

8. Schamanismus und die Faszination des Rituals

Der Sprung von einer Beschäftigung mit dem Buddhismus hin zum Schamanismus braucht kein weiter zu sein, wie sich im vorhergehenden Kapitel mit Blick auf die Person Julij Džulijanis und seine ethnografischen Arbeiten zu Sibirien andeutete (vgl. Kap. 7.1). Džulijanis Mitarbeit am *Ènciklopedièeskij leksikon* (ÈL) wird nun dazu dienen, Grundzüge des ethnografischen Schamanismusdiskurses des 18. und 19. Jahrhunderts herauszustellen, um die so identifizierte ‚klassische‘ Position einerseits auf Kontinuitäten hin zu prüfen und andererseits an Beispielen wie Iakinf Bičurin oder Dorži Banzarov mit einer Beanspruchung der Thematik des Schamanismus durch die Orientalistik zu kontrastieren. Zuvor sind allerdings einige allgemeine Überlegungen zur Problematik des Schamanismusbegriffs vonnöten.

8.1 Schamanismus zwischen lokaler Herkunft und Universalisierung

In seinem einflussreichen Buch *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* von 1951 definiert Mircea Eliade, wie es der Titel schon verdeutlicht, den Schamanismus als Technik der Ekstase und entsprechend den Schamanen als Spezialisten eines spezifischen Trancezustandes, während dessen die Seele aus dem Körper tritt und eine Reise zum Himmel oder in die Unterwelt vollzieht. Mit dieser Bestimmung ist eine Abgrenzung der Schamanen von anderen Magiern und Medizinmännern verbunden, denn ein Schamane sei auch Magier, aber nicht jeder Zauberer auch Schamane. Eliade ist sich wohl bewusst, dass der Schamanismus „*stricto sensu* [...] ein par excellence sibirisches und zentralasiatisches Phänomen“ darstellt, doch seine Definition entbindet ihn von dieser lokalen Beschränkung, indem sie ihn nicht als geografisch-kulturell partikuläre Kulturform versteht, sondern zu einem religionsgeschichtlichen Konzept erklärt, dessen Vorkommen global und transhistorisch studiert werden kann.⁶²⁴ Folglich bildet der sibirische Schamanismus zwar den Ausgangspunkt der Untersuchung und er behält über das ganze Werk betrachtet eine prominente Rolle – Eliade hatte Russisch gelernt, um einschlägige ethnografische Arbeiten lesen zu können⁶²⁵ –, doch geraten auch ganz andere Bereiche wie Indonesien, Nord- und Südamerika, Ozeanien oder die europäische Antike etc. in den Fokus. Eliade erhebt den Schamanismus zum Modellfall archaischer Religion an sich und damit auch zum bedeutenden Baustein seiner Religions- und Ge-

⁶²⁴ Vgl. Eliade, Mircea: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, übers. von Inge Köck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975, S. 14-16, Zitat S. 14.

⁶²⁵ Vgl. Turcanu, Florin: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte*. Aus dem Französischen von Silke Lührmann. Schnellroda: Edition Antaios 2006, S. 336

schichtstheorie, die im selben Schaffenszeitraum mit der großen Abhandlung *Traité d'histoires des religions* (1949) erstmals eine systematische Ausgestaltung erfährt. Eliades Faszination für die angebliche Geschichtslosigkeit sogenannt „archaischer“ oder „primitiver“ Kulturen findet in seiner Schamanismuskonzeption eine paradigmatische Form:

„Wir haben das ekstatische Erlebnis als ‚Urpheomen‘ betitelt, weil wir keinen Grund sehen es als das Produkt eines bestimmten geschichtlichen Moments, einer bestimmten Zivilisationsform zu betrachten. Wir neigen vielmehr dazu es als ein Konstitutivum der menschlichen Verfassung zu betrachten und damit als der gesamten archaischen Menschheit bekannt, und nur seine Interpretation und seine Wertung hätte sich mit den verschiedenen Kultur- und Religionsformen gewandelt.“⁶²⁶

Allgemein auf die vielen problematischen Züge von Eliades Religionsverständnis einzugehen, das spätestens mit der kulturwissenschaftlichen Neuausrichtung der Religionswissenschaft in den Verdacht geriet, selber ein religiöses Programm zu vertreten, ist hier nicht der Platz. Im besonderen Fall des Schamanismus-Buches darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass die Loslösung des Schamanismus von seinem sibirischen Herkunftsgebiet und seine Transformierung in ein universelles Konzept neo-schamanischen Strömungen in der (vorwiegend westlichen) Gegenwart entscheidende Impulse verlieh, indem sie ein scheinbar gemeinanthropologisches, (re-)aktivierbares „Schamanismus-Potenzial“ (K. von Stuckrad) wissenschaftlich plausibilisierte und damit letztlich religionsstiftend wirken konnte.⁶²⁷

Was in Bezug auf Eliade im weltweiten Maßstab gilt, trifft auch bereits dann zu, wenn die Perspektive auf den sibirischen oder nordasiatischen Kontext begrenzt bleibt. In einem derart weiten geografischen Gebiet und mit Bezug auf zahlreiche verschiedene lokale Kulturen durchgehend von Schamanismus zu sprechen, erfordert bereits eine lexikalische Generalisierung, die das Wort „Schaman“ als kulturspezifischen Terminus der Tungusen (Eigenbezeichnung: Evenken) entlehnt und zur transsibirischen oder transnordasiatischen Kategorie erweitert, die dann zur Benennung funktionell ähnlicher, aber indigen anders heißen religiöser Spezialisten (z.B. turksprachlich *kam*) bei benachbarten Völkern eingesetzt wird.⁶²⁸ In europäischen Sprachen hat sich diese verallgemeinernde Verwendung ab dem 17. Jahrhundert im Medium von Reiseberichten entwickelt und sie zeigt sich im 18. Jahrhundert bereits als fest konsolidiert.⁶²⁹

⁶²⁶ Eliade 1975, S. 464.

⁶²⁷ Vgl. von Stuckrad, Kocku: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters 2003, S. 123-135.

⁶²⁸ Auf eine Diskussion der verschiedenen Ansichten bezüglich der nach wie vor ungeklärten Etymologie des Wortes „Schaman“ wird hier verzichtet.

⁶²⁹ Vgl. Stuckrad 2003, S. 56. Znamenski, Andrei A.: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press 2007, S. 3f. Hutton,

Thesen wie denjenigen von Stuckrads, die besagen, der Schamanismus als „distinkter Religionstyp“ veranke sich der „beschreibenden Aneignung durch westliche Beobachter“,⁶³⁰ hält Kollmar-Paulenz die Rolle frühneuzeitlicher mongolisch-buddhistischer Akteure entgegen, die ab dem 17. und 18. Jahrhundert ihre religiösen Opponenten terminologisch zu einer (abzulehnenden) Gesamtheit reifiziert und damit der ‚Erfindung‘ des Schamanismus durch die Europäer vorgegriffen, ja diese gar angeregt hätten. Daraus ergibt sich eine direkte Umkehrung der These von Stuckrads: „Shamanism as a distinctive type of religion owes its existence to the appropriation by Buddhist observers.“⁶³¹ Kollmar-Paulenz spricht grundsätzlich einen wichtigen und beachtenswerten Punkt an. Den Einfluss asiatischer Kategorien auf europäische Begriffsbildungen stärker einzubeziehen, trüge maßgebliche Präzisierungen zu Diskussionen um Orientalismus und Postkolonialismus bei. Allerdings ist es problematisch, die Urheberschaft der ‚Erfindung‘ des Schamanismus in solcher Weise vom einen Pol zum anderen zu verschieben. Eine Beeinflussung europäischer Reisender des 17. und 18. Jahrhunderts durch mongolische Terminologie wäre an konkreten Beispielen erst nachzuweisen, zumal die Reifizierung des Schamanismus in europäischen Quellen etwa in demselben Zeitraum einsetzt, dem die von Kollmar-Paulenz behandelten mongolischen Schriften zugehören.⁶³² Allenfalls wäre eine synchrone west-östliche ‚Erfindung‘ des Schamanismus einem Primat westlicher *oder* östlicher ‚Erfindung‘ vorzuziehen. Allerdings stellt sich die Problematik auch noch in einem grundlegenden epistemologischen Sinne. Kollmar-Paulenz reflektiert in diesem Aufsatz nicht, was ihr an anderer Stelle als „zirkuläre Struktur“ des Redens über außereuropäische Religionsbegriffe bewusst ist, nämlich das „unauflösbarer Dilemma“, dass das „Sprechen über einen Religionsbegriff [...] immer schon ein kulturell spezifisches, inhaltliches Vorverständnis dessen, was ‚Religion‘ denn sei [...]“ voraussetzen muss.⁶³³ Wenn sie also feststellt, „[...] that a religion called ‚shamanism‘ was invented in 17th/18th century Mongolia“,⁶³⁴ so steht sie unmittelbar in einer europäischen Begriffsgeschichte. Mit anderen Worten: Die Mongolen ‚erfanden‘ nicht den ‚Schamanismus‘, sondern Kategorien wie z.B. *böge-ner-ün šasin*. Das Vermö-

Ronald: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London: Hambledon and London 2001, S. 47-58.

⁶³⁰ Stuckrad 2003, S. 56.

⁶³¹ Kollmar-Paulenz, Karénina: „The Invention of ‚Shamanism‘ in 18th Century Mongolian Elite Discourse“. In: *Rocznik orientalistyczny* 65 (2012), Nr. 1, S. 90-106, vgl. besonders S. 99-104, Zitat S. 104.

⁶³² Auf die Rolle des bei Kollmar-Paulenz angesprochenen burjatischstämmigen, russisch sozialisierten Dorži Banzarov (vgl. ebd., S. 102) geht das Kapitel 8.3 näher ein. Es handelt sich allerdings um ein Beispiel aus den 1840er-Jahren.

⁶³³ Kollmar-Paulenz, Karénina: „Außereuropäische Religionsbegriffe“. In: Stausberg, Michael (Hrsg.): *Religionswissenschaft*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2012, S. 81-94, hier S. 82.

⁶³⁴ Kollmar-Paulenz 2012a, S. 103.

gen, einen solchen Ausdruck als „Lehre der Schamanen“ übersetzen zu können, verweist auf eine Rückbindung an eine Jahrhundertelange europäische Vorprägung des Schamanismusbegriffs und impliziert damit die in diesem Artikel un hinterfragt vorausgesetzte Übertragung eines tungusischen Begriffs auf ein mongolisches Umfeld.

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Betrachtung der Problematik des Schamanismusbegriffs ist erstens klarzustellen, dass die folgenden Unterkapitel ausschließlich von einem westeuropäischen und russischen Schamanismusdiskurs handeln. Was demnach im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, sind Bedeutungsspektren und Konzepte, die Europäer mit demjenigen verbanden, was ihnen ab dem 17. Jahrhundert als Schamanismus bekannt war. Von Interesse sind also nicht europäische Missinterpretationen indigener Religionen, sondern Konstruktionen europäischer, russischer, wissenschaftlicher etc. Identitäten in diesen (zweifellos meist asymmetrischen) Kulturkontakte. In Betracht stehen zweitens nur Quellentexte, die das Wort „Schaman(e)“ oder davon abgeleitete Wortformen beinhalten. Die mannigfaltigen Überschneidungen des Schamanismusdiskurses mit anderen semantischen Feldern der europäischen Kulturgeschichte (wie der Esoterik, der Magie oder orphischen und dionysischen Strömungen etc.) zeugen zweifellos von großer religionswissenschaftlicher Relevanz und werden bspw. in von Stuckrads Studie auch prominent behandelt, sprengen aber weitgehend den hier gesetzten Rahmen. Zudem ist auch in diesem Betreff wiederum terminologische Vorsicht geboten. Die angesprochenen Querverbindungen lassen es in vielen Fällen als einleuchtend erscheinen, einen Themenbereich, der nicht vom eigentlichen Schamanismusbegriff ausgeht, in eine Untersuchung zum Schamanismusdiskurs einzubeziehen. Dennoch besteht dabei auch die Gefahr, spekulativ eine schamanische Hintergrundstrahlung in Zusammenhänge hineinzulesen, in denen von Schamanismus nicht explizit die Rede ist. Solche Überinterpretationen kennzeichnen etwa Flahertys sonst sehr kenntnisreiche Studie zum Schamanismusdiskurs des 18. Jahrhunderts, die sich damit bisweilen auf die Ebene ihres eigenen Untersuchungsobjektes begibt und – ganz in der Konsequenz der Begriffsgeschichte – selber ‚schamanismusproduktiv‘ wirkt, indem sie den Schamanismusbegriff auf Bereiche appliziert, die vom Umfeld seiner ursprünglichen Herkunft kaum verschiedener sein könnten. Denn selbst wenn etwa dem jungen Mozart in der zeitgenössischen Wahrnehmung konsistent und textlich nachweisbar orphische Qualitäten zugeschrieben wurden und Herder Orpheus diskursprägend als Schamane verstand (s.u.), muss daraus noch kein auf Mozart bezogener Schamanismusdiskurs entspringen, so wie es Flaherty vorschlägt, obwohl sie ein-

räumt, keinen Beleg für eine Benennung des musikalischen Wunderkindes als Schamane zu kennen.⁶³⁵

Eine letzte Begriffsreflexion ist vorauszuschicken. Wenn im Rahmen dieser Arbeit auf den in der Gegenwartssprache verankerten Begriff „Schamanismus“ (russ. *šamanizm*) zurückgegriffen wird, so soll dies im Bewusstsein geschehen, dass sich diese Wortform erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts flächendeckend eingebürgert hat (auf eine genaue Rekonstruktion dieser Genese wird verzichtet) und dass die meisten der hier untersuchten Texte aus dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattdessen eher den Begriff „Schamanentum“ (russ. *šamanstvo*) oder auch „schamanischer (Aber-)Glaube“ (*šamanskaja vera, šamanskoe sueverie*) u.Ä. kennen. Wird also im Folgenden bei der Analyse einer Quelle, die selber nur von „Schamanentum“ spricht, der Begriff ‚Schamanismus‘ verwendet, so handelt es sich um einen aus der Gegenwart konstruierten metasprachlichen Terminus.⁶³⁶

8.2 „Die Burjaten küssten nicht!“ – Džulijanis unzeitgemäße Ethnografie Sibiriens

In den 1830er-Jahren veranstaltete Nikolaj Greč, Publizist, Schriftsteller und erster Chefredakteur des *ÉL*, regelmäßig an den Donnerstagabenden gut besuchte Gesellschaftsanlässe in seinem Haus. An einem dieser Abende präsentierte der Verleger des *ÉL* Adolphe Pluchart den Gästen mit prätentiösen Worten einen gewissen Julij Ivanovič Džulijani als Autor, der Artikel zum östlichen Sibirien, wo er einige Jahre gelebt habe, beizusteuern gedenke. Wie sich ein Memoirenschreiber 1871 erinnert, sprach dieser großgewachsene, steif wirkende Herr „irgendwie seltsam russisch“, suchte nach den richtigen Ausdrücken, setzte falsche Betonungen und musste oft auf das Französische ausweichen. Džulijanis Person und seine von Pluchart gerühmte Kenntnis Sibiriens standen ganz im Zentrum der Aufmerksamkeit. Während sich Džulijani ein wenig abseits stehend mit dem ebenfalls anwesenden Senkovskij auf Französisch unterhielt, erzählte der Gastgeber Greč der versammelten Gesellschaft dessen Biografie. Džulijani wuchs als Sohn eines italienischen Weinhändlers und einer in St. Petersburg für ihre Schönheit bekannten Französin zumindest teilweise in Russland auf. Ab 1818 diente der junge Mann in der russischen Hauptstadt in der Kanzlei des Grafen Betancourt, in der die Geschäfte ausschließlich auf Französisch abgewickelt wurden. Aus diesem Grund eignete sich Džulijani erst ab

⁶³⁵ Vgl. Flaherty, Gloria: *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press 1992, S. 158. Stuckrad 2003 demonstriert an Flahertys Goethe-Lektüre, die u.a. Faust als Schamane versteht, ein anderes Beispiel solcher Überinterpretationen, vgl. S. 70-75.

⁶³⁶ Noch Wilhelm Radloff verwendet gegen Ende des 19. Jahrhunderts „Schamanismus“ und „Schamanenthum“ synonym, s.u. Kap. 8.3.

1823 in Irkutsk Russischkenntnisse an, wo er am Gymnasium Französisch unterrichtete. Nachdem er des Weiteren als Beamter verschiedene sibirische Gebiete auf Dienstreisen kennengelernt hatte, kehrte er nach St. Petersburg zurück und machte sich daran, seine ethnografischen Beobachtungen mit Hilfe von Muttersprachlern ins Russische zu übertragen. Er wurde mit Pluchart bekannt und dieser engagierte ihn als Autor für das *EL*.⁶³⁷

Senkovskij erhob an diesem Donnerstagabend nun den Vorschlag, Džulijanis Enzyklopädie-Artikel zu den Burjaten, der in erweiterter Version auch in der *Biblioteka dlja čtenija* erscheinen sollte, möge den Gästen vorgelesen werden. Der Verfasser selbst entschuldigte sich, wohl im Bewusstsein seiner mangelhaften Aussprache, mit dem Verweis auf eine heisere Stimme, weshalb der Journalist Vladimir Stroev die Rolle des Vorlesers übernahm. Der Schilderung des Memoirenenschreibers zufolge wirkte der Text auf die Zuhörerschaft trocken und vermochte wenig Begeisterung hervorzurufen. Als allerdings die Bemerkung fiel, den Burjaten sei das Küssen völlig unbekannt und stattdessen beschnupperten sie sich, stellte sich plötzlich große Heiterkeit im Saal ein. Džulijani, dem das Gelächter offenbar als Zweifel an der Glaubwürdigkeit seiner Beobachtung erschien, rief darauf mit Nachdruck in die Versammlung: „Je vous jure, messieurs, que les Bouriates ignorent l’existence du baiser; mais qu’ils se flairent.“⁶³⁸

Ob sich die beschriebene Szene genauso zugetragen hat – die zitierten Memoiren erschienen immerhin fast vierzig Jahre später –, kann dahingestellt bleiben. Tatsache ist, dass Julij Džulijani schon im ersten Band des *EL* als Mitarbeiter mit Zuständigkeit für sibirische Themen aufgeführt wird (vgl. Kap. 3.3.1) und dass sein an Grečs Gesellschaftsabend angepriesener Artikel *Burjaty* im siebten Band (1836) erschien. Die erwähnte Zweitversion in der *Biblioteka dlja čtenija* datiert von 1834. Beide Texte enthalten die Episode der Unbekanntheit des Küssens und darüber hinaus eine recht detaillierte ethnografische Beschreibung der burjatischen Kultur. Diese besteht neben Informationen zur Lebensweise, zum Aussehen und zum Charakter der Burjaten auch in einigen Ausführungen zum „Schamanentum“ (*šamanstvo*), das Džulijani als traditionelle Religion mit dem neu eingeführten Buddhismus kontrastiert, dem er bereits einen 1833 erschienenen Aufsatz gewidmet hatte (vgl. Kap. 7.1). So steht im *EL* zu lesen, die jenseits des Baikal lebenden Burjaten seien um die Mitte des 18. Jahrhunderts zum „Glauben Buddhas“ übergetreten, wohingegen andere Stämme diesesseits des Sees das Schamanentum bis in die Gegenwart beibehalten hätten.

⁶³⁷ Vgl. V. B.: „Iz vospominanij peterburgskogo starožila. II. Četvergi u N. I. Greča“. In: *Zarja* Nr. 4 (1871), S. 4-45, hier S. 42-44. Laut Špakovskaja 2004, S. 8 und 212, handelt es sich um die Memoiren V. P. Burnaševs. Die russische Schreibweise des italienischen Namens Giuliani variiert; hier wurde diejenige Variante bevorzugt, die seine in dieser Arbeit verwendeten Veröffentlichungen zeichnen.

⁶³⁸ Vgl. V. B. 1871, S. 44f., Zitat S. 45.

Auch erkennt Džulijani eine Persistenz der gesellschaftlichen Rolle der Schamanen selbst dort, wo die buddhistische Geistlichkeit die Acht über sie verhängt hat:

„Die Lamas verfolgen die Schamanen mit harter Hand, aber die Burjaten mögen es, in wichtigen Fällen übernatürliche Mittel in Anspruch zu nehmen und der Schamane ist bis heute Wahrsager des Zukünftigen und ein Mittler zwischen Mensch und Teufel. [...] Im Falle langanhaltender Krankheiten rufen sie den Schamanen herbei, der einen bösen Geist beschwört. Jetzt heilen die Lamas sie, bisweilen auch mithilfe übernatürlicher Mittel.“

„Ламы строго преследуют шаманов, но Буряты любят в важных случаях прибегать к сверхъестественным средствам, и шаман до сих пор есть предсказатель будущего и посредник между человеком и дьяволом. [...] В продолжительных болезнях они призывают шамана, который заклинает злого духа. Теперь лечат их ламы, иногда тоже сверхъестественными средствами.“⁶³⁹

Der Text des *EL* gibt sich in einigen ethnografischen Aspekten ausführlicher als die Version der *Biblioteka dlja čtenija*, beschränkt sich in Bezug auf die Charakterisierung des Schamanentums aber im Wesentlichen auf das angeführte Zitat. Weiterführende Informationen wären wohl unter dem durch einen Querverweis angekündigten, aber nie erschienenen Lemma *Šaman* zu erfahren gewesen. Der ebenfalls mit *Burjaty* übertitelte Zeitschriftenartikel fällt in dieser Hinsicht detaillierter aus. Auch hier bildet der Schamanenglaube den Gegensatz zum Buddhismus. Er gilt im Vergleich mit jenem als weniger elaboriert und durch Beobachtung unmittelbar verstehbar (vgl. hierzu auch Kap. 7.1). Neben der Assoziiierung mit dem Teufel, die wiederum zur Sprache kommt, benennt Džulijani einen auf Naturelemente und Gestirne gerichteten Kern des Schamanentums:

„Die Burjaten, die den schamanischen Glauben ausüben, huldigen der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Wasser, den Bergen, Tieren oder deren Abbildungen, – mit einem Wort: Sie verehren alles, was ihren Vorhaben schaden oder diese behindern kann, und sie glauben damit die Gottheiten besänftigen zu können, deren Einfluss sie fürchten.“

„Буряты, исповедующие шаманскую веру, поклоняются солнцу, луне, огню, воде, горам, животным или их изображениям, – словом боготворят все, что может вредить или препятствовать их намерениям, думая умилостивить тем божества, которых влияния они страшатся.“⁶⁴⁰

Um Priester (*žrec*), also Schamane, dieser „Sekte“ zu werden, genüge es, so der Text weiter, wenn ein Mann oder eine Frau öffentlich erkläre, im Traum von einem kürzlich verstorbenen Schamanen zu dessen Nachfolger bestimmt worden zu sein. Der Adept oder die Adeptin verfalle darauf während einiger Zeit in einen Zustand der Exaltation und Raserei und werde anschließend von einem

⁶³⁹ *EL*, Bd. 7, S. 433, 435.

⁶⁴⁰ Džulijani 1834, S. 47.

alten Schamanen an drei aufeinanderfolgenden Abenden durch verschiedene Rituale eingeweiht und mit dem Wohnsitz der Dämonen und Luftgottheiten vertraut gemacht. An diese Erläuterungen zur Initiation schließt eine ausführliche Schilderung zweier schamanischer Rituale zur Heilung resp. zur Beschwörung von Geistern an. Im Gegensatz zum Lexikon-Artikel bietet der Text der *Biblioteka dlja čtenija* zudem eine rationalisierende und entlarvende Erklärung zumindest eines Teils der schamanischen Handlungen als „Finten“ (*chitrosti*) und „Zaubertricks“ (*figljarstva*).⁶⁴¹

Džulijani reproduziert seine Veranschaulichung des Schamanentums 1836 in einer weiteren ethnografischen Arbeit über das Volk der Jakuten (Eigenbezeichnung: Sacha), ohne eine grundsätzliche Differenz zum beschriebenen burjatischen Kontext zu erkennen zu geben. Vielmehr gleichen sich die Darstellungen teilweise bis auf den Wortlaut an, so im Zuge der Beschreibung der Geisterbeschwörung, der Zaubertricks oder der Berufung neuer Schamanen. Wie im Falle der Burjaten spielt der angebliche Glaube an eine diabolische Machtssphäre eine wichtige Rolle: „Die Jakuten waren immer von der Existenz einer unreinen Kraft überzeugt und deshalb werden die allerwichtigsten Opfer stets dem Teufel erbracht“ („Якуты всегда были убеждены в существовании нечистой силы, и потому самые главнейшие жертвы приносятся всегда дьяволу“).⁶⁴²

Indem Džulijani die Schamanen als in einem heidnischen Setting operierende Priester, Wahrsager und Heiler vorstellt, die sich den Aberglauben ihrer Mitmenschen zunutze machen und vorgeben, mit übernatürlichen Mächten und besonders dem Teufel zu interagieren, greift er auf altbekannte Muster zurück, die sich seit dem 17. Jahrhundert herauszubilden begannen und insbesondere in der Zeit der Aufklärung als etabliertes Wissensgut galten. Das älteste Element dieser Schamanen-Imagination – der Umgang mit dem Teufel – reicht mindestens bis auf den Niederländer Nicolaas Witsen zurück. Seinem 1692 erschienenen populären Reisebericht *Noord en Oost Tartaryen* ist eine Zeichnung beigegeben, die als erste europäische bildliche Darstellung eines Schamanen gilt und die den Untertitel „een Schaman ofte Duyvel-priester. in't Tungoesen lant“ trägt (vgl. Abb. 3).⁶⁴³ Zahlreiche andere frühneuzeitliche Reisebeschreibungen und deren Rezeption trugen dazu bei, Zauberei, Betrügerei und Teufelsbeschwörung als Leitmotive des europäischen Schamanismusdiskurses zu verfestigen.⁶⁴⁴ Sehr prägnant zeigt sich dies im Eintrag zu den Schamanen in Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie*:

⁶⁴¹ Vgl. ebd., S. 47-51.

⁶⁴² Džulijani, Ju.: „O jakutach“. In: *Syn otečestva* 178 (1836), Nr. 24, S. 83-104, Nr. 25, S. 138-159, hier S. 91. Die Ausführungen zum jakutischen Schamanentum finden sich hauptsächlich im ersten Teil auf den S. 88-101.

⁶⁴³ Witsen, Nicolaas: *Noord en Oost Tartaryen*, 2 Bde. Amsterdam: Schalekamp 1785. Die Abbildung findet sich im zweiten Band zwischen S. 662 und 663.

⁶⁴⁴ Vgl. als Überblick Stuckrad 2003, S. 42-58; Znamenski 2007, S. 3-13.

„SCHAMANS, s. m. pl. (*Hist. mod.*) c'est le nom que les habitans de Sibérie donnent à des imposteurs, qui chez eux font les fonctions de prêtres, de jongleurs, de sorciers & de médecins. Ces *schamans* prétendent avoir du crédit sur le diable, qu'ils consultent pour savoir l'avenir, pour la guérison des maladies, & pour faire des tours qui paroissent surnaturels à un peuple ignorant & superstitieux : ils se servent pour cela de tambours qu'ils frappent avec force, en dansant & tournant avec une rapidité surprenante ; lorsqu'ils se sont alienés à force de contorsions & de fatigue, ils prétendent que le diable se manifeste à eux quand il est de bonne humeur. Quelquefois la cérémonie finit par feindre de se percer d'un coup de couteau, ce qui redouble l'étonnement & le respect des spectateurs imbécilles. Ces contorsions sont ordinairement précédées du sacrifice d'un chien ou d'un cheval, que l'on mange en buvant force eau-de-vie, & la comédie finit par donner de l'argent au *shaman*, qui ne se piquent pas plus de désinteressement que les autres imposteurs de la même espece.“⁶⁴⁵

Die Parallelen zu Džulijanis Sprachgebrauch sind hier unverkennbar. Nicht nur stimmen die Aufzählung der gesellschaftlichen Funktionen und Fähigkeiten der Schamanen mit seinem Text überein, auch Details der *cérémonie* wie die charakteristische Trommel, der Trancezustand, die Tieropferung und die als vorgetäuscht interpretierte Selbstverletzung mit Messern finden bei Džulijani eine direkte Entsprechung.⁶⁴⁶ Einen besonders großen Einfluss auf das Zustandekommen und Weitertragen dieses in der *Encyclopédie* exemplarisch repräsentierten Bildes übten im 17. und 18. Jahrhundert die Berichte deutschsprachiger Reisender aus, was u.a. an der im französischen Text verwendeten deutschen Schreibweise *Schaman* abzulesen ist.⁶⁴⁷ Forscher wie bspw. Johann Georg Gmelin (1709-1755), Georg Wilhelm Steller (1709-1746), Gerhard Friedrich Müller (1705-1783) oder später Peter Simon Pallas (1741-1811) und Johann Gottlieb Georgi (1729-1802), die im Auftrag der Russischen Akademie der Wissenschaften Expeditionen nach Sibirien absolvierten, brachten von dort nicht nur naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit, sondern betätigten sich auch als ethnografische Beobachter. Ein wiederkehrender Topos der Aufklärung verpflichteter Darstellungen besteht im Bemühen, die betrügerische Natur des als Ausdruck von Irrationalität verstandenen Schamanismus offenzulegen. In diesem Geiste ist der *Encyclopédie*-Artikel verfasst, der die Schamanen vor allen anderen Charakterisierungen als *imposteurs* bewertet, und besonders Gmelins Darstellungen operieren konsistent in diesem Modus. So berichtet der Reisende, um nur ein Beispiel von vielen zu nennen, über die „Hexerei“ eines tungusischen Schamanen:

„Endlich nach vielem Gaukeln und Schwitzen wollte er uns weismachen, daß die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm, wie wir bisher getan hatten, eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er

⁶⁴⁵ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. XIV (1765), S. 759. Die *Encyclopédie* führt auch in einigen anderen Einträgen Informationen zum Schamanismus, vgl. Flaherty 1992, S. 122-125.

⁶⁴⁶ Vgl. Džulijani 1834, S. 48-51.

⁶⁴⁷ Vgl. Flaherty 1992, S. 123 und Znamenski 2007, S. 6.

seine Künste, wobei ihm die anderen beiden halfen. Durch das Ende wurden wir von neuem in unserer Meinung bestärkt, daß alles Betrügerei wäre [...].⁶⁴⁸

Ähnlich klingt es bei Pallas, wenn er die „Betrügerkünste“ der Schamanen resp. „Zauberer“ beschreibt, die den „rohen Aberglauben“ der Ostjaken ausnutzen.⁶⁴⁹ Schließlich erfüllen auch für Georgi, der eine Synopse des „Schamanischen Heidenthums“ verfasste, die „zauberischscheinenden Auftritte der Götzenpriester“ den Tatbestand der Betrügerei, wenngleich er aber den Schamanismus insgesamt etwas positiver auffasst und ihm gar zugesteht, über „allgemeine Begriffe der natürlichen Religion“ sowie „verschiedenes aus der mosaischen“ zu verfügen. Auch historisiert er ihn, allerdings ohne ins Detail zu gehen, als ursprünglich aus Indien stammende älteste Religion des Orients und „Mutter der lamaïschen, braminischen und anderer heidnischen Secten“.⁶⁵⁰

Besonders augenscheinlich widerspiegelt die aufklärerische Kritik am Schamanismus das von Zarin Katharina II. 1786 publizierte Lustspiel *Der sibirische Schamann*, welches zwei Jahre darauf in Berlin als Teil einer Trilogie „wider Schwärmer und Aberglauben“ erneut aufgelegt wurde. Fünf Akte erzählen, wie der zusammen mit der aus Sibirien gebürtigen russischen Familie Bobin angereiste Schamane Amban Lai in St. Petersburg als vermeintlicher Zauberer sein betrügerisches Unwesen treibt, zum Schluss aber überführt und sanktionierte wird. Zugleich soll das Stück denjenigen eine Warnung sein, die sich leichtgläubig von solchen Figuren verführen lassen.⁶⁵¹ Die aufgeklärte Herrscherin reagierte mit ihrem Werk u.a. auf den ihr missliebigen Artikel *Théosophes*, den Diderot, zu dem sie ein ambivalentes Verhältnis pflegte (vgl. auch Kap. 3.1), für die *Encyclopédie* verfasst hatte. Katharina vertrat offenbar die Meinung, dieser und andere Beiträge der *Encyclopédie* beförderten die Kenntnis irrationaler Praktiken auf gefährliche Weise.⁶⁵²

Der „schamanische Glaube“, den Džulijani während seines Aufenthaltes in Sibirien bei den Burjaten und Jakuten kennenlernte und Mitte der 1830er-Jahre

⁶⁴⁸ Posselt, Doris (Hrsg.): *Die Große NORDISCHE EXPEDITION von 1733 bis 1743. Aus den Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller*. München: C.H.Beck 1990, S. 47. Als Überblick mit zahlreichen Textbelegen zur Darstellung des Schamanismus in den deutschsprachigen Berichten der großen wissenschaftlichen Expeditionen des 18. Jahrhunderts nach Sibirien vgl. Köhler, Marcus: *Russische Ethnographie und imperiale Politik im 18. Jahrhundert*. Göttingen: V&R unipress 2012, besonders S. 121-126 (Gmelin).

⁶⁴⁹ Vgl. Pallas, P. S.: *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs. Dritter Theil. Vom Jahr 1772, und 1773*. St. Petersburg: gedruckt bey der Kayserlichen Academie der Wissenschaften 1776, S. 62.

⁶⁵⁰ Vgl. Georgi, Johann Gottlieb: *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. Dritte Ausgabe. Samojedische, Mandschurische und östlichste Sibirische Nationen*. St. Petersburg: bey Carl Willhelm Müller 1777, S. 375, 392, 395. Zu Georgis Blick auf den Schamanismus siehe auch Köhler 2012, S. 193-195.

⁶⁵¹ Für eine detaillierter Analyse des Lustspiels vgl. Stuckrad 2003, S. 58-66.

⁶⁵² Vgl. Flaherty 1992, S. 118f.

in ethnografischen Artikeln nachzeichnete, erweist sich also als stark durch die klassischen aufklärerischen Wissensbestände des 18. Jahrhunderts vorgeprägt, wenngleich auch der Impetus der ‚Entzauberung‘ weniger stark durchdringt, als dies besonders in Gmelins Berichten der Fall ist. Džulijanis ethnografische Praxis liest sich somit bisweilen als Reenactment einer vermutlich vorangehenden lesenden Aneignung der bereits ‚bekannten‘ Charakteristika des Schamanismus. Dennoch bedarf das ethnografische Verfahren – ganz in der Nachfolge der Forschungsreisenden des 18. Jahrhunderts – einer Augenzeugenschaft vor Ort, die insbesondere aus dem persönlichen Miterleben eines schamanischen Rituals (*obrjad*) ihre Legitimation bezieht: „Es folgt ein Ritual zur Hervorrufung von Geistern, das ich selber als Augenzeuge erlebt habe“ („Вот обряд призыва духов, которого сам я был свидетелем“).⁶⁵³ Zwar verortet Džulijani wie vor ihm schon Georgi den Schamanismus auch als Religion in einer ansatzweise beschriebenen Glaubensvorstellung, die durchaus in der Geschichte steht, doch ist es die scheinbar unmittelbar erlebbare rituelle Dimension, die die eigentliche wissenschaftliche Attraktion ergibt. Deutlich wird dies umso mehr, wenn im folgenden Unterkapitel weitere Texte aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Sprache kommen, deren Interesse gleich gelagert ist. Daneben wird sich allerdings auch eine neue Zugangsweise ankündigen, in deren Rahmen die Erforschung des Schamanismus näher an die zeitgenössisch dominierende wissenschaftliche Methodik der Historisierung und textbasierten Erklärung heranrückt.

Die Schamanismus-Thematik des 18. Jahrhundert lässt sich, das muss betont werden, nicht auf die vorgestellte Sichtweise reduzieren. Gerade Katharinas II. radikal aufklärerisches Verständnis des Schamanismus lädt dazu ein, daran einen gegensätzlichen Standpunkt zu spiegeln, der nicht nur auf eine inhaltliche Differenz verweist, sondern gewissermaßen auch eine biografische Opposition in sich trägt. Wie Susi Frank aus einer nur fragmentarischen Überlieferung überzeugend rekonstruiert, verband Aleksandr Radiščev, den die Zarin 1790 aufgrund seines sozialkritischen Werkes *Eine Reise von Petersburg nach Moskau (Putešestvie iz Peterburga v Moskvu)* in die Verbannung nach Sibirien geschickt hatte, mit dem Schamanismus etwas grundsätzlich anderes als Betrügerei und Teufelsanbetung. Vielmehr galt er ihm als konkretes Beispiel einer mittels eines bestimmten Begriffs von Gefühl sich vollziehenden, kulturübergreifend universalisierten Beziehung zu einem rationaler Erkenntnis nicht zugängigen höchsten Wesen. Diese Konzeptualisierung, die aus einem im sibirischen Exil geschriebenen Brief hervorscheint, begibt sich einerseits in die Nähe einer u.a. mit Joseph-François Lafitau und Johann Gottfried Herder assoziierbaren Kulturtheorie und lässt sich andererseits auf Radiščevs in einem Traktat über die Unsterblichkeit geäußerte philosophische Haltung eines in der menschlichen

⁶⁵³ Džulijani 1834, S. 50.

Erkenntnisfähigkeit vorherrschenden Primats des Gefühls resp. der Sinnlichkeit zurückführen.⁶⁵⁴

Radiščevs Auffassung weist als wenig bekanntes Beispiel auf einen Komplex alternativer Lesarten im ausgehenden 18. Jahrhundert hin, die im Schamanismus den natürlichen Ausdruck einer bestimmten Kulturstufe oder Kulturform erblicken. Besonders Herder, der, wie Frank vermutet, Radiščev beeinflusst haben könnte, setzt sich mehrfach in seinem Werk mit dem Schamanismus aus einander und globalisiert ihn als ethnografisches Phänomen weit über Nordasien hinaus. So heißt es im achten Buch der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*:

„Wo und wie weit hat sich nicht der Aberglaube der Schamanen verbreitet? Von Grönland und dem dreifachen Lappland an über die ganze nächtliche Küste des Eismeers tief in die Tatarei hinab, nach Amerika hin und fast durch diesen ganzen Welttheil. Ueberall erscheinen Zauberer und allenthalben sind Schreckbilder der Natur die Welt in der sie leben. Mehr als drei Viertheile der Erde sind also dieses Glaubens: denn auch in Europa hangen die meisten Nationen Finnischen und Slavischen Ursprungs noch an den Zaubereien des Naturdienstes, und der Aberglaube der Neger ist nichts als ein nach ihrem Genius und Klima gestalteter Schamanismus. In den Ländern der Asiatischen Cultur ist dieser zwar von positiven künstlichern Religionen und Staatseinrichtungen verdrängt worden; er lässt sich aber blicken, wo er sich blicken lassen darf, in der Einsamkeit und beim Pöbel; bis er auf einigen Inseln des Südmeers wieder in großer Macht herrschet. Der Dienst der Natur hat also die Erde umzogen, und die Phantasien desselben halten sich an jeden klimatischen Gegenstand der Uebermacht und des Schreckens, an den die menschliche Nothdurft grenzt. In ältern Zeiten war er der Gottesdienst beinah aller Völker der Erde.“⁶⁵⁵

Zwar verbindet auch Herder den Schamanismus mit Aberglauben und Zauberrei, erklärt ihn aber kraft seiner Klimatheorie zum organischen und damit legitimen Ergebnis menschlicher Einbildungskraft resp. Phantasie als Reaktion auf die natürlich gegebene Umwelt. Zusätzlich erweitert er den Geltungsbereich des Schamanismus auch historisch bis in die Antike. Vor allem die mythologische Figur des Orpheus gerät dabei zum Inbegriff eines „edlen“ Schamanen.⁶⁵⁶ Im Zuge solcher Umwertungen kommt zustande, was Stuckrad als „schamanische Matrix“ in einer Gemengelage von „Dionysischem, Orphischem und Ethnografischem“ verortet, also die Option, Schamanismus als spezifische Kulturfunktion auch in der europäischen Tradition zu imaginieren.⁶⁵⁷ Universalisierte anthropologische Perspektiven wie bei Radiščev und Herder, die den Schama-

⁶⁵⁴ Vgl. Frank, Susi K.: „Aleksandr Radishchev's Interpretation of Shamanism in the Russian and European Context of the Late Eighteenth Century“. In: Stolberg, Eva-Maria (Hrsg.): *The Siberian Saga. A History of Russia's Wild East*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005, S. 43-61.

⁶⁵⁵ Herder, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan. Hildesheim: Georg Olms 1967, Bd. 13, S. 305f.

⁶⁵⁶ Vgl. als Überblick zu Herders Schamanismus-Rezeption Flaherty 1992, S. 138-149.

⁶⁵⁷ Vgl. Stuckrad 2003, S. 67.

nismus zu einem (historisch verortbaren) kulturellen Potential postulieren, greifen in gewisser Weise demjenigen vor, was Eliades Studie 1951 auf der Grundlage einer massiv erweiterten ethnografischen Dokumentation vollzieht, also die Ausformung spezifisch sibirischer resp. nordasiatischer lokaler Kulturscheinungen zu einem Konzept, das auf völlig andere historische und kulturelle Zusammenhänge appliziert werden kann.⁶⁵⁸



Abbildung 3: *een Schaman ofte Duyvel-priester. in 't Tungoesen lant.*

Aus: Witsen, Nicolaas: *Noord en Oost Tartaryen*, 2 Bde. Amsterdam: Schalekamp ³1785. Abbildung Band 2 zw. S. 662 u. 663.

⁶⁵⁸ Eliade sieht im Orpheus-Mythos „mehrere Elemente, die sich mit der schamanischen Ideologie und Technik vergleichen lassen“, davon als wichtigstes Element den Abstieg in die Unterwelt. Die „Orphik im eigentlichen Sinn“ gilt ihm jedoch nicht als schamanisch, vgl. Eliade 1975, S. 372f. Auffällig ist auch, dass bereits Herder wie später Eliade den Schamanismus als weitverbreitete Urreligion der Menschheit beschreibt.

8.3 Umdeutung im Zeichen der Mythologie: Banzarovs Philologisierung des Schamanismus

Die 1932 von Popov zusammengestellte Bibliografie zur russischen Literatur über den Schamanismus in Nordasien, auf die Mircea Eliade für sein Schamanismus-Buch zurückgriff, zählt, einige Doppelnennungen eingeschlossen, 712 Titel und führt vor Augen, wie sich im Ausgang der deutschsprachigen ‚Klassiker‘ des 18. Jahrhunderts (z.B. Gmelin, Pallas oder Georgi), die in der Bibliografie in russischen Übersetzungen verzeichnet sind, der ethnografische Gegenstand ‚Schamanismus‘ bis in das frühe 20. Jahrhundert weiter konstituiert.⁶⁵⁹ Stützte sich Eliade hauptsächlich auf die neuere Literatur ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, die den Hauptteil der Bibliografie ausmacht, so zeigt sich auch in den vorangehenden Jahrzehnten eine Kontinuität von Publikationen, die im Wesentlichen den russischsprachigen wissenschaftlichen Diskurs über den Schamanismus begründen. Die Analyse von Džuljanis Darstellungen, die bei Popov nicht registriert sind, hat bereits vorgeführt, wie sich in den 1830er-Jahren Wahrnehmungsmuster des 18. Jahrhunderts forschreiben. Dass dies kein kurioser Einzelfall bleibt, sondern auf die Durchgängigkeit bestimmter Schemata hindeutet, zeigen beispielsweise 1833 von Nikolaj Ščukin in Briefform herausgegebene sibirische Reiseskizzen, die im Anhang einen ethnografischen Essay über die Jakuten enthalten. „Der Schamane“ – heißt es dort – „gilt sowohl bei den Jakuten wie auch den Tungusen und Burjaten als Mensch, der mit dem Teufel verkehrt“ („Шаман как у Якутов так и у Тунгусов и Бурят, почитается человеком, имеющим сообщение с дьяволом“).⁶⁶⁰ Weiter hält der Text fest, das Schamanentum bestehe aus „Faxen“, „Schreien“ und „plattem Betrug“, und zum Beweis erläutert er einen schamanischen Trick der Selbstverletzung mit einer Klinge samt Vortäuschung einer blutenden Wunde. Allerdings, und das ist bemerkenswert, schließt daran auch das Zugeständnis an, die ortsansässigen Russen glaubten ebenso an die Schamanen und erzählten sogar, ein Schamane könne sich den Kopf abnehmen und ihn wieder aufsetzen.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Vgl. Eliade 1975, S. 10 und Popov, A. A.: *Materialien zur Bibliographie der russischen Literatur über das Schamanentum der Völker Nordasiens*, übers. von Reinhold Schletzer. Berlin: Reinhold Schletzer 1990.

⁶⁶⁰ Šč., N. (Hrsg., d.i. Ščukin, Nikolaj Semenovič): *Poezdka v Jakutsk*. St. Peterburg: V tipografii Konrada Vingebera 1833, S. 198. Aus der Autorenangabe „Izd. N. Šč.“ geht nicht eindeutig hervor, ob Ščukin der Verfasser der Briefe ist oder ob er nur das Werk einer anderen, nicht genannten Person herausgibt. Der als Anhang beigelegte ethnografische Essay „Über die Jakuten“ (S. 193-228) ist als „aus einer alten Handschrift entlehnt“ („Займствовано из старинной рукописи“, S. 193) ausgewiesen. Auch hier ist nicht klar, ob damit eine andere Autorschaft als diejenige der Briefe angezeigt werden soll oder ob es sich um einen literarischen Gestus handelt.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., S. 220f.

Das Fortbestehen aus dem 18. Jahrhundert tradierter Motive bleibt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht unwidersprochen. Nikita Bičurin (Vater Iakinf), der als Begründer der russischen Sinologie gilt, hebt sich 1839 in einem Aufsatz *Über das Schamanentum (O šamanstve)* in aller Klarheit von der noch immer gängigen Meinung ab, die Schamanen seien nichts als Scharlatane. Seine Widerlegung dieser Ansicht geht aus einem in mandschurischer Sprache geschriebenen und 1747 in Beijing erschienenen „Statut des Schamanen-Dienstes“ (*ustav šamanskogo služenija*) hervor, das ihn schließen lässt:

„Das, was uns als platter Betrug bei nomadischen Scharlatanen erschien, stellt eine Religion dar, die gegenwärtig am Chinesischen Hof und in der Mandschurei vorherrscht. Ihre alten Rituale, die im oben erwähnten Statut dargelegt sind, bilden ein stringentes System, das auf rein religiösen Begriffen gründet.“

„То, что нам казалось грубым обманом в кочевых шарлатанах, составляет религию, господствующую ныне при китайском дворе и в Маньчжурии. Древние обряды ее, изложенные в вышепомянутом уставе, представляют стройную систему, основанную на понятиях чисто-религиозных.“⁶⁶²

Um den Schamanismus aufzuwerten, greift Bičurin hier explizit auf den System-Begriff zurück, der im zeitgenössischen Religionsdiskurs die wissenschaftliche Wertigkeit und Relevanz des so designierten Objekts garantiert.⁶⁶³ Zwar stellt er in der religiösen Praxis der sibirischen Schamanen durchaus durch die mündliche Überlieferung bedingte Abweichungen vom im Statut festgehaltenen Ausgangszustand fest, doch sieht er den Kern des dort Kodifizierten als dennoch erhalten an.⁶⁶⁴ Hervorzuheben ist neben der Selbstverständlichkeit, mit der Bičurin den Schamanismus konzeptuell auf den chinesischen Kontext überträgt, die Andeutung einer schriftlich niedergelegten Essenz des Schamanismus, die als seine eigentliche Form gilt, wobei die Verschriftlichung als notwendige Bedingung des Systemcharakters zu lesen ist. Daraus ergibt sich eine Annäherung an das philologisch dominierte Wissenschaftsverständnis der zeitgenössischen Orientalistik, in dessen Rahmen v.a. dasjenige als an sich relevant

⁶⁶² Bičurin, Nikita (Iakinf): „O šamanstve“. In: *Otečestvennye zapiski* 6 (1839), Otd. II, S. 73-81, hier S. 73. Dieser Text ist auch in anderen Werken Bičurins enthalten, vgl. Popov 1990, S. 130 (Nr. 711). Ferdinand von Wrangel spricht sich ebenfalls ausdrücklich dagegen aus, die Schamanen (denen er grundsätzlich nicht sehr wohlgesinnt ist) als Betrüger zu betrachten. Sein Erklärungsansatz beruht vielmehr auf der Annahme, dass es sich um Personen mit einer spezifischen Disposition der Phantasie resp. Einbildungskraft (*voobraženie*) handle – auf diesen Begriff greift schon Herder zurück – und dass ein „echter“ Schamane daher als „bemerkenswerte psychologische Erscheinung“ verstanden werden müsse. Fon Vrangel', Ferdinand: *Putešestvie po severnym beregam Sibiri i po Ledovitomu Morju*, 2 Bde. Sanktpeterburg: V tipografii A. Borodina i K° 1841, vgl. Bd. 1, S. 348-350.

⁶⁶³ Vgl. hierzu z.B. Kapitel 6.2 und besonders in Kapitel 6.4 Nadeždins Wissenschaftsdefinition unter Verwendung desselben Ausdrucks *strojnaja sistema*, der hier wie dort mit „stringentes System“ übersetzt wird.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., S. 73.

galt, was in Dokumenten sprachlich konserviert und systematisiert war. Bičurin relativiert zugleich, indem er bedauert, dass bis anhin keine schriftlichen Zeugnisse bekannt seien, aufgrund derer zu beurteilen wäre, inwiefern das gegenwärtige Schamanentum sich von demjenigen früherer Zeiten unterscheide.⁶⁶⁵ Die Anmahnung eines philologischen Zugangs bleibt denn auch auf diese kurze Passage beschränkt. Der Großteil des Aufsatzes besteht in einer detaillierten, in sachlich-deskriptiver Sprache vorgetragenen Schilderung des Vollzugs des „Schamanen-Dienstes“ in Beijing. Letztlich prägt also auch in diesem Fall eine Veranschaulichung der selbst erlebten rituellen Dimension das Schamanismus-Bild. Es ist dies ein durchgängiges Wahrnehmungsmuster, das sich ungeachtet der Variationen in der Bewertung des Gesehenen seit den ersten frühneuzeitlichen Berichten fortschreibt.

Illustrativ wirkt in diesem Zusammenhang auch ein 1847 in einer Moskauer Zeitung publizierter Bericht Georgij L'vovs. Der Erzähler⁶⁶⁶ zieht sich hier explizit auf eine Position „reiner“ Augenzeugenschaft zurück und will das Urteilen dem Adressaten der Widmung – dem Schriftsteller Vladimir Odoevskij – überlassen:

„Ich werde keinerlei Schlüsse ziehen, ich werde nur erzählen, was ich gesehen habe, und überlasse es Ihrer Einsicht und Erfarenheit, zu erklären, die Erscheinungen in allgemeine Naturgesetze einzuordnen und Kommentare abzugeben in der Sprache Ihrer Wahl.“

„Не буду выводить никаких заключений, расскажу просто, как видел, предоставляя вашей проницательности и опытности объяснить, подводить явления под общие законы природы и делать комментарии, на каком языке хотите.“⁶⁶⁷

Die Begebenheit, die anschließend berichtet wird, trägt sich 1845 im sibirischen Jakutsk zu. Der Erzähler begleitet einen Bekannten, den Arzt S., in das städtische Krankenhaus, wo eine junge Jakutin, die zuvor als Dienstmädchen gearbeitet hat, aufgrund plötzlich aufgetretener Wahnvorstellungen und Unruhezustände sich in Behandlung befindet. Die russische Therapie scheitert, ein Aderlass zeigt keine Wirkung. Die Eltern der „Wahnsinnigen“ erbitten darauf die Erlaubnis, ein Schamane möge sich ihrer Tochter annehmen. Die Kranke wird in eine Jurte gebracht und der herbeigerufene Schamane verspricht eine Heilung innert neun Tagen. Als der Erzähler und S. ein wenig später einen Kran-

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., S. 74.

⁶⁶⁶ Der betreffende Text ist sehr narrativ gestaltet und greift auf übliche literarische Konventionen zurück, indem bspw. der Name des vorkommenden Arztes nicht ausgeschrieben wird. Im Zweifelsfall ließe sich ohne weitere Informationen nicht entscheiden, ob es sich um einen Bericht mit wissenschaftlich-deskriptivem Anspruch handelt oder um einen literarischen Text. Aufgrund der deutlich artikulierten narrativen Form wird hier bevorzugt, die Erzählinstanz als „Erzähler“ und nicht mit dem zeichnenden Autorennamen L'vov zu benennen.

⁶⁶⁷ L'vov, Georgij: „О шаманач“. In: *Moskovskij gorodskoj listok* Nr. 38 (1847), S. 152-154, hier S. 152.

kenbesuch absolvieren, treffen sie den Schamanen beim Verrichten seiner Rituale an. Er sitzt mit überkreuzten Beinen vor einem Tischchen, schlägt unablässig seine Trommel und vollführt dabei krampfhaft erscheinende Bewegungen. Zum großen Erstaunen der Russen erweckt die junge Jakutin den Eindruck völliger Genesung: Sie hat sich beruhigt und ist normal ansprechbar. Am Tag darauf folgt die Enttäuschung. Die scheinbare Wirkung des Schamanenrituals hat gänzlich nachgelassen, der vormalige Krankheitszustand ist zurückgekehrt und eine wirkliche Heilung nicht möglich – „der Schamane hat sein Wort nicht gehalten“ („Шаман не сдержал слова“), wie der Erzähler feststellen muss. Der Arzt S. führt die zeitweilige Besserung auf die Ablenkung durch eine neue Umgebung zurück, eine Erklärung, die der Erzähler zum Schluss des Textes kommentarlos stehen lässt.⁶⁶⁸ Der Text gibt sich ambivalent und zeigt einerseits, dass schamanische Handlungen nach wie vor Rationalisierungsstrategien unterliegen, schwächt andererseits aber den Betrugsvorwurf markant ab, zumal ja die russische Medizin sich als gleichermaßen wirkungslos wie die schamanische erweist und keinen zivilisierenden Gegenpol bilden kann. Die Faszination der Fremdheitserfahrung eines schamanischen Rituals bleibt ungebrochen und wird durch die nicht hinreichend erklärte kurze Genesung der Patientin gestützt.

Weitere Beispiele, nüchternere oder solche mit negativerer Optik, ließen sich anführen, um die grundsätzliche Kontinuität in der Herangehensweise – eine Beschreibung des Schamanismus v.a. aufgrund seiner erlebten äußeren Erscheinung und oftmals aus der Ich-Perspektive eines Reisenden – weiter zu veranschaulichen.⁶⁶⁹ Umso deutlicher sticht da ein Werk heraus, das der burjatische, in Kazan' ausgebildete Orientalist Dorži Banzarov unter dem Titel *Der schwarze Glaube oder das Schamanentum bei den Mongolen* (Černaja vera ili šamanstvo u mongolov) 1846 an die Öffentlichkeit brachte. Es versucht erstmals dasjenige, was bei Bičurin nicht über einen Wunschgedanken hinauskommt, also eine Untersuchung des Schamanismus aufgrund schriftlicher Quellen und seine Einbettung in den größeren Zusammenhang des Religionsdiskurses der Orientalistik.

Der 1822 in der Baikal-Region geborene Banzarov erhielt als einziges Kind der Familie – der Vater war Kosake und mit Grenzschutzaufgaben betraut – eine russische Alphabetisierung. Er besuchte eine zweisprachige Grundschule, in der auch Mongolisch unterrichtet wurde, und empfahl sich durch gute Leistungen für höhere Bildung, trat darauf in Kazan' in das Gymnasium ein und nach dessen Beendigung 1842 in die dortige Universität, wo er bei Kovalevskij

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., S. 153f., Zitat S. 154.

⁶⁶⁹ Vgl. z.B. Ščukin, N.: „Šaman“. In: *Severnaja pčela* Nr. 186 (1842), S. 743f. Ders.: „Šamanstvo u sibirskich narodov“. In: *Žurnal dlja čtenija vospitannikam voenno-uchebnych zavedenij* 75 (1848), Nr. 298, S. 178-193. Šavrov, V. N.: „O šamanach ostjakkich“. In: *Moskvitjanin* 1 (1844), Nr. 1, S. 295-297.

und Popov studierte und insbesondere breitgefächerte Sprachkenntnisse (neben Mongolisch und Russisch auch Mandschurisch, Französisch, Deutsch, Englisch, Latein, Turksprachen und Sanskrit) erwarb. Die 1846 in den *Učenye zapiski* der Universität publizierte Untersuchung zum Schamanismus stellt seine Abschlussarbeit dar. Nach seinem Studium hielt sich Banzarov in St. Petersburg auf, wo er versuchte, eine Befreiung vom Kosakenstand und der damit verbundenen militärischen Dienstpflicht zu erreichen. Während seines anderthalbjährigen Aufenthaltes in der Hauptstadt bewegte er sich in der dortigen Orientalisten-Szene und verfasste weitere wissenschaftliche Arbeiten. Mit den ähnlich alten Pavel Savel'ev und Vasilij Grigor'ev scheint ihn eine Freundschaft verbunden zu haben. Zwar gelang es ihm schließlich, sich vom Kriegsdienst entbinden zu lassen, doch wurde er 1850 nach Sibirien versetzt, wo er als Beamter Dienst leisten sollte. Banzarov starb 1855 einen frühen Tod in Irkutsk.⁶⁷⁰

Mit seiner Abhandlung *Der schwarze Glaube oder das Schamanentum bei den Mongolen*, die beansprucht, die erste wissenschaftliche Studie zum vorbuddhistischen mongolischen Schamanismus vorzulegen, verschiebt Banzarov den Schwerpunkt des wissenschaftlichen Interesses von der ethnografischen Beobachtung hin zur textbasierten Erfassung eines „Religionssystems“. Dementsprechend dominiert die Herausarbeitung der wesentlichen Elemente der alten Mythologie der Mongolen, die damit zum primären Gehalt der ‚Religion Schamanismus‘ wird und die auf weit weniger Seiten besprochenen Schamanen als deren „Priester“ an Bedeutung zurücktreten lässt. Zwar rekurriert auch Banzarov gelegentlich auf Reisebeschreibungen und frühere Arbeiten zum Schamanismus, doch den eigentlichen Maßstab wissenschaftlicher Begründbarkeit stellen Handschriften in mongolischer Sprache, die zu Beginn eingeführt werden. Da, wie Banzarov betont, keine Glaubenssystematik unmittelbar schamanischer Herkunft zur Verfügung stehe, (re-)konstruiert er seine eigene Systematisierung der mongolischen Mythologie aus Informationen, die sich in buddhistischen Quellen überliefert finden.⁶⁷¹ Damit bewegt er sich teilweise im Fahrwasser einer buddhistischen Reifizierung des Schamanismus (vgl. die am Kapitelbeginn vorgestellte These von Kollmar-Paulenz, 8.1). Ersichtlich wird dies außerdem auch bereits im Titel des Werks, denn die Bezeichnung „schwarzer Glaube“ geht auf den mongolisch-buddhistischen pejorativen Terminus „schwarze Lehre“ (*qara šasin*) zur Abgrenzung von der Selbstbenennung als „gelbe Lehre“ (*sira šasin*) zurück.⁶⁷² Neben dem zentralen Bezug auf Manuskripte als Primärquellen, die den philologischen Zugang begründen, verorten auch als Sekundärliteratur verwendet Arbeiten von Fachkollegen wie Isaak Jakob Schmidt,

⁶⁷⁰ Vgl. die biografische Skizze in Banzarov, Dorži: *Sobranie sočinenij*. Moskva: Izd. Akad. nauk SSSR 1955, S. 18-31.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., S. 48-51.

⁶⁷² Vgl. Kollmar-Paulenz 2012a, S. 99f.

Aleksandr Kazem-Bek oder Nikita Bičurin (Vater Iakinf) die Untersuchung im publizistischen Umfeld der Orientalistik.

Nachdem er seine Informationsgrundlage benannt hat, geht Banzarov zur Behandlung der Frage der Herkunft des Schamanismus über, in deren Zuge er eine religionstheoretische Position entwickelt. Zwar ist es zuallererst die alte mongolische Religion, verstanden als mythologisches System, die die Untersuchung motiviert, doch gilt auch hier unbestritten, dass das „Schamanentum“ als Überbegriff zahlreiche andere nordasiatische Völker mitumfasst. In diesem Sinne unterscheidet sich Banzarov also nicht vom traditionellen Schamanismusbild. Hingegen grenzt er sich nun klar vom Aberglauben- und Betrugssparadigma ab und weist Ursprungstheorien zurück, die den Schamanismus als Auswuchs anderer Religionen, etwa des Brahmanismus, Buddhismus oder Zoroastrismus, verstehen. An die Stelle einer (historischen) Erklärung der Herkunft tritt eine Theorie der eigenständigen organischen Entstehung:

„Es besteht keine Notwendigkeit, den Ursprung des Schamanentums so weit entfernt aufzuspüren und zu versuchen, es aus Religionssystemen abzuleiten, die ihm völlig fremd sind. Eine nähere Bekanntschaft mit den Gegenständen zeigt, dass die sogenannte schamanische Religion, wenigstens bei den Mongolen, nicht aus dem Buddhismus oder irgendeinem anderen Glauben hervorgehen konnte, sondern dass sie eigenständig im Volk entstehen konnte und dass sie nicht aus bloßem Aberglauben und nur aus Ritualen besteht, die lediglich auf der Scharlatanerie der Schamanen basieren. Der schwarze Glaube der Mongolen ging aus der gleichen Quelle hervor, aus der sich viele alte Religionssysteme gebildet haben; die äußere Welt, d.h. die Natur, die innere Welt, d.h. der Geist des Menschen, und die Erscheinungen der einen wie der anderen – dies war die Quelle des schwarzen Glaubens.“

„Нет нужды отыскивать так далеко начало шаманства и стараться выводить его из религиозных систем, вовсе ему чуждых. Ближайшее знакомство с предметами показывает, что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или другой какой-нибудь веры, что она сама собою могла возникнуть в народе, и состоит не в одних суевериях и обрядах, основанных только на шарлатанстве шаманов. Чёрная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир – природа, внутренний мир – дух человека, и явления того и другого – вот что было источником чёрной веры.“⁶⁷³

Banzarov vertritt also im Wesentlichen eine psychologisierende Theorie, die die Genese der Religion an der Reaktion des Geistes einerseits auf äußere Einwirkung und andererseits auf innerpsychische Prozesse festmacht. Den ersten Aspekt spezifiziert er mit einer in der Verehrung und Vergötterung von Naturkräften resultierenden „instinktiven Rezeptivität“ (*instinktivnaja vospriimčivost'*) der Psyche, die er bei Alexander von Humboldt bezieht. Den zweiten Aspekt ergibt eine „Vorahnung“ (*predčustvie*) der Unsterblichkeit der Seele und des Einflusses unsichtbarer Wesen auf das Schicksal des Menschen. Insgesamt zei-

⁶⁷³ Banzarov 1955, S. 52.

tigt Banzarov zufolge die Natur die größere Wirkung auf den „kindlich verfass-ten Menschen“ (*mladěčestvujúčij čelovek*), weshalb der Himmel als mächtigster Vertreter der Naturkräfte den Rang der höchsten Gottheit der Mongolen erhalten habe, vor der Erde und anderen Gestirnen oder Elementen wie Sonne, Mond, Sterne, Luftscheinungen, Berge und Flüsse. Als Folge der „Aktivität des Geistes“ (*dejatel'nost' ducha*), also des oben genannten zweiten Aspektes, schließe die „Phantasie des Volkes“ (*fantazija naroda*) demgegenüber auf die Verehrung Verstorbener und bringe zweitrangige Götter oder Genien hervor, die als Repräsentanten menschlicher Begierden, Fähigkeiten und Handlungen zu verstehen seien. Banzarov weist zum Schluss seiner religionstheoretischen Ausführungen darauf hin, dass Ähnlichkeiten des Schamanismus mit den my-thologischen Systemen alter europäischer oder asiatischer Völker nicht auf eine gemeinsame Geschichte zurückzuführen seien, sondern sich den Gesetzmäßigkeiten des natürlichen Entstehungsvorgangs verdankten. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass dieser rein ‚naturwissenschaftliche‘ Ansatz in den Anmerkun- gen der hier verwendeten sowjetischen Werkausgabe unter Einbezug einiger Präzisierungen als kompatibel mit der marxistisch-leninistischen Religionstheo-rie eingestuft wird, deren Kernkonzept auf Engels' Phantasiebegriff gründet.⁶⁷⁴ Allerdings, ist dem entgegenzuhalten, vermag Banzaros Verweis auf die Phan-tasie und den Einfluss der geografischen Gegebenheiten ebenso sehr einen An- klang an Herder zu evozieren.⁶⁷⁵

Den Hauptteil der Abhandlung – etwa drei Fünftel des Textvolumens – ver-wendet Banzarov darauf, die konkrete mythologische Ausgestaltung dieser theoretischen Ausgangslage zu illustrieren. Zwar konzipiert er die Entstehung der schamanischen Religion wie gesehen als autonomen, einem Naturgesetz entsprechen-den Vorgang, doch in ihrer weiteren geschichtlichen Ausgestaltung erweist sich die mongolische Mythologie als durchaus von anderen Kulturen beeinflusst. Insbesondere betrifft dies die Aufnahme iranischer religiöser Ele-mente, die mehrfach zur Sprache gebracht wird.⁶⁷⁶ Erst gegen den Schluss hin wendet sich Banzarov den Schamanen als den Priestern, Ärzten und Zauberern des „schamanischen Glaubens“ zu und hier gleicht sich die Darstellung an den allgemeinen Schamanismusdiskurs an, indem die rituelle, medizinische und

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., S. 52-54. Zur behaupteten Kompatibilität mit der sowjetischen Theorie siehe Anm. 29 u. 30, S. 259f. Die sowjetische Herausgeberschaft präzisiert, Banzaros Theorie der Religionsentstehung sei grundsätzlich korrekt, insofern sie auf die älteste Religions-form (*pervobytnaja religija*) bezogen werde, was im Fall der Mongolen nicht der Schama-nismus, sondern der noch ältere Totemismus sei. Zu Engels und zum sowjetischen Reli-gionsverständnis allgemein siehe außerdem Kapitel 9.4.

⁶⁷⁵ Vgl. z.B. in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: „Kurz, die Mythologie jedes Volks ist ein Abdruck der eigentlichen Art, wie es die Natur ansah, insonderheit ob es, seinem Klima und Genius nach, mehr Gutes oder Uebel in derselben fand und wie es sich etwa das Eine durch das Andre zu erklären suchte“ (Herder 1967, S. 307).

⁶⁷⁶ Vgl. z.B. Banzarov 1955, S. 59f., 72f., 76, 80.

wahrsagende Funktion der Schamanen im Fokus steht. Entsprechend bezieht Banzarov an dieser Stelle seine Informationen auch stärker aus Reiseberichten, als dies im übrigen Teil des Werks der Fall ist, wobei sein Blick kritisch bleibt: So gesteht er zwar ein, dass es betrügerische Schamanen gebe, hebt diese aber von den „echten Schamanen“ ab, die nicht aus freier Entscheidung, sondern durch Berufung und psychische Disposition zu ihrer Rolle gelangten und tatsächlich daran glaubten, übernatürliche Fähigkeiten zu besitzen. Er schlägt sich damit zwar nicht auf die Seite der Schamanen, erklärt sie aber in der Konsequenz seiner Theorie zur natürlichen Erscheinung.⁶⁷⁷ Die abschließenden Seiten stellen den Schamanismus in eine Verfallsgeschichte unter dem Druck von Buddhismus, Islam und Christentum. Banzarov prognostiziert ihm allerdings kein baldiges Verschwinden (wenn er dies auch für positiv befände), da die harschen klimatischen Bedingungen seines Verbreitungsgebietes den Unternehmensgeist der „zivilisierten Völker“ hemmten.⁶⁷⁸

Mit Banzarows religionstheoretisch untermauerter Verlagerung des Blickwinkels auf die Mythologie geht eine komparatistische Potentialität und damit eine prinzipielle Anschlussfähigkeit des Schamanismus an eine wissenschaftlich konzipierte Religionsgeschichte einher. Auch ältere oder anders ausgerichtete Darstellungen begreifen den Schamanismus teilweise bereits als geschichtlich herausgebildetes Phänomen und setzen ihn mit anderen Religionen (resp. Ausprägungen von Glauben oder Aberglauben) in einen Vergleich, doch erfolgt dabei keine so deutliche allgemeine Zuordnung zu einem generisch verstandenen Phänomen ‚Religion‘, dessen Entwicklungsgeschichte gewissermaßen einer autonomen Logik unterliegt.⁶⁷⁹ Mit anderen Worten: Indem Banzarov den Schamanismus in erster Linie als mythologischen Komplex untersucht und diesen bisweilen mit anderen, im zeitgenössischen Diskurs der Orientalistik als religionshistorisch relevant etablierten Zusammenhängen wie v.a. der altiranischen

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., S. 85-96. Banzarows Erläuterungen zur spezifischen Persönlichkeitsstruktur der Schamanen kommt der Beschreibung Ferdinand von Wrangels nahe (vgl. oben Fn. 662) und ließe sich abermals in einen Bezug zu Herder setzen.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd., S. 96-100.

⁶⁷⁹ So läuft z.B. eine 1815 in Moskau auf Französisch erschienene vergleichende Darstellung auch unter dem Zeichen der Mythologie und behandelt neben der griechisch-römischen Antike und der slawischen Mythologie auch den Schamanismus, „die alte Religion“ verschiedener Völker Russlands sowie zum Schluss den „Lamaismus“. Diese Mythologiekomparatistik steht allerdings nicht in einer gewissermaßen autonomen religionsgeschichtlichen Sequenz einer generisch verstandenen Kategorie ‚Religion‘, sondern bildet eine Kontrastfolie zur Wahrheit des Christentums. Die Einleitung entkräftet denn auch die Gültigkeit der Mythologie, indem sie ihr als Wesen „l’explication de la Fable“ und damit letztlich nur einen Bildungs- und Unterhaltungswert zuweist. Der Schamanismus schließlich erfährt als „religion fort ancienne“ durchaus eine gewisse Wertschätzung, andererseits wird er aber auch dem Bereich der „Idolatrie“ zugeordnet, vgl. de Fonvent: *Mythologie grecque, latine et slavonne, suivie d’un traité sur le chamanisme, le lamaïsme, et l’ancienne religion des différens peuples soumis à la Russie*. Moscou: De l’imprimerie N. S. Vsévolojsky 1815, S. 1 und 129-137.

Religion oder auch dem chinesischen Kontext in Beziehung setzt, tritt sein Untersuchungsgegenstand aus der generalisierenden Verortung in einem als andersartig konstruierten paganen Spektrum und aus der lokal gebundenen ethnografischen Erlebnisdimension heraus und reiht sich (an bestimmter Stelle) in ein globalgeschichtliches Kontinuum der Entwicklung religiöser Vorstellungen ein, in dem Religionen zwar hierarchisiert, aber doch alle einer ontologisch gleichartigen Kategorie ‚Religion‘ zugewiesen werden. Was schließlich Banzarovs Theorie der Religionsentstehung anbelangt, so kann sie, ohne dass ein direkter Kausalzusammenhang ersichtlich wäre, in gewisser Weise auf Herders Klimatheorie zurückblicken (vgl. Kap. 8.2), insofern sie den Schamanismus in seiner ‚organischen‘ Herausbildung an den Einfluss der Natur rückbindet.

Banzarovs Studie und ihr Ansatz fanden bald zustimmende Aufnahme in der Schamanismusforschung. Ščukins zweiteiliger Aufsatz *Das Schamanentum bei den Völkern Nordasiens* (*Šamanstvo u narodov severnoj Azii*) von 1848/49 geht v.a. im ersten Teil ähnlich an das Thema heran, indem die Mythologie der Mongolen großen Raum erhält. Mehrfach weist der Autor dabei das Werk *Der schwarze Glaube oder das Schamanentum bei den Mongolen* als Referenz aus. Zum Schluss des zweiten Artikels kritisiert Ščukin seine eigenen früheren Veröffentlichungen als ungenügend und appliziert dieses Urteil auch auf den allgemeinen Kenntnisstand „in ganz Europa, aber auch in Russland“. Banzarovs Untersuchung erscheint demgegenüber als Wendepunkt, da sie den Schamanismus „aus einer neuen Perspektive“ zu betrachten erlaubt habe. Ščukin meint damit zum einen die Aufwertung des Schamanismus zur ‚vollständigen‘ Religion und andererseits explizit die textbasierte Methodik in Abgrenzung von einer bloßen Beobachtung „am Ort des Vollzugs der Rituale“. Die großen Erwartungen, die die letzten Zeilen des Textes an Banzarovs künftige wissenschaftliche Leistungen adressieren, mussten freilich durch dessen frühen Tod enttäuscht werden.⁶⁸⁰ Ob allerdings ein längeres Leben und eine fortgesetzte Vertiefung des philologischen und religionstheoretischen Zugangs schulbildend hätten wirken können, darf angesichts der Beständigkeit der Attraktion des Rituellen bei der Erforschung des Schamanismus bezweifelt werden, nebst dem, dass die schriftliche Quellenlage, wie schon Banzarov deutlich macht, als dürftig eingeschätzt wurde. Dies zeigt sich, um nur einen exemplarischen Fall aus späterer Zeit herauszugreifen, deutlich beim deutsch-russischen Turkologen Wilhelm Radloff (1837-1918, russ. Vasilij Vasil'evič Radlov). Zwar beginnt seine Darstellung, die eine integrale Perspektive auf den Schamanismus werfen will, mit dem Versuch einer Systematisierung der schamanischen „Weltanschauung“ (wobei der Fokus auf den „Türkstämmen des Altai“ liegt), doch Banzarovs Primat schriftlicher Quellen weicht hier wieder der ethnografischen Beobachtung:

⁶⁸⁰ Vgl. Ščukin, N.: „Šamanstvo u narodov severnoj Azii“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 91 (1848), Otd. III, S. 25-44, 92 (1849), Otd. III, S. 23-42. Zu Ščukins Lob auf Banzarov vgl. den zweiten Teil (1849), S. 41f.

„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, weil das Ganze aus widersprechenden Einzelnachrichten gewonnen werden muss. Hierbei 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.“⁶⁸¹

Nachdem Radloff also, so gut es ihm diese selbstgesetzten Grenzen erlauben, eine Synopse der schamanischen Kosmogonie, des Weltaufbaus und der Gottesheiten zusammengestellt hat, deutet er eine Aitiologie an, die in eine ähnliche Richtung wie bei Banzarov weist, allerdings nicht zu einer religionstheoretischen Verallgemeinerung weiterentfaltet wird:

„Schon dieses in kurzen Zügen entworfene Bild beweist uns, dass wir es hier mit einer Personificirung der Naturkräfte zu thun haben, die in ihrer phantastischen und oft barocken Darstellung durch die verschiedenartigen mythologischen Vorstellungen der umwohnenden Völker beeinflusst ist.“⁶⁸²

Es ist für den Rest der Untersuchung also wiederum der rituelle Aspekt des Schamanismus – in Radloffs Worten: der Kultus –, der in den Vordergrund rückt und mit großem Detailreichtum geschildert wird. Außer von ihm aufgezeichneten schamanischen Gebeten, Liedern oder Beschwörungsformeln sowie einigen alttürkischen Dokumenten zitiert der Autor keine Literatur und verortet das Studium des Schamanismus damit auch nicht mehr im Diskurs der Orientalistik. Banzarovs Methode kommt also über einen längeren Zeitraum betrachtet eine Sonderstellung zu, die keine detaillierte Nachahmung erfahren hat. Dennoch behauptet sein Werk als Klassiker und erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung des Schamanismus einen prominenten Platz in der Fachliteratur. Im *Brokgauz-Efron* ist es zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Lemma *Šamanizm* als eine von bloß fünf Literaturangaben aufgelistet und gar als einzige weiterführende Lektüre erscheint es einige Jahre früher im gleich lautenden Eintrag des von Il'ja Berezin herausgegebenen *Russischen enzyklopädischen Wör-*

⁶⁸¹ Radloff, Wilhelm: *Das Schamanenthum und sein Kultus* (Sonderabdruck aus: *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*). Leipzig: T. O. Weigel 1885, S. 2.

⁶⁸² Ebd., S. 14. Radloff war von 1894 bis 1918 Direktor der St. Petersburger Kunstkammer (*Kunstkamera*). Wie Marisa Franz mit der Analyse eines Museumsführers von 1904 zeigt, konstruierte die ethnografische Sammlung der Kunstkammer im späten Zarenreich den Schamanismus als Inbegriff der sibirischen Religion und sein Verbreitungsgebiet als religiös-geografische Großregion, die zusammen mit der „buddhistischen Welt“ eine binäre Zweiteilung der kulturellen Raumordnung Asiens konstituierte. Vgl. Franz, Marisa Karyl: „A Visitor's Guide to Shamans and Shamanism. The Kunstkamera's Russian and Asian Ethnographic Collections in the Late Imperial Era“. In: *Sibirica* 19 (2020), Nr. 1, S. 41-56, hier 48f.

terbuchs (*Russkij ēnciklopedičeskij slovar'*).⁶⁸³ Aber auch gegenwärtige Darstellungen nennen Banzarov noch als Sekundärliteratur, so z.B. der Band *Götter und Mythen in Zentralasien und Nordeurasien* des von Schmalzriedt und Haussig herausgegebenen *Wörterbuchs der Mythologie*.⁶⁸⁴

Wie deutlich geworden ist, steht Banzarov in wissenschaftsgeschichtlicher Retrospektive eher für einen – abgesehen von Bičurins Vorahnung – singulären Versuch einer Ausweitung des Interessengebietes der Orientalistik über die großen Schriftkulturen hinaus als für eine nachhaltige konzeptuelle Wende in der Ethnografie des Schamanismus.

⁶⁸³ Vgl. *Ēnciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, Bd. 39 (1903), S. 119-121 und *Russkij ēnciklopedičeskij slovar'*, Abt. IV, Bd. 4 (1879), S. 143.

⁶⁸⁴ Vgl. Schmalzriedt; Haussig 2004, S. 910f.