place where it had been secreted. Later on, it begins to wander around the village, also crying, at night, in the shape of a lighted [oil lamp] wick. When such a child had been seen by many, the family heads assembled in order to determine who was the guilty woman. If she denied [her guilt], torture was used. It seldom came to torture, however, as no father would keep secret and conceal [the guilt] even of a [most] beloved daughter. When the guilty woman was discovered, she was covered with a glistening paint and was placed for an evening in a dark and empty barabora (from which all the residents moved out for a time). She was put into the front corner, marked off by grass mats. In one of the mats two holes were cut, and into these the woman pushed through her breasts. She was instructed as soon as the hidden child came to her and began to nurse to grab it and to yell [shout]. As soon as her voice sounded, men with weapons in hand ran in, throwing themselves directly at the prisoner. In her arms they found not a babe but a small black bird, called Kdax. This bird they then carried outside and ritually they tore it into small fragments. With this nocturnal weeping and wandering of the child was ended. But they say that should such measures not be taken and the matter left without attention, a terrible misfortune would follow. First, all the kin of the guilty woman would be destroyed and, after that, the whole village. If this should occur in many villages and be left without attention, then for such lawlessness there would be a great flood.*¹⁶⁹

Im weiteren Verlauf seines Traktats spannt Veniaminov ein Panorama von Charaktereigenschaften der Aleuten auf, das fast durchweg positiv angelegt ist. Selbst dort, wo es aus „europäischer“ Perspektive Kritik geben könnte, hält der Betrachter eine

166 VENIAMINOV 1984, 221.

167 VENIAMINOV 1984, 221f.

168 VENIAMINOV 1984, 222-224.

169 VENIAMINOV 1984, 227f.

wohlwollende Erklärung bereit. Es beginnt mit der Darstellung einer umfassenden Solidarität unter den Aleuten, die auch die Hilfsbedürftigen mit einschließt¹⁷⁰, und geht dann weiter zur Feststellung, dass Kriminalität bei den Jakuten fast nicht vorkommt. Der Missionar führt diese Tatsache weniger auf die Einführung der christlichen Religion, als vielmehr auf die Präsenz Russlands auf den Aleuten zurück; davor hätten „furchtbare Bürgerkriege“ und „häufig Mordthaten“ stattgefunden.¹⁷¹ Grundgelegt sieht er diese Abstinenz von kriminellen Handlungen im Charakter der Aleuten, der sich auch in einem fehlenden Hang zum Diebstahl zeige.¹⁷² Geduld, Gleichmut und Leidensfähigkeit, sowie Genügsamkeit im Materiellen und das Fehlen von Neid ergänzen diese Palette positiver Charaktereigenschaften.¹⁷³ Den Nachweis für den letztgenannten Charakterzug liefert die Schilderung einer Seeotterjagd, der Veniaminov ungewöhnlich viel Aufmerksamkeit schenkt:

*Es ist fast unmöglich, dass durch Einen Schützen oder eine Baidare [sc. Paddelboot; T.W.] die Erlegung einer Seeotter bewerkstelligt werden könnte, es sei denn, dass durch einen besonders glücklichen Zufall das Thier in die Augenhöhle getroffen werde; aber es im offenen Meere zu verfolgen und es zu ermüden, ist ein einziger Jäger nicht im Stande, daher ist die Vereinigung von mehreren Baidaren (wenigstens von sechs) durchaus nothwendig. Nach einem alten Gebrauche des Volks gehört das erlegte Thier demjenigen, dessen Geschoss es zuerst getroffen hat. Diess hängt zwar meist von der Geschicklichkeit des Schützen ab, mehr aber noch von dem glücklichen Zufalle, dass das Thier in der Nähe irgend einer Baidare aufgetaucht ist. Durch die erste Verwundung wird die Otter geschwächt und das Untertauchen derselben seltnere; haben mehrere Pfeile zugleich das Ziel erreicht, was selten geschieht, so fällt die Beute demjenigen zu, dessen Geschoss dem Kopfe zunächst steckt. Die andern Theilnehmer, deren Hülfe immer nothwendig bleibt, wenn das Thier verwundet worden ist, gehen ganz leer aus; sie erhalten keinen Antheil vom Felle, und nur etwas vom Fleische zur Speise, wenn sie deren bedürfen. Regte sich in ihnen ein Gefühl des Neides, so würden Alle, die keinen Antheil an der Beute zu erwarten haben, ihre Hülfeleistungen einstellen, sobald das Thier verwundet worden, und sich sogar unter irgend einem Vorwande entfernen, wodurch denn von hundert Ottern kaum eine den Jägern in die Hände fiele; denn selbst verwundet, taucht sie noch oft unter, und nimmt die Aufmerksamkeit Vierter in Anspruch. Dergleichen fällt nie vor, und hat seit Menschengedenken nie Statt gefunden; wohl aber geschieht es, dass ein Aleut, der mehrere Ottern erlegt hat, eine oder zwei demjenigen überlässt, der gar keine getödtet hat, oder dass er sie einem Verwandten, einem Kranken oder Armen schenkt, ohne den geringsten Ersatz zu verlangen. Dieser erhält alsdann von der Kompagnie den vollen Preis.*¹⁷⁴

170 VENIAMINOV 1839, 183.

171 VENIAMINOV 1839, 185.

172 VENIAMINOV 1839, 185, 187.

173 VENIAMINOV 1839, 187-196.

174 VENIAMINOV 1839, 196f.

Das in dieser Episode aufscheinende ausgeprägte Sozialverhalten der Aleuten wird an anderer Stelle ergänzt. Hervortretende Eigenschaften des Volks sind, so der Berichterstatter, dass es nicht zu leeren Versprechungen neigt, freigiebig ist, sowie das Lügen und die Prahlerei verabscheut.¹⁷⁵ Wenn Veniaminov anmerkt, dass Letzteres „weniger von einer lobenswerthen Bescheidenheit oder von christlicher Demuth, als von ihrer großen Blödigkeit (herrührt); oder vielleicht auch daher, weil sie selbst den Werth ihrer Fähigkeiten und Tugenden nicht kennen“¹⁷⁶, dann spricht ein gerüttelt Maß an Paternalismus aus diesen Beurteilungen. Der selbst aus Sibirien stammende Beobachter hat seinen eigenen kulturellen Kompass im Kopf, wenn er auf die Aleuten sieht. Das kommt an verschiedenen Stellen zum Vorschein, wobei der Abgleich mit dem kulturell Fremden nie absolut ist und gewissermaßen mit offenem Ausgang vorgenommen wird. Ein Beispiel ist die Diskussion über das Vorkommen von Scham bei den Aleuten:

Dem Aleuten ist das, was bei civilisierten Völkern Schamhaftigkeit heißt, ganz fremd. Er besitzt eine andere Art dieser Tugend, die seinen Begriffen angemessen ist. So schämt sich z.B. der Mann, wenn er auf irgend einer That ertappt wird, die unter Aleuten nicht gebräuchlich ist; er schämt sich, wenn er bei günstigen Umständen, in Gegenwart seiner Gefährten, ein verfolgtes Thier nicht erlegt hat; er schämt sich, wenn er in die Mitte eines Kreises treten soll, um zu tanzen, wenn er auch Meister dieser Kunst ist; er schämt sich seinem Weibe in Gegenwart Anderer eine Liebkosung zukommen zu lassen; oder jemanden um etwas zu bitten, er mag es noch so nothwendig brauchen; oder einen Handel persönlich abzuschliessen; oder wenn man ihn in Gegenwart solcher Personen lobt, deren Urtheil für ihn einigen Werth haben muss. Aber es lockt keine Schamröthe auf seine Wangen, wenn er sich mit fremden Weibern zusammen badet, oder ganz nackend vor den Leuten erscheint. Das Weib schämt sich, wenn es auf Untreue ertappt wird; wenn es nicht zu nähen oder zu tanzen versteht; die Aleutin schämt sich, ihren Mann zu liebkosen, oder ihm vor Zeugen etwas zu sagen; allein sie schämt sich keineswegs, mit fremden Männern zu baden, ihrem Kinde die entblösste Brust zu reichen, oder ganz im Geheimen einem Fremden Gefälligkeiten zu erweisen.¹⁷⁷

Der „methodische Kulturrelativismus“ im Verständnis von Boas ist bei Veniaminov deutlich zu sehen, und er beschränkt sich nicht auf den Scham-Diskurs. Bei der Behandlung des Charakterzugs der Furchtsamkeit bzw. der mangelnden Tapferkeit weist der Berichterstatter nach, dass diese Eigenschaft nur in bestimmten Situationen zu beobachten sei; gehe es um Gefahren auf hoher See, sei der Mut des aleutischen Jägers das überragende Merkmal.¹⁷⁸ Damit lässt er einer Differenzierung Raum, die

¹⁷⁵ VENIAMINOV 1839, 198–203.

¹⁷⁶ VENIAMINOV 1839, 203.

¹⁷⁷ VENIAMINOV 1839, 203f.

¹⁷⁸ VENIAMINOV 1839, 208f.

dem Wertekanon und dem lebensweltlichen Kontext der Aleuten Rechnung trägt. Veniaminov meidet Abstrahierungen von Einzelbeobachtungen aus und strebt danach, besonders bei komplexen Charakterzügen verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Resultat ist eine mitunter widersprüchlich, inkonsistent oder unentschieden wirkende Stellungnahme, die in ihrer Neutralität aber den ethnologischen Blick erkennen lässt.

Das trifft auch für die differenzierte Beobachtung des Verhältnisses von Aleuten und Russen zu. Veniaminov interessiert sich für die Aktionen, aber auch für die Interaktionen in diesem Verhältnis, das die Verhaltensweisen der Ureinwohner nicht wenig beeinflusst hat. Der Kulturkontakt mit der russisch geprägten Umwelt verstärkte dabei zum einen bestimmte Verhaltensweisen, die den Aleuten bereits davor zu eigen waren; zum anderen veränderten die Aleuten ihr Verhalten im Gefolge dieses Kontakts. Der Fokus richtet sich auf die Aleuten – ob und wie sich die (russische) Außenwelt durch diesen Kontakt verändert haben könnte, bleibt unbeachtet. Ein Beispiel für die Interaktion zwischen Aleuten und Russen ist die Form der Kommunikation:

Die Aleuten sind zutraulich und leichtgläubig, sei es, weil sie selbst nicht lügen und disputiren, oder auch, weil sie beschränkt sind. Einige Schmeichelworte oder ein zuvorkommendes Betragen reichen hin, ihr Zutrauen zu gewinnen, nicht aber sie aufrichtig zu machen. Sie schenken den unwahrscheinlichsten Erzählungen blinden Glauben, so lange der Gegenstand ihren Horizont übersteigt, und der Erzähler ihnen nicht als Lügner bekannt ist, oder consequent bleibt. Aber sie verstehen auch meisterhaft sich zu stellen, als glaubten sie dem Erzähler, wenn sie auch vollkommen überzeugt sind, dass dieser (immer ein Russe,) ihnen eine Unwahrheit aufbinden will. Sie bestätigen seine Worte durch ihr „AKH“ und unterbrechen die längste Rede weder durch irgend einen Ausdruck des Zweifels, noch verrathen sie ihre Ungläubigkeit durch irgend ein sichtbares Zeichen. Nur wer sie genau kennt, vermag aus ihren Blicken und der besonderen Betonung des „AKH“ zu errathen, dass sie sie Lüge durchschauen; erst wenn der Erzähler sich entfernt hat, spotten sie seiner, und wiederholen ihren Landsleuten das Gehörte.¹⁷⁹

Die despektierliche Bezeichnung der Aleuten als „beschränkt“ relativiert sich im Verlauf der Episode von selbst und wird im übernächsten Kapitel weiter abgemildert, als den Aleuten vom Betrachter eine gewisse Meisterschaft bei der Vermittlung unwahrscheinlicher Dinge gegenüber leichtgläubigen Mitbewohnern bescheinigt wird.¹⁸⁰ Die Bemerkung, dass es sich bei der Wiedergabe unwahrer Informationen automatisch um einen Russen handeln muss, lenkt den Blick auf ein wiederkehrendes Thema. Das Verhältnis zur russischen Umgebung erschöpft sich aber nicht in dysfunktionaler Kommunikation. Bei der Diskussion der Frage nach der Körperhygiene der

¹⁷⁹ VENIAMINOV 1839, 210f.

¹⁸⁰ VENIAMINOV 1839, 212.

Aleuten kommt Veniaminov auf einen für ihn positiven Aspekt des Kulturkontakts mit der russischen Umgebung zu sprechen: „(...) besonders gewöhnen sich diejenigen [Aleuten; T.W.], welche oft mit Russen in Berührung kommen, allmählich an Ordnung und Reinlichkeit. Einige der Angesehensten treiben mit der Kleidung sogar Luxus, und haben es in der Sauberkeit ihrer Wohnungen so weit gebracht, dass der Fremde dieselbe ohne Ekel betreten kann.“¹⁸¹ Der Gedanke einer zivilisatorischen Hebung durch den Kontakt mit der russischen Bevölkerung steht im Raum, doch ist der Betrachter weit davon entfernt, diesen zu verabsolutieren. Am deutlichsten wird das durchaus ambivalente Verhältnis zwischen aleutischer und russischer Kultur in der Beobachtung durch den Missionar aus Sibirien bei der Behandlung von Sinnesfreuden und Sinnlichkeit; ein Thema, das nicht allzu oft in den Reiseberichten auftaucht.

Veniaminov beginnt mit einer Bestandsaufnahme, die viel über die zugrunde liegende Disposition der Aleuten verrät:

*Und dennoch muss ich behaupten, dass die Aleuten unfähig sind, Geschäfte zu vollführen, die anhaltender Aufmerksamkeit bedürfen. Wie könnte es auch anders seyn? Unter Leuten, die von ihrer Handarbeit leben, sind nur solche wirklich fleissig, die ihr Geschäft oder die Frucht ihrer Arbeit liebgewonnen haben, oder die von Kindheit auf, an beständige Thätigkeit gewöhnt worden sind. Die Aleuten haben zu ersterm keine Neigung, und dem letztern widerstreben Lebensweise und Erziehung. Ihre Kinde thun fast bis zum Mannesalter durchaus gar nichts, weil die Eltern aus blinder Liebe, oder aus Unverstand, lieber selbst arbeiten, als dass sie ihren Kindern das leichteste Geschäft aufbürden. Aber wollten sie auch die Kinder an Thätigkeit gewöhnen, so fehlte ihnen die Gelegenheit dazu, weil sie keine Beschäftigung für sie haben; sie besitzen weder Haushiethiere noch Geflügel, weder Hausgeräthe noch irgend etwas, was einer täglichen, ununterbrochenen Pflege bedürfte. Und darum gewöhnen sich die Kinder an das DOLCE FAR NIENTE, das sie das sie auf ihrer ganzen Lebensbahn begleitet. Gleichgültigkeit und Mangel an Bedürfnissen vollenden, was der angeborene und anerzogene Hang zur Unthätigkeit begonnen haben.*¹⁸²

Die Missbilligung des Berichterstatters bei der Begegnung mit diesem Aspekt der kulturellen Fremdheit ist nicht zu überhören; auf der anderen Seite spricht aus seiner Darstellung auch ein gewisses Maß an Verständnis für die Eigenwertigkeit der Kultur und ihre Gewordenheit. Der springende Punkt sind dann die Außenwirkungen bzw. die Folgen einer solchen Prä-Disposition im Kontakt mit anderen Kulturen. Ergänzt werden das „dolce far niente“ von Kindesbeinen an und der „Mangel an Bedürfnissen“ im Erwachsenenalter von einer „Neigung zur Völlerei“ und der Liebe zu Branntwein und Tabak.¹⁸³

181 VENIAMINOV 1839, 213.

182 VENIAMINOV 1839, 217.

183 VENIAMINOV 1839, 217f.

All dies ist in den Augen des Betrachters weit tadelnswerter als der vorgenannte Aspekt der Untätigkeit, doch beginnt die Problematik erst mit einer weiteren Dimension des aleutischen Charakters – dem „Hang zur Sinnlichkeit“:

Die Aleuten haben Hang zur Sinnlichkeit. Ehe die Lehren der christlichen Religion sie erleuchtet hatten, wirkte diese Leidenschaft mit ungezügelter Kraft; nur die nächste Blutsverwandtschaft setzte ihrer Begierde Gränzen. Obgleich die Vielweiberei allgemein gebräuchlich war, so beging man doch häufig Ausschweifungen, (wiewohl immer heimlich). Der fremde Gast theilte alle ehelichen Rechte mit seinem Wirthe. Das schlechte Beispiel der ersten Russischen Ansiedler verstärkte noch jenen Hang zur Sinnlichkeit; überdiess hatten einige derselben, die sich für tiefgelehrte Physiologen ausgaben, den leichtgläubigen Aleuten-Weibern eingeblendet, dass man die Zeichen der Keuschheit bei mannbaren Jungfrauen frühzeitig vernichten müsse, weil sie im entgegengesetzten Falle eine Menge böser Krankheiten verursachen könnten. Daher fand man bis zum Jahre 1825 und auch wohl noch später, selten eine Jungfrau über 12 Jahren, welche diesen Namen mit vollem Rechte getragen hätte, woran meist die Mütter selbst Schuld waren. Die Einführung des Christenthums hob zwar jene sonderbare Bewirthung der Fremden und die Vielweiberei auf, nicht aber den Hang zu Ausschweifungen; denn 1.) herrschte unter den Aleuten bis zu den Jahren 1825 und 1827 die Syphilis, (ein Geschenk der Russen), in hohem Grade; 2.) betrug die Zahl der Geburten nur ein Eilftheil dessen, was sie bei andern Umständen hätte betragen müssen, nämlich 24 bis 32 jährlich auf der ganzen Insel-Kette. Kindermord [sc. Abtreibung; T.W.] ist übrigens sehr selten.¹⁸⁴

Die Syphilis als „Geschenk der Russen“ zu bezeichnen, ist ein Sarkasmus, der jedoch eine auch von anderer Seite bestätigte empirische Grundlage hat. Im Prinzip geht es bei Veniaminov um eine Wechselwirkung von angelegter „Sinnlichkeit“ und deren Missbrauch im Umgang mit der russischen Bevölkerung, genauer: russischen Männern. Der Beobachter interessiert sich deshalb im Weiteren vor allem dafür, wie die Aleuten mit der von ihm identifizierten Ursache, also dem „Hang zur Sinnlichkeit“, umgehen. Dabei registriert er, „(...) dass viele Aleuten mit wahrhaft christlicher Anstrengung gegen die Sinnlichkeit ankämpfen (...)“¹⁸⁵, und merkt an:

Es ist nur zu bedauern, dass Einzelne durch den Umgang mit Russen, ihre lobenswerthen Eigenschaften abgelegt haben, wodurch die Schattenseiten ihres Charakters schwärzer hervortreten. (...) Leider schleicht sich allmählig, trotz der harten Rinde ihres Charakters, ein gewisses Gefühl persönlicher Empfindlichkeit, eine falsche Ansicht von Gerechtigkeit, in ihre Herzen; ihre angeborene, relative Trägheit, artet durch den Umgang mit Russischen Faulenzern in vollkommene Faulheit aus, die verbunden mit Nachlässigkeit, Sorglosigkeit, List und so gar

¹⁸⁴ VENIAMINOV 1839, 218f.

¹⁸⁵ VENIAMINOV 1839, 220.

Betrug bei den Dienstleistungen, die sie der Kompagnie schuldig sind, besonders scharfhervortritt. Zum Troste der Gutgesinnten muss ich indess hinzufügen, dass diese Bemerkungen sich weniger auf die reinen Aleuten beziehen, als auf solche, die aus der Art geschlagen sind, und Russische Sitten angenommen haben (die Russen nennen sie Русские высконки). Ihre Anzahl ist sehr gering; man findet dergleichen nur in der Haupt-Niederlassung.¹⁸⁶

Veniaminov outet sich hier als selbstverständlicher Verfechter der russischen Kolonisationspolitik unter den Aleuten – aber er ist zugleich ein scharfsichtiger Kritiker der Folgen dieser Politik. Ausgangspunkt seiner kulturtypologischen Betrachtung ist immer die Disposition der Aleuten selbst, nicht das, was etwa ein aus Europa kommender Besucher erwarten würde. Das spiegelt sich auch in seiner Reflexion zum Zusammenhang von Klima und Kultur auf den Aleuten:

Das rauhe, kalte Klima, die Armuth an Natur-Erzeugnissen, Erziehung und Lebensweise, wirken ohne Zweifel wichtig und unmittelbar auf den Charakter der Aleuten ein. Ich bin fest überzeugt, dass bei einem solchen Klima, bei solcher Armuth an Produkten, solcher Erziehung und Lebensweise der Charakter dieses Volkes sich so, wie er ist, und nicht anders gestalten musste, und dass ein jeder Andere, sei es nun ein lebhafter Franzose, oder ein reizbarer Italiener, hat er nur die gehörige Zeit auf den Aleutischen Inseln verlebt, nothwendig dem Charakter nach zum Aleuten werden muss.¹⁸⁷

Die Beeinflussung von Kultur erfasst durch Anverwandlung nach Meinung Veniaminovs also auch Auswärtige, selbst wenn sie aus Frankreich oder Italien stammen. Abgesehen vom stets bestreitbaren Kausalzusammenhang von Natur/Klima und Kultur eröffnet sich mit dieser Perspektive eine Annäherung an die fremde Kultur, die von Respekt gekennzeichnet ist. Mitunter mischt sich in dieses Urteil noch eine deutliche Portion Anerkennung, vor allem, wenn es um Bildung im weiteren Sinn geht. Veniaminov bescheinigt den Aleuten eine große Gelehrigkeit beim Erlernen von Handwerken¹⁸⁸, zum Teil „auch ohne europäische Anleitung“¹⁸⁹, und er kann seine Bewunderung vor der aus eigenem Antrieb entwickelten Lesekultur der Aleuten nicht verbergen:

Die erwachsenen Aleuten erlernen heut zu Tage mit Lust und Eifer das Lesen, doch nur, um geistliche Bücher dechiffriren zu können. Fast alle Bewohner der Insel St. Paul, und viele der östlichen Bezirke, haben ohne Anleitung lesen gelernt, und beschäftigen sich fleissig mit dem Lesen Slavonischer Kirchenbücher, obgleich sie von deren Inhalt fast nichts verstehen.¹⁹⁰

186 VENIAMINOV 1839, 220f.

187 VENIAMINOV 1839, 222.

188 VENIAMINOV 1839, 223.

189 VENIAMINOV 1839, 224.

190 VENIAMINOV 1839, 223.

Dass es sich dabei um eine Art Zwischenzustand handelte, in dem sich die Aleuten befanden – zwischen alter und neuer Religion, Schamanismus und Christentum –, wird von einem anderen Beobachter in derselben Zeit bestätigt. Der deutsche Naturwissenschaftler **GEORG ADOLF ERMAN** (1806-1877)¹⁹¹, der von seinem Vater, dem Berliner Physiker Paul Erman, auf eine Weltreise geschickt wurde, betätigte sich „nebenbei“ als Beobachter fremder Kulturen. Erman reiste 1828-30 von St. Petersburg aus über Sibirien und Kamtschatka bis Alaska und hielt seine Ergebnisse in einem fünfbandigen Reisebericht (*Reise um die Erde durch Nord-Asien und die beiden Ozeane in den Jahren 1828, 1829 und 1830, Historischer Bericht: 3 Bde., Berlin 1833-1848 und Physikalische Beobachtungen: 2 Bde., Berlin 1835-1841*)¹⁹² und einem mehrteiligen Zeitschriftenartikel (*Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an den Küsten des Berings-Meeres*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 2 (1870) S. 295-328 und 3 (1871) S. 205-219) fest. Bei den **Aleuten** bringt der ethnographisch interessierte Beobachter Informationen in Erfahrung, die auf eine gleichzeitige Existenz von Schamanismus¹⁹³ und Christentum hindeuten:

Die modernen Versuche, ohne eigene Anschauung ohne eigene Erkundigung bei halb europäisierten Aleuten diese Nachrichten [über aleutische Festgebäude; T.W.] zu ergänzen und namentlich zu entscheiden: was an jenen poetischen Festen eine specifisch religiöse Bedeutung gehabt hat, waren theils von sehr zweifelhaftem Erfolge, theils haben sie das befangene Urtheil der Fragenden zu ganz verkehrten und verwerflichen Resultaten geführt. So hat ein griechischer Priester auf Atcha (der Pater Jakob) in Erfahrung gebracht, dass auf den westlichen aleutischen Inseln, auf Anrathen der Wahrsager oder Weisen, Götterbilder in lebensgrosser Menschengestalt gemacht und unter dem Namen Taijaguliguk aufgestellt worden seien. Neben diesen habe man dann als Weihegeschenke Farben, Habichtsbälge und zum Nähen bestimmte Flechsenfäden (mithin lauter bei den Verkleidungen verwendbare Gegenstände) niedergelegt, auch sei der jedesmalige Anfertiger eines solchen Bildes „durch dasselbe eine Zeitlang unterstützt, späterhin aber mit allen Seinigen umgebracht worden“. In zweien namentlich angegebenen Fällen (im Jahre 1814 auf der Insel Kanaga und 1827 auf Adach) „wurden dergleichen Bilder lebendig und mussten wegen ihrer Unthaten von den Aleuten todtesgeschlagen und zerhauen werden“ – dieses Mal aber offenbar nicht auf den Rath der heidnischen, sondern auf den des christlichen Priesters. Mit diesem hat dort eine nichts weniger als wissenswerthe neue Legende begonnen, deren Albernheit dem armen Urvolke nicht zur Last fällt.¹⁹⁴

Der Paternalismus des Berichterstatters, der vom „armen Urvolke“ spricht, wenn er die Aleuten meint, steht neben einem dezidiert wissenschaftlichen Vorgehen.

191 Zur Person: SCURLA 1976, 260-266; KRETSCHMAR 1997; TAMMIKSAAR 2013.

192 Davon hier einschlägig: Bd. 1, 1833.

193 Zum Schamanismus bei Erman vgl. REID 2002, Register s.v.

194 ERMAN 1871, 210f.

Dabei werden die Methoden und die Informationen anderer Autoren kritisch unter die Lupe genommen, um am Ende die betroffene Kultur (der Aleuten) gegenüber unglaublichen Behauptungen in Schutz zu nehmen. Quellen aus zweiter Hand werden als solche ausgewiesen, auch mit namentlicher Nennung. Im Endeffekt ergibt sich eine Wissenserhebung, die eigenen Augenschein und die Erfahrungen anderer Beobachter einander ergänzen lassen:

Derselbe Berichterstatter fügt glaublicher hinzu, dass die westlichen Aleuten unter den Namen kujûdam ajugû und atschidam ajugû, welche wörtlich: des Himmels Schöpfer und der Erde Schöpfer bedeuteten, zweierlei Urwesen unterschieden, ausserdem aber in ihren Masken die Stammhalter oder Repräsentanten einzelner Thiergeschlechter, sowie auch Personificationen mancher von uns sogenannten Naturkräfte dargestellt und sie durch Tanz und Gesang gefeiert haben. – Die von den Russen wiederum als Schamanen bezeichneten, in der Landessprache aber kugagikh (von kugakh = Dämon) genannten Personen waren demnach wohl nur talentvollere Erfinder neuer Masken und Tänze, die zurückgezogen lebten, um sich bei passenden Gelegenheiten als Wahrsager zu geriren. Bei den Aleuten sollen oft die erwähnten Heilkünste und diese poetischen Leistungen von einerlei Personen und zwar beide nicht selten auch von Frauen geübt worden sein; auch wird behauptet, dass diese Kugagikh auf das Schicksal der Kriegsgefangenen in ähnlicher Weise eingewirkt haben, wie die Ichet bei den Koljuschen (vergl. oben Freiheit und Sklaverei bei den Koljuschen). Trotz dieser angeblichen Uebereinstimmung in einem moralisch-religiösen Verfahren scheinen mir indessen die Aleuten unbeeinflusst von einer Priesterkaste geblieben zu sein, als die Nachbarn, die sie erst jetzt und ganz zufällig auf Sitcha [sc. Sitka in Alaska; T.W.] erhalten haben und gegen welche sie nicht aufhören, einen charakteristischen Widerwillen zu hegen. Es spricht dafür namentlich, dass auf den aleutischen Inseln niemals die Sitte der Geisselung und anderweitigen Selbstpeinigung geherrscht hat, welche den Koljuschen mit inner-amerikanischen Stämmen gemein ist (siehe oben).¹⁹⁵

Dabei kommt zum Vorschein, dass Erman sowohl vergleichend arbeitet, als auch ein großes Maß an Skepsis gegenüber rezenten Gebräuchen walten lässt. Auch die immer wieder belegte Funktion von Schamanen als Wahrsagern wird in ihrer Ursprünglichkeit angezweifelt. Genauso kritisch ist der Beobachter aber gegenüber den ethnographischen Annahmen Dritter (wozu beispielsweise auch Ivan Veniaminov gehört¹⁹⁶), was seinem Bericht insgesamt einen tatsächlich ethnologischen Aspekt verleiht. Erman ist sich der Tatsache bewusst, dass er mit den Aleuten einem Volk begegnet, das sich in einer Phase der Transformation befindet. Christianisierung, aber auch russische Oberhoheit und russischer Kultureinfluss generell bewirkten eine Veränderung, die sich nicht nur im Verlust der politischen Autonomie ablesen lie-

¹⁹⁵ ERMAN 1871, 211.

¹⁹⁶ Vgl. ERMAN 1871, 212f.

ßen. Hinzu kommen kulturelle Verluste anderer Art, wie der Verfasser bedauernd festhält: *„Auch hier [bei den Sagen und Dichtungen der Aleuten; T.W.] ist aber wohl zu erwägen, dass das was um fast ein Jahrhundert nach dem Untergange der vollen Selbstständigkeit des Volkes gesammelt wurde, nur dürftige Reste des ursprünglichen Schatzes enthält.“*¹⁹⁷ Erman bezeugt einen Verdrängungswettbewerb, der sich auf den Aleuten abspielte. Die einheimische Kultur geriet gegenüber der neu angelangten, von der russischen Regierung vermittelten Kultur ins Hintertreffen und hielt sich nur auf einer verminderten Stufe. Die Kritik des Berichterstatters daran ist überdeutlich, wenn er im Anschluss an die Vorstellung der medizinischen Kunst bei den Aleuten bemerkt: *„Auch mit diesen Leistungen sind zwar die Urbewohner späterhin, wie mit vielen ihrer werthvollsten Sitten, durch den Einfluss abergläubiger Civilisatoren zurückhaltender geworden.“*¹⁹⁸ Die Perspektive wird hier post-kolonial umgekehrt: nicht die ursprünglichen (nicht-christlichen) Einwohner sind „abergläubisch“, sondern die Fremden, die sich im Besitz der „Zivilisation“ wähnen und die kulturelle Praxis der Einheimischen ablehnen. Die Begriffsprägung der „abergläubigen Civilisatoren“ klingt wie Spott gegenüber der Politik der „zivilisatorischen Mission“, wie sie von der Regierung in St. Petersburg offensiv vertreten wurde.

Die von Erman selbst gesetzten Querverweise auf die *Koljuschen* entspringen einer intensiven Beobachtung in deren Siedlungsraum auf Sitka/Alaska. Die aus eigener Anschauung gewonnenen Informationen werden wieder durch Informationen aus zweiter Hand (u.a. Krašeninnikov und Veniaminov¹⁹⁹) ergänzt. Der den Beobachter offenbar sehr bewegende Ritus der Lippendurchbohrung bei Frauen wird dabei in einer Weise vorgestellt, die beileibe nicht nur Interesse am Exotischen, sondern mindestens so sehr am Sinn und der Funktion der Prozeduren verrät:

Die Frauen dieses Hauses, von denen wir später vier als die ehelich anerkannten des Häuptlings kennen lernten, waren, offenbar im Verhältniss ihres Alters, mit Lippeneinsätzen oder Kaljugi von verschiedener Grösse versehen. Bei der ältesten war das von der ausgereckten Unterlippe umgebene und mit dem etwa 1/2 Zoll hohen Holzklotz gefüllte Loch von kaum unter 3 Zoll Länge und dabei der Kreisform schon weit näher als bei jüngeren Frauen. (...) Das Einbringen und Herausnehmen der Kaljuga sind daher jedesmal mit beträchtlicher und wie man glauben sollte schmerzhafter Ausweitung und Zusammenziehung der Lippen verbunden. Ich sah sie dennoch wiederholentlich und ohne Widerwillen oder Anstrengung vollziehen, namentlich zu Ehren der europäischen Speisen, mit denen die vornehmen Koljuschen und ihre Frauen während des üblichen Festes auf unserem Schiffe bewirthet wurden. Mehrere der älteren Frauen hatten während dieses Mahles die hölzernen Teller aus ihren Lippen neben die europäischen, von denen sie assen, gelegt. – Um sich nun endlich von dem Sinne dieses

197 ERMAN 1871, 212.

198 ERMAN 1871, 206.

199 ERMAN 1870, 319.

seltsamen Gebrauches Rechenschaft zu geben, konnte man annehmen, dass die Koljuschen zwar auch die arge Entstellung bemerken, die sie ihren von Natur sehr schönen Frauen anthun, dass sie aber dazu durch eine Eifersucht veranlasst würden, die mit der Dauer des ehelichen Besitzes zunähme; etwa so wie die Korjaken, deren Frauen sich bei Ankunft von Fremden durch schmutzige Oberkleider entstellen mussten [nach Auskunft von Krašeninnikov; T.W.]. Gegen Bewerbungen von Europäern und wohl auch von anderen fremdstämmigen Männern sind die Kaljugen-Trägerinnen in der That im directen Verhältniss zur Grösse ihrer widerwärtigen und bei alten Frauen sogar ekelhaften Ausstattung gesichert – aber jene Erklärung ist dennoch unbegründet. Die erwachsenen Mädchen und Frauen die wir mit undurchbohrten Lippen sahen, empfanden diese Erhaltung ihrer Schönheit nicht als einen Vorzug, sondern als eine Zurücksetzung. Sie gehörten zu den armen und unfreien Familien oder den von den Russen so genannten Kalgi. Den Töchtern der Reichen oder Vornehmen wird dagegen die Unterlippe schon sehr früh und jedenfalls längst vor ihrer Verheirathung durchbohrt.²⁰⁰

Der Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden ist bei Erman davon gekennzeichnet, dass er kaum eigene Interessen und vorgefasste Urtheile ins Spiel bringt. Seine Neutralität wird nur punktuell durchbrochen – so etwa, wenn er angesichts der Sitte, Frauen während der Zeit der Menstruation in eine Art Käfig zu sperren, von „*dieser seltsamen Sittenpolizei*“ bei den Koljuschen spricht.²⁰¹ Dieselbe wohlwollend-kritische Haltung, basierend auf eigener Beobachtung und gestützt auf einen Dolmetscher²⁰², zeigt sich bei der Behandlung des Schamanismus. Dabei fällt auf, dass der Beobachter die Besucher eines Dampfbades, die sich dort mit Trommel und Gesang bemerkbar machten, so definiert, dass sie „zu einer Art von Schamánstwo, d. h. nach sibirischem und hiesigem Sprachgebrauch zu einer religiösen oder poetischen Ceremonie“ gehörten.²⁰³ Dahinter verbirgt sich, wie der Beobachter in Erfahrung bringt, eine Form der Selbst-Kasteiung, die bei der Bevölkerung hoch im Kurs stand und auch als Geisse- lung mit Ruten geübt wurde.²⁰⁴ Die Begegnung mit einem Schamanen selbst wird als Aufeinandertreffen mit dem ideellen Zentrum dieser Praktiken dargestellt:

Nachdem wir durch diesen Gebrauch und durch einige der früher erwähnten an den Koljuschen die Einflüsse eines träumerischen Nachdenkens zu erkennen geglaubt hatten, das über die direkten Bedürfnisse und die gewöhnlichen Leistungen einer wandernden Jagdgesellschaft weit hinausgeht, machten wir die erste Bekanntschaft eines der Urheber und Erhalter dieser Seltsamkeiten; ich meines eines von den Russen als Schamán, von den Koljuschen aber durch die Benen-

200 ERMAN 1870, 316f.

201 ERMAN 1870, 318–320, hier 319.

202 ERMAN 1870, 320.

203 ERMAN 1870, 320.

204 Vgl. ERMAN 1870, 321f.

nung ichet bezeichneten Gelehrten und Würdenträgers. – Es war ein ältlicher Mann, der auch heute, in gewöhnlicher Landestracht, durch das wesentlichste Zeichen seiner Begabtheit auffiel, nämlich durch Kopfhare, die ihm bis auf die Waden reichten. Er trug sie über dem Rücken weit ausgebreitet und ungebunden herabhängend, doch zeigten sie sich bei näherer Betrachtung zu Strehnen vereinigt oder verfilzt, ohne dass ich entschieden haben, ob sie diese Beschaffenheit an und für sich, wie die sogenannten Weichselzöpfe, angenommen hatten oder durch absichtliche Anwendung irgend eines Leimes.²⁰⁵

Gibt sich diese Eingangscharakteristik des Schamanen noch ironisch, so weicht dieser Ton im weiteren Verlauf der Schilderung einer ethnologischen Reflexion über Sinn und Zweck des ungeschorenen Haares. An die Beobachtung, dass sich auch Käfer im Haar der Schamanen aufhielten, was dadurch begünstigt wird, dass die Schamanen *„die Haare ihres Hinterkopfes während ihrer ganzen Lebenszeit unverkürzt“* ließen, knüpft sich die Überlegung:

Ich habe seither oft an diesen Gebrauch und die ihm zu Grunde liegende Ueberzeugung der koljuschischen Seher oder Weisen gedacht, wenn es mir wieder einmal auffiel, dass sich sporadisch aber über die ganze Erde und zu allen Zeiten der Glaube an eine Abhängigkeit der geistigen und körperlichen Kraft des Mannes von der Beschaffenheit seines Kopfhares eingefunden hat. In die jetzige europäische, d. i. in die christliche Welt ist dieselbe offenbar durch den jüdischen Mythos von Simson übergegangen, in dem ja geradezu das Scheeren des Kopfhares der Männer als ein Widerspruch gegen den göttlichen Willen, d. h. ein äusserst wichtiger Eingriff in die Entwicklung des menschlichen Körpers betrachtet wird. Dass die Juden unter dieser Annahme nicht Alle versuchten, sich zu langhaarigen Helden zu machen, ist freilich auffallend, aber doch um Nichts mehr als bei den Koljuschen die Ueberlassung der von den Haaren ausgehenden Weisheit an einige Schamanen. Die in Europa periodisch vorgekommenen Anwendungen dieser biblischen Vorstellungen widersprachen dann einander in sehr humoristischer Weise, so dass man z. B. bei uns einen langhaarigen Mann bald für einen von turnerischen oder altteutschen Grundsätzen, eine Art von Simson, bald für einen frömmelnden Mysten (etwa einen christlichen Schamanen) zu halten hatte oder noch hat, bei den Griechisch-Katholischen aber theils Geistlichen mit mehr als ellenlangen hellblonden Haaren von sehr widerlichem Ansehen begegnet, theils eben so religiösen Männern, die sich Strigolniki, d. i. Kahlscheerer nennen, weil sie sich den Oberkopf scheeren und epilieren.²⁰⁶

Die Suche nach Parallelen für ungeschorene Haupthaar der Koljuschen im europäischen Kulturkreis, bis hin zur Erwähnung der spätmittelalterlichen häretischen

205 ERMAN 1870, 322f.

206 ERMAN 1870, 323f.

Bewegung der Strigol'niki im Novgoroder Raum²⁰⁷, wird durch Querverweise auf Männer mit verfilzten Haaren in Shakespeares Drama „King Lear“ sowie auf die grundsätzliche Vergleichbarkeit von Schamanen der Koljuschen und Schamanen in Nordamerika angereichert.²⁰⁸

Damit ist der Boden bereitet für eine Auseinandersetzung Ermans mit der Funktion der Schamanen. Sie entspinnt sich, als der Betrachter einen Augenzeugenbericht über ein „grosses Schamanisches Fest“ gibt:

Der Schaman erschien in demselben [sc. Hauptraum eines Gebäudes, vor Hunderten von Zuschauern; T.W.] mit fliegenden Haaren und allerhand buntem Behang seines Mantels, der sich aber jeder näheren Betrachtung entzog durch die ausserordentliche Schnelligkeit, mit der er nun sogleich um das Feuer zu laufen anfang. Die Sänger schwangen ihre Dolche und schienen durch ihr leidenschaftliches Geschrei ihn hetzen und dann fangen zu wollen, während er durch künstliche Luftsprünge und Verdrehungen des Körpers diesen Verfolgungen auswich. Unter Anderem zog er einen brennenden Holzscheit aus dem Feuer und warf ihn bis an das Dach des Hauses, wodurch der Enthusiasmus der Verfolger vermehrt schien. Sie kehrten bei der nächsten Declamation ihre Dolche bald gegen die Alten und Vornehmen in den Logen, bald wieder gegen den rasenden Seher, den sie dann endlich mit einer Wurfscnlinge fingen und banden. Er wurde mit einer Matte bedeckt und von einigen seiner Verfolger hinter den Vorhang geschleppt. Man hörte ihn stöhnen, während der an dem Feuer gebliebene Theil des Chores seinen Gesang wieder leiser und langsamer fortsetzte. / Derselbe Hergang von Recitativen, die wohl Drohungen gegen den Schamanen enthielten und von Bemühungen ihn zu fangen, wiederholte sich bei seiner zweiten und seinen folgenden Darstellungen (...). Als er zum letzten Mal entsprungen war, trug er dagegen ein Raubthier- oder vielleicht auch verzerrtes Menschen-Gesicht, von blauer und rother Färbung, mit weissen Zähnen in dem offenen Rachen, welches wohl einem fabelhaften Wesen angehören sollte. Er lief nun, theils aufrecht, theils wiederum auf Händen und Füßen, bald rückwärts, bald vorwärts. Auch war dieser Akt noch dadurch ausgezeichnet, dass von dem Zauberer selbst oder von einem der ihn verfolgenden Gehülfen eine brennbare Flüssigkeit in das Feuer gegossen wurde, welche dasselbe hoch aufflammten und vortrefflich leuchten machte. Nach der darauf folgenden Überwältigung und Fortschaffung verstummte der Gesang vollständig. Alle Zuschauer in den Logen, die bis dahin in gewisse Theile des Chorgesanges eingestimmt hatten, geberdeten sich höchst erwartungsvoll, und der Ichet liess sich von hinter dem Vorhang zuerst durch das frühere Stöhnen, darauf aber endlich in abgestossenen Sätzen einer prophetischen Rede vernehmen. – Der Dollmetscher, den wir über deren Bedeutung befragten, sagte nacheinander: „Ich sehe den Jek oder Geist – er ist auf dem Meere – sein Boot kommt zu

207 Vgl. PRINZ-AUS DER WIESCHE 2004.

208 ERMAN 1870, 324.

uns.“ Manches andere könne er nicht sogleich angeben, weil es für koljuschische Reden (d. h. wohl Vorstellungen) nicht immer russische Worte gebe. Es sei aber die heutige Prophezeiung sehr günstig, namentlich für den kranken Tojon, denselben den unser Schiffsarzt (Herr Dr. Peters) vor einigen Tagen besucht und bei dem man ihm bereits einen zum eventuellen Todtenopfer ausersehenen Diener oder Kalga vorgestellt hatte. Der Schaman habe auch noch von der Zufriedenheit des Jek mit der Ankunft unseres Schiffes gesprochen.²⁰⁹

Ermans Darstellung zeigt deutlich die einzelnen Teile oder Phasen des schamanistischen Handelns während der Séance: die Vorbereitung im Kollektiv mit Gesang und körperlicher Akrobatik, die „Fixierung“ des Schamanen und schließlich die „prophetische Rede“, die nach einer Kontaktaufnahme mit einem Geist geäußert wird und Auskünfte über entfernte Personen und Einstellungen des Geistes gegenüber bestimmten Vorkommnissen enthält. Der Schamane selbst wird vom Betrachter wahlweise als „Seher“ oder „Zauberer“ tituiert – beides respektvolle Bezeichnungen, wie sich in der anschließenden Analyse des Geschehens herausstellt:

Zu vollständiger Einsicht über das was sich die Koljuschen bei diesen Darstellungen dachten, wäre das Verständniß des sie begleitenden Gesanges – falls derselbe wesentlich mehr als leidenschaftliche Interjectionen von unbestimmter Bedeutung enthielt – erforderlich gewesen. Sie sind mir aber auch ohnedem, schon auf Sitcha und noch bis diesen Augenblick, höchst merkwürdig erschienen, durch ihre Uebereinstimmung mit der Homerischen Erzählung von den Erlebnissen die Menelaos und seine Begleiter, eine damalige Tagesfahrt vor der Nilmündung, auf der Insel Pharos mit dem wahrsagenden Proteus gehabt hätten. Hier wie dort muss dem Wissenden sein Ausspruch gewaltsam abgerungen werden, indem man seinen, an beiden Orten in gleicher Weise vorkommenden Verwandlungen durch ein Verfahren ein Ende macht, das von Homer ein nicht nachlassendes Halten und Drücken (...) genannt, von den Koljuschen aber buchstäblich ebenso gehandhabt und noch durch das Binden und Einwickeln in eine Matte verstärkt wird. Auch die Verschiedenheit, dass die Weissagung bei Homer von einem mit übernatürlichen Eigenschaften bleibend begabten Wesen ausgehe, auf Sitcha dagegen von nur zeitweilig inspirierten Männern, fällt aber fort, wenn man mit Lucian den Proteus für Nichts weiter als einen höheren Tänzer (...) erklärt, der vermöge seiner mimischen Kunst allerlei Thiere und sonstige Naturerzeugnisse ganz so dargestellt habe, als ob er zu denselben wirklich geworden wäre. (...) Wenn aber dann endlich Menelaos, nachdem er ihn zur Annahme seiner wahren Gestalt gezwungen, vom Proteus hören will, welcher der Götter ihm zürne, so verfährt er genau wie die Koljuschen, indem sie ihren Ichet im Namen des Urhebers des von uns gesehenen Festes befragten, welcher der Jeks, d. i. der übermenschlichen Geister, ihn beschädigt und von wo er etwa Hülfe zu hoffen habe.²¹⁰

209 ERMAN 1870, 325f.

210 ERMAN 1870, 326f.

Die vom Betrachter selbst vorgenommene Interpretation des Gesehenen beginnt mit dem Eingeständnis, nicht alles verstanden zu haben, und mündet in eine Analogie mit der antiken Mythologie in der Darstellung bei Homer und Lukian. Die Parallelbildung als Mittel der Erklärung wird hier aber nicht benutzt, um Wissen über die Antike dort auszubreiten, wo sonst kein Wissen wäre, sondern um kulturell scheinbar entfernte Phänomene heranzuholen. Die wissenschaftliche Neugier des Betrachters verschafft sich mit dieser Methode die Möglichkeit eines Verständnisses aus dem Horizont der betrachteten Kultur heraus. Die Verständnisbrücke reicht von Griechenland bis Alaska, so dass die durch das radikal Fremde ausgelöste Störung nicht mehr die Phänomene selbst, sondern „nur“ noch ihre Lokalisierung betrifft. Erman bleibt sich hier treu, wenn er seiner eigenen Kritik an der „*Europäisch sedentären Erziehung unserer Ethnographen*“²¹¹ folgt und die Historisierung als „*Folge allzu Europäischer Begriffe*“²¹² über Bord wirft. Stattdessen etabliert er eine Sichtweise, die phänomen- und funktionsbezogen ist und damit eine Hierarchisierung oder Wertigkeitsdiskussion ausschließt. „Homer in Alaska“ heißt: Dasselbe Recht auf ein systemimmanentes Verständnis, das die homerischen Mythen (mit Erfolg) für sich reklamieren, können auch die Praktiken der Koljuschen für sich beanspruchen. Mit dem Unterschied, könnte man ergänzen, dass letztere (was Erman angeht) noch sichtbar sind.

Dasselbe gilt für die am entgegengesetzten Ende Sibiriens wohnenden **Ostjaken** und ihre Kultur. Erman nähert sich der radikalen Fremdheit im ersten Band seiner *Reise um die Erde*, betitelt: *Reise von Berlin bis zum Eismeere im Jahre 1828*²¹³, auch grundsätzlich an. Seine Zurückweisung rein europäischer Maßstäbe bei der Untersuchung von außer-europäischen Kulturen generell (nicht nur der sibirischen und russisch-amerikanischen)²¹⁴ und sein Plädoyer für eine vergleichende Betrachtung von sibirischen und amerikanischen Völkern²¹⁵ findet Anwendung in der eigenen Darstellung. Ein Beispiel ist die Beobachtung eines durchaus ambivalenten Verhältnisses der Ostjaken zu Wölfen und Bären:

Überhaupt aber werden der Wolf und der Bär, als gewaltige und hochbegabte Wesen, durch Gesänge und Mimik von den Ostjaken ebenso oft gefeiert wie ihre Mitmenschen, und so wie diese bald von einer ernsten Seite aufgefasst, bald und ungleich häufiger von einer komisch carikierenden. Namentlich aber bei diesen Erwähnungen der zwei Raubthiere finden sich vollständige Übergänge von poetischer Verehrung, bis zu einer entschieden religiösen. Wenn sie einen derselben erlegt haben, füllen sie die abgezogene Haut mit Heu, und triumphiren mit verhöhnnenden Gesängen über das Bild dieses ehrenbringenden Feindes. Sie

211 ERMAN 1833, 667.

212 ERMAN 1833, 667.

213 ERMAN 1833.

214 ERMAN 1833, 667.

215 ERMAN 1833, 668.

*speien ihn an und treten ihn mit den Füßen, dann aber stellen sie ihn auf den Hinterfüßen aufrecht in einen Winkel ihrer Jurte, und behandeln ihn von nun an eine Zeitlang mit ernster Verehrung als Schutzgott.*²¹⁶

Das Aufeinanderfolgen von Demütigung und Verehrung, von Belustigung und Ernst gegenüber diesen beiden größten Raubtieren der unmittelbaren Umwelt stellen für den Betrachter kein Akzeptanzproblem dar. Von den Samojeden berichtet Erman Ähnliches: *„Dem Eisbären als dem mächtigsten und daher menschenähnlichsten Werke der Gottheit, zollen sie [sc. die Samojeden; T.W.] ebenso religiöse Verehrung wie die Ostjaken dessen schwarzen Verwandten.“*²¹⁷ Und dem Schamanismus bei den Ostjaken widmet der Verfasser eine längere Passage, die ebenfalls den Wissenschaftler erkennen lässt – wobei sich die Skepsis im selben Maß auf die christliche wie die „heidnische“ Religiosität erstreckt:

*Bei den Ostjaken sind es sehr gewitzigte und gewandte Männer, welche unter dem Namen Schamanui das Amt der Vermittlung zwischen dem Volke und seinen Göttern ausüben, die Gabe der Weissagung besitzen und die Opfer darbringen. Stets bekräftigen sie ihren Beruf durch täuschende Beweise körperlicher Unverletzbarkeit, und unter andern, wie ein Obdorsker Augenzeuge mir versicherte, durch Messerstiche welche sie sich in verschiedene Theile des Körpers, ja sogar in den Unterleib versetzen. Die mir gleichzeitig von den hiesigen Russen geäußerte Meinung, dass diese Leistungen wirklich nur allein durch direkte Inspiration und Unterstützung des Teufels zu erklären seien, giebt zugleich von Christlicher Bigotterie und von der Geschicklichkeit der Schamanen einen Beweis, auch berühren sich hier die anscheinend freundlichsten Extreme, denn die orthodoxesten unter den Russen und unter den Heiden stimmen nun völlig in dem Glauben an Wunderkraft jener Priester. Die Hierarchie der klugen Schamanen ist eine erbliche, denn die Würde seines Amts und die dazu erforderliche Kunst des Opfern, die Weissagungsgabe und vielleicht auch einige esotherische Aufschlüsse über die Religion, überträgt ein jeder von ihnen bald demjenigen seiner Söhne welcher ihm am begabtesten scheint, jedoch ohne das Recht der Erstgeburt zu befolgen, bald auch, wenn er kinderlos ist, einem angenommenen Zöglinge.*²¹⁸

Auf die grundsätzliche Feststellung, dass es sich beim Schamanismus um eine Religion handelt, ausgestattet mit einem Priestertum (dem „Wunderkraft“ zugeschrieben wird) und einem klaren Rekrutierungsvorgang für neue Schamanen, folgt die genauere Beschreibung des Schamanentums. Gerade die Methode des Vergleichs zeigt aber, dass es nicht bei der Beschreibung bleibt, sondern dass der Betrachter um Erklärung und Verständnis bemüht ist:

216 ERMAN 1833, 670.

217 ERMAN 1833, 681.

218 ERMAN 1833, 672.

Der äussere religiöse Ritus welcher sich auf diese Weise unter den Ostjaken vererbt, schien schon an sich beachtungswerth, denn eine genaue Untersuchung dürfte ja noch am leichtesten und mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die ihm ursprünglich zu Grunde liegenden Dogmen schliessen lassen; aber noch ganz besonders glaube ich Alles darüber Erfahrene hervorheben zu müssen, seitdem ich, im folgenden Jahre, auf der Nordküste von Amerika ein bis in alle Einzelheiten identisches System von Religionsübungen wiedergefunden und durch eigne und wiederholte Anschauung kennen gelernt habe. In Bezug auf die wichtigsten der Ostjakischen Feste, zu deren Ausführung sie die früher erwähnten Waffen kaufen (...), gebe ich daher die wörtliche Übersetzung eines mir von einem Russischen Augenzeugen schriftlich mitgetheilten Berichtes, und kann daher um so gewissenhafter versichern, dass hier keine Spur von nachträglicher Vermengung ungleichzeitiger Eindrücke stattfand, oder Schuld sei an der völligen Übereinstimmung zwischen den bei Obdorsk herrschenden Gebräuchen und denjenigen welche ich später auf Sitcha bei den Koljuschen mit äusserster Bewunderung gesehen habe.²¹⁹

Der von Erman übermittelte Bericht des russischen Gewährsmanns fokussiert auf das auffällige Gewand der ostjakischen und samojedischen Schamanen, auf die prophetische Gabe, die, wie bei den Koljuschen, erst durch Fesselung und Freilassung der Schamanen freigesetzt wird, sowie auf die Verehrung von „Götzenbildern“ durch die Ostjaken insgesamt und auf Tänze, die unter Anleitung von Schamanen teilweise bewaffnet durchgeführt wurden.²²⁰

Dabei bleibt der Vergleichsradius nicht auf Sibirien beschränkt, sondern erstreckt sich mit der Hinzunahme Ungarns auch auf Europa:

Ich enthalte mich jeder anderweitigen Bemerkung über diese Ostjakischen Gebräuche bis zu dem Bericht über das überraschende Wiederfinden derselben in Amerika (1829 Novbr. 12.) denn erst dort, bei eigner Ansicht, erschienen viele der einzelnen Umstände dieses Ritus, namentlich aber die merkwürdigen Verkleidungen der Schamanen, in weit bestimmter individualisierendem Lichte und höchst bedeutungsvoll. Nur dass man dem Ursprunge der in einigen Gegenden von Ungarn bis heute noch üblichen Waffentänze vergleichend nachforsche, erscheint hier höchst wünschenswerth, in Bezug auf die erwähnte ethnographische Frage (...). Sehr leicht könnten wir dadurch, und dann doch wohl offenbar durch Vermittlung der Ostjaken, zu einem merkwürdigen und charakteristischen Berührungspunkt zwischen den Ungern und den Amerikanischen Koljuschen geführt, ja auch wiederum an die von Beregszaszi nachgewiesene Verwandtschaft der Ungarischen Sprache mit der Algonkinischen in Canada erinnert werden. Spuren von Communicationen von den Lappländern bis zu den Tschuktschen befremden nicht: schon nach den Erfahrungen

219 ERMAN 1833, 672f.

220 ERMAN 1833, 673-675.

*über den Obdorsker Jahrmarkt (...), und nach vielen ähnlichen bei den Tungusen; denn durchaus verständlich ist es, dass die mit den Obdorskern sich berührenden Turuchansker Nomaden das was sie sehen und hören ebenso oft auch ihren Östlichen Tungusischen Nachbarn überliefern: was aber zu diesen gelangt ist, wird unfehlbar bis ans Meer hin fortgepflanzt (...) und kam einst von den Tschuktschen zu den Amerikanern, in Folge eines noch jetzt traditionell erwähnten Verkehres (...). – Von der andern Seite aber scheint es sehr misslich, auch jene Amerikanischen Koljuschen vom Himalaja abstammen zu lassen, denn fast unvermeidlich würde man dann auch die meisten der Amerikanischen Aborigener, zunächst bis Kalifornien, sodann aber auch weiter gegen Süden, in eine einzige Familie zusammenziehen müssen.*²²¹

Die Analogiebildung Ermans beinhaltet, neben dem Verweis auf frühere Arbeiten wie die von Péter Beregszaszi (gest. nach 1587), auch eigene Assoziationen; im höchsten Wesen des ostjakischen Götterhimmels („*Torui*“) erkennt der Berichterstatter unschwer den skandinavischen „*Tor*“.²²² Und auch die Verehrung von verstorbenen Schamanen, die länger währt als die dreijährige Verehrung von männlichen Angehörigen der eigenen Familie („*Familienheilige*“), wird mit einem dem europäischen Leser wohl bekannten Phänomen in Verbindung gebracht – den altrömischen Hausgöttern (Penaten):

*Stirbt hingegen ein Schaman, so findet sich zu seinen Gunsten ein Übergang dieses Gebrauches in reinste und entschiedenste Canonisation, denn für den bekleideten Holzklotz welchen man als Denkmal eines solchen Verstorbenen anfertigt, begnügt man sich nicht mit so kurzer Verehrung, sondern die Abkömmlinge des Priesters suchen ihn von Geschlecht zu Geschlecht und so lange als möglich unverehrt und in Ehren zu erhalten, und sie können, durch geschickte Orakelsprüche, auch für einen solchen Geschlechts-Penaten Opfer verlangen, ebenso wie für die noch etwas beständigern und allgemeiner anerkannten Götterbilder. Dass aber auch diesen letztern durchaus ebenso eine historische Entstehung zukomme, dass sie ursprünglich Denkmäler ausgezeichneten Menschen gewesen und ihnen nur etwa allmählig, Behufs längerer Erhaltung und im Interesse der Schamanen, einige willkürlich allegorische Bedeutung hinzugelegt wurden, scheint mir kaum zu bezweifeln, und wird auch noch durch den besondern Umstand bekräftigt, dass man in der großen Menge von heiligen Jurten, in frühern Zeiten auch in der befahrern Gegend in der Nähe des Flusses, als Tempel solcher Götter sich befanden, ein weibliches Bildniss nur einmal, bei Samárowo gesehen hat.*²²³

Die Antikenanalogie, wie sie von Erman praktiziert wird, bildet jedoch keinen Wissensballast, der den kritischen eigenen Blick erschwert. Vielmehr ist die Rela-

²²¹ ERMAN 1833, 675f.

²²² ERMAN 1833, 677.

²²³ ERMAN 1833, 678.

tivierung des Eigenen deutlich ausgeprägt, sowohl was die eigenen Kategorien der Wahrnehmung, als auch die Einordnung der gefundenen Phänomene angeht. Indem europäische (meist historische) Parallelen zu fremden Artefakten und Handlungen der besuchten Völker gezeichnet werden, entfällt der abschätzige Blick. Der Weg wird frei für eine autonome Bewertung des Gesehenen und Erlebten, ja sogar für eine Betrachtung des Eigenen mit den Augen des Fremden.

Der letztgenannte Aspekt, neben dem Aspekt der vergleichenden Völkerkunde, findet sich ausgeprägt auch bei einem Zeitgenossen Ermans: dem deutsch-baltischen Geologen **GREGOR VON HELMERSEN** (1803-1885).²²⁴ Sein Interesse galt vor allem fossilen Rohstoffen, was ihn mit Alexander von Humboldt verband und zu einer gemeinsamen Reise durch Russland im Jahr 1829 führte.²²⁵ Eigene ethnographische Aufzeichnungen rühren von einer weiteren Reise her, die ihn über Omsk und Barnaul bis zum Altai brachte, wo er von 1834-1836 zum Zweck geologischer Forschungen blieb. Ein Produkt aus dieser Zeit ist die Publikation *Der Telezkische See und die Teleuten im östlichen Altai*, St. Petersburg 1838. Helmersen trat die Reise in seiner Funktion als Bergingenieur in russischen Diensten an, doch erweiterte er seinen Berichtsradius um ethnographische Beobachtungen. Dabei verdankte er viel dem Augenschein und der direkten Begegnung mit den Bewohnern. Doch lassen seine Aufzeichnungen erkennen, dass er sich auch an den Vorgängerberichten etwa von Klaproth, Georgi, Gmelin, Müller und Pallas orientiert hat.²²⁶ „Im Feld“ galt seine verstärkte Aufmerksamkeit der Lebensweise der **Teleuten** Südsibiriens, und dabei wiederum besonders der religiösen Praxis des Schamanismus:

*Auch hier stand die grosse Zaubertrommel in einer Ecke der Hütte und soll vom Saissan, der also zugleich auch Kam (Zauberpriester) ist, in Fällen der Noth, bei Erkrankungen oder Unglücksfällen anderer Art, mit vielem Erfolge gebraucht werden. Stirbt der Kranke trotz der Beschwörungen, so wird der Ort verlassen und nie wieder bewohnt. Wie manches andere Volk, und vorzüglich die Kalmücken, so sind auch die Teleuten leidenschaftliche Brandweintrinker, um jeden Preis suchen sie ihn sich zu verschaffen, und so ist er leider ein beliebtes und oft gebrauchtes Zahlungsmittel geworden, das den Unglücklichen, wenn sie im Frühling die erjagten Thierfelle zum Verkauf bringen, freigebig angeboten wird, bis sie im Rausche endlich Alles dafür hingeben und wenn sie dann wieder zur Besinnung kommen, in nüchterner Armseligkeit nach Hause ziehen. Wie sehr aber manches dieser Naturkinder den Wirkungen des starken Getränkes zu widerstehen vermag, konnte an dem Saissan Jenuka beobachtet werden.*²²⁷

224 Zur Person: SUCHOVA 2019.

225 Vgl. STAMS 1979; STADELBAUER 2004.

226 Vgl. HELMERSEN 1838, 104, 106, 110.

227 HELMERSEN 1838, 38f.

Der Blick des Betrachters scheint kolonial geprägt, wenn man seinen Begriff der „Naturkinder“ für die indigenen Völker Sibiriens in Betracht zieht. Dahinter verbirgt sich aber kein koloniales „Othering“, das eine kulturtypologische Hierarchie zwischen der sibirischen und einer anderen, europäischen Kultur erzeugen würde. Was die Darstellung kennzeichnet, ist die Empathie des Betrachters, der den Handlungen des Schamanen („Saissan“) keineswegs ihre Berechtigung oder den Erfolg abspricht und eher eine versteckte Kritik an der Ausbeutung der teleutischen Pelzjäger durch fremde (russische?) Kaufleute übt. Eine Nahaufnahme des Schamanismus übermittelt Helmersen, als eine Krankenheilung anstand:

Auch schienen unsere Teleuten die Geister der Elemente und des Sees nicht selten um glückliche Fahrt anzurufen, denn man bemerkte dass sie ihnen in gewissen Gegenden durch Zeichen der Andacht ihre Huldigung darbrachten; einer derselben wurde jedoch in sofern nicht erhört, als er am vierten Tage der Fahrt plötzlich erkrankte und durch seinen Zustand Besorgniss einflösste. Nach der Ansicht seiner Landsleute waren böse Geister in den Leib des Mannes gefahren, die ihn durch Schmerzen und Beängstigungen quälten; diese auszutreiben war nun Pflicht des Saissan Jenuka, als eines Kam von Profession; wir landeten und er verstand sich denn auch bald zur Ausübung der heilbringenden Zeremonien, erhob sich langsam von seinem Sitze, band einige Zweige eines Lärchenbaumes zusammen, that eine glühende Kohle auf dieses Bündel, schwenkte denselben über dem Patienten und fing an leise zu murmeln. Allmählig wurden die Töne immer lauter und gurgelnder und bildeten sich endlich zu einer Art sonderbaren Singens aus, das von schaukelnden Bewegungen des Körpers begleitet und von Zeit zu Zeit durch laute, tiefe Seufzer unterbrochen wurde. Nachdem die Beschwörung mit steigendem Affekt etwa 15 Minuten gewährt hatte, legte Jenuka den Reiserbündel in die Nähe des Kranken und setzte sich wieder ruhig an seinen Platz um eine Pfeife zu rauchen. Die gute Wirkung blieb nicht aus, denn schon am nächsten Tage holte der Teleute uns ein, der mit zwei andern am Fusse einer bewohnten Alpe zurückgelassen worden war, und befand sich vollkommen wohl, was Jenuka mit Selbstzufriedenheit zu bemerken schien, da diese Leute gewohnt sind in den wenigen Fremden die sie sehn, die ärgsten Zweifler und Spötter über die heidnischen Gebräuche zu finden.²²⁸

Zu den „wenigen Fremden“, die aus der referierten Sicht des Schamanen „die ärgsten Zweifler und Spötter“ gegenüber seinem Handeln stellen, gehört der Verfasser des Berichts selbst. Indem er die (mögliche) Wahrnehmung des Schamanen reflektiert, gelangt Helmersen zu einem Verständnis der kulturellen Praxis der Teleuten von Innen heraus. Die Qualifikation der Religion als „heidnische Gebräuche“ kann dabei eine Selbstwahrnehmung in Form einer vermuteten Fremdwahrnehmung durch den Schamanen sein: der Schamane denkt, dass der fremde Betrachter den Schamanis-

228 HELMERSEN 1838, 51f.

mus als „heidnisch“ betrachtet, was dieser antizipiert und zur Grundlage seiner eigenen Wahrnehmung des Schamanen macht. Die darin aufscheinende Relativierung des Eigenen bedeutet jedoch nicht, dass die Kultur der Aleuten vom Berichterstatter insgesamt akzeptiert und als der europäischen oder russischen gleichwertig angesehen wird. Helmersen verharrt in seinem kulturellen Ausgangsparadigma beispielsweise dann, wenn er die Lebensweise der Teleuten anspricht. Der Nomadismus steht kulturtypologisch hinter einer sesshaften Lebensweise zurück, weswegen die Veränderungen, die sich durch die russische Herrschaft in diesem Raum ergaben, als positiv betrachtet werden: „(...) dass diese Tataren oder Teleuten (...) erst mit der völligen Unterwerfung an Russland aus einem nomadischen Zustande in einen kultivierten übergingen, und daher von den Russen feste Wohnsitze und den Acker zu bauen lernten.“²²⁹ Ein anderes Beispiel für die kulturelle Hierarchisierung nach dem eigenen Horizont bildet das Verhältnis zur Christianisierung; Helmersen berichtet:

*In der Gegend von Tomsk und Kusnezsk sollen viele ihrer [sc. der Teleuten; T.W.] Landsleute Christen seyn, worunter aber nichts weiter zu verstehn ist, als dass sie wie die Wogulen, Tschuwaschen und Tscheremissen, die verworrensten, unvollkommensten Begriffe von einigen Dogmen des christlichen Glaubens haben, der bei solcher Entstellung seinen Bekennern gewiss nicht segensreich werden kann. Bei den Teleuten der Bija und der, südlich an diese grenzenden Landschaften, findet man nur ausnahmsweise Bekenner des Christenthums, das mühevoll Geschäft der Bekehrung ist aber hier von einem jungen, begeisterten Missionar, dem Bruder Makarius aus St Petersburg, begonnen, der sich in dem Dorfe Naima (am Flusse gleichen Namens, der in die Rechte der Katunja fällt) mitten unter den Heiden niedergelassen hat, die er zu Fleiss und Ordnung anhält, mit dem eigenen Beispiel vorangehend, und erst nach längerem Unterricht zur Annahme der Taufe bewegt.*²³⁰

Auch hier, wie bei der (nomadischen) Lebensweise, ist klar zu erkennen, dass es einen qualitativen Unterschied gibt zwischen der Zeit vor und nach der russischen Eroberung – der sich im Fall der Religion eben in der Annahme des Christentums ausdrückt. Dass das „Heidentum“ eine Glaubensform ist, die es zu überwinden gilt, stand für den Betrachter fest. Daran änderte auch nichts der funktionale Zugang zum Phänomen des Schamanismus, der Helmersen als durchaus respektvoll gegenüber der Kultur der Teleuten erscheinen lässt.

Ähnlich wie Helmersen war auch der deutsche Agrarwissenschaftler **AUGUST FREIHERR VON HAXTHAUSEN** (1792-1866)²³¹ von den „Zauberern“ beeindruckt, die er bei sehr viel weiter westlich lebenden indigenen Völkern antraf. Haxthausen, der 1843/44 auf Einladung des Zaren Nikolaus I. nach Russland kam und in der

229 HELMERSEN 1838, 77.

230 HELMERSEN 1838, 77f.

231 Zur Person: TIGGESBÄUMKER 1980, 18-23; GEIER 2004, 143-146.

Geschichte der Erforschung des „Mir“ als Form der russischen Dorfgemeinde eine prominente Rolle spielt²³², erweist sich in seinen *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 3 Bde., Hannover 1847 und 1852, als veritabler Ethnograph auch in den nicht-russischen Gebieten des Russländischen Reichs. Im Tschuwaschendorf angelangt²³³, fällt sein Blick zwar sehr wohl zuerst auf die Gehöfte, die Feldverteilung und die Gemeindeordnung, wandert dann aber weiter und richtet sich auf die Schamanen („Zauberer“) der **Tschuwaschen**:

Das erste Mal, wo die junge Frau ihr Haus verlässt, muß sie den Zauberer des Dorfs (bei den Tscheremissen Kart, bei den Tschuwaschen Jomsa genannt) besuchen. Sie kniet vor ihm nieder, und er reicht ihr eine Schale Bier mit einer hinein geworfenen Münze; sie trinkt dreimal, nimmt die Münze heraus und bewahrt sie sorgfältig. Dann macht sie mehrere Besuche, und die Frauen und Mädchen begleiten sie, bis sie 7 Weiber und 6 Mädchen zusammen hat, mit diesen kehrt sie zum Jomsa zurück und kniet mit den 7 Weibern vor ihm, die 6 Mädchen aber stehen hinter ihnen und bücken sich nur. Der Jomsa legt ihr die Hand auf das Haupt und spricht: „Thora gebe dir langes Leben, Thora gebe dir Kinder und lasse dich Enkel erleben, Thora möge dir gewähren, daß deine Schwiegertochter dir gehorche, so wie du deiner Schwiegermutter gehorchen sollst. Lebe ruhig und friedlich, liebe und fürchte deinen Mann!“²³⁴

Der Wert dieses Berichts liegt zum einen darin, dass er ein Licht auf die soziale Stellung und Funktion von „Zauberern“ sowie die Geschlechterverhältnisse und Verwandtschaftsbeziehungen bei den turkstämmigen Tschuwaschen wirft. Zum anderen bildet gerade diese Passage den Ausgangspunkt für eine tiefergehende ethnologische Reflexion des Betrachters:

Ich habe oft darüber nachgedacht, wie so bedeutungsvolle symbolische, sinnige und beziehungsreiche, oft edle Gebräuche und Ceremonien wohl bei so rohen Völkern entstanden sein möchten. Sie sind uralte, aber selbst auf der Stufe der Cultur, auf der wir diese Völker jetzt kennen, und die unstreitig und geschichtlich constatirt doch etwas höher ist, als die vor einigen hundert Jahren, müssen wir anerkennen, dass diese Völker ganz unfähig wären, viel zu wenig Geist und Erfindungsgabe besitzen, solche Gebräuche gegenwärtig zu erfinden und bei sich einzuführen. Von wo schreiben sie sich denn her? Sollten die Völker in einer unbekannten Vorzeit von höheren geistigen Anlagen gewesen sein und auf einer höheren Stufe der Cultur gestanden haben?²³⁵

Lässt man das Spekulative dieser Aussagen Haxthausens beiseite, das darin besteht, dass er den hundertjährigen Vorlauf nicht kennen kann, und übergeht man weiterhin

232 Vgl. GOEHRKE 1964.

233 HAXTHAUSEN I 1847, 455.

234 HAXTHAUSEN I 1847, 460.

235 HAXTHAUSEN I 1847, 460f.

die paternalistische Haltung und die kulturtypologische Hierarchisierung, mit der die Tschuwaschen als Teil der „rohen Völker“ betrachtet werden, bleibt dennoch ein aufschlussreicher Aspekt übrig. Er liegt darin, dass den jetzigen kulturellen Repräsentationen dieses Volkes ein hoher Wert beigemessen wird. Bei aller Unsicherheit, woher diese Qualität stammt, offenbart der Autor doch einen großen Respekt gegenüber der Komplexität und der ethisch hochstehenden „Gebräuche und Ceremonien“. Die wissenschaftliche Neugier treibt den Betrachter an, auch andere fremdartige Phänomene ins Visier zu nehmen, darunter die verbreitete Furcht vor Wiedergängern:

*Die Tschuwaschen haben, wie die Tscheremissen, eine große Angst vor der Rückkehr der Todten. Schon bei dem Begräbnisse legen sie allerhand Lebensmittel und Kleidungsstücke auf das Grab, und beten und rufen: „Wir feiern euer Gedächtniß, wir entziehen euch nichts, wir beten zu Thora für euch! aber nun bleibet auch ruhig, zanket euch nicht unter einander dort unten, und beunruhigt uns nicht, kommet nicht wieder zu uns! Da habt ihr Essen und Trinken und Kleider, stehet auf zur Nacht und esset euch satt! Da habt ihr auch Handtücher, euch den Mund zu waschen!“*²³⁶

Die Neutralität des Betrachters wird spätestens dann greifbar, wenn er von religiösen Gebräuchen und Vorstellungen spricht, die zwar nicht dem Christentum angehören, trotz der nominellen Christianisierung jedoch im Schwange sind. Zum Vorschein kommt in seiner Darstellung ein religiöser Synkretismus, der bereits Tradition hat und damit offenbar funktional ist:

Die Tschuwaschen sind bis auf ein paar Tausend seit 1743, wo man sie von Abgaben befreite, nominell Christen, wenigstens getauft. Neben dem Bischen Christenthum, was sie begriffen haben, halten sie auch noch den größten Theil ihres früheren Heidenthums fest. Sie feiern die christlichen Feste mit heidnischen Gebräuchen. / Das christliche Sichbekreuzigen haben sie zwar gelernt, allein sie bedienen sich dieses Zeichens fast nie, als beim Anfang und Ende ihrer Tänze, wo sie gar andächtig das Kreuz schlagen! / Die heidnischen Tschuwaschen haben mit den heidnischen Tscheremissen dieselbe Mythologie und denselben Gottesdienst, nur die Namen der Götter etc. sind verschieden. Der Jama der Tscheremissen heißt bei den Tschuwaschen Thora. Er hat eine Gemahlin, Thor Amisch, die zugleich die Sonne vorstellt und eine Mutter der Sonne. Dann kommt der Sohn Gottes, dann viele andere Götter, aber stets, wenn sie einen Gott nennen, nennen sie zugleich dessen Mutter. Sie scheinen nach Georgi auch vergötterte Menschen zu kennen, die sie Irisin nennen. Keremeth ist eine Gottheit und zugleich auch der von den Tscheremissen so genannte Opferplatz. Bei den Tschuwaschen heißt er mitunter auch Irsan. Er ist im Walde in der Nähe einer Quelle, auf oder an einer Anhöhe, im Viereck umzäunt. Er hat drei Eingänge, nach Osten, Norden und

236 HAXTHAUSEN I 1847, 461.

Westen. Durch den östlichen Eingang werden die Opferthiere hineingebracht, durch den nördlichen wird das nöthige Geschirr hineingetragen, durch den westlichen tritt die Gemeinde hinein. / Das oben bei den Tscheremissen beschriebene Fest der Sonnenwende, Jumon Baijron, feiern sie eben so. Das Opfer eines weißen Pferdes ist von allen das höchste. Bei allen Festen spielen die Jomsijs (die Karts der Tscheremissen), welche zugleich Priester, Zauberer und Aerzte sind, die Hauptrolle, wo möglich müssen sie in der heiligen Vierzahl zugegen sein. Weiber dürfen bei keinem Opfer zugegen sein. Der Freitag ist geheiligt und der Ruhetag. Im Frühling opfert jeder Wirth, ehe er den Pflug einsetzt, im Keremeth durch den Jomsij vor 7 Feuern einen Kuchen und eine kleine Schale Milch. / Wenn sie ein Unglück trifft, so opfern sie dem Schaitan ein Füllen, welches sie ungeheuer martern, lebendig verbrennen. Aus dem halbverbrannten schneiden sie die Leber aus, welche als sehr heilsam für Kranke erachtet wird.²³⁷

Sichtbar werden die multi-funktionale, zentrale Rolle der „Jomsijs“ sowie der reich bevölkerte Götterhimmel und die Opferpraxis der Tschuwaschen; christliche Querbezüge wie die „heilige Vierzahl“ werden erwähnt, aber nicht kommentiert. Auch im weiteren Verlauf des Textes begegnen Anverwandlungen christlicher Gebräuche, so etwa, wenn der Berichterstatter die Existenz von Hausheiligthümern (Sing. „Jerich“) und Gottesurteilen vermerkt.²³⁸ In Bezug auf die russische Umwelt teilt der Reisende die amtliche Einschätzung, dass Völker wie das gerade beschriebene durch die russische Siedlung zum Untergang verurteilt seien.²³⁹ Doch nimmt er auch einen Bericht aus zweiter Hand mit auf, der von einem Dorf erzählt, in dem „die Russen ihre Nationalität, ihre Sitten und Gebräuche fast ganz aufgegeben hätten“ und „sogar mehr Tschuwassisch als Russisch“ sprächen.²⁴⁰ Haxthausen positioniert sich nicht gegenüber solchen kulturellen Assimilationen und behält damit den Blick eines neutralen Beobachters bei.

Demselben Blick begegnet man nur wenig später bei einem ganz anders ausgebildeten Beobachter: dem russischen Geistlichen **VASILIJ I. VERBICKIJ** (1827-1890)²⁴¹, der seit 1853 und bis zu seinem Lebensende als Missionar der russisch-orthodoxen Kirche im Altai-Gebiet wirkte. Es wäre zu fragen, ob Verbickij überhaupt in die Kategorie der Reiseschriftsteller zählt. Die Antwort kann positiv ausfallen, denn zum einen führte er als Priester Missionsreisen im Altaigebiet durch, und zum anderen tragen seine ethnographischen Aufzeichnungen deutlich den Stempel von Reiseberichten. Dabei spielt die Ethnographie keine Rolle aus sich selbst heraus, sondern bildet einen Nebenertrag. Das Hauptaugenmerk des Berichterstatters galt der Bevölkerung des Altairumes als Objekt der Mission. Zu diesem Zweck verfasste er

237 HAXTHAUSEN I 1847, 461f.

238 HAXTHAUSEN I 1847, 463.

239 HAXTHAUSEN I 1847, 463f.

240 HAXTHAUSEN I 1847, 463.

241 Zur Person: COLLINS 1991; KNECHTEN 2019, 81-97.

zahlreiche sprachwissenschaftlich relevante Arbeiten (etwa zu Grammatik und Wortschatz der Altaisprache)²⁴², und demselben Zweck dienten auch die ethnographischen Abhandlungen, niedergelegt in dem Sammelband *Altajskie inorodcy. Sbornik étnografičeskich statej i izsledovanij altajskago missionera, protoiereja V. I. Verbickago*, hg. von A. A. Ivanovskij, Moskva 1893. Auch wenn also der eigentliche Zweck der Reisen nicht die „Völkerkunde“ war, handelt es sich doch methodisch gesehen um Feldstudien mit einem Untersuchungszeitraum von mehr als dreißig Jahren.

Sieht man auf den Inhalt dieser Studien, dann verwundert es nicht, dass die Wiedergabe der religiösen Sagen und Traditionen bei den „eingeborenen“ **Altaivölkern** durch Verbickij bereits einen deutlichen christlichen Hintergrund erkennen lässt.²⁴³ Genauso wenig erstaunlich ist, dass die Darstellung des Glaubenssystems bei diesen zu missionierenden Völkern auf den Schamanismus fokussiert. Der Schamane (oder „камъ“) fungiert als Mittler zwischen Göttern und Menschen, dazu als Opferpriester, Wahrsager, Zauberer und Heiler. Trotz dieser Multifunktionalität, die auf eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinschaft hindeuten könnte, übernehmen, wie Verbickij berichtet, die Schamanen ihr Amt niemals freiwillig. Ganz im Gegenteil: das Vorhaben, Schamanen zu werden, reift in den betreffenden Personen, auch gegen ihren Willen, seit der Kindheit heran, um dann im Erwachsenenalter „wie eine Krankheit“ („какъ болезнь“) hervorzubrechen. Missachtet der Auserwählte seine Berufung, wird er entweder geisteskrank oder verliert sein Leben.²⁴⁴ Hauptaufgabe der Schamanen ist der Kampf gegen böse Geister in einer Gemeinschaft, und der Autor wehrt sich an dieser Stelle gegen Fehleinschätzungen des Schamanismus:

— Что-же все это? Болезнь, сумасшествіе или шарлатанство? Ни то, ни другое и не третье, а вотъ что: «добрые Ангелы посылаютъ охранять людей и славословить Творца всяческихъ; но что делаютъ духи злые? Они, какъ существа безтелесныя и разумныя, не могутъ оставаться въ праздности. Если-же необходимо полагать въ нихъ стремленіе къ деятельности, то, какъ злымъ, имъ естественно стремиться къ злу. На кого прстираютъ они свою злость? Матеріальная природа къ враждебнымъ ихъ действиямъ не чувствительна,— следовательно, поприще злобной ихъ деятельности — родъ человеческій. Они живутъ въ мире между людьми, какъ львы въ пустыни, и, какъ разбойники, стараются всячески вредить людямъ своими кознями. Непосредственныя нападенія злыхъ духовъ проявляются въ нашихъ мысляхъ и действияхъ. Если мы трезвенны и бодрствуемъ, то боремся съ ними, и при помощи Божіей, силою крестною, прогоняемъ ихъ. Но чемъ можетъ отбиться отъ нихъ человекъ не крещеный и, следовательно, вполне подъ ихъ вліяніемъ находящійся?»²⁴⁵

242 Vgl. die Werkübersicht in: VERBICKIJ 1893, 11–13.

243 VERBICKIJ 1893, 111–142.

244 VERBICKIJ 1893, 63.

245 VERBICKIJ 1893, 64.

Mit der Information, dass böse Geister mitten unter den Menschen leben und sie überfallen „wie Löwen in der Wüste“ oder „Räuber“, transportiert Verbickij eine Form von Geisterglauben bei den Völkern des Altai, der mit der Christianisierung nicht endet. Die schädlichen Geister werden zwar „mit Gottes Hilfe und der Kraft des Kreuzes“ verjagt, aber sie bleiben eine Herausforderung. Für die Gesellschaft vor der Christianisierung war der Schamane zuständig für die Bekämpfung böser Geister, so dass sich durch die Annahme der Taufe ein Zuständigkeitswechsel ergibt, der die Institution des Schamanen überflüssig macht. Daher auch die defensive Definition des Schamanismus: Es handelt sich, wie der Berichterstatter sagt, weder um Krankheit noch Verrücktheit oder Scharlatanerie. Die Funktionalität des Schamanismus bei den Altaivölkern wird nicht bestritten, sondern erläutert. Der russische Missionar, so zeigt sich, wollte wissen, mit welchem „Gegner“ es das Christentum im Altai im Bereich des Glaubens zu tun hat. Die Perspektive, die sich daraus ergibt, erscheint pragmatisch; an die Stelle von Verurteilung oder Abwertung treten Neugier und Respekt.

Nicht ganz so lange wie Verbickij, aber doch mehr als ein Jahrzehnt hielt sich der deutsche Sprachwissenschaftler, Ethnograph und Archäologe **WILHELM RADLOFF** (1837-1918)²⁴⁶ teilweise im selben Untersuchungsgebiet auf. Er kam (nach seiner Promotion zu einem religionswissenschaftlichen Thema an der Universität Jena) bereits als ausgebildeter Wissenschaftler in die Altairegion, erweiterte dort jedoch seinen Forschungsradius und wurde zu einem Begründer der Turkologie²⁴⁷, wobei er auch für die Sprachen einzelner sibirischer Völker wichtige Beiträge lieferte. Angestellt als Lehrer an der Bergakademie von Barnaul (1859-71), darf Radloff dennoch einen Platz im Feld der Reiseschriftsteller für sich beanspruchen. Denn er nutzte seine Arbeitsstelle für jährliche Forschungsreisen durch Sibirien und Zentralasien und legte in seinem Tagebuch – *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche, 2 Bde., Leipzig 1893* – Zeugnis davon ab. Zwar hat das Tagebuch eher die Form einer Traktatsammlung als die einer klassischen Reisebeschreibung. Doch diente es dazu, Reiseeindrücke festzuhalten, und auch im Stil wird immer wieder deutlich, dass Radloff dieses Tagebuch als Reisender führte.²⁴⁸ Zu Beginn seiner umfangreichen Darstellung des Schamanismus²⁴⁹ geht er unter anderem auf die heuristischen Probleme ein, die sich bei dessen Erforschung allgemein (fokussiert auf die Völker Sibiriens und Zentralasiens) ergeben; das Setting verrät dabei die typischen Reiseumstände, wenn die Informationsbeschaffung auf die Schamanen und ihr Publikum eingegrenzt wird:

Bevor ich den Beschwörungskultus der Schamanen schildere, will ich versuchen, die Weltanschauung des Schamanenthums darzulegen. Diese Aufgabe ist eine sehr schwierige, sobald man sich daran macht, ein Gesamtbild zu entwerfen,

246 Zur Person: MASLOVA 1956, 89-92; LUNIN 1979, Register s.v.; MATVEEVA – REZVAN 2012.

247 Vgl. OZONOVA – TAZRANOVA – FEDINA 2018.

248 Z.B. RADLOFF II 1893, 53.

249 „Das Schamanenthum und sein Kultus“: RADLOFF II 1893, 1-67. Radloff ist der zeitlich jüngste Gewährsmann für die Synthese von MICHAJLOVSKIJ 1892.

*weil das Ganze aus widersprechenden Einzelnachrichten gewonnen werden muss. Dabei werden wir bei der Erforschung des Schamanismus durch keine Spur von schriftlichen Dokumenten unterstützt. Um wie viel schwieriger muss also hier die Zusammenstellung eines Gesamtbildes sein, wenn es schon schwer ist, schriftlich überlieferte Mythen, z. B. des griechischen Alterthums, zu einem Ganzen zu vereinigen. Dabei hat das Volk, das hierbei unsere einzige Quelle ist, nur eine sehr dunkle Vorstellung von seinem Glauben. Die Schamanen selbst, die uns die einzige sichere Quelle sein könnten, fürchten sich allgemein, ihre Geheimnisse zu verrathen und hüllen sich stets in den Nimbus des Geheimnisses, den sie für ihren Erwerb so nöthig haben.*²⁵⁰

Verschiedene Vokabeln zeigen an, dass Radloff als Wissenschaftler eine paternalistische Haltung pflegte: Die einfachen Menschen Asiens haben nur eine „dunkle Vorstellung“ von ihrem eigenen Glauben, und auch die im Folgenden mitgeteilte Kosmologie, Kosmogonie und Anthropogenie ist „Ausdruck der kindlichen Speculation des Volkes über den den Menschen unverständlichen Process des Werdens und die Ursache alles Bestehenden.“²⁵¹ Gleichwohl räumt der Berichterstatter ein, dass die Entstehung der Welt allen Menschen unverständlich sei – was ein Grund dafür sein könnte, dass Radloff die kosmologischen Vorstellungen der vom Schamanismus geprägten Völker, unter ihnen die **Altai-Bewohner**, sehr ausführlich und ohne weitere Bewertung referiert:

Die Welt besteht nach der Anschauung der Schamanisten aus einer Anzahl von Schichten, über deren wirkliche Anlage die Leute sich nicht den Kopf zerbrechen. Die Anschauung der Schicht ist gewiss von der Bergschicht genommen, welche die Bergbewohner gleichsam vor ihren Augen sich aufthürmen sehen, wenn sie sich auf einer bedeutenden Höhe befinden. Die Schichten sind durch ein gewisses Etwas von einander getrennt, da der Schaman bei der Beschwörung einer gewissen Kraftanstrengung bedarf, um aus der einen Schicht in die andere zu gelangen, und diese Kraftanstrengung begleitet stets ein krachendes Geräusch. / Siebzehn obere Schichten bilden den Himmel, das Reich des Lichtes, und sieben oder neun Schichten bilden die Unterwelt, das Reich der Finsterniss. Zwischen den Schichten des Himmels und den Schichten der Unterwelt ist die Oberfläche der Erde, der Wohnsitz des Menschengeschlechtes, so dass die Oberfläche der Erde mit allen ihren Bewohnern sich unter dem Einflusse beider genannten Reiche befindet. / Alle guten Geister, Genien und Gottheiten, die das schwache Menschenvolk schaffen, schützen und erhalten, leben in den oberen Schichten des Lichtes, denn das Licht ist ja der Freund aller Menschen, der Erhalter aller Lebensäusserungen der Natur. In den unteren Schichten der Finsterniss aber lauern die Unholde, die bösen Geister und Gottheiten, die dem Menschen zu schaden und ihn zu vernichten suchen und trotz aller Kämpfe ihn endlich doch

250 RADLOFF II 1893, 2.

251 RADLOFF II 1893, 5.

herabziehen in die ewige Finsterniss. / Die Ursache einer solchen Weltordnung erzählen uns die Legenden von der Erschaffung der Welt. Hier eine derselben. / Ehe die Erde und der Himmel geschaffen waren, war Alles Wasser, die Erde war nicht da und der Himmel existirte nicht, Sonne und Mond waren nicht. Da erschuf Tengere Kaira Kan, der höchste der Götter, der Anfang alles Bestehenden, der Vater und die Mutter des Menschengeschlechtes, zuerst ein Wesen, das ihm gleich war, und nannte es Mensch (Kishi). Kaira Kan und der Mensch schwebten ruhig über dem Wasser; wie zwei schwarze Gänse schwebten sie. Der Mensch aber war nicht zufrieden mit dieser seligen Ruhe, er wollte sich höher erheben als Kaira Kan. In Folge dieser Vermessenheit verlor er die Kraft zum Fliegen und stürzte in die Tiefe, in das grundlose Wasser. In seiner Noth, dem Ertrinken nahe, rief er den Tengere Kaira Kan (den gütigen Himmel) um Hülfe an. Kaira Kan befahl dem Menschen, sich aus der Tiefe zu erheben, und der Mensch erhob sich, dann liess er aus dem Meere einen Stern sich erheben, damit der Mensch sich auf diesen setzen konnte und er vor der Wassersnoth geschützt war. Da der Mensch nicht mehr fliegen konnte, gedachte Kaira Kan die Erde zu schaffen, deshalb hiess er den Menschen tief hinab in's Wasser tauchen und aus der Tiefe Erde herauf zu holen und streute die Erde auf der Oberfläche des Wassers aus. Als der Mensch die Erde aus dem Wasser hervorholte, steckte er einen Theil der Erde in den Mund, um für sich heimlich ein Land zu schaffen; als er aber empor kam, schwoll die Erde im Munde an, dass er nicht mehr athmen konnte und fast erstickt wäre, wenn ihm nicht Kaira Kan befohlen hätte, die Erde auszuspeien. Das Land, das Kaira Kan geschaffen hatte, war eben und glatt, aber die Erde, die aus dem Munde des Menschen hervorquoll, spritzte nach allen Seiten auseinander und bedeckte ganze Landstrecken mit Sumpfhügelchen. In seinem Zorne nannte nun Kaira Kan den Menschen Erlik und verbannte ihn aus dem Reiche des Lichtes; darauf schuf er andere Menschen, die die Erde bevölkern sollten. Er liess einen Baum mit neun Zweigen aus der Erde wachsen und unter jedem Zweig schuf er einen Menschen; die neun Menschen waren die Stammväter der neun Völkerstämme, die bis jetzt das Erdenrund bewohnen.²⁵²

Die Anklänge an europäische Mythen aus der Bibel (Buch Genesis) und aus der griechisch-römischen Mythologie (Ikarus) sind deutlich und werden von Radloff teilweise angegeben²⁵³; andere Teile der Erzählung weisen in eine ganz andere Richtung. Gleichwohl handelt es sich bei den übermittelten Bestandteilen um einen homogenen Satz von Mythen, der in plausiblen Schritten von der Entstehung der Welt, der Menschen und der Götter bis zur besonderen Rolle der Schamanen führt. Als wichtigste „Zwischenstufe“ dabei entpuppt sich die weitere Entwicklung des „ersten“ Menschen, Erlik (der hier mehr dem biblischen Widersacher Gottes als Adam ähnelt):

252 RADLOFF II 1893, 3f.

253 RADLOFF II 1893, 5f.

Als Erlik die Menschen, die neuen Bewohner der Erde, erblickte und sah, dass sie alle so schön und gut waren, bat er den Kaira Kan, ihm diese Geschöpfe in die Hand zu geben. Kaira Kan verweigerte ihm diese Gabe; da wusste Erlik sie zum Bösen zu verführen und so mit Gewalt an sich zu reißen. Kaira Kan aber erzürnte über das thörichte Menschengeschlecht, das sich so leicht vom Erlik hatte verleiten lassen. Er beschloss deshalb, von jetzt ab das Menschengeschlecht sich selbst zu überlassen, den Erlik aber verfluchte er von Neuem und verbannte ihn in die dritte Schicht des unterirdischen Reiches der Finsterniss; für sich selber aber schuf er die siebzehn Schichten des Himmels mit ihren Bewohnern und wählte die höchste Schicht des Himmels als seinen bleibenden Wohnsitz. Zum Beschützer und Lehrer des nun vereinsamten Menschengeschlechtes liess er den erhabenen Mai-Tärä zurück. Als Erlik den schönen Himmel erblickte, beschloss er, sich auch einen Himmel zu erbauen, und nachdem er dazu die Erlaubniss des Kaira Kan erhalten hatte, liess er daselbst seine eigenen Unterthanen, die bösen Geister, die von ihm verderbten Menschen wohnen. Und die bösen Geister lebten viel besser als die von Gott geschaffenen Menschen der Erde. Dies erregte den Zorn des Kaira Kan und er schickte den Helden Mandyschirä, um den Himmel des Erlik zu zerstören. Da erdröhnte der Himmel unter den mächtigen Hieben der Lanze des Mandyschirä, der Himmel des Erlik aber zersprang in kleine Stücke und fiel auf die Erde herab, und die Erde, die bis dahin glatt und eben gewesen war, wurde verdorben, denn es entstanden durch die herabfallenden Trümmer die mächtigen Berge und die tiefen Schluchten und zwischen ihnen wuchsen die undurchdringlichen Waldstrecken hervor. Kaira Kan aber verbannte Erlik zur tiefsten Erdschicht, wo weder Mond noch Sonne scheint, wohin das Licht der Sterne nicht dringt, und befahl ihm, dort zu verweilen bis zum Ende der Welt.²⁵⁴

Daran knüpfen sich zu einen die Theogonie im engeren Sinn, zum anderen das besondere spirituelle Profil der Erde:

Tengere Kaira Kan bewohnt noch jetzt die siebzehnte Himmelsschicht und leitet von dort aus die Geschehnisse des Weltalls. Aus dem Kaira Kan entstanden durch Emanation die drei höchsten Gottheiten: Bai Ulgön, der auf dem goldenen Berge in der sechzehnten Himmelsschicht wohnt und dort auf goldenem Throne sitzt; Kysagan Tengere, der Mächtige, der seinen Wohnsitz in der neunten Himmelsschicht hat, und der Allweise, Mergen Tengere, der in der siebenten Himmelsschicht sich aufhält, wo auch die Mutter Sonne (kün änä) sich befindet und den Himmel und die Erde überstrahlt. (...) Die Erde selbst, auf der die Menschen leben, erscheint personifiziert als eine für die Menschheit wohlthätige Geistergemeinschaft und wird als solche von den Menschen unter dem Namen Jär-su (Erde – Wasser) verehrt. Ich sage Geistergemeinschaft, da unter Jer-su die Gesamtheit der siebzehn hohen Chane (Fürsten) verstanden wird; alles diese

254 RADLOFF II 1893, 4f.

*Fürsten der Quellgebiete haben auf den Schneegipfeln der mächtigen Bergriesen, bei den Quellen der das Land befeuchtenden und befruchtenden Ströme ihre Wohnsitze.*²⁵⁵

Die Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichem schließlich stellen die Schamanen her, die über das Medium der Vorfahren mit der Transzendenz in Verbindung treten:

*Alle diese Gottheiten der Oberwelt, die in den Schichten des Himmels und auf der Erde leben, werden als die Schöpfer, Erhalter und Beschützer der Menschheit angesehen. Am nächsten stehen die Menschen den Gottheiten des Jersu, deren Wohlthaten er direct empfängt und mit welchen er daher auch in unmittelbare Verbindung zu treten und Opfer zu spenden wagt. An die Gottheiten des höchsten Himmels, ebenso wie an die Geister der Finsterniss wagt der schwache Mensch sich nicht zu wenden, dazu bedarf es eines Vermittlers und zwar der im Paradiese wohnenden Vorfahren. Mit Hülfe dieser seiner Vorfahren theilt er den hohen Göttern des Himmels seine Noth mit und bittet sie um Hülfe. Darum hängt auch an jeder Götzenstelle der Jurte ein Götterbild der höheren Götter in einem Reifen, der den Wohnsitz der Himmelsschicht bedeutet, und daneben der Somo, die neun den Menschen behütenden Vorfahren. Aber nicht alle diese Menschen vermögen sich wirksam an die Vorfahren zu wenden, oder vielmehr nicht allen Vorfahren ist die Macht einer starken Hülfe gegeben. Diese Kraft wohnt nur wenigen Geschlechtern, den Geschlechtern der Schamanen inne, die ihre Gewalt von Vater auf Sohn mit dem sichtbaren Zeichen der Schamanentrommel übergeben, mittels der er durch die Kraft seiner Vorfahren die Geister des Jersu rufen und zu thätiger Hülfe zwingen kann.*²⁵⁶

Die Schamanen sind diejenigen Akteure, die ihre Vorfahren als Intervenienten für menschliche Belange bei den Göttern der Erde (als „Geistergemeinschaft“) und des Himmels (in mehreren „Schichten“) mobilisieren können. Weiterhin hält Radloff fest, dass die Schamanen die Abwendung menschlicher Nöte von den Geistern zu erzwingen imstande sind. Diese Kompetenz ist insofern von herausragender Bedeutung, als nicht nur die Erde ein von Geistern (mit) besiedelter Raum ist, sondern auch die Menschen selbst von Geburt an doppelt angebunden sind: an einen „Jajutschi“, der für die Entstehung des neuen Lebens verantwortlich ist, und an einen „Körmös“, der die Geburt zu verhindern sucht. Damit ist eine ambivalente Rückkoppelung jedes einzelnen Menschen an die Geisterwelt vorgegeben: „So hat denn jeder Mensch zwei stete Begleiter: bei seiner rechten Schulter steht der Jajutschi, bei seiner linken Schulter der Körmös. Beide Begleiter beobachten den Menschen ununterbrochen während seines ganzen Lebens.“²⁵⁷ Der Spielraum schamanistischen Handelns ergibt sich, wie der

255 RADLOFF II 1893, 6f.

256 RADLOFF II 1893, 7f.

257 RADLOFF II 1893, 11.

Berichterstatter mitteilt, aus einer anthropomorphen Grundveranlagung des Götterhimmels:

Es giebt aber in der Welt des Schamanenthums dennoch keine ewige Gerechtigkeit. Die Götter des Lichtes sowohl wie die Geister der Finsterniss handeln nicht lediglich nach ethischen Grundsätzen, sondern lassen sich durch süsse Opfer Speise gewinnen und drücken, wenn sie reich beschenkt werden, gern ein Auge zu; sie sind neidisch auf den Reichthum der Menschen und verlangen von allen ihre Gaben. Darum ist es eine Pflicht, stets mit den Geistern des Lichtes und der Finsterniss durch eigenthümlich dazu begabte Menschen in Verbindung zu treten. Diese Aufgabe der Vermittelung übernehmen die Schamanengeschlechter.²⁵⁸

Radloff belässt es nicht bei der Deskription, sondern gibt eine Erklärung. Für ihn handelt es sich beim Götter- und Geisterhimmel der Altai-Bewohner um eine „*Persönificirung der Naturkräfte (...), die in ihrer phantastischen und oft barocken Darstellung durch die verschiedenartigen mythologischen Vorstellungen der umwohnenden Völker beeinflusst ist.*“²⁵⁹ Er bemerkt den Kampf zweier Kräfte, die nicht nur das Leben der Menschen dominieren, sondern die ganze „*von Leben erfüllte Erdoberfläche.*“²⁶⁰ Die Schamanen als Mittler zwischen Menschen und Göttern/Geistern befinden sich, laut Radloff, in der Rolle von Priestern:

(...) er richtet die Opferspende, beschwört die Geister, reinigt das Haus von den Seelen der Verstorbenen, leitet Bitt- und Dankgebete, ist endlich Arzt, Wahrsager und Wetterprophet. Mächtige Schamanen genießen daher beim Volke ein ganz besonderes Ansehen, werden aber viel mehr gefürchtet als geliebt.²⁶¹

Was die Weitergabe der Fähigkeit, Schamane zu sein, angeht, so führt der Bericht-erstatter eine Sukzession innerhalb derselben Familie an, die auf Söhne und Töchter übergehen kann. Grundlage für die Ausübung der schamanistischen Fähigkeiten ist aber nicht eine Unterweisung, sondern der Umstand, dass die Schamanenkraft „*wie eine Krankheit*“ über die betreffenden Personen kommt.²⁶² Radloff führt aus:

Das durch die Kraft der Vorfahren zum Schamanen bestimmte Individuum fühlt plötzlich eine Mattigkeit und Abgespanntheit in den Gliedern, die sich durch ein heftiges Zittern kund thut. Es überfällt ihn ein heftiges, unnatürliches Gähnen, ein gewaltiger Druck liegt ihm auf der Brust, es drängt ihn plötzlich heftige, unarticulirte Schreie auszustossen, Fieberfrost schüttelt ihn, er rollt heftig mit den Augen, springt plötzlich auf und dreht sich bei besessen um Kreise herum, bis er schweissbedeckt niederstürzt und in epileptischen Zuckungen und Krämpfen

258 RADLOFF II 1893, 13.

259 RADLOFF II 1893, 14.

260 RADLOFF II 1893, 14.

261 RADLOFF II 1893, 16.

262 RADLOFF II 1893, 16.

*sich am Boden wälzt. Seine Gliedmassen sind ganz gefühllos, er ergreift, was ihm unter die Hände kommt und verschluckt absichtslos alles, was er mit den Händen gefasst hat, glühendes Eisen, Messer, Nadeln, Beile, ohne dass ihm durch dieses Verschlucken irgend welcher Schaden geschieht. Nach einiger Zeit giebt er das Verschluckte trocken und unversehrt von sich. (Ich habe dies Alles natürlich nur vom Hörensagen und zwar von sehr glaubwürdigen Personen, was allerdings in Sachen des Aberglaubens vollkommen gleichgültig ist. Wer hier der Getäuschte ist, ist schwer zu entscheiden, wahrscheinlich geht hier Selbsttäuschung und absichtliche Täuschung Hand in Hand.) Alle diese Leiden werden immer stärker, bis das so geplagte Individuum zuletzt die Schamanentrommel ergreift und zu schamanisieren beginnt. Dann erst beruhigt sich die Natur, die Kraft der Vorfahren ist in ihn übergegangen und er kann jetzt nicht anders, er muss schamanisieren. Widersetzt sich der zum Schamanen Bestimmte dem Willen der Vorfahren, weigert er sich, zu schamanisieren, so setzt er sich schrecklichen Qualen aus, die entweder damit enden, dass der Betreffende alle Geisteskraft überhaupt verliert, also blödsinnig und stumpf wird, oder dass er in wilden Wahnsinn verfällt und gewöhnlich sich nach kurzer Zeit ein Leides anthut oder im Paroxysmus stirbt.*²⁶³

Der in Klammern gesetzte Einschub des Berichterstatters dokumentiert seine Skepsis gegenüber übernatürlichen Fähigkeiten und bildet damit zugleich eine Verständnisbrücke für die avisierten Leser. Radloff hat viel aus eigener Anschauung in Erfahrung gebracht, nutzt aber auch das Wissen anderer, um den Schamanismus in seiner Komplexität darzustellen. Unglaubwürdige Informationen könnten dem Gesamteindruck schaden, und der ist für ihn klar funktional geprägt. In Frage gestellt und als Täuschung gewertet werden nicht die schamanistischen Handlungen an sich, sondern Teile aus dem Berufungsprozess zum Schamanen. Der Schamanismus stellt für den Betrachter eine eigenständige Religion dar, von Priestern verwaltet und für ein größeres Publikum verbindlich. Der oben schon erwähnte Querverweis auf die „umwohnenden Völker“ zeigt an, dass bei aller Eigenständigkeit der schamanistischen Religion bei jedem einzelnen Volk eine gewisse Durchlässigkeit zwischen den Völkern in der Großregion des Altaigebietes im südlichen Sibirien anzunehmen ist. Die Beschwörungen der Geister durch die von Schamanen gehandhabten Trommeln sind für Radloff „priesterliche Handlungen“²⁶⁴ und damit vergleichbar mit Handlungen in anderen Religionen, das aus dem heimischen Kontext vertraute Christentum mit eingeschlossen. Die ethnologische Qualität des Berichts kommt zum Vorschein, wenn der Verfasser bei der Schilderung des Tieropfers (ein Pferd) zwar anmerkt, „Das Töden des Opferthieres ist eine scheussliche Quälerei“²⁶⁵, der Handlung selbst und ihrem Kontext jedoch neutral gegenübersteht.

263 RADLOFF II 1893, 16f.

264 RADLOFF II 1893, 19.

265 RADLOFF II 1893, 25.

Mindestens ebenso fremd musste dem Betrachter die Jenseitsreise der Schamanen bei den Altaiern erscheinen, für die die Opferhandlung das Vorspiel bildet. Sie steht im Mittelpunkt der auf das allgemeine Interesse ausgerichteten Handlungen der Schamanen und besitzt damit naturgemäß die größte Bedeutung. Die Ausführlichkeit der Darstellung bei Radloff trägt dem Rechnung. Die „*Fahrt in die Himmelsschichten*“ wird vom Schamanen damit eingeleitet, dass er „*viele der mehr untergeordneten Gottheiten und Geister in seine Trommel*“ ruft, da er ohne sie diese Fahrt nicht antreten könne.²⁶⁶ Der Schamane arbeitet sich daraufhin Schicht für Schicht voran, wobei die dritte Himmelsschicht eine Zäsur bildet. Hier „*beginnt das Opferthier zu ermatten*“, dessen Seele („*Pura*“) ihm bisher als Fortbewegungsmittel gedient hat²⁶⁷, und hier kommt es zu einer Unterbrechung der Reise:

*Er [sc. der Schamane; T.W.] schaut sich um und berichtet den Zuhörern, was er hier in der dritten Himmelsschicht erblickt oder zu hören bekommt, alles was auf das Leben der Menschen Beziehung hat und ihnen daher erwünscht zu hören ist, z. B. über das Wetter, welches bevorsteht, über Krankheiten und Seuchen, die drohen, oder ob ihm hier ein anderer Kam [sc. Schamane; T.W.] begegnet, was er von diesem erfährt oder mit ihm spricht, oder er spricht von Unglücksfällen, welche die Nachbarn bedrohen, von Opfern, die von Leuten der Umgegend darzubringen sind, u. s. w.*²⁶⁸

Radloff betont, dass Wahrsagungen dieser Art in jeder der Himmelsschichten stattfinden können, wobei nicht alles in Erfahrung Gebrachte auch weitergegeben werden darf.²⁶⁹ Mit Hilfe der inzwischen ausgeruhten „*Pura*“ erreicht der Schamane die weiteren Schichten, und zwar so viele, wie seine eigene Kraft zulässt. Nur wenige, vermerkt der Berichterstatter, können sich bis in den zwölften Himmel und weiter bewegen. Für alle Schamanen gleich ist, dass sie am Ende ihrer Fahrt den „*Ülgön*“ („*Fürst*“) anrufen, der ihnen bestätigt, ob das Opfer von den Göttern angenommen wurde, und von dem die besten Vorhersagen zu bekommen sind. Hier auch entscheidet sich, ob für weitere Auskünfte ein neues Opfer nötig ist:

In Bezug der letzteren Forderung giebt der Schaman stets gute Auskunft und bezeichnet oft diesen oder jenen Nachbar, von dem ein Opfer verlangt wird. Nicht selten nennt er auch Farbe und Form des Opferthieres. Es scheint, als ob der Schaman hierbei stets in seinem Interesse wirke, da der Eigenthümer des geforderten Thieres meist sich scheut, die Forderung des Ülgön unerfüllt zu lassen. / Nach der Unterredung mit Ülgön geräth der Schaman in die höchste Extase, bis er zuletzt ganz ermattet zusammenstürzt. Dann tritt der Baschtutkan [sc. der „Kopf-Halter“ beim Tieropfer, ein Geist, der den Schamanen während der gan-

266 RADLOFF II 1893, 31.

267 RADLOFF II 1893, 37; vgl. EBD., 23.

268 RADLOFF II 1893, 41.

269 RADLOFF II 1893, 45.

zen Reise begleitet; T.W.] an ihn heran und nimmt die Trommel und den Orbu [sc. Trommelschlegel; T.W.] aus den Händen des Schamanen, der noch zuletzt drei Mal mit den Fingern an die Trommel knipst und mit dem Kopfe zuckend und die Hände wie zum Trommelschlag bewegend vor sich her brummt „a-a-a-a-a! i-i-i-i!“ bis er zuletzt ganz still sitzt, ohne auch nur ein Glied zu rühren. Nach einer Weile, während noch in der Jurte allgemeines Schweigen herrscht, reibt er sich die Augen, streicht sich die Haare glatt, streckt und reckt die Hände und ringt sein von Schweiss triefendes Hemd aus. Dann sieht er sich langsam im Kreise um und begrüßt sich mit den Umstehenden mit den Worten: „Esän-salam! Esän-salam!“²⁷⁰

Die Kritik des Beobachters gilt der Auswahl des Opfertieres; hier war ihm zu viel Eigeninteresse des Schamanen im Spiel, als dass er einen rein göttlichen Wunsch hätte gelten lassen wollen. Doch verrät die Darstellung insgesamt ein Nahverhältnis des Reisenden zu seinen Gegenständen. Die Zeremonie wird im Modus des Augenzeugenberichts wiedergegeben, und auch bei anderen Anlässen, etwa einer Hausreinigung²⁷¹, war Radloff persönlich anwesend. Das schließt eine Diskussion des Gesehenen nicht aus. Der Verfasser wendet sich der Frage zu: „Ist das Verfahren der Schamanen ein aufrichtiges, sind sie von ihrer Beschwörungskraft überzeugt, oder ist es nur eine vom Schamanen seines eigenen Vortheils wegen vor dem abergläubischen Volke gespielte Komödie?“ und beantwortet sie wie folgt:

*Die längst getauften und erst kürzlich zum Christenthum übergegangenen Altajer, Teleuten u. s. w. wie auch die Russen halten den Schamanen für einen wahren Teufelsdiener, der in der That durch seine Beschwörungen Uebernatürliches zu leisten vermag. Dies zeigen uns eine ganze Reihe von Geschichten, die russische Bauern und getaufte Altajer von berühmten Schamanen erzählen. Wie der Schaman gegen körperlichen Schmerz unempfindlich sei, und was er Schreckliches mit seinem Körper anfangt (z. B. glühendes Eisen in den Mund stecke, dass es zischt) ohne den geringsten Schaden davon zu haben. Wir sehen also hier, wie gerade der offenbare Schwindel den grössten Eindruck macht. Dasselbe können wir daraus schliessen, dass nicht lange getaufte, wie ich mich überzeugt, wirklich aus Ueberzeugung zum Christenthum übergegangene Altajer im Falle von Krankheiten immer noch Nachts heimlich den Schamanen rufen, damit er durch seine Teufelskraft das Unglück abwende, und dass der Glaube an die Teufelskraft des Beschwörers neben dem Glauben an die Gotteskraft des Christenthums unbeschadet fortbesteht.*²⁷²

Es hat den Anschein, als würde sich Radloff, belehrt durch das Verhalten vertrauenswürdiger (d.h. tatsächlich christlicher) Gewährsleute, in die Auffassung fügen,

270 RADLOFF II 1893, 50.

271 RADLOFF II 1893, 53.

272 RADLOFF II 1893, 56.

dass der Schamanismus ein funktionierendes religiöses System sei. Zwar steht, wie er bemerkt, die „Teufelskraft“ der Schamanen der „Gotteskraft“ im Christentum gegenüber, doch ändert das nichts an der Tatsache, dass die schamanistische Praxis nach seinem Kenntnisstand eben keine „Komödie“ ist, sondern Realität (bzw. die Realität beeinflusst). Radloff ist sich der Tragweite dieser Beurteilung des Schamanismus sehr wohl bewusst; das zeigen seine Worte zum Abschluss, mit denen er eine vermittelnde Stellung zwischen den Altaiern und dem europäischen Publikum einnimmt:

Ich glaube, jeder Leser wird sich nach Durchlesung der Beschwörungsformeln beim Opfergebete überzeugt haben, dass die armen Schamanen lange nicht so schlimm sind wie ihr Ruf. Sie sind die Träger der ethischen Idee ihres Volkes, in ihren Gebeten spiegelt sich dieselbe Furcht vor den bösen Mächten ab, dieselbe Hoffnung auf Hülfe der Gottheit des Lichtes, die das Volk bewegt, und zwar in derselben materiellen, wenn ich so sagen darf, ungeistigen Weise. In den Handlungen der Schamanen sind Wahrheit und Dichtung eng gepaart und untrennbar zu einem Ganzen verschmolzen, ebenso wie bei vielen Priestern anderer Religionen. Innerlich ist der Schaman gewiss von der Wahrheit seiner Darstellung überzeugt, er geräth gewiss in wahre Verzückerung und dem Wahnsinn nahe Hallucinationen mögen ihn häufig in einen Zustand vollkommener Bewusstlosigkeit versetzen. Damit will ich nicht gesagt haben, dass er nur in diesem Zustande schamanisire, häufig genug sagt er gewiss seine ihm bekannten Formeln her, eben nur, um sein Gewerbe auszuüben, und nicht selten mag er auch durch seine Wahrsagungen sich ein baldiges fettes Opfermahl im Zustande vollkommener Ueberlegung und mit voller, vorbedachter Absicht zu verschaffen suchen. Das hindert ihn aber keineswegs, an die Wahrheit seiner Ceremonien zu glauben, er ist eben ein Kind der rohen Natur, das hauptsächlich nur von äusseren Eindrücken geleitet wird. Uebrigens glaube ich nicht, dass die Schamanen viel schlechter sind als die Priester anderer Religionen. Gewiss giebt es auch nicht wenige christliche Priester, die die hoch erhabenen Worte des Evangeliums wie leere Formeln, ohne irgend welchen Inhalt herplappern, fromme Worte im Munde führen und die vorgeschriebenen Ceremonien ihrer Kirche verrichten um des eigenen Vorthells willen und nicht aus innerer Glaubensüberzeugung. Dass das Schamanenthum niedriger steht als die es umgebenden und gleichsam einengenden grossen drei Religionsgemeinschaften, das Christenthum, der Mohammedanismus und der Buddhismus, dagegen wird Niemand streiten, dass es aber auch gewisse ethische Bestrebungen fördert und enthält, ist nicht weniger wahr.²⁷³

Der Vorwurf des eigennützigen Handelns gegenüber den Schamanen, was den Profit aus den Tieropfern angeht, wird entschärft durch Annahme, dass eine innere Überzeugung vorliege. Die Ehrenrettung des Schamanismus durch den Beobachter geht

273 RADLOFF II 1893, 58.

noch weiter: in Form einer Aufwertung, möglicherweise Gleichrangigkeit der Schamanen gegenüber Priestern anderer Religionen, auch des Christentums; und durch eine direkte Gegenüberstellung des Schamanismus mit drei der „Weltreligionen“, die zwar eine grundsätzliche Inferiorität des Schamanismus erkennen lasse, in der Ethik aber einen respektablen Eigenwert. Es ist, als ob der Autor um Verständnis bei seiner Leserschaft für den – ihnen unfehlbar fremd erscheinenden – Schamanismus werben würde. Die Apostrophierung des Schamanen als „*Kind der rohen Natur*“ fungiert in diesem Kontext nicht als kolonialer Überlegenheitsgestus des Berichterstatters, sondern gleichsam als Entschuldigung für eine im Kern gute (oder jedenfalls funktionale) Sache, die in der Form so fremdartig erscheint. Die Relativierung des Eigenen erscheint als weit fortgeschritten, die Überformung des Fremden mit Werturteilen aus dem eigenen kulturellen Gepäck hält sich in sehr engen Grenzen. Radloff gibt sich klar als Wissenschaftler zu erkennen, der die Ethnographie mit dem Anspruch betreibt, dem Selbstverständnis der beobachteten Kultur gerecht zu werden.

Auf derselben Ebene erfolgt Radloffs Betrachtung des Schamanismus bei den **Kasak-Kirgisen**, Steppennomaden in Zentralasien und Vorfahren der heutigen Kasachen. Radloff fragt hier nach den Überresten des Schamanismus. So, wie bei den Sojoten der Buddhismus den Schamanismus verdrängt habe, so (und noch mehr) habe der Islam bei den Turkvölkern dessen Verschwinden verursacht. „*Spuren der früheren Religion*“ erkennt er nur noch vereinzelt, wobei er die meisten Informationen zu den Kasak-Kirgisen besitzt:

*Bei den Kirgisen giebt es noch viele Gebräuche, die sehr deutlich als Spuren des früheren Schamanenglaubens angesehen werden können. Alle diese heidnischen Gebräuche hier zu erörtern, würde mich zu weit führen; es möge genügen, hier der Baksa oder Wunderdoctoren zu erwähnen, die offenbar die Schamanen selbst sind, welche durch die Mulla's von ihrem Standpunkt der religiösen Führung des Volkes herabgestossen sind und nur noch als Charlatane, Wunderdoctoren, Wahrsager beim Volke ein gewisses Ansehen geniessen. Nicht uninteressant wird es sein, zu beobachten, welche Veränderung mit den Schamanengebeten unter dem Drucke der mohammedanischen Glaubenslehre vor sich gegangen ist.*²⁷⁴

Der Beobachter konstatiert bei den Kirgisen also eine Art Schwundstufe des Schamanismus: unter dem Einfluss des Islam ist der religiöse Teil des Schamanismus fast gänzlich verloren gegangen; geblieben sind lediglich die medizinischen und prognostischen Aspekte. Doch erstrecken sich die Veränderungen auch auf die Attribute, denn statt der Schamanentrommel verwendet der Baksa eine Geige oder ein Violoncello.²⁷⁵ Am deutlichsten wird der Bedeutungsverlust des Schamanismus in der Praxis. Radloff berichtet, dass der von ihm so bezeichnete „*Baksa-Glaube*“ gewissermaßen nur die äußeren Merkmale des Schamanismus bewahrt hat, der Kern aber

274 RADLOFF II 1893, 59.

275 RADLOFF II 1893, 59.

abhanden gekommen ist. So gerieten auch die Baksa in eine Ekstase, zeigten körperliche Unverwundbarkeit gegenüber glühendem Eisen und anderem und würden bei Krankheit gerufen, woraufhin ein Tieropfer – freilich „gemäss mohammedanischer Vorschrift“ – gebracht werden würde, und sogar die Befähigung zum Baksa werde wie beim Schamanen innerhalb derselbe Familie weitergereicht.²⁷⁶ Aber:

*Ein grosser Theil der Kirgisen hält die Baksa für für Schwindler und Charlatane; die meisten Kirgisen glauben aber, dass sie von bösen Geistern besessen seien und dass sie durch die Kraft der in ihnen wohnenden Geister alle die gesagten Wunder thun. Auf mich machten die Baksa, die ich gesehen, den Eindruck von Charlatanen und Taschenspielern, die durch Kunststücke dem Volke die Augen blenden. Ihr Gang und ihre Spielweise hatten etwas Affectirtes, Unnatürliches; jedenfalls wollen sie mehr scheinen als sie sind und spielen auch den Baksa bei allen ihren gewöhnlichen Verrichtungen.*²⁷⁷

Radloff erkennt die alte Funktionalität des Schamanismus im neuen Baksa-Glauben nicht mehr, für ihn ist die parallele Existenz von Islam und Schamanismus keine Verdoppelung oder Steigerung des religiösen Potentials. Die zwischen beiden Systemen beobachteten Interferenzen und Synkretismen führten vielmehr zu einem Bedeutungsverlust auf der Seite des Schamanismus. Die „*Naturreligion*“ verliert gegen die „*mohammedanische Glaubenslehre*“, und die „*heidnischen Gebräuche*“ geraten, wie die von Radloff selbst miterlebten Beschwörungen der Baksa, „*zu einem mystischen, dem Sprecher selbst unverständlichen Complexe von auswendig gelernten Formeln.*“²⁷⁸ Der Betrachter verzeichnet einen Abstieg, und diese Beobachtung wirft ein Licht auf seine Arbeitsweise und seine Form der Verarbeitung kultureller Fremdheit. Radloff kann Veränderungen und Funktionswandel nur feststellen, indem er eigene Interessen zurückhält und kulturelle Vorurteile meidet. Ansonsten wäre der Wandel vom Schamanen zum Baksa nur eine Variation innerhalb eines größeren Komplexes von Scharlatanerie – aber genau das ist es ja nicht. Mit dem Blick auf die Reichweite, die soziale Stellung und die Funktionalität des neuen Baksa-Glaubens gegenüber dem älteren Schamanismus beschreitet Radloff den Weg eines intra-kulturellen Relativismus.

In Teilen wird man diese Perspektive, der bereits Jan Potocki folgte, auch bei einem weiteren Reisenden in die Kirgisensteppe wiederfinden. Der aus dem Gouvernement Minsk stammende Adelige **BRONISŁAW ZALESKI** (1819/20-1880)²⁷⁹ studierte zunächst an der Universität Dorpat, wurde dann aber aufgrund seiner politischen Aktivitäten im Dienst des polnischen Widerstands gegen die russische Staatsgewalt

²⁷⁶ RADLOFF II 1893, 60-62.

²⁷⁷ RADLOFF II 1893, 63.

²⁷⁸ RADLOFF II 1893, 66.

²⁷⁹ Zur Person: CABAN 2006; ZIELIŃSKI 2008. – Der Name wird belarussisch „Branislaŭ F. Zaleski“, russisch „Bronislav F. Zaleskij“ und polnisch (sowie in der französischen Ausgabe) „Bronisław Zaleski“ notiert.

arretiert und beendete sein Studium 1842 an der Universität Černihiv (heute: Ukraine) in der Verbannung. Nach Ableistung eines neuerlichen Arrests als politischer Gefangener nahm er im Jahr 1851 an einer geologischen Expedition nach Karatau/Quaratau im Süden Kasachstans teil und war in der Folgezeit bis 1856 als Unteroffizier und dann Offizier in Orenburg und im heutigen Kasachstan stationiert. Zaleski verkörpert damit den militärischen Aspekt der „imperialen Erschließung“ der Steppe durch das Russländische Reich.²⁸⁰ Aber er ist gleichzeitig ein Beobachter, der den „Nationen“ (im Sinne Johann Gottfried Herders)²⁸¹ im Raum südlich und östlich des Urals ein Eigengewicht zuerkannte.²⁸² In die Zeit seiner Stationierung fallen seine Reisen durch die kirgisische Steppe, die sich anhand seiner in französischer Sprache abgefassten Aufzeichnungen *La vie des steppes kirghizes, Paris 1865*, nachvollziehen lassen.²⁸³

Bemerkenswert ist, dass Zaleskis Aufzeichnungen, die deutlich dem Genre des Reiseberichts angehören, einen klaren Bruch aufweisen: Dort, wo er allgemein über das Leben der *Kirgisen* schreibt, und sich offensichtlich auf Informationen aus zweiter Hand stützt, wimmelt es von negativen Stereotypen: Der erkannte Kontrast zum europäischen Leben („*Rien n'y rappelle la vie européenne*“)²⁸⁴ wird in einem klassischen eurozentrischen Sinn aufgelöst; die Sprache der Kirgisen sei „wenig entwickelt“ („*sa langue, peu développée en général*“)²⁸⁵, ihr Charakter im Grunde feige, ihr Geist einfach, und außerdem hätten sie keine Vorstellung von einem Vaterland („*patrie*“) und, bis auf einige Kenntnisse des Koran, auch keine eigenständige Religion.²⁸⁶ Wechselt der Blick des Autors aber in den Modus der Nahaufnahme, die nur als Augenzeuge zu leisten war, dreht sich das Bild fast komplett. Jetzt, beim wörtlich zu nehmenden Blick in die Kibitka, das Zelt der Kirgisen²⁸⁷, finden sich fast keine negativen Stereotypen mehr, und als Grundlage für die Bewertung kultureller Praktiken dient Zaleski nun das Kriterium der Funktionalität nach dem Motto (formuliert am Beispiel der Architektur): „Was passt am besten zu den lokalen Bedürfnissen?“²⁸⁸ Zwar ist die Lebensweise der Kirgisen in seinen Augen einfach und gleichförmig²⁸⁹, doch hindert ihn das nicht, den Alltag der Kirgisen und ihr Lebensgefühl ausführlich zu beschreiben. Wenn Stereotypen jetzt noch vorkommen, dann in positivem Sinn; so etwa die

280 Vgl. MARK 2020, 311ff.

281 Siehe das so genannte „Slawenkapitel“ in Herders Schrift „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, entstanden 1784, in: HERDER 2002, 640–643; vgl. DREWS 1990.

282 Vgl. ZIELIŃSKI 2008.

283 Hier benutzte Ausgabe: ZALESKI 1992.

284 ZALESKI 1992, 288.

285 ZALESKI 1992, 293.

286 ZALESKI 1992, 294.

287 ZALESKI 1992, 296–305.

288 ZALESKI 1992, 296.

289 ZALESKI 1992, 297.

Gastfreundschaft²⁹⁰ oder die Liebe zur Musik.²⁹¹ Selbst die den Kirgisen unterstellte Redseligkeit und die auch vom Gast erwartete Gesprächsfreudigkeit²⁹² erscheinen in einem positiven Licht; es sind Interesse und Aufgeschlossenheit, die daraus sprechen.

Sogar das schwierige Thema „Frauen“, das kaum ein Reiseschriftsteller ausgelassen und genauso selten vorurteilsfrei behandelt hat, kommt ohne Eurozentrismus aus. Zaleskis Beobachtungen zur Rolle der Frauen in der kirgisischen Gesellschaft betonen an zentraler Stelle eine bemerkenswerte Ambivalenz, die nur aus eigener Anschauung gewonnen sein kann: Die Frau ist einerseits absolut abhängig von ihrem Ehemann, aber sie ist andererseits auch die Haupttriebfeder der ganzen nomadischen Existenzform („*la cheville ouvrière de cette existence vagabonde*“).²⁹³ Erst dann folgen die dem Betrachter mehr oder weniger fremdartigen Details: z.B. dass die Frauen ihren Männern die Haare schneiden, oder dass der Kirgise sich eine neue Frau nimmt, wenn die erste in die Jahre gekommen ist.²⁹⁴ Stereotypen derart, dass die Kirgisen als grundsätzlich betrügerisch²⁹⁵ und die Frauen als leichtgläubig hingestellt werden, wenn sie Rat bei den „Scharlatanen der Steppe“ suchen („*Elles ne cessent de recourir aux charlatans des steppes*“)²⁹⁶, kommen vor, trüben den Eindruck einer weitgehend vorurteilsfreien und auf kulturelle Abstufung verzichtenden Darstellung jedoch nicht.

„Was am besten zu den lokalen Bedürfnissen passt“ („*répond le mieux aux besoins locaux*“) – diese Einstellung bei der Bewertung des kulturell Fremden spiegelt einen tatsächlich ethnologischen Ansatz, der bei Zaleski wenigstens teilweise realisiert wurde. Damit markiert der litauisch-belarussische Militär Zaleski, der kurz nach Potockis Tod geboren wurde und nur wenige Jahre vor der Geburt Malinowskis starb, auch wissenschaftsgeschichtlich einen Übergang. Es ist nicht bekannt, ob er die Schriften seines polnischen Vorgängers Potocki gekannt hat – genauso wenig, ob ihn spätere Ethnologen gelesen haben. Aber die Praxis der Feldforschung und die Formulierung eines Funktionalismus als Erklärungsmuster für das kulturell Fremde, wie Potocki es vorgemacht hatte und Malinowski es später ausformulieren sollte, scheint hier im Ansatz bereits vorzuliegen.

Ein weiterer Militär aus den westlichen Teilen des Zarenreichs gehört ebenfalls in diese Reihe: **NIKOLAJ M. PRŽEVAL'SKIJ** [Przewalski] (1839-1888)²⁹⁷, ein bei Smolensk geborener Adeliger polnischer Herkunft, der an der Militärakademie von St. Petersburg ausgebildet wurde. Er stand politisch auf der entgegengesetzten Seite wie Zaleski, denn er beteiligte sich an der Niederschlagung des polnischen Januaraufstands

290 ZALESKI 1992, 302.

291 ZALESKI 1992, 305.

292 ZALESKI 1992, 302 und 304.

293 ZALESKI 1992, 305.

294 ZALESKI 1992, 306.

295 ZALESKI 1992, 307.

296 ZALESKI 1992, 308.

297 Zur Person: TENSIN 1947; RAYFIELD 1977; BRENNKE 2004; GAVRILENKOVA 2011; ANDREYEV 2018b.

von 1863/64 im russischen Teilungsgebiet. Aber er blieb in Warschau und unterrichtete an der dortigen Kadettenanstalt Geschichte und Geographie. Man wird ihn als Wissenschaftler bezeichnen dürfen, doch ist diese Bewertung nicht voraussetzungslos. Prževal'skij war sich der (proto-)politischen Bedeutung der Ethnographie im zentralasiatischen Raum durchaus bewusst; von daher firmiert er nicht von ungefähr als gelehrter Vertreter von „Imperial Visions“ in der Zeit des Great Game.²⁹⁸ 1867 wurde er mit der Leitung seiner ersten Expedition beauftragt, die in das Ussurigebiet führte und bis 1869 dauerte. Sein Reisebericht dazu liegt – anders als die Berichte zu den späteren Expeditionen nach Zentralasien, Tibet, China und in die Mongolei – nur in russischer Sprache vor: *Putešestvie v Ussurijskom krae 1867-1869, Moskva 1947*.²⁹⁹ Darin zeigt sich Prževal'skij als Wissenschaftler auch im Sinne einer ethnologischen Ausrichtung, vor allem, was die im Ussurigebiet lebenden **Golden** angeht. Für ihn war es ein „weites und wenig bekanntes Land“³⁰⁰, in das er kam, aber eben auch ein fremdes. Als religiöse Orientierung macht er bei den Golden den Schamanismus aus, doch räumt er sofort ein, dass die Schamanen bei ihnen sehr viel weniger Einfluss hätten als bei anderen Völkern des Amurkreises.³⁰¹ Ein anderes Phänomen, das Prževal'skij offenbar bewegte, war die Verehrung des Tigers in dieser Region. Er stellt fest, dass der Tiger wie ein „grimmiger Gott“ („свупеного бога“) verehrt werde, sogar den Fußspuren des Tieres werde Reverenz erwiesen. Aufschlussreich ist dabei, dass der Beobachter auch den Bedeutungswandel festhält, der sich aus dem interkulturellen Kontakt zwischen Golden und Russen ergab. Denn dieser Kontakt führte nach seiner Beobachtung dazu, dass die Golden an der Göttlichkeit des Tigers zu zweifeln begannen und in der Folge dessen die Tigerverehrung verschwand.³⁰² Prževal'skij enthält sich in seiner Darstellung jeden Urteils; sein Blick ist der des Wissenschaftlers, auch wenn die Berichterstattung selbst oft sehr knapp ausfällt.

Die Wechselwirkungen zwischen russischer und einheimischer Kultur in den nicht-russischen Landesteilen des Zarenreichs beschäftigten zur selben Zeit auch den amerikanischen Diplomaten und Schriftsteller **EUGENE SCHUYLER** (1840-1890).³⁰³ Bereits vor seinem Eintritt in den diplomatischen Dienst lernte er Russisch, begann seine Karriere 1867 in Moskau und wurde 1870 Sekretär der US-amerikanischen Gesandtschaft in St. Petersburg. Doch hatte Schuyler auch wissenschaftliche Interessen, wie seine Mitgliedschaften sowohl in der Amerikanischen, als auch in der Russischen Geographischen Gesellschaft belegen. Zwischen 1870 und 1876 bereiste er Russland und Zentralasien, wovon sich umfangreiches Material erhalten hat. So sandte er zum einen detaillierte Berichte an die National Geographic Society, zum

298 ANDREYEV 2018a, 33 und 42.

299 Erste Ausgabe: Sankt-Peterburg 1870.

300 PRŽEVAL'SKIJ 1947, 20.

301 PRŽEVAL'SKIJ 1947, 88.

302 PRŽEVAL'SKIJ 1947, 92.

303 Zu Biographie und Werk Schuylers SISCOE 1968; SISCOE 1970; GORSHENINA 2003, 262f.

anderen brachte er mit dem Reisebericht *Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja* ein eigenständiges zweibändiges Werk heraus, von dem im vorliegenden Kontext Bd. 1, London 1876, von Belang ist. Auch aufgrund der schnellen Publikation seines Reiseberichts fungiert Schuyler so als natürlicher Kontrapunkt zu dem ebenfalls in englischer Sprache publizierenden Alexander Burnes. Beide bereisten Usbekistan, beide thematisierten den Islam als Hauptmerkmal der dortigen Kultur. Nur war Burnes zu Beginn der 1830er Jahre gewissermaßen der letzte Zeuge eines Usbekistan vor der russischen Eroberung in den 1860er und 70er Jahren³⁰⁴, während Schuyler den ersten Bericht *nach* dieser Zäsur abgibt.³⁰⁵ Es liegt auf der Hand, dass politisch sensible Beobachter (wozu ein Gesandtschaftssekretär zweifellos zählt) dem politischen Wandel besonderes Augenmerk schenken werden. Im Vorwort äußert er sich dazu auch ganz offen:

*The chief aim of my journey in Central Asia was to study the political and social condition of the regions which had been recently annexed by Russia, as well as to compare the state of the inhabitants under Russian rule with that of those still living under the despotism of the Khans.*³⁰⁶

Das vergleichende Studium der politischen Systeme in Zentralasien wird von Schuyler jedoch nicht von einer „akademischen“ Warte aus durchgeführt, sondern im Modus einer ethnologischen Feldstudie. Ebenfalls im Vorwort legt er seine Methode dar: Gestützt auf eigene Beobachtungen, Informationen aus zweiter Hand (sowohl Russen als auch Autochthone), offizielle Dokumente, private Briefe und andere Materialien, will er eine Untersuchung starten, die keiner vorgegebenen Autorität folgt und auf Autopsie und die vergleichende Quellenauswertung setzt.³⁰⁷ Damit geht Schuyler, auch wenn ihn methodisch einiges mit Burnes verbindet, mit deutlich weniger Gepäck aus dem eigenen kulturellen Herkunftsraum „ins Feld“ als dieser.

Der Gewinn ist offensichtlich. Schuyler bewegt sich in Taschkent, einer Handelsmetropole, die Ende des 18. Jahrhunderts zum Zentrum eines selbständigen Staates geworden war, 1865 jedoch von Russland erobert und dem Generalgouvernement Turkestan einverleibt wurde.³⁰⁸ Neben der orientalischen Stadt entstand in der „Steppe“³⁰⁹ eine russische Kolonialsiedlung, von Schuyler „*Russian town*“³¹⁰ genannt. Die Tendenz der Berichterstattung geht von Anfang an in die Richtung, Vergleiche zwischen der russischen und der islamischen Siedlung herzustellen. Dabei praktiziert er wahlweise die Innensicht (etwa wenn er die Verwunderung der Muslime in Taschkent angesichts

304 Vgl. BROWER 1997.

305 Vgl. MORRISON 2008; zu europäischen Reisenden in Zentralasien generell KÜGELGEN 1996.

306 SCHUYLER 1876, V.

307 SCHUYLER 1876, VI.

308 Zur russischen Politik in diesem ersten Stadium vgl. CARRÈRE D'ENCAUSSE 1994.

309 SCHUYLER 1876, 76.

310 SCHUYLER 1876, 77.

des schwachen Kirchenbesuchs der Russen anführt³¹¹) oder eine Aussensicht („*there is a club, as stupid and unclublike as all Russian clubs*“³¹²). Kommt der Beobachter auf die Gesellschaft in Taschkent zu sprechen, so wird schnell klar, dass er eine koloniale Situation erfasst. Auf der einen Seite interessiert ihn der Blick der Kolonisatoren auf die nicht-russische Gesellschaft, von dem er nicht gering erstaunt ist:

*I could not but be struck in the Russian society of Tashkent, not only with the want of knowledge of the country, but with the lack of interest in it which was manifested, and it seemed to many difficult to understand how I could be interested in a country, and come so far to see it, which for them was the epitome of everything disagreeable. Of course there were exceptions to this, but I speak of the general impressions. The number of Russians who know either Persian or Turki, or who care at all for the history, antiquities, or natural productions of the country, or who interest themselves in any way in the life of the people about them, is wonderfully small. A branch of the 'Society of Natural History and Anthropology' was once started in Tashkent, and held its meetings at the house of the Governor-General; but whether it was the incubus of official presence or the lack of real interest in the thing, it soon died out.*³¹³

Auf der anderen Seite sind dem Betrachter die Einheimischen wichtig. Für Schuyler, der sich aus der Ferne ins Russische, Finnische und andere Sprachen eingearbeitet hatte, war das Desinteresse der neu angekommenen russischen Bevölkerung für ihre Umgebung in Zentralasien unverständlich. Gleichzeitig baute er Kontakte zu Personen auf, die ihm Kenntnisse zu den **Usbeken** („*natives*“)³¹⁴ verschaffen konnten und auch persönliche Gespräche vermittelten. Aus einem solchen Gespräch im Haus eines wahrscheinlich russischen Einwohners von Taschkent, geführt mit zwei ehemaligen Stammesführern, stammt die folgende Notiz. Die beiden lokalen Fürsten Jura Bek und Baba Bek herrschten in der kleinen Provinz Shahrissabz südlich von Samarkand, die 1870 von russischen Truppen erobert wurde. Durch Verrat an die russischen Machthaber ausgeliefert, verbrachten sie ihre Zeit als Gefangene in Taschkent, wo dann auch das Gespräch stattfand. Die Wiedergabe durch Schuyler zeigt, dass ihm daran gelegen war, auch die Perspektive der Einheimischen auf die russische Besatzung zu ermitteln – aus politischen und aus religiösen Gründen:

Brought as prisoners to Tashkent, they lived there for some time under surveillance; but finally obtaining pensions of about 2,000 rubles a year from the Bukharan Government, through the agency of the Russians, they now reside there unmolested, although, owing to the irregularity of the payments, they are sometimes reduced to great straits, as they both have large families. Jura Bek has

311 SCHUYLER 1876, 78.

312 SCHUYLER 1876, 79.

313 SCHUYLER 1876, 84.

314 SCHUYLER 1876, 84.

become thoroughly convinced that the Russians are and are to be masters of Central Asia, and sees that any chance for him in the future must come from them. His allegiance to them therefore is unwavering; and though cognizant of plots in the neighbouring countries – for he is occasionally appealed to by emissaries, as being of good judgment and experience – he does not fail to inform the Russians of anything which may be hostile to their interests, and has refused to take part in anything against them, no matter how brilliant the inducements were. He is one of few natives I have met – if not the only one – whose word I would implicitly trust on any subject. It is rare to find a Mussulman and an Asiatic of such delicacy of mind and feeling, such an appreciation of what is due to himself and others, and of such an aristocratic bearing in every look and movement. Jura Bek is a tall handsome Uzbek, with a thin dark beard, pleasant gray eyes, and a serious face. His dress is always very simple, but exquisitely neat, and there is something about the sadness of his expression and the suave grace of his gestures which never fails to attract and to interest. He is indeed a perfect gentleman. He is a strict Mussulman, but he has now been sufficiently with the Russians to have lost all fanaticism, and to be willing to conform to many of their usages. He will associate with them, eat with them, and even, if he chooses, drink wine, having sufficient dignity to act as he pleases, never, as many others do, wearing one face to the Russians and another to his fellow-believers. Jura Bek is besides a good judge of character, has the politeness of Central Asia at his finger-ends, and is certainly not without ambition; and therefore, as he is an honest and straightforward man, he might, if properly treated, be of greatest service to Russia. Should it become necessary to overturn the Amir of Bukhara or the Khan of Khokand, and place a vassal on the throne, no better person could be found in the interest either of the natives or of the Russians than Jura Bek, and his birth – for he comes from the noble family of Keninghez, one of the four whose hereditary duty it is to raise the Amir on his throne – would cause him to be accepted without a murmur by the population. / Baba Bek, his companion in exile, is a man much weaker stamp, a stout man of thirty-six, though looking twenty years older, so much have his troubles told on him, and is without either the ability or the courage of his companion. He passes his life quietly, and is so amiable that one cannot help pitying his downfall; but he is not the kind of man that one would ever think of setting up again.³¹⁵

Die Passage ist aus mehreren Aspekten heraus aufschlussreich. Zum einen bietet sie ein Musterbeispiel für einen „kolonialen Blick“, mit dem der amerikanische Diplomat gewissermaßen in die Rolle des Politikers seines Gastlandes schlüpft und die Möglichkeiten politischer Aktionen im gerade eroberten Zentralasien auslotet, bis hin zu einem eventuellen „Regime-change“ in Form der Absetzung eines missliebigen Regionalfürsten und der Etablierung eines Vasallenregimes. Zum anderen erschöpft

315 SCHUYLER 1876, 86f.

sich diese Perspektive nicht in politischen Nützlichkeitsbetrachtungen. Jura Bek wird als zwar opportunistische und für Spitzeldienste gewinnbare Person gezeichnet, die sogar bei der eigenen Religion, dem Islam, zur Anpassung an die neue Herrschaft fähig ist. Doch macht der Berichterstatter deutlich, dass dieses Handlungsspektrum nicht einer gewissen Rationalität entbehrt, aus der Sicht des einheimischen Fürsten also funktional ist. Dass Jura Bek in der neuen russischen Umgebung seinen „Fanatismus“ verloren habe, wird als Assimilation bewertet, die Intelligenz verrät. Schließlich geht der Betrachter so weit, das Eigene deutlich zu relativieren: indem einem muslimischen Usbeken bescheinigt wird, dass er ein „aristokratisches Verhalten“ an den Tag lege und insgesamt ein „perfekter Gentleman“ sei. Für Angehörige des englisch-amerikanischen Kulturkreises dürfte dies das höchste zu vergebende Lob sein. Der vergleichsweise kurze Abschnitt zu Baba Bek, der sich in fast jeder Hinsicht von Jura Bek unterscheidet, belegt, dass Schuyler mit seinem Porträt Jura Beks keine Fiktion oder politische Projektion geschaffen hat. Er bewegt sich vielmehr wohlwollend-kritisch durch eine kulturell fremde Welt und versucht mit einer Mischung aus Annäherung und Distanz ein empirisch nachprüfbares Bild der Menschen und ihrer kulturellen Bindungen in Zentralasien zu zeichnen.

Die Auseinandersetzung mit dem „clash of cultures“ zwischen der mit Russland identifizierten Kultur und den Kulturen einheimischer Völker war im Fall Zentralasiens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein relativ neues Unterfangen, im Fall Sibiriens bereits ein vertrautes. Fast kein Reisender konnte sich diesem Thema entziehen, und es kennzeichnet die in diesem Kapitel versammelte Gruppe von Autoren, dass sie es weitgehend ohne koloniales Otherring angingen. Ein gutes Beispiel dafür ist die russische Geographin **ALEKSANDRA V. POTANINA** (1843-1893)³¹⁶, die zumeist gegenüber ihrem Ehemann, dem ebenfalls als Geograph und Ethnograph tätigen Grigorij N. Potanin (1835-1920), ins Hintertreffen gerät, für den vorliegenden Zusammenhang aber wichtiger ist als er. Sie ist Teil der kleinen Gruppe weiblicher Autoren im Untersuchungsfeld und darin wiederum die einzige Wissenschaftlerin. Potanina genoss eine Ausbildung an kirchlich geführten Schulen und führte von 1876 an (und mit kurzen Unterbrechungen bis zu ihrem Tod) zusammen mit ihrem Mann Reisen in die Mongolei, nach China und Tibet durch. Eine Art Zwischenstation war der östliche Teil Sibiriens, wo sie sich intensiv mit der Kultur der **Burjaten** befasste. Schriftlichen Niederschlag fand diese Beschäftigung in zahlreichen Artikeln für Zeitungen und Zeitschriften, die zwischen den Reisephasen zum Druck gelangten. Die Abhandlung über die Burjaten – *Burjaty. Ėtnografičeskij očerk*³¹⁷ – brachte ihr 1887, als erster Frau überhaupt, die Mitgliedschaft in der Russischen Geographischen Gesellschaft ein.

Diese Abhandlung ist eine wichtige Grundlage für das Verständnis ihrer Arbeitsweise. Potanina beginnt ihre Studie zu den Burjaten mit geographischen und histo-

316 Zur Person: ZARIN 1950.

317 POTANINA 2019, 207-236.

rischen Informationen, kommt aber bald auf die Religion zu sprechen, die sie mit dem Schamanismus identifiziert. Ihrer Auffassung nach ist der Schamanismus der „Glaube in die wohlwollenden und feindlichen Kräfte der Natur“ (*„Шаманство – это вера в благодетельные и враждебные силы природы“*).³¹⁸ Auf der Basis dieser Definition von Schamanismus widmet sie sich im Folgenden der „schamanistischen Religion“ der Burjaten, in der Überzeugung, dass jeder Ort und jedes vom Schamanismus geprägte Volk seine eigenen „Geister-Beschützer“ habe (*„каждая отдельная местность, каждое племя, каждый род имеют своих духов-покровителей“*).³¹⁹ Die Berichterstatteerin schreitet den Kosmos der Götter und Geister der Burjaten ab³²⁰, um dann auf die Schamanen und ihre Rolle in der Gesellschaft zu sprechen zu kommen. Auffällig erscheint ihr, dass die Schamanen bei den Burjaten keine Sonderstellung einnehmen, dass die „schamanistische Gabe“ (*„дар шаманства“*) auch Frauen zuteil werden könne, und dass eine kollektive Erinnerung an besonders bedeutende Schamanen bzw. Schamaninnen gepflegt werde.³²¹ Sie bemerkt zwei Sorten von Schamanen, schwarze und weiße. Die einen würden die „hellen westlichen Geister“ rufen, die anderen die „unterirdischen östlichen“.³²² Potanina referiert das schamanistische Denken, nach dem die Geister zu dem in einer „besonderen Stimmung“ befindlichen Schamanen kämen und ihm Auskunft gäben über das mögliche Ableben kranker Stammesmitglieder.³²³ Vorhersagen über die Zukunft würden von den Schamanen und ihren Helfern oft in verschlüsselter Rede, improvisierten Erzählungen oder szenischen Darstellungen mitgeteilt.³²⁴ Nicht wenige Schamanen, und darunter besonders häufig Frauen, bekämen epileptische Anfälle – und die Grenze, wo das selbstbestimmte Handeln der Schamanen aufhöre und sie in der Gewalt „unnormaler erregter Gefühle“ seien (*„во власти ненормально возбужденных чувств“*), sei schwer zu bestimmen.³²⁵ Für Außenstehende, zu denen die Beobachterin auch die anwesenden Burjaten selbst zählt, erzeuge die schamanistische Séance den Eindruck, als ob die Geister den Schamanen überwältigen würden, oder jedenfalls ein Kampf stattfände.³²⁶

Es gehört zum Vokabular der im europäischen Teil des Russischen Reichs ausgebildeten Forscherin, dass sie meint, der Schamanismus als „sehr rohe, ursprüngliche Religion“ (*„шаманство, как религия очень грубая, первобытная“*) habe nun seine Anziehungskraft verloren und die Burjaten gingen jetzt (freiwillig) zum Christentum

318 POTANINA 2019, 210.

319 POTANINA 2019, 212.

320 POTANINA 2019, 212–216.

321 POTANINA 2019, 216.

322 POTANINA 2019, 216.

323 POTANINA 2019, 218.

324 POTANINA 2019, 218.

325 POTANINA 2019, 218f.

326 POTANINA 2019, 219.

oder Buddhismus über.³²⁷ Sie sieht dahinter einen russischen Einfluss und vermeldet dann Christianisierungserfolge bei den nordwestlichen Burjaten.³²⁸ Dabei befinden sich Christentum und Buddhismus resp. Lamaismus für die Beobachterin auf derselben Ebene; die qualitative Distinktion wird zwischen Schamanismus und diesen Religionen durchgeführt. Wenn die Autorin im weiteren Verlauf der Abhandlung vermerkt, dass es nur sehr wenige Mischehen zwischen Russen und Burjaten gebe³²⁹, dann kann das auch als Ausweis dafür gewertet werden, dass der russische Einfluss auf die burjatische Kultur doch nicht ganz so fortgeschritten war, wie die Berichterstatterin es glauben machen möchte. Auch die breite Darstellung burjatischer Feste, Zeremonien und Gebräuche lässt darauf schließen, dass es tatsächlich eine *fremde* Kultur war, der sich Potanina gegenüberfand, keine russische. Die wissenschaftliche Neugier ist ausgeprägt und liefert eine Reihe detaillierter Beobachtungen, doch sie wird – gerade im Bereich der Religion – überlagert von einem mitgebrachten System an Wertigkeiten.

Diesen Input, gerade was den Stellenwert der christlichen Religion gegenüber dem Schamanismus angeht, wird man ebenfalls bei dem polnischen Reisenden **WACŁAW SIEROSZEWSKI** [VACLAV L. SEROŠEVSKIJ] (1858-1945)³³⁰ vermuten dürfen. Sieroszewski war von Beruf aus Schlosser und engagierte sich in der sozialistischen Arbeiterbewegung in Warschau. Von den russischen Behörden verhaftet, trat er 1880 eine Verbannungsstrafe an, die ihn 12 Jahre in Jakutien (Sacha) festhalten sollte. Die Verbannung ließ ihm jedoch Raum, sich zu bewegen und eigene Forschungen anzustellen. 1890 erschien ein Artikel zur jakutischen Religion im „Sibirskij Sbornik“, 1896 dann die Monographie zu den Jakuten in russischer Sprache: *Jakuty. Opyt étnografičeskago izsledovanija. Bd. 1, S.-Peterburg 1896*.³³¹ Zu Beginn seiner Verbannung heiratete Sieroszewski eine Jakutin, mit der er eine Tochter hatte; 1886 verstarb seine Frau. Von daher wird man Sieroszewski eine besondere Beziehung zu der Kultur, in der er sich aufhielt, unterstellen dürfen. Anders als andere Reisende und Forscher kam er jedoch gewissermaßen als Amateur nach Sibirien und musste sich dort erst das Handwerkszeug aneignen, das ihn zum Forscher und Wissenschaftler machte. Ausweis seiner Professionalität ist zum einen der breite Horizont seiner Untersuchungen, die alle Lebensbereiche der Jakuten abdecken und ungewöhnlich umfangreich sind. Zum anderen beeindrucken die systematische Stärke und die multidisziplinäre Herangehensweise; auch spätere Gelehrte wie Mircea Eliade (1907-1986) griffen auf seine Ausführungen zum Schamanismus zurück. Die Art und Weise, wie Sieroszew-

327 POTANINA 2019, 219.

328 POTANINA 2019, 219.

329 POTANINA 2019, 236.

330 Zur Person THEODORATUS 1977; KUCZYŃSKI (Hg.) 1989, 221-225; ARMON 2001, 81-98; KUCZYŃSKI – MARCZYK (Hg.) 2011.

331 Trotz der Zahlenangabe gibt es nur diesen einen Band. – Die polnische Ausgabe SIEROSZEWSKI 1961 erschien erstmals 1900 und bietet einen gekürzten und stellenweise abweichenden Text. Ausschnitte in englischer Übersetzung bei SIEROSZEWSKI 1901.

ski seine Informationen einholt, zeigt, dass er persönlich nah an viele Phänomene der jakutischen Kultur herankam, für weitere Auskünfte Gesprächspartner aufsuchte und dabei schriftliche Quellen (etwa die Berichte von Vámbéry oder Gmelin) nicht außer Acht ließ. Sieroszewski verarbeitete seine ethnographischen Beobachtungen daneben in Form von Romanen und Erzählungen, so dass er auch in der polnischen und russischen Belletristik einen Namen hat.³³²

Die religiöse Welt der **Jakuten** lag Sieroszewski besonders am Herzen. Neben den Begräbnisriten, der Geisterwelt und der Rolle bestimmter Tiere in der Traumdeutung und bei Beschwörungen war es vor allem der Schamanismus, der seine Aufmerksamkeit erregte.³³³ Beleg dafür ist, dass Sieroszewski selbst den entsprechenden Teil aus seinem Buch „Jakuty“³³⁴ 1902 in umgewandelter Form als zweiteiligen Aufsatz in französischer Sprache unter dem Titel *Du shamanisme d'après les croyances des yakoutes* publizierte.³³⁵ In seiner Darstellung präsentiert sich der polnische Verbannte als letzter Augenzeuge für den jakutischen Schamanismus, wenn er bemerkt, dass er noch auf ältere Menschen gestoßen sei, deren Väter „Heiden“ gewesen seien. Im Hintergrund steht, so der Betrachter, eine Unterwerfungsgeschichte der Jakuten unter russische Herrschaft, die seit dem 17. Jahrhundert andauert und zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen ist; ein Merkmal dessen ist, dass sich die Jakuten immer noch den „*cérémonies prohibées du rite chamannique*“ widmen.³³⁶ Es zeichnet Sieroszewski als Beobachter aus, dass er, bevor er sich den Einzelphänomenen des Schamanismus zuwendet, zunächst den Schamanismus selbst definiert:

*La religion chamannique est une forme de cet animisme que l'on retrouve dans toutes les sociétés primitives. C'est une étape longue et importante dans l'évolution des idées de l'homme sur le monde, sur l'âme, sur la vie. C'est le premier effort de l'homme dans sa lutte contre les forces implacables de la nature, de même que le clan est le premier échelon entre la horde sauvage et la société.*³³⁷

Wird der Schamanismus, wie hier bei Sieroszewski, als Weltanschauung interpretiert, liegt es nahe, nach Zeiten und Regionen zu differenzieren. Genau das tut der Berichterstatter auch, wenn er den Besonderheiten des jakutischen Schamanismus nachspürt. Dazu gehört die Seelenlehre der Jakuten, die davon ausgeht, dass der Mensch drei Seelen besitzt: verliert er eine, ist ihm unwohl; verliert er die zweite, ist er krank; und verliert er die dritte, stirbt er. Der Schamane weiß, ob es um Krankheit oder Tod geht, indem er den Schatten der betreffenden Menschen analysiert.³³⁸ In sei-

332 Zum literarischen Teil seines Oeuvres, neben dem wissenschaftlichen, vgl. MAŁGOWSKA 1973.

333 Zum Schamanismus bei Sieroszewski vgl. HUTTON 2001; REID 2002, 125f.; ZNAMENSKI 2003.

334 SIEROŠEVSKIJ 1896, 614–675.

335 SIEROSZEWSKI 1902, 204–233 und 299–238.

336 SIEROSZEWSKI 1902, 204f.

337 SIEROSZEWSKI 1902, 205.

338 SIEROSZEWSKI 1902, 223.

ner Kompetenz liegt es auch zu erkennen, dass böse Geister („üör“) für Unwohlsein oder Krankheit eines Menschen verantwortlich sind³³⁹ – wobei Europäer und sogar Kosaken im Land von ihnen nichts zu befürchten haben.³⁴⁰ Die Schamanen fungieren, wie Sieroszewski mitteilt, bei den Jakuten wie Lehrer, die den Angehörigen der eigenen Gruppe den richtigen Weg weisen, wie sie mit der Vielzahl von guten und bösen Geistern umzugehen haben und Unglück vermeiden.³⁴¹ Doch ist die Berufung zum Schamanen kein Automatismus, auch wenn die Weitergabe der schamanistischen Fähigkeiten („Gabe“)³⁴² oft innerhalb einer Familie vonstatten geht:

Pour dominer les volontés des autres, pour les entraîner, il faut avant tout croire soi-même et être apte aux délires mystiques. Quand naguère les âmes de la tribu souffraient collectivement, certaines souffraient plus que d'autres et cette faculté de plus grande souffrance se transmettait dans la famille par hérédité: au bout d'une série de générations, il s'accumulait ainsi un immense trésor de sensibilité et d'abnégation, d'aptitudes à penser largement et avec perspicacité. C'est ainsi que se formèrent les poètes et les chamanes. Mon ami, le chamane «Tüspüt» (ce qui veut dire «tombé du ciel»), quand il eut atteint sa vingtième année, tomba gravement malade: il se mit à «voir des yeux, à entendre des oreilles» ce que les autres ne voient ni n'entendent. Pendant neuf ans, il dissimula, cacha mal, craignant qu'on ne se moquât de lui. Enfin, sa maladie devint si grave que sa vie fut en danger. Il se mit alors à «chamaniser»: cela lui fit du bien. Maintenant, quand il ne «chamanise» pas pendant longtemps, il ne se sent pas bien. Tüspüt a 60 ans: il pratique donc depuis trente ans. C'est un vieillard de taille moyenne, sec, fané, nerveux. Aujourd'hui même, s'il le faut, il pourra tambouriner, danser, sauter, toute une nuit. Tüspüt a vu beaucoup de choses; il a travaillé dans les mines d'or, il a voyagé dans le Nord, il a même atteint le rivage de la mer. Il a les traits vifs, un peu toungouzes. Autour des prunelles se trouve un croissant d'un gris sale, formé de deux anneaux concentriques. Quand il procède à ses enchantements, ses yeux s'élargissent, prennent un éclat particulier, étrange, et font une triste impression sur les spectateurs qu'ils énervent même par leur expression de sauvage délire. C'est le deuxième chamane aux yeux aussi étranges que j'aie connu ici.³⁴³

Die so genannte Schamanenkrankheit wird am Beispiel des Sieroszewski persönlich bekannten Schamanen Tüspüt anschaulich dargelegt. Sie ist Teil des Berufungsvorgangs, der zudem erklärt, warum Schamanen innerhalb ihrer Gruppe eine Besonderheit darstellen. Sie sind auch äußerlich erkennbar, in einer gewissen Nervosität in den Bewegungen und wahlweise Lebhaftigkeit oder Apathie im Gesichts-

339 SIEROSZEWSKI 1902, 226–229.

340 SIEROSZEWSKI 1902, 230.

341 SIEROSZEWSKI 1902, 309f.; vgl. EBD., 314.

342 Vgl. ROSIŃSKI 2011, 297–300.

343 SIEROSZEWSKI 1902, 310.

ausdruck.³⁴⁴ Schamanen ist Neid nicht fremd, wie am Fall Tüspüts erläutert wird: Als ein (reicher) Nachbar einen anderen Schamanen mit der Krankenheilung beauftragte als ihn, redet Tüspüt den Kollegen schlecht.³⁴⁵ Dahinter stehen möglicherweise auch wirtschaftliche Zwänge, denn Sieroszewski berichtet, dass Tüspüt arm sei, und sich Schamanen für ihre Arbeit generell mit dem zufrieden gäben, was ihnen angeboten wird.³⁴⁶ Dabei gibt es schwache und starke Schamanen³⁴⁷, und die starken Schamanen werden nach ihrem Ableben mächtige Geister.³⁴⁸ Der Berichterstatter bringt drei Klassen von Schamanen in Erfahrung: „nachgeordnete“ Schamanen, d.h. eigentlich „nur“ nervöse Menschen, die zwar vorhersagen und Träume auslegen können, bei Erscheinen eines mächtigen Schamanen aber das Feld räumen; „gewöhnliche“ Schamanen, die sich als gewohnheitsmäßige Zauberer betätigen; und schließlich die „großen“ Schamanen, mächtige Zauberer, die aus der Götterwelt sogar einen eigenen Schutzgeist zugewiesen bekommen.³⁴⁹ Allen Schamanen gemeinsam ist, dass sie am Ende des Lebens einsam sind, lediglich von einem Hund begleitet.³⁵⁰ Die Fähigkeit von Schamanen, in Trance ihren Körper zu zerstückeln und selbst den Kopf (folgendermaßen) abschneiden zu können, wird aus fremder Quelle referiert.³⁵¹

Was die allgemeinen Züge des Schamanismus und die Persönlichkeit von Schamanen betrifft, teilt Sieroszewski selbst eingeholte Informationen mit:

D'après l'opinion des indigènes, un véritable chamane doit posséder les vertus «qui forment le trésor du cœur humain»: il doit être sérieux, avoir du tact, savoir convaincre son entourage; surtout il ne doit pas se montrer présomptueux, fier, emporté. On doit sentir en lui une force intérieure qui ne choque pas, mais qui a conscience de sa puissance. Un tel chamane est honoré du respect, de la confiance et de l'obéissance de tous. «Un tel ne mentira pas», dit-on; «ou bien il vous portera réellement secours, ou bien il vous refusera son assistance». Plus le pays dont viennent les chamanes est situé loin au Nord, plus ils sont puissants, d'après les Yakoutes: les chamanesses sont toujours plus fortes que les chamanes (Ulus [sc. Verwaltungsbezirk; T.W.] de Kolym, 1883). En général, dans les sortilèges, c'est le facteur féminin qui l'emporte. Dans l'ulus de Kolym, à défaut de kaftan de sorcier, les chamanes endossent des vêtements de femme. Les chamanes portent leurs cheveux longs et souvent ils en font des tresses. Tout grand chamane peut enfanter à l'instar d'une femme.»³⁵²

344 SIEROSZEWSKI 1902, 311.

345 SIEROSZEWSKI 1902, 311f.

346 SIEROSZEWSKI 1902, 311f.

347 SIEROSZEWSKI 1902, 313.

348 SIEROSZEWSKI 1902, 315.

349 SIEROSZEWSKI 1902, 315f.

350 SIEROSZEWSKI 1902, 316f.

351 SIEROSZEWSKI 1902, 317.

352 SIEROSZEWSKI 1902, 318f.

Die Überlegenheit der weiblichen Schamanen über die männlichen, bis hin zu einer Camouflage der männlichen, wird vom Berichterstatter ohne weiteren Kommentar übermittelt – und das, obwohl ein solches ungleiches Kräfteverhältnis in den bisherigen Darstellungen zum Schamanismus noch nicht berichtet wurde. Als Erklärung für die auf den ersten Blick nur schwer verständliche enge Verwandtschaft zwischen Schamanen und Schmieden wird angeführt, dass die Geister das Rasseln des Metalls fürchteten.³⁵³ Die metallischen Applikationen, die viele Schamanengewänder zieren, auch die der Jakuten, werden dadurch verständlich. Unterschiede bestehen, wie Sieroszewski beobachtete, zwischen aufwändigeren und „kleinen“ Zaubereien. Bei letzteren wirken die Schamanen ohne Trommel und ohne Schamanengewand.³⁵⁴ Der Grund dafür könnte sein, dass Schamanen bei den Jakuten für zahlreiche Angelegenheiten des alltäglichen Lebens herangezogen werden: nicht nur für Vorhersagen, Segen oder Krankenheilung, sondern auch für Trost und Rat.³⁵⁵ Mit der Einführung des Christentums bei den Jakuten habe sich, so der Beobachter, das Tätigkeitsfeld der Schamanen ganz auf den Bereich der Medizin konzentriert.³⁵⁶ Dahinter steht die Annahme, dass alle Krankheiten auf das Einwirken von Geistern zurückzuführen seien – entsprechend gleichen sich auch die Behandlungen.³⁵⁷

Die Tätigkeit der Schamanen wird von Sieroszewski als Kampf beschrieben, gefährlich, aber eben im Dienst für die Menschen:

La lutte que le chamane entreprend n'est pas aisée. Il faut que le chamane aille jusqu'au ciel: or, la route en est longue et dangereuse. La source même du chamanisme est le désir de porter secours à ses compatriotes. Le chamane, prêtre de ce culte, doit donc être le défenseur des opprimés, l'allié des malheureux. Les esprits ne lui pardonnent jamais son courage, n'oublient jamais les obstacles qu'il leur oppose et lui en veulent pour les âmes humaines qu'il leur enlève. Tant que les chamanes sont jeunes et puissants, les esprits les craignent, cèdent devant eux malgré la haine qu'ils leur portent; mais dès que l'âge affaiblit les sorciers, les esprits se vengent de l'abaissement dans lequel ils les ont tenus. Ils les tourmentent, les agacent, les empêchent de dormir, volent incessamment autour d'eux en criant, en les raillant, en les mordant, en les piquant. Personne ne les entend, à l'exception du chamane qui souffre en silence, en général délaissé lâchement de tous (Ulus de Nam, 1889). «Nous sommes tous destinés à tomber au pouvoir des esprits, m'expliquait tristement Tüspüt, les esprits nous détestent, car nous défendons les hommes. Mais nous serons précédés par ceux qui font du mal aux hommes: toïns, princes, chefs, prêtres, tous ceux qui gouvernent, qui jugent, qui rendent des décrets, tous ceux-là nous précéderont. Car on ne peut pas régner

353 SIEROSZEWSKI 1902, 319f.

354 SIEROSZEWSKI 1902, 322.

355 SIEROSZEWSKI 1902, 322.

356 SIEROSZEWSKI 1902, 323.

357 SIEROSZEWSKI 1902, 323f.

*sur les hommes sans faire verser des larmes humaines», ajouta-t-il d'un ton convaincu (Ulus de Nam, 1889).*³⁵⁸

Die Rachsucht der Geister gegenüber den Schamanen, die sie zu bestimmten Aktionen gezwungen haben, wurde so noch nirgends beschrieben. Durch den persönlichen Kontakt des Berichterstatters zu einem Schamanen begegnen in Sieroszewskis Text Innenansichten des Schamanismus, die auch die lebenslangen Schattenseiten einer ansonsten ja durchaus herausgehobenen Position beleuchten. Die Lebenskraft der Schamanen und die Wirkungskraft der Geister stehen dabei in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Damit nicht genug: Der Schamane weiß nie, wie sein Kampf ausgehen wird, er muss immer bereit sein, zu sterben.³⁵⁹ Auf der anderen Seite steht den Schamanen, sofern es sich um die Spezialisierung als „*chamanes d'été*“ oder „*chamanes blancs*“ handelt, große Macht zur Verfügung. Denn in dieser Funktion sind sie zuständig für den Kult an der Göttin „*Aisyt*“, die für Nachwuchs unter den Jakuten sorgt.³⁶⁰ Fragen bezüglich der Wirksamkeit oder Legitimität dieser und anderer schamanistischer Praktiken stellt der Betrachter nicht. Die Handlungen und dahinterstehenden Auffassungen erscheinen ihm bemerkenswert, weshalb er sie überliefert, und sie waren ihm von seinem eigenen kulturellen Horizont her fremd. Doch löst der Berichterstatter die Problematik der Begegnung damit im Sinne einer wissenschaftlichen Neutralität auf.

Andere kulturelle Praktiken forderten den Betrachter ebenfalls heraus. So stieß Sieroszewski neben dem Schamanismus auf die Gewohnheit der Tötung älterer Stammesmitglieder, wie sie bei den Tschuktschen üblich sei. Vor der Ankunft der Russen, so der Autor, hätten ältere Jakuten, wenn sie aus Alters- oder Krankheitsgründen eine Last für die Gemeinschaft geworden seien, ihre nächsten Angehörigen um Tötung gebeten.³⁶¹ Die Tötung durch Erstickern, in Form der Verabreichung eines großen Fleischstücks, wird von Sieroszewski in den Bereich der Legenden verwiesen.³⁶² Man bemerkt seine Distanzierung, denn auch die Zeitangabe „*avant l'arrivée des Russes*“ heißt ja, dass er davon selbst nichts mitbekommen haben kann. Doch gibt es kein Urteil von seiner Seite, genauso wenig wie im Fall der Bärenverehrung, die in vielen Details ausgeführt wird. Der Bär sei genauso intelligent wie die Menschen, und wenn er nicht spräche, dann nur, um keine Steuern zahlen zu müssen.³⁶³ Diese anthropomorphen Züge des Bildes vom Bären bei den Jakuten werden im weiteren Verlauf der Darstellung sukzessive ergänzt:

358 SIEROSZEWSKI 1902, 324f.

359 SIEROSZEWSKI 1902, 325.

360 SIEROSZEWSKI 1902, 336.

361 SIEROSZEWSKI 1902, 212f.

362 SIEROSZEWSKI 1902, 213.

363 SIEROSZEWSKI 1902, 220.

Les Yakoutes le représentent comme un être puissant, méchant, mais chevaleresque. Il n'attaque pas les humbles, les faibles. Il suffit de tomber à genoux devant lui et de l'implorer par ces mots: «Roi des forêts, pense à tes forêts; roi des fourrés, pense à tes fourrés; roi des futaies, pense à tes futaies... Va-t'en; nous ne te troubons pas, nous ne faisons rien de mal, laisse-nous.» Alors l'ours s'attendrit et épargne sa victime (ULUS de Kolym, 1883). Quand les femmes rencontrent un ours, elles découvrent leur poitrine et s'écrient: «KÜTYM, KÜTYM (je suis ta belle-fille, ta belle-fille)». Pris de pudeur, l'ours s'enfuit aussitôt (Ulus de Kolym, 1883).³⁶⁴

Der Bär reagiert auf Ehrerbietung und Unterwerfung, und er zeigt Schamgefühle gegenüber entblößter weiblicher Brust. Wie die von Sieroszewski in Erfahrung gebrachte Geschichte zeigt, stehen dem Bären noch weitere menschliche Verhaltensweisen zur Verfügung, etwa die Sorge um einen Partner:

Dans les montagnes de Wierchoïansk, on m'a raconté toute une histoire sur un ours qui aurait entraîné dans sa tanière une femme qui était alée cueillir des fruits dans les bois. Il aurait vécu maritalement avec elle pendant trois ans. En été, il lui apportait des oies, des canards, des cygnes, des lièvres, des racines, des baies. En hiver, il lui donnait sa patte à sucer, il la réchauffait contre son propre corps, la couvrait de riches fourrures dont il s'emparait à son intention. Elle réussit enfin à revenir chez les hommes: elle arriva nue, sauvage, muette (ULUS de Wierchoïansk, 1881).³⁶⁵

Die Nachricht davon, dass ein Bär mit einer Frau für drei Jahre in einer eheähnlichen Gemeinschaft gelebt habe, sie mit Nahrung versorgt und mit seinem Körper gewärmt habe, bis ihr die Rückkehr zu den Menschen gelang, veranlasst den Bericht-erstatte weder zu einem Wort des Erstaunens noch der Kritik. Er wertet das Gehörte auch nicht als Mythos, sondern spricht nur von „Erzählung“. Generell überwiegt bei Sieroszewski eine dokumentarische Tendenz, die Respekt und Neutralität zeigt. Das Gehörte, sofern es nah genug am Geschehen war, konnte als Quellenmaterial genauso dienen wie das Gesehene oder das Gelesene.

Eine schon über das Menschliche hinausgehende, nahezu transzendente Vorstellung vom Bären zeigt sich im Kontext der Barentötung. Wenn jakutische Jäger einen Bären erlegt haben, so der Bericht-erstatte, bitten sie ihn förmlich um Verzeihung, trinken von seinem Blut und essen Teile von Herz, Leber und Fett.³⁶⁶ Damit erweisen sie dem Tier eine (nachträgliche) Ehre, die von der Auffassung herrührt, dass der Bär nicht nur Tier ist, sondern auch Mensch, und mehr: ein Zauberer („*sorcier*“).³⁶⁷ In diesen Kontext gehört auch die von Sieroszewski mitgeteilte Legende einer Metamorphose vom Mensch zum Bär:

364 SIEROSZEWSKI 1902, 220.

365 SIEROSZEWSKI 1902, 221.

366 SIEROSZEWSKI 1902, 221f.

367 SIEROSZEWSKI 1902, 222.

Dans certaines légendes, on parle même d'hommes métamorphosés en ours. «Jadis vivait un chasseur yakoute. Il n'était pas riche, mais par contre il était très habile à la chasse. Il était toujours amplement muni de vivres et de fourrures. Mais une chose étonnait beaucoup sa femme : il restait fort peu de temps à la chasse et revenait toujours chargé de butin. Elle fut prise de jalousie: elle crut que son mari recevait des cadeaux de ses amantes. Elle entreprit de le surveiller: un jour, elle le suivit. Arrivé dans un fourré désert, son mari franchit d'un bond un tronc d'arbre renversé et fut aussitôt changé en un grand animal, aux griffes puissantes. Elle en fit autant: ils s'enfoncèrent tous les deux dans les bois et ne revinrent jamais. C'est ainsi que prit naissance la race des ours» (Wierchoiansk, 1881).³⁶⁸

Man kann diese Geschichte von der Verwandlung eines (allzu erfolgreichen) Jägers und seiner (eifersüchtigen) Frau in Bären gut und gern auch als Mythos lesen, der die Ausdifferenzierung von Raubtieren und Primaten als getrennte Ordnungen innerhalb der Klasse der Säugetiere spiegelt. Zugleich wird angedeutet, dass der Bär gewissermaßen der bessere Mensch ist – weil er in der Jagd, die das wirtschaftliche Fundament der Jakuten bildet, mehr Erfolg hat als ein Mensch. Wenn einem überdurchschnittlich geschickten Jäger die Eigenschaft zugeschrieben wird, Stammvater der Bären zu sein, dann sagt das etwas aus über die Ehrerbietung, die die Jakuten den Bären entgegenbrachten. Im Bären addieren sich menschliche und tierische Fähigkeiten, was ihn zu einem besonderen Wesen macht. Die Metamorphose vom Menschen zum Bären erklärt aber auch die Scheu der Jakuten vor der Tötung von Bären und die Maßnahmen nach einem solchen Vorgang. Der ethnologische Blick Sieroszewskis erlaubt es, einen Einblick in diese Vorstellungen und Handlungen zu nehmen.

Übergreifendes Merkmal der Berichterstattung über die kulturelle Verschränkung von russischer und sibirischer Bevölkerung ist die Herabsetzung der indigenen Kultur bei gleichzeitiger Kritik am russischen Expansionismus. Bei mehreren Autoren (darunter Sieroszewski) ist erkennbar, dass sich mit der russischen „Ankunft“ auch ein zivilisatorischer Fortschritt für die davon betroffenen Völker Sibiriens einstellt. Doch verhehlen die Reisenden nicht, dass der Prozess insgesamt auf einer Unterwerfung beruht, und ob die Konversion zum Christentum freiwillig oder unter Zwang passiert, bleibt nicht selten in der Schwebe. Eine solche Ambivalenz bei der Charakterisierung des russischen Einflusses in Sibirien zeigt sich auch in dem Reisebericht des französischen Journalisten **EDMOND COTTEAU** (1833-1896).³⁶⁹ Sein Weg führte ihn 1881 von Paris nach Japan über Sibirien, und insofern er ein auf Geographie spezialisierter Journalist war, stellt er in gewissem Sinn einen „professionellen Reisenden“ dar. Sein Buch *De Paris au Japon à travers la Sibérie. Voyage exécuté du 6 Mai au 7 Aout 1881, Paris 1883*, weist an mehreren Stellen Spuren einer durchaus nicht linien-

³⁶⁸ SIEROSZEWSKI 1902, 222.

³⁶⁹ Zur Person JAN (Hg.) 1992, 450.

treuen „imperialen“ Verarbeitung kultureller Fremdheit auf. Die russische Präsenz in Sibirien ist ein Faktor, der – in dieser Zeit – nicht mehr zu übersehen war. Auf der anderen Seite ist der Aufmerksamkeit des Journalisten nicht entgangen, dass neben der politischen Unterordnung und kulturellen Nivellierung der sibirischen Völker eine kulturelle Eigenständigkeit weiter bestand. Der Blick des Reisenden fiel auf die Burjaten und Ostjaken, und es macht den besonderen Modus der Begegnung mit dem Fremden aus, wie Cotteau auf diese Eigenständigkeit reagiert.

Zunächst stellt er den **Ostjaken** kollektiv schlechte Noten aus. Was ihr äußeres, in seiner Sicht unvorteilhaftes Erscheinungsbild anlangt, erinnern sie ihn an die Lappen, die er in Norwegen gesehen hat.³⁷⁰ Kommt es auf die inneren Qualitäten, so bescheinigt er den Ostjaken eine „extreme Einfachheit“, die dazu führt, dass sie sich von den Russen und besonders den Tataren täuschen ließen.³⁷¹ Zur Armut der „Wilden“ („sauvages“) gesellt sich eine Spontaneität, die dazu führt, dass sie in den Augen des Berichterstatters „wie echte Kinder“ („comme de vrais enfants“) wirkten.³⁷² Klingen diese Einschätzungen noch eher abwertend, so zeigt die daran anschließende Passage, dass der Betrachter den Ostjaken durchaus mit Respekt gegenübersteht:

*Les Ostiaks n'ont pas toujours été ce que nous venons de les voir. Ces peuples, qui vivent aujourd'hui à peu près comme vivaient les hommes préhistoriques de l'Europe occidentale à l'époque du renne, ont eu leur histoire. Avant la conquête russe, ils jouissaient d'une certaine organisation politique; ils habitaient des places fortifiées et des villes régulièrement construites. Maintenant ils ont cessé d'exister comme nation; reculant devant leurs envahisseurs, ils ont cherché un refuge dans les solitudes du nord, vivant de chasse et de pêche, habitant de pauvres huttes disséminées dans la forêt et soumis humblement à leurs nouveaux maîtres. Ils sont très misérables. Le gouvernement les frappe d'un impôt annuel de 4 roubles par tête, somme considérable pour eux et qu'ils ont beaucoup peine à payer.*³⁷³

Es gab eine politische Organisation der Ostjaken vor der russischen Eroberung, und der Zustand jetzt, der an prähistorische Zivilisationen erinnert, ist nicht ihnen selbst anzulasten. Hinzu kommt die Ausbeutung durch die russische Regierung, was die Armut erklärt. Neben diesen Erläuterungen zur momentanen politischen und wirtschaftlichen Situation der Ostjaken geht es dem Berichterstatter um den religiösen Status. Die Resilienz des sibirischen Volkes gegenüber dem russischen Eingriff in ihre Kultur kommt hier besonders deutlich zum Ausdruck:

Quelques-uns, à demi russifiés, ont embrassé le christianisme; le plus grand nombre est resté idolâtre. Toutefois, si on leur envoie un pape ils se convertissent volontiers, mais ils reviennent à leurs anciennes superstitions dès que celui-ci est

370 COTTEAU 1883, 149.

371 COTTEAU 1883, 150.

372 COTTEAU 1883, 153.

373 COTTEAU 1883, 153f.

*parti. Or, comme aucun prêtre de l'Église orthodoxe ne se soucie de vivre parmi eux, il en résulte que ces conversions sont illusoires. Ils ont une coutume bizarre et qui vient confirmer leurs réputation d'honnêteté naturelle: de temps en temps ils donnent à leurs idoles quelque menue monnaie; ce dépôt reste à la portée de tout le monde, sans que jamais rien soit dérobé; si cependant il arrive qu'un Ostiak est pressé par le besoin, il empruntera à son dieu une petite somme; mais, dès qu'il en aura le moyen, il la rendra toujours fidèlement. Faire de la divinité un banquier, et d'une statue de bois une caisse d'avances, est une idée assez ingénieuse pour ces peuplades primitives. Il est vrai qu'un pareil système financier serait difficile à appliquer en d'autres pays plus civilisés. Ce détail curieux m'a été certifié par un officier russe qui a vécu longtemps au milieu des Ostiaks, et auquel je dois la plupart des renseignements qui précèdent.*³⁷⁴

Das ähnlich einer Sparkasse funktionierende System, das die Ostjaken im Umgang mit ihren Göttern entwickelt haben, nötigt dem Beobachter allen Respekt ab; und gleichzeitig relativiert er den Stellenwert dessen, was zivilisiert ist, wenn er notiert, dass ein solches funktionales System der Geldleihe in stärker zivilisierten Ländern nicht funktionieren würde. Nebenbei stellt sich heraus, dass es durchaus Russen gab, die unter den Ostjaken lebten, und die einen Blick für die positiven Seite der ostjakischen Kultur entwickelten. Eine dieser Personen diente Cotteau als Gewährsmann für die gesammelten Informationen.

Als Herausforderung blieb, für Cotteau wie für andere Reisende in Sibirien oder Zentralasien, sich nicht von einem ersten Eindruck vollständig leiten zu lassen. Die Fremdheitserfahrung war immer „erschreckend“, in dem Sinn, dass radikale Fremdheit die bei den Beobachtern vorhandenen Potentiale der Verarbeitung und Rationalisierung („Sinnggebung“) überforderte. Die Frage, um die es bei der Einteilung der Reisenden geht, lautet deshalb: was kommt danach? Gibt sich der Beobachter damit zufrieden, sein Unverständnis zu artikulieren? Verurteilt er das Unbekannte, weil es als solches einen Gegenentwurf zum Bekannten darstellt (und diesem damit automatisch unterlegen ist)? Oder versucht er, einen Blick gewissermaßen hinter die Kulissen zu werfen? – Mit der zuletzt genannten Operation ist angesprochen, dass diese Beobachter zum einen eine genaue Bestandsaufnahme des kulturell Fremden vornahmen, um den Grad des Nicht-Verstehens zu reduzieren; und dass sie zum anderen die Grundlagen ihrer bisherigen Perspektive reflektierten (und dabei so gut wie immer revidierten).

In die Kategorie der zuletzt genannten gehört neben Cotteau auch der französische Ingenieur **EDGAR BOULANGIER** (1850-1899).³⁷⁵ Er reiste 1886 nach Merv im heutigen Turkmenistan und zeigte neben seinem berufsbedingten Interesse für die Eisenbahn auch ein Interesse für die ansässigen Völkerschaften. Sein Bericht wurde unter den Titel *Voyage à Merv. Les Russes dans l'Asie centrale et le chemin de fer trans-*

374 COTTEAU 1883, 155.

375 Zur Person: JAN (Hg.) 1992, 417.

caspien, Paris 1888, veröffentlicht und bietet immer wieder geschlossene Informationsblöcke zu kulturellen Aspekten. Eine solche Episode behandelt den mit dem persisch-iranischen Zoroastrismus verbundenen Feuerkult in der Nähe von Baku, mithin einer Region, die noch wenige Jahrzehnte vor Boulangiers Eintreffen zum Persischen Reich gehört hatte, nun aber Teil des Russländischen Reichs war.³⁷⁶ Streng genommen außerhalb des Untersuchungsgebiets, ist dieser Bericht, der sich am ehesten mit der Kultur der **Aserbaidshaner** in Zusammenhang bringen lässt, dennoch von Belang. Denn er spiegelt einen Modus der Begegnung mit dem Fremden, wie er für alle in diesem Kapitel versammelten Reisenden typisch ist. Der nach Zentralasien mit der Bahn reisende Westeuropäer bewundert die Ölförderung, aber noch mehr bewundert er den Zoroaster-Tempel und das dortige, zu religiösen Zwecken entfachte Feuer. Streckenweise besitzt seine Darstellung die Suggestivität eines Reiseführers:

*Le chemin de fer Bakou-Balakhani se prolonge jusqu'au plateau de Sourakhani, qui fut le premier centre d'exploitation, où l'on voit encore quelques puits en activité. Un seul tuyau suffit à conduire leur pétrole aux raffineries de Bakou, et ce n'est pas en leur honneur que Sourakhani mérite d'être visité. Là se trouve le temple ou la chapelle des adorateurs du feu. Un petit édifice carré que surmonte un dôme percé d'une multitude de cheminées minuscules, décoré de cintres, de festons, de créneaux, s'élève au milieu d'une cour entourée d'un mur de style non moins indien. Toutes ces cheminées donnaient autrefois passage aux gaz enflammés, et les fidèles se prosternaient en foule devant le feu éternel. Grandeur et décadence des religions! Le lieu sacré n'est plus entretenu que par deux misérables parsis, auxquels les exploitants du voisinage veulent bien faire l'aumône d'une minime partie des gaz qu'ils ont captés, et les seuls pèlerins venus depuis plusieurs années sont les mécréants occidentaux. Il n'en est pas qui n'ait pris plaisir à enflammer avec une allumette les gaz qui se dégagent des fissures du sol, et n'ait – à son insu sans doute – commis le sacrilège de les éteindre en soufflant dessus. / Apprenez, en effet, pour le cas où vous visiteriez un temple de cette espèce, que la loi de Zoroastre défend de s'approcher du feu autrement que la bouche couverte d'un bandeau et les mains enveloppées d'un linge. Le feu, alimenté par du bois et des parfums, vient-il à s'éteindre? on le rallume par le frottement de deux corps durs ou bien à l'aide d'une lentille de verre. Souffler sa lampe ou sa bougie avec la bouche est une profanation digne de mort, il faut se servir d'un éventail; on ne peut éteindre un incendie qu'en l'éteignant sous la terre et les pierres: le contact de l'eau serait une souillure.*³⁷⁷

„Größe und Dekadenz der Religionen“ – das ist der stärkste Eindruck, den das Feuer in Zoroaster-Tempel beim Betrachter hervorruft. Aber dieser erste Eindruck weicht schnell einem Aufruf zu genauerem Hinsehen:

376 Zur Entwicklung im Khanat Chiwa, wozu Merv gehörte, in dieser ersten Phase der russischen Herrschaft der 1880er Jahre vgl. MARK 2020, 446ff.

377 BOULANGIER 1888, 366f.

*Ne rions pas trop de ces superstitions, qui révèlent toutes les craintes que la perte du feu dut inspirer aux hommes des âges primitifs; ne nous étonnons pas que le feu, nécessaire à la vie, soit devenu l'objet d'un culte de la part des premières générations humaines, qui possédaient des moyens bien imparfaits pour l'entretenir ou le renouveler. On ne connaissait pas alors les inventions de la science moderne, pas même les allumettes chimiques. Le vent, la pluie, d'autres circonstances pouvaient entraîner des conséquences désastreuses, affamer les villages ou les tribus. Dans le principe, le feu qui brûlait au foyer de chaque habitation était la plus précieuse ressource de ses habitants, et son entretien était confié à la vigilance du père de famille. Plus tard, quand la civilisation se fut perfectionnée et que la conservation du feu eut cessé d'être une nécessité de premier ordre, les prêtres s'arrogeaient le droit d'y veiller. On construisit alors des édifices consacrés à son entretien et qui devinrent sacrés comme le feu lui-même. Mais cette usurpation sacerdotale est à coup sûr postérieure à Hérodote, car le grand géographe déclare que les Perses, disciples de Zoroastre, n'avaient pas de temples et ne connaissaient pas les idoles; entourés d'idolâtres, ils furent de véritables iconoclastes. / Les souvenirs d'une religion qui a rempli deux mille ans de la vie du monde et exercé une grande influence sur les dogmes postérieurs, se pressent dans votre esprit à la vue de cette petite chapelle dont les ruines parlent assez éloquemment de la fragilité des conceptions humaines.*³⁷⁸

Nach allerlei rationalistischen Erklärungsversuchen für die Verehrung des Feuers gelangt der Betrachter schließlich angesichts des Alters des Kultes zu einer pragmatischen Auffassung: eine Religion, die zweitausend Jahre besteht, muss einen Wert haben; und diesen Wert symbolisiert die Kapelle, die den Ausgangspunkt der Reflexionen des Betrachters bildet. Damit nicht genug. Der zweite Teil der Ausführungen Boulangiers bildet eine differenzierte religionswissenschaftliche Betrachtung von Zoroastrismus und Christentum, die in den meisten Punkten zugunsten des persischen Kultes ausgeht. Das Feuer als universales Prinzip für alle Entwicklung und alles Leben wird kommentarlos akzeptiert, die Zurückweisung des Zölibats durch Zoroaster sogar ausdrücklich gelobt.³⁷⁹ Die Darstellung bewegt sich in die Richtung einer Lobeshymne, wenn es heißt: „*Toutes les lois civiles et morales de Zoroastre respirent la sagesse et l'équité.*“³⁸⁰ Boulangier schließt mit der Bemerkung „*le culte des adorateurs du feu n'est pas mort*“³⁸¹, und es ist ihm ein ernsthaftes Anliegen, dass der „Kult der Feueranbeter“ auch nicht sterben dürfe. Seine Hoffnung richtet sich auf reiche Mäzene in Bombay, Madras oder Kalkutta, mit deren Spenden die russischen Architekten an den Wiederaufbau des ruinierten Tempels gehen könnten.³⁸² Damit illustriert Bou-

378 BOULANGIER 1888, 367f.

379 BOULANGIER 1888, 368–371.

380 BOULANGIER 1888, 371.

381 BOULANGIER 1888, 373.

382 BOULANGIER 1888, 373.

langier mit seinem Reisebericht einen ethnologisch relevanten Perspektivwechsel. Ausgehend vom Vor-Urteil eines christlich geprägten Europäers gegenüber einem auffälligen Zoroaster-Tempel, verschiebt sich die Blickrichtung hin zur Eigensicht der „Feueranbeter“, die nicht nur den Feuerkult, sondern auch eine funktionierende Kultstätte schätzen. Zugleich entfernt sich der Betrachter vom eigenen kulturellen Horizont, indem er dem Christentum seiner Zeit eine in vielen Dingen weisere und gerechtere Lehre entgegenhält. Erkennbar wird die Reziprozität zwischen Relativierung des Eigenen und Höherbewertung des Fremden, die sich aus diesem Vorgang der Differenzierung ergibt.

Etwas weniger Emotionalität, dafür mehr Neutralität kennzeichnet eine Gruppe von Autoren an der Wende zum 20. Jahrhundert, die immer noch als Reisende anzusprechen sind, bei denen jedoch der wissenschaftliche Anspruch überwiegt. Ihre Berichte nehmen häufig die Form von Abhandlungen an, die zwar auf Reisen und den in diesem Kontext gemachten Feldstudien beruhen, in der Gliederung aber der Logik von Sachproblemen folgen, nicht etwa Reisestationen. Ein Beispiel dafür ist der von dem russischen Verbannten **VASILIJ F. TROŠČANSKIJ** (1843-1898)³⁸³ verfasste Traktat *Ėvoljucija černoj very (šamanstva) u Jakutov, Kazan' 1902*. Troščanskij wurde am Technologischen Institut in St. Petersburg ausgebildet, stand politisch auf der Seite der revolutionären Narodniki und wandelte sich – wie Sieroszewski vor ihm und andere nach ihm – in der Zeit seiner Verbannung nach 1886 zum Ethnographen. Er erlernte die Sprache der **Jakuten**, befasste sich mit ihrer Geschichte und ihrem Alltag und versuchte über verschiedene Kanäle, etwa durch die Herausgabe des nicht legalen Journals „Ulusnyj sbornik“, das Wissen über dieses Volk zu verbreiten. Besondere Aufmerksamkeit erregte auch bei ihm der Schamanismus. Wie der burjatisch-russische Gelehrte Dorži Banzarov einige Jahrzehnte früher, definierte Troščanskij den Schamanismus als „Černaja vera“, also „schwarzen Glauben“ – was sich begrifflich mit der mongolischen Selbstbezeichnung für ihre Religion deckt, von Banzarov aber auch verwendet wurde, um ein negatives Bild dieser Form von Religiosität zu zeichnen. Anders als Banzarov stützte sich Troščanskij dabei aber nicht auf eine Stubengelehrsamkeit, sondern erarbeitete sich seine Kenntnisse zum jakutischen Schamanismus „im Feld“.

Die in Buchform erschienene Studie behandelt systematisch einzelne Teilaspekte des „Schwarzen Glaubens“. Bei der Darstellung der jakutischen Seelenlehre bemerkt er, dass die christliche Vorstellung eine Seele beim Einzelmenschen annehme, der „alte Glaube“ (*согласно же стариннымъ вѣрованіямъ*) aber zwei oder sogar drei Seelen.³⁸⁴ Trotz anders lautender Meinungen in der Wissenschaft hält Troščanskij daran fest, dass der Schamanismus eine Religion sei und die Schamanen Priester.³⁸⁵ Damit verteidigt er dem Glauben der Jakuten, einschließlich der Kultur und den

383 Zu Troščanskij und seiner Bedeutung für die Erforschung des Schamanismus vgl. HUTTON 2001, 107; ZNAMENSKI 2003, 115-120.

384 TROŠČANSKIJ 1902, 71.

385 TROŠČANSKIJ 1902, 109.

Opferungen, einen Platz innerhalb der allgemein angesehenen religiösen Systeme. Eine andere Klärung führt er bei der begrifflichen Präzisierung des Namens „Schamane“ durch. Er listet die jeweiligen Varianten in der jakutischen, mongolischen, burjatischen, tungusischen, tatarischen, altaischen, kirgisischen und anderen Sprachen auf³⁸⁶ – womit er eine Lanze für die Erforschung all dieser in Sibirien beheimateten Völker bricht. Die strikt auf die äußere Erscheinung der einzelnen Aspekte des Schamanismus bezogene Darstellung beinhaltet keine Wertungen oder kulturtypologische Einordnungen, abgesehen vielleicht von der Einschätzung, dass sich die Jakuten im Übergang von einem mythischen Verständnis der Welt zu einem wissenschaftlichen befänden.³⁸⁷ Aber diese Annahme einer stufenförmigen Entwicklung, die für den evolutionistischen Teil der Ethnologie in dieser Zeit charakteristisch ist³⁸⁸, bleibt bei Troščanskij ohne Bewertung oder qualitative Einordnung. Der Glaube der Jakuten wird nicht als Minderstufe einer Religion präsentiert, die zu überwinden sei, sondern ganz im Gegenteil als Religion mit eigenem Gewicht – und damit nicht zuletzt als würdiger Gegenstand jeglicher religions- oder kulturwissenschaftlichen Erforschung.

Die Aufwertung der Völker Sibiriens und des Fernen Ostens im engeren wissenschaftlichen Kontext verbindet sich auch mit einem weiteren „Verbannten als Forscher“: dem in Litauen geborenen und aufgewachsenen **BRONISŁAW PIŁSUDSKI** (1866-1918)³⁸⁹, älteren Bruder des späteren polnischen Staatsoberhauptes Józef Piłsudski. Bronisław Piłsudski studierte an der Universität von St. Petersburg Rechtswissenschaften, als er 1887 in einem Prozess wegen des Vorwurfs der Planung eines Attentats auf Zar Alexander III. zum Tod verurteilt wurde. Noch im selben Jahr, nach Umwandlung der Todesstrafe, trat er eine 15jährige Katorga auf Sachalin an. Auch als diese nach zehn Jahren aufgehoben wurde, und er sich frei niederlassen konnte, war es ihm nicht erlaubt, aus dem Fernen Osten zurückzukehren. Piłsudski gestaltete diesen Zwangsaufenthalt jedoch aktiv, bekam einen offiziellen Auftrag der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften für die Erforschung der Völker Sachalins und heiratete die Tochter eines dortigen Stammes-Oberhauptes. Der durchgehende Aufenthalt auf Sachalin währte bis 1899, als er den Posten eines Kustos des Museums für die Erforschung der Amur-Region in Vladivostok antrat. In seiner Zeit auf Sachalin entwickelte sich Piłsudski zum professionellen Ethnologen. Er beobachtete das Alltagsleben der Völker Sachalins, zeichnete deren Lieder und Legenden auf und nahm an schamanistischen Séancen teil. Hilfestellung gab der ukrainische Ethnograph Lev Sternberg, der ebenfalls eine Verbannungsstrafe auf Sachalin verbüßte. Piłsudskis umfangreiches ethnographisches Oeuvre enthält Studien zu den Bereichen Medi-

386 TROŠČANSKIJ 1902, 118.

387 TROŠČANSKIJ 1902, 108.

388 Vgl. HALLER 2005, 39, sowie WISSMANN 1997 zu James Frazer (1854-1941) als einem der wichtigsten Vertreter des Evolutionismus.

389 Zu Piłsudski und seinen Forschungen KUCZYŃSKI (Hg.) 1989, 249-256; MAJEWICZ 1998; LIS-CAR 2003; KUCZYŃSKI 2015.

zin, Wirtschaft, Sprache, Religion und Folklore bei den Völkern Sachalins und den Tungusen in polnischer, deutscher, russischer und französischer Sprache. Der hier behandelte Text *Shamanism among the aborigines of Sakhalin*³⁹⁰ stellt die englische Übersetzung eines polnischen Textes dar, der 1909/10 publiziert wurde; verglichen wurden vom Herausgeber ein weiterer polnischer sowie ein deutscher Text zum selben Themenkreis, die 1908 bzw. 1909 erschienen sind.³⁹¹

Thema ist der Schamanismus bei den „three aboriginal tribes“ der Ainu, Nivhgu (Giljaken) und Oroken auf Sachalin³⁹², wobei die speziellen Auskünfte von den **Ainu** stammen.³⁹³ Aufschlussreich für die Perspektive und die Methode Piłsudskis ist eine allgemeine Stellungnahme zur Verbreitung des Schamanismus:

*For a long time it was assumed that the important role played in primitive religions of tribes inhabiting Siberia and Mongolia by sorcerers called shamans is characteristic only of peoples living in eastern and northern Asia. Comparative studies on primitive peoples, however, proved that shamanism under different names is manifested with all races on a certain stage of their spiritual development. With only slight differences in rites of superstitious practices, the same sorcerers and prophets were found in Brasil, in Patagonia, among various tribes in black Africa, in Australia and on the islands of Polynesia, in India and Ceylon etc. / The background against which belief in sorcerers among peoples with low intellectual development emerges is above all the ever-present fear of countless invisible spirits levitating in the setting of a weak human being and harming his health or marking attempts at his life. / But it is not only diseases and death that strongly influence the virgin psyche of a primitive man. Want a good luck and acquisition of material wealth force his mind to look constantly for reasons behind obstacles that stand in his way or, on the other hand, factors supportive to his aspirations and wishes. Then, little knowledge of nature and lack of logical thinking leads to his belief in the significance and power of objects incidentally perceived at the very same moment or place together with a phenomenon that strongly impressed the savage imagination. The very same result can be observed in his searching for associations and interdependencies between different phenomena. This feature appears to be so persistent that even today many educated people instinctively surrender to fear of ill-fated days or other logically unbased superstitions.*³⁹⁴

Piłsudskis Blick auf den Schamanismus generell ist deutlich beeinflusst von der evolutionistischen Denk- und Interpretationsrichtung. Schamanismus ist für ihn eine „primitive“ Religion, zugehörig zu „primitiven“ Völkern. Deren Kennzeichen ist ein niedriger intellektueller Entwicklungsstand, der sich in einem Mangel an

390 PIŁSUDSKI 1998, 391-437.

391 Editorische Vorbemerkung: PIŁSUDSKI 1998, 715.

392 PIŁSUDSKI 1998, 391.

393 Vgl. KONDRACKA 2010.

394 PIŁSUDSKI 1998, 393.

naturwissenschaftlichen Kenntnissen und logischem Denkvermögen kundtut. Es sind Wilde, die dem Schamanismus anhängen – aber, so die dem Leser aufgenötigte Schlussfolgerung, bei entsprechendem Fortgang der Entwicklung wird sich diese Haltung von selbst erledigen. Der Schamanismus firmiert als Aberglaube, der falsche Interdependenzen und Scheinerklärungen produziert. Genau an dieser Stelle offenbart sich jedoch noch eine andere Ebene der Piłsudski'schen Interpretation. Entkleidet man seine Aussagen der zeitgenössischen Mode des Evolutionismus und einer determinierten Entwicklungsrichtung von irrationalen zu rationalen Formen des Glaubens (bzw. der Kultur allgemein), dann lassen sich noch andere Teile seines Schamanismus-Bildes rekonstruieren: Die Schamanen fungieren als Zauberer und Propheten, haben also Zugang zu einer Welt, die den übrigen Angehörigen der jeweiligen Völker versperrt ist; die Basis für den Schamanismus ist der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Geistern, die den Menschen ständig begleiten; der Schamanismus ist funktional, insofern er dabei hilft, Widerstände zu beseitigen und den Erfolg des menschlichen Handelns zu befördern. Durch den vergleichenden Ansatz werden Brücken zwischen verwandten Phänomenen in Asien, Afrika, Südamerika und Australien geschlagen, also gewissermaßen ein globales, wenngleich nicht entwicklungsübergreifendes Phänomen angesprochen. Aber indem irrtümlich hergestellte Zusammenhänge und „logisch ungerechtfertigter Aberglaube“ durchaus auch als Fehlleistung „gebildeter Menschen“ erkannt werden, überspringt Piłsudski die epistemische Barriere des Evolutionismus und verweist auf eine entwicklungsunabhängige, gleichsam anthropologische Erscheinung. Der „primitive Mensch“ mit seiner „jungfräulichen Seele“ und seiner „rohen Einbildungskraft“ mag im Aberglauben stärker verwurzelt sein als „*educated people*“, doch abergläubisch sind die auch. So stellt der polnische Exilant mit einer fast unmerklichen argumentativen Wendung eine direkte Verbindungslinie zwischen den von ihm beobachteten fernöstlichen Völkern und seinem europäischen Publikum her. Bei aller Differenz, die der europäische Berichterstatter zwischen den Bewohnern Sachalins und Seinesgleichen ausmacht, handelt es sich doch nicht um einen Antagonismus. Es gibt Berührungsflächen, die „primitive“ und moderne Menschen verbinden, und die bestehen in einer gemeinsamen kognitiven Heimat im Nicht-Logischen.

Der Bericht Piłsudskis gibt Aufschluss über die Benennung der Schamanen bei den Ainu³⁹⁵, wobei er sein Wissen nicht aus der Lektüre schöpft, sondern aus Gesprächen auch mit (männlichen und weiblichen) Schamanen.³⁹⁶ Er befasst sich, fast notwendig nach mehreren Jahrhunderten der Berichterstattung über Schamanen und Schamanismus, auch mit dem Vorwurf des Betrugs. Und auch wenn er merklich Probleme hat zu entscheiden, ob das schamanistische Handeln auf nur vorgegebener oder tatsächlicher spiritueller Kraft beruht, überlässt er es letztlich den Betroffenen selbst und den Stammesangehörigen, diese Frage zu lösen:

395 PIŁSUDSKI 1998, 394.

396 PIŁSUDSKI 1998, 395, 397.

It is difficult to find out whether the shamans are vile impostors who want to take advantage of superstitions on the part of the people around them or whether they are men who are themselves convinced of their supernatural powers. Rather than the former, the latter should be accepted, on the basis of the fact that an ordinary impostor would never be able to fall into the sort of trance which is sufficient to carry away the spectators and control their souls, even when considering that they are primitive people. Nobody among the Ainu doubts the sincerity and honesty of their priests, although their skills receive varying evaluation. Some are regarded powerful, omnipotent (NUPURU), while others are reputed to be clumsy and weak, powerless (AHĆAN).³⁹⁷

Zur stammesimmanenten „Evaluation“ der Schamanen und ihrer Kraft³⁹⁸ kommt der Umstand, dass Piłsudski nie reiche Schamanen angetroffen hat³⁹⁹, was den Verdacht der illegitimen Vorteilsnahme weiter zurückdrängt. Ähnliches gilt für die Beobachtung, dass schamanistische Séancen nicht sehr oft vorkommen.⁴⁰⁰ Ausführlich befasst sich der Berichterstatter mit den Hilfsgeistern der Schamanen.⁴⁰¹ Dohle und Wolf, so Piłsudski, dienen bei einigen Schamanen der Ainu als Boten, bei anderen fungiert der Fuchs als Mediator in die Geisterwelt.⁴⁰² Das Tätigkeitsspektrum der Schamanen umfasst dabei aktuelle Notlagen, z.B. Krankheit, aber auch präventive Maßnahmen, die darauf abzielen, Schaden von Mensch und Tier abzuwehren.⁴⁰³ Es kennzeichnet den ethnologischen Blick des Beobachters, wenn er bei der umfangreichen Schilderung einer selbst erlebten schamanistischen Séance⁴⁰⁴, durchgeführt zum Zweck der Heilung eines kranken Jungen, nicht die „europäische“ Frage stellt, ob die Prozedur erfolgreich war, sondern den Eindruck wiedergibt, den er bei den Zuschauern der Performance eingefangen hat:

Both adults and children were equally imbued with the importance of the mystery which had not only presented the spectators with a ceremonial display, but had also recalled in them a sense of impotence and futility: all were thoroughly aware of their powerlessness in the face of the powerful and invisible spirits that dominate the world and the human beings, and their intellectual power stopped short of the unfathomable mystery of existence.⁴⁰⁵

397 PIŁSUDSKI 1998, 396.

398 Zur Differenzierung zwischen stärkeren und schwächeren Schamanen vgl. PIŁSUDSKI 1998, 431.

399 PIŁSUDSKI 1998, 399.

400 PIŁSUDSKI 1998, 400.

401 Vgl. allgemein MÜLLER 2010, 42.

402 PIŁSUDSKI 1998, 402f.

403 PIŁSUDSKI 1998, 435.

404 PIŁSUDSKI 1998, 406-410.

405 PIŁSUDSKI 1998, 410.

Das Erlebnis eigener Ohnmacht angesichts übermächtiger Geister, die allerdings durch den Schamanen gebändigt und in den Dienst der Menschen gestellt werden, wird vom Betrachter nicht mit der „Primitivität“ der Menschen oder ihrer Kultur in Verbindung gebracht, sondern ganz im Sinne eines philosophischen Universalismus an das Mysterium der menschlichen Existenz gekoppelt. Es bleibt, nicht nur von außen, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft der Ainu, bei einer skeptischen Haltung gegenüber den Schamanen und der Magie ganz allgemein.⁴⁰⁶ Doch widerstreitet dies nicht der von Piłsudski beobachteten Praxis, Schamanen auch in komplizierten Fällen heranzuziehen:

*A certain Ainu named Ikun was married to a young woman from the village of Yureciś. After several years of their living together, the woman fell ill, sores appeared on her body. Some believed that she became infected with syphilis from the Japanese. But her parents turned for advice to the shaman who lived in the same village. The shaman diagnosed that her husband had a devil inside him and advised that the couple should part, otherwise the woman would die. They obeyed. Ikun parted with his wife and married another woman. The sick woman in fact became almost immobile, but she still lived several years afterwards and may still be living.*⁴⁰⁷

Abgesehen von dem Seitenblick auf die Beziehungen zwischen den Ainu und Japanern, die mit dem Verdacht der Weitergabe der Syphilis eine ähnliche Besonderheit aufweisen wie die von manchen Reisenden geschilderten Beziehungen zwischen sibirischen Völkern und Russen, dokumentiert diese Episode beispielhaft die von Piłsudski gewählte Perspektive. Er arbeitet als Wissenschaftler, bleibt kritisch, lässt sich aber zu keinen despektierlichen Urteilen hinreißen. Eher im Gegenteil: Es überwiegt eine neutrale Haltung, die sich den fremden Phänomenen annähert und doch in respektvoller Distanz bleibt.

Eine Fortsetzung dieser Richtung des Diskurses, sowohl was das Thema (Spiritualität der Ainu), als auch was die Form der Berichterstattung angeht, stammt von dem sibirischen Publizisten **NIKOLAJ M. JADRINECV** (1842-1894).⁴⁰⁸ Der in Omsk geborene Jadrincev ist als politischer Aktivist gut bekannt; in dieser Funktion trat er als Wortführer der Gruppe der so genannten Oblastniki für einen „sibirischen Regionalismus“ ein⁴⁰⁹, dessen Anliegen es war, das Negativimage der „Kolonie Sibirien“⁴¹⁰ ins Positive zu wenden. Auch als Publizist und Erzähler ist Jadrincev in Erscheinung

406 PIŁSUDSKI 1998, 428.

407 PIŁSUDSKI 1998, 432.

408 Zur Person KORŽAVIN 1979.

409 Vgl. DAHLMANN 2009, 175f.

410 Der Originaltitel des Hauptwerkes Jadrincevs zu diesem Thema spiegelt den Diskurs deutlich: *Sibir' kak kolonija v geografičeskom, etnografičeskom i istoričeskom otnošenii*, S.-Peterburg 1882 – während die deutsche Übersetzung (*Sibirien. Geographische, ethnographische und historische Studien*, Jena 1886) den springenden Punkt verfehlt.

getreten, wobei hier, gewissermaßen als Gegenbild, die „Briefe eines Sibirjaken aus Europa“ zu nennen sind, die vor allem seinen Aufenthalt in der Schweiz reflektieren.⁴¹¹ Nicht ganz so bekannt ist Jadrincevs eigene ethnologische Forschung, die auf ausgedehnten Expeditionen beruht. Jadrincev bereiste im Auftrag der Russischen Geographischen Gesellschaft 1878-80 die Altai-Region und 1889-91 die ostsibirischen und mongolischen Gebiete. Ein Produkt seiner Beobachtungen ist die Studie *O kul'te medvedja, preimuščestvenno u snverych inorodcev*, in: *Ėtnografičeskoe obozrenie* 2 (1890) S. 101-113.

In dieser Schrift werden Nachrichten zum Bärenkult bei verschiedenen Völkern gesammelt, die sich ergänzen. Daraus ergibt sich ein Bild des Bären, das aus sehr unterschiedlichen, im Kern jedoch verwandten Teilen besteht. Jadrincev kombiniert dabei das Wissen aus der vorhandenen Forschung (darunter Strahlenberg und Castrén)⁴¹² mit übermittelten Erzählungen und eigenen Beobachtungen. So feiern etwa die *Ainu* und *Giljaken* regelrechte Bären-Festtage zu seinen Ehren.⁴¹³ Dem widerstreitet nicht, dass die Ainu auch gefangene Jungbären aufziehen, um sie später für Opfer zu gebrauchen und in diesem Zuge auch zu verzehren – nicht ohne freilich die Trauer über den Tod des Bären zu zelebrieren.⁴¹⁴ Der kann, in ihrem Verständnis, die Menschen aushorchen und ist zum Betrug fähig.⁴¹⁵ Kommt hier eine unübersehbare Ehrerbietung gegenüber dem Bären zum Vorschein, so reichert sich das Bild des Bären durch die Vorstellungen der *Ostjaken* noch an. Kennzeichnend für die Ostjaken des Bezirks Tobol'sk ist der Brauch, sich nach der Tötung eines Bären bei diesem für seine Tat zu entschuldigen⁴¹⁶. Darüber hinaus wird der Bär bei den Ostjaken regelrecht als höheres Wesen verehrt, das über einen ausgezeichneten (und dem Menschen überlegenen) Verstand verfügt („высший ум“) und „alles weiß“ („медведь все знает“). Vom Bären sprechen die Ostjaken, aber auch die *Altajer*⁴¹⁷, nur in Furcht, unter Vermeidung seines Namens, denn der Bär versteht auch die menschliche Sprache.⁴¹⁸ Die Enisej-Ostjaken sehen göttliche Kraft und Weisheit im Bären wohnen, während die Ostjaken am Vas'juga glauben, dass der Bär in einem früheren Leben ein Bogatyr aus der russischen Sagenwelt war („человек-богатырь“).⁴¹⁹ Die Herrscherfunktion des Bären wird bei den Altajern angedeutet, wenn sie sagen „медведь был хань.“⁴²⁰ Den *Burjaten* war der Bär ein Jäger und Schamane, den Burjaten

411 JADRINCEV 1979, 158-186.

412 JADRINCEV 1890, 105, 108.

413 JADRINCEV 1890, 104.

414 JADRINCEV 1890, 105f.

415 JADRINCEV 1890, 107.

416 JADRINCEV 1890, 101.

417 JADRINCEV 1890, 111.

418 JADRINCEV 1890, 109.

419 JADRINCEV 1890, 109.

420 JADRINCEV 1890, 109.

Transbaikaliens ein Mensch, der sich durch große Stärke auszeichnete.⁴²¹ Nur die Burjaten des aginskischen Kreises in der Region Transbaikalien pflegen einen negativen Ursprungsmythos der Entstehung des Bären. In ihrer Erzählung ist es ein Mensch, der das Pferd Gottes erschreckt habe, weswegen dieser gestürzt sei; infolge dieses Sakrilegs sei der Mensch zum Bären verwandelt worden: „*Буряты агинские говорят, что медведь былъ человекъ, который испугалъ богова коня: лошадь брыкнула, богъ упалъ съ лошади и за это обратилъ человека въ медведя.*“⁴²² Andererseits wird gerade durch einen Mythos wie diesen verständlich, dass dem Bären auch eine göttliche Herkunft (bei den Ostjaken) und sogar eine Verehrung als höchster Gott (bei den *Wogulen*) zugewiesen werden konnte.⁴²³ Furcht ist dabei immer im Spiel, was den Usus erklärt, dass manche Völker den Bären nicht direkt ansprechen, sondern entweder indirekt nur von „ihm“ sprechen oder ihn mit Umschreibungen wie „der Alte“ oder „der Ehrenwerte“ belegen.

Für Jadrincev ist gerade dieser Umstand ein Beleg für die „halbgöttliche Rolle“ des Bären bei den Völkern Sibiriens, aber auch der Finnen und der Mongolen.⁴²⁴ Auf dieser Ebene liegt außerdem die von den Altajern angenommene Fähigkeit des Bären, durch die Erde hören zu können, d.h. die Gedanken selbst von räumlich entfernten Menschen lesen zu können. Und der Bär erschreckt die Menschen, wenn sie die nötige Gottesfurcht vermissen lassen⁴²⁵ – womit gerade die Verbindung zwischen den Menschen und dem Göttlichen im Wesen des Bären angesprochen wird. Der Bär ist Repräsentant dieser Zone zwischen Immanenz und Transzendenz, er gehört zu beidem. Die Identifikation des Bären als Erlik⁴²⁶, der ja eine Schlüsselposition zwischen dem Schöpfergott und den Menschen innehat, deutet darauf hin, aber auch die bei den *Samojeden* verbreitete Ursprungssage, nach der der Bär aus einer Verbindung zwischen einer Frau und einem Waldgeist hervorgegangen sei.⁴²⁷ In der Vorstellung russischer *Kosaken* sind Bär und Wolf „verdunkelte Menschen“ („*люди, омраченные*“), was bedeutet, dass sie den Anblick der Menschen nicht ertragen und ihm nicht ins Gesicht sehen können; die Jäger ziehen deshalb die Mütze ins Gesicht, um den Bären zu täuschen.⁴²⁸ Wenn Jadrincev am Ende seines Artikels auf die europäischen Formen der Bären-Verehrung hinweist und Sagen und Repräsentationen in nationalen Symboliken erwähnt, wird sein Ansatz klar: es geht ihm um eine international vergleichende Forschung zur Rolle des Bären in der Kulturgeschichte des Menschen. Eine Bewertung der Kulturpraxen um den Bären bei den sibirischen Völkern lag nicht in seinem Sinn, genauso wenig wie eine kulturtypologisch oder evolutionistisch geartete Hierarchisierung der Befunde.

421 JADRINCEV 1890, 110.

422 JADRINCEV 1890, 110.

423 JADRINCEV 1890, 110.

424 JADRINCEV 1890, 111.

425 JADRINCEV 1890, 111.

426 JADRINCEV 1890, 112.

427 JADRINCEV 1890, 112.

428 JADRINCEV 1890, 112.

Der litauisch-russische Anthropologe und Ethnograph **WALDEMAR JOCHELSON** [VLADIMIR I. IOCHEL'SON] (1855-1937)⁴²⁹ gehört, wie Jadrincev vor ihm oder Bogoraz nach ihm, in die Rubrik der professionellen Beobachter. Gleichwohl ist auch bei ihm der Aspekt der Reise substantiell für die Form der Berichterstattung. Jochelson kam, wie andere, über die Verbannung in Sibirien zur Ethnographie. Als Mitglied revolutionärer Ableger der Narodniki-Bewegung verhaftet, trat er 1886 eine Verbannungsstrafe in Ostsibirien an, die nominell zehn Jahre währte. De facto wird man von einem früheren Ende ausgehen müssen, denn von 1894 an nahm Jochelson an mehreren wissenschaftlichen Expeditionen teil, zuerst der Sibirjakov-Expedition (bis 1897) und dann der von Franz Boas geleiteten Jesup North Pacific-Expedition⁴³⁰ (von 1900 bis 1902). 1895 bekam Jochelson seine erste Auszeichnung für seine Forschungen in Gestalt der Silbermedaille der Ethnographischen Abteilung der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft, der er von 1897 an auch angehörte. Zu den von Jochelson untersuchten Völkern zählen vor allem die in Ostsibirien beheimateten Korjaken, Jukagiren, Tungusen und Jakuten.⁴³¹ Neben frühen (russischsprachigen) Publikationen seit 1898 legte Jochelson seine Ergebnisse vor allem in englischer Sprache vor. Im gegebenen Zusammenhang sind davon besonders relevant: *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (= *The Jesup North Pacific Expedition*, ed. by Franz Boas, Bd. 9), Leiden – New York 1926/Reprint 1975 und *The Yakut*, in: *Anthropological Papers of The American Museum of Natural History* 33,2 (1933) S. 35-225.

Inhaltlich ist unschwer zu sehen, dass das Thema Religion, fokussiert auf den Schamanismus, die größte Aufmerksamkeit des Beobachters beanspruchte.⁴³² Jochelson widmete diesem Themenkomplex den weitaus größten Abschnitt seiner Monographie zu den **Jukagiren** und Tungusen. Zu ergänzen sind diese Angaben durch die Ausführungen in seinem Aufsatz zu den Jakuten, was es erlaubt, neben den sachlichen Informationen zu den Kulturen dieser sibirischen Völker seinen Umgang mit dieser Form kultureller Fremdheit zu ermitteln. Als methodische Vorbemerkung fungiert der Hinweis darauf, dass der Schamanismus der Jukagiren durch die Interaktion mit der russischen Kultur große Veränderungen erfahren hat. Der Berichterstatter spricht von einem „Abstieg“ des jukagirischen Schamanismus, einer Abwanderung in den „Untergrund.“ Als Ursache dafür wird die Verfolgung durch russische (christlich-orthodoxe) Missionare genannt – wobei die Missionare nicht die Kraft des Schamanismus oder der beteiligten Geister in Zweifel ziehen, sondern diese Kraft als

429 Zur Person vgl. KNÜPPEL 2013; KASTEN 2017; KASTEN 2024, 106-108.

430 Zu dieser Expedition in den Norden Sibiriens vgl. WINTERSCHLADEN – ORDUBADI – DAHLMANN (Hg.) 2016; speziell zur Beteiligung Jochelsons KASTEN – DÜRR 2018.

431 Insgesamt steht Jochelson für eine nahezu einzigartige Reichweite im Forschungsradius, der die Völker Sibiriens, des Fernen Ostens und Russisch Amerikas sowie Zentralasiens und des Kaukasus beinhaltet; vgl. JOCHELSON, WALDEMAR: *Peoples of Asiatic Russia*, New York 1928 und DERS.: *History, Ethnology and Anthropology of the Aleut*, Oosterhout N. B. 1966.

432 Vgl. HUTTON 2001, Register s.v.; KRUMHOLZ – WINTERSCHLADEN 2016.

„böse“ darstellen.⁴³³ Methodische Konsequenz für Jochelson aus dieser Situation der Konkurrenz, der gegenseitigen Beeinflussung und der Verdrängung des Schamanismus ist es, nach den ursprünglichen Wurzeln des schamanistischen Glaubenssystems zu suchen. Er wird fündig in der Figur des A'lma, einer Art Ur-Schamane, der sich um die Kranken seiner Gruppe kümmerte, Opfer und Gebete vollzog und mit der jenseitigen Welt den Kontakt hielt. Dieser erste Schamane der Jukagiren war neben seiner Rolle als Priester gleichzeitig der Beschützer und Repräsentant seines „Clans“, was ihm eine spezielle Verehrung einbrachte. Die Verehrung der Schamanen auch in späterer Zeit hatte besondere Züge, insofern eine Art Reliquienkult betrieben wurde, wie er aus dem Christentum bekannt ist.⁴³⁴ Jochelson beschreibt die Form der Ehrerbietung in seiner Zeit:

*In the spring of 1897, as a member of the Yakut expedition, I visited the village of Ustyansk at the mouth of the Yana River. At that time an old priest, Nikolai Vinokurov, was residing there. The Yukaghir of the Verkhoyansk district belonged to his parish. Having spent twenty years in that locality, he knew many things which escape the notice of a traveler who spends but little time in the country. Five years before my visit he had still seen a Yukaghir with an amulet of shaman flesh. According to Father Nicolai, the Yukaghir of Verkhoyansk continued to cut up their dead shamans until recently. For that purpose they would erect a conical tent of willow-rods and store in it strips of the shaman's flesh cut from the bones. Then all the relatives of the deceased shaman approached the tent walking backwards and picked with wooden spears the spread out pieces of flesh. Whatever piece one would pick up for luck, he would take. The internal organs were most sought for. Of especial value was the heart as the symbol of courage. The liver was also highly prized. Each one would dry the piece he had picked up, tie it to a board carved in the shape of a man with legs, and wear it for protection.*⁴³⁵

Sei es die Nähe zu christlichen Gebräuchen im Kontext der Heiligenverehrung, bei denen ja ebenfalls Körperteile der Heiligen und ihre besondere Konservierung eine Rolle spielen, sei es aus anderen Gründen: der Berichterstatter ist hier als Ethnograph und Wissenschaftler tätig, der allenfalls Parallelen zu verwandten kulturellen Praktiken zieht, ansonsten aber neutral bleibt. Dies verdeutlicht daneben die kurze Reflexion zur Repräsentanz der (toten) Schamanen. Jochelson registriert einen gewissen Widerspruch, der darin besteht, dass die Seele bzw. der Geist des Schamanen sowohl in einer hölzernen Figur („*wooden man*“), als auch im Reich der Schatten sein kann; aber er hält diesen Widerspruch nicht für ein Merkmal des „*primitive man*“⁴³⁶ und entzieht damit das Problem einer wertenden Einordnung.

433 JOCHELSON 1926, 162.

434 JOCHELSON 1926, 163.

435 JOCHELSON 1926, 165.

436 JOCHELSON 1926, 166.

Ähnlich distanziert verfährt Jochelson mit einer Geschichte von der Jenseitsreise eines Schamanen namens Tabuckan, die ihm von einem Nachkommen desselben erzählt wurde:

The shaman was called Tabuckan. He had a daughter who was married to a young man from the Korkodon river. Following the old custom the son-in-law was living in the house of his father-in-law. Once the shaman sent his son-in-law to set out traps for foxes. This was in the autumn and the young man went up the Popovka river in a boat. At that time the Yukaghir were still having wars with the Lamut. They lay in ambush for one another. The young man suddenly heard the sound of Lamut singing on the rocky bank of the river. He left the boat and began to approach quietly, following the noise. „I am going to kill the Lamut,“ thought he. He ascended the bank and saw sitting on the branches of a willow tree a man in a dress made in Lamut style, of skins of reindeer yearlings. His belt was made of silver, of silver also were his eye-pieces, his neck-band and the bracelets on his arms. The man was swinging on the branches and sang Lamut songs, without noticing the Yukaghir. The latter strung his bow and let fly an arrow. The song came to an abrupt end, and the man fell to the ground. The Yukaghir ran to the spot where the man had fallen, but there was no one there. Only his arrow was there covered with blood. The man shot at by the Yukaghir was a subterranean Lamut devil. Wounded in the back, he disappeared underground. The Yukaghir picked up his arrow and ran to his boat in terror. He jumped into the boat and continued his journey. When darkness fell, he stopped for the night. The following morning he could not rise, his back ached, his spine was broken. He crept to his boat, with difficulty he tied logs to both sides of the boat to prevent its capsizing, lay down on the bottom, and permitted the boat to be carried downstream. He reached the mouth of the Popovka river, where his people lived, and told his father-in-law of what had occurred. / „Why did you shoot at the Lamut devil?“ said his father-in-law, „you broke his spine, and now he has done the same to you.“ / The shaman knew what had occurred. He began to apply medicine to his son-in-law but could not cure him. Then he said, „I shall go to the underground world, shall cure the devil, then my son-in-law will also recover.“ He went to the lower regions, but not as a soul only, as is done by other shamans, but in the body. There he cured the Lamut devil and then only his son-in-law began to improve. After this the shaman made a wooden man and hung it on the tree where the Lamut devil had been sitting.⁴³⁷

Es ist nicht nur die Begegnung eines Jukagiren mit einem „Teufel“ („devil“) des verfeindeten Volks der Lamuten und die Jenseitsreise des Schamanen zu dessen Heilung an sich, was Befremden auslösen könnte; hinzu kommt, dass der Schamane nicht, wie offenbar sonst üblich, als Seele diese Reise antritt, sondern körperlich. Jochelson geht auf diesen Punkt nicht ein, sondern verlegt sich auf eine ausführliche Beschreibung

des Gewands der jukagirischen, jakutischen und tungusischen Schamanen und seiner Funktionen.⁴³⁸ Wie Aleksandra Potanina kurze Zeit vor ihm, erkennt Jochelson – bei den **Jakuten** – „weiße“ und „schwarze“ Schamanen, zuständig entweder für übelwollende Geister oder für günstig gesonnene Gottheiten. Die schwarzen Schamanen sind für das Ausbrechen von Krankheiten verantwortlich, die weißen für deren Heilung.⁴³⁹ Während der Berichtersteller keine Anzeichen mehr von weiblichen Schamanen bei den Jukagiren erkennt, registriert er dennoch die Fähigkeit zur Transformation von Männern in Frauen und vice versa bei den Schamanen der Korjaken, der Kamtschadalen und der Tschuktschen. Jochelson führt dieses Phänomen darauf zurück, dass der Schamanismus generell mit der Familie verknüpft ist, und dass die ersten Schamanen Frauen waren.⁴⁴⁰ Bei den Jakuten finden sich gleichermaßen männliche wie weibliche Schamanen.⁴⁴¹

Von den weiteren schamanistischen Praktiken beschreibt Jochelson mehrere Séancen bei den Jukagiren, die er selbst miterlebte, und die sich zumeist um eine Krankenheilung dreht.⁴⁴² Hinzu kommen Demonstrationen der schamanistischen Fähigkeit, die Zukunft vorherzusagen (bei den Jukagiren und Tungusen)⁴⁴³, sowie Beispiele dafür, dass Schamanen auch Kämpfe austragen. Diese Kämpfe haben den Charakter von Nachweisen, welcher Schamane über die mächtigeren Geister verfügt, und spielen sich zwischen jukagirischen und Schamanen anderer Völker ab.⁴⁴⁴ Deutlich wird bei diesen Berichten über Wettstreite, dass Schamanen keine moralische Instanz abgeben. Ihr Verhalten weist mit Neid, Aggressivität und Rachelust sowie der Bereitschaft zu Ehebruch, Inzest, Diebstahl und Mord eine Reihe sehr gängiger menschlicher Verfehlungen auf.⁴⁴⁵ Eine Ausnahme ist die Selbst-Zurücknahme: je mächtiger ein Schamane, desto bescheidener ist er.⁴⁴⁶ Für den Beobachter sind dies in gewissem Sinn „Fakten“; er stellt nichts in Frage, kritisiert nichts, be- und verurteilt nichts. Diese reservierte Darstellungsweise hat jedoch ihre Vorzüge. Fast unbemerkt wird sichtbar, dass es trotz manifester christlicher Interferenzen (in Gestalt von christlichen Ikonen der Griechisch-Katholischen Kirche in den Zelten der Jukagiren⁴⁴⁷) noch einen im Wesentlichen intakten schamanistischen Kosmos gab – selbst wenn es jetzt eben zusätzlich „evil spirits“ zu bekämpfen galt, „who have come with the Russians“.⁴⁴⁸

438 JOCHELSON 1926, 169-191.

439 JOCHELSON 1926, 191f. Vgl. JOCHELSON 1933, 107.

440 JOCHELSON 1926, 194.

441 JOCHELSON 1933, 105.

442 JOCHELSON 1926, 196-208.

443 JOCHELSON 1926, 208-210.

444 JOCHELSON 1926, 212f.

445 JOCHELSON 1926, 213-215.

446 JOCHELSON 1926, 219.

447 JOCHELSON 1926, 205.

448 JOCHELSON 1926, 219.

Möglicherweise mit der intensivierte Präsenz russischer Kultur in Sibirien und der damit einhergehenden Nivellierung der eigenen Kultur steht in Verbindung, dass es Zeugnisse für eine inter-tribale (Jukagiren / Jakuten) Verwendung des schamanistischen Wissens gibt. Jochelson berichtet von einem solchen Fall, der gewissermaßen den Einbruch der „Moderne“ kennzeichnet, auch wenn das Vorgehen nicht von Erfolg gekrönt war:

In January of 1902 we had the opportunity to be present at a burial ceremony of the Tundra Yukaghir. The mother-in-law of the elder had been ill of contraction of the æsophagus. The Yukaghir were convinced that the illness was caused by some evil spirit. The tribal shamans were not successful in their treatment, nor were our medicaments of any help. When she was no longer able to take food the Yukaghir decided to summon a Yakut shaman. But the latter declared that Yakut shamanistic spirits are unwilling to enter a Yukaghir tent, because they do not like the smell of a Yukaghir dwelling. Then the relatives of the sick woman carried her into the hut of the Yakut shaman. For two nights he performed his incantations and ceremonies, endeavoring to drive out the evil spirit which had caused the woman's illness. But during the performance of the third night the patient died. The deceased woman was carried to her tent where preparations for the funeral were made.⁴⁴⁹

Der Berichtersteller macht an mehreren Stellen plausibel, dass es eine enge Verbindung zwischen den Schamanen und nur ihrem Volk gibt. Dazu gehört, dass die Hilfsgeister der Schamanen, die die schamanistischen Séancen überwachen, „ihre“ Schamanen als Mediatoren ihres Willens aussuchen und dann, in einer patrilinearen Weise, auf den Sohn übergehen.⁴⁵⁰ Und die Begegnung mit der von Russland vermittelten Kultur musste auch nicht immer so ausgehen, dass sich die Seite der indigenen Völker verändert hätte. Ein gutes Beispiel dafür ist die von Jochelson mitgeteilte Umkehr der Aneignungsrichtung bei den **Tschuktschen** und **Korjaken**: Hier führte die Mission durch russische Priester samt Einführung von Ikonen dazu, dass die Popen als Schamanen und die Ikonen als Bilder schamanistischer Geister aufgefasst und mit eigenen Namen belegt wurden.⁴⁵¹ Ein anderes Beispiel ist die Kosmogonie der Jakuten, die sich laut Jochelson durch den Kontakt mit dem Christentum nicht verändert habe.⁴⁵² Doch lässt sich die Reserviertheit der sibirischen Völker nicht nur gegenüber dem missionarischen, sondern auch gegenüber dem wissenschaftlichen Interesse beobachten: Als der russische Ethnologe Nikolaj A. Vitaševskij (1857-1918), wie Jochelson berichtet, einen jakutischen Schamanen im Anschluss an eine Séance zum Interview einladen wollte, lehnte dieser ab mit dem Argument, dass eine

449 JOCHELSON 1926, 231.

450 JOCHELSON 1926, 237.

451 JOCHELSON 1926, 240. Zum Schamanismus bei den Korjaken vgl. zusätzlich JOCHELSON 1908, 47-64.

452 JOCHELSON 1933, 105.

schamanistische Séance zu ernst für „nutzlose Neugier“ sei.⁴⁵³ Hier stieß das wissenschaftliche Interesse auf ein heuristisches Hindernis, das nichts mit den subjektiven Kontingenzen der Reisenden und Forschenden zu tun hatte.

In dasselbe Paradigma des „Forschers in der Verbannung“ gehört der aus Wolhynien stammende jüdische Gelehrte **VLADIMIR G. BOGORAZ** [Pseudonym: TAN] (1865-1936).⁴⁵⁴ Aufgrund seiner politischen Tätigkeit in einer der revolutionären Gruppen der Narodniki wurde er von der Juristischen Fakultät der Universität in St. Petersburg verwiesen und schließlich, ähnlich wie Jochelson, 1889 nach Kolyma verbannt. Dort befasste er sich intensiv mit der Ethnographie der sibirischen Völker, so dass er, noch innerhalb der nominellen Verbannungszeit, 1894 als Teilnehmer der Jakut- bzw. Sibirjakov-Expedition kooptiert wurde. Sein Forschungsgebiet waren vor allem die *Tschuktschen*, bei denen er drei Jahre verbrachte, und zu denen er, nach einem Aufenthalt in den USA, im Rahmen der Jesup North Pacific-Expedition 1900-01 wieder zurückkehrte.⁴⁵⁵ Kreuzten sich über die Expeditionen seine Lebenswege mehrfach mit denjenigen Jochelsons, so verbindet ihn mit Sieroszewski die schriftstellerische Tätigkeit. Bogoraz entwickelte seit seinem ersten Aufenthalt bei den Tschuktschen eine reiche belletristische Aktivität in Form von Erzählungen, Gedichten und Romanen, die alle noch zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden.⁴⁵⁶ Zusammen mit dem wissenschaftlichen Oeuvre, das ebenfalls äußerst umfangreich ist und in russischer und englischer Sprache erschien, ergibt sich daraus eine enorme öffentliche Präsenz dieses Forschers. Wie bei anderen Wissenschaftlern seiner Zeit, war die ethnologische Arbeit sehr eng mit der sprachwissenschaftlichen verbunden; „Sprache und Folklore“ (so auch der Titel seines ersten Werks zu den Tschuktschen im Kreis Tschukotka) bildeten eine feste Einheit – wobei der Begriff Folklore für das engere ethnographische Arbeitsfeld steht, aus dem allenfalls der Bereich der Religion separiert wurde. Beleg dafür ist die Monographie *The Chukchee, Teil 2: Religion* (= *The Jesup North Pacific Expedition, Bd. 7 Teil 2. Memoirs of the American Museum of Natural History, Bd. 11*), Leiden – New York 1907.⁴⁵⁷

Durch seine Fokussierung auf Sprache und Religion der Tschuktschen rückte Bogoraz eine Ethnie in den Mittelpunkt, die bisher noch eher am Rand des ethnographischen Interesses gestanden hatte. Von den Themen im Bereich Religion waren es vor allem die Jenseitslehre und der Schamanismus⁴⁵⁸ der Tschuktschen, die den reisenden Forscher bewegten. Es ist keine voraussetzungslose Begegnung, die sich zwischen Bogoraz und den Tschuktschen ereignete; davon zeugt schon die ganz allgemeine Bemerkung, dass er sich den „religious concepts of primitive man“ zuwenden

453 JOCHELSON 1933, 121.

454 Zur Person: KULEŠOVA 1975; GERNET 1999, 7-45.

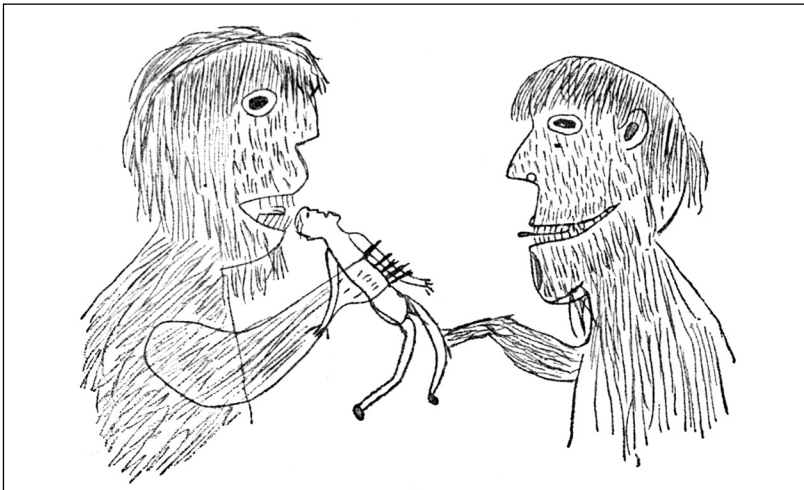
455 Vgl. KRUPNIK 2018.

456 Ins Deutsche übersetzte Ausschnitte aus russischen Erzählungen Bogoraz': [BOGORAZ] 1956.

457 Vom Autor angefertigte russische Übersetzung des englischen Originals: BOGORAZ 2017.

458 Vgl. HUTTON 2001, Register s.v.; REID 2002, Register s.v.; ZNAMENSKI 2003, 72-76.

wolle.⁴⁵⁹ Doch bewegt sich der Duktus dann im rein Deskriptiven, ohne ideologische Anteile. Der Berichterstatter referiert zu einem Teil der tschuktschischen Lebenswelt, die bisher kaum bekannt war. Dazu gehört die als belebt begriffene Natur⁴⁶⁰, die anthropomorphe Lebensweise von Tieren wie Bär, Adler und anderen⁴⁶¹, sowie die Verfügungsgewalt von Geistern („Meister“, „ke’let“) über Wälder, Flüsse, Seen und andere „größere materielle Einheiten“. ⁴⁶² Bogoraz übermittelt die von den Tschuktschen vorgenommene Klassifizierung innerhalb der Geister in die Gruppen: böse Geister, blutdürstige Kannibalen und Hilfsgeister für die Schamanen. ⁴⁶³ Das Wirken der zweiten Gruppe von Geistern, das sich u.a. in Form von Krankheiten bei den Menschen bemerkbar macht, wird mit einer bildlichen Darstellung der Tschuktschen illustriert. Zu sehen sind zwei Ke’let, die als haarige Kannibalen ein Kind verschlingen:



Tschuktschische Zeichnung, in: BOGORAZ 1907, 297.

Seine Informationen erhielt Bogoraz immer wieder von Schamanen selbst, wie die Ausführungen zu den „guten Geistern“ bei den Tschuktschen verraten.⁴⁶⁴ Die Rolle der Schamanen wird vom Berichterstatter als eine mediale definiert, bestehend aus einem Eingriff des Schamanen in die Tätigkeit der Geister zugunsten der Menschen. Er wird dann nötig, wenn eine der mehreren Seelen eines Menschen von den Ke’let „gestohlen“ wird, was in aller Regel auf Krankheit und frühzeitigen Tod hinausläuft;

⁴⁵⁹ BOGORAZ 1907, 277.

⁴⁶⁰ BOGORAZ 1907, 280.

⁴⁶¹ BOGORAZ 1907, 283.

⁴⁶² BOGORAZ 1907, 285.

⁴⁶³ BOGORAZ 1907, 292.

⁴⁶⁴ BOGORAZ 1907, 303.

nur der Schamane kann diese Seele auffinden und zurückbringen.⁴⁶⁵ Gleichzeitig ist der Schamanismus, wie der Beobachter mitteilt, sehr eng mit Familienzeremonien verknüpft. Jede Familie der Tschuktschen besitzt mit der Trommel das notwendige Utensil für die Kommunikation mit der jenseitigen Welt, und in jeder Familie findet sich mindestens ein Mitglied, das diese Kontaktaufnahme mit den „Geistern“ übernehmen kann.⁴⁶⁶ Bogoraz beobachtet jedoch einen Wandel dieser sozialen Situierung der Schamanen, hin zur Entwicklung eines individuellen Schamanismus. Er beruht auf einer (erworbenen) Gabe der Inspiration, die sowohl Frauen wie Männern zugänglich ist. Frauen würden in neuerer Zeit, so der Berichterstatter, häufiger in diese Funktion gelangen, doch sei ihre Reputation geringer als die der männlichen Schamanen, was sich auch in der kürzeren Zeit widerspiegele, die sie für den Erwerb ihrer „Inspiration“ bräuchten.⁴⁶⁷ Bogoraz stützt sich dabei auf Gespräche, die er mit weiblichen und männlichen Schamanen führte; immer wieder vergleicht er aber auch seine Ergebnisse mit denjenigen von Jochelson⁴⁶⁸, was die Lebendigkeit des Diskurses um das Wesen des (sibirischen) Schamanismus unterstreicht.

Aufschlussreich für die Gesamteinschätzung des Schamanismus durch Bogoraz ist seine Aussage zur Psychologie der Schamanen. Indem er sie als *„very nervous, highly excitable persons, often almost on the verge of insanity“*⁴⁶⁹ kennzeichnet, gibt sich Bogoraz als Parteigänger der Theorie vom Schamanismus als einer Krankheit zu erkennen. Diese Auffassung kulminiert in dem von Ohlmarks 1939 geprägten Begriff der „arktischen Hysterie“, ist aber auch schon bei den zeitgenössischen Ethnographen Sternberg, Sieroszewski und Jochelson⁴⁷⁰ anzutreffen. Die Distanzierung erfolgt dabei nicht mehr, wie in früheren Zeiten, über religiöse oder kulturelle Vorurteile, sondern über den Begriffsapparat der Psychologie bzw. Psychiatrie. Damit ist diese „moderne“ Form der Minderbewertung des Schamanismus nur scheinbar neutraler als die vorangehenden Formen. Im Kern steht eine Abwertung des Schamanismus als eine zwar kulturell eigenständige, letztlich aber individualpsychologische Abnormität. Bogoraz hält die Schamanen, wie die Wiedergabe seines Gesprächs mit dem Schamanen Kele’wgi zeigt, für überspannte Personen, deren Berichte über eine Berufung zum Dienst an den Menschen in Form einer Vermittlung zwischen ihnen und den Geistern nur Übernahmen aus allgemein verfügbarem Erzählgut sind.⁴⁷¹ Der Schamanismus erscheint in diesem Licht ebenfalls als Betrug – ähnlich dem Urteil, das Reisende der Frühen Neuzeit fällten, aber anders begründet und formuliert. Was sich geändert hat, ist die Basis der Informationsbeschaffung. Die reisenden Forscher

465 BOGORAZ 1907, 333.

466 BOGORAZ 1907, 413.

467 BOGORAZ 1907, 414f.

468 Z.B. BOGORAZ 1907, 417.

469 BOGORAZ 1907, 426.

470 Vgl. MILLER 2018, 97.

471 BOGORAZ 1907, 426.

begnügen sich nicht mit episodischen (und möglicherweise untypischen) Begegnungen, wie es die forschenden Reisenden immer wieder taten. Sie nehmen an mehreren Séancen teil, sprechen mit mehreren Schamanen männlichen und weiblichen Geschlechts und vergleichen das Gesehene oder Gehörte mit dem Gelesenen. Dennoch werden Selbstbezeichnungen wie diejenige der Schamanin Scratching-Woman, dass die Schamanen betrügen würden⁴⁷², gerne aufgenommen und verallgemeinert. Insofern wird man dieser Stufe des Diskurses zum Schamanismus zwar eine Wissenschaftlichkeit bescheinigen können, doch zugleich ein tendenziöses Verfahren. Die Be- resp. Abwertung des kulturell Fremden ist mit dem wissenschaftlichen Ansatz nicht vorbei, sie hat sich nur verschoben.

Was sich in jedem Fall geändert hat, ist die Differenziertheit der Berichterstattung. Bogoraz registriert eine Reihe sehr unterschiedlicher Bestandteile des Schamanismus der Tschuktschen. Dazu gehören die verschiedenen Arten von „performances“ der Schamanen⁴⁷³, die Frage der Bezahlung⁴⁷⁴ oder das, was Bogoraz als „tricks“ bezeichnet (z.B. das Reden mit mehreren Stimmen, was ihn zu der Bemerkung veranlasst, dass es die tschuktschischen Bauchredner mit den „best artists of the kind of civilized countries“ aufnehmen könnten).⁴⁷⁵ Der Berichterstatter unterscheidet ferner zwischen schamanistischen Tätigkeiten in Innenräumen⁴⁷⁶ und im Freien⁴⁷⁷, freilich mit dem selben Ergebnis: der Schamanismus ist eine Kombination aus „ecstatic excitement with daring and cool deceit, which is able to lead them to quite unexpected actions“.⁴⁷⁸ Eher zurückhaltend, dafür umso ausführlicher behandelt er den Aspekt der geschlechtlichen Verwandlung von Schamanen.⁴⁷⁹ Der Mann, der sein Geschlecht ändert, wird zum „soft man“ bzw. „similar to a woman“, die Frau entsprechend „similar to a man“.⁴⁸⁰ Die Transformation von Männern ist häufiger als die von Frauen, und letzteres hat Bogoraz auch nur vom Hörensagen erfahren⁴⁸¹, während er mit transformierten männlichen Schamanen persönlich Kontakt aufnehmen konnte.⁴⁸² Die Verwandlung ereignet sich gewöhnlich in der Zeit, in der die Berufung zum Schamanen stattfindet, und wird von den Geistern initiiert.⁴⁸³ Nach den äußeren Adaptionen, betreffend Haartracht und Kleidung, erfolgt in einem dritten und entscheidenden

472 BOGORAZ 1907, 429.

473 BOGORAZ 1907, 430-432.

474 BOGORAZ 1907, 432.

475 BOGORAZ 1907, 435.

476 BOGORAZ 1907, 433.

477 BOGORAZ 1907, 441.

478 BOGORAZ 1907, 443.

479 BOGORAZ 1907, 449-457. Zur Weiterverfolgung des Diskurses bei Czaplicka vgl. KUBICA 2020, 333-346.

480 BOGORAZ 1907, 449.

481 Vgl. BOGORAZ 1907, 455f.

482 BOGORAZ 1907, 450.

483 BOGORAZ 1907, 450.

Schritt die psychisch-körperliche Transformation. Sie äußert sich in der Aufnahme weiblicher Berufstätigkeit und Übernahme weiblicher Verhaltensweisen, bis hin zur Heirat mit einem männlichen Partner. Der Berichterstatter ist sich nicht sicher, ob die Verwandlung das Produkt von Autosuggestion sei oder der Absicht entspringt, die Umgebung zu beeindrucken.⁴⁸⁴ Doch stellt er diese Fragen zurück zugunsten weiterer Nachforschungen, welche Stellung die „soft men“ in der Gesellschaft haben. Dabei spielt das Problem der (Falsch-)Einschätzung der transformierten Männer durch ihre Umgebung eine zentrale Rolle. Zur Illustration dieses Diskursabschnitts überliefert Bogoraz eine kurze Geschichte:

The state of a transformed man is so peculiar that it attracts much gossip and jests on the part of the neighbors. Such jests are of course interchanged only in whispers, because the people are extremely afraid of the transformed, much more so than of ordinary shamans. / In a tale widely circulated among the Chukchee, a „soft man“, clad in a woman's dress, takes part, with other members of the family, in corralling the reindeer-herd. The wife of his brother taunts him, saying, „This one with the woman's breeches does not seem to give much help.“ The „soft man“ takes offence, and leaves the family camp. he goes away to the border-land of the Koryak. who assault him in his travelling-tent. He, however, snatches his fire-board implement, and with its small bow of antler, shoots the wooden drill at his adversaries. Immediately it turns into a fiery shaft and destroys all of them one by one. He then takes their herds, and, coming back to his home, shows his newly acquired wealth to his relatives, saying, „See now what that of woman's breeches was able to procure for you.“⁴⁸⁵

Die übermenschlichen Fähigkeiten der transformierten männlichen Schamanen werden damit erklärt, dass sie einen „special protector“ unter den Geistern hätten.⁴⁸⁶ Damit wird auch die Rollenteilung verständlich, die in Haushalten mit in Frauen verwandelten Schamanen-Männern herrscht: „the voice of the wife is decidedly preponderant.“⁴⁸⁷ Die von Bogoraz beschriebenen „soft men“ sind aber nicht nur ihrer gewöhnlichen menschlichen Umgebung überlegen, sondern bilden auch innerhalb der Schicht der Schamanen eine besonders mächtige Gruppe. Bogoraz beobachtet dies bei speziellen Tätigkeiten, und er registriert deren Wertschätzung durch „gewöhnliche“ Schamanen.⁴⁸⁸ Dabei hält er den Geschlechtswechsel generell nicht für eine Sache, die nur bei „primitiven Völkern“ vorkommen würde – „zivilisierte Völker“ zeigten dieses Phänomen genauso.⁴⁸⁹ Es kennzeichnet die Methodik

484 BOGORAZ 1907, 450f.

485 BOGORAZ 1907, 451f.

486 BOGORAZ 1907, 452.

487 BOGORAZ 1907, 452.

488 BOGORAZ 1907, 453.

489 BOGORAZ 1907, 455.

gerade dieses Wissenschaftlers unter den Reisenden, dass er Seitenblicke auf sexuelle Transformationen bei anderen Völkern Sibiriens und des Fernen Ostens wirft. Er sieht verwandte Erscheinungen bei den Korjaken, Kamtschadalen und Asiatischen Eskimo, und er holt Meinungen anderer Beobachter wie Krašeninnikov, Steller oder Saryčev ein.⁴⁹⁰ Doch gehen die Parallelen beim Thema Schamanismus nicht nur in Richtung indigene Völker. Bogoraz beobachtet eine Ausübung schamanistischer Praktiken sowohl bei „*Russanized natives*“, als auch bei „*Russian creoles*“: in beiden Gruppen, den russifizierten Indigenen und den mit Indigenen verheirateten Russen, benutzten Frauen schamanistische Gesänge zum Zweck der Schmerzbekämpfung.⁴⁹¹ Mit der Identifikation solcher „gemischter Gesellschaften“, für die es offensichtlich Unterscheidungsmechanismen gab, um sie von russischen und indigenen Gruppen abzutrennen, stellt Bogoraz die Tschuktschen in eine Linie mit den Bewohnern Alaskas, im Unterschied zu denjenigen Sibiriens. Aufgrund der im Vergleich zu Sibirien späteren Kolonialisierung und der damit einhergehenden ethnischen oder rassischen Identitätspolitik würde man, wie jüngste Forschungen zu Alaska zeigen⁴⁹², auch auf der Tschuktschen-Halbinsel „Kreolen“ ausmachen können. Bogoraz' Ergebnisse erweitern das von der jüngsten Forschung aufgestellte Modell, was den Gelehrten selbst zu einem Bindeglied zwischen der älteren Ethnographie und der modernen Ethnologie werden lässt.

Ungewöhnlich mag erscheinen, dass auch Politiker an dieser Scharnierstelle mit beteiligt waren und einen substantiellen Beitrag zur Erforschung der indigenen Völkerschaften des Russländischen Reichs erbracht haben. Und doch repräsentiert **KONSTANTIN GRAF VON DER PAHLEN** (1861-1923), als Mitglied des Senats auf Revisionsreise durch das Generalgouvernement Turkestan⁴⁹³, im Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden denselben Typus wie Bogoraz. Pahlens Reise von 1908-1909 folgte dem Zweck, den Stand der Integration der „Kolonie Russisch-Turkestan“ zu ermitteln.⁴⁹⁴ Der deutsch-baltische Senator in russischen Diensten kam als „imperial visitor“⁴⁹⁵, was fraglos eine eigene Perspektive in seinem Bericht *Im Auftrag des Zaren in Turkestan, Stuttgart 1909*⁴⁹⁶, mit sich brachte. Doch verhinderte die Sichtweise „von oben“ respektive „von außen“ nicht, dass nicht zumindest gesellschaftliche Spannungsfelder angesprochen wurden, wenn schon kaum individuelle oder gruppenspezifische Phänomene. Problematisch war die Begegnung der islamischen Bevölkerung mit der russischen, aber auch die Selbstformierung des Islam im heutigen Usbekistan.

490 BOGORAZ 1907, 456.

491 BOGORAZ 1907, 463.

492 Vgl. SCHWEITZER – GOLOVKO – VAKHTIN 2013.

493 Zum Politiker Pahlen vgl. DAUSE 2021.

494 Vgl. MORRISON 2008; MARK 2020, 485f.

495 MORRISON 2013, 46.

496 Es handelt sich dabei um eine nach der englischen Publikation *Mission to Turkestan, London 1964*, und dem deutschen Originalmanuskript bearbeitete Ausgabe; die russische Version erschien unter dem Titel *Pereselenčeskoe delo v Turkestane, S.-Peterburg 1910*.

Pahlens erster Eindruck in Samarkand spiegelt eine Mischung aus Patriarchalismus und Empathie gegenüber den **Usbeken**:

Solche Gedanken gingen mir durch den Kopf, als ich in den Rigistan [sc. Registan, Mittelpunkt des alten Samarkand; T.W.] einfuhr und die Menschenmenge mir Platz machte und sich vor mir verbeugte. Sie stand schweigend da, wie es die Sitte des Orients gebot, während ich die Stufen der Terrasse hinaufstieg. Bald stand ich allein hier oben und betrachtete dasselbe imposante Bild, das einst Timur [sc. Timur Lenk/Tamerlan, 1336-1405; T.W.] von diesen Stufen aus gesehen hatte. Welch ein geduldiges, jahrtausendelang an Knechtschaft gewohntes Volk, das nie einen eigenen Willen besessen hat, noch heute nichts von Selbstbestimmung weiß und alles, was ihm mangelt, von der Gnade des jeweiligen Despoten erwartet. So hatte es vor Alexander dem Großen und Timur gestanden; so hatte es die kleinen Tyrannen, die Emire, Scheichs und Khans gefürchtet, ebenso wie den in weiter Ferne weilenden Weißen Zaren, der diesem Volk als eine große mystische Herrscherfigur erscheinen musste, die ihm nach jahrhundertelanger Ausbeutung und Despotie Frieden, Wohlstand und Ordnung gebracht hatte. Aus diesem Grunde war das Volk damals, als ich auf dem Rigistan stand, in feierlicher Stimmung. Alle glaubten, daß der Ak-Padischah durch mich von all den Nöten hier in Kenntnis gesetzt würde. Noch heute sehe ich den erwartungsvollen Ausdruck in den Gesichtern vor mir. Wie leicht hätte man dies fleißige, vertrauensvoll-anhängliche Volk leiten können. Doch das mußte an der Bürokratie und der Trägheit der Petersburger und Taschkenter Kanzleien scheitern. Alle Vorstellungen und Berichte der tüchtigsten Beamten und Kenner dieses Gebietes wurden unterschlagen, ad acta gelegt oder auch mit Erbitterung bekämpft.⁴⁹⁷

Den Kern des in Zentralasien beheimateten Islam sieht Pahlen in einem Anti-Individualismus, der seit mongolischer Zeit besteht und eine religiöse Ordnung mit besonderen Merkmalen hervorgebracht hat:

Im Rigistan ist mir das Symbol der äußeren Macht Timurs und seiner islamisch-asiatisch begründeten Weltordnung entgegengetreten. Es ist sonderbar, daß diese Weltordnung jetzt wieder vom Bolschewismus in die Praxis umgesetzt wird. Sie beruht auf der absoluten Verneinung der Individualität des Einzelnen. Auch bei Timur galt ein einzelnes Menschenleben so gut wie nichts, ebensowenig wie die menschliche Arbeit und Zeit. In seinem Staat gab es nur einen Willen, den seinen. Die Grundlage dieses Gedankens lag in der Überzeugung, daß Timur der Vollstrecker des göttlichen Willens sei, wie er durch Mohammed verkündet worden ist, der ja die allgemeine Wohlfahrt der ganzen Menschheit zum Endziel hat. Dieser Gedanke muss den Menschen täglich und stündlich vor Augen gehalten werden, um die allgemeine Unterordnung unter einen Willen zu gewährleisten. Die methodische Abstufung der Erziehung der Massen ist bei dieser Weltordnung

497 PAHLEN 1969, 56f.

*in Asien erstaunlich wirksam geworden. / Wenn wir diese Ordnung betrachten, sehen wir, daß vor allem eine der elementaren Grundlagen der abendländischen Lebensweise, nämlich die der Familie, fehlt.*⁴⁹⁸

Das von Pahlen gezeichnete Bild von Staat und Gesellschaft in Turkestan zeigt die Form einer klassischen Tyrannis, bei der sich alles dem einen Herrscherwillen unterzuordnen hat. Doch wird dieser politische Aspekt ergänzt durch einen religiösen, was in der Summe auf eine „*Erziehung der Massen*“ hinausläuft, d.h. eine gesellschaftliche Formierung „von oben“. Ist diese Form einer politischen Theokratie bzw. religiösen Autokratie bereits singulär, so registriert der Beobachter mit dem Fehlen der (ihm bekannten) sozialen Formation der Familie in Turkestan einen zusätzlichen Abstand zur „*abendländischen Lebensweise*“. Der islamische Staat, wie ihn Pahlen bei seinem Besuch im heutigen Usbekistan kennenlernt, wird so zum Antipoden des ihm vertrauten, europäischen Staatswesens. Auffällig ist, dass der Beobachter vor allem der erzieherischen Qualität der islamischen Religion eine hohe Bedeutung beilegt. In der Praxis ergibt sich für ihn das Bild einer Religion, die in erster Linie als Instrument der individuellen und gesellschaftlichen Disziplinierung funktioniert:

*Sodann wird gelehrt, was Gott von dem Rechtgläubigen verlangt, damit er selig werde. Dazu müssen vor allem die Bräuche eingehalten werden. So steht der Mohammedaner sein ganzes Leben lang unter Vorschriften, von deren Befolgung seine Seligkeit abhängt. Uns Europäern erscheinen sie oft als leere Form. Wenn man sich in sie hineindenkt, erkennt man, daß jede dieser Vorschriften auf der mohammedanischen Weltanschauung und Ethik beruht. Dazu gehören vor allem die regelmäßigen Gebete zu den verschiedenen Tagen und Tageszeiten. Jeder Mohammedaner kennt sie auswendig, sie werden ihm zur zweiten Natur. Wo er sich auch befindet, in welcher Gesellschaft er gerade ist: sobald die Gebetsstunde kommt, wird der Gebetsteppich ausgebreitet, jeder kniet nieder und sagt die Gebete her. Sie verherrlichen den Monotheismus und seine Träger hier auf Erden, Mohammed und seine Kalifen. Die periodischen Fasten sind ebenso allgemeine Gebräuche. Jeder Junge muß sie genau kennen, wenn er sich nicht schweren Strafen aussetzen will. Auch das gehört zur Selbstdisziplin. Man hat sogar behauptet, daß die Erfolge mohammedanischer Heere darauf beruhten, daß sie lange Zeit Hunger und Durst aushalten könnten. Ebenso wird schon den Jungen zur Pflicht gemacht, jeden Tag im Koran zu lesen. So bewegen sich alle Gedanken nur in den Auffassungen der mohammedanischen Welt, die auch ihre politischen Überzeugungen bestimmt. Die Nationalität tritt ganz zurück. Einen Familiennamen gibt es nicht. Was den Jungen, Jüngling und Mann zu den übrigen Menschen zieht oder von ihnen abstößt, ist eng verbunden mit der Bindung an die Nachfolger des Propheten. Interessieren werden ihn nur Probleme, die sich auf seine Religion beziehen.*⁴⁹⁹

498 PAHLEN 1969, 57f.

499 PAHLEN 1969, 68f.

Doch dreht es sich bei diesem staatlich organisierten Erziehungswerk nicht nur um eine Disziplinierung nach innen. Hinzu kommt eine aggressive Wendung nach außen hin, wie der weitere Verlauf der Passage zeigt:

Alles übrige in der Welt ist für ihn gleichgültig, er verachtet es. Die gesamte Giaurowswelt, die gesamte abendländische Zivilisation, berührt ihn nicht. Sie ist sein Feind dort, wo sie seiner Weltanschauung nicht entspricht. Sie muß bekämpft werden. Er muß sich innerlich wie äußerlich von ihr fernhalten. Wie ein Netz erstreckt sich über die mohammedanische Welt dieser innere Zusammenhang jedes einzelnen mit dem anderen Gläubigen, wie es ihm in der Mechtebe gelehrt worden ist.⁵⁰⁰

Die Unifizierung im Politischen und im Geistigen führt aber auch dazu, dass das ganze System gewissermaßen umgepolt werden kann, von einem islamischen Herrscher auf einen nicht-islamischen. Pahlen deutet das an, wenn er auf die – noch nicht allzu lange währende – Herrschaft Russlands in Zentralasien zu sprechen kommt:

Die in der Mechtebe gelehrt Ethik enthält selbstverständlich auch Lehren über Politik. Denn auch die Staatsform ist von Allah bestimmt und durch seinen Propheten festgelegt. Die Idee des Staates ist höchst einfach: „Der Wille des Kalifen und seines Vertreters ist Allahs Wille.“ Sonderbar, wie dieser Gedanke die politische Auffassung jedes Mohammedaners bestimmt und wie scheinbare Widersprüche durch entsprechende Auslegung überbrückt werden. Die politisch führenden Kreise der mohammedanischen Untertanen versicherten mir gegenüber mündlich und schriftlich die Treue gegenüber Russland. Dabei wurde der Weiße Zar als Freund oder auch als Vasall des Kalifen von Konstantinopel angesehen. Da der Zar Friede und Gerechtigkeit ins Land gebracht und die Gebräuche der Mohammedaner nicht angetastet hat, lautet die Erklärung höchst einfach: „Der Kalif hat es so gewünscht, und er hat die mohammedanischen Untertanen Russlands dem Weißen Zaren anvertraut.“⁵⁰¹

Pahlens Ausführungen zum Islam in Turkestan sind keine reine Polemik. Dafür versichert er sich viel zu oft der Meinung(en) der ortsansässigen Eliten, liest Akten⁵⁰² und baut seine Einschätzung auf eigenem Erleben und Erkennen auf. Eine Schlüsselstelle im Text für die Markierung einer kulturellen Neutralität ist seine Aussage über das Gewicht der von der Religion gesetzten Vorschriften: „Uns Europäern erscheinen sie oft als leere Form.“ Damit bringt der Beobachter zum Ausdruck, dass die das ganze Leben beeinflussenden religiösen Vorschriften nicht etwa eine leere Form sind, sondern aus europäischer Perspektive so aussehen. Pahlen essentialisiert also kulturelle Differenzen nicht, sondern relativiert sie. Die unaufgebbare Beheimatung

500 PAHLEN 1969, 69.

501 PAHLEN 1969, 69f.

502 PAHLEN 1969, 73.

tung im Wertekosmos der europäischen Kultur(en) wird von ihm reflektiert und in die Einschätzung des kulturell Fremden mit eingebracht. Gerade aus diesem Grund trägt der Bericht Pahlens viel zur Fortsetzung eines interkulturellen Diskurses bei: indem der Blick von Europa aus auf Zentralasien in ein wahrnehmungstheoretisches Paradigma eingeordnet wird, das der Betrachter mitbringt, und damit aber zugleich die Möglichkeit eröffnet wird, wenigstens ansatzweise auch den zentralasiatischen Blick auf Europa einzufangen. Europa, respektive das Abendland, ist aus religiösen Gründen der „Feind“; doch verhindert dies nicht, dass bei entsprechender religiöser Weisung auch ein europäischer Herrscher, der Zar, ein legitimer Herrscher der Muslime Turkestans sein kann. Die religiöse Grundierung der islamischen Gesellschaften Zentralasiens ermöglicht es, hier einen Widerspruch zu vermeiden. Sie ist auch dafür verantwortlich, dass der Revisor bei der Frage nach der Sprache nicht etwa Sartschisch, Kirgisisch, Tatarisch oder Turkmenisch zu hören bekam, sondern: „*Ich verstehe Mohammedanisch.*“⁵⁰³

Dabei bewirkt das ausgeprägte Interesse des Berichterstatters am sozialen Leben in Turkestan, dass das Bild der Gesellschaft dort nicht monolithisch erscheint. Es bestehen Auffassungsunterschiede, etwa zwischen den Generationen, die immer auch Verletzungen des kulturell-religiösen Kodex nach sich ziehen können. Pahlen berichtet davon in Form einer in sich abgeschlossenen Erzählung zum Problem von entgangenem Erbe und Mitgift:

In einer Akte fand ich folgenden Fall: Ein Mädchen aus Semiretschje [heute größtenteils in Kasachstan liegende Region; T.W.] war die Braut eines jungen Mannes aus dem Nachbar-Aul, der einen großen Teil des Kalym schon bezahlt hatte. Da starb der Bräutigam. Der nächste Erbe war ein alter Onkel, der chinesischer Untertan war. Er erbte das gesamte Eigentum des Verstorbenen, seine Herden, seine Teppiche und Jurten und verlangte auch die Braut für sich. Er war ein ziemlich alter Mann, der schon mehrere Frauen besaß. Einer seiner Söhne war es, der die Erbschaftsverhandlungen führte. Er verliebte sich in das Mädchen, entführte es und zog in den Kreis Perowsk, wo die beiden anscheinend recht glücklich miteinander lebten. Der junge Mann hatte etwas Bildung und bekam eine Anstellung bei der russischen Polizeibehörde. Kein Mensch hätte je geglaubt, daß die Spur der Flüchtlinge entdeckt werden könnte, zumal das junge Paar am neuen Wohnort sich nach mohammedanischem Ritus vor einem sartischen Kadi hatte gesetzlich trauen lassen. Es waren auch Kinder vorhanden. Nun spürten aber der Vater der jungen Frau und der betrogene Erbe ihren Wohnort auf. Der chinesische Kirgise wandte sich an den russischen Konsul in Kuldscha und klagte zivilrechtlich gegen den Sohn, der russischer Untertan geworden war. Der Konsul in Kuldscha hatte nach dem Friedensvertrag zwischen Rußland und China in Fällen von Rechtsstreitigkeiten zwischen Untertanen der beiden Länder richterliche Befugnisse. Ich muß zur Erklärung beifügen, daß die Listen der Nomaden,

503 PAHLEN 1969, 75.

die jedes Jahr Hunderte von Kilometern hin und her ziehen und nie auf Staatsgrenzen achten, kaum je genaue Daten über die Staatsangehörigkeit einzelner Kirgisen und Kalmücken angeben können. Jeder Kirgise in Semiretschje oder im Kuldschagebiet hat immer die Möglichkeit, sich bei der einen oder anderen Polizeibehörde als russischer oder chinesischer Untertan registrieren zu lassen. Der Konsul nahm den Fall nicht allzuernst und entschied höchst salomonisch: Die junge Frau muß den chinesischen Behörden ausgeliefert und dem alten Mann, der den Kalym bezahlt hatte, übergeben werden. So wurde dem Kläger ein offizielles Schreiben an den Kreischef von Perowsk mitgegeben mit dem Befehl, die junge Frau verhaften zu lassen und per Schub nach Kuldscha zu schicken. Der junge Ehemann bekam von diesem Befehl und der der jungen Frau drohenden Gefahr Wind und entfloh in die Gegend der Stadt Turkestan und lebte dort als Nomade in der Steppe. Auch dort wurde er aufgespürt, und der Vater der Frau beschuldigte ihn vor dem kirgisischen Volksrichter des Pferdediebstahls. Der Richter war bestochen worden, falsche Zeugen waren aufgetreten, und der junge Kirgise wurde zu zweieinhalb Jahren Gefängnis wegen Pferdediebstahls verurteilt. Die russische Polizei verhaftete ihn aufgrund dieses Urteils und lieferte ihn nach Perowsk ins Gefängnis ein. Auch die junge Frau wurde von dem Richter, einem von den Kirgisen gesetzlich gewählten Kadi, wegen Übertretung des Adats als Ehebrecherin zu Gefängnis verurteilt. Bei der Inspizierung des Gefängnisses in Perowsk kam dieser Fall ans Licht. Es schmachteten also nach europäischem Rechtsgefühl zwei unschuldige Menschen über ein halbes Jahr im Gefängnis. Was konnte ich tun? Die beiden Verurteilten hatten termingerecht an die höhere Instanz des Gerichtes, an die Versammlung der Kadis des Kreises, appelliert. Ihre Berufung war abgewiesen worden, da für einen Kirgisen – und alle Kadis waren ja Kirgisen – der Fall ganz klar war und eine empörende Übertretung des Adats vorlag. Die Entscheidung der versammelten Kadis mußte laut Gesetz vom Kreischef bestätigt werden, der, falls er mit dem Urteil nicht einverstanden war, in einer gewissen Frist die Sache zur weiteren Verfügung an den Staatsanwalt weiterleiten konnte. Das war der gesetzliche Gang. Nun hatte aber in diesem Fall der Kreischef das Urteil bestätigt. Beamte, die lange Zeit in Asien leben, werden im Laufe der Jahre solchen Fällen gegenüber gleichgültig. Es blieb mit nichts weiter übrig, als beim Justizminister im Namen des Zaren um Begnadigung zu bitten. Die Begnadigung erfolgte auch bald darauf.⁵⁰⁴

Obwohl Pahlen mit dem gerichtlichen Urteil offenkundig nicht einverstanden war, übt er doch keine Kritik an der Rechtsfindung an sich. Die Auslegung der geltenden Gesetze, die den kulturellen Standards der islamischen Gesellschaft verpflichtet war, wird nicht in Frage gestellt. Der Beobachter sieht einen Konflikt „zwischen europäischem und asiatischem Denken“⁵⁰⁵, aber er schlägt sich nicht auf die europäische Seite.

504 PAHLEN 1969, 343-345.

505 PAHLEN 1969, 345.

Die nach außen hin gewährte Neutralität führt dazu, die Logik der ansässigen Völker nachvollziehen zu können. Doch hatte der Respekt vor der fremden Kultur Grenzen – in der russischen Rechtsprechung wie in der Auffassung des Berichterstatters. Die Grenze war erreicht, wenn es um „*barbarische Prinzipien*“ ging, die Pahlen gerade im Vergleich mit der englischen Rechtsprechung in Indien herausarbeitet:

Die Kadis hatten das Recht, zwei oder drei Jahre Gefängnis zu verhängen, mißbrauchten aber dauernd dieses Recht. Ich mußte Fälle feststellen, wo Einheimische zu Gefängnis verurteilt worden waren wegen des Besuchens christlicher Kirchen, wegen Trinkens von Schnaps oder Wein. Frauen saßen im Gefängnis, weil sie bei den russischen Behörden wegen Mißhandlung gegen ihre Männer Klage erhoben hatten. Gerade diese Fälle gab es sehr oft. Dabei habe ich im Vergleich der indisch-englische-islamischen Gesetzgebung mit der russischen den Unterschied in der Behandlung der Orientalen gesehen. Das russische Regime hatte immer als Ziel die Europäisierung der Einheimischen im Auge und wissentlich nie barbarische Prinzipien geduldet. Im Rahmen der Autonomie konnten die Einheimischen vollkommene Freiheit der Verwaltung ausüben. Aber nie durften sie das, was nach russischen Gesetzen verboten war, als erlaubt ansehen. In Indien gab es keine einheimischen gewählten Richter. Doch der englische Friedensrichter war verpflichtet, nach mohammedanischen Schariat-Bestimmungen Recht zu sprechen. Das Schariat erlaubt z. B. die Mißhandlung der Frau durch den Mann. Der englische Richter in Indien war verpflichtet, einen Mann freizusprechen, der seine Frau unmenschlich mißhandelt hatte. Nach russischem Gesetz wäre der Mann vor den Strafrichter gekommen. Die Mollas, mit denen ich das Recht des Schariats besprach, klagten bitter darüber, daß die Frauen jetzt das Recht hätten, zum Staatsanwalt zu laufen und den Mann zu verklagen, wenn er sie, wie es in Turkestan noch heute üblich ist, mit eisernen Ketten blutig schlug.⁵⁰⁶

Die Kritik Pahlens an der Scharia speist sich nicht aus einem kolonialen Überlegenheitsgefühl heraus; das belegt seine gleichgerichtete Kritik am Vorgehen Englands in Indien, wo dieses der Scharia folgt. Vielmehr lässt sich in den Äußerungen des Revisors erkennen, dass er jenseits kultureller Bedingtheiten (seien es russische, englische oder einheimische) ein anthropologisches Paradigma von „Zivilisiertheit“ als Gegenpol zur Barbarei errichtet. Wo dieses verletzt wird – was auch durch die „*Laxheit der russischen Behörden*“⁵⁰⁷ geschehen kann –, positioniert er sich dagegen. Pahlen kam nicht als Wissenschaftler nach Zentralasien. Aber im Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden repräsentiert er denselben Typus des freundlich-kritischen Beobachters wie die vor ihm behandelten Ethnographen.

In diesem Kontext ist eine der wenigen Frauen zu nennen, die als Reisende in Sibirien und Zentralasien begegneten: **MARIA ANTONINA CZAPLICKA** (1886-1921).⁵⁰⁸ Dank

506 PAHLEN 1969, 346f.

507 PAHLEN 1969, 347.

508 Zur Person: COLLINS – URRY 1997; KUBICA 2007; KUBICA 2020; KUBICA 2022.

eines Stipendiums konnte sie das polnische Teilungsgebiet des Zarenreichs verlassen und in London und Oxford studieren.⁵⁰⁹ Sie war Absolventin der School of Anthropology und Mitglied der Royal Anthropological Society, was bedeutet, dass sie als professionelle Ethnologin nach Sibirien kam. Ihre 13 Monate währenden Feldstudien fanden von Mai 1914 an statt, zunächst in einer kleinen Gruppe, nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs dann nur noch in Begleitung von Henry Usher Hall vom University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Der Ertrag war medial vielfältig: Neben mehreren Hundert Photographien⁵¹⁰, einer Reihe von Objekten und möglicherweise Tonaufnahmen gewähren Verschriftlichungen in Buch- und Aufsatzform Einblick in ihr Arbeiten.⁵¹¹ Dabei soll es für die genauere Analyse nicht um ihr erstes Buch *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology, Oxford 1914*, gehen, da es noch vom Schreibtisch in England aus verfasst wurde.⁵¹² Wichtiger im gegebenen Kontext sind die im Anschluss an die Sibirienreise publizierten Studien *My Siberian Year, London 1916* und *The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material relating to the Early Turks and the present Turks of Central Asia, Oxford 1918*. Czaplicka erweist sich darin als literarisch gewandte Forscherin⁵¹³, die zudem den Vorzug besaß, nicht nur die englischsprachige, sondern auch die polnisch- und russischsprachige Literatur zum Thema rezipieren zu können.

Eines ihrer Hauptthemen war der Schamanismus unter den Völkern Sibiriens und des Altai-Gebietes.⁵¹⁴ Welche Völker genau gemeint sind, wird nicht immer klar; Czaplicka spricht immer wieder allgemein von „*Sibiriaks*“⁵¹⁵, daneben aber auch von konkreten Gruppen. Übergreifendes Merkmal in ihrer Sicht ist die religiöse Diversität der ursprünglichen Bewohner Sibiriens, die nur oberflächlich als „orthodox“ gelten, in Wirklichkeit aber entweder einer russisch-orthodoxen Sekte angehören, ganz unreligiös sind oder eine Mischform bilden, die von ihr als „*Christian shamanists*“ bezeichnet wird.⁵¹⁶ Dahinter steht die Beobachtung, dass der russische Einfluss auf das „*aboriginal Siberia*“ zwar weitreichend war und ist, die Anhänglichkeit an die „*native religion*“ des Schamanismus aber gleichwohl gegeben bleibt.⁵¹⁷ Die Hauptfunktion der Schamanen wird dabei im medizinischen Bereich gesehen – ablesbar daran, dass die Berichterstatterin einen „*medical missionary*“ empfiehlt, wollte man tatsächlich in die

509 Zum polnischen Exilkontext vgl. KUBICA 2022, 384f.

510 Vgl. VIDER 2022.

511 Zum wissenschaftlichen Oeuvre KUBICA 2015; zum belletristischen Werk KUBICA 2007.

512 Was eine Einbeziehung in die Schamanismus-Forschung nicht verhindert hat, vgl. PAULSON 1964.

513 „Literary Ethnographic Writing“: KUBICA 2020, 383–391.

514 Vgl. SKOWRON-MARKOWSKA 2012, 158–172; ZOLA 2012; KUBICA 2020, 294–319.

515 CZAPLICKA 1916, 187.

516 CZAPLICKA 1916, 187f.

517 CZAPLICKA 1916, 188.

autochthonen Gemeinschaften vordringen.⁵¹⁸ Der Konflikt, wie ihn die Beobachterin ausmacht, spielt sich also nicht zwischen den ideologischen Systemen von Christentum und Schamanismus ab, sondern zwischen den sozialen Systemen von „*primitive European*“ (bezogen auf die russischen Bauern in Sibirien) und „*primitive Asiatic minds*“ (der Urbevölkerung).⁵¹⁹ Czaplicka sieht die Ureinwohner Sibiriens im nördlichen Teil als den russischen Bauern kulturell gleichgestellt, im südlichen sogar als überlegen. Mit dieser Verlagerung des Diskurses um kulturelle Über- oder Unterordnung von einer religiösen auf eine soziale Ebene nimmt sie einem russisch-kolonialen Überlegenheitsgefühl den Wind aus den Segeln. Es geht nicht um eine theoretische Auseinandersetzung (zwischen „Hochreligion“ und „*paganism*“), sondern um einen lebensweltlich gestützten Vergleich. Und in diesem schneiden die vom Schamanismus geprägten Kulturen besser ab als die christlichen.

Eher umgekehrt erweckt das, was offiziell als „christlich“ in Erscheinung tritt oder treten sollte, den Eindruck, nur mühsam kaschierter Schamanismus zu sein. Genauso wie umgekehrt die russische, pro forma christliche Bevölkerung Sibiriens den Schamanismus durchaus respektiert und in ihr religiöses Leben mit einbezieht. Die Berichterstatterin kleidet den Nachweis der doppelten Fortdauer schamanistischen Denkens in der Bevölkerung in einen Dialog, der beispielhaft für ihre Technik einer literarisch gestalteten Ethnographie steht:

*A Sibiriac peasant from the Angara (the great right tributary of the Yenisei) was telling me how a **Tungus** shaman saved his father's life.*

„How did you find the shaman?“ I asked, thinking that no doubt in the absence of a doctor, he had been driven, as the last resort of filial anxiety, to seek out in the forest a wizard known to him through native report.

„Oh, but he is our BATYUSHKA“ („little father,“ peasant name for a pope), answered the man.

„He always shamanises for me.“

„Is he always successful?“

„Why, no. The spirits sometimes will have their own way. But he always tries very hard.“

„Have you never tried a Russian BATYUSHKA?“

„I have not. Others have.“

„Then why not you?“

„He cannot help against some of the bad spirits we have here. And he does not work so hard as our BATYUSHKA. He does not call the spirits to him; he does not struggle with them. And I do not understand the Russian BATYUSHKA's prayers.“⁵²⁰

518 CZAPLICKA 1916, 189, 193.

519 CZAPLICKA 1916, 189.

520 CZAPLICKA 1916, 191f.

Indem die Beobachterin ihre eigene Erwartungshaltung – die gleichzeitig diejenige der Leserschaft sein muss – formuliert, dahingehend, dass der Gang zum Schamanen lediglich als letzter Ausweg in hoffnungsloser Situation zur Rettung des Vaters eingeschlagen wird, kann sie den tatsächlichen Stand des Schamanismus unter der offiziell christlichen Bevölkerung ermitteln: Der Schamane obsiegt im direkten Vergleich über den christlichen Priester, der als weniger engagiert und letztlich unverständlich dargestellt wird. Wenn die Berichterstatlerin im weiteren Verlauf noch bekannt macht, dass der „*Sibiriak peasant*“ aus einer Gruppe russischer Kolonisten stammt, die in der Zeit Peters des Großen nach Sibirien gekommen sind, dann zeigt sich religiöser „*eclecticism*“⁵²¹ in Reinform. Der Tungusische Geistliche ist, wie der Gewährsmann sagt, „ebenfalls ein Christ“, denn er besitzt viele Ikonen. Das Zusammenspiel ergibt eine Summe aus „*the best of two worlds*“⁵²², und genau das ist der Schlüssel für den Erfolg des Schamanen. Er kombiniert „*clever*“⁵²³ die Potentiale aus zwei religiösen Systemen und erhöht damit die Chancen auf Heilung.

Was aber ist der Schamanismus selbst? Czaplicka verwahrt sich gegen das Urteil von (russischen) Fachkollegen, dass es sich dabei um eine Form von Atheismus handle. Wohl gebe es wenig Selbst-Reflexion über den Schamanismus unter seinen Anhängern, und die schamanistischen Mysterien seien der Allgemeinheit nicht zugänglich; aber ein „Glaube“ sei der Schamanismus allemal. Er bestehe aus Vertrauen in die Wirksamkeit der schamanistischen Handlungen einerseits, sowie aus Zeremonien und einer emotionalen Beziehung dazu andererseits. Die Berichterstatlerin spricht von Schamanen als eindrucksvollen Persönlichkeiten, und sie erzählt von einer schamanistischen Séance, durchgeführt von dem „*great Samoyed shaman Bokkobushka*“⁵²⁴, die sie auf einer Insel im Fluss Enisej, nahe der Flussmündung, selbst angestoßen hatte. Daraus resultiert eine „Geschichte“, die zeigt, dass Czaplicka gewissermaßen im Vorgriff auf Clifford Geertz das Konzept der „dichten Beschreibung“ praktizierte⁵²⁵:

Bokkobushka had spent the summer fishing on the river, and we found his CHUM a few yards from the water's edge. We went in and paid our respects to his wife, who sent to call the shaman from his task of cobbling his net. Soon he came in, a little dark man, with a single eye gleaming from under a heavier brow-ridge than one usually sees in a Samoyed. His piercing glance seemed to be trying to search out my most inward thought, as I greeted him and put my request. It was necessary to offer a pretext for requiring him to shamanise, and groping as I was in the dark for some, for any, solace to my anxieties, it was not without a dim fantastic stirring of belief and hope somewhere in those obscure depths of consciousness,

521 CZAPLICKA 1916, 193.

522 CZAPLICKA 1916, 193.

523 CZAPLICKA 1916, 193.

524 CZAPLICKA 1916, 197.

525 Vgl. KUBICA 2022, 393.

*when lurk in all of us the shadow remains of far-off ancestral faiths, that I asked Bökkobushka to „look into my way,“ to tell me what the future held for me.*⁵²⁶

Die Auskunft ist mehrstufig. Zunächst teilt der Schamane der Fragestellerin mit, dass die Geister sie kennen würden; sodann prophezeit er ihr – auch der Bericht-erstatte-
rin reichlich dunkel –, dass sie drei Heimstätten (sicher) wiederfinden werden, wo sie eine verlassen habe.⁵²⁷ Die dritte Auskunft schließlich bezieht sich auf das Thema Krankheit:

*The shaman now threw off his cloth, and began the third stage of his shamanis-
ing – a contest with the spirits of disease. The same antiphonal chanting, bro-
ken this time by sentences uttered in a conversational tone – a dialogue with
the evil spirits. Ehen this was over, the shaman dipped his fingers into a cup of
water and touched my cheek below the left ear three times. He had requested the
spirit of small-pox not to touch me, but the spirit would make no promise, and,
indeed, had declared its intention of paying me a visit. Therefore, Bökkobushka,
to thwart him, wrought this charm. Now the malicious bringer of disease would
not dare to come near me.*⁵²⁸

Czaplicka sagt nichts darüber, wie erfolgreich diese Maßnahme des Schamanen war. Die Form ihrer Begegnung mit dem kulturell Fremden ist geprägt von Neu-
gier einerseits, und von freundlich-kritischer Einstellung andererseits. Sie lässt das
Fremde, das ihr in Gestalt des Schamanismus begegnet, im Vollsinn des Wortes an
sich herankommen und zeigt damit, dass sie zu einer Relativierung des Eigenen bereit
ist. Sie sucht nicht nach dem Eigenen im Fremden, sondern konfrontiert sich mit kul-
turellen Praxen, deren Sinn sie von ihrer eigenen Herkunft und Bildung her gar nicht
erkennen kann. Natürlich zeugt die Diskussion um Religion oder Atheismus schon
vom Ansatz her von einem europäischen Paradigma und spiegelt gewissermaßen eine
eurozentrische Fragestellung. Aber auf der anderen Seite macht die Berichterstatte-
rin auch klar, dass eine solche Frage für die Völkerschaften Sibiriens keine Relevanz
besitzt. Hier zählt die Präsenz der Schamanen, und letztlich auch der Erfolg von reli-
giösen Handlungen – gleichviel, wer sie ausführt.

Bei allem religiösen Pragmatismus und der Vielzahl an Möglichkeiten, das Han-
deln der Götter und Geister zu beeinflussen und aus dem Antagonismus von guten
Geistern (verbunden mit „weißen“ Schamanen) und bösen Geistern (verbunden mit
„schwarzen“ Schamanen)⁵²⁹ Profit zu schlagen, bleibt die Inferiorität des menschli-
chen Handelns doch immer bestehen. Die Götter entscheiden, was passiert, und der
Versuch, mit menschlicher List einen göttlichen Entschluss auszumanövrieren, schei-

526 CZAPLICKA 1916, 198f.

527 CZAPLICKA 1916, 200f.

528 CZAPLICKA 1916, 201.

529 CZAPLICKA 1916, 205.

tert ähnlich wie im griechischen Mythos. Czaplicka gibt ein Beispiel dafür aus dem Gebiet der **Juraken**:

Children also are sometimes consecrated to the service of a god. This involves their remaining celibate for life, and making frequent sacrifices to the god. A certain Yurak, one Ngeisyedde, thus consecrated one of his three daughters. When she grew up, a wealthy Ostyak wished to marry her, and proposed a large KALYM. Unable to resist the temptation to enrich himself, Ngeisyedde substituted a younger daughter for the original devotee, and gave the latter in marriage to the Ostyak. The second daughter having also reached marriable age, a rich Tungus proposed for her, offering many reindeer. What can a man do when he has attractive daughters, and generous husbands compete with the gods to possess them? Ngeisyedde threw caution to the winds, and trusting that the god would not notice the difference, put his youngest daughter in place of the second, and turned the latter over to the Tungus. But the god was not to be cheated twice. The bride of the Tungus, on the day after her marriage, suddenly became the victim of a violent form of hysteria, so that her husband sent her back to the impious father, and demanded and obtained the return of the KALYM.⁵³⁰

Die „Basar-Mentalität“ der Juraken in Bezug auf ihren Umgang mit den Göttern kommt hier deutlich zum Ausdruck. Doch veranlasst das die Berichterstatterin zu keiner Stellungnahme. Der Respekt der Betrachterin gegenüber der fremden Religion bleibt an jeder Stelle gewahrt, und er verschwindet selbst dann nicht, wenn sie von einem gesellschaftlichen Schauspiel berichtet, das „*struggle with the shaman*“ genannt wird:

This is the name they give to a trial of wits or a deliberately provoked quarrel, in which the shaman is incited to put forth his supernatural powers against the merely human mentality of a layman. Or the struggle may be between two shamans – a test of shamanistic power. A typical case is that of a contest between a Samoyed and a Yakut shaman, continued for years, in which the scene of strife was transferred first from the earth to the sky and then to the water and below it. Although the Samoyed succeeded in compassing the dead of his rival, this did not put an end to the struggle, which culminated in the defeat of the Samoyed – a tacit recognition of the superiority of Yakut culture; for the tale was told by the brother of the defeated champion.⁵³¹

Der grundlegende Ansatz bleibt der gleiche, wenn Czaplicka von den religiösen Verhältnissen in Turkestan schreibt.⁵³² Sie sieht Differenzen innerhalb der

530 CZAPLICKA 1916, 207f.

531 CZAPLICKA 1916, 212.

532 Es ist nicht zweifelsfrei zu ermitteln, ob Maria Czaplicka selbst in Zentralasien war. Der letzte Abschnitt ihrer Reise mit Hall, vor der Rückkehr nach London im September 1915, böte aber eine Gelegenheit dazu. Vgl. COLLINS – URRY 1997, 19.

muslimischen Welt in Zentralasien⁵³³, beobachtet die Ko-Existenz von Islam und Buddhismus⁵³⁴ und schätzt die Anhängerschaft der „*Turanian Turks*“ an die „animistische Religion, bekannt als Schamanismus“, auf zwei Drittel.⁵³⁵ Innerhalb des Schamanismus registriert sie, ähnlich wie in Sibirien, einen „Dualismus“ von guten und bösen Göttern, mit „*Ulgen*“ und „*Erlik*“ jeweils an der Spitze.⁵³⁶ Die Schamanen bezeichnet sie als „*caste of priests*“, was auf den Vollzug von bestimmten Zeremonien durch „weiße“ und „schwarze“ Schamanen anspielt.⁵³⁷ Als Beleg für das Fortleben des Schamanismus bei den **Altai-Tataren** verwendet sie den Kult des Himmels, in dessen zeitgenössischer Ausgestaltung sie eine Parallele zu den Praktiken des 8. Jahrhunderts erkennt.⁵³⁸ Doch veranlasst sie dieser Wissenstransfer aus der gelehrten Literatur nicht zu einer historisierenden Darstellung; ihr Augenmerk gilt der Gegenwart, und die Nähe und Unvoreingenommenheit ihrer Betrachtungsweise bleiben gewahrt:

The ceremony of sacrificing to the sky is called among the Turks of the Minusinsk District TIGIR TAYI. It is held every third year, usually towards the end of June. Among most of these Turks, for instance the Beltir and Kachints, it has the character of a strictly clan ceremonial. Women are not allowed to take part in it, nor even to help with the preparations. The spot chosen is usually the top of the highest mountain in the neighbourhood in which birches are growing. Some of these birches are sacred, and near them two fires are lighted, one called ULUG OT, 'the senior fire', and the other KICHIG OT, 'the junior fire'. No one dares to approach the 'junior fire' from the east, and even from other directions only the leaders of the ceremony are allowed access. A ram or a he-goat is then sacrificed, care being taken that no blood should be shed, and not cry heard from the sacrificed animal. Similar precautions are taken in the sacrifice of the horse to Ulgen among the Altaians. Then the fore-quarters of the beast are boiled on the 'senior fire', while the hind-quarters, together with the flesh of various non-sacrificial animals, are boiled on the 'junior fire'. Meanwhile each head of a family ties his ÜLDÜRBÄ, that is, a long thread of flax with eagle feathers attached to it, to the sacred birches. The ends of these threads are kept in the hand, and the master of the ceremonies begins the song to the sky, while the others form a chorus. The feathered thread is the road by which the song rises to the sky. The meat which has been prepared on the 'senior fire' is taken out and carried round in a circle, in the direction of the sun. After that the meat, with all the articles used in its preparation, is burnt on the 'senior fire', and if the smoke goes straight to the sky it is a good omen for the clan. Then only is the meat which was prepared on the

533 CZAPLICKA 1918, 28f.

534 CZAPLICKA 1918, 29.

535 CZAPLICKA 1918, 30.

536 CZAPLICKA 1918, 30.

537 CZAPLICKA 1918, 31.

538 CZAPLICKA 1918, 32.

'junior fire' ceremonially eaten, after which all the bones and remains of the feast have to be burnt on the 'senior fire'.⁵³⁹

Ebenfalls zu den Tungusen berichtet der letzte Vertreter dieser Gruppe von Reisenden, der russische Anthropologe und Ethnologe **SERGEJ M. ŠIROKOGOROV** (1887-1939).⁵⁴⁰ Širokogorov hatte in Paris studiert und mit einem Dokortitel an der Faculté des Lettres der Sorbonne abgeschlossen, daneben für zwei Jahre die École d'Anthropologie besucht. Seit 1910 zurück in Russland, wurde er Mitarbeiter des Museums für Anthropologie und Ethnographie an der Akademie der Wissenschaften und nahm in dieser Funktion an wissenschaftlichen Expeditionen im europäischen Teil Russlands sowie in Sibirien und dem Fernen Osten teil. Dazwischen leistete er akademische Lehre, zunächst an der Universität in St. Petersburg, danach und für die längste Zeit in Vladivostok. In Vladivostok bereitete er auch einen Großteil seiner Ergebnisse aus den Forschungsreisen für den Druck vor. Širokogorov besaß Verbindungen zu russischen Forscherkreisen in China, und 1922 wanderte er angesichts der Stabilisierung des Sowjetregimes dauerhaft nach China aus. Seine Publikations-sprache war hauptsächlich Englisch, daneben Russisch und in geringerem Ausmaß Deutsch. Širokogorov kann als einer der international bekanntesten Erforscher des Schamanismus bezeichnet werden, dessen Thesen breit diskutiert wurden.⁵⁴¹ Zu seinen viel beachteten Arbeiten gehört die englisch publizierte Monographie *S. M. Shirokogoroff, Psychomental Complex of the Tungus, London 1935*, die im gegebenen Kontext genauso heranzuziehen ist wie seine bereits 1919 erschienene Studie in russischer Sprache: *Opyt issledovanija osnov šamanstva u Tungusov*, in: *Izbrannye raboty i materialy. Étnografičeskie issledovanija 1: Izbrannoe, Vladivostok 2001*, S. 116-186. Zusammen ergeben sie ein Publikationsensemble, das die Begegnung Širokogorovs mit den **Tungusen** und ihrem Schamanismus spiegelt.

Grundlegend für die Darstellung nicht nur des Schamanismus ist freilich die methodische Ausrichtung Širokogorovs. Im Vorwort seines Buchs *Psychomental Complex of the Tungus* von 1935 formuliert er sehr bestimmt, dass die Ethnographie aufgehört habe, eine „science about primitive tribes“ zu sein, dass die „alte Ethnographie des 19. Jahrhunderts“ tot sei und man jetzt anders vorgehe: „the field ethnographer, armed with all possible theoretical knowledge, is describing and analysing 'living' complexes, as COMPLEXES in their functional and historical aspects.“⁵⁴² Aufgabe des Ethnographen ist es in seinen Augen, dass er nicht nur dem Gegenstand seiner Betrachtung (also den besagten „primitive people“) Aufmerksamkeit schenken muss, sondern auch seiner eigenen Erziehung und Denkweise.⁵⁴³ Die Selbstreflexion in Form einer Einbeziehung des eigenen ideologischen Startkapitals rückt also explizit in den Fokus der ethnogra-

539 CZAPLICKA 1918, 32f.

540 Zur Person: REŠETOV 2001.

541 Vgl. HUTTON 2001, Register s.v.; JOHANSEN 2001b; MÜLLER 2010, 112; BULGAKOVA 2017.

542 ŠIROKOGOROFF 1935, V.

543 ŠIROKOGOROFF 1935, VI.

phischen Arbeit. Širokogorov unterscheidet zwischen Ethnographie und Ethnologie, insofern letztere auf ersterer aufruht und disziplinar unmittelbar mit Anthropologie, Biologie und Linguistik verknüpft ist (was für die Ethnographie nur mittelbar gilt).⁵⁴⁴ Das jedenfalls war seine Einstellung, als er 1935 in Peking das Vorwort verfasste; die Frage ist, wie sich diese methodologische Richtschnur im Werk selbst (und möglicherweise in früheren Studien) abbildet.

Ein erster Hinweis findet sich im Methodenkapitel seines Buchs. Er überschreibt es mit den Worten „*Methods of approach to an alien complex*“, und die weiteren Ausführungen lassen darauf schließen, dass er es mit der Annäherung an etwas Fremdes ernst meinte. Sein Ausgangspunkt ist die Devise: „*No doubt, the chief source for a description of the psychomental complex and its understanding are the opinions of the individuals and groups investigated when they are textually recorded, and not the interpretations of these opinions.*“⁵⁴⁵ Deutlicher noch als bei anderen Vertretern derselben Gruppe kommt hier eine „Anti-Hermeneutik“ (Nakamura) zum Ausdruck, bei der die Berücksichtigung der Quellen noch vor ihrer Interpretation zur Pflicht gemacht wird. Wie weit dieser Ansatz trägt, muss das Ergebnis zeigen. Širokogorov verfährt konsequent: indem er die Sprache der Tungusen lernt, und indem er sich von der Vorannahme befreit, die Mentalität der Tungusen sei „*inferior*“ oder „*primitive*“.⁵⁴⁶ Auf der anderen Seite greift der Berichterstatter bei der Definition von Schamanismus durchaus zu gängigen (europäischen) Standards, wie sie schon länger im Umlauf sind: „*Indeed, shamanism is not a religion even on the ground that it is not a fixed, stabilized system, and also absolutely lacking ethical element.*“⁵⁴⁷ Die Darstellung des Schamanismus bei den Tungusen selbst⁵⁴⁸ folgt der Leitidee, dass es sich dabei um eine Kulturtechnik handelt, die für die Behandlung von „*psychic and mental troubles*“ grundlegend sei. Der Schamanismus ist zuständig für alle möglichen Formen von „*insanity*“⁵⁴⁹, zu der auch Erscheinungsweisen von „*hysteria*“ zählen.⁵⁵⁰ Damit rückt Širokogorov den Schamanismus-Diskurs in Richtung Psychiatrie; dementsprechend erscheinen seine Beispiele („*cases*“) wie regelrechte Krankheitsfälle. Ausgangspunkt ist für ihn eine Störung im „psychomentalen Komplex“, die durch den „*special mechanism*“ des Schamanismus beseitigt wird, so dass sich wieder ein „*equilibrium*“ im Individuum bzw. in der Gruppe einstellt. Der Schamanismus zählt also zu den Verfahren der „*self-regulation*“ im psycho-sozialen Haushalt der Menschen.⁵⁵¹ Širokogorov will diese Funktion des Schamanismus nicht allein bei den Tungusen

544 ŠIROKOGOROFF 1935, X.

545 ŠIROKOGOROFF 1935, 11f.

546 ŠIROKOGOROFF 1935, 40.

547 ŠIROKOGOROFF 1935, 46.

548 ŠIROKOGOROFF 1935, 241-260.

549 ŠIROKOGOROFF 1935, 242.

550 ŠIROKOGOROFF 1935, 252.

551 ŠIROKOGOROFF 1935, 259.

erkennen⁵⁵², doch stellen sie sein Hauptuntersuchungsobjekt dar. Er fragt sich, wie dieser „Mechanismus“, den er abfällig als „clumsy“ bezeichnet, unter sich verändernden äußeren Umständen entwickelt werden konnte.⁵⁵³

Einen Teil der Antwort gibt er in seiner früheren, 1919 in Vladivostok verfassten Schrift zum Schamanismus bei den Tungusen selbst, indem er den Schamanismus als etwas radikal Fremdes präsentiert. Er wehrt sich gegen simplifizierende Versuchsversuche und argumentiert vehement gegen Auffassungen, nach denen Schamanen nichts als Taschenspieler, Betrüger oder Geisteskranke seien – auch wenn er bereits in dieser Schrift der Meinung war, der Schamanismus (der Tungusen) sei keine Religion.⁵⁵⁴ Dem Schamanismus den Status einer Religion abzusprechen, hat Tradition. Doch argumentiert Širokogorov nicht in der Richtung, dass er den Schamanismus qualitativ unterhalb von Religion sehen würde. Vielmehr geht seine Aussage in die entgegengesetzte Richtung: Er plädiert für ein weiter gefasstes Verständnis von Schamanismus, das gewissermaßen über den Rahmen von Religion hinausgeht. Der Schamanismus, genauer: die „Idee der Schamanen“, stellt für ihn eine bestimmte Form des Geisterglaubens dar, die bei sehr unterschiedlichen Kulturen und Völkern anzutreffen ist.⁵⁵⁵ Die Verfügungsgewalt über Geister gehört für Širokogorov zum festen Bestandteil der inhaltlichen Präzisierung von Schamanismus⁵⁵⁶, genauso wie die Fähigkeit der Schamanen, sich in Ekstase zu versetzen, Menschen zu beeinflussen und auf diesem Weg psychische Erkrankungen heilen zu können.⁵⁵⁷ Die Stellung der Schamanen, so seine Beobachtung, ist dabei eine besondere: Die Schamanen führen ein asketisches Leben⁵⁵⁸ – was sie im Prinzip den religiösen Experten, wie sie aus der christlichen Religion bekannt sind, annähert. Aber die Schamanen arbeiten, anders als gewöhnliche Priester, mit Geistern („духи“)⁵⁵⁹, ihre Kleidung besitzt einen engen Zusammenhang mit den von ihnen praktizierten Ritualen⁵⁶⁰, und sie lassen sich unterteilen in professionelle und nur sporadisch schamanisierende Vertreter.⁵⁶¹ Širokogorov kennt seine Vorgänger bei der Erforschung des sibirischen Schamanismus (Pallas, Georgi, Castrén und andere)⁵⁶², doch vertraut er vor allem der eigenen Anschauung. In diesem Zusammenhang erfolgt die Schilderung der Jenseitsreise einer Schamanin:

Из моих подробных наблюдений над шаманами мне удалось получить ряд любопытных фактов. Вот один из них. Шаманка отправилась в

552 ŠIROKOGOROFF 1935, 260.

553 ŠIROKOGOROFF 1935, 260.

554 ŠIROKOGOROV 2001, 116.

555 ŠIROKOGOROV 2001, 119.

556 ŠIROKOGOROV 2001, 184.

557 ŠIROKOGOROV 2001, 185.

558 ŠIROKOGOROV 2001, 186.

559 Klassifikation von Typen von Geistern bei ŠIROKOGOROV 2001, 127–150.

560 ŠIROKOGOROV 2001, 150–155.

561 ŠIROKOGOROV 2001, 156.

562 ŠIROKOGOROV 2001, 155.

мир мертвых, чтобы увидеть там души давно умерших предков рода. Путешествие в мир мертвых сложно, длинно и опасно, так как в момент, когда душа шамана покидает тело, она может быть по пути перехвачена врагом шаманом или задержана каким-нибудь духом. Иногда случается, что шаман во время такого камлания, не приходя в сознание, умирает. Когда дух шаманки покинул ее тело, она бросилась на особо сделанный плот из четырех деревянных рыб, покрытый шкурою только что убитого оленя. Перед этим мне удалось определить пульс, он был близок к 110. Вскоре после падения ее, тело начало мало-помалу остывать, пульс ослабевать и, едва чувствуемый, давал уже не более 5-4 ударов. Шаманка лежала без движения и становилась все холоднее и холоднее. Душа ее не возвращалась и она не двигалась. Так продолжалось при сохранении присутствовавшими тишины около получаса. Помощники ее начали беспокоиться и звать ее. Она не отзывалась. Тогда начали высекать огонь кремнем, брызгать водой, теревить ее и т.д. пока она не отозвалась слабым подавленным голосом. Тогда помощники стали резко бить в бубен, шуметь подвесками и громко кричать. Шаманка стала согреваться, наконец она поднялась, вскочила, схватила бубен и снова начала петь и двигаться, – душа ее вернулась.⁵⁶³

Auch wenn der Berichterstatter auf den Zweck der Reise der Schamanin in das „Reich der Toten“ nicht eingeht, illustriert die Episode doch die Gefährlichkeit einer solchen Reise. Das Tun der Schamanen war anstrengend, es führte bis an die Grenzen des körperlich Erträglichen, und es konnte im Extremfall sogar den Tod bedeuten. Vielleicht ist auch das ein Grund, warum Širokogorov den Schamanismus nicht als Religion verstanden wissen wollte – gibt es doch kein Beispiel für eine Religion, in der die Klasse der Experten (seien sie Priester, Mönche oder andere) ihren Beruf unter Lebensgefahr ausübt. Die wissenschaftliche Neugier des Beobachters führt dazu, den Schamanismus bei aller Distanziertheit als Fremdes näher zu bringen und gerade dort, wo das (eurozentrische) Verständnis aussetzt, Achtung ihm gegenüber aufzubauen. Die Autoren des nächsten Kapitels werden hier noch einen Schritt weiter gehen.

563 ŠIROKOGOROV 2001, 159f.

Kapitel 4

*„Woher solche musterhafte Ehrlichkeit?“¹:
Faszinierte Betrachtung von Menschen und Kulturen.
Anerkennung und Bewunderung für das Fremde*

Die Reisenden dieser Rubrik sind Enthusiasten. Sie sind begeistert von dem Fremden, das ihnen begegnet, und sie geben dieser Begeisterung Ausdruck. Die kritische Distanz, die noch für die beiden vorangehenden Gruppen von Reisenden typisch war, ist aufgehoben. In den Texten herrscht eine Sympathie für die in Sibirien und Zentralasien wohnenden Völkerschaften. Die Reisenden sind fasziniert von dem Neuen, das sie Sehen und Erleben. Und sie überhöhen das Fremde: es ist ihnen nicht nur sympathisch, es erscheint ihnen vorbildlich. Die Bewunderung schlägt um in eine Inszenierung des Fremden, die keine Kritik mehr verträgt. Das Fremde wird zum Transzendenten, und so kann man die in der Darstellung aufscheinenden Konstruktion auch als „Transzendenzhermeneutik“ (Nakamura) fassen. Bisweilen hat man den Eindruck, dass die Reisenden dankbar waren, an den fremden Kulturen teilhaben zu dürfen. Damit ist, wie auf der Gegenseite in Kapitel 1, eine Extremsituation markiert. Es sind keine „typischen“ Reisenden, die hier zur Sprache kommen, und sie bilden nur eine kleine Gruppe. Dennoch sind sie wichtig, denn sie demonstrieren ein fundamentales Paradigma der Begegnung mit dem radikal Fremden. Wie bei den Autoren aus Kapitel 1 bieten auch die in Kapitel 4 ein vergleichsweise eingeschränktes Arsenal an kulturwissenschaftlich relevanten Nachrichten. Die Wahrnehmung beider Gruppen von Reisenden ist, wenngleich in unterschiedliche Richtungen ausgeprägt, von Konstruktionen geprägt, die gegenüber neuen Erfahrungen resistent sind. Während die Autoren der Kapitel 2 und 3 wahrnehmungstheoretisch in Bewegung waren, ihre Perspektiven sich veränderten und ein prozesshaftes Verhältnis in der Begegnung mit dem Fremden und der Verarbeitung von Fremdheit zu beobachten ist, trifft dies für die Autoren dieses (und des ersten) Kapitels nicht zu. Sie sind in gewisser Weise „fertig“, sie registrieren kaum mehr als das, was ihnen zur Bestätigung des Gewussten oder Geahnten verhilft.

Die vorhandenen Beispiele stammen aus dem 18., 19. und 20. Jahrhundert, decken also trotz ihrer vergleichsweise geringen Zahl einen Gutteil der gesamten Zeitstrecke der Untersuchung ab. Zu beginnen ist mit dem schottischen Arzt **JOHN BELL** (1691-1780)², der sich verschiedenen Gesandtschaften anschloss. Die hier interessierende

1 MIDDENDORFF 1875, 1431.

2 Zur Person: STEVENSON 1965.

führte auf Anordnung Zar Peters I. nach China (1719-22) und auf diesem Weg durch Sibirien und Zentralasien. Der entsprechende Reisebericht fand Eingang in das 1763 publizierte zweibändige Werk *Travels from St Petersburg in Russia to Diverse Parts of Asia*.³ Bell begleitete die Expedition in seiner Funktion als Arzt; er war hier noch nicht der „British representative in Russia“, der er später werden sollte⁴, sondern eher einer der zahlreichen „foreign experts“, wie sie von Peter I. auf allen Ebenen nach Russland herangezogen wurden.⁵

Bells Bericht spiegelt trotz aller Parteinahme ein überwiegend wissenschaftliches Interesse. Es erstreckt sich auf Geographie, Fauna und Bevölkerung Sibiriens, beginnend mit den westlichen Teilen. Auf dem Weg von Tobol'sk nach Tomsk macht er Beobachtungen zu den **Kalmücken**, die hier in einer Gemengelage mit der russischen Bevölkerung leben. Charakterlich bemerkt er eine Höflichkeit gegenüber den Fremden und eine außerordentliche Ehrlichkeit⁶, während er der Lebensweise des Nomadismus als eines kulturellen Erbes Respekt zollt: „*These Tartars live in tents, all the year, removing from place to place, as called by necessity or inclination.*“⁷ In das Positivbild der Kalmücken sind gegenläufige Angaben mit eingeflochten, wenn er zum Aspekt der Gefährdung Stellung nimmt: „*The Kalmucks are not such savage people as they are generally represented; for I am informed a person may travel among them with greater safety, both to his person and effects, than in many other countries.*“⁸ Und selbst das Fehlen zivilisatorischer Elemente, wie Stühle in den Zelten der Kalmücken, wird nicht kritisiert, sondern mit kultureller Andersheit erklärt bzw. „entschuldigt“: hier sitze man eben auf Teppichen oder Matten.⁹ „Gut“ ist für den Beobachter das, was seine Funktion erfüllt – unabhängig davon, was er selbst oder die russische Bevölkerung in Sibirien für angebracht halten würde.

Die grundsätzlich positive Haltung gegenüber allem Fremden setzt sich in der Beschreibung des Schamanismus unter den **Barabinzen**, der tatarischen Bevölkerung der westsibirischen Baraba-Steppe, fort¹⁰:

The Barabintzy, like most of the ancient natives of Siberia, have many conjurers among them; whom they call shamans, and sometimes priests. Many of the female sex also assume this character. The shamans are held in great esteem by the people; they pretend to correspondence with the shaytan, or devil; by whom they say, they are informed of all past and future events, at any distance of time or place. Our ambassador resolved to inquire strictly into the truth of many strange

3 Zu benutzen jetzt in der Edition BELL 1965.

4 STEVENSON 1965, 4.

5 STEVENSON 1965, 7.

6 BELL 1965, 46.

7 BELL 1965, 51.

8 BELL 1965, 52.

9 BELL 1965, 52.

10 Vgl. HUTTON 2001, 32f.

stories, generally believed, concerning the shamans; and sent for all of fame, in that way, in the places through which we passed. / In Baraba, we went to visit a famous woman of this character. When we entered her house, she continued busy about her domestic affairs, without almost taking any notice of her guests. However, after she had smoked a pipe of tobacco, and drunk a dram of brandy, she began to be more chearful. Our people asked her some trifling questions about their friends; but she pretended to be quite ignorant, till she got more tobacco, and some inconsiderable presents; when she began to collect her conjuring tools. First, she brought the shaytan; which is nothing but a piece of wood, wherein is cut something resembling a human head, adorned with many silk and woollen rags, of various colours; then, a small drum, about a foot diameter, to which were fixed many brass and iron rings, and hung round also with rags. She now began a dismal tune, keeping time with the drum, which she beat with a stick for that purpose; several of her neighbours, whom she had previously called to her assistance, joined in the chorus. During this scene, which lasted about a quarter of an hour, she kept the shaytan, or image, close by herself, stuck up in a corner. The charm being now finished, she desired us to put our questions. Her answers were delivered very artfully, and with as much obscurity and ambiguity, as they could have been given by any oracle. She was a young woman, and very handsome.¹¹

Die von der Reisegruppe provozierte wahrsagende Tätigkeit der Schamanin endet mit undeutlichen, orakelhaften Weissagungen. Obwohl der Ausgang dieser Begegnung mit dem Schamanismus bei den Barabinzen alles andere als zufriedenstellend für die Betrachter gewesen sein muss, enthält sich Bell jeder wertenden Äußerung. Es hat den Anschein, als ob er der schamanistischen Séance wie einem Kunstwerk, aufgeführt von einer attraktiven jungen Frau, beiwohnt. Die Bewunderung, die sich hier ausspricht, kehrt in ähnlicher Weise wieder, wenn der Reisende über die **Tungusen** berichtet. Wieder begegnet er dem Ersatz von Häusern durch Zelte mit Verständnis und Wohlwollen, weil es die der Lebensweise angepasste Art des Wohnens darstellt.¹² Vor allem die in der Jagd aufscheinende Furchtlosigkeit der Tungusen nötigt ihm Respekt ab.¹³ Das größte Verständnis aber bringt der Berichterstatter gegenüber der Religion auf:

*Although I have observed, that the Tungusy, in general, worship the sun and moon, there are many exceptions to this observation. I have found intelligent people among them, who believe there was a being superior to both sun and moon; and who created them and all the world.*¹⁴

11 BELL 1965, 56f.

12 BELL 1965, 65.

13 BELL 1965, 66.

14 BELL 1965, 67f.

Es ist mehr als nur wohlwollende Neutralität gegenüber dem Fremden, was sich hier ausspricht. Die Darstellung geht in Richtung einer Bewunderung für die kulturelle Eigenheit der Tungusen. Bell steht für einen Typus von Reisenden, der Wert auf Autopsie legt, und der zuerst die fremden Phänomene sehen und verstehen möchte, bevor er sich vorausgehenden Urteilen (anderer) anschließt. Nicht immer endet das in der Weise, wie es bei den Kalmücken, Baraba-Tataren und Tungusen der Fall war¹⁵; aber eine neue Richtung in der Fremdeheitsbewältigung macht sich bemerkbar.

Ebenfalls universitär gebildet, wenngleich aus ganz anderen Gründen unterwegs, war der Oxforder Dozent und Junior Dean of Arts, **JOHN PARKINSON** (1754-1840).¹⁶ Parkinson unternahm als Universitätsdozent und Geistlicher mehrfach Bildungsreisen im Gefolge reicher Adliger aus England. Ein solcher Fall war die Grand Tour ins Zarenreich, die er zusammen mit dem späteren Parlamentsabgeordneten Edward Wilbraham-Bootle von 1792-94 absolvierte. Parkinson notierte seine Eindrücke zunächst für sich allein im Tagebuchformat. Publiziert wurden sie erst sehr viel später unter dem Titel *A Tour of Russia, Siberia and the Crimea 1792-1794*, hg. von William Collier, London 1971. Bemerkenswert ist die Haltung des Beobachters auf seinem Weg durch Astrachan. Parkinson besuchte Sarepta, eine Siedlung der Herrnhuter in der Nähe von Volgograd. Er besichtigte ein Kalmückisches Zelt und erlebte die Herstellung von Kumys¹⁷, und er bemerkt die Zurückhaltung der **Kalmücken** beim Waschen ihrer religiösen Gegenstände, was er auf das Bedürfnis, Wasser zu sparen, zurückführt.¹⁸ Besonders das soziale Verhalten ruft seine Bewunderung hervor:

*I cannot help [remarking] that I never saw countenances in my life which seemed to indicate greater peace of mind, greater Philanthropy, greater contentment than those of the good people here, Men as well as Women. Their behaviour and their conversation accord with their looks. I have not heard a syllable fall from any of them which intimates dissatisfaction with their state or disaffection to one another.*¹⁹

Fast paradiesische Zustände werden hier gemalt, doch spiegeln sie ein Lebensgefühl, dem der Beobachter offenkundig auf die Spur kommen wollte. Er, genauer: die ganze Reisegruppe samt Dolmetscher²⁰, hielt sich auf Einladung von Fürst Tjumen²¹ in dessen Lager auf und konnte sich dort frei bewegen.

15 So verurteilt er die Schamanen der Burjaten als Betrüger; vgl. FLAHERTY 1992, 46f.

16 Zur Biographie vgl. FOSTER 1891, 1070; COLLIER 1971.

17 PARKINSON 1971, 145.

18 PARKINSON 1971, 147.

19 PARKINSON 1971, 148.

20 Vgl. PARKINSON 1971, 157.

21 Von den Lebensdaten her kommen zwei Fürsten aus dem Geschlecht der Tjumenew in Frage: Džirgalang (gest. 1814) und Serbedžan/Serebdžab (1774-1851/1858); vgl. LJUBIMOV 1915, 11f.

Höhepunkt des Rundgangs durch das „Camp“ war eine Einladung in das Zelt des Lama, eines buddhistischen Geistlichen, der vom tibetischen Lama ernannt zu werden pflegt:

*We found him sitting in the posture of his God which he did not alter in the smallest degree by way of return to our bows. Carpets were laid for us and we sat down crosslegged in the eastern fashion. What shall I offer you, he said; we seemed inclined to decline everything but upon the Prince's saying that their religion required us to take something, we accepted of some Koumiss or Mare's milk which was handed to us in a neat bason out of a wooden Vessel in the form of a short Churn that was standing by the Altar. (...) He enquired about our religion whether it was the same with that of the Germans; and about our language, whether that of our religion and of common life were the same, and about the size of our country. It was news to him that Great Britain was an island. ... He conversed with great composure and when we were coming away wished us a safe return to our native country and to the presence of our Sovereign. We bowed very respectfully on parting but he did not on this occasion or any other make the smallest movement in return.*²²

Der Besuch beim kalmückischen Lama wird als Audienz geschildert, die in größter Ehrfurcht absolviert wird. Selbst Wissenslücken des Geistlichen wie diejenige zur Inselgestalt Großbritanniens führen nicht zu abfälligen Bemerkungen. Im Gegenteil: Die zweifache Erwähnung, dass der Lama selbst bei der Verabschiedung nicht die kleinste Bewegung gemacht habe, drückt die uneingeschränkt positive Haltung des Berichterstatters aus. Das kulturell Fremde wird eher überhöht als analysiert, an die Stelle von Kritik tritt Bewunderung.

Die Überhöhung des Fremden und dessen Präsentation als etwas Vorbildliches kann noch stärker formuliert werden. Das zeigt der Reisebericht des deutsch-baltischen Zoologen und Ethnographen **ALEXANDER THEODOR VON MIDDENDORFF** (1815-1894).²³ Er wurde in St. Petersburg geboren, studierte an der Universität Dorpat/Tartu Medizin und bildete sich an verschiedenen Universitäten in Preußen und im Habsburgerreich weiter. Zurück in Russland, nahm Middendorff als Adjunkt am Lehrstuhl für Zoologie der Universität Kiev an einer Forschungsreise teil, die von der Petersburger Akademie der Wissenschaften organisiert wurde und insgesamt von 1842-45 dauerte. Sie führte in das nördliche und östliche Sibirien sowie den Fernen Osten, wobei sich der Aufenthalt Middendorffs in Sibirien auf die Jahre 1843 und 1844 erstreckte.²⁴ Resultat war eine der ausführlichsten Darstellungen zur Naturwissenschaft und Ethnographie Sibiriens überhaupt. Das Gesamtwerk ist betitelt mit

²² PARKINSON 1971, 155f.

²³ Zur Person TAMMIKSAAR 2007.

²⁴ TAMMIKSAAR 2007, 194.

Reise in den äußersten Norden und Osten Sibiriens, 4 Bde., St. Petersburg 1848-75²⁵, der im vorliegenden Kontext relevante Teilband erschien 1875.²⁶

Die Perspektive des Betrachters wird schon in den einleitenden Abschnitten zum ethnographischen Teil deutlich, der den Besuch im Siedlungsgebiet der **Samojeden** bzw. **Tungusen** spiegelt:

*Wie Vieles in unserem gesellschaftlichen Leben nur konventionell begründet ist, blickt im Samojedenzelte bald hervor. Wo 18 Menschen beiderlei Geschlechtes, nebst noch einigen Gästen, nebst Hunden, Geräth, Feuerheerd u. s. w. in einem Zelte von 3 Klafter Durchmesser Platz finden müssen, und das Unwetter oft tagelang verbietet das Zelt zu verlassen, wo nächst dem Bedürfnisse des sorgfältigsten Trocknens der Unterkleider das Ungeziefer dazu drängt, bei jeder Gelegenheit die Leibpelze abzuziehen so oft das Feuer im Zelte höher emporflackert, da kann von Schamhaftigkeit im Sinne Europa's nicht die Rede sein. Dass die Kinder der Nomaden in dieser Hinsicht der Dorfjugend Europa's etwas voran sind, ist selbstverständlich. Ueberrascht wurde ich jedoch durch die eigenthümliche Art eines praktischen Verweises den mir ein Tunguse gab. Unser Zelt war mit Gästen gefüllt, denen ich einen Thee gab. Beim Radebrechen passirte mir der Schnitzer dass ich, von des Hauptgastes Tochter sprechend, die neben ihm stand, das Wort Sohn hervorbrachte. Ohne sich zu besinnen lichtete der Vater den Vorhang um mir vor der ganzen ehrsamten Gesellschaft zoologisch ad oculos zu demonstriren dass ich in grobem Irrthume sei.*²⁷

Auf der Basis des selbst Erlebtem wird dem Reisenden das Eigene fremd; vieles im gesellschaftlichen Umgang ist Konvention, die auch anders aussehen könnte. Nicht nur die Kinder der Tungusen sind der Dorfjugend Europas voraus, sondern auch die Erwachsenen: indem sie dort, wo Eindeutigkeit verlangt wird, nicht Schamhaftigkeit vorschieben. Dabei geht es gar nicht um eine systematische Schamlosigkeit, sondern um einen kalkulierten Bruch mit der Gewohnheit, wie die weiteren Ausführungen zeigen:

Gleichfalls in vollem Gegensatze zu obigem Mangel an Schaamgefühl wehe dem Samojeden-Mädchen das beim Wechseln des Fusszeuges den nackten Fuss sehen lässt. Auch erröthet die Samojedin, so dass ihre Erregung durch fingerdicken Schmutz hervorleuchtet. Dieses Erröthen und das ihm zum Grunde liegende Gefühl so vollkommen naturwüchsig und untrennbar verwachsen mit dem stillstandslosen Pulsschlage des Herzens. Jene Fuss-Schaam, so ganz konventionell, ja nicht minder konventionell als unser Abscheu vor dem Pferdefleisch, oder die im Zeltleben unverfängliche Reinlichkeits-Aeusserung jener Samojedinn, die ihre Zunge spitzt und mit unerreichbarer Gewandheit derselben, nicht nur

25 Russische Ausgabe: *Putešestvie na sever i vostok Sibiri*, St.-Peterburg 1878.

26 Bd. 4 Teil 2: *Die Thierwelt Sibiriens. Die Eingeborenen Sibiriens*, St. Petersburg 1875.

27 MIDDENDORFF 1875, 1429.

über die Oberlippe streift sondern auch tief in die Nasenlöcher ihres röchelnsigen Lieblings hineinreicht, um diese zu säubern; nicht minder konventionell als die Steigerung jenes „Fressen“ und Knakken das wir im Abschnitte „Samo-jeden“ bei Gelegenheit des abgebildeten Pukkelschabers zitirt, zur zarten Liebesgabe dem Manne von seinem Weibe; oder als unsere hartnäckige Weigerung das Fleisch der in samojedischer Weise erwürgten Rennthiere zu essen, wozu Okó die ganz richtige Bemerkung machte: „aber ihr esst doch die in Schlingen und Netzen gefangenen Vögel und Fische“; nicht minder konventionell als die alte Sohnespflicht bei den Tschuktschen, dem eigenen Vater auf seinen Wunsch aus dieser Welt zu verhelfen so bald er Alters- und Erden-müde geworden; endlich nicht minder konventionell als die feine Lebensart jenes Dolganen der schon davon gehört hat, dass Qualster von den Europäern für unrein gehalten wird, und der im Gespräche mit mir, dem hochachtbaren unmittelbaren Sendling aus der Hauptstadt des sonnengleich thronenden Herrschers, sich kräftiglich in die Hand spukkt, das Unreine in ihr haltend, um es vor meinen Augen zu bergen.²⁸

Die Anhäufung von speziellen Kulturpraktiken in Sibirien, die sich von europäischen Gewohnheiten zum Teil gravierend unterscheiden, führt die Bedingtheiten der jeweiligen Phänomene vor Augen. Der Beobachter konfrontiert seine Leserschaft mit herausfordernden Beispielen kultureller Fremdheit, und der Verweis auf die offenbar schon hinreichend bekannte Praxis der Alten-Euthanasie bei den Tschuktschen führt einen zusätzlichen Fall an. Damit gibt sich Middendorff als Berichterstatter zu erkennen, der nicht nur auf kulturelle Hierarchien in der Gegenüberstellung von Sibirien und Europa verzichtet, sondern auch ein Verständnis für Praktiken nahelegt, die den spezifischen Bedürfnissen und Herausforderungen geschuldet sind. Der Weg zu einem (methodischen) kulturellen Relativismus in der Ethnographie ist beschritten.

Das ist aber noch nicht das Ende auf der Skala einer von Sympathie gesteuerten Kulturbetrachtung. In seinen Ausführungen zu den Charaktereigenschaften der sibirischen Völker macht sich Middendorff Gedanken über die Genese dieser vorbildlichen Züge:

Woher bei so armen, ungezügelt ihren Leidenschaften und der Begehrlichkeit ergebenden Schlukkern, solche musterhafte Ehrlichkeit? Woher diese Kraft der Selbstbeherrschung, bei sonst so kindischem Gebahren? Woher so viel Wahrhaftigkeit, so viel Treu und Glauben, so sicheres Halten des gegebenen Versprechens? / Wie oft habe ich Letzteres bewährt befunden, obgleich die Elemente das ganze Heer ihrer Furien gegen den schwachen Menschen losgelassen hatten, so dass ein Berufen auf Abhaltung durch überirdische Gewalten gar nahe lag. / Die angedeuteten Fragen scheinen mir von grösster Tragweite zu sein, für den Staatsmann wie auch den Menschenfreund. Zweifelsohne genügt es nicht, anzunehmen die aufgezählten Tugenden beruhten lediglich auf angeborenem moralischen Gefühle, also

gleichsam Instinkte, und auf der Lehre durch die tägliche Erfahrung im gesellschaftlichen Leben, dass ohne Treu und Glauben, ohne Sicherheit des Eigentums, trotz aller kommunistisch-gastfreundschaftlicher Sitte, kein Auskommen ist. Das würde eine ausserordentliche Festigkeit des Charakters voraussetzen, welche den dem Augenblicke kindlich ergebenden Samojeden abgeht. / Die Voraussetzung liegt vielmehr nahe, und ist unentbehrlich, dass in den noch roheren Zeiten des Uranfangs, als nicht nur der Häuptling sondern auch jedes Familienhaupt nach Belieben über Leben und Tod seiner Angehörigen verfügte, so ungeheure und augenblickliche Strafen auf Vergehen gegen die Wahrheit und Rechtlichkeit, gegen Lügen und Stehlen gesetzt waren, dass die Furcht vor solchen Vergehen nicht nur dieselben traditionell ausrottete sondern allmählig ins Blut überging.²⁹

Seine Erklärung für die überdurchschnittlich positiv ausgeprägten Charaktereigenschaften der Samojeden bzw. Tungusen liegt in einer Lernerfahrung aus früherer, kulturell ärmerer Zeit, die dann zu einer zweiten, anerzogenen Natur³⁰ werden sollte. Wenn Middendorff die Bedeutung dieser Feststellung nicht nur für die Anthropologie, sondern auch für die praktische Politik unterstreicht, dann verbindet sich damit indirekt ein Rat an die russische Regierung hinsichtlich der weiteren imperialen Überformung Sibiriens. Es sind im Prinzip die besseren Menschen, die in Sibirien wohnen, verglichen mit den Menschen in Europa, und so ergibt sich die Richtung der Anpassung nahezu von selbst.

In der Praxis beobachtet der Reisende das Gegenteil. Der Kulturkontakt mit der russischen Bevölkerung Sibiriens verändert das ethische Gefüge der sibirischen Ureinwohner. Middendorff sieht *„die ersten Anfänge analoger Demoralisation“* bei den Samojeden, die sich in der Neigung zu Lüge und Betrug bemerkbar macht. Als ursächlich erkennt er den importierten Alkohol: *„Hier, wie überall wurde die heilige Einfalt dieser Naturmenschen durch die Berührung mit der Kultur zerstört, welche in Gestalt des unwiderstehlichen Brandweins in Händen der habgierigsten und oft verworfensten Elemente zu ihnen herangeschlichen kam.“³¹* Ein regelrechter Clash of cultures wird damit vor Augen geführt, bei dem die eine Kultur der anderen unterliegt. Die siegreiche (russische) ist dabei die weniger wertvolle, wie schon das Beispiel der Christianisierung zeigt:

Alle Reisenden stimmen, ohne Widerrede, überein, dass von dieser Seite selten Gutes, vorwaltend nur Unheil zu den Nomaden kam. War doch schon das staatliche System des Bekehrungswesens, die Belohnung: hier durch ein Paar Stiefel und ein rothes Hemd, dort durch dreijährige Abgabefreiheit, dort durch Auszeichnung des Missionär-Priesters für je so und so viel tausend getaufte Seelen, von der Wurzel her ein korrumpirendes. So war es vor Zeiten und noch vor dreis-

29 MIDDENDORFF 1875, 1431.

30 MIDDENDORFF 1875, 1431.

31 MIDDENDORFF 1875, 1432.

*sig Jahren. Sehr begreiflich dass die ungetauften Nomaden von den Reisenden fast durchgängig als die Besseren befunden worden sind.*³²

Die ursprünglichen Bewohner Sibiriens befinden sich nach Middendorff in „beneidenswerthem Kindheitszustande“³³, was die Verantwortlichkeit der Regierung theoretisch erhöht. Derselbe Topos von der kulturellen Kindheit, der von der ersten Gruppe von Reisenden (Kapitel 1) noch als Zeichen von mangelnder Entwicklung verstanden wurde, dient hier zur Kennzeichnung von Überlegenheit.

Das betrifft auch Kleinigkeiten. Wie man im Samojedenzelt Platz nimmt, ist dem Berichterstatter ebenfalls eine kulturvergleichende Reflexion wert:

*Auf weichen Fellen lässt man sich nieder. Noch lange vermag der Europäer sich des Lachens nicht zu erwehren, so oft ein neuer Insasse durch das niedrige Thürloch auf allen Vieren hereinkriecht, Platz nimmt, nun die Füße in die Höhe hebt, der ganzen Gesellschaft die Partie zeigend wo der Rücken seinen ehrlichen Namen verliert, dann beide Beine mit demselben Lärm wie etwa ein Hahn der mit den Flügeln schlägt tüchtig aneinanderklopft, um etwa anhängen Schnee der Feuerstelle zuzuschütteln, und nun erst sein Beinwerk taschenmesserartig, gleich einem Krebse, gemüthlich unter sich klappt – unerreichbar dem wohlgezogensten Salon-Europäer.*³⁴

Dabei steht der Beobachter nicht allen Praktiken kritiklos gegenüber. Besonders dysfunktional stuft er (freiwillige) Jagdabgaben innerhalb des Stammes sowie religiöse Bräuche ein. Middendorff leitet die gemeinschaftliche Jagd aus einer – von ihm negativ bewerteten – Tradition ab:

*Das [sc. das gemeinschaftliche Jagen; T.W.] kann nicht Wunder nehmen, da ein, aus der primitiven Gastfreundschaft der Urzustände entsprungener kommunistischer Brauch, als Krebseschaden des samojedischen Haushaltes, an ihrem Wohlleben zehrt. Ich meine das Antheil-Wesen. Jedem tüchtigen Jäger folgen Lungerer; denn Jeder der zu einem erlegten Wilde kommt, bevor der Jäger dasselbe zerlegt hat, schmaust nicht nur mit, sondern gewinnt sogar einen Antheil am Felle. So trug es sich zu dass Toitschum den ganzen Sommer über leer ausgegangen war und das erste Fell das auf seinen Theil kam, ihm von meinem Schusse, im Spätsommer, zufiel. Mein Jagdgenosse Kommis's'i erstach eigenhändig vier Rennthiere beim Durchschwimmen und dennoch fiel ihm erst beim zehnten Thiere das er im Sommer 1843 erlegte ein Antheil zu, d. h. das Fell und die Hälfte des Fleisches. Nächst diesem kommunistischen Gebrauche ruinirt sie ihr religiöser Gebrauch den Todten ihr Besitzthum mit auf die grosse Reise zu geben, und zumal ruiniren sie die grossen Todtenopfer an Rennthieren welche die Ueberlebenden sich wohl schmeckken lassen.*³⁵

32 MIDDENDORFF 1875, 1432.

33 MIDDENDORFF 1875, 1433.

34 MIDDENDORFF 1875, 1453.

35 MIDDENDORFF 1875, 1456f.

Auf der anderen Seite steht eine ungeteilte Bewunderung für die Stellung der Frau unter den Samojeden. Obwohl Polygamie besteht, sofern die ökonomischen Ressourcen des Ehemanns dies erlauben, sieht der Betrachter einen bedeutenden Vorzug gegenüber den Verhältnissen in Europa: „Doch was will das freilich gegenüber der Erniedrigung des Weibes durch das jus der weiland mittelalterlichen seigneurie des europäischen Landadels bedeuten?“ Und weiter: „Laut tönte der Ruhm eines solchen [sc. durch einen hohen Brautpreis 'erworbenen'; T.W.] Weibes und bewies deutlich dass der Samojede, obzwar er sein Weib vermietet, doch die geistigen Vorzüge eines Weibes höher zu schätzen weis, als mancher Europäer.“³⁶

Eher neutral dagegen ist das Verhältnis Middendorffs zur Religion der Samojeden. Die Erkundigungen erfolgen, obwohl er durchaus ältere Berichte, wie diejenigen von Steller³⁷ oder Witsen³⁸, kennt, auf eigene Faust:

*Das religiöse Moment bezieht sich vorzugsweise auf Glück und Unglück bei Jagd und Fang, obgleich der Hausgötze noch manches Andere zu versehen hat. Oben haben wir schon zwei Hausgötzen kennen gelernt. Weder Okó noch Toitschum entschlossen sich dazu, mir ihre, vom Schamane geweihten, Hausgötzen zu zeigen. Es waren Puppengebilde. Einer meiner Kosakken erzählte mir, ein Ufer-Jurak habe seinen Vater, der zu einer schwarzen Mumie zusammengetrocknet war, als Götzen mit sich geführt. Mich besuchte ein Assja der ein ganz kleines Säkkchen, mit Asche besonderer Art gefüllt, als Amulet an einem Riemen um den Hals gehängt hatte.*³⁹

Zu diesem Komplex zählt eine Reihe von Verhaltensgeboten, die unmittelbar mit der Lebensgrundlage, der Jagd, zu tun haben. Es gilt als „Sünde den Kopf eines erlegten Rennthieres zu kochen, oder zu unterlassen dass dessen Augen über die Schulter fort, weit rückwärts, geworfen werden.“⁴⁰ Aber es gibt auch Verhaltensmaßregeln für Frauen, deren Bruch als folgenschwer für die Gemeinschaft eingestuft werden: „Am gefährlichsten steht es um das Verhältniss alles Heiligen zu den Weibern, welche für durchaus unrein gehalten werden. (...) Das Weib darf die Wanderspur der Karavane nimmer kreuzen; das Weib muss an die Wand zurücktreten wenn ein Mann zum Zelt hinaus will u. d. m.“⁴¹ Im Zweifel werden die Schamanen befragt, die der Bericht-erstatte als „Gottesgelahrte und Hexenmeister“ vorstellt.⁴² Von ihrem Urteil hängt sogar bei günstigem Wetter die Erlaubnis zur Jagd ab, was den mit der Landwirtschaft Europas vertrauten Beobachter sichtlich verwundert.⁴³ Die Lösung bringt eine Zere-

36 MIDDENDORFF 1875, 1459.

37 MIDDENDORFF 1875, 1462.

38 MIDDENDORFF 1875, 1613.

39 MIDDENDORFF 1875, 1462.

40 MIDDENDORFF 1875, 1463.

41 MIDDENDORFF 1875, 1463.

42 MIDDENDORFF 1875, 1463.

43 MIDDENDORFF 1875, 1463.

monie, die unkommentiert bleibt, wobei der Betrachter deren Sinn nicht nachvollziehen kann:

Es kommen nämlich wichtige Fälle vor, zu Gunsten welcher über gar 20 Rennthiere schamanirt wird, was dann auch bis drei Tage dauern kann. Money and time. Der Schaman versetzt sich in Extase, zeigt seine bekannten Künste, lässt sich sogar den Kopf abschneiden, bespricht Kranke, welchen der wahre Glaube auch wirklich hilft u. d. m. Endlich werden die Rennthiere geschlachtet, die Mäuler der Götter tüchtig eingefettet und mit Blut gefärbt, der Schamane eröffnet das Schlemmen, und Alles wirft sich auf das Opferfleisch, das zauberhaft zwischen den Zähnen der bisher ergreifend Andachtsvollen verschwindet. Was erübrigt wird fällt dem Schaman zu.⁴⁴

Die leise Ironie in dieser Passage sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Respekt durchgängig erhalten bleibt. Grundlage der Beurteilung ist für die Middendorff die Legitimität und Funktionalität von Praktiken innerhalb der jeweiligen Kultur, nicht abstrakt oder von einer europäischen Warte aus gesehen. Das erweist sich auch bei der Darstellung der Totenverehrung, der immer eine aufwändige Begräbniszeremonie vorausgeht, auch bei weniger wohlhabenden Familien:

Nur 3 Rennthiere behielten die Verwaisten welche durch das Begräbniss den bei Weitem grössten Theil ihrer Habe verloren. Das waren gewiss nicht lachende Erben, aber nichtsdestoweniger gab es nicht ein Zeichen von Trauer der Angehörigen, nicht irgend etwas das da andeuten mochte dass doch Ungewöhnlicheres vorgefallen sei. Jedoch müssen sie noch eine Woche lang in einem besonders für sie aufgeschlagenen Zelte hausen, bevor sie wieder in das alltägliche Getriebe eintreten dürfen. Der Europäer wähne aber nicht, das bedeute Gleichgiltigkeit. Nach Verlauf eines Jahres besuchen sie das Grab der Ihrigen wieder. Vielfältig habe ich die grösste Vorsorge für kranke Genossen, die Zeichen zärtlichster Kinderliebe erlebt, die sich auch in europäischer Weise durch liebevolles Küssen äussert. Insbesondere drängte mich ein Vater der sein krankes Kind auf dem Arme trug, mit der liebevollsten Besorgniss, dazu, ich solle Hilfe schaffen. Entfernt von meinem Zelte und meiner Feldapothek, suchte ich ihm die Unmöglichkeit klar zu machen, etwas zu leisten. Er war aber ein anderer Mensch geworden als ich seinem Drängen genügte und „die Hand dem Kinde auflegte“, denn mein Puls fühlen sahen sie für einen wesentlichen Theil der Kur an.⁴⁵

Die vielen Begräbnisstätten machen, wie Middendorff bemerkt, aus der Tundra einen „unbegrenzt weitläufigen Todtenakker“.⁴⁶ Spricht daraus die eigene Beobachtungsgabe des Reisenden, so zeigen andere Partien seines Textes, dass er auch auf erzähltes Material zurückgriff. Ein Beispiel dafür sind „Sagen“, die ihm sein jaku-

44 MIDDENDORFF 1875, 1464.

45 MIDDENDORFF 1875, 1464f.

46 MIDDENDORFF 1875, 1465.

tischer Begleiter übermittelte. Inhaltlich geht es um die Erschaffung der Erde und der Menschen, wobei – wie der Berichterstatter bemerkt: über russische Vermittlung – der Mythos von der Arche Noah ebenfalls überliefert wird.⁴⁷ Die Bewunderung für die **Jakuten** gleicht dabei strukturell derjenigen für die Samojeden; hier wie dort bezieht sie sich auf kognitive und ethische Vorzüge der sibirischen Ureinwohner:

Die Gesänge und Märchen der Jakuten legen Zeugniß ab für das treffliche Gedächtniß der Naturmenschen; noch mehr aber die treue Erinnerung die ihnen von Oertlichkeiten bleibt an denen sie ein Mal in ihrem Leben gewesen, oder deren Lage ihnen auch nur ein Mal lebendig beschrieben worden; ja, ein alter Jakut, der im chinesischen Daurien etwa 25 Jahre vorher ein Mal gewandert war, wusste mir nicht nur die Flüsse, Flüsschen und Bäche zu beschreiben, die Entfernungen in Tagereisen vorzurechnen, sondern auch alle ihre Namen, und auch diejenigen der Ortschaften am Amur herzusagen. Die Aufmerksamkeit des Primitiv-Menschen wird eben nicht durch einen unbegrenzten Kreis des Wissens zerstreut, sein Gedächtniß nicht durch Schulen-Allotria jeglicher Art, von frühester Jugend an, überlastet. / Auch hier begegnete ich neben diebischen Gelüsten, die bis Udskoj Ostróg verschikkt worden waren, einer unbegrenzten Ehrlichkeit der Eingeborenen; ich begegnete dieser in demselben Menschen, welcher sich nicht enthalten konnte, vor meinen Augen in die Butter hineinzu-beissen die er mir zutrug, welcher sich des Weinens nicht enthalten konnte, vor Schmerz, wie Aerger, darüber dass ich ihn zwang mir, trotz aller seiner Ausreden, ein Stückchen Butter zur Salbe für ein Rennthier herzugeben.⁴⁸

Die Jakuten werden hier als „Naturmenschen“, „Primitiv-Menschen“ und „Eingeborene“ bezeichnet – doch legt der Kontext nahe, dass es sich dabei nicht um deskriptorische Begriffsprägungen handelt. Der Beobachter bewundert die Disziplin der Jakuten, die er so in Europa nur aus dem militärischen Bereich kennt⁴⁹, und er bewundert ihre Bildungssehnsucht, die diese „Wald-Eremiten“ Privatlehrer für ihre Kinder und überbezahlte Schreiber für ihre Verwaltung anstellen ließ.⁵⁰

Neben dieser Bewunderung steht eine Konstruktion von Höherwertigkeit, die immer wieder im Berichts Middendorffs durchscheint. So wird die Verehrung für Bär und Tiger in ein Abstraktum transformiert:

Ueberall in Sibirien erweist man dem Bären göttliche Ehre. Seine Klauen hängen in der Jurte des Jakuten, gleich wie vor derselben die Vordertheile der Schädel von Hasen und anderen Nahrungsthieren, als Trophäen an denen man die Beute des Winters überzählt. An Stelle des im Hohnorden Höchstgefürchteten, des Eisbären, tritt hier auf dem Südhang des Scheidegebirges der Tiger. Gleich wie dort

47 MIDDENDORFF 1875, 1602.

48 MIDDENDORFF 1875, 1608.

49 MIDDENDORFF 1875, 1608.

50 MIDDENDORFF 1875, 1609.

der Zahn des Eisbären, so wird hier ein Stückchen Tigerfell dem Rennthiere an den Schwanz gebunden; was dieses Thier gegen Bären und Wölfe feien soll. / Es ist selbstverständlich dass solcher Aberglauben auf dieser Stufe nimmer stehen bleiben kann, sondern abstraktere Formen willig annimmt wie z. B. dass der abgehauene Stamm nur mit dem dikken Ende voran ins Feuer gelegt werden dürfe u. d. m. wie wir solches schon für die Tungusen erwähnt.⁵¹

Und der religiöse Pluralismus bei den Tungusen wird nicht etwa als Indifferenz registriert, sondern mit einem kulturellen Import aus der Nachbarschaft rationalisiert. So auch bei der Hinwendung zur Religion des Lamaismus:

Ausser diesen Hinweisen auf Zentral-Asien, so wie den in den Weihe-Reden gefeierten Gebirgsgeistern aller Art, haben jedoch die Jakuten in früheren Zeiten, vor weniger als anderthalb Jahrhunderten, auch Naturmerkwürdigkeiten verehrt, gleich wie ich das bei den Samojeden noch in meiner Zeit antraf. / Sie hatten also dort, an ihrer Nordgränze, wie mir scheint, von ihren nordländischen Nachbarn schon vor alter Zeit religiöse Ansichten angenommen. Nicht gar zu weit von der Südwestgränze ihrer äussersten Vorposten begegnete ich in einsamer Buräten-Steppe dem vorstehend abgebildeten Pfahle der als Lamaiten-Kapelle seinerseits gegen Norden Vorposten stand. Das thönerne Tempelgebildchen trug, wie man sieht, einen Inschriftenkranz.⁵²

Middendorff verknüpft Beobachtungen zu den Völkerschaften Sibiriens und Zentralasiens⁵³, und er tut dies in einer anerkennenden, bewundernden Weise. Die kulturellen Eigenheiten, deren Distanz zu europäischen Praktiken und Auffassungen er nicht müde wird zu betonen, stellen für ihn immer wieder eine Herausforderung dar. Nicht immer gelingt es ihm, die Ratio kultureller Praxen zu definieren. Doch bleibt die Fremdheit, auch dort, wo sie radikal ist und sich der Angleichung an Bekanntes widersetzt, ein Faszinosum für ihn.

Es ist bezeichnend, dass diese Haltung nicht nur bei einem Reisenden wie Middendorff aufscheint, der in die Ethnographie erst im Laufe seines Aufenthalts in der Fremde hineingewachsen ist, sondern auch bei einem berufsmäßigen Ethnologen wie **KAI DONNER** (1888-1935).⁵⁴ Donner entstammte der schwedischen Minderheit in Finnland und studierte in Helsinki, Budapest und Cambridge. In Cambridge kam er u.a. mit Malinowski in Kontakt, was seine methodische Ausrichtung innerhalb der Ethnologie sicherlich mit beeinflusst hat. Gleichzeitig fühlte er sich auch seinem Landsmann Castrén verpflichtet, der mehr als ein halbes Jahrhundert vor ihm, ebenfalls bei den Samojeden, seine Forschungen angestellt hatte.⁵⁵ Donner unter-

51 MIDDENDORFF 1875, 1610.

52 MIDDENDORFF 1875, 1610f.

53 Vgl. LUNIN 1979, 49.

54 Zu ihm DONNER – JANHUNEN (Hg.) 2014.

55 Vgl. LOUHERANTA 2006; PENTIKÄINEN 2014, 81-83.

nahm seine Forschungsreisen nach Sibirien in zwei Etappen: eine von 1911 bis 1913, die zweite 1914. Die erste Publikation seines Reiseberichts erfolgte bereits 1915; die hier benutzten Ausgaben sind *Bei den Smojeden in Sibirien*, Stuttgart 1926 (aus dem Schwedischen) und *La Sibérie*, Paris 1946 (aus dem Finnischen).

Schon der Beginn seines Kapitels zur Religion der **Ket-Samojeden** zeigt deutlich die Grundhaltung, mit der sich Donner kultureller Fremdheit annäherte:

Der Ketsamojede lebt dürftig und ist arm an weltlichen Gütern. Und doch ist seine Welt reich, groß und schön, denn sein Dasein ist nicht nur an das Irdische gebunden. Er vermag es noch, mit Sang und Sage sich ein Reich der Phantasie zu erdichten, in dem er ein ebenso lebendiges Leben lebt wie irgendeiner auf der Erde. Wie die kindliche Einbildung Vergangenheit und Zukunft in goldenem Lichte sehen zu dürfen glaubt, wie ein Volk mit großer Vergangenheit von einer ehrenvollen Zukunft träumt, baut sich der Samojede, dank den von den Vätern überkommenen Gesängen und Sagen von einer leuchtenden Vergangenheit, trotz seiner jetzigen Erniedrigung eine Zukunft auf, die dem Verfloßenen vollauf entspricht. Unberührt von den Stürmen der Zeit verbindet er zuversichtlich das, was gewesen ist, mit dem, was kommen soll, und ist in seinem jetzigen Dasein glücklich und zufrieden. Deswegen sucht er sich auch soweit wie möglich alles zu erhalten, was zur Vergangenheit gehört. Das ist ihm besser geglückt als seinen am Ob wohnenden Stammesverwandten. Er hat noch seinen Glauben und seine Religion, seine alten Götter und seine Priester, die Schamanen, und er geht mit den Geistern des Waldes, des Wassers und der Luft ebenso vertrauensvoll und vertraulich um wie mit alten Freunden.⁵⁶

Ein zentrales Element dieser „heilen Welt“ ist der Schamanismus, der für den Betrachter unter den eingeborenen Völkern Sibiriens so gut wie die einzige praktizierte Religion war.⁵⁷ Auch diese wird sehr empathisch gezeichnet:

Die Gegend am oberen Ket kann man wirklich als das gelobte Land der Schamanen bezeichnen. Jede Jurte hat ihren eigenen Vermittler zwischen Menschen und Geistern, und fast aus jeder Hütte kann man abends das dumpfe Dröhnen der Zaubertrommel hören und den schauerlichen Gesang der Schamanen. Ich hatte täglich Gelegenheit, diese wohlbekannte Musik zu hören, und wo ich auch hinkam, suchten sich die Schamanen gegenseitig zu übertreffen durch möglichst lange und kunstvolle Vorführungen, sowie in der virtuosen Behandlung der Trommel.⁵⁸

Der Geisterwelt der Samojeden gelten dann die weiteren Ausführungen: Neben einem allgemein anerkannten „höchsten Gott“, der als Schöpfer der Welt und der Menschen fungiert, steht eine Reihe von Geistern. Einige von ihnen sind den Menschen wohlgesonnen, andere nicht; für die Ermittlung der Ursachen von Unglück

56 DONNER 1926, 95f.

57 DONNER 1946, 217. Vgl. HUTTON 2001, 102.

58 DONNER 1926, 96.

und Krankheit sind die Schamanen zuständig.⁵⁹ Eine besondere Rolle spielen die Stammväter der einzelnen Stämme („*Kuödar-gup*“), die als eigentliche Götter verehrt werden und in der Erscheinungsform ein Tier mit menschlichen Eigenschaften ausmachen; bei den Ket-Samojeden ist das der Bär.⁶⁰ Auf der menschlichen Seite bilden die Faktoren Seele (Leben) und Geist (Ich) jeweils Verbindungen an eine jenseitige Welt. Während die Seele des Menschen nach seinem Ableben in die – unter der Mündung des Ob lokalisierte – Unterwelt wandert und dort ein dem irdischen Leben sehr ähnliches Leben weiterführt, behält der Geist noch eine gewisse Zeit die Verbindung zur Welt. Er kann wandern und Schaden anrichten, der Geist von Schamanen noch mehr als derjenige gewöhnlicher Sterblicher.⁶¹

Der durch Initiation ins Amt gekommene⁶² Schamane fungiert als Träger der religiösen Tradition⁶³ und als „*Mittler zwischen den Menschen und der Geisterwelt*“, was ihm eine Schlüsselrolle in der Gesellschaft verschafft. Der Berichterstatter führt ihn so ein:

*Wenn ich dazu übergehe, möglichst kurz den Kultus und die damit zusammenhängenden Umstände zu beschreiben, muss ich zuerst einige Worte über die interessante Persönlichkeit sagen, die in alltäglicher Sprache Schamane genannt wird und in Wirklichkeit ebenso sehr das Vademekum des Samojeden in geistigen Dingen ist wie sein Leibarzt und Ratgeber in allen Wechselfällen des täglichen Lebens. Der richtige Schamane, der sich auf Grund göttlicher Berufung für einen Mittler zwischen den Menschen und der Geisterwelt hält, ist immer ein Mann. Es gibt freilich auch Männer und Frauen, die berufsmäßig weissagen und durch Zaubermittel Kranken zu helfen suchen, aber sie sind alle wenigstens teilweise Schwindler und können sich nie zu wirklichen Priestern erheben wie die vorigen. Die Schamanen genießen große Achtung unter ihren Mitmenschen, und insoweit ich imstande war sie zu beurteilen, sind sie in der Regel begabter als die anderen. Außerdem haben sie eine ziemlich reiche poetische Ader und eine Phantasie, die sie oft zu einem Redestrom verführt, der staunenerregend sein kann und bei den Gläubigen die Andacht verstärkt, auf Ungläubige aber meist nur komisch wirkt.*⁶⁴

Die Vorsicht bei der Beurteilung des Schamanismus wird ergänzt durch die Differenzierung zwischen „*Schwindlern*“ und „*wirklichen Priestern*“ bei den Schamanen sowie durch eine Reflexion der Wahrnehmungsprobleme, wie sie angesichts der Eigenarten der Schamanen auftreten können. Damit erklären sich durch die Darstellung Donners eine Reihe von Missverständnissen bei anderen Beobachtern hinsichtlich der Beurteilung des Schamanismus fast von selbst.

59 DONNER 1926, 98f.

60 DONNER 1926, 100f.

61 DONNER 1926, 103-106.

62 DONNER 1946, 222, 224f.

63 DONNER 1946, 218.

64 DONNER 1926, 108f.

Die implizite Auflösung von Missverständnissen setzt sich fort, wenn es zur Schilderung einer vom Besucher selbst miterlebten Geisterbeschwörung kommt:

Die Vorführung geht immer abends bei Anbruch der Dunkelheit vor sich und kann die ganze Nacht hindurch dauern. Wenn sie stattfinden soll, ruft der Schamane seine Gehilfen zu sich, die die Trommel hervorholen und sie langsam am Feuer wärmen, damit das Fell möglichst straff gespannt wird. Am Ket bereitet sich der Schamane auf keine Weise vor, aber anderwärts verzehrt er oft, um leichter in Trance zu kommen, ein paar Fliegenschwämme. Diese Schwämme enthalten ein ziemlich starkes Gift, und ich kann aus eigener Erfahrung sagen, daß es stark berauschend wirkt. (...) Nach und nach wird das Trommeln lauter und taktfester, der Schamane beginnt seinen Gesang. Wenn er ein paar Strophen gesungen hat, wartet er, bis die Zuhörer sie wiederholt haben. Diesen Chorgesang leitet der Gehilfe, der in der Versammlung die Rolle des Küsters spielt. Das Singen und Trommeln wird nach und nach immer gewaltsamer und heftiger, die ganze Zeit über steigt die Spannung der Anwesenden nicht nur wegen der Worte des Schamanen, sondern vielleicht ebensosehr, weil sie selbst an dem Ganzen teilnehmen. Der Schamane beschreibt in diesem Teil der Beschwörung seine Wanderung zu den Wohnungen der Geister; er schildert den beschwerlichen Weg, die Gefahren, die ihm in Gestalt von Einöden begegnen, von brennenden Wäldern, stürmischen Meeren, streitenden Kämpfern, von List und Verrat, vergifteten Wassern, Krankheitsteufeln usw. bis ins Unendliche. Wenn er all diesen tausend Gefahren getrotzt hat, kommt er schließlich zu dem Geist, den er besuchen will. Dann hören Gesang und Musik plötzlich auf, und einige Augenblicke herrscht lautlose Stille. Aber gleich geht der Lärm schlimmer als vorher wieder an; der Schamane sieht wie ein Toller aus, sein Körper zuckt konvulsivisch, seine Augen stehen wie auf Stielen, und seine Stimme ist schauerlich anzuhören. Er singt nicht mehr, sondern scheint vielmehr jedes Wort mit sichtbarer Anstrengung herauszupressen. Er redet mit dem Geist, unterhandelt mit ihm, droht und bittet, erschrickt und gibt nach. Wenn sie sich über die Sache geeinigt haben, besprechen sie die Art und Größe des Opfers. Handelt es sich um ein Menschenleben, dann bürgt der Schamane dafür, daß das Opfer dargebracht wird, und setzt sein eigenes Leben zum Pfand. Aber ehe er mit den Geistern der Unterwelt sprechen kann, muß er beweisen, daß er selbst gegen alles gepanzert ist und dem Tode zu trotzen vermag. Unter dem schauerlichsten Tanz nimmt er der Reihe nach die Messer aller Anwesenden und ritzt sich damit Brust und Schultern. Er schneidet sich tiefe Wunden; doch muß er es so machen, daß kein Blut fließt.⁶⁵

Die Selbstverstümmelung der Schamanen, die Krašeninnikov und anderen Berichterstattern Probleme bereitete und oft zu einer Verurteilung des gesamten Schamanismus führte, wird in der Darstellung hier sehr nachvollziehbar gemacht.

65 DONNER 1926, 110-112.

Schließlich geht Donner auf das Phänomen einer „ordentlichen“ und einer nur gespielten Geisterbeschwörung ein – was erklären könnte, warum eine Reihe von (früheren) Beobachtern die schamanistischen Séancen als Theater verstanden haben:

So geht es – in aller Kürze geschildert – bei einer ordentlichen und regelrechten Geisterbeschwörung eines Schamanen zu. In Gegenwart von Fremden, zum Beispiel von ungläubigen Russen, wird die Mütze [des Schamanen, die er zu Beginn der Beschwörung trägt; T.W.] nie aufgesetzt, und das Ganze ist dann nur eine Gaukelei, deren wirklichen Wert die Samojeden richtig einschätzen. Es wird ein Scherz daraus, um die Samojeden zu belustigen und den Russen weiszumachen, daß die ganze Sache keinen ernsten Hintergrund habe. Auf diese Weise sind viele leichtgläubige Fremde hinters Licht geführt worden, wie mir Samojeden selbst erzählt haben.⁶⁶

Das Außenverhältnis der Samojeden zur russischen Bevölkerung in Sibirien erscheint hier im Licht eines Misstrauens, das von samojedischer Seite ausgeht. Doch ist der Rahmen weiter zu ziehen. In seinen stärker historisch ausgerichteten Berichten zur Sibirienreise ordnet Donner das Verhältnis der Samojeden zur russischen Umwelt in ein Paradigma der russischen Eroberung Sibiriens ein. Er sieht, bis in seine Tage hinein, einen „Hass“ der Ureinwohner auf die Russen und alles, was russisch ist. Hintergrund ist nicht nur die gewaltsame Unterwerfung der Samojeden unter die russische Herrschaft, sondern auch die damit einhergehende Mission einschließlich der Zerstörung der samojedischen Götterbilder. Hinzu kommt eine Ausbeutung der „Indigenen“ durch russische Kaufleute, die der Berichterstatter in die Nähe von Sklaverei rückt.⁶⁷ Donner sieht eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Entmündigung der sibirischen Völker durch die russische Herrschaft, wozu die von ihm eingeholte Information passt, dass die (russischen) Missionare aus dem Altai für jede bekehrte Seele zehn Rubel und ein Hemd erhalten hätten⁶⁸ – analog zu dem Paar Stiefel und dem roten Hemd, von dem Middendorff sprach. Dass daraus auf der anderen Seite ein umso stärkerer Widerstandsgeist entstanden ist (zeitlich auch über die Oktoberrevolution hinaus), erscheint dem Betrachter als natürlich:

C'est pourquoi les indigènes de Sibérie occidentale n'étaient peut-être en définitive, sous le tsar, orthodoxes et baptisés que de nom, mais en fait, pratiquement ils étaient païens, croyant et écoutant leurs chamans. Après la révolution, ils ont dû mettre, – certains du moins – en guise d'icônes, le portrait de Lénine dans les cadres rutilants des icônes, mais cela n'a aucune véritable signification intérieure pour eux. Le chamanisme s'est encore répandu et le nombre des chamans a également augmenté, au moins dans toute la Sibérie occidentale, à l'ouest de

66 DONNER 1926, 113.

67 DONNER 1946, 153.

68 DONNER 1946, 220.

*l'Iénisseï. Malgré la lutte et la persécution, la vieille religion des indigènes a réussi à conserver sa position en Sibérie et à la défendre.*⁶⁹

Die Sympathie des Beobachters mit den sibirischen Völkern erstaunt angesichts dieser Darstellung der historisch-politischen Hintergründe nicht. Interessant ist, wie weit sie reicht. Und dabei ist zu sehen, dass Donner selbst für – von außen – kaum mehr nachvollziehbare Praktiken, wie es Menschenopfer und Kannibalismus nun einmal sind, eine empathische Haltung entwickelt. Der Berichterstatter widmet sich diesem Thema im Zusammenhang mit der Darstellung verschiedener Opfertypen bei den Samojeden und liefert mittelbar eine Erklärung für die umstrittene Etymologie des Namens „Samojeden“ (wörtlich übersetzbar mit „Selbstesser“), die immer wieder Gegenstand von Spekulationen in früheren Reiseberichten war:

*In diesem Zusammenhang will ich meine feste Überzeugung aussprechen, daß, wie viel auch darüber geschrieben und geredet worden ist, das Vorkommen von Menschenopfern bei den Samojeden eine Mythe ist, der man nicht glauben kann. Höchstwahrscheinlich sind jedoch vor nicht langer Zeit Dinge vorgekommen, die den Glauben an Menschenopfer und an Kannibalismus bei den Samojeden scheinbar unterstützt haben. Es ist nämlich festgestellt worden, daß ältere Leute verstorbene Kinder teilweise verzehrt haben. Aber das ist geschehen, um auf die Lebenden gewisse Eigenschaften dieser Kinder, vor allem Jugend, überzuführen. Aus demselben Grunde hat man früher Herz und Hirn gefallener Feinde verspeist, aber jetzt tötet man niemand, um sich seine guten Eigenschaften anzueignen, sondern man begnügt sich damit, sich auf diese Weise der nützlichen Eigenschaften von Kindern zu versichern, die an Krankheiten oder eines anderen Todes gestorben sind, – und auch das nur in Ausnahmefällen.*⁷⁰

Damit befindet sich Donner in einer Extremposition, was die Bewältigung radikaler Fremdheit anlangt. Neben Sympathie und Bewunderung kommt es zu einer Überhöhung des Fremden, die bis hin zu einer Entschuldigung und Rationalisierung bestimmter Praktiken reicht. Das Eigene ist aus dem Blickfeld verschwunden und hat der Faszination für das Fremde Platz gemacht. Dass darüber die Intensität und Genauigkeit der Beobachtung, die weitestgehend auf eigener Feldforschung beruht, nicht verloren gegangen ist, macht den Reiz von Donners Bericht aus.

An Genauigkeit vergleichbar, und doch aus ganz anderer Feder, ist der Bericht der Schweizer Reiseschriftstellerin **ELLA MAILLART** (1903-1997).⁷¹ Sie stammte aus einer wohlhabenden Genfer Familie und war zuerst als Sportlerin im Hockey, Segeln und Skifahren in der Schweiz und international erfolgreich. Noch in der aktiven Zeit unternahm sie eine Reise nach Moskau und in den Kaukasus (1930), bevor sie 1932 zu einer längeren Fahrt durch das gerade von der Sowjetisierung erfasste Zentral-

69 DONNER 1946, 221.

70 DONNER 1926, 115.

71 Zu Leben und Werk SCHLIEKER 2003, 115-154; SÓJKA 2022, 23f.

asien aufbrach. Von dieser Reise erzählt sie in dem Buch *Des monts célestes aux sables rouges, Paris 1934*, das in der deutschen Übersetzung erstmals 1941 unter dem Titel *Turkestan Solo* erschien.⁷² Ihr Text folgt der Tradition der klassischen Reiseberichte insofern, als sie viel Gewicht auf eigene Befindlichkeit und äußere Umstände legt. Erzählung kommt vor Beschreibung, so dass der Akzent eher auf „Schriftstellerin“ liegt, als auf „Ethnologin“. ⁷³ Dabei ist unübersehbar, dass die Aufzeichnungen einen tagebuchartigen Charakter tragen. Die Autorin beschreitet aber auch Neuland: indem sie, ähnlich der Filmtechnik, viele schnelle Schnitte im Erzählvorgang macht. Damit erreicht sie eine Multi-Perspektivität auf engstem Raum, die ständig in Bewegung ist. Wie mit der Kamera schwenkt sie mit dem Blick der Ich- bzw. Wir-Erzählerin einmal auf die Reisetationen und Verkehrsmittel, ein andermal auf das Vielvölkergemisch an den Bahnhöfen, immer wieder unterbrochen von Selbstreflexionen wie derjenigen nach der Abfahrt aus Moskau in Richtung Frunse (heute Bischkek/Kirgistan):

*Ich benutze die Muße der Fahrt dazu, mich ein letztes Mal auf mich selber zu besinnen. Bald wird es mit der Ruhe vorbei sein, und ich werde nicht mehr mir gehören. Wie ein Registrierapparat werde ich nur noch nach außen gekehrt sein, und alle meine Sinne werden nur darauf gerichtet sein, alles um mich her in mich aufzunehmen.*⁷⁴

Sichtbar wird hier der ethnographische Anspruch der Reisenden. Dabei beruht ihre Weise der Informationsgewinnung nicht allein auf der Beobachtung im Verlauf der Reise, sondern auch aus der Verarbeitung von Gesprächen vor der Reise (etwa mit einem aus Turkestan stammenden Bekannten, der sich in Berlin aufhielt).⁷⁵ Im Hintergrund steht eine Form von latenter Zivilisationskritik, die sich in Sätzen wie diesen äußert: „*Das Leben kennenlernen. Das Leben wahrhaft leben lernen, indem man es vor allem moralisch und physisch vereinfacht. Nur so kann man seine gesunde Würze schmecken.*“⁷⁶

Dieser Ansatz wiederum könnte dafür verantwortlich sein, dass man im Reisebericht von Maillart keine historischen oder kunsthistorischen Einlassungen findet. Sie sympathisiert mit dem Leben der Nomaden Zentralasiens, weil sie darin jenes „*Gleichgewicht*“⁷⁷ erkennt, das ihr für das eigene Leben als erstrebenswert erscheint. Kurz vor der Ankunft in Emba (Kasachstan) heißt es:

Ich fahre jetzt in öde Gebiete, ohne Bäume und Häuser. Und wenn ich monatelang in solch tausendjähriger Einsamkeit gelebt haben werde, wird mir erst wie-

72 Benutzte Ausgabe: MAILLART 1990. Zu den Reisen in der Sowjetunion vgl. STEINERT BORELLA 2006, 35-65.

73 Vgl. STEINERT BORELLA 2006, 5.

74 MAILLART 1990, 41.

75 MAILLART 1990, 42.

76 MAILLART 1990, 42.

77 MAILLART 1990, 43.

der deutlich werden, was mir Menschen und Menschengetriebe bedeuten. Wenn ich unter der Wucht des freien Himmels schlafen werde, werde ich erst wieder wissen, was ein Dach bedeutet. Wenn ich mir mein Essen über einem Dungfeuer kochen werde, wird mir erst der Wert des Holzes wieder zu Bewußtsein kommen. / Schon jetzt wird mir von Tag zu Tag in ungeahnter Weise immer spürbarer, was es heißt, wenn uns daheim in unsern Gaststätten 'Brot nach Belieben' dargeboten wird.⁷⁸

Selbst unangenehme Reiseerfahrungen wie die Beschlagnahmung des Fotoapparats durch einen Soldaten der Geheimpolizei GPU wird durch die Parallele zu einem ähnlichen Vorkommnis in Italien gleichsam kulturell neutralisiert und durch den Verweis auf die Nähe der chinesischen Grenze rationalisiert.⁷⁹

Politische Stellungnahmen vermeidet Maillart – wobei an einer bestimmten Stelle der Reise sogar von einem politischen Abenteuer berichtet wird: der Besuch bei einem Trotzlisten. Die Reisegruppe befand sich in Frunse, als die Verfasserin beschloss, auf eigene Faust einen „*deportierten Trotzlisten*“ zu besuchen. Ganz bewusst riskiert sie sogar eine Beendigung ihrer Reise, sollte sie bei dem Besuch von der Geheimpolizei beobachtet werden. Maillart war also vollkommen klar, was „Trotzkismus“ unter Stalin bedeutete, und welche Konsequenzen ein Kontakt mit solcherart beschuldigten Menschen haben konnte. Trotzdem kommt es zu einem Gespräch nicht nur mit dem Gesuchten, sondern mit einer ganzen Gruppe Verbannter, die wegen „*offener Kritik an der Regierung*“ für drei bis sechs Jahre nach Kirgistan deportiert worden waren. Aus dem von Maillart wiedergegebenen Gespräch mit dem Trotzlisten lassen sich auch Aufschlüsse über das Zusammenleben zwischen *Kirgisen* und Russen gewinnen. Ihr Gewährsmann Wassilij Iwanowitsch führt aus:

Die Einheimischen hier verabscheuen die Russen, die nichts anderes sind als Kolonisatoren. Man hat ihnen natürlich gesagt, daß die Russen nach der Revolution ganz anders seien als die in der Zeit davor, aber sie selbst haben in der Regierung noch nicht viel zu sagen. Man gibt ihnen ehrenvolle Posten und macht sie zu Verbindungsleuten, zu Dolmetschern zwischen Kirgisen und dem Staat. Wer gebildet genug ist, um andere Aufgaben zu übernehmen, ist auch fähig, mit Verstand zu kritisieren... Ja, ich weiß, sie haben ihre Zeitungen, ihre Sprache, ihre Schulen, aber alles muß unabänderlich auf der Linie bleiben, die von Moskau diktiert wird. / Wie viele Fehler wurden begangen – obwohl doch alle glücklich waren, daß der Zarismus, die Ursache zahlloser Mißstände, verschwand.⁸⁰

Die abenteuerlustige Reisende muss sich nach ihrer Rückkehr zur Gruppe Vorhaltungen über ihre eigenmächtige Exkursion gefallen lassen, die nur durch das

78 MAILLART 1990, 43.

79 MAILLART 1990, 47.

80 MAILLART 1990, 54.

Herannahmen einer Kamelkarawane aus Kaschgar in Westchina abgelenkt werden. Auch wenn gar nicht klar wird, ob eventuelle politische Sympathie die Reisende zu ihrem Besuch bei der Trotzkestengruppe geführt hat und ein politischer Kommentar von ihrer Seite ausbleibt, unterstreicht diese Episode den grundsätzlichen Modus der Begegnung der Beobachterin mit dem kulturell Fremden. Sie sucht aktiv nach Situationen von interkultureller Begegnung, seien sie ethnischer, sprachlicher oder politischer Natur. Sie interessiert sich für das tägliche Leben, ohne Rücksicht darauf, ob aus der Sicht der Mitreisenden ein ähnliches Interesse besteht. Mit dem Mittel der Fotografie, das von ihr intensiv genutzt wird⁸¹, erhöht sie noch einmal das Arsenal an ethnographisch wertvollen Momentaufnahmen aus ihrer Reise. Es handelt sich um eine Ethnographie „on the way“, was Maillart praktizierte, und sie darf in dieser Hinsicht einen besonderen Platz in der Gruppe aller Reisenden für sich in Anspruch nehmen.

81 Verzeichnis der Abbildungen in der englischen Ausgabe: MAILLART 2001, 9f.

Schluss

*Bausteine einer Archäologie der Wahrnehmung:
Reiseberichte zu Sibirien und Zentralasien
als Quellen für das Wissen um fremde Kulturen und uns selbst*

Reiseberichte sind ein eigenartiges Genre. Per definitionem ohne wissenschaftlichen Anspruch, enthüllen sie doch in nicht geringem Umfang ein Anderes, das ohne sie stumm und unsichtbar wäre. Ohne ein überdurchschnittliches Maß an Abenteuerlust, ohne die Bereitschaft, die eigene Komfortzone zu verlassen, wären die Reisenden nicht nach Sibirien und Zentralasien aufgebrochen. Schon gar nicht zu Zeiten, in denen keine modernen Verkehrsmittel zur Verfügung standen und die Anpassung an die natürlichen Gegebenheiten den Rhythmus des Reisens diktierte. Liegt darin der Grund dafür, warum selbst in vorurteilsgesättigten Reiseberichten immer wieder ethnographisch wertvolles Material verborgen ist? Die schiere Entfernung von einem (in westlicher Richtung gelegenen) „Zuhause“ – sei es im geographischen Sinn, sei es in kultureller (Selbst-)Zuordnung – und deren Überwindung scheint eine „Mentalität“ zu erzeugen, die für das kulturell Fremde zumindest sensibel war. Das, was man in der Forschung den Schamanen bescheinigt hat – eine „Open Body-Soul Mindedness“¹ zu besitzen – trifft in abgeschwächter Form auch auf die reisenden Beobachter zu. Wie das Fremde dann verarbeitet wurde, und zu welchen weiteren Einsichten diese Fremdheits-Bewältigung führte, steht auf einem anderen Blatt. Manche Reisende machten sich Gedanken über ihre kulturellen Vor-Prägungen, andere nicht; manche Reisende litten unter den (für sie) extremen äußeren Bedingungen in Sibirien oder Zentralasien, manche verloren kein Wort darüber; die Aufgeschlossenheit gegenüber Neuem war sehr unterschiedlich ausgeprägt, scheinbar ohne Bezug zu Zeitstellung oder Ortswahl; einige der Reisenden waren gezwungenermaßen, etwa in Folge einer Verbannung, in die Gebiete ihrer „Feldstudien“ gelangt, andere mussten dafür größere Anstrengungen unternehmen. Aber immer geriet etwas in Bewegung: Die Reisenden veränderten ihren Ort, und zugleich veränderten sie ihre „mental maps“, ihren Blick auf das Eigene und das Andere, ihre Einschätzungen zu kultureller Höhe oder der Entfernung dazu.

Offenbar waren es diese allgemeinen Parameter des Reisens, kombiniert mit den individuellen kognitiven Dispositionen der Reisenden, die den Modus der Begegnung mit dem radikal Fremden regierten. Weder die nationale noch die soziale Herkunft

1 MANDELSTAM BALZER 1996, 314.

der Reisenden und auch nicht die Geschlechterdifferenz lassen sich als ursächlich für die Art und Weise ausmachen, wie mit dem kulturell Fremden umgegangen wurde. Alle vier der in diesem Buch behandelten Kategorien der Fremdeheitsbewältigung sind gekennzeichnet von einer Internationalität im Bestand der Protagonisten, die zudem standesübergreifend war. Es gibt keine Muster, die nahelegen würden, dass deutsche oder französische Reisende die Begegnung mit dem kulturell Fremden anders erlebt hätten als englische, polnische oder russische Reisende. Adelige oder Geistliche hatten mit der „radikalen Fremdheit“ genauso zu kämpfen wie Diplomaten, Handwerker oder Wissenschaftler. Kulturelle Vor-Prägungen haben die Form der Verarbeitung des Fremden sicherlich beeinflusst. Aber es sind keine Isomorphen erkennbar, die aus unabänderlichen Konstanten wie Nationalität oder Stand ableitbar wären. Dasselbe gilt für das Geschlecht. Weder die Art der Berichterstattung noch die Auswahl der Objekte der Darstellung gestatten die Annahme eines spezifisch „weiblichen Blicks“, der von den männlichen Reisenden nicht (auch) praktiziert worden wäre.² Damit rücken andere, dynamische Faktoren in den Vordergrund, die den Blick der Reisenden und ihre Beschäftigung mit den Kulturen Sibiriens und Zentralasiens bestimmt haben.

Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass jeder Reisebericht eine Konstruktion darstellt. Doch sollte es tröstlich stimmen, dass dieser Konstruktcharakter einen Prozess voraussetzt. Bevor Meinungen und Imaginationen produziert, Diskurse weitergeführt oder Stereotypen verbreitet werden konnten, musste etwas geschehen sein. Jeder Reisebericht ist die Dokumentation eines Paradigmenwechsels. Die Welt ist eine andere, vor und nach der Reise, und das Schreiben darüber macht aus dem Erlebten und Erinnerungten noch einmal etwas anderes. Die Wahrnehmung und Erfassung eines Gegenstands verändert sich in dem Augenblick, in dem sie aktiv wird. Im Alltäglichen wird man diese Veränderungen kaum bemerken; geht es aber um die Begegnung mit einem radikalen (strukturellen, vertikalen) Fremden, lassen sich Merkmale einer Prozesshaftigkeit ausmachen. Diese zusammenzustellen und damit den Aufbau von Wahrnehmung und ihre Dynamik wie bei einer archäologischen Grabung freizulegen, ist das Anliegen dieses abschließenden Kapitels. Dabei erscheint das Risiko, auf der Grundlage von oft kaum nachprüfbaren Aussagen von Reisenden bis zurück ins 16. Jahrhundert auch ethnologisch relevante Einsichten gewinnen zu wollen, tragbar. Mit der Auswahl von Autoren, die einen „ethnologischen Blick“ einnahmen, lassen sich auch aus lange vergangenen Zeiten Aufschlüsse gewinnen. Viele Phänomene, allen voran der Schamanismus, sind verschwunden oder haben sich stark verändert und sind zu Zielen eines „Ethno-Tourismus“³ geworden. Doch ist das nicht Dasselbe. Gerade die neueren Arbeiten zu Neo-Schamanismus⁴, Schamanismus ohne

2 Vgl. SCHLIEKER 2003, 232.

3 Vgl. POŁEĆ 2013, 213.

4 POŁEĆ 2013.

Schamanen⁵ und den Überresten von Schamanismus im post-sowjetischen Raum⁶ zeigen, dass historische Quellenarbeit auch für ethnologische Fragen ihren Sinn hat.

Wahrnehmung, wie sie in den Texten der Reisenden aufscheint, ist, ähnlich einem Vektor, zerlegbar in Objekt, Ausrichtung und Tendenz. Bevorzugtes, wenngleich nicht alleiniges *Objekt* der Beobachtung der Reisenden waren religiöse Phänomene. Sie konnten sich in der Form ganzer Glaubenssysteme darbieten, als Götterhimmel, zu dem sich Sphären von Dämonen und Geister gesellten, dazu als Schamanismus, Zauberei und Priestertum. Lebensweise, Sozialverhältnisse und Außenkontakte stehen wahrnehmungstechnisch eher am Rande, spielen aber oft in Verbindung mit dem Moment des Religiösen eine Rolle. Die *Ausrichtung* der Wahrnehmung ergibt sich durch die Modi der Begegnung mit dem Fremden sowie die daraus abgeleiteten Kategorien der Bewältigung dieses Fremden. Sie liegen den vier Hauptkapiteln dieses Buches zugrunde und gliedern den Bestand an Texten über die Jahrhunderte hinweg. Doch lassen sich daneben auch *Tendenzen* ablesen, die das Besondere der Wahrnehmung(en) ausmachen. Wie gestaltete sich die Selbst- und Fremdwahrnehmung, wenn die Reisenden auf das radikal Fremde stießen? Wie wurden die Gegenstände erfasst, so dass ein bestimmtes Bild beim Betrachter zustande kam, das dann der Leserschaft vermittelt wurde? – Nicht alle Reisenden ließen sich in die Karten schauen, was die Wahl ihrer Blickwinkel, die Konstruktion ihrer Anschauungen und mögliche Perspektivwechsel angeht. Aber einige Aussagen lassen sich aus den Texten schon herausfiltern und zu einem Panorama von Bausteinen einer Wahrnehmung verknüpfen, das Gültigkeit über die konkreten Fälle hinaus beanspruchen darf. Davon soll abschließend die Rede sein.

I)

Eine weit verbreitete Tendenz, radikale Fremdheit zu verarbeiten, ist es, das Fremde *als irrational zu kennzeichnen*. Das bedeutet, dass schwer verständliche Praktiken nicht in den Bereich des Nachvollziehbaren überführt, sondern als unsinnig verurteilt werden. Der deutsch-holländische Kaufmann Eberhard Isbrand Ides (1657-ca. 1708) etwa ging in dieser Weise vor. Und selbst wenn Verhaltensweisen zur Debatte standen, die aus dem heimischen Kontext nachvollziehbar sein mussten (wie die Bezahlung von Priestern), wurde fremden religiösen Systemen diese Form der Verwaltung von Kulturn nicht zugebilligt. Die Begegnung mit dem kulturell Fremden war ein Störmoment, das man so bald wie möglich bereinigt haben wollte. Die Behauptung des Eigenen geht so weit, dass auch nur die Möglichkeit einer Rationalität des Fremden ausgeschlossen wird. Nach gelungener Überfahrt über den Baikalsee mokiert sich Ides über die Leichtgläubigkeit der Burjaten, obwohl die Fahrt für ihn nicht angstfrei war und der (Aber-)Glaube der Einheimischen den Reisenden durchaus beein-

5 POLEĆ 2018.

6 MANDELSTAM BALZER 1997.

druckte. Die Rationalität fremder Praxen wird, wie der Lübecker Kaufmann Adam Brand (gest. 1746) beweist, selbst dann abgewiesen, wenn sie auf einem kalkulierten Tauschhandel beruht. Dass Götter „belohnt“ werden, sollte keine unüberwindliche Verständnishürde für einen Geschäftsmann darstellen. Und doch ist es so: das Fremde besitzt keinen Eigenwert, und kultische Maßnahmen wie die Speisung von Göttern bei den Tungusen können allenfalls aus einer (wie auch immer zu fassenden) Blindheit heraus geschehen. Kultur wird bewertet, und es ist auffällig, dass die Intensität von Bewertung direkt proportional ist zum Grad der Zurückweisung. Vorsichtige Beobachter urteilen liberaler, und umgekehrt: Dass die Samojeden an einer kulturellen Minderentwicklung leiden, wie der russische Beamte Petr P. Šimkevič (1862-1920) diagnostizierte, trifft sich mit einer ausgeprägten Leidenschaft des Reisenden, überhaupt Urteile zu fällen. Die Emotionalität der Berichterstatter führte dabei oft zu einer stark polemischen Haltung, aber auch zu einem großen Engagement, was die Informationsgewinnung angeht. Viele Reiseberichte zehren von der Neugier der Reisenden, selbst wenn, wie im Fall der russischen Expeditionsteilnehmer Stepan P. Krašenninnikov (1711-1755), Vasilij F. Zuev (1752/54-1794) und Ivan I. Lepëchin (1740-1802) auf Kamtschatka und in Sibirien, die Distanzierung überdeutlich ausfiel.

Dabei muss der Punkt des „Anstößigen“ keineswegs immer im Religiösen liegen. Die nomadische Lebensweise, die von den europäischen Reisenden durchwegs als frei und ungebunden, ja libertär eingestuft wurde, konnte ebenfalls irritieren. Die englischen Reisenden Anthony Jenkinson (1529-1610/11) und Giles Fletcher (ca. 1548-1611) belegen das in ihren Berichten recht deutlich. Das „Wilde“, das man sowohl bei den Tataren Zentralasiens, als auch bei den Samojeden in Sibirien zu erkennen glaubte, machte eine Zuordnung dieser Völker zum Bereich der Tierwelt naheliegender als zum europäischen Kulturkreis. Kulturanthropologische und politische Motive für eine solche Einschätzung berührten sich an dieser Stelle. Denn auch den – im Sinne der zarischen Zentralgewalt – politisch eindeutig positionierten Beobachtern, wie dem niederländischen Diplomaten Nicolaas Witsen (1641-1717) war es unmöglich, etwa die Kultur der nordöstlich des Urals lebenden Wogulen aus ihrer eigenen Logik heraus zu verstehen. Bisweilen formten die Reiseschriftsteller aus einer diagnostizierten kulturellen Unterlegenheit der eingeborenen Völker eine Legitimation für deren politische und kulturelle Unterwerfung. Die Darstellung des Schamanismus bei den Sojoten durch den Danziger Naturwissenschaftler Gustav Radde (1831-1903) kann als Beispiel dafür stehen.

Im besten Fall wird man das Irrationale, das dem Fremden anhaftet, zu übergehen suchen. Der Mediziner Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685-1735) ist charakteristisch für dieses Vorgehen, wenn er die soziale Stellung von Schamanen bei den Tataren unbeachtet lässt, obwohl es nicht schwer gewesen wäre, Parallelen aus vertrauten kulturellen Kontexten zu finden. Johann Georg Gmelin (1709-1755), ebenfalls Arzt, kleidet die „Verdrängung“ der Rationalität des Fremden in Worte: Betrug, Hexerei, Komödie (als eine Form von schlechtem Theater) – die Namen für den Schamanismus

der Burjaten spiegeln eine klare Haltung. Es lohnt keine nähere Betrachtung, keine Untersuchung, wo der Wert solcher Praktiken sei; der erste Anschein genügt, und der vermittelt ein negatives Bild. Die Wahrnehmung „springt“ auf Nebensächlichkeiten, wie zum Beispiel auf eine detailgesättigte Darstellung der Vorgehensweise bei rituellen Schlachtungen durch tungusische Zauberer, ohne dass man sich für den Kontext interessiert hätte. Ganz im Gegenteil: Der Betrachter weiß mehr als die Betrachteten, er allein entscheidet, welche Qualität die beobachteten Handlungen besitzen. Ob Gottesdienst oder komisch-derbes Bühnenstück: der aufgeklärte Beobachter, wie Gmelin einer war, oder auch Georg Wilhelm Steller (1709-1746), weiß es. Der Versuch, die Zauberer sogar zum Christentum zu „bekehren“, ist nur die Konsequenz aus einer solchen Einstellung – genauso wie die Verbannung des Schamanismus ins Animallische. Damit schält sich die eigene Zivilisation der Reisenden als Höhepunkt einer gesetzten Pyramide von Zivilisationsstufen heraus. Es verwundert nicht, dass dieser eurozentrische Blick von europäisch gebildeten russischen und sibirischen Reisenden durchaus geteilt wurde; die Studien von Aleksej I. Lëvšin [Alexis de Levchine] (1798-1879) und Dorži Banzarov (ca. 1822-1855) zu Kirgisen und Mongolen zeigen das. Die Sogkraft der von (west-)europäischen Intellektuellen erbauten Hierarchie der Kulturen wirkte auch auf all diejenigen, die sich diesem Kreis zugehörig fühlten; der Geburtsort spielte dabei eine untergeordnete Rolle. Hinzu kommt die immer wieder festzustellende Weigerung, die „Richtigkeit“ vor allem schamanistischer Handlungen auch nur zu prüfen. Der russische Expeditionsleiter Gavriil A. Saryčev (1763-1831) ist ein Beispiel dafür, wenn er dem Schamanismus auf den Aleuten begegnet.

II)

Eine fast genauso oft zu beobachtende Tendenz bei der Verarbeitung des radikal Fremden ist seine *Umdeutung*. Dabei wurde von den Reisenden das Fremde umso positiver gesehen, je näher es an das Eigene herangerückt werden konnte. Was dieses Eigene war, konnte höchst unterschiedlich sein; wichtig war vor allem, dass es eine Nähe suggerierte, die den fremden Objekten fehlte. Die Berichte des ungarischen Sprachforschers Hermann Vámbéry (1832-1913) zu den Kazaner Tataren zeigen, dass dafür sogar eine aus Europa gut bekannte Form des Islam in Frage kam. Die Wahl der Begriffe zur Bezeichnung bestimmter Phänomene spielte bei diesem Modus der Fremdeheitsbewältigung eine nicht geringe Rolle. In dem Maße, in dem es den Beobachtern aus Europa gelang, das Gesehene in eigene begriffliche Raster zu pressen, schien es fassbarer zu werden. Der deutsche Naturwissenschaftler Peter Simon Pallas (1741-1811) und der russische Expeditionsteilnehmer Nikolaj P. Ryčkov (1746-1784) waren Meister dieser Technik. Sie hatten keine Probleme damit, in Sibirien und in der Steppe Gebete, Heiligtümer und Wallfahrten zu identifizieren, ohne Rücksicht darauf, ob diese Sichtweise von den Völkern der Kalmücken, Kirgisen, Tataren und anderer geteilt wurde. Kulturvergleich und Analogiebildung gehören zum Standard-

arsenal bei der „Entschärfung“ kultureller Andersartigkeit – nicht nur, aber ganz besonders im Bereich der religiösen Andersartigkeit. Ob die Leser dem Verständnisangebot gefolgt sind, das sich daraus ergab, dass einzelne Autoren immer wieder Parallelen zu den alten Skythen, Griechen und Römern oder (wie der schwedische Offizier Philipp Johann von Strahlenberg, 1677-1747, bei den Ostjaken) zu den Ägyptern zogen, ist schwer zu sagen. Die Erwartung der Autoren, dass Fremdheit damit „zugänglicher“ gemacht werde, war jedoch zweifellos vorhanden. Auf der anderen Seite bewirkte Parallelisierung, neben einer Nivellierung von Andersheit, auch eine implizite Aufwertung. Der deutsche Arzt Carl Heinrich Merck (1761-1799) wäre dafür als Beispiel zu nennen, wenn er die Handlungen der jakutischen Schamanen in die Nähe der Wunder Mose rückt und damit das – seinen Lesern vertraute – Alte Testament als Verständnisbrücke aufruft. Ist diese Brücke gebaut, so die Erwartung, wird der Fluss der Informationen beherrschbar.

Es kennzeichnet gerade diese Form der Wahrnehmungssteuerung, dass die entsprechenden Berichte oft sehr ausführlich und detailliert gestaltet sind – was Ablehnung, wie sie der französische Tourist Raoul Bourdier um die Mitte des 19. Jahrhunderts angesichts des Schamanismus bei den Tschuktschen praktizierte, nicht ausschließen muss. Doch ist grundsätzlich Detailversessenheit implizit selbst als Wahrnehmungstechnik zu begreifen, vor allem dann, wenn, wie in der Schilderung des ukrainisch-russischen Offiziers Jurij F. Lisjanskij (1773-1837), etwas so Fremdes wie die Gefangenensolter auf Alaska zur Sprache kommt. Oder wenn, wie im Reisebericht Raddes zu den Sojoten und anderen Völkern gut nachzuvollziehen, eine Liebe zur Exotik nicht zu verkennen ist. Und eine weitere Nebenwirkung stellt sich ein: Selbst (aus europäischer Sicht) abstoßende Gebräuche, wie die Tötung älterer Stammesmitglieder bei den Aleuten, von denen Merck berichtet, brauchen nicht in eine (eigene) Ethik integriert zu werden – die mit der Umdeutung verbundene kulturelle Anverwandlung hat bereits ihren Dienst geleistet.

III)

Doch gibt es noch andere Möglichkeiten, Fremdheit zu verarbeiten – außer das Fremde für irrational zu erklären oder umzudeuten. Eine weitere Tendenz besteht darin, das Fremde mit einer eigenen *Substanz* („Sinn“) zu versehen. Absprechen von Rationalität und Umdeuten sind Verfahren, die dem Fremden keine eigene Substanz zubilligen, sondern ihm diese entweder ganz absprechen (= das Fremde für irrational erklären) oder ihm eine andere Substanz gewissermaßen unterschieben (= das Fremde umdeuten). Im letzteren Fall ist das, was man sieht, nur das verborgene Eigene, das es zu ent-decken gilt. Eine selbständige Daseinsberechtigung hat das Fremde dabei nicht, seine Substanz ist nur geliehen. Doch ging es auch anders. Selbst Autoren, die durchaus Wert auf Distanzierung legten, wie der englische Expeditionsteilnehmer Martin Sauer (gest. 1806), beteiligten sich an einer „Emanzipation“ des

Fremden. Man sieht das daran, dass er die Religion der Tungusen für ein System *sui generis* hält. Er analysiert sowohl den Schamanismus, als auch das Christentum, aber nur den Schamanismus hält er für fähig, Synkretismen in Form einer Vermischung von christlichen und nicht-christlichen Glaubensbestandteilen zu produzieren. Auch der russische Verwaltungsbeamte Vasilij L. Priklonskij (1852-1899) sieht am Beispiel der Jakuten den Schamanismus gewissermaßen auf Augenhöhe mit dem Christentum, imstande, zusammen mit christlichen Einflüssen ein neues Glaubenssystem zu bilden. Bisweilen bleibt der Schamanismus sogar dort, wo für die Reisenden keine Klarheit zu gewinnen ist (wie im Fall des schottischen Arztes John Bell, 1691-1780, bei den Kalmücken und Tungusen), als Teil einer fremden Lebenswelt stehen. Das Eigengewicht des Fremden ermöglicht es, innerhalb des Fremden differenzieren zu können. So stellte Sauer bei den Tungusen fest, dass diese bei anderen sibirischen Völkern einen Kontrast zur eigenen Lebenswelt wahrnahmen. Und für den deutsch-baltischen Offizier Georg von Meyendorff (1795-1863) bot der neutrale Blick auf die Organisation der Sklaverei in Usbekistan die Gelegenheit, auf die Kontakte der Usbeken mit Persern und Russen einzugehen. Diese Binnendifferenzierung wäre nicht möglich, hätte das Andere nur die Qualität, irrational oder defizitär zu sein. Selbst die Kategorisierung des Fremden als kindlich oder spielerisch enthält eine bestimmte Substanz, die, wie der englische Journalist Stephen Graham (1884-1975) anlässlich seiner Begegnung mit dem Islam der Usbeken klarmachte, wenigstens als Kontrastfolie für den eigenen kulturellen Kontext taugt. Und selbst wenn der Schamanismus in ein evolutionistisches Schema gepresst wurde, wie im Fall des russischen politischen Aktivisten Vasilij F. Troščanskij (1843-1898) bei den Jakuten, musste das nicht zu einem Absprechen von Sinn führen. Auch andere Stufen einer religiösen Entwicklung als diejenige, die man aus dem eigenen kulturellen Horizont kannte, behielten ihr Eigengewicht.

Hat das Fremde „Sinn“, dann hat es auch eine Existenzberechtigung. Auf diese kurze Formel kann man die Verständnisversuche von Reisenden bringen, die sich nicht ganz sicher waren, wie man die Kulturen fremder Völker mit dem bisher bekannten System von kultureller Entwicklung in Einklang bringen sollte. Von daher empfiehlt sich ein genauerer Blick auf die Ausgestaltung der Modelle kultureller Verschiedenheit. Nicht jede Herunterstufung, gemessen vom Zenit aus, den die eigene Kultur immer ausmacht, muss zu einem Absprechen von Sinn (und Existenzrecht) führen. Auch wenn der amerikanische Expeditionsteilnehmer John Ledyard (1751-1789) den sibirischen Tataren einen Status der Nicht-Zivilisation bescheinigt, verglichen mit dem Status von St. Petersburg, nehmen sie doch auf einem Treppchen der Pyramide der Kulturen Platz. Beweis dafür ist die Verteidigung des Diebstahls als einer Form von Sozialhilfe für Bedürftige, die Ledyard vornimmt. Auch das Unten hat seine Logik, und selbst der Untergang, wie er von dem französischen Sprachwissenschaftler Pierre-Nicolas Chantreau (1741-1808) den Baschkiren prophezeit wird, hat seinen Sinn. Er besteht darin, dass damit ein Neuanfang möglich ist, der zivilisatorische Irrtümer vermeiden hilft. Die Differenzierung innerhalb der „unteren“ Stufen einer imaginierten Leiter

der Kulturentwicklung ist wichtig. Sie signalisiert einen Eigenwert des Fremden auch dort, wo eine unüberbrückbare Distanz zum Eigenen wahrgenommen wird – etwa im Fall der Erklärung (und Rationalisierung) des Schamanismus bei den Tschuktschen durch den deutsch-baltischen Offizier Ferdinand von Wrangel (1796-1870) oder der Differenzierung zwischen russischer und usbekischer Sklaverei durch den englischen Militär Alexander Burnes (1805-1841).

Zuweilen geht diese Sinnzuschreibung so weit, dass die ursprüngliche Haltung der Autoren konterkariert wird. So geschehen im Bericht der polnischen Schriftstellerin Ewa Felińska (1793-1859), die mit der Behauptung der Existenz eines Gottes bei den Samojeden die Grundlage dafür zerstört, den dahinterstehenden Glauben als „Götzendienst“ abtun zu können. Und selbst ein mit der russischen kolonialen Politik sympathisierender Berichterstatte wie der orthodoxe Geistliche Ivan Veniaminov (1797-1879) sieht nicht im eurozentrischen Blick, sondern im kulturellen Relativismus den adäquaten Zugang zur Kultur der Aleuten. Diese Grundeinstellung lässt sich auch bei einem anderen russischen Geistlichen beobachten: Vasilij I. Verbickij (1827-1890), der im Altai missionierte. Indem er den Schamanismus erst mit der Taufe der Bevölkerung für obsolet erklärt, gesteht er ihm für die Zeit davor eine Funktion, einen Sinn zu. Ganz ähnlich die Auffassung des deutschen Ethnographen Wilhelm Radloff (1837-1918), der noch in der Verdammung des Schamanismus bei den Völkern des Altai den Gehalt desselben bestätigt. Wo nichts ist, kann auch nichts bewirkt werden – so dass alle Annahmen einer realitätsverändernden Wirkung des Schamanismus mittelbar oder unmittelbar dessen Substanz voraussetzen. Diese Perzeption eines – seit Jahrhunderten umstrittenen – Phänomens eröffnet neue Wege der Differenzierung. Denn Radloff ist es auch, der mit dem Baksa-Glauben eine Art Schwundstufe des ursprünglichen Schamanismus bei den Altai-Völkern identifiziert. Auch der Funktionalismus als Interpretationsmodell kultureller Fremdheit bedarf einer Grundlage, und eine ganze Reihe von Reisenden arbeiteten schon vor Malinowski in dieser Richtung. Für den litauisch-belarussischen Offizier Bronisław Zaleski (1819/20-1880) waren es die „lokalen Bedürfnisse“, die den Ausschlag gaben, ob kulturelle Praktiken wie die der Kirgisen sinnvoll sind. Auf die Spitze getrieben wurde die Sinnzuschreibung sicherlich von dem schwedisch-finnischen Ethnologen Kai Donner (1888-1935), der sich anschickt, sogar Menschenopfer und Kannibalismus bei den Ket-Samojeden zu rationalisieren.

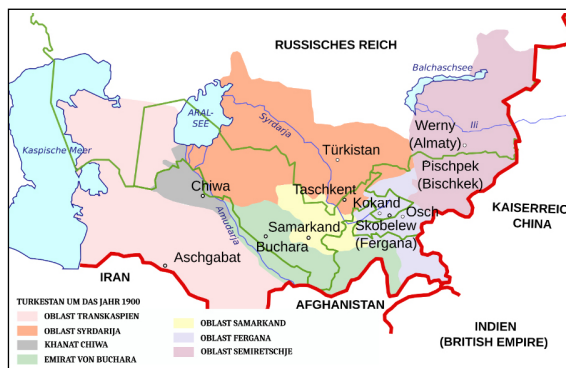
IV)

Selbst wenn die Beobachter bereit waren, dem Fremden einen eigenen Sinn zu unterstellen, bleibt dieses Verfahren minimal invasiv in Bezug auf die eigene Position. Das änderte sich in dem Moment, in dem das Fremde in den Augen der Reisenden die Gestalt einer *Alternative zum Eigenen* annahm. Damit ist eine vierte und letzte Tendenz bei der Verarbeitung des (radikal) Fremden angesprochen. Auch die Selbst-Wahrnehmung veränderte sich, die Begegnung mit dem radikal Fremden zer-

trümmerte zu einem gewissen Teil das bisherige „Weltbild“ der Betrachter. Aus den Trümmern erwachsen neue Formen der Selbst-Vergewisserung und der Perzeption. Sie zeigen sich etwa bei dem englischen Reisenden Richard Johnson, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts den samojedischen Schamanen eigenhändig auf die selbst zugefügten Wunden hin untersucht. Johnson ist es auch, der zwei Sorten von Augen ins Spiel bringt: die physischen und die meta-physischen. Die erstere Form wäre vielleicht mit sinnlicher Wahrnehmung zu übersetzen, die zweite Form mit der Identifizierung des Wahrgenommenen. Nur mit den nicht physischen Augen ist seiner Meinung nach das schamanistische Tun wirklich zu begreifen. Eine solche Einstellung könnte auch der Grund dafür sein, warum manche Reisende (wie der deutsche Historiker Gerhard Friedrich Müller, 1705-1783, bei den sibirischen Völkern) nicht auf den Verdacht des Betrugs beim Thema Schamanismus eingegangen sind, andere (wie der polnische Offizier Józef Kopeć, 1758/62-1827/33, bei den Kamtschadalen) sich lieber der Meinung enthielten, bevor sie eine Falschaussage machten. Auch das freimütige Eingeständnis, bestimmte Handlungen und Instrumente nicht erklären zu können, wie es der polnische Berufsreisende Jan Potocki (1761-1815) angesichts der Zeremonien bei den Kalmücken Astrachans tat, gehört in diese Rubrik. Die Suche nach Parallelen entfällt hier weitgehend, denn es geht nicht mehr um die mit Umdeutung erreichte Domestizierung des Fremden. Viel wahrscheinlicher ist eine auch emotionale Anteilnahme am Gesehenen oder Erfahrenen – wie z.B. das Erschrecken vor dem ungewohnten Verhalten der Schamanen bei den Korjaken, das der deutsche Expeditionsteilnehmer Jakob Lindenau (ca. 1699/1709-1795) erlebte. Oder die Kritik am (bisherigen) Eigenen, wie sie der deutsche Naturwissenschaftler Georg Adolf Erman (1806-1877) auf den Aleuten anbrachte, als er nicht den Einheimischen, sondern den russischen „Zivilisatoren“ den richtigen Glauben absprach. Das Unbehagen an europäischer Erziehung, ja europäischen Begriffen selbst wird beim Zusammenreffen mit dem radikal Anderen in deutliche Worte gekleidet.

In manchen Fällen verknüpfen sich beide Stränge: die Sinngebung des Fremden und die Revision der eigenen Perspektive, ausgelöst durch das Schockmoment der Begegnung mit dem radikal Fremden. Der französische Journalist Edmond Cotteau (1833-1896) hatte seine besondere Herausforderung anlässlich des religiösen Systems der Ostjaken, das auf Rückerstattung gegenüber den Göttern beruht. Am Ende seiner Rationalisierungsfähigkeit angelangt, verlegte sich der Beobachter nicht auf die Verurteilung einer (für ihn) kaum verständlichen Praxis, sondern darauf, einen speziellen Sinn für eine bestimmte Kultur zu ermitteln. Fazit: Es gibt nicht nur eine Form von „sinnvoll“, sondern mehrere, und sie sind gleichwertig. Und wenn sich bestimmte Phänomene, wie der (tungusische) Schamanismus, einer bisher gepflegten begrifflichen Einordnung entziehen, dann ist eben die Begrifflichkeit zu ändern. So die Reaktion des russischen Anthropologen Sergej M. Širokogorov (1887-1939) auf die Erkenntnis, dass Schamanen im Extremfall bei der Ausübung ihres Berufs ihr Leben verlieren können, was nirgendwo sonst für Geistliche der Fall ist; Schamanis-

mus war für ihn deshalb keine eigentliche Religion, sondern deckte ein noch breiteres Spektrum an kultureller Praxis ab. Die Revision der eigenen Position setzt dort ein, wo das Fremde den Lackmustest einer Sinngebung bestanden hat und in seinem nicht erklärbaren Rest auch das Eigene herausfordert. Wenn der polnische politische Verbannte Bronisław Piłsudski (1866-1918) den Aberglauben nicht nur bei den Ainu auf Sachalin, sondern auch bei den „gebildeten“ Völkern (also Europäern) verankert sieht, dann geht es nicht mehr um kulturelle Spezifika, sondern um anthropologische Konstanten. Dasselbe Resultat zeigt sich beim Blick auf den Bericht des russischen Senatsmitglieds Konstantin Graf von der Pahlen (1861-1923) zum Islam in Turkestan. Die Scharia verstößt aus seiner Sicht gegen allgemein menschliche Grundkonstanten, unabhängig davon, ob sie von Engländern oder Usbeken umgesetzt wird. Damit ist einem kolonialen Paradigma der Boden entzogen; die Wahrnehmung von „Russisch Turkestan“ orientiert sich nicht entlang der Linie von Machtdifferentialen zwischen Herrschern und Beherrschten, sondern entlang der Funktionalität von gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien. Das Erfordernis einer international vergleichenden bzw. interkulturellen Forschung ist aus Reiseberichten wie demjenigen Pahlens direkt ableitbar – und wurde von dem sibirischen Publizisten Nikolaj M. Jadrincev (1842-1894) anlässlich seiner Beschreibung des Bärenkults bei den sibirischen Völkern auch so formuliert.



Russisch Turkestan um 1900

[https://de.wikipedia.org/wiki/Turkestan#/media/Datei:Turkestan_1900-de.svg
(Zugriff am 13.7.2024)]

Im Extremfall konnte es sogar zu einem Frontalangriff auf das Eigene kommen. Der litauisch-russische Ethnograph Waldemar Jochelson (1855-1937) kolportiert die Reaktion eines jakutischen Schamanen auf das Ansinnen eines (russischen) Forschers, ihn zu einem Interview zu bewegen: Nein, war die Antwort, denn eine schamanistische Séance sei nun einmal kein Gegenstand für „nutzlose Neugier“. Was Wissenschaft zu leisten vermag, wird immer wieder deutlich, auch und gerade in einer Zeit und aus

der Feder von Protagonisten, die zwar immer noch reisen, aber doch berufsmäßig forschen. Der aus Wolhynien stammende Ethnograph Vladimir G. Bogoraz (1865-1936) verkörpert eine Bruchlinie, die auch durch moderne Wissenschaft nicht verschwunden ist: Die Problematik von Selbst-Positionierung und Fremd-Einschätzung. Es bleibt immer bei einem Subjekt-Pol, und selbst wenn die Beobachtung nach den Regeln der Wissenschaft verläuft, wie bei Bogoraz im Fall des Schamanismus bei den Tschuktschen geschehen, schleichen sich Vor-Urteile mit ein und beeinflussen die Wahrnehmung und Deutung des Gesehenen und Gehörten. Auf der anderen Seite war es gerade Bogoraz, der gezeigt hat, wie indigene Völker und russische Einwanderer in einen kulturellen Austauschprozess eingetreten sind, der beide Seite massiv verändert hat. Dass das Fremde eine Alternative zum Eigenen werden konnte, ist also nicht nur eine Sache der Berichterstatter, sondern auch der Gesellschaften, von denen berichtet wird. Für die Wahrnehmung des Fremden konnte aus der Bereitschaft, das Eigene in Frage zu stellen, eine Richtungsänderung entstehen. Die polnische Ethnologin Maria Antonina Czaplicka (1886-1921) verlagerte die Differenz zwischen schamanistisch und christlich-orthodox geprägten Gemeinschaften in Sibirien von der religiösen auf die soziale Ebene, wobei die traditionell wirtschaftenden (aber eben schamanistisch geprägten) Kulturen als überlegen gezeigt werden. Eine Variante dieser Sicht sind die Beobachtungen des deutsch-baltischen Ethnographen Alexander Theodor Middendorff (1815-1894). Er nimmt die Kultur der Samojeden und Tungusen in Sibirien so wahr, dass sie der russischen Kultur von den Machtverhältnissen her unterlegen, von einem ethischen Standpunkt aus aber überlegen ist.

Bleibt eine letzte, aber nicht unwichtige Frage zu klären: Ist die Form der Neu-Justierung von Selbst- und Fremdwahrnehmung, die sich durch die Konfrontation der Reisenden mit dem kulturell Fremden ergab, ein literarisches Phänomen? Soll heißen: Ist das Erlebnis echt, die Änderung der Perspektive real? Oder sitzt der Leser einem narrativen Kunstgriff, einer Fiktion auf, wie es Abenteuerromanen zu eigen war? – Vieles spricht dagegen. Zum einen ist der Anteil von berufsmäßigen Schriftstellern in dieser Kategorie nicht größer als in den anderen. Zum zweiten kann man selbst dort, wo es sich – wie bei Potocki – tatsächlich um einen Romanautor unter den Reisenden handelt, gerade aufgrund der schriftstellerischen Qualität eine erhöhte Sensibilität für die Darstellung kultureller Fremdheit ausmachen. Und drittens tritt gerade dort, wo man einen romanhaften Überschuss erwarten könnte, mitunter eine besonders ausgeprägte kritische Haltung zu Tage. So etwa bei der Szene einer rituellen Vergewaltigung, die der deutsche Sprachwissenschaftler Julius von Klaproth (1783-1835) bei den Tscherkessen beobachtet hat. Der Berichterstatter versucht sich einen Eindruck zu verschaffen, indem er das Publikum mustert; die Arbeitsweise ähnelt mehr derjenigen eines Sozialpsychologen oder Kultur-Anthropologen, nicht derjenigen eines Romanciers. Dasselbe gilt für seine Berichterstattung über die Blutrache bei den Osseten, die ihr verstörendes Potential behält, ohne indes literarisch ausgeschmückt zu werden. Ähnliches lässt sich bei der Darstellung des amerikanischen Diplomaten

Eugene Schuyler (1840-1890) zum Islam bei den Usbeken beobachten: Obwohl die Fokussierung auf einzelne Anführer den Stoff für eine belletristische Einlage durchaus hergeben würde, bleibt der Betrachter auf dem Boden der Ethnographie. Dass sich diese literarisch ansprechend gestalten lässt, steht dem nicht entgegen.

Der Zusammenhang zwischen der Kultur des Reisens und der Kultur des Schreibens ist ein allgemeines Charakteristikum der Reiseberichte. Alle Reisenden sind in gewisser Weise „Passanten“, mithin Beobachter, die im Vorübergehen Informationen und Eindrücke aufnehmen. Das „auf dem Weg sein“ kennzeichnet ihren Lebensstil, mindestens vorübergehend, bei manchen berufsmäßig. Aus diesem besonderen Rhythmus des Lebens ergibt sich aber auch eine besondere Technik des ethnographischen Arbeitens. Die Schweizer Reiseschriftstellerin Ella Maillart (1903-1997) mit ihren ausgedehnten Reisen in Zentralasien steht für diese Form des Lebens und des Arbeitens paradigmatisch; aber sie ist dabei nicht allein. Häufige Ortswechsel, Zeitknappheit und die notorischen Probleme bei der sprachlichen Verständigung erzeugten immer wieder auch schnelle, will heißen: oberflächliche Meinungsbilder. Und doch war es offenbar gerade dieser Modus der Kontakthanbahnung, der das Reisen auch zu einem Vehikel für die Gewinnung ethnologisch relevanten Wissens machte. Immer wieder ist dabei zu sehen, dass es nicht die Ausbildung der Reisenden war, auch nicht das im Vorfeld angesammelte Wissen, wodurch die Reiseberichte zu ergiebigen Auskunftquellen über fremde Kulturen wurden. Der springende Punkt war die Bereitschaft der Reisenden, sich der Auseinandersetzung mit dem radikal Fremden zu stellen. War sie gegeben, wachsen Reiseberichte über ihre Eigenschaft, historische Quellen zu sein, hinaus. Mit der nötigen Kritik gelesen, geben sie Einblicke in menschliche Verhaltensweisen, die nicht an Zeit und Ort gebunden sind.

Quellenverzeichnis

AUTORENBESTAND

Thomas Witlam ATKINSON (1799-1861)

Oriental and Western Siberia. A narrative of seven years' explorations and adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis steppes, Chinese Tartary, and part of Central Asia, Philadelphia 1859

Dorži BANZAROV (ca. 1822-1855)

Černaja vera, ili šamanstvo u Mongolov, hg. von G. N. Potanin, Moskva² 2011 [engl.] *The Black Faith, or Shamanism Among the Mongols*, in: *Mongolian Studies* 7 (1981-82), S. 53-91

John BELL (1691-1780)

A Journey from St Petersburg to Peking 1719-22, hg. von John L. Stevenson, Edinburgh 1965

Moritz August von BENJOWSKI (Beniowski/Benyowsky, 1741-1786)

Voyages et mémoires, 2 Bde., Paris 1791 [dt.] *Reisen durch Sibirien und Kamtschatka über Japan und China nach Europa*, Berlin 1790

Nikita/Hyacinth BIČURIN (1777-1853)

Zapiski o Mongolii, Sanktpeterburg 1828

O šamanstve, in: *Otečestvennye zapiski* 11 (1839) S. 73-81

Vladimir G. BOGORAZ [Pseudonym: TAN] (1865-1936)

The Chukchee, Teil 2: Religion (= *The Jesup North Pacific Expedition*, hg. von Franz Boas, Bd. 7 Teil 2), Leiden – New York 1907. Neuausgabe, hg. von Michael Dürr und Erich Kasten, Fürstenberg/Havel 2017

[russ.] Čukči. Religija, Moskva 2017

W. G. Bogoras' Schilderung zweier schamanischer Séancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien), hg. von Hans Findeisen, in: *Abhandlungen des Naturwissenschaftlichen Vereins für Schwaben in Augsburg* (1956) S. 137-169

Gabriel BONVALOT (1853-1933)

En Asie centrale. De Moscou en Bactriane, Paris 1884

Edgar BOULANGIER (1850-1899)

Voyage à Merv. Les Russes dans l'Asie centrale et le chemin de fer transcaspien, Paris 1888

Raoul BOURDIER (19. Jh.)

Voyage en Sibirie et au Kamtschatka, Paris 1854

Adam BRAND (gest. 1746)

Beschreibung der Chinesischen Reise Welche vermittelt Einer Zaaris. Gesandtschaft Durch Dero Ambassadeur / Herrn Isbrand Ao. 1693.94 und 95. von Moskau über Groß=Ustiga/ Siberien/ Dauren und durch die Mongalische Tartarey verrichtet worden, Hamburg 1698

[Ed.] Michael Hundt (Hg.), *Beschreibung der dreijährigen chinesischen Reise. Die russische Gesandtschaft von Moskau nach Peking 1692 bis 1695 in den Darstellungen von Eberhard Isbrand Ides und Adam Brand, Stuttgart 1999, S. 108-189*

Alexander BURNES (1805-1841)

Travels into Bokhara; being the account of a journey from India to Cabool, Tartary, and Persia; also, narrative of a voyage on the Indus, from the sea to Lahore, with presents from the King of Great Britain; performed under the orders of the supreme government of India, in the years 1831, 1832, and 1833, vol. 1, London 1834

[dt.] *Reisen in Indien und nach Bukhara, Bd. 1, Stuttgart 1835*

Robert BYRON (1905-1941)

First Russia, Then Tibet. Travels through a Changing World, London 1933

Matthias Alexander CASTRÉN (1813-1852)

Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838-1844, hg. von Anton Schiefner, St. Petersburg 1853

Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849, hg. von Anton Schiefner, St. Petersburg 1856

Richard CHANCELLOR (gest. 1556)

Richard Chancellor's Discoveries in Russia 1553 / Rasskaz kapitana Čansellora o ego pervom plavanii, Archangel / Archangel'sk 1998

Pierre-Nicolas CHANTREAU (1741-1808)

Voyage philosophique, politique et littéraire, fait en Russie pendant les années 1788 et 1789, 2 Bde., Paris 1794

Jean CHAPPE D'AUTEROCHE (1728-1769)

Voyage en Sibérie, in: Hélène Carrère d'Encausse, L'Impératrice et l'Abbé. Un duel littéraire inédit entre Catherine II et l'Abbé Chappe d'Auteroche, Paris 2003 [1768], S. 67-323

John Dundas COCHRANE (1793-1825)

Narrative of a Pedestrian Journey through Russia and Siberian Tartary from the Frontiers of China to the Frozen Sea and Kamtchatka, Cambridge 1824
[dt.] *Fußreise durch Rußland und die Sibirische Tartarei, und von der Chinesischen Gränze nach dem Eismeer und Kamtschatka, Weimar 1825*

Samuel COLLINS (1619-1670)

The present State of Russia, London 1671

Arthur CONOLLY (1807-1842)

Journey to the North of India, London 1834

Edmond COTTEAU (1833-1896)

De Paris au Japon à travers la Sibérie. Voyage exécuté du 6 Mai au 7 Aout 1881, Paris 1883

Jodocus CRULL (1660-1713)

The Ancient and Present State of Muscovy, Bd. 1, London 1698

Astolphe de CUSTINE (1790-1857)

La Russie en 1839, Paris 1843

[dt.] *Rußland im Jahre 1839, Aus dem Französischen des Marquis von Custine von A. Diezmann, Leipzig 1843*

Maria Antonina CZAPLICKA (1886-1921)

Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology, Oxford 1914

My Siberian Year, London 1916

The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material relating to the Early Turks and the present Turks of Central Asia, Oxford 1918

Albrecht DOBBIN (17. Jh.)

Generale Beschreibung von Siberien, in: Johann Arnold von Brand, Reisen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Pleßcovien, Groß-Naugardien, Twerien und Moscovien (...) anbey eine seltsame und sehr anmerckliche Beschreibung von Siberien, Wesel 1702, S. 294-303

[russ.] *Общее описаніе Сибири*, in: Michail P. Alekseev, *Sibir' v izvestijach zapadno-evropejskich putešestvennikov i pisatelej XIII-XVII vv. Vvedenie, teksty i kommentarij, Novosibirsk* ³2006, S. 318-327

Kai DONNER (1888-1935)

[dt.] *Bei den Smojeden in Sibirien, Stuttgart 1926*

[frz.] *La Sibérie, Paris 1946*

Georg Adolf ERMAN (1806-1877)

Reise um die Erde durch Nord-Asien und die beiden Oceane in den Jahren 1828, 1829 und 1830, Abt. 1 Bd. 1, Berlin 1833

Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an den Küsten des Berings-Meeres, in: Zeitschrift für Ethnologie 2 (1870) S. 295-328 und 3 (1871) S. 205-219

Ewa FELIŃSKA (1793-1859)

Wspomnienia z podróży do Syberii, pobytu w Berezowie i w Saratowie, Wilno 1852
[engl.] *Revelations of Siberia. By a banished lady, hg. von Colonel Lach Szyrma, 2 Bde., London 1852*

Giles FLETCHER D. Ä. (ca. 1548-1611)

The Russe Commonwealth, in: The English Works of Giles Fletcher, the Elder, hg. von Lloyd E. Berry, Madison 1964, S. 135-306

[russ.] *O gosudarstve russkom (1591g.)*, hg. von A. A. Titov und M. A. Obolenskij, *St. Petersburg* ³1906

Hans Jakob FRIES (1749-1801)

Jakob Fries' Reise durch Russland, in: Walther Kirchner, Eine Reise durch Sibirien im achtzehnten Jahrhundert. Die Fahrt des Schweizer Doktors Jakob Fries, München 1955, S. 40-114

Michail N. GALKIN-VRASKOJ (1832-1916)

Ėtnografičeskie i istoričeskie materialy po srednej Azii i Orenburgskomy kraju, Sanktpeterburg 1868

Jean-François GEORGEL (1731-1813)

Voyage à Saint-Pétersbourg, en 1799-1800, Paris 1818

Johann Gottlieb GEORGI (1729-1802)

Beschreibung aller Nationen des Rußischen Reichs 1: Nationen vom Finnischen Stamm, St. Petersburg 1776

Opisanie vsech v Rossijskom gosudarstve obitajuščich narodov (...), Sankt-Peterburg 1776-1777

Opisanie vsech obitajuščich v Rossijskom gosudarstve narodov (...), Moskva 2007

Johann Georg GMELIN (1706-1755)

Reise durch Sibirien, 4 Bde., Göttingen 1751-52

[Ed.] *Die Große Nordische Expedition von 1733 bis 1743. Aus Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller, hg. von Doris Posselt, München 1990, S. 7-193*

[Ed.] *Expedition ins unbekannte Sibirien, hg. von Dittmar Dahlmann, Sigmaringen 1999*

Otto GOEBEL (1872-1955)

Über Sibirien nach Ostasien, Frankfurt/M. 1914

Stephen GRAHAM (1884-1975)

Through Russian Central Asia, London 1916

Maria GUTHRIE (18./19. Jh.)

A tour, performed in the years 1795-6, through the Taurida, or Crimea, the ancient kingdom of Bosphorus, the once-powerful republic of Tauric Cherson, and all the other countries on the north shore of the Euxine, ceded to Russia by the peace of Kainardgi and Jassy, London 1802

August Freiherr von HAXTHAUSEN (1792-1866)

Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands, 3 Bde., Hannover 1847-52

Gregor von HELMERSEN (1803-1885)

Der Telezkische See und die Teleuten im östlichen Altai, St. Petersburg 1838

Reise nach dem Altai, im Jahre 1834 ausgeführt, St. Petersburg 1848

Sigismund von HERBERSTEIN (1486-1566)

Reise zu den Moskowitern 1526, hg. von Traudl Seifert, München 1966

Eberhard Isbrand IDES (1657-ca. 1708)

Dreyjährige Reise nach China/ Von Moscau ab zu lande durch groß Ustiga/ Siriania/

Permia/ Sibirien/ Daour/ und die grosse Tartarey, Frankfurt 1707

[Ed.] *Beschreibung der dreijährigen chinesischen Reise. Die russische Gesandtschaft von Moskau nach Peking 1692 bis 1695 in den Darstellungen von Eberhard Isbrand Ides und Adam Brand, hg. von Michael Hundt, Stuttgart 1999, S. 194-342*
[engl.] *Three Years Travels from Moscow over-land to China: thro' Great Ustiga, Siriania, Permia, Sibiria, Daour, Great Tartary, etc. to Peking, London 1706*

Nikolaj M. JADRINCEV (1842-1894)

Chudožestvennye i publicističeskie proizvedenija. Vospominanija, Novosibirsk 1979
O kul'te medvedja, preimuščestvenno u snverych inorodcev, in: Ėtnografičeskoe obozrenie 2 (1890) S. 101-113
Sibir' kak kolonija v geografičeskom, ėtnografičeskom i istoričeskom otnošenii, S.-Peterburg 1882

Anthony JENKINSON (1529-1610/11)

Richard Hakluyt, Journey of Anthony Jenkinson into Persia, London 1598
[Ed.] *Early Voyages and Travels to Russia and Persia by Anthony Jenkinson and other Englishmen, hg. von Edward Delmar Morgan und Charles Henry Coote, Cambridge 2009 [1886]*

Waldemar JOCHELSON [Vladimir I. IOCHEL'SON] (1855-1937)

Aus dem Fernen Osten Russlands. Deutschsprachige Schriften (1881-1908). E. Kasten (ed.), 153-158. Fürstenberg/Havel 2017
History, Ethnology and Anthropology of the Aleut, Oosterhout N. B. 1966
The Koryak (= The Jesup North Pacific Expedition, hg. von Franz Boas, Bd. 6), Leiden - New York 1908. Neuausgabe, hg. von Erich Kasten und Michael Dürr, Fürstenberg/Havel 2016
Peoples of Asiatic Russia, New York 1928
The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (= The Jesup North Pacific Expedition, hg. von Franz Boas, Bd. 9), Leiden - New York 1926. Neuausgabe, hg. von Erich Kasten und Michael Dürr, Fürstenberg/Havel 2018
The Yakut, in: Anthropological Papers of The American Museum of Natural History 33,2 (1933) S. 35-225. Neuausgabe, hg. von Erich Kasten und Michael Dürr, Fürstenberg/Havel 2018

Richard JOHNSON (16. Jh.)

in: Richard Hakluyt, The Principal Navigations Voyages Traffiques & Discoveries of the English Nation, Bd. 2, Glasgow 1903, S. 345-349

Johann Karl Ehrenfried KEGEL (1784-1863)

Forschungsreise nach Kamtschatka. Reisen und Erlebnisse des Johann Karl Ehrenfried Kegel von 1841 bis 1847, hg. von Werner Friedrich Gülden, Köln 1992. Zweite und erweiterte Ausgabe der ersten Veröffentlichung, hg. von Werner Friedrich Gülden, Fürstenberg/Havel 2011

Julius von KLAPROTH (1783-1835)

Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und

1808, 2 Bde., Halle 1812-14

Józef KOPEĆ (1758/62-1827/33)

Dziennik Józefa Kopcia brygadiera wojsk polskich, hg. von Antoni Kuczyński und Zbigniew Wójcik, Warszawa 1995

Stepan P. KRAŠENINNIKOV (1711-1755)

Opisanie zemli Kamčatki, 2 Bde., Sanktpeterburg 1755

Opisanie zemli Kamčatki, Moskva 1949

[Ed.] *Opisanie zemli Kamčatki*, hg. von M. Terešina, Moskva 2010

[dt.] *Beschreibung des Landes Kamtschatka*, Lemgo 1766

Juraj KRIŽANIĆ (1618-1683)

Повѣствованіе о Сибіри / Historiola de Sibiria, hg. von Grigorij Spasskij, Sankt Peterburg 1822

[engl.] *A History of Siberia*, in: *Russia's Conquest of Siberia 1558-1700*, vol. 1, hg. von Basil Dmytryshyn, E. A. P. Crownhart-Vaughan, Thomas Vaughan, Oregon 1985, S. 430-442

John LEDYARD (1751-1789)

Journey through Russia and Siberia 1787-1788. The Journal and Selected Letters, ed. by Stephen D. Watrous, Madison 1966

Ivan I. LEPEČHIN (1740-1802)

Dnevnye zapiski putešestvija po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva, 4 Teile, St. Petersburg 1771-1805

Polnoe sobranie učenyh putešestvij po Rossii, Bd. 4: *Prodolženie Zapisok Putešestvija Akademika Lepechina*, Sanktpeterburg 1822

[dt.] *Tagebuch der Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches in den Jahren 1768 und 1769*, Teile 1 und 3, Altenburg 1774-83

Jules LEGRAS (1866/67-1939)

En Sibérie, Paris 1899

Alexis de LEVCHINE [Aleksiej I. Lëvšin] (1798-1879)

Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, Paris 1840

Jakob LINDENAU (russ. LENDENEV; ca. 1699/1709-1795)

[russ.] *Opisanie narodov Sibiri (pervaja polovina XVIII veka)*, hg. von Zoja D. Titova, Magadan 1983

Jurij F. LISJANSKIJ (1773-1837)

Putešestvie vokrug sveta na korable „Neva“ v 1803-1806 godach, Moskva 1947

[engl.] *Urey Lisiansky, A voyage round the world*, London 1814

Michalonis LITUANUS/Michalon LITVIN/LITWIN (16. Jh.)

De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum, fragmina decem, Basel 1615

[russ.] *Michalon Litvin, O npravach Tatar, Litovcev i Moskvitjan*, hg. von Anna L. Choroškevič, Moskva 1994

Ella MAILLART (1903-1997)

Des monts célestes aux sables rouges, Paris 1934

- [dt.] *Turkestan Solo. Eine abenteuerliche Reise ins Ungewisse*, München 1990
 [engl.] *Turkestan Solo. A Journey through Central Asia*, (o.O.) 2001
- Charles-François Philibert MASSON (1762-1807)
Mémoires secrets sur la Russie, Paris 1800
 [dt.] *Major Massons Geheime Memoiren über Russland*, Neubearbeitung von Friedrich M. Kircheisen, München 1917[russ.] Š. Masson, *Sekretnye zapiski o Rossii*, Moskva 1996
- Hieronymus MEGISER (1557-1618/19)
Septentrio Novantiquus, Oder Die neue NortWelt, Leipzig 1613
- Carl Heinrich MERCK (1761-1799)
Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788-1791, hg. von Dittmar Dahlmann, Anna Friesen, Diana Ordubadi, Göttingen 2009
 „Beschreibung der Tschucktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart“ sowie weitere Berichte und Materialien, hg. von Dittmar Dahlmann, Diana Ordubadi, Helena Pivovar, Göttingen 2014
- Daniel Gottlieb MESSERSCHMIDT (1685-1735)
Forschungsreise durch Sibirien 1720-1727, Teil 1: Tagebuchaufzeichnungen 1721-1722, hg. von Eduard Winter und Nikolj A. Figurovskij, Berlin 1962; *Teil 4: Tagebuchaufzeichnungen Februar 1725 – November 1725*, hg. von Eduard Winter, Georg Uschmann, Günther Jarosch, Berlin 1968
- Georg von MEYENDORFF (1795-1863)
Voyage d'Orenburg à Boukhara, Paris 1826/1886
 [russ.] *Putešestvie iz Orenburga v Bucharu*, hg. von N. A. Chalfin, Moskva 1975
- Alexander Theodor von MIDDENDORFF (1815-1894)
Reise in den äußersten Norden und Osten Sibiriens, 4 Bde., St. Petersburg 1848-75, hier: Bd. 4 *Teil 2: Die Thierwelt Sibiriens. Die Eingeborenen Sibiriens*, 1875
 [russ.] *Putešestvie na sever i vostok Sibiri*, St.-Peterburg 1878
- Michail A. MIROPIEV (1852-1919)
Demonologičeskie razskazy Kirgizov, S.-Peterburg 1888
- Gerhard Friedrich MÜLLER (1705-1783)
Allgemeine Beschreibung der sibirischen Völker. Ethnographische Schriften, Bd. 1, hg. von Wieland Hintzsche und Aleksandr Christianovič Èlert, Halle 2010
Nachrichten über die Völker Sibiriens, in: *Ethnographische Schriften*, Bd. 2, hg. von Wieland Hintzsche und Aleksandr Christianovič Èlert, Halle 2018, S. 3-336
- Nikolaj N. MURAV'EV (1794-1866)
Putešestvie v Turkmeniju i Chivu v 1819 i 1820 godach, Moskva 1822
 [dt.] *Reise durch Turkomanien nach Chiwa in den Jahren 1819 und 1820*, 2 Teile, Berlin 1824
- Foy de la NEUVILLE (17. Jh.)
Relation curieuse et nouvelle de Moscovie, Paris 1698
 [engl.] *A Curious and New Account of Muscovy in the Year 1689*, hg. von Lindsey

- Hughes, London 1994
[russ.] *Zapiski o Moskovii*, hg. V. D. Nazarov und Ju. P. Malinin, Moskva 1996
- Grigorij I. NOVICKIJ (gest. ca. 1725)
Kratkoe opisanie o narode Ostjackom, S.-Peterburg 1884
- Adam OLEARIUS (1599/1603-1671)
Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscowitischen vnd Persischen Reyse. Schleswig 1656, hg. von Dieter Lohmeier, Tübingen 1971
[engl.] *The Travels of Olearius in Seventeenth Century Russia*, hg. von Samuel H. Baron, Stanford 1967
- Konstantin Graf von der PAHLEN (1861-1923)
Im Auftrag des Zaren in Turkestan, Stuttgart 1969
- Peter Simon PALLAS (1741-1811)
Reise durch verschiedene Provinzen des Rußischen Reichs, 4 Bde., St. Petersburg 1771-76
[Ed.] *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs*, hg. von Marion Lauch, Leipzig 1987
- John PARKINSON (1754-1840)
A Tour of Russia, Siberia and the Crimea 1792-1794, hg. von William Collier, London 1971
- PAULUS VON ALEPPO (1627-1669)
[engl.] *The travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, hg. von Francis C. Belfour, 2 Bde., London 1836
[russ.] *Putešestvie antiochijskogo patriarcha Makarija v Rossiju v polovine XVII veka*, 2 Bde., Moskva 1896-97
- Bronisław PIŁSUDSKI (1866-1918)
Shamanism among the aborigines of Sakhalin, in: *The Collected Works of Bronisław Piłsudski*, Bd. 1: *The Aborigines of Sakhalin*, hg. von Alfred F. Majewicz, Berlin 1998, S. 391-437
- Aleksandra V. POTANINA (1843-1893)
Iz putešestvii po vostočnoj Sibiri, Mongolii, Tibetu i Kitaju, in: Grigorij N. Potanin – Aleksandra V. Potanina, *Sibir'. Mongolija. Kitaj. Tibet. Putešestvija dlinoju v žizn'*, Moskva 2019, S. 205-439
- Jan POTOCKI (1761-1815)
Au Caucase et en Chine (1797-1806), hg. von Jean-Pierre Sicre, Paris 1991
Die Abenteurer in der Sierra Morena oder Die Handschriften von Saragossa, Berlin 1962/1998
Recherches sur la Sarmatie, Bd. 1, Varsovie 1789
Voyages en Turquie et en Égypte, en Hollande, au Maroc, hg. von Daniel Beauvois, Paris 1980
- Vasilij Lv'ovič PRIKLONSKIJ (1852-1899)
O šamanstve u Jakutov, in: *Izvestija vostočno-sibirskago otdela imperatorskago*

russskago geografičeskago obščestva, Bd. 18, Nr. 1-2, Irkutsk 1886

[dt.] *Das Schamanentum der Jakuten*, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 18 (1888) S. 165-182

Nikolaj M. PRŽEVAL'SKIJ [Przewalski] (1839-1888)

Putešestvie v Ussurijskom krae 1867-1869gg., Moskva 1947

Samuel PURCHAS (1577-1626)

Pilgrimage, or relations of the world and the religions observed in al [sic!] ages and places discovered, London 1617

Gustav RADDE (1831-1903)

Berichte über Reisen im Süden von Ost-Sibirien, St. Petersburg 1861

Wilhelm RADLOFF (1837-1918)

Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche, 2 Bde., Leipzig 1893

REGNIER (18. Jh.)

Beschreibung der Buräten, in: *Beyträge zur Erweiterung der Geschichtkunde*, hg. von Johann Georg Meusel, Bd. 1, Augsburg 1780, S. 119-180

Joseph ROTH (1894-1939)

Reisen in die Ukraine und nach Russland, hg. von Jan Bürger, München 2015

Nikolaj P. RYČKOV (1746-1784)

Žurnal ili dnevnje zapiski putešestvija po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva v 1769 i 1770 gg., 2 Bde., St.-Peterburg 1770-72

Dnevnje zapiski putešestvija v Kirgiz-Kajsackoj stepi v 1771 godu, St.-Peterburg 1772
[dt.] *Tagebuch über seine Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs in den Jahren 1769, 1770 und 1771*, Riga 1774

Charles de SAINT-JULIEN (1802-1869)

Voyage pittoresque en Russie, Paris 1854

Gavriil A. SARYČEV (1763-1831)

Putešestvie flota kapitana Saryčeva po Snøverovostočnoj časti Sibiri, Ledovitomu morju i Vostočnomu okeanu (...) s 1785 po 1793 god, 2 Teile, Sanktpeterburg 1802
[Ed.] *Putešestvie po severo-vostočnoj časti Sibiri, Ledovitomu morju i Vostočnomu okeanu*, Moskva 1952

[dt.] *Gawrila Sarytschew's achtjährige Reise im nordöstlichen Sibirien, auf dem Eismeere und dem nordöstlichen Ozean*, 2 Teile, Leipzig 1805/1806

Martin SAUER (gest. 1806)

An account of a geographical and astronomical expedition to the northern parts of Russia, London 1802

[dt.] *Reise nach Sibirien, Kamtschatka und zur Untersuchung der Mündung des Kowima-Flusses, der ganzen Küste der Tschuktschen und der zwischen dem festen Lande von Asien und Amerika befindlichen Inseln*, Berlin 1803

Georg Adam SCHLEUSING/SCHLEISSING (ca. 1660-1694)

Neu-entdecktes Sibirien, Oder Siewerien, Wie es anitzo mit allen Städten und Flecken angebauet ist [...], Jena 1690

Eugene SCHUYLER (1840-1890)

Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja, vol. 1, London 1876

Franz von SCHWARZ (1847-1903)

Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker, Freiburg/Br. 1900

Louis-Philippe de SÉGUR (1753-1830)

Mémoires, souvenirs et anecdotes, Bd. 1, Paris 189

[dt.] *Denkwürdigkeiten oder Erinnerungen und Anekdoten*, Bd. 7, Quedlinburg 1827

[russ.] *Zapiski Grafa Segurja o prebyvanii ego v Rossii v carstvovanie Ekateriny II* (1785-1789), S.-Peterburg 1865

Wacław SIEROSZEWSKI [Vaclav L. Seroševskij] (1858-1945)

Jakuty. Opyt etnografičeskago izledovanija. Bd. 1, S.-Peterburg 1896

[poln.] *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, 2 Teile, Kraków 1961 [Orig. 1900]

[engl.] William Graham Sumner, *The Yakuts*, in: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 31 (1901) S. 65-110

Armand SILVESTRE (1838-1901)

La Russie. Impressions, portraits, paysages, Paris 1892

Petr P. ŠIMKEVIČ (1862-1920)

Materialy dlja izučenija šamanstva u Gol'dov, Chabarovsk 1896

Sergej M. ŠIROKOGOROV (1887-1939)

Opyt issledovanija osnov šamanstva u Tungusov, in: *Izbrannye raboty i materialy*.

Ėtnografičeskie issledovanija 1: Izbrannoe, Vladivostok 2001, S. 116-186 [Orig. 1919]

[S. M. Shirokogoroff] *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935

Georg Wilhelm STELLER (1709-1746)

Beschreibung von dem Lande Kamtschatka dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten, Frankfurt 1774; Neuausgabe, hg. von Erich Kasten und Michael Dürr, Fürstenberg/Havel, 2013

[Ed.] *Die Große Nordische Expedition von 1733 bis 1743. Aus Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller*, hg. von Doris Posselt, München 1990, S. 195-233

Philipp Johann von STRAHLENBERG (1677-1747)

Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, Stockholm 1730

Andrew SWINTON (18. Jh.)

Travels into Norway, Denmark, and Russia, in the years 1788, 1789, 1790, and 1791, London 1792

[dt.] *Reisen nach Norwegen, Dänmark und Rußland in den Jahren 1788, 1789, 1790 und 1791*, Berlin 1793

Vasilij F. TROŠČANSKIJ (1843-1898)

Ėvoljucija černoj very (šamanstva) u Jakutov, Kazan' 1902

Hermann VÁMBÉRY (1832-1913)

Reise in Mittelasien, Leipzig 1865

[russ.] Arminij Vamberi, *Putešestvie po srednej Azii*, hg. von V. A. Romodin, Moskva 2003

Skizzen aus Mittelasien. Ergänzungen zu meiner „Reise in Mittelasien“, Leipzig 1868
Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen, Leipzig 1885

Nikolaus VARKOČ VON DOBŠIČ / Niklas von WARKOTSCH (16. Jh.)

Des Römischen Kaisers Gesandten Niklas von Warkotsch Reisen nach Moskau, in den Jahren 1589, 1593 und 1594, St. Petersburg 1840

[russ.] *Opisanie putešestvija v Moskvu posla Rimskago Imperatora, Nikolaja Varkoča, s 22-go ijulja, 1593 goda*, Moskva 1875

[tschech.] *Poselství z Prahy do Moskvy roku 1589*, Praha 1974

Ivan VENIAMINOV [Innokentij/Joan WENIAMINOW] (1797-1879)

Zapiski ob ostrovach unalaškinskago otdela, Sanktpeterburg 1840 [Auszug: *Zamečanja ob Aleutach (iz Zapisok ob ostrovach Unalaškinskago otdela)*, Moskva 2011]

[dt.] *Charakter-Züge der Aleuten von den Fuchs-Inseln*, in: Ferdinand von Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika*, hg. von Karl Ernst von Baer, Berlin 1839, S. 177-225
 [engl.] *Notes on the Islands of the Unalashka District*, hg. von Richard A. Pierce, Kingston 1984

Vasilij I. VERBICKIJ (1827-1890)

Altajskie inorodcy. Sbornik étnografičeskich statej i izsledovanij altajskago missio-nera, protoiereja V. I. Verbickago, hg. von A. A. Ivanovskij, Moskva 1893

Nicolaas WITSEN (1641-1717)

N. Witsens Berichte über die uralischen Völker, übers. von Tibor Mikola, Szeged 1975
Noord En Oost Tartarye, Bd. 2, Amsterdam 1705

Ferdinand von WRANGEL (1796-1870)

Reise längs der Nordküste von Sibirien und auf dem Eismeere, in den Jahren 1820 bis 1824, berab. von Georg Engelhardt, hg. von Carl Ritter, 2 Teile, Berlin 1839

Bronisław ZALESKI (1819/20-1880)

La vie des steppes kirghizes, in: *Le voyage en Asie centrale et au Tibet. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age à la première moitié du XX^e siècle*, hg. von Michel Jan, Paris 1992, S. 287-309

Vasilij F. ZUEV (1752/54-1794)

Opisanie živuščich Sibirskoj gubernii v Berezovskom uezde inoverčeskich narodov Ostjakov i Samoedov, in: *Putešestvija po Obskomu Severu*, hg. von S. G. Parchimovič, Tjumen' 1999
Materialy po étnografii Sibiri XVIII veka (1771-1772), Moskva 1947

WEITERE QUELLEN

- Giordano BRUNO, Das Aschermittwochsmahl [La cena de le ceneri], hg. von Hans Blumenberg, Frankfurt/M. 1981
- Ambrogio CONTARINI, Questo è el viazo de misier Ambrosio Contarin ambasadore de la illustrissima signoria de Venesia al signor Uxuncassam re de Persia, 1486, in: I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini, hg. von Laurence Lockhart et al., Roma 1973, S. 177-228
- Johann Gottfried HERDER, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Teil, in: Werke, hg. von Wolfgang Pross, Bd. 3,1, München 2002
- Johann Gottfried HERDER, Nordische Lieder, in: Sämtliche Werke, hg. von Carl Redlich, Bd. 25. Poetische Werke, Bd. 1, Hildesheim 1978
- HERODOT, Historien. Griechisch-deutsch, hg. von Josef Feix, Wiesbaden 1974
- Ivan F. KRUZENŠTERN, Putešestvie vokrug sveta v 1803, 1804, 1805 i 1806 godach na korabljach „Nadežda“ i „Neva“, Moskva 2007
- Johannes von PLANO CARPINI, Kunde von den Mongolen 1245-1247, hg. von Felicitas Schmieder, Sigmaringen 1997.
- Statut über die Verwaltung der Fremdstämmigen (2.8.1822) / Ustav ob upravljenii inorodcev (22.7.1822), in: Quellen zur europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel. Teil 1: Um 1800, hg. von Peter Brand, Martin Kirsch, Arthur Schlegelmilch, Bonn 2005
- [russ.] Ustav ob upravljenii inorodcev, in: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii. Serie I, Bd. 38, St. Petersburg 1830

Literaturverzeichnis

- Agar, Michael: *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York 1980.
- Alekseev, Michail P.: *Sibir' v izvestijach zapadno-evropejskich putešestvennikov i pisatelej XIII-XVII vv. Vvedenie, teksty i kommentarij*. Novosibirsk 2006.
- Anan'ev, Dmitrij A.: *Istorija Sibiri konca XVI – XIX vv. v anglo- i germanojazyčnoj istoriografii*. Novosibirsk 2012.
- Andreev, Aleksandr I. (Hg.): *Rossijskie ékspedicii v central'nuju Aziju. Organizacija, polevye issledovanija, kollekcii 1870-1920-e gg*. Sankt-Peterburg 2013.
- Andreeva, Elena: *Russia and Iran in the Great Game. Travelogues and Orientalism*. London 2007.
- Andreyev, Alexandre: *Into Inner Asia, in Search for the Unknown: The Russian Explorations and Explorers of the Region*. In: Andreyev, Alexandre – Baskhanov, Mikhail – Yusupova, Tatiana (Hg.): *The Quest for Forbidden Lands. Nikolai Przhevalskii and his Followers on Inner Asian Tracks*. Leiden 2018. S. 1-61. [= Andreyev 2018a]
- Andreyev, Alexandre: *Nikolai Mikhailovich Przhevalskii (1839-1888)*. In: Andreyev, Alexandre – Baskhanov, Mikhail – Yusupova, Tatiana (Hg.): *The Quest for Forbidden Lands. Nikolai Przhevalskii and his Followers on Inner Asian Tracks*. Leiden 2018. S. 62-149. [= Andreyev 2018b]
- Arapov, Dmitrij Ju.: *Bucharskoe chanstvo v russkoj vostokovedčeskoj istoriografii*. Moskva 1981.
- Armon, Vitol'd: *Pol'skie issledovateli kul'tury Jakutov*. Moskva 2001.
- Aust, Martin: *Rossia Siberica. Russisch-sibirische Geschichte im Vergleich zu mittelalterlichem Landesausbau und neuzeitlichem Kolonialismus*. In: *Zeitschrift für Weltgeschichte* 1 (2000) S. 39-63.
- Bachtin, Michail M.: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt/M. 1985.
- Banaszkiewicz, Jacek: *Slawische Sagen „De origine gentis“ (Al-Masudi, Nestor, Kadłubek, Kosmas) – Dioskurische Matrizen der Überlieferungen*. In: *Mediaevalia Historica Bohemica* 3 (1993) S. 29-58.
- Barisitz, Stephan: *Zentralasien und die Seidenstraße. Wirtschaftlicher Aufschwung und Niedergang über mehrere Jahrtausende*. Cham 2023.
- Barth, Boris – Osterhammel, Jürgen (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz 2005.
- Bartołd, Vasilij V.: *Istorija izučenija vostoka v Evropě i v Rossii*. S.-Peterburg 1911.

- Basargina, Ekaterina Ju. (Hg.): *Pervyj issledovatel' Sibiri D. G. Messeršmidt. Pis'ma i dokumenty 1716-1721*. Sankt-Peterburg 2019.
- Basilow, Wladimir N.: *Sibirische Schamanen. Auserwählte Geister*. Berlin 2004.
- Bassin, Mark: *Imperial Visions. Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*. Cambridge 1999.
- Baturin, Jurij M. (Hg.): *Komissii Akademii Nauk v XVIII-XX vekach. Istoričeskie očerki*. Sankt-Peterburg 2013.
- Baulo, Arkadij V. (Hg.): *Narodonaselenie Sibiri: Strategii i praktiki mežkul'turnoj kommunikacii (XVII-načalo XX veka)*. Sbornik statej. Novosibirsk 2008.
- Beauvois, Daniel: *Entre l'analyse et l'action politiques, Jean Potocki, voyageur éclairé*. In: *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle*. Bd. 1. Lille 1977. S. 39-63.
- Beauvois, Daniel: *Introduction*. Jean Potocki, *Voyageur*. In: Beauvois, Daniel (Hg.): *Jean Potocki, Voyages en Turquie et en Égypte, en Hollande, au Maroc*. Paris 1980. S. 7-41.
- Benninghoven, Friedrich: *Rußland im Spiegel der livländischen Schönen Hysthorie von 1508*. In: Weczerka, Hugo (Hg.): *Rossica externa. Studien zum 15.-17. Jahrhundert*. Marburg 1963. S. 11-35.
- Bercegol, Fabienne – Klettke, Cornelia (Hg.): *Les femmes en mouvement – L'univers sentimental et intellectuel des romancières du début du XIX^e siècle*. Berlin 2017.
- Berg, Eberhard: *Johann Gottfried Herder (1744-1803)*. In: Marschall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*. München 1990. S. 51-68.
- Berry, Lloyd E.: *General Introduction*. In: Ders. (Hg.): *The English Works of Giles Fletcher, the Elder*. Madison 1964. S. 1-154.
- Between Worlds. Shamanism of the Peoples of Siberia from the Collection of the Russian Museum of Ethnography St. Petersburg*. Moscow 2006.
- Bischof, Norbert: *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*. München 1996.
- Bitterli, Urs: *Alte Welt – neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München 1986.
- Blaskó, Katalin – Woldan, Alois (Hg.): *Moritz Benjowsky – ein (mittel)europäischer Held*. Berlin 2021.
- Bočkarev, Valentin (Hg.): *Moskovskoe gosudarstvo XV-XVII vekov po skazanijam sovremennikov-inostrancev*. Moskva 2016.
- Bogoraz, Vladimir G.: *Čukči: Religija*. Moskva 2017.
- Bolgurcev, Boris N.: *Učastnik Vtoroj Kamčatkoj ěkspedicii vo glave Ochotskogo porta*. In: Artem'ev, Aleksandr R. (Hg.): *Russkie pervoprouchodcy na dal'nem vostoce v XVII-XIX vv*. Bd. 4. Vladivostok 2003. S. 130-135.
- Bolonev, Firs F.: *Staroobradcy Zabajkal'ja v XVIII-XX vv*. Ulan-Udė 2009.
- Bönisch-Brednich, Brigitte: *Reiseberichte. Zum Arbeiten mit publizierten histori-*

- schen Quellen des 18. und 19. Jahrhunderts. In: Göttisch, Silke – Lehmann, Albrecht (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin 2007. S. 125-139.
- Brennecke, Detlef: Vorwort des Herausgebers. In: Brennecke, Detlef (Hg.): N. M. Prschewalski: *Auf Schleichwegen nach Tibet 1870-1873*. Lenningen 2004. S. 7-47.
- Brenner, Peter J.: *Reisen in die Neue Welt. Die Erfahrung Nordamerikas in deutschen Reise- und Auswandererberichten des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1991.
- Brenner, Peter J.: Vom Augenschein zur Wissenschaft. Formen neuzeitlicher Welterfahrung in den Reiseberichten von Hans Staden und Jean de Léry. In: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 21 (1992) S. 179-217.
- Brienen, Rebecca P.: Nicolaes Witsen's Collection, his Influence, and the Primacy of the Image. In: Cashion, Debra Taylor et al. (Hg.): *The primacy of the image in northern European art, 1400-1700*. Leiden 2017. S. 222-238.
- Brower, Daniel R. – Lazzerini, Edward J. (Hg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana 1997.
- Brower, Daniel: Islam and Ethnicity: Russian Colonial Policy in Turkestan. In: Brower, Daniel R. – Lazzerini, Edward J. (Hg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana 1997. S. 115-135.
- Brückner, Aleksander: *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*. Warszawa 1911.
- Bucher, Gudrun: „Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völcker“. Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft. Wiesbaden 2002.
- Bulgakova, Tat'jana D.: Nevostrebovannoe issledovanie tunguskogo šamanstva. In: *Ėtnografičeskoe obozrenie* 5 (2017) S. 53-66.
- Caban, Wiesław: *Z Orenburga do Paryża. Bronisław Zaleski 1820-1880*. Kielce 2006.
- Cadot, Michel: Quelques nouvelles données sur Custine et la Russie. In: *L'Année Balzacienne* 14 (1993) S. 7-19.
- Campbell, Joseph: *Mythologie der Urvölker. Die Masken Gottes*. Bd. 1. Basel 1991.
- Carey, Daniel: Travel, identity, and cultural difference, 1580-1700. In: Conroy, Jane (Hg.): *Cross-Cultural Travel*. New York 2003. S. 39-47.
- Carrère d'Encausse, Hélène: Systematic Conquest, 1865 to 1884. In: Allworth, Edward (Hg.): *Central Asia. 130 Years of Russian Dominance, A Historical Overview*. Durham 1994. S. 131-150.
- Chalfin, Naftula A.: Egor Kazimirovič Mejendorf i ego putešestvie v Buchary. In: Ders. (Hg.): *Mejendorf, E. K.: Putešestvie iz Orenburga v Bucharu*. Moskva 1975.
- Charrin, Anne-Victoire (Hg.): *Les Sibériens. De Russie et d'Asie, une vie, deux mondes*. Paris 1994.
- Choroškevič, Anna L.: Russkie običaj v izobraženii Gerberštejna. In: Kämpfer, Frank – Frötschner, Reinhard (Hg.): *450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549-1999*. Wiesbaden 2002. S. 49-76.

- Ciporucha, Michail I.: Pokorenie Sibiri: ot Ermaka do Beringa. Moskva 2004.
- Collier, William: Introduction. In: Collier, William (Hg.): Parkinson, John: A Tour of Russia, Siberia and the Crimea 1792-1794. London 1971. S. XI-XIX.
- Collins, David: Anglophone travellers in the Russian Altai, 1848-1928. Teil 1: 1848-1904. In: *Sibirica* 2 (2002). S. 43-68.
- Collins, David N.: The Role of the Orthodox Missionary in the Altai: Archimandrite Makarii and V. I. Verbitskii. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): Church, Nation and State in Russia and Ukraine. London 1991. S. 96-107.
- Collins, David – Urry, James: „A Flame Too Intense for Mortal Body to Support“. In: *Anthropology Today* 13 (1997) S. 18-20.
- Conermann, Stephan: Expansionspolitik im Zeichen des aufgeklärten Absolutismus? Katharina II. und die Krimtataren. In: Hübner, Eckhard et al. (Hg.): Russland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus – Aufklärung – Pragmatismus. Köln 1998. S. 337-359.
- Corbet, Charles: L'opinion française face à l'inconnue Russe (1799-1894). Paris 1967.
- Cybulski, Marcin: Rosja i Rosjanie w pamiętnikach Polaków (1863-1918). Warszawa 2009.
- Cywiński, Piotr: Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów. In: *Przegląd Historyczny* 92 (2001) S. 85-92.
- Dahlmann, Dittmar: Sibirien. Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Paderborn 2009.
- Dahlmann, Dittmar – Ordubadi, Diana – Pivovar, Helena: Einleitung. Carl Heinrich Mercks ethnologische, linguistische und zoologische Forschungen auf der Halbinsel Čukotka und im Nordostpazifik. In: Dahlmann, Dittmar – Ordubadi, Diana – Pivovar, Helena (Hg.): Carl Heinrich Merck: „Beschreibung der Tschuckschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart“ sowie weitere Berichte und Materialien. Göttingen 2014. S. 7-45.
- Därmann, Iris: Der Fremde zwischen den Fronten der Ethnologie und Philosophie. In: *Philosophische Rundschau* 43 (1996) S. 46-63.
- Dašovskij, Petr K. (Hg.): Religii narodov južnoj Sibiri i central'noj Azii. Teil 1: Pozdnjaja drevnost'. Chrestomatija. Barnaul 2008.
- Dause, Marina: Turkestan als Raum des Möglichen. Die Auswanderung der russisch-ukrainischen und deutsch-mennonitischen Bauern nach Mittelasien im Russländischen Reich zwischen 1867 und 1916. Eine kulturhistorische Perspektive. Diss. phil. masch. Passau 2021.
- De Graaf, Tjeerd – Naarden, Bruno: Description of the Border Areas of Russia with Japan and Their Inhabitants in Witsen's „North and East Tartary“. In: *Acta Slavica Iaponica* 24 (2007) S. 205-220.
- Deeg, Stefan: Das Eigene und das Andere. Strategien der Fremddarstellung in Reiseberichten. In: Michel, Paul (Hg.): Symbolik von Weg und Reise. Bern 1992. S. 163-191.

- Denisov, Jurij N.: Istorija zavoevanija i kolonizaciji Sibiri. Moskva 2019.
- Denisov, Petr V.: Slovo o monache Iakinfe Bičurine. Čeboksary ²2007.
- Dixon, Simon: The Modernisation of Russia 1676-1825. Cambridge 1999.
- Dmytryshyn, Basil (Hg.): The Russian American colonies 1798-1867. A documentary record. Oregon 1989.
- Dobrosielska, Alicja – Radzicki, Bogdan: Die Preußen und der Konflikt des Universums in der Zeit der Eroberung. In: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 65 (2016) S. 321-344.
- Dolan, Brian: Exploring European Frontiers. British Travellers in the Age of Enlightenment. Basingstoke 2000.
- Donner, Joakim – Janhunen, Juha (Hg.): Kai Donner. Linguist, ethnographer, photographer. Helsinki 2014.
- Drews, Peter: Herder und die Slaven. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. München 1990.
- Duerr, Hans Peter: Diesseits von Eden. Über den Ursprung der Religion. Berlin 2020.
- Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt/M. 1978.
- Dürr, Eveline: Feldforschung. In: Beer, Bettina – Fischer, Hans – Pauli, Julia (Hg.): Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt. Berlin ⁹2017. S. 89-106.
- Ėlert, Aleksandr Ch.: Jazyčeskie obrjady aborigenov Sibiri v opisanijach učastnikov vtoroj Kamčatskoj ėkspedicii. In: Ders. (Hg.): Archeografičeskie issledovanija otečestvennoj istorii: Tekst istočnika v literaturnych i obščestvennych svjazjach. Sbornik naučnych trudov. Novosibirsk 2009. S. 209-226.
- Epstein, Fritz: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Heinrich von Staden. Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. Hamburg 1930. S. 7-62.
- Ermolova, N. V.: K voprosy o christianizacii Ėvenkov v XVII v. In: Sibirskij Sbornik 3 (2011) S. 55-62.
- Esch, Arnold: Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters. In: Historische Zeitschrift 253 (1991) S. 281-312.
- Evans, James: Tudor Adventures. An Arctic Voyage of Discovery. New York 2014.
- Federhofer, Marie-Theres: Chamisso und die Wale, mit dem lateinischen Originaltext der Walschrift Chamissos und dessen Übersetzung, Anmerkungen und weiteren Materialien. Fürstenberg/Havel 2012.
- Feklova, Tat'jana Ju.: Učastie Sankt-Peterburgskoj Akademii Nauk v naučnych ėkspedicijach i komadirovkach v pervoj polovine XIX v. In: Baturin, Jurij M. (Hg.): Komissii Akademii Nauk v XVIII-XX vekach. Istoričeskie očerki. Sankt-Peterburg 2013. S. 573-600.
- Fernandez, James W.: Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of Melville J. Herskovits. In: Ethos 18,2 (1990) S. 140-164.

- Fischer, Hans: Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin. In: Beer, Bettina – Fischer, Hans – Pauli, Julia (Hg.): Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt. Berlin 2017. S. 15-32.
- Flaherty, Gloria: Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton 1992.
- Fleming, Fergus – Merullo, Annabel: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Legendäre Expeditionen. 50 Originalberichte. München 2017. S. 11-14.
- Forsyth, James: A history of the peoples of Siberia. Russia's North Asian colony 1581-1990. Cambridge 1992.
- Foster, Joseph: Alumni Oxonienses. The Members of the University of Oxford, 1715-1886. Bd. 3. Oxford 1891.
- Fradkin, Naum G.: Akademik I. I. Lepechin i ego putešestvija po Rossii v 1768-1773 g.g. Moskva 1953.
- Fragner, Bert – Kappeler, Andreas (Hg.): Zentralasien. 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft. Wien 2006.
- Frank, Susi K.: Imperiale Aneignung. Diskursive Strategien der Kolonisation Sibiriens durch die russische Kultur. Paderborn 2019.
- Frank, Susi K.: Reisen nach Sibirien. Zwischen Heterotopie und Topographie. In: *ke* 12 (1999) S. 113-136.
- Fried, Johannes: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift* 243 (1986) S. 287-332.
- Friesen, Anna – Ordubadi, Diana – Dahlmann, Dittmar: Einleitung. Carl Heinrich Merck und die Erforschung des nordöstlichen Sibiriens und des nordostpazifischen Raumes. In: Dahlmann, Dittmar – Friesen, Anna – Ordubadi, Diana (Hg.): Carl Heinrich Merck: Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788-1791. Göttingen 2009. S. 7-86.
- Frost, Orcutt W.: Von Deutschland über Rußland und Sibirien nach Nordamerika: Der Naturforscher Georg Wilhelm Steller. In: Donnert, Erich (Hg.): Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift Günter Mühlhpfordt. Bd. 2. Weimar 1997. S. 515-538.
- Fuchs, Martin: Clifford Geertz. In: Feest, Christian F. – Kohl, Karl-Heinz (Hg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart 2001. S. 122-128.
- Gavrilenkova, Evgenija P.: Neizvestnye stranicy žizni N. M. Prževal'skogo. Smolensk 2011.
- Geertz, Clifford: Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton 2000.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. 1983.
- Geertz, Clifford: From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding. In: Dolgin, Janet L. et al. (Hg.): Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings. New York 1977. S. 480-492.

- Geier, Wolfgang: Russische Kulturgeschichte in diplomatischen Reiseberichten aus vier Jahrhunderten. Sigmund von Herberstein, Adam Olearius, Friedrich Christian Weber, August von Haxthausen. Wiesbaden 2004.
- Gernet, Katharina: Evenen – Jäger, Rentierhirten, Fischer. Zur Geschichte eines nordostsibirischen Volkes im russischen Zarenreich. Wiesbaden 2007.
- Gernet, Katharina: Vladimir Germanovič Bogoraz (1865-1936). Eine Bibliographie. München 1999.
- Gil, Andrzej: Cztery odsłony imperium: Rosja – Syberia Zachodnia – Azja Centralna – Mołdawia. Lublin 2014.
- Girčenko, Vladimir: Russkie i inostrannye putešestvenniki XVII, XVIII i pervoj poloviny XIX vekov o Burjat-Mongolach. Ulan-Udë 1939.
- Gisi, Lucas Marco: Die lebhaft e Einbildungskraft der ‚Wilden‘ Kamtschatkas als europäisches Konstrukt und außereuropäische Herausforderung. In: Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert. New York 2008. S. 399-406.
- Glaserfeld, Ernst von: Abschied von der Objektivität. In: Watzlawick, Paul – Krieg, Peter (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift Heinz von Foerster. München 1991. S. 17-30.
- Glavatskaya, Elena: Khanty religious traditions in the epoch of religious suppression. The eve of religious studies in Siberia, 1700-late 1800. In: Branch, Michael (Hg.): Defining Self. Essays on emergent identities in Russia Seventeenth to Nineteenth Centuries. Helsinki 2009. S. 349-362.
- Gnatjuk, T. Ju. – Koževnikova, M. N. – Andreev, A. I.: Ètnografičeskie issledovanija i kolekcii. In: Andreev, Aleksandr I. (Hg.): Rossijskie èkspedicii v central'nuju Aziju. Organizacija, polevye issledovanija, kolekcii 1870-1920-e gg. Sankt-Peterburg 2013. S. 288-313.
- Goehrke, Carsten: Die Theorien über Entstehung und Entwicklung des „Mir“. Wiesbaden 1964.
- Göller, Thomas: Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis. Würzburg 2000.
- Golovlëv, A. A.: Gustav Ivanovič Radde v Krymu, Sibiri i na Kavkase. In: Samarskaja Luka. Problemy regional'noj i global'noj èkologii 18 (2009) S. 202-217.
- Golovněv, Andrej V. – Kisser, Tat'jana S.: Ètnoportret imperii v trudach P. S. Pallasa i I. G. Georgi. In: Ural'skij Istoričeskij Vestnik 48 (2015) S. 59-69.
- Gorshenina, Svetlana: Explorateurs en Asie centrale. Voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Maillart. Genève 2003.
- Grabska-Wallis, Elżbieta (Hg.): Jean Potocki et Le manuscrit trouvé à Saragosse. Actes du Colloque organisé par le Centre de Civilisation Française de l'Université de Varsovie. Warszawa 1972.
- Gräf, Holger Thomas – Pröve, Ralf: Wege ins Ungewisse. Reisen in der Frühen Neuzeit 1500-1800. Frankfurt/M. 1997.

- Grève, Claude de (Hg.): *Le voyage en Russie. Anthologie des voyageurs français aux XVIII^e et XIX^e siècles.* Paris 1990.
- Gross, Jo-Ann: *Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza Abd al-Aziz Sami's Representation of the Russian Conquest of Bukhara.* In: Brower, Daniel R. – Lazzarini, Edward J. (Hg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917.* Indiana 1997. S. 203-226.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz.* Frankfurt/M. 2004.
- Haller, Dieter: *dtv-Atlas Ethnologie.* München 2005.
- Hanslik, Inge: *Das Bild Russlands und Polens im Frankreich des 18. Jahrhunderts.* Frankfurt/M. 1985.
- Harbsmeier, Michael: *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit.* Frankfurt/M. 1994.
- Hartley, Janet M.: *Siberia. A History of the People.* Yale 2014.
- Hartog, François: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History.* Berkeley 1988.
- Heintze, Dieter: *Georg Forster (1754-1794).* In: Marshall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead.* München 1990. S. 69-87.
- Henze, Dietmar: *Peter Simon Pallas.* In: Pallas, Peter Simon: *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs.* 3 Bde. Graz 1967. S. III-XX.
- Herskovits, Melville J.: *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism.* New York 1973.
- Hintzsche, Wieland: *Ein Manuskript von Georg Wilhelm Steller über die Jukagiren.* In: Hintzsche, Wieland – Habeck, Joachim Otto (Hg.): *Die Erforschung Sibiriens im 18. Jahrhundert. Beiträge der Deutsch-Russischen Begegnungen in den Franckeschen Stiftungen.* Halle 2012. S. 49-56.
- Hintzsche, Wieland (Hg.): *Georg Wilhelm Steller – Stepan Krašeninnikov – Johann Eberhard Fischer. Reisetagebücher 1735 bis 1743.* Halle 2000.
- Hoffmann, Henryk: *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939.* Kraków 2004.
- Hoffmann, Peter: *Gerhard Friedrich Müller (1705-1783). Historiker, Geograph, Archivar im Dienste Russlands.* Frankfurt/M. 2005.
- Hübner, Marita: *Christliche Aufklärung und Staatsinteresse im Spiegel der Forschungsreise von Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685-1735) nach Sibirien in den Jahren 1720-1727.* In: Donnert, Erich (Hg.): *Europa in der frühen Neuzeit.* Bd. 7. Köln 2008. S. 697-712.
- Hundt, Michael (Hg.): *Beschreibung der dreijährigen chinesischen Reise. Die russische Gesandtschaft von Moskau nach Peking 1692 bis 1695 in den Darstellungen von Eberhard Isbrand Ides und Adam Brand.* Stuttgart 1999.
- Hutton, Ronald: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination.* London 2001.

- Idrissi Alami, Ahmed: *Mutual Othering. Islam, Modernity, and the Politics of Cross-Cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing*. Albany 2013.
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens*. München 1976.
- Jagodzinski, Sabine: Edward Raczynski's Perzeption des osmanischen Orients in Bild und Text seines Reisetagebuchs. In: Born, Robert – Lemmen, Sarah (Hg.): *Orientalismen in Ostmitteleuropa. Diskurse, Akteure und Disziplinen vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg*. Bielefeld 2014. S. 187-220.
- Jan, Michel (Hg.): *Le voyage en Asie centrale et au Tibet. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age à la première moitié du XX^e siècle*. Paris 1992.
- Jarring, Gunnar: Das Schicksal der zentralasiatischen wissenschaftlichen Erbschaft von Philipp Johann Strahlenberg. In: *Central Asiatic Journal* 21 (1977) S. 224-228.
- Jezernik, Božidar: *Das wilde Europa. Der Balkan in den Augen westlicher Reisender*. Wien 2016.
- Johansen, Ulla: Leo (Lev Jakovlevic) Sternberg. In: Feest, Christian F. – Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001. S. 450-454. [= Johansen 2001a]
- Johansen, Ulla: Sergei Mikhailovich Shirokogoroff. In: Feest, Christian F. – Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001. S. 424-429. [= Johansen 2001b]
- Just, Susanne: *Ulrich Schmidel und Hans Staden. Zwei Deutsche und ihre „wahrhaftigen Historien“ über ihre Reisen in die Neue Welt. Ein Vergleich*. Masterarbeit masch. Univ. Passau 2016.
- Kämmerer, Jürgen: Theorie und Empirie. Russland im Urteil aufgeklärter Philosophen und Reiseschriftsteller. In: Krasnobaev, Boris I. et al. (Hg.): *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforschung*. Berlin 1980. S. 331-351.
- Kappeler, Andreas: Herberstein als Ethnograph: Die Nichtrussen des Moskauer Reiches und an dessen Grenzen in der „Moscovia“. In: Augustynowicz, Christoph et al. (Hg.): *Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit*. Festschrift Walter Leitsch. Wien 2003. S. 61-73.
- Kappeler, Andreas: Russia as a multi-ethnic Empire. Classifying people by estate, religion and ethnicity, 1760-1855. In: Branch, Michael (Hg.): *Defining Self. Essays on emergent identities in Russia Seventeenth to Nineteenth Centuries*. Helsinki 2009. S. 59-74.
- Kappeler, Andreas: *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München 2001.
- Kappeler, Andreas: Russlands zentralasiatische Kolonien bis 1917. In: Fagner, Bert – Kappeler, Andreas (Hg.): *Zentralasien. 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*. Wien 2006. S. 139-160.

- Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 2003.
- Kasten, Erich: Georg Wilhelm Steller: Scientist, Humanist and the Foremost Ethnographer of the Itelmen of Kamtchatka. In: Borm, Jan – Kodzik, Joanna (Hg.): German Representations of the Far North (17th-19th centuries). Writing the Arctic. Newcastle upon Tyne 2020. S. 202-221.
- Kasten, Erich: Georg Wilhelm Stellers ethnologische Methode während seiner Forschungen auf Kamčatka (1740-1745). In: Ders. (Hg.): Reisen an den Rand des Russischen Reiches. Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg 2013. S. 29-46. [= Kasten 2013a]
- Kasten, Erich: Johann Karl Ehrenfried Kegel: Ein deutscher Agronom bezieht Stellung zur Land- und Naturnutzung auf Kamčatka. In: Ders. (Hg.): Reisen an den Rand des Russischen Reiches. Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg 2013. S. 207-221. [= Kasten 2013b]
- Kasten, Erich: Die Reise- und Forschungsberichte aus ethnologischer Sicht. In: Ders. (Hg.): Reisen an den Rand des Russischen Reiches. Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg 2013. S. 279-285. [= Kasten 2013c]
- Kasten, Erich: Nachwort. In: Kasten, Erich – Dürr, Michael (Hg.): Beschreibung von dem Lande Kamtschatka von Georg Wilhelm Steller. Bonn 1996. S. 281-296.
- Kasten, Erich: Steller und die Itelmenen. Die Bedeutung seines Werks für die ethnologische Forschung und für indigene Initiativen zum Erhalt von Kulturerbe bei den Itelmenen. In: Kasten, Erich – Dürr, Michael (Hg.): Georg Wilhelm Steller: Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Fürstenberg 2013. S. 245-267. [= Kasten 2013d]
- Kasten, Erich: Under the Shadow of a Colonial Empire: Indigenous People's Oppression Through the Lenses of Early Scientific Explorers in the Siberian Northeast. In: Ders. – Krupnik, Igor – Fondahl, Gail (Hg.): A Fractured North – Facing Dilemmas. Fürstenberg 2024. S. 91-117.
- Kasten, Erich – Dürr, Michael: Waldemar Jochelson and the Koryak During the Jesup North Pacific Expedition: Shifting Fieldwork Approaches and New Academic Ambitions. In: Kasten, Erich (Hg.): Jochelson, Bogoras und Shternberg. A Scientific Exploration of Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography. Fürstenberg/Havel 2018. S. 61-86.
- Kasten, Erich (Hg.): Franz Boas. Zur Haltung eines Wissenschaftlers in Zeiten politischer Umbrüche. Fürstenberg/Havel 2022.
- Kasten, Erich (Hg.): Jochelson, Bogoras und Shternberg. A Scientific Exploration of Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography. Fürstenberg/Havel 2018.
- Kasten, Erich (Hg.): Schamanen Sibiriens. Magier, Mittler, Heiler. Stuttgart 2009.

- Kemper, Hans-Georg: „Denkt, dass in der Barbarei / alles nicht barbarisch sei!“ Zur „Muscowitischen vnd persischen Reise“ von Adam Olearius und Paul Fleming. In: Ertzdorff, Xenja von (Hg.): Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Amsterdam 2000. S. 315-344.
- Kersken, Norbert: Geschichtsschreibung im Europa der „nationes“. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter. Köln 1995.
- Kisser, Tat'jana S.: Putešestvie I. P. Fal'ka i I. G. Georgi po rossijskoj imperii (po materialam dnevnikov). In: Ural'skij Istoričeskij Vestnik 51 (2016) S. 53-60.
- Knechten, Heinrich Michael: Russische Glaubensboten. Kamen ²2019.
- Knüppel, Michael: Paraphernalia zu einer Biographie des Sibiristen, Anthropologen und Archäologen Vladimir Il'ič Iochel'son (1855-1937). Wiesbaden 2013.
- Kobtzeff, Oleg: Ruling Siberia: The Imperial Power, the Orthodox Church and the Native People. In: St. Vladimir's Theological Quarterly 30 (1986). S. 269-280.
- Kočeškov, N. N.: Ėtnografičeskie trudy Mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo Innokentija Veniaminova. In: Artem'ev, Aleksandr R. (Hg.): Russkie pervoprophodcy na dal'nem vostoke v XVII-XIX vv. Bd. 4. Vladivostok 2003. S. 172-180.
- Kohl, Karl-Heinz: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt/M. 1987.
- Kohl, Karl-Heinz: Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942). In: Marschall, Wolfgang (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München 1990. S. 226-247.
- Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München ³2012.
- Köhler, Marcus: Russische Ethnographie und imperiale Politik im 18. Jahrhundert. Göttingen 2012.
- Köhler, Marcus: „Völker-Beschreibung“. Die ethnographische Methodik Georg Wilhelm Stellers (1709-1746) im Kontext der Herausbildung der „russischen“ etnografija. Saarbrücken 2008.
- Kolčinskij, Ėduard Izraelovič: Forschungsreisende im 18. Jahrhundert als Erforscher der Sprachen der Völker Sibiriens und des Urals. In: Hintzsche, Wieland – Habeck, Joachim Otto (Hg.): Die Erforschung Sibiriens im 18. Jahrhundert. Beiträge der Deutsch-Russischen Begegnungen in den Franckeschen Stiftungen. Halle 2012. S. 35-47.
- Kondracka, Karolina: Bronisław Piłsudski i szamanizm u Ajnów. In: Muzyka 55 (2010). S. 35-60.
- Korb, Gerhard: Einleitung. In: Korb, Gerhard (Hg.): Johann Georg Korb. Tagebuch der Reise nach Russland. Graz 1968. S. 7-11.
- Korff, Hermann A.: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. Teil 1: Sturm und Drang. Leipzig ²1954.
- Koržavin, V. K.: K charakteristike sibirskogo obščestvennogo dviženija vtoroj polo-

- viny XIX veka. In: Jadrincev, Nikolaj M.: Literaturnoe nasledstvo Sibiri. Chudožestvennyye i publicističeskie proizvedenija, vospominanija. Novosibirsk 1979. S. 7-15.
- Kotwicz, Władysław: Die russische Gesandtschaftsreise nach China 1805. Zu Leben und Werk des Grafen Jan Potocki. Hg. von Hartmut Walravens. Berlin 1991.
- Krakowski, Édouard: Le comte Jean Potocki. Un témoin de l'Europe des Lumières. Paris 1963.
- Kretschmar, Fedor: Der „Sibirier“ Georg Adolph Erman – Protégé und Konsultant Alexander von Humboldts. In: Beck, Hanno (Hg.): Natur, Mathematik und Geschichte. Halle/Saale 1997. S. 49-62.
- Krumholz, Yvonne – Winterschladen, Matthias: Zwei Schriften – zwei auseinander divergierende Darstellungen? Oder: Warum Vladimir Iochel'son für die Jesup North Pacific Expedition zwei unterschiedliche Werke verfasste. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Schamanismusdarstellung. In: Winterschladen, Matthias – Ordubadi, Diana – Dahlmann, Dittmar (Hg.): Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie. Die Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) im Nordosten Sibiriens. Fürstenberg/Havel 2016. S. 215-262.
- Krupnik, Igor: Waldemar Bogoras and the Chukchee: A Maestro and a Classical Ethnography. In: Kasten, Erich (Hg.): Jochelson, Bogoras und Shternberg. A Scientific Exploration of Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography. Fürstenberg/Havel 2018. S. 131-168.
- Kubica, Grażyna: A Good Lady, Androgynous Angel, and Intrepid Woman: Maria Czaplicka in Feminist Profile. In: Bryceson, Deborah Fahy – Okely, Judith – Webber, Jonathan (Hg.): Identity and Networks. Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures. New York 2007. S. 146-163.
- Kubica, Grażyna: „Do in the Tundra as the Tundra-Dwellers Do“. Maria Czaplicka, her Yenisei Expedition (1914-15), and My Siberian Year (1916). In: Delgado Rosa, Frederico – Vermeulen, Han F. (Hg.): Ethnographers Before Malinowski: Pioneers of Anthropological Fieldwork, 1870-1922. New York 2022. S. 376-410.
- Kubica, Grażyna: Maria Czaplicka and her Siberian Expedition, 1914-1915: A Centenary Tribute. In: Arctic Anthropology 52 (2015). S. 1-22.
- Kubica, Grażyna: Maria Czaplicka. Gender, Shamanism, Race. Lincoln 2020.
- Kuczyński, Antoni: Bronisław Piłsudski (1866-1918). Ześlaniec i badacz kultury ludów Dalekiego Wschodu. In: Niepodległość i pamięć / Muzeum Niepodległości 22 (2015). S. 7-93.
- Kuczyński, Antoni: Wkład polskich podróżników do historii etnografii, Relacje Józefa Kopcia o ludach Syberii. In: Etnografia Polska 13 (1969) S. 87-128.
- Kuczyński, Antoni (Hg.): Ludy dalekie a bliskie. Antologia polskich relacji o ludach Syberii. Wrocław 1989.
- Kuczyński, Antoni (Hg.): Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Ześłania. Martyrologia i

- sukces cywilizacyjny Polaków. Rys historyczny. Antologia. Krzeszowice 2016.
- Kuczyński, Antoni – Marczyk, Mirosław (Hg.): Wacław Sieroszewski. Zesłaniec, etnograf, literat, polityk. Wrocław 2011.
- Kudrjavec, Oleg: Stereotypen über Russland und die Russen. Herbersteins „Rerum Moscoviticarum Commentarii“. In: Karner, Stefan – Stelzl-Marx, Barbara (Hg.): Sigmund von Herberstein. Moscovia. Die Reisen nach Moskau. Bedeutung und Erbe. Graz 2021. S. 153-171.
- Kügelgen, Anke von: Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts. In: Kemper, Michael – Kügelgen, Anke von – Yermakov, Dmitriy (Hg.): Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin 1996. S. 415-430.
- Kukulski, Leszek: Nachwort. In: Potocki, Jan: Die Abenteuer in der Sierra Morena oder Die Handschriften von Saragossa. Berlin 1962/1998. S. 401-425.
- Kulešova, Natal'ja F.: V. G. Tan-Bogoraz. Žizn' i tvorčestvo. Minsk 1975.
- Kurapov, Andrej A.: Buddizm v političeskoj istorii kalmyckogo chanstva. Astrachan' 2015.
- Legieć, Jacek (Hg.): Zesłańcy postyczniowi na Syberii Zachodniej w opinii rosyjskiej administracji i ludności syberyjskiej. Teil 2: Pamiętniki, listy, publicystyka. Początki rosyjskich badań nad losami polskich zesłańców postyczniowych na Syberii. Kielce 2019,
- Leitsch, Walter: Westeuropäische Reiseberichte über den Moskauer Staat. In: Mączak, Antoni – Teuteberg, Hans Jürgen (Hg.): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reise-forschung. Wolfenbüttel 1982. S. 153-176.
- Lemme, Sebastian: Visuelles Othering und *weiße* Imaginationen des globalen Südens. Postkoloniale Analyseperspektiven auf Fair Trade-Bildwelten. In: Kunst und Politik. Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft 17 (2015) S. 137-153.
- Liscar, Anna: Bronisław Piłsudski (1866-1918). Człowiek, uczony, patriota. Zakopane 2003.
- Ljubimov, Sergej V.: Knjazja Tjumenevy. Trudy Stavropol'skoj Učenoj Archivnoj Komissii. Stavropol' 1915.
- Louheranta, Olavi: Siperiaa sanoiksi – uralilaisuutta teoiksi. Kai Donner poliittisena organisaattorina sekä tiedemiehenä antropologian näkökulmasta. Helsinki 2006.
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M. 2000.
- Lukina, Tat'jana A.: Ivan Ivanovič Lepechin. Moskva 1965.
- Lunin, Boris V.: Srednjaja Azija v naučnom nasledii otečestvennogo vostokovedenija. Istoriografičeskij očerok. Taškent 1979.
- Majewicz, Alfred F.: The scholarly profile of Bronisław Piłsudski. In: Majewicz, Alfred F. (Hg.): The Collected Works of Bronisław Piłsudski. Bd. 1: The Aborigines of Sakhalin. Berlin 1998. S. 14-36.

- Małowska, Hanna Maria: *Formy pamiętnikarsko-reportażowe lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Na marginesie „Wspomnień z podróży do Syberii” Ewy Felińskiej*. In: *Przegląd Humanistyczny* (1976) Nr. 4 S. 76-86.
- Małowska, Hanna Maria: *Sieroszewski i Syberia*. Toruń 1973.
- Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London/New York 1922.
- Malinowski, Bronislaw: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Frankfurt/M. 1973.
- Mandelstam Balzer, Marjorie: *Flights of the Sacred. Symbolism and Theory in Siberian Shamanism*. In: *American Anthropologist* 98 (1996) S. 305-318.
- Mandelstam Balzer, Marjorie: *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *Shamanic Worlds. Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Armonk 1997. S. XIII-XXXII.
- Mark, Rudolf A.: *Händler, Forscher, Invasoren. Russland und Zentralasien 1000-1900*. Paderborn 2020.
- Martin, Nastassja: *An das Wilde glauben*. Berlin 2021.
- Martynjuk, Aleksej V.: *Do Gerberštejna: Avstrija i Vostočnaja Evropa v sisteme personal'nych svjazej i kul'turnych kontaktov (XIII – načalo XVI veka)*. Moskva 2019.
- Maslova, O. V.: *Obzor russkich putešestvij i ěkspedicij v srednjuju Aziju. Materialy k istorii izučenija srednej Azii 2: 1856-1869*. Taškent 1956.
- Massold, Eugenia: *„Völker in der Großen Finsterniß ihres Verstandes...“*. Ethnologische Forschungen im Altaj im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Duchhardt, Heinz (Hg.): *Russland, der Ferne Osten und die „Deutschen“*. Göttingen 2009, S. 49-77.
- Matveeva, Polina A. – Rezvan, Efim A.: *„Kamen' na doroge vremeni“: k 175-letnju V. V. Radlova (1837-1918)*. In: *Uralo-altajckie issledovanija* 6 (2012). S. 182-193.
- Matvievskij, Pavel E. – Efremov, Anatolij V.: *Petr Ivanovič Ryčkov 1712-1777*. Moskva 1991.
- Maurer, Michael: *Reiseberichte*. In: Ders. (Hg.): *Aufriß der historischen Wissenschaften*. Bd. 4: *Quellen*. Stuttgart 2002. S. 325-348.
- Mauss, Marcel: *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie*. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 1: *Theorie der Magie, Soziale Morphologie*. Frankfurt/M. 1978. S. 43-179.
- Meshkat, Kurosh: *The Journal of Master Anthony Jenkinson to Persia, 1562-1563*. In: *Journal of Early Modern History* 13 (2009) S. 209-228.
- Michajlova, Tat'jana: *Ot kolduna do šarlatana: koldovskie processy v Rossijskoj imperii XVIII veka (1740-1800)*. Sankt-Peterburg 2018.
- Michajlovskij, Viktor M.: *Šamanstvo. Sravnitel'no-ėtnografičeskie očerki*. Moskva 1892.
- Miller, Thomas R.: *Reading the Ethnographic Past in the Present*: Waldemar

- Jochelson and the Yukagir. In: Kasten, Erich (Hg.): Jochelson, Bogoras und Shternberg. A Scientific Exploration of Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography. Fürstenberg/Havel 2018. S. 89-110.
- Moosmüller, Alois: Interkulturelle Kommunikation aus ethnologischer Sicht. In: Ders. (Hg.): Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin. Münster 2007. S. 13-49.
- Morin, Edgar: Kultur <-> Erkenntnis. In: Watzlawick, Paul – Krieg, Peter (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift Heinz von Foerster. München 1991. S. 75-84.
- Morrison, Alexander: Russian Rule in Samarkand 1868-1910. A Comparison with British India. Oxford 2008.
- Morrison, Alexander: The Pahlen Commission and the Re-Establishment of Rectitude in Transcaspia, 1908-1909. In: Monde(s) 4 (2013) S. 45-65.
- Mühlmann, Wilhelm E.: Geschichte der Anthropologie. Wiesbaden 1986.
- Mulina, Swietłana (Hg.): Zesłańcy postyczniowi na Syberii Zachodniej w opinii rosyjskiej administracji i ludności syberyjskiej. Teil 1: Dokumenty administracji cywilne, policji i żandarmerii. Kielce 2019.
- Müller, Klaus E.: Geschichte der antiken Ethnologie. Reinbek 1997.
- Müller, Klaus E.: Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale. München 2010.
- Mumenthaler, Rudolf: Über Stock und Stauden. Reiseumstände in Russland nach Berichten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Boškovska, Nada et al. (Hg.): Zwischen Adria und Jenissei. Reisen in die Vergangenheit. Festschrift Werner G. Zimmermann. Zürich 1995. S. 225-272.
- Münkler, Marina: Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.
- Nakamura, Yoshiro: Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit. Darmstadt 2000.
- Nevskij, Vladimir I.: Vokrug sveta pod russkim flagom. Pervoe krugosvetnoe putešestvie russkich na korabljach Nadežda i Neva pod načal'stvom flota Kapitan-lejtenantov Ivana Kruzensterna i Jurija Lisjanskogo v 1803 - 1806 godach. Moskva 1953.
- Niehr, Klaus: „als ich das selber erkundet vnd gesehen hab“. Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bernhard von Breydenbachs „Peregrinationes in Terram Sanctam“ und anderen Pilgerberichten des ausgehenden Mittelalters. In: Gutenberg-Jahrbuch (2001) S. 269-300.
- Novik, Elena S.: Mif i ritual narodov Sibiri. Izbrannye stat'i. Moskva 2019.
- Novljanskaja, Marija G.: Filipp Iogann Stralenberg. Ego raboty po issledovaniju Sibiri. Moskva 1966.
- Obertreis, Julia: Imperial desert dreams. Cotton growing and irrigation in Central Asia, 1860-1991. Göttingen 2017.
- Ochotina-Lind, Natal'ja A. (Hg.): Vtoraja kamčatskaja ékspedicija: Morskije otrjady.

- 5 Bde. Moskva 2001-2018.
- Ohlmarks, Åke: Studien zum Problem des Schamanismus. Lund 1939.
- Olk, Claudia: Reisen und Erzählen. Studien zur Entwicklung von Fiktionalität in narrativen Reisedarstellungen der englischen Literatur in Spätmittelalter und Renaissance. Trier 1999.
- Ordubadi, Diana: Die Billings-Saryčev-Expedition 1785-1795. Eine Forschungsreise im Kontext der wissenschaftlichen Erschließung Sibiriens und des Fernen Ostens. Göttingen 2016.
- Ordubadi, Diana: Die Halbinsel Kamčatka in den Schriften des Leiters der ersten russischen Weltumsegelung (1803-1806) Adam Johann von Krusenstern und seines Naturforschers Georg Heinrich Freiherr von Langsdorff. In: Federhofer, Marie-Theres – Ordubadi, Diana (Hg.): Forschungsreisen auf Kamtschatka. Fürstenberg/Havel 2011. S. 137-155.
- Osipova, M. V.: Missionerskaja dejatel'nost' Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi sredi Ajnov kuril'skich ostrovov. In: Sibirskij Sbornik 3 (2011) S. 151-162.
- Osterhammel, Jürgen: Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert. In: König, Hans-Joachim – Reinhard, Wolfgang – Wendt, Reinhard (Hg.): Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung. Berlin 1989. S. 9-42.
- Ozonova, A. A. – Tazranova, A. R. – Fedina, N. N.: Altajskij jazyk i ego dialekty v materialach V. V. Radlova. In: Sibirskij Filologičeskij Žurnal 62 (2018) S. 235-249.
- Parchimovič, S. G.: [Einleitung]. In: Ders. (Hg.): Putešestvija po Obskomu Severu. Tjumen' 1999. S. 7-11.
- Paulson, Ivar: Zur Phänomenologie des Schamanismus. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964) S. 121-141.
- Pentikäinen, Juha: Shamans and Spirits. Kai Donner and Northern Ethnography. In: Donner, Joakim – Janhunen, Juha (Hg.): Kai Donner. Linguist, ethnographer, photographer. Helsinki 2014. S. 75-102.
- Petermann, Werner: Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal 2004.
- Plath, Ulrike: Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russlands. Fremdeheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750-1850. Wiesbaden 2011.
- Pleßke, Nora: Curiosities from Paradise. The Materiality of Cook's Explorations in the South Pacific. In: Neumann, Birgit (Hg.): Präsenz und Evidenz fremder Dinge im Europa des 18. Jahrhunderts. Göttingen 2015. S. 553-571.
- Plesske, Nora: „New Sources of Wealth and New Channels of Commerce“. The Economic Dimensions of Mungo Park's „Travels in the Interior of Africa“ (1799). In: Bandry-Scubbi, Anne – Vuillemin, Rémi (Hg.): Real and Imaginary Travels 16th-18th Centuries / Voyages réels, voyages imaginaires XVI^e-XVIII^e siècles. Strasbourg 2015. S. 129-141.

- Pleßke, Nora: Objects in Colonial Travel Writing. Scottish Accounts from the Interior of Africa. IASH Seminar The University of Edinburgh (2014).
- Počekaev, Roman Ju.: Legitimacija vlasti, uzurpatorstvo i samozvanstvo v gosudarstvach Evrazii. Tjurko-mongol'skij mir XIII-načala XX v. Moskva ²2024.
- Poleć, Wojciech: Shamanism and Cultural Reflexivity. In: *Societas/Communitas* 25,1 (2018) S. 51-73.
- Poleć, Wojciech: Współczesny szamanizm buriacki między religią a tożsamością. In: Głowacka-Grajper, Małgorzata – Nowicka, Ewa – Poleć, Wojciech (Hg.): *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*. Warszawa 2013. S. 179-229.
- Popova, Irina F.: (Hg.): *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*. Sankt-Peterburg 2008.
- Popova, Irina F.: *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*. In: Dies. (Hg.): *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*. Sankt-Peterburg 2008. S. 11-39.
- Posselt, Doris (Hg.): *Die Große Nordische Expedition von 1733 bis 1743. Aus den Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller*. München 1990.
- Potkowski, Edward: „Obraz wczsenodziejowego Pomorza w historiografii polskiej“. In: Bartnik, Paweł – Kozłowski, Kazimierz (Hg.): *Regiony w dziejach Polski. Pomorze zachodnie w tysiącleciu*. Szczecin 2000. S. 75-84.
- Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London ²2008.
- Priklonskij, Vasilij L.: *Das Schamanentum der Jakuten*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 18 (1888) S. 165-182.
- Prinz-Aus der Wiesche, Julia: *Die Russisch-Orthodoxe Kirche im mittelalterlichen Pskov*. Wiesbaden 2004.
- Pypin, Aleksandr N.: *Istorija russkoj étnografii*. 4 Bde. S.-Peterburg 1890-1892.
- Raeff, Marc: *Siberia and the reforms of 1822*. Seattle 1956.
- Rawski, Karol: *Die sowjetische Ethnographie 1942-1991. Konzeptionen, Organisation, Praxis und Politik*. Hamburg 2018.
- Rayfield, Donald: *Lhasa war sein Traum. Die Entdeckungsreisen von Nikolai Prschewalskij in Zentralasien*. Wiesbaden 1977.
- Reid, Anna: *The Shaman's Coat. A Native History of Siberia*. London 2002.
- Reinhardt, Thomas: Herodot. In: Feest, Christian F. – Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001. S. 156-161.
- Reissner, Johannes: *Islam und Entwicklung in Russisch Turkestan. Die Sicht deutscher Reisender und Forscher des 19. Jahrhunderts*. In: *Studia Iranica* 23 (1994) S. 259-275.
- Remnev, Anatolij V.: *Rossija Dal'nego Vostoka. Imperskaja geografija vlasti XIX-načala XX vekov*. Omsk 2004.

- Rešetov, Aleksandr M.: Peterburskij period žizni i dejatel'nosti S. M. Širokogorova. In: Širokogorov, Sergej M.: Izbrannye raboty i materialy. Ėtnografičeskie issledovanija 1: Izbrannoe, Vladivostok 2001. S. 6-32.
- Rindlisbacher, Stephan – Thomas, Alun: Paths not Taken: How Did Nomadism Affect Border-Making during National Delimitation in Central Asia? In: *Ab Imperio* (2023/2). S. 117-141.
- Robel, Gert: Reisen und Kulturbeziehungen im Zeitalter der Aufklärung. In: Krasnobaev, Boris I. et al. (Hg.): Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforschung. Berlin 1980. S. 9-37.
- Romodín, Vadim A.: Predislovie. In: Ders. (Hg.): Arminij Vamberi: Putešestvie po srednej Azii. Moskva 2003. S. 5-18.
- Rosik, Stanisław: Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold). Wrocław 2000.
- Rosiński, Franciszek M.: Waław Sieroszewski – badacz szamanizmu jakuckiego. In: Kuczyński, Antoni – Marczyk, Mirosław (Hg.): Waław Sieroszewski. Zesłaniec, etnograf, literat, polityk. Wrocław 2011. S. 287-310.
- Rosset, François – Triaire, Dominique: Jean Potocki. Paris 2004.
- Rostworowski, Emanuel: Jean Potocki témoin de la crise de l'Ancien Régime en Europe et en Pologne. In: Grabska-Wallis, Elżbieta (Hg.): Jean Potocki et Le manuscrit trouvé à Saragosse. Actes du Colloque organisé par le Centre de Civilisation Française de l'Université de Varsovie. Warszawa 1972. S. 15-25.
- Ryżov, Maksim Igumen: Russkij čelovek. Apostol severnych narodov svjatel' Innokentij, mitropolit Moskovskij. Moskva 2012.
- Sahadeo, Jeff: Russian Colonial Society in Tashkent, 1865-1923. Bloomington 2007.
- Saray, Mehmet: The Russian, British, Chinese and Ottoman Rivalry in Turkestan. Four Studies on the History of Central Asia. Ankara 2003.
- Schäfer, Alfred: Respekt – Das Problem von Alterität und Moral in interkultureller Perspektive. In: Jaeger, Friedrich – Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart 2004. S. 334-348.
- Scheidegger, Gabriele: Perverse Abendland – barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich 1993.
- Schlieker, Kerstin: Frauenreisen in den Orient zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Weibliche Strategien der Erfahrung und textuellen Vermittlung kultureller Fremde. Berlin 2003.
- Schmidt-Lauber, Brigitta: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Göttisch, Silke – Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007. S. 219-248.

- Schorkowitz, Dittmar: Staat und Nationalitäten in Russland. Der Integrationsprozess der Burjaten und Kalmücken 1822-1925. Stuttgart 2001.
- Schröder, Stefan: Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri. Berlin 2009.
- Schweitzer, Peter P. – Golovko, Evgeniy V. – Vakhtin, Nikolai B.: Mixed Communities in the Russian North; or, Why Are There No „Creoles“ in Siberia? In: *Ethnohistory* 60 (2013) S. 419-438.
- Scuria, Herbert: Jenseits des Steinernen Tores. Entdeckungsreisen deutscher Forscher durch Sibirien im 18. und 19. Jahrhundert. Berlin 1976.
- Segeberg, Harro: Aufklärer unterwegs. Zur „Literatur des Reisens“ im späten 18. Jahrhundert. In: *Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979*. Berlin 1983. S. 489-507.
- Seipel, Jerg: Bronislaw Kaspar Malinowski. In: Feest, Christian F. – Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001. S. 278-283.
- Seleznev, Aleksandr G. et al.: *Kul't svjatyč v sibirskom islame. Specifika universal'nogo*. Moskva 2009.
- Sem, Tat'jana Ju. (Hg.): *Šamanizm narodov Sibiri*. Bd. 1. Sankt-Peterburg 2011.
- Shimkin, Demitri B.: Siberian ethnography: historical sketch and evaluation. In: *Arctic Anthropology* 27 (1990) S. 36-51.
- Shternberg, Lev I.: The social organization of the Gilyak. Hg. von Bruce Grant. Seattle 1999.
- Sicre, Jean-Pierre: L'homme de nulle part. In: Sicre, Jean-Pierre (Hg.): *Jan Potocki: Au Caucase et en Chine (1797-1806)*. Paris 1991. S. 9-18.
- Sigrist, Christian: Das Rußlandbild des Marquis de Custine. Von der Zivilisationskritik zur Rußlandfeindlichkeit. Frankfurt/M. 1990.
- Sinko, Tadeusz: *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*. Kraków 1920.
- Siscoe, Frank G.: Eugene Schuyler, General Kaufman, and Central Asia. In: *Slavic Review* 27 (1968) S. 119-124.
- Siscoe, Frank G.: Prelude to Schuyler's „Turkistan“. In: *Asian affairs* 1 (1970) S. 293-304.
- Skowron-Markowska, Stefania: *Z Oksfordu na Syberię. Dziedzictwo naukowe Marii Antoniny Czaplickiej*. Wrocław 2012.
- Skrzypek, Marian: Les sources françaises de la théorie de la religion chez Jean Potocki (Potocki et Volnay). In: Grabska-Wallis, Elżbieta (Hg.): *Jean Potocki et Le manuscrit trouvé à Saragosse. Actes du Colloque organisé par le Centre de Civilisation Française de l'Université de Varsovie*. Warszawa 1972. S. 57-70.
- Slezkine, Yuri: *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca 1994.
- Sója, Pia: *Writing Travel, Writing Life. Reisen schreiben Leben. Écriture, le voyage ou la vie. Ars Vivendi and the Travelling Narrations of Ella Maillart, Annemarie Schwarzenbach and Nicolas Bouvier*. Potsdam 2022.
- Šokarev, Sergej Ju.: Sočinenija I. Massy i P. Petreja o smutnom vremeni. In: Liberman, A. (Hg.): *O načale vojn i smut v Moskovii*. Moskva 1997. S. 465-472.

- Sokol, Edward D.: Paul of Aleppo. In: Wiczynski, Joseph L. (Hg.): *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*. Bd. 27. Gulf Breeze 1976. S. 73-78.
- Sommer, Debora: Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764-1824). Göttingen 2013.
- Sosnina, Ekaterina L.: Jan Potockij i ego „Putešestvie v astrachanskije i kavkazskie stepi“. Pjatigorsk 2003.
- Sparks, Jared: *Memoirs of the Life and Travels of John Ledyard, from his Journals and Correspondence*. London 1828.
- Spittler, Gerd: Ibn Khaldūn. Eine ethnologische Lektüre. In: *Paideuma* 48 (2002) S. 261-282.
- Stadelbauer, Jörg: Alexander von Humboldt und Rußland. In: Dahlmann, Dittmar – Potthoff, Wilfried (Hg.): *Deutschland und Rußland. Aspekte kultureller und wissenschaftlicher Beziehungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Wiesbaden 2004. S. 29-58.
- Stadelbauer, Jörg: Kategorien des Räumlichen. Alexander von Humboldts Rußlandreise. In: *Osteuropa* 55 (2005) S. 70-79.
- Stagl, Justin: *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550-1800*. Wien 2002.
- Stagl, Justin: *Exploration of Russia from Herberstein to Sjögren. The international context, 1549-1850*. In: Branch, Michael (Hg.): *Defining Self. Essays on emergent identities in Russia Seventeenth to Nineteenth Centuries*. Helsinki 2009. S. 31-46.
- Stams, Werner: Alexander von Humboldts Reise zur Mitte Asiens. Zur Erinnerung an seine Forschungsreise durch Rußland vor 150 Jahren. In: *Geographische Berichte. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik* 24 (1979) S. 241-252.
- Steinert Borella, Sara: *The Travel Narratives of Ella Maillart. (En)Gendering the Quest*. New York 2006.
- Stephan, John J.: *The Russian Far East. A History*. Stanford 1994.
- Stern, Dieter: Moritz Beniowski, Ethnograph der Kamtschatka aus (Selbst)Gefälligkeit. In: Blaskó, Katalin – Woldan, Alois (Hg.): *Moritz Benjowsky – ein (mittel) europäischer Held*. Berlin 2021. S. 141-174.
- Sternberg, Leo: Die Religion der Giljaken. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905) S. 244-274 und 456-473.
- Stevenson, John Lynn: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Bell, John: A Journey from St Petersburg to Peking 1719-22*. Edinburgh 1965. S. 1-27.
- Stolberg, Eva-Maria: The Siberian Frontier and Russia's Position in World History. A Reply to Aust and Nolte. In: *Review* 27,3 (2004) S. 243-267.
- Stolberg, Eva-Maria: *Sibirien: Russlands „Wilder Osten“. Mythos und soziale Realität im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2009.
- Stolz, Fritz: Bronisław Kaspar Malinowski (1884-1942). In: Michaels, Axel (Hg.): *Klas-*

- siker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Darmstadt 1997. S. 247-263.
- Struck, Bernhard: Von Sachsen nach Polen und Frankreich. Die These der „Erfindung Osteuropas“ im Spiegel deutscher Reiseberichte um 1800. In: Petri, Rolf – Siegrist, Hannes (Hg.): Probleme und Perspektiven der Europa-Historiographie. Leipzig 2004. S. 125-143.
- Suchova, Natal'ja G.: G. P. Gel'mersen i značenie ego geologičeskich issledovanij dlja possijskoj geografii. In: Izvestija Russkogo Geografičeskogo Obščestva 151 (2019) S. 72-89.
- Sultanova, Razia: From Shamanism to Sufism. Women, Islam and Culture in Central Asia. London 2014.
- Szalay, Miklós: Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung. Berlin 1983.
- Tammiksaar, Erki: Adolph Erman – ein bedeutender und zugleich umstrittener Naturforscher Sibiriens. In: Kasten, Erich (Hg.): Reisen an den Rand des Russischen Reiches. Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg/Havel 2013. S. 173-206.
- Tammiksaar, Erki: Alexander von Middendorff and his expedition to Siberia (1842-1845). In: Polar Record 43 (2007) S. 193-216.
- Tensin, M. A.: Predislovie. In: Prževal'skij, Nikolaj M.: Putešestvie v Ussurijskom krae 1867-1869gg. Moskva 1947. S. 5-18.
- Theodoratus, Robert J.: Waclaw Sieroszewski and the Yakut of Siberia. In: Ethnohistory 24 (1977) S. 103-115.
- Tiggesbäumker, Günter: Zur Kulturgeographie von Transkaukasien und Armenien in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts nach den Aufzeichnungen des Freiherrn August v. Haxthausen. Diss. phil. masch. Münster 1980.
- Timofeeva, Elena G. et al.: Astrachanskoe kazačestvo – put' skvoz' veka. Astrachan' 2015.
- Tokarev, Sergej A.: Istorija russkoj étnografii. Moskva 2015.
- Trubeckoj, Nikolaj S.: Evropa i čelovečestvo [1920]. In: Ders., Istorija, Kul'tura, Jazyk. Hg. von Tolstoj, N. I. et al. Moskva 1995. S. 55-104.
- Uffermann, Dirk: Von Kamtschatka nach Madagaskar. Die sowjetische und tschechoslowakische verkürzte Benyovsky-Rezeption als Reservoir für einen slowakischen postkolonialen Erinnerungsort. In: Blaskó, Katalin – Woldan, Alois (Hg.): Moritz Benjowsky – ein (mittel)europäischer Held. Berlin 2021. S. 255-285.
- Ulewicz, Tadeusz (Hg.): W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa. Kraków 1971.
- Vasilache, Andreas: Relativismus/Relativismus-Vorwurf. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart 2008. S. 612f.

- Vasil'ev, Dmitrij V.: Islam v zolotoj orde. Istoriko-arheologičeskoe issledovanie. Ast-rachan' 2007.
- Verbov, Grigorij D.: Vasilij Fedorovič Zuev. In: Zuev, Vasilij F.: Materialy po étnografii Sibiri XVIII veka (1771-1772). Moskva 1947. S. 11-16.
- Vermeulen, Han F.: Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment. London 2015.
- Vermeulen, Han F.: Peter Simon Pallas und die Ethnografie Sibiriens im 18. Jahrhundert. In: Kasten, Erich (Hg.): Reisen an den Rand des Russischen Reiches. Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg 2013. S. 47-75.
- Vider, Jaanika: Translating the Field: The Abundance of Possibilities in Maria Czaplicka's Siberian Expedition (1914-1915) Photographs. In: Visual Anthropology Review 38 (2022). S. 8-33.
- Vila-Mitjà, Assumpció – Estévez Escalera, Jordi: Relatos de primeros encuentros: arqueológicamente aprovechables o descartables? In: Galera, Andrés – Peralta, Víctor (Hg.): Historias Malaspinianas. Madrid 2016. S. 89-110.
- Vinkovetsky, Ilya: Russian America. An overseas colony of a continental empire, 1804-1867. Oxford 2014.
- Višlenkova, Elena: Vizual'noe narodovedenie imperii, ili „uvidet' russkogo dano ne každomu“. Moskva 2011.
- Vogel, Klaus A.: „Plus ultra“? Grenzbewusstsein und Raumwahrnehmung im Prozess der Rezeption der überseeischen Entdeckungen. In: Marchal, Guy P. (Hg.): Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.). Zürich 1996. S. 123-133.
- Voget, Fred W.: A History of Ethnology. New York 1975.
- Voigt, Vilmos: Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology. In: Diószegi, Vilmos – Hoppál, Mihály (Hg.): Shamanism in Siberia. Budapest 1978. S. 59-80.
- Vulpus, Ricarda: Die Geburt des Russländischen Imperiums. Herrschaftskonzepte und -praktiken im 18. Jahrhundert. Köln 2020.
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt/M. 1997.
- Walravens, Hartmut: Julius Klaproth (1783-1835). Leben und Werk. Wiesbaden 1999.
- Weczerka, Hugo: Sebastian Glavinich und seine Schilderung des Moskowitischen Reichs. In: Weczerka, Hugo (Hg.): Rossica externa. Studien zum 15.-17. Jahrhundert. Marburg 1963. S. 125-156.
- Wendland, Folkwart: Peter Simon Pallas (1741-1811). Materialien einer Biographie. Berlin 1992.
- Werner, Heinrich: M. A. Castrén und die Jenissejistik. Die Jenissej-Sprachen des 19. Jahrhunderts. Wiesbaden 2003.
- Wiederkehr, Stefan: Liegt Rußland in Europa? Die Antwort der Eurasier. In: Duchhardt, Heinz – Hlaváček, Petr (Hg.): Bruncwik und die Nymphe. Die Überlegungen zur kulturellen und politischen Identität Europas. Praha 2010. S. 143-156.

- Wierlacher, Alois – Albrecht, Corinna: Kulturwissenschaftliche Xenologie. In: Nünning, Ansgar – Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2003. S. 280-306.
- Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien 2004.
- Winterschladen, Matthias – Ordubadi, Diana – Dahlmann, Dittmar (Hg.): Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie. Die Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) im Nordosten Sibiriens. Fürstenberg/Havel 2016.
- Wißmann, Hans: James George Frazer (1854-1941). In: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Darmstadt 1997. S. 77-89.
- Witthoff, Ekkehard: Grenzen der Kultur. Differenzwahrnehmung in Randbereichen (Irland, Lappland, Rußland) und europäische Identität in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/M. 1997.
- Wołoszyński, Ryszard W.: Jean Potocki et son essai de synthèse des civilisations occidentale et orientale. In: Grabska-Wallis, Elżbieta (Hg.): Jean Potocki et Le manuscrit trouvé à Saragosse. Actes du Colloque organisé par le Centre de Civilisation Française de l'Université de Varsovie. Warszawa 1972. S. 291-297.
- Wulf, Christoph: Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie. Köln 2009.
- Wünsch, Thomas: Bewertung sozialer Ungleichheit in der ersten „Europäisierung Europas“. Der böhmische Vorgeschichtsmythos des Cosmas von Prag vom Beginn des 12. Jahrhunderts. In: Bach, Maurizio – Sterbling, Anton (Hg.): Soziale Ungleichheit in der erweiterten Europäischen Union. Hamburg 2008. S. 19-37.
- Wünsch, Thomas: Das „Jüngere Europa“: Wo ist es, und wenn ja, wie lange? In: Zeitschrift für Weltgeschichte 23 (2022) S. 281-297.
- Wünsch, Thomas: Space and Remembrance. St. John of Dukla (ca. 1414-1484) as a religious memorial place in the Polish-Ukrainian borderland of Ruthenia from the Middle Ages to present times. Wrocław 2018.
- Wünsch, Thomas: Transformation durch Kolonisation. „Ostkolonisation“ als Paradigma eines kulturellen Wandels von der Germania Slavica bis Sibirien (in Mittelalter und Früher Neuzeit), in: Gołąbek, Katarzyna et al. (Hg.): Monarchia – społeczeństwo – tożsamość. Studia z dziejów średniowiecza. Festschrift Sławomir Gawlas. Warszawa 2019. S. 385-411.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung. Frankfurt/M. 1980.
- Yaroshevski, Dov: Empire and Citizenship. In: Brower, Daniel R. – Lazzerini, Edward J. (Hg.): Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917. Indiana 1997. S. 58-79.
- Zacharova, Irina V. – Tomilov, Nikolaj A.: Ėtnografičeskie naučnye centry zapadnoj Sibiri seredina XIX-načalo XXI veka. Omskij ėtnografičeskij centr. Omsk 2007.
- Zajatuev, Gombo N.: N. Ja. Bičurin i D. Banzarov. In: Čimitdoržiev, Širap B. (Hg.):

- Issledovanija po kul'ture narodov Central'noj Azii. Ulan-Udė 1980. S. 161-165.
- Zarin, V. M.: Putešestvija A. V. Potaninoj. Moskva 1950.
- Zeman, Mirna: Reise zu den „Illyriern“. Kroatien-Stereotype in der deutschsprachigen Reiseliteratur und Statistik (1740-1809). München 2013.
- Žerebina, Tat'jana: Sibirskij šamanizm. Sankt-Peterburg 2020.
- Zernack, Klaus: „Ostkolonisation“ in universalgeschichtlicher Perspektive. In: Hübinger, Gangolf et al. (Hg.): Universalgeschichte und Nationalgeschichten. Freiburg/Br. 1994. S. 105-116.
- Zieliński, Andrzej: Bronisław Zaleski jako obserwator kultury ludów Uralu. In: Kuczyński, Antoni – Marczyk, Mirosław (Hg.): Polacy w nauce i kulturze Tomska oraz Syberii Zachodniej. Wrocław 2008. S. 315-322.
- Zieliński, Andrzej: Przedmowa. In: Zaleski, Bronisław: Wspomnienia z Uralu i stepów kazachskich. Hg. von Andrzej Zieliński. Wrocław 2008. S. 7-26.
- Zientara, Włodzimierz – Lewandowska, Liliana (Hg.): Das Fremde erfahren. Polen-Litauen, Deutschland und Frankreich in der frühneuzeitlichen Reiseliteratur. Toruń 2014.
- Znamenski, Andrei A.: Shamanism in Siberia. Russian Records of Indigenous Spirituality. Dordrecht 2003.
- Znoj, Heinzpeter: Geschichte der Ethnologie. In: Beer, Bettina – Fischer, Hans – Pauli, Julia (Hg.): Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt. Berlin 2017. S. 35-53.
- Zola, Lia: Note sullo sciamanesimo centro-siberiano: Dal diario di campo di Marie Czaplicka (1914-1915). In: La Ricerca Folklorica 66 (2012). S. 133-142.
- Zuev, Andrej S.: Rossijskoe gosudarstvo i narody Sibiri: charakter i étapj vzaimootnošenij vo vtoroj polovine XVI – načale XX veka. Novosibirsk 2011.
- [o.V.]: Rückblick auf die Reisen von Dr. Gustav Radde 1852 bis 1890. In: Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. Bd. 58 Nr. 16 S. 241-244, Nr. 18 S. 273-275, 300-302.

Tabelle Reisende Kapitel 1

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
1) Eberhard Isbrand Ides	niederländisch	1692-95	Wogulen Tataren Ostjaken Tungusen Burjaten Samojeden	Kaufmann	Reise nach China	Schamanismus Bärenjagd
2) Adam Brand	deutsch	1693-95	Ostjaken Tungusen	Kaufmann	Reise nach China	Schamanismus
3) Grigorij I. Novickij	ukrainisch	1721-21	Ostjaken	Offizier	Verbannung	Kultpraxis
4) Daniel Gottlieb Messerschmidt	deutsch	1719-27	Tataren Tanguten	Arzt	Forschungsreise	Schamanismus Religionsgründung
5) Johann Georg Gmelin	deutsch	1733-43	Burjaten Tanguten Tungusen Jakuten Tataren	Arzt, Chemiker, Botaniker	Forschungsreise	Schamanismus
6) Georg Wilhelm Steller	deutsch	1740-41, 1742-44	Itelmenen	Arzt	Forschungsreise	Götterbilder, Theologie, Jenseitslehre
7) Jean Chappe d'Aueroche	französisch	1761-62	Wotjaken	Abbé, Astronom	Forschung	Theologie
8) Nikolaj N. Murav'ev	russisch	1819-20	Usbeken	Offizier	Diplomatie	Islam
9) Aleksej I. Lëvšin	russisch	1819, 1820-23	Kirgisen	Mitglied des Auswärtigen Amtes	Verwaltung	Islam Schamanismus
10) Dorži Banzarov	burjatisch	(1846)	Burjaten	Gelehrter	Forschung	Schamanismus
11) Hermann Vámbéry	ungarisch	1863-64	Tataren Kirgisen	Sprachwissenschaftler	Forschung	Schamanismus Islam
12) Petr P. Šimkevič	russisch	1892ff.	Golden Samojeden	Verwaltungsbeamter	Forschung	Schamanismus

Tabelle Reisende Kapitel 2

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
1) Sigismund von Herberstein	österreichisch	1517, 1526-27	Russland	Diplomat	Diplomatie	Behandlung von Fremden
2) Richard Chancellor	englisch	1553	Russland	Seefahrer	Handel	Orthodoxie
3) Anthony Jenkinson	englisch	1558-59	Usbekistan, Tataren	Mitglied der „Muscovy Company“	Handel	Sklaverei
4) Giles Fletcher d.Ä.	englisch	1588	Samojeden	Parlamentarier	Handel, Diplomatie	Lebensweise
5) Samuel Collins	englisch	1659-69	Krim-Tataren	Arzt	Medizin	Religion, Islam
6) Juraj Križanić	kroatisch	1661-76	Wogulen Ostjaken Dauren	Theologe	Mission	Religion
7) Georg Adam Schleusing/ Schleissing	deutsch	1684-86	Samojeden	Jurist	Forschung	Lebensweise Stellung der Frau
8) Nicolaas Witsen	holländisch	1692	Samojeden Wogulen Permjaken	Bürgermeister	Diplomatie	Religion Schamanismus
9) Stepan P. Krašeninnikov	russisch	1733-36	Kamtschadalen Korjaken Kurilen	Akademiker	Forschungsreise	Lebensweise Religion Schamanismus Bestattungen
10) Vasilij F. Zuev	russisch	1767-70, 1771-72	Ostjaken	Akademiker	Forschungsreise	Schamanismus Bärenkult

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
11) Peter Simon Pallas	deutsch	1863-64	Tschuwaschen Jaik-Kosaken Kalmücken Kirgisen Wogulen Tataren Ostjaken Samojeden Wotjaken Tschere- missen	Natur- forscher, Geograph	Forschungs- reise	Religion Lebensweise Lamaismus Schamanismus
12) Ivan I. Lepëchin	russisch	1768-72	Tschuwaschen Mordwinen Wogulen Kalmücken	Akademi- ker, Biologe	Forschungs- reise	Heiligen- verehrung Religion Schamanismus
13) Nikolaj P. Ryčkov	russisch	1769-70, 1771	Tataren Baschkiren Tschere- missen Wotjaken Kirgisen	Militär	Forschungs- reise	Religion
14) Johann Gottlieb Georgi	deutsch	1768-74	Ostjaken	Arzt, Pharma- zeut	Forschungs- reise	Jagd Religion Bärenkult
15) Hans Jakob Fries	schweizer	1774-79	Bewohner Ostsibiri- ens	Arzt	militäri- scher Dienst	Lamaismus
16) Regnier	schweizer	1774	Burjaten			Lamaismus Religion Bärenkult Schamanismus
17) Gavriil A. Saryčev	russisch	1785-95	Jakuten Tschuk- tschen Aleuten	Offizier, Geograph	Forschungs- reise	Schamanismus Sozial-verhält- nisse Religion

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
18) Carl Heinrich Merck	deutsch	1786-92	Jakuten Tschuktschen Aleuten	Arzt	Forschungsreise	Schamanismus Religion
19) Martin Sauer	englisch	1785-94	Jakuten Tungusen Kodiak Kamtschadalen	Übersetzer	Forschungsreise	Lebensweise Schamanismus Religion
20) John Ledyard	amerikanisch	1787-88	Jakuten Tungusen Tataren	Angehöriger der britischen Marine	Forschungsreise	Lebensweise Religion
21) Pierre-Nicolas Chantreau	französisch	1788-89	Baschkiren Mongolen Mordwinen Tungusen	Sprachwissenschaftler, Historiker	Forschung	Religion Lamaismus
22) Andrew Swinton	englisch	1788-91	Lappen Ostjakische Tataren	(unbekannt)	(unbekannt)	Lebensweise
23) Jurij F. Lisjanskij	ukrainisch	1803-06	Tlingit (?)	Russischer Offizier	Forschungsreise	Gefangenenerfoller
24) Ferdinand von Wrangel	deutschbaltisch	1820-24	Jakuten Tschuktschen Tschuwanzen Jukagiren	Russischer Offizier	Forschungsreise	Lebensweise Religion Schamanismus Euthanasie
25) Alexander Burnes	englisch	1831-33	Usbeken	Militär, Spion	Informationsbeschaffung	Lebensweise Sklavenmarkt Religion
26) Matthias Alexander Castrén	finnisch	1838-44, 1845-49	Ostjaken Samojeden	Philologe	Forschung	Lebensweise Religion Schamanismus
27) Ewa Felińska	polnisch	1839-44	Samojeden Ostjaken	Schriftstellerin	Verbannung	Religion Schamanismus
28) Raoul Bourdier	französisch	1850	Jakuten Tschuktschen	(unbekannt)	Tourismus	Schamanismus Menschenopfer

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
29) Charles de Saint-Julien	französisch	1851	Tungusen Jakuten Tschuktschen	Universitätsdozent	Forschung	Schamanismus
30) Gustav Radde	deutsch	1855-59	Sojoten Burjaten Tungusen	Geograph, Biologe	Forschung	Religion Schamanismus
31) Gabriel Bonvalot	französisch	1880-82	Tataren	Reisender	Forschung	Islam
32) Vasilij L. Priklonskij	russisch	1881ff.	Jakuten	Jurist, Vizegouverneur	Forschung	Religion Lebensweise Schamanismus
33) Franz von Schwarz	deutsch	1878ff.	Kirgisen Usbeken	Astronom	Forschung	Schamanismus Religion Lebensweise
34) Stephen Graham	englisch	1914	Usbekistan	Journalist	Berichterstattung	Islam

Tabelle Reisende Kapitel 3

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
1) Michalonis Lituanus	(litauisch)	vor 1550	Tataren	(unbekannt)	Informationsbeschaffung	Religion
2) Richard Johnson	englisch	1556	Samojeden	Reisebegleiter	Bildungsreise	Schamanismus
3) Paulus von Aleppo	(unbekannt)	1652ff.	Sibirien	Archidiacon	Mission	Religion
4) Albrecht Dobbin	deutsch	vor 1673	Samojeden Kalmücken	Militär	(unbekannt)	Religion
5) Philipp Johann von Strahlenberg	schwedisch	1711-21	Ostjaken	Offizier	Gefangenschaft	Religion
6) Gerhard Friedrich Müller	deutsch	1733-43	Jukagiren Jakuten Brazken Ostjaken Tataren Samojeden Katschinzen	Historiker	Forschungsreise	Schamanismus

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
7) Jakob Lindenau	(unbekannt)	1739-45	Jakuten Tungusen Korjaken Burjaten	(unbekannt)	Forschungs- reise	Schamanis- mus
8) Moritz August von Benjowski	slowakisch	1769-71	Kamtscha- dalen	Militär	Gefangen- schaft	Schamanis- mus
9) Józef Kopeć	polnisch	1795-96	Kamtscha- dalen	Offizier	Verbannung	Schamanis- mus
10) Jan Potocki	polnisch	1797-98	Kalmücken Inguschen Tschetsche- nen	Berufs- reisender	Forschung	Lebensweise Lamaismus Sklaverei
11) Nikita/ Hyacinth Bičurin	tschu- waschisch	1802-07, 1830-32, 1835	Mongolen Tungusen	Mönch, Sinologe	Forschung	Schamanis- mus
12) Julius von Klaproth	deutsch	1805-07, 1807-09	Kalmücken Tscherkes- sen Inguschen Osseten	Sprachwis- senschaftler	Forschungs- reise	Religion Lebensweise Schamanis- mus Schwur
13) Georg von Meyen- dorff	deutsch- baltisch	1820-21	Usbeken	Offizier	Forschungs- reise	Lebensweise Sklaverei
14) Ivan Veniaminov	russisch	1824-38	Aleuten	Geistlicher	Mission Wissen- schaft	Lebensweise Religion Schamanis- mus Jagd Scham Sinnlichkeit
15) Georg Adolf Erman	deutsch	1828-30	Aleuten Koljuschen Ostjaken	Naturwis- senschaftler	Weltreise	Schamanis- mus Lebensweise Piercing Religion
16) Gregor von Helmer- sen	deutsch- baltisch	1834-36	Teleuten	Geologe	Forschung	Schamanis- mus
17) August Freiherr von Haxthausen	deutsch	1843-44	Tschuwa- schen	Agrarwis- senschaftler	Forschung	Schamanis- mus Religion
18) Vasilij I. Verbickij	russisch	1853ff.	Altai	Geistlicher	Mission	Schamanis- mus

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
19) Wilhelm Radloff	deutsch	1859-71	Altai Kasak- Kirgisen	Leiter einer Bergakade- mie	Forschung	Schamanis- mus Religion
20) Bronisław Zaleski	belarussisch	1851-56	Kirgisen	Akademi- ker, Offizier	Forschungs- reise	Lebensweise
21) Nikolaj M. Przewalskij/ Przewalski	polnisch	1867-69	Golden	russischer Militär, Lehrer	Forschungs- reise	Schamanis- mus
22) Eugene Schuyler	amerika- nisch	1870-76	Turkestan Usbeken	Diplomat, Schriftstel- ler		Lebensweise Religion Islam
23) Alek- sandra V. Potanina	russisch	1876ff.	Burjaten	Geographin	Forschung	Schamanis- mus
24) Wacław Sieroszewski/ Seroševskij	polnisch	1880-1892	Jakuten	Schlosser, politischer Aktivist	Forschung	Schamanis- mus Bärenkult
25) Edmond Cotteau	französisch	1881	Ostjaken	Journalist	Bericht- erstattung	Lebensweise Religion
26) Edgar Boulangier	französisch	1886	Aserbaid- schan	Ingenieur	Bericht- erstattung	Zoroaster- kult
27) Vasilij F. Troščanskij	russisch	1886ff.	Jakuten	Akademiker	Verbannung	Schamanis- mus
28) Bronisław Piłsudski	polnisch	1887-99	Ainu	Akademiker	Verbannung	Schamanis- mus
29) Nikolaj M. Jadrincev	russisch	1878-80, 1889-91	Altajer Ainu Giljaken Ostjaken Burjaten Wogulen Samojeden Kosaken	Publizist, politischer Aktivist	Forschungs- reise	Bärenkult
30) Wal- demar Jochelson	litauisch- russisch	1894-97, 1900-02	Jukagiren Jakuten Tschukt- schen Korjaken	Anthropo- loge, Ethnograph	Verban- nung, Forschungs- reise	Schamanis- mus Religion
31) Vladimir G. Bogoraz	russisch	1889-97, 1900-01	Tschuk- tschen	Akademiker	Verban- nung, Forschungs- reise	Schamanis- mus

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
32) Konstantin Graf von der Pahlen	russisch	1908-09	Usbeken	Senatsmitglied	Revision	Lebensweise Islam
33) Maria Antonina Czaplicka	polnisch	1914-15	Tungusen Samojeden Juraken Altai-Tataren	Anthropologin	Ethnologie	Schamanismus Religion
34) Sergej M. Širokogorov	russisch	1910ff.	Tungusen	Anthropologe, Ethnologe	Forschungsreise	Schamanismus

Tabelle Reisende Kapitel 4

Name	Nationalität	Reisedaten	Reiseziele	Profession	Reisezweck	Phänomene
1) John Bell	schottisch	1719-22	Kalmücken Tataren Tungusen	Arzt	Gesandtschaft nach China	Nomadismus Schamanismus
2) John Parkinson	englisch	1792-94	Kalmücken	Universitätsdozent	Bildungsreise	Lamaismus
3) Alexander Theodor von Middendorff	deutsch-baltisch	1843-44	Samojeden Tungusen Jakuten	Zoologe, Ethnograph	Forschungsreise	Nomadismus Schamanismus Bärenkult Lamaismus
4) Kai Donner	schwedisch	1911-13, 1914	Samojeden	Ethnologe	Forschung	Schamanismus
5) Ella Maillart	schweizer	1932	Kirgisen	Reiseschriftstellerin	Abenteuer	Lebensweise

Personenregister

Aaron	78
Aleksej I.	132, 133
Alexander I.	250
Alexander III.	367
Alexander Nevskij	220
Aristoteles	115, 258
Atkinson, Thomas Witlam	114
Baba Bek	350, 351, 352
Bachtin, Michail	20
Banzarov, Dorži	57, 116, 117, 118, 121, 123, 218, 296, 366, 427
Bell, John	26, 401, 402, 403, 404, 429
Benjowski, Moritz August von	288, 289, 290
Beregszaszi, Péter	326
Bering, Vitus	92
Bičurin, Nikita	295, 296, 297
Billings, Joseph	192, 205, 211
Boas, Franz	38, 40, 187, 374, 375, 376
Bogoraz, Vladimir G.	36, 43, 90, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 433
Bonvalot, Gabriel	256, 257, 258
Boulangier, Edgar	363, 364, 365
Bourdier, Raoul	45, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 261, 428
Brand, Adam	69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 184, 426
Brand, Johann Arnold	274
Bruno, Giordano	22, 40
Burnes, Alexander	47, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 305, 349, 430
Byron, Robert	38, 42
Caesar	266
Canzler, Friedrich Gottlieb	221
Castrén, Matthias Alexander	41, 44, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 372, 399, 413
Chancellor, Richard	129, 271
Chantreau, Pierre-Nicolas	28, 217, 218, 219, 220, 221, 276, 429
Chappe d'Auteroche, Jean	107, 108, 109
Cochrane, John Dundas	226
Collins, Samuel	132
Conolly, Arthur	43

Contarini, Ambrogio	43
Cook, James	222
Cosmas von Prag	141
Cotteau, Edmond	27, 28, 361, 362, 363, 431
Crull, Jodocus	137
Custine, Astolphe de	41
Czaplicka, Maria	44, 53, 382, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 433
David	115
Delarov, Evstratij I.	210
Dobbin, Albrecht	274, 275, 276
Donner, Kai	36, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 430
Eliade, Mircea	354
Elisabeth	146
Elizabeth I.	131
Erman, Georg Adolf	41, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 431
Erman, Paul	316
Falck, Johan Peter	182
Fedor I.	131
Felińska, Ewa	241, 242, 243, 244, 245, 430
Fletcher, Giles	131, 132, 134, 426
Frazer, James	367
Fries, Hans Jakob	185, 186
Galkin-Vraskoj, Michail N.	115
Geertz, Clifford	38, 393
Georgel, Jean-François	39
Georgi, Johann Gottlieb	35, 118, 182, 183, 184, 327, 399
Gmelin, Johann Georg	21, 25, 38, 39, 67, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 140, 182, 327, 426, 427
Godunov, Boris	138
Goebel, Otto	43
Goethe, Johann Wolfgang von	42
Graham, Stephen	28, 267, 268, 429
Guthrie, Maria	22
Guthrie, Matthew	22
Hall, Henry Usher	391, 395
Hase, Christian Heinrich	173
Haxthausen, August von	28, 329, 330, 331, 332
Helmersen, Gregor von	49, 327, 328, 329
Herberstein, Sigismund von	127, 128, 129
Herder, Johann Gottfried	40, 41, 346

Herodot	11, 115, 175
Herskovits, Melville J.	40, 187
Homer	115, 323
Humboldt, Alexander von	33, 117, 327
Ibn Khaldūn	34
Ides, Eberhard Isbrant	26, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 76, 80, 108, 123, 136, 139, 188, 250, 425
Iser, Wolfgang	32
Ivan IV.	46, 129, 271, 293
Jadrincev, Nikolaj M.	26, 119, 371, 372, 373, 432
Jenkinson, Anthony	129, 130, 131, 132, 426
Jochelson, Waldemar	36, 44, 113, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 432
Johannes von Dukla	174
Johannes der Täufer	220
Johnson, Richard	270, 271, 272, 273, 431
Jura Bek	350, 351, 352
Kant, Immanuel	42
Katharina II.	43, 107, 211
Kegel, Johann Karl Ehrenfried	50
Kele'wgi	381
Klaproth, Julius von	54, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 327, 433
Konarski, Szymon	241
Kopeć, Józef	290, 291, 431
Krašeninnikov, Stepan	26, 50, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 168, 318, 416, 426
Križanić, Juraj	133, 134
Krüdener, Juliane von	250
Krusenstern, Adam Johann von	222
Ledyard, John	17, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 429
Legras, Jules	23
Lepëchin, Ivan I.	167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 275, 426
Leščinskij, Filofej	74
Lëvšin, Aleksej I.	39, 54, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 265, 427
Libuše	141
Lindenau, Jakob	92, 284, 285, 286, 287, 288, 431
Lisjanskij, Jurij F.	222, 223, 428
Livius	227
Lucas, Paul	277
Luhmann, Niklas	17, 90
Lukian	323
Maillart, Ella	27, 418, 419, 420, 421, 434s

- Makarij 308
 Makarios von Antiochia 274
 Malinowski, Bronisław 18, 38, 347, 413, 430
 Marcus Curtius 227
 Martin, Nastassja 54
 Masson, Charles-François 28
 Megiser, Hieronymus 274
 Merck, Carl Heinrich 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 211, 428
 Messerschmidt, Daniel Gottlieb 75, 76, 77, 78, 152, 426
 Meyendorff, Georg von 304, 305, 429
 Michalonis Lituanus 270
 Middendorff, Alexander Theodor von 22, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 417, 433
 Miropiev, Michail A. 43
 Moses 78, 115, 200, 201
 Müller, Gerhard Friedrich 33, 38, 41, 83, 85, 90, 140, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 327, 431
 Müller, I. B. 74
 Murav'ev, Nikolaj N. 109, 110, 111
 Nakamura, Yoshiro 30, 118, 200, 398, 401
 Neuville, Foy de la 43
 Nikolaus I. 329
 Nikolaus, hl. 168, 208, 220, 275, 276
 Noah 78
 Novickij, Grigorij I. 74, 75
 Ohlmarks, Åke 229, 249, 381
 Olearius, Adam 25, 135
 Ovid 74
 Pahlen, Konstantin von der 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 432
 Pallas, Peter Simon 113, 119, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 182, 185, 250, 327, 399, 427
 Park, Mungo 33
 Parkinson, John 404, 405
 Paul I. 290
 Paulus von Aleppo 274
 Peter I. 74, 137, 393, 402
 Piłsudski, Bronisław 367, 368, 369, 370, 371, 432
 Piłsudski, Józef 367
 Plano Carpini, Johannes von 115, 118
 Platon 115, 258

Polybios	115
Potanin, Grigorij N.	116, 119, 352
Potanina, Aleksandra V.	36, 352, 353, 354, 377
Potocki, Jan	15, 21, 24, 26, 33, 44, 292, 293, 294, 295, 297, 347, 431, 433
Přemysl	141
Priklonskij, Vasilij I.	53, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 429
Prževal'skij, Nikolaj M.	347, 348
Purchas, Samuel	43
Radde, Gustav	36, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 275, 426, 428
Radloff, Wilhelm	119, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 430
Regnier	39, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192
Roth, Joseph	39
Rousseau, Jean-Jacques	114
Ryčkov, Nikolaj P.	39, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 427
Saint-Julien, Charles de	22, 250
Saryčev, Gavriil A.	90, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 211, 307, 427
Sauer, Martin	26, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 275, 428
Schleusing, Georg Adam	134, 135, 136
Schuyler, Eugene	19, 47, 348, 349, 350, 351, 352, 434
Schwarz, Franz von	265, 266, 267
Ségur, Louis-Philippe de	43
Sergius	220
Shakespeare	321
Sieroszewski, Waclaw	37, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 366, 379, 381
Sigismund II. August	270
Silvestre, Armand	28
Šimkevič, Petr P.	82, 123, 124, 426
Širokogorov, Sergej M.	397, 398, 399, 400, 431
Speranskyj, Michail	48
Steller, Georg Wilhelm	24, 38, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 140, 144, 152, 182, 211, 261, 285, 410, 427
Sternberg, Leo	36, 229, 367, 381
Strahlenberg, Philipp Johann von	75, 108, 170, 276, 372, 428
Swinton, Andrew	16, 23, 25, 221, 222, 223
Sybille	290
Tabuckan	376
Tamar	300
Tamisier, Rose	250
Timur Lenk	385
Tjumen'	293, 404

- Troščanskij, Vasilij F. 366, 367, 429
Tüspüt 356, 357
Vámbéry, Hermann 30, 44, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 427
Varkoč von Dobšic, Nikolaus 43
Veniaminov, Ivan 23, 27, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314,
315, 318, 430
Verbickij, Vasilij I. 332, 333, 430
Vitaševskij, Nikolaj A. 378
Voigt, Vilmos 245
Voltaire 22
Waldenfels, Bernhard 40
Wilbraham-Bootle, Edward 404
Witsen, Nicolaas 58, 68, 137, 138, 139, 140, 410, 426
Wrangel, Ferdinand von 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 430
Zaleski, Bronisław 41, 44, 345, 346, 347, 430
Zoroaster 364
Zuev, Vasilij F. 151, 152, 166, 426