

7. Buddhologische Streifzüge zwischen Baikal und Newa

Für die russische Wissenskultur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lag die Besonderheit des Buddhismus nicht nur darin begründet, dass er als scheinbar verbreitetste asiatische Religion an sich von Interesse war; sie ergab sich nicht zuletzt auch durch das Bewusstsein, bei den Völkern der Burjaten und Kalmücken im eigenen imperialen Machtbereich Anhänger dieses ‚Glaubens‘ vorfinden zu können. Erfährt der Buddhismus im Rahmen der vorliegenden Arbeit an anderen Stellen eine bloß oberflächliche Behandlung, indem er als komparatistischer Bestandteil religionstypologischer Überlegungen der 1830er-Jahre fungiert (wie bei Senkovskij und Nadeždin, vgl. Kap. 4.3 und 6.4), so begibt sich dieses Kapitel nun in tiefere wissenschaftliche Schichten, um zu ergründen, wie sich diese Religion in Russland ab dem 19. Jahrhundert allmählich und verstärkt in den 1830er-Jahren als neuer Wissensgegenstand der frühen Religionsforschung, aber auch der Literatur herauskristallisiert und welche diskursiven und sprachlichen Veränderungen damit verbunden sind.

7.1 Russland „entdeckt“ den Buddhismus

Die nicht eindeutig zu datierende, in den ersten zwei Jahrzehnten des Jahrhunderts geschriebene, 1829 posthum veröffentlichte und 1836 in zweiter Auflage erschienene Satire *Das schwarze Jahr, oder die Berg-Fürsten* (Černyj god, ili gorskie knjaz'ja) von Vasilij Narežnyj (1780-1825) gilt als erster russischer Roman über den Kaukasus, der durch seine späte Publikation der von Puškins *Kaukasischem Gefangenen* (Kavkazskij plennik, erschienen 1822) für die russische Literatur prägend initiierten ‚Entdeckung‘ der Kaukasus-Thematik zeitlich hinterhergeht und auch hinsichtlich seiner literarischen Form, die nicht romantisch ist, sondern sich eher an der Satire des 18. Jahrhunderts orientiert, als anachronistisch erscheint. Gleichwohl diskutiert die Forschungsliteratur, inwiefern Narežnyj, der sich selber eine gewisse Zeit seines Lebens in Georgien aufgehalten hatte, seinem Text bereits eine auf realen Vorbildern beruhende ethnografische Schicht einwebt und damit ein romantisches Paradigma vorwegnimmt.⁴⁸⁴ Desse[n] ungeachtet interessiert an dieser Stelle eine kurze Szene zu Beginn des Romans, die in dessen Gesamtkonzeption eine nur nebenschichtliche Rolle einnimmt, zum Schluss aber noch einmal aufgegriffen wird und somit, im Verbund mit einigen anderen Motiven, die episodenhaften Abenteuer einrahmt, die dem Protagonisten im Stil eines Schelmenromans zustoßen. Der junge osse-

⁴⁸⁴ Vgl. Bagration-Muchraneli, I. L.: „Pervyj russkij roman o Kavkaze („Černyj god, ili gorskie knjaz'ja“ V. T. Narežnogo)“. In: *Filologija i kul'tura* 30, Nr. 4 (2012), S. 34-37.

tische Fürst Kajtuk besteigt nach dem Tod seines Vaters den Thron und gerät sogleich in Konflikt mit dem betrügerischen und auf seinen eigenen materiellen Vorteil bedachten Oberpriester Markub. Offenbar wird dieser Bruch etwa in Kajtuks Reaktion, als am Hof ein ausländischer Gesandter auftritt und sich mit folgenden Worten einführt:

„Ich heiße Šišimor und bin ein Abgesandter des größten irdischen Herrschers, des tibetischen Dalai-Lama. Obwohl er weißhaarig und gebrechlich ist, frohlockt in seinen Betten gleichwohl eine große Anzahl Schönheiten aus allen Ländern der Erde. Er ist ewig wohlaufl, obwohl er ununterbrochen krank ist; er ist unsterblich, obwohl er mit jeder vergehenden Minute stirbt.“

„Я называюсь Шишимор, и есмъ посол величайшего из владык земных – тибетского Далай-ламы. Хотя он сед и дряхл, однако, тем не менее, ликует в ложищах его величества множество красавиц из стран всего Света. Он вечно здравствует, хотя беспрестанно болен; он бессмертен, хотя умирает с каждою проходящею минутою.“⁴⁸⁵

Der Fürst weigert sich, dem Dalai-Lama, der vom Gesandten drohend als überaus mächtiger Herrscher und als Statthalter der Götter geschildert wird, Tribut zu entrichten – zum Entsetzen Markubs, dem der tibetische Herrscher als höchster Priester unter der Sonne gilt.⁴⁸⁶ Bald nach diesem Ereignis beginnt für Kajtuk ein „schwarzes“ Katastrophenjahr, das ihm schon bei seiner Geburt prophezeit worden war und für dessen Abwendung er eigentlich auf die Gunst des Priesters Markub angewiesen wäre, der sich diese wiederum durch reiche Zuwendungen hätte vergelten lassen.

Die Figur des Dalai-Lama steht hier für die Karikatur eines gierigen absolutistischen Fürsten, aber auch des „Priesters“ (žrec), womit er eine potenzierte Spiegelung Markubs und allgemein der korrumptierten Priesterschaft des teilweise polytheistischen Settings des Romans repräsentiert (in Kajtuks Herrschaftsgebiet werden z.B. Makuk und Kukam als wichtigste Götter verehrt). Der Dalai-Lama wird im Text in keiner Weise mit dem Buddhismus assoziiert, vielmehr erfährt sein Status als ‚pagane‘ Priester-Autorität paratextliche Unterstützung in einer Fußnote (Narežnyj bedient sich solcher mehrfach zu Erklärung exotischen Vokulars), welche die vom Boten Šišimor verkündete Unsterblichkeit seines Herrn als tatsächlichen Glauben der „indischen Heiden“ (*indijskie jazyčníki*) bestätigt.⁴⁸⁷ Weiter kann der Dalai-Lama durch seine sagenhafte Ferne als Chiffre schlechthiniger Exotik gelesen werden, die das fremde Fremde darstellt als etwa der in der Gesamtbetrachtung des Romans auch stark präsente Islam, der neben dem polytheistischen Kontext als natürlicher Bestandteil der diegetischen kaukasischen Umwelt vorgestellt wird. Diese literarische Funktion als Projektionsfläche des schlechthin Anderen erzielt gerade dadurch ihre Wirkung, dass hinter der Figur des Dalai-Lama offenbar kein spe-

⁴⁸⁵ Narežnyj, Vasilij: *Černyj god, ili gorskie knjaz'ja*. Nal'čik: Èl'-Fa 2006, S. 16.

⁴⁸⁶ Die Dalai-Lama-Episode spielt sich in Kapitel 2 ab (ebd., S. 16-18).

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., S. 16.

zifisches Wissen über einen fremden kulturellen Kontext steht, sondern nur eine Ahnung, die sich als vage genug erweist, um sie uneingeschränkt in den Dienst der Fiktion stellen zu können.

Wenngleich also die narrative Konstruktion des Romans gar keines präzisen Wissens über den realen Dalai-Lama bedarf, so lässt sie sich doch als charakteristischer Ausdruck eines europäischen Wissenstands und Wahrnehmungsmodus vor der ‚Entdeckung‘ des Buddhismus verstehen. Denn diese erfolgt erst um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert herum im Sinne einer Auffassung der ‚Religion Buddhismus‘ als einer umfassenden Gesamtbezeichnung verschiedener Kontexte und in Form von deren generischer Zuordnung zu einer universellen Kategorie ‚Religion‘, also der Anerkennung, dass es sich beim Buddhismus in gleicher Art um eine Religion handle wie etwa das Christentum. Zwar wurden schon etwa ab dem Ende des 17. Jahrhunderts verschiedene asiatische Kulturformen als in einer gewissen Weise zusammenhängend erkannt, doch das Wort ‚Buddhismus‘ (und lexikalische Varianten davon) als Oberbegriff geriet erst um 1800 zu einer klassifikatorischen Option.⁴⁸⁸ Mit der (vorwiegend textbasierten) ‚Entdeckung‘ des Buddhismus als spezifischer Religion (besonders als ‚Weltreligion‘⁴⁸⁹) begann dieser deutlich andere Züge anzunehmen, als es der noch anders gelagerte Informationstand vor 1800 erlaubt hatte. Dasjenige, was später die ‚Religion Buddhismus‘ ergab, ordnete die europäische Wahrnehmung jahrhundertelang konsistent als Idolatrie in einer allgemeinen viergestaltigen Typologie von Christentum, Judentum, Islam und Heidentum letzterem Bereich zu, vermenigte also verschiedene lokale Ausprägungen des Buddhismus zusammen mit anderen ‚paganen‘ Erscheinungsformen zu einer unspezifischen Masse.⁴⁹⁰ Eine solche Sicht lässt noch Johann Gottfried Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) erkennen, wo er den (noch nicht als solchen benannten) Buddhismus zwar schon als gr-

⁴⁸⁸ Vgl. z.B. die Überblicksdarstellungen bei Zott, Volker: *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*. Berlin: Theseus 2000, S. 39-71 und Almond, Philip C.: *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press 1988, S. 7-32.

⁴⁸⁹ Vgl. hierzu Masuzawa, Tomoko: *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2005, S. 121-146. Die Autorin betont, der Buddhismus sei in der westlichen Wissenschaft von Beginn weg als „Weltreligion“ konzipiert worden: „In effect, the scholarship on Buddhism was from the beginning constructing – or ‚discovering‘, as one might prefer to put it – a decidedly non-national religion, a qualitatively universal(istic) religion, that is to say, a Weltreligion, or world religion“ (ebd., S. 137, Hervorhebung im Original). Einen illustrativen Überblick zur diskursiven Genese des Konzepts ‚Religion Buddhismus‘ im frühen 19. Jahrhundert findet sich zudem bei Hermann, Adrian: *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von ‚Religion‘ in buddhistischen Kontexten des 19. und 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, S. 258-269.

⁴⁹⁰ Vgl. zu dieser klassischen Klassifizierung auch die Ausführungen in Kapitel 4.3 (inkl. Fn. 257) und 9.4.

ßeren Zusammenhang versteht und in der moralischen Beurteilung über dem „rohen Heidentum“ ansiedelt,⁴⁹¹ doch noch deutlich als „Götzendienst“ interpretiert, wie aus einer Passage, in der Tibet zur Sprache kommt, ersichtlich wird:

„Und dennoch ist kaum ein Götzendienst so weit als dieser auf der Erde verbreitet; nicht nur Tibet und Tangut, der größte Theil der Mongolen, die Mandschu, Kalkas, Gluthen u. f. verehrten den Lama und wenn sich in neueren Zeiten einige von der Anbetung seiner Person losrissen: so ist doch ein Stückwerk von der Religion des Schaka das Einzige, was diese Völker von Glauben und Gottesdienst haben. Aber auch südlich zieht sich diese Religion weit hin; die Namen Sommona-Kodom, Schaktscha-Tuba, Sangol-Muni, Schigemuni, Buddha, Fo, Schekia sind alle Eins mit Schaka und so geht diese heilige Mönchslehre, wenn gleich nicht überall mit der weitläufigen Mythologie der Tibetaner, durch Indostan, Ceylon, Siam, Pegu, Tonkin, bis nach Sina, Korea und Japan.“⁴⁹²

Die von Narežnyj karikierte Unsterblichkeit des von „indischen Heiden“ verehrten Dalai-Lama ist von Herders einschlägiger Vorstellung nicht allzu weit entfernt: „Der große Lama wird nach der Lehre der Seelenwanderung vom Gott Schaka oder Fo belebt, der bei seinem Tode in den neuen Lama fährt und ihn zum Ebenbilde der Gottheit weihet.“⁴⁹³ Auch in Immanuel Kants *Vorlesungen über Physische Geographie* findet sich eine analoge Stelle: „Dieser Lama stirbt nicht, seine Seele belebt ihrer [der mongolischen Tataren, S.R.] Meinung nach alsbald einen Körper, der dem vorigen völlig ähnlich war.“⁴⁹⁴

Wird die Abfassung des Romans *Das schwarze Jahr, oder die Berg-Fürsten* ungefähr auf die Jahre 1816-1817 angesetzt,⁴⁹⁵ so treten in zeitlicher Nähe auch außerhalb der literarischen Sphäre noch russische Texte auf, die sich im ‚vorbudhistischen‘ Paradigma bewegen. Wenn z.B. 1813 in der Astrachaner Zeitung *Vostočnije izvestija* eine kurze Notiz den Dalai-Lama in den Zusammenhang der „mongolischen Konfession“ (*mongol'skoe veroispovedanie*) und des „lamaschen Glaubens“ (*lamajskaja vera*) situiert und ihn als „Statthalter des Gottes Fo“ (*namestnik boga Fo*) präsentiert, wenn ein 1818 publizierter Ausschnitt einer Reiseskizze die genealogische Reihe der obersten Priester der Mongolen in Analogie zur Abfolge der Dalai-Lamas als jeweils zeitliche Einwohnung einer unsterblichen Gottheit begreift und als Überbegriffe neben dem „lamaschen Glauben“ resp. der „lamaschen Religion“ (*lamajskaja religija*) auch die „alte Lehre des Šigemuni“, aber nicht den Buddhismus kennt, und wenn schließlich 1820 in einem

⁴⁹¹ Vgl. Zott 2000, S. 58.

⁴⁹² Zitiert nach Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*. München: DTV 2004, S. 80f. Das hier neben den verschiedenen Namensvarianten für Säkyamuni auftretende Wort *Fo* ist die chinesische Bezeichnung für Buddha.

⁴⁹³ Ebd., S. 80.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 75.

⁴⁹⁵ So die Einschätzung im Vorwort der hier verwendeten Ausgabe, vgl. Narežnyj 2006, S. 7.

Bericht über „lamasche Amulette“ vom „Šigemoni’schen Gesetz“ (*Šigemoniev zakon*) und von dessen Anhängern als „Šigemoniern“ (*šigemonijane*) die Rede ist, so sind dies alles Beispiele für eine Buddhismusrezeption *avant la lettre*, für eine Zugangsweise, die, mit Anklängen an das Heiden-Paradigma, noch ohne den Buddhismusbegriff operiert und größere Zusammenhänge noch nicht konsequent unter diesen umfassenden Neologismus subsumiert.⁴⁹⁶ Selbst dem sibirischen Dolmetscher und Forscher Aleksandr Igumnov (1761-1834), der den später bekannten Kazaner Buddhismusexperten Osip Kovalevskij (vgl. Kap. 7.4) in der mongolischen Sprache unterrichtete, ist 1819 in Bezug auf den „Glauben und die Moral der Mongolen“ kein kulturübergreifender Buddhismus, sondern nur das im mongolisch-tibetischen Kontext wahrgenommene „Šigemoni’sche Gesetz“ (*Šigemoniev zakon*) oder der „Šigemoni’sche Glaube“ (*Šigemonieva vera*) vertraut.⁴⁹⁷

Wie sich noch in den 1830er-Jahren eine Studie ausgestalten kann, die zwar viele Details zu Kosmologie, Dogmen oder „Gottesdienst“ kennt, aber ohne Bezug auf den Buddhismusbegriff auskommt, vermag ein Beispiel aus dem Umfeld des *Énciklopedičeskij leksikon* (EL) zu veranschaulichen. Der in den 1820er-Jahren in Sibirien als Französischlehrer und Beamter tätige Julij Ivanovič Džuli-

⁴⁹⁶ Vgl. „Kratkoe svedenie o Dalaj Lame“. In: *Vostočnye izvestija* Nr. 28 (1813), S. 235. Reman: „O religii mongolov-chalkasov i lamajskom pervosvjačennike (kutuchte) prebyvajuščem v Urge“, übers. von P. Gvozdev. In: *Syn otecěstva* 48, Nr. 33 (1818), S. 13-26. Spasskij, Grigorij.: „O lamajskich amuletach“. In: *Sibirskij vestnik* 9 (1820), S. 48-54 resp. 125-131 (doppelte Paginierung). Der Reisebericht, dem in russischer Übersetzung „Reman“ als Autor zugeordnet wird, dürfte von Joseph Rehmann (1779-1831) stammen, der in Russland als Arzt tätig war und 1805-1806 an einer russischen Gesandtschaft des Grafen Golovkin nach China teilnahm. Von dieser Reise her stammt wohl auch sein Text über die Religion der Mongolen, der Ereignisse aus dem Jahr 1806 schildert, vgl. Reman 1818, S. 21.

⁴⁹⁷ Vgl. Igumnov, A. V.: „Obozrenie Mongolii. Otdelenie vtoroe. O vere i nraovstvennosti mongolov“. In: *Sibirskij vestnik* 5 (1819), S. 23-44 resp. 37-58 (doppelte Paginierung). Immerhin weiß Igumnov, dass der beschriebene „Glaube“ ursprünglich aus Indien stammt (vgl. S. 29). Die Schlusspartie des Textes (ab S. 36) geht zudem auf das ältere „Schamanentum“ (*šamanstvo*) der Mongolen ein. Der in einer Festung nahe der chinesischen Grenze geborene Autor lernte von Kindsbeinen an durch Kontakt mit Muttersprachlern Mongolisch. Außerdem hatte schon sein Vater den Beruf des Dolmetschers ausgeübt. Igumnov begleitete als Übersetzer u.a. 1781 die russische geistliche Mission nach Peking und 1805 die Gesandtschaft des Grafen Golovkin nach China (vgl. hierzu den Reisebericht von Reman 1818 in Fn. 496, der Igumnov auf S. 20 erwähnt). Er diente als Experte für die mongolische Sprache in der Gouvernementsverwaltung in Irkutsk und als Lehrer. Igumnov legte eine Sammlung mongolischer Handschriften an, die nach seinem Tod, vermittelt durch Baron Schilling von Canstadt, ins Asiatische Museum in St. Petersburg gelangte. Zudem arbeitete er an einem mongolisch-russischen Wörterbuch, das aber wie die meisten seiner Schriften unveröffentlicht blieb. Vgl. zu Biografie und Werken Pućkovskij, L. S.: „Aleksandr Vasil’evič Igumnov (1761-1834)“. In: Akademia nauk SSSR, Institut narodov Azii (Hrsg.): *Očerk po istorii russkogo vostokovedenija*, Sbornik III. Moskva: Izdatel’stvo vostočnoj literatury 1960, S. 166-195; Čimitdoržiev, Š. B.: „A. V. Igumnov (1761-1834)“. In: Šarakšinova, E. K. (Hrsg.): *Rossijskoe mongolovedenie: chrestomatija*. Irkutsk: Izdatel’stvo IGU 2012, S. 191-196.

jani, den das Editorial des *EL* im ersten Band als für sibirische Themen zuständigen Redakteur listet (vgl. Kap. 3.3.1, zu seiner Biografie Kap. 8.2), publizierte 1833 den Aufsatz *Über den von den Transbajkal-Burjaten ausgeübten Glauben* (*O vere, ispoveduemoj zabajkalskimi burjatami*), der sich gleich im ersten Satz als Untersuchung zum „dalai-lamaschen oder šigemunischen Glauben“ (*dalaj-lamajskaja ili šigemunianskaja vera*) präzisiert und dem nach den Angaben des Autors Auskünfte des erwähnten Igumnov zugrunde liegen.⁴⁹⁸ Džulijani ist sich zwar (wie Igumnov) der indischen Herkunft dieses „Glaubens“ bewusst, dennoch beschränkt sich der Blick auf die mongolische und tibetische Überlieferung und das in der Baikal-Region lebende mongolische Volk der Burjaten. Der Text vermittelt also kein Bewusstsein dafür, dass der „dalai-lamasche oder šigemunische Glaube“ auch über diesen Kulturbereich hinaus existiert. Bezeichnend ist, dass Śākyamuni, der als aktueller „Herrscher des Universums“ und Gründer des „dalai-lamaschen Glaubens“ eingeführt wird, einen Gott neben anderen Göttern darstellt, die sich in der Beherrschung des Universums ablösen, aber nicht generisch als Buddhas verstanden werden, denn Džulijani interpretiert deren aller Benennung als *Bur-Chan* gewissermaßen als göttlichen Eigennamen in der Übersetzung „vollkommener Herrscher“ oder „makeloser Gebieter“ und nicht als mongolische Wortform für Buddha, so wie sie etwa im siebten Band des *EL* durch Isaak Jakob Schmidt im Artikel *Budda* (vgl. Kap. 7.2) und in einem gesonderten (anonym geführten) Lemma *Burchan* erläutert wird.⁴⁹⁹ Dementsprechend gibt sich der Text verwundert, dass dieselbe Bezeichnung auch diejenigen „glückseligen Geister“ erhielten, die sich durch vorbildliche Lebensführung von der Wiedergeburt als Mensch oder Tier befreiten und als *Bur-Chan* wiedergeboren würden, um fortan im Himmel zu wohnen. Den neben Śākyamuni für den vorgestellten Glauben namensgebenden Dalai-Lama wiederum erklärt Džulijani zur Wiedergeburt eines Gottes in Menschenform.⁵⁰⁰ In der Summe schlägt dem „šigemunischen Glauben“ keine ausgesprochene Ablehnung entgegen, die Einordnung als Vielgötterei muss ihm aufgrund einer fehlenden Anerkennung der „Einheit Gottes“ und seiner „schöpferischen Kraft“ aber doch als Nachteil ausgelegt werden.⁵⁰¹ Nicht nur fällt bei der Lektüre die Abwesenheit des Buddhismusbegriffs auf, diese korreliert auch mit einem Fehlen des Religi-

⁴⁹⁸ Vgl. Džulijani, Julij: „O vere, ispoveduemoj zabajkalskimi burjatami“. In: *Syn otecěstva* 36 (Č. 158), Nr. 25 (1833), S. 191–209, hier S. 191.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 198; *EL*, Bd. 7, S. 243 u. 422. Das mongolische Wort *Burqan* (burjatisch: *Burjan*), das etymologisch über das Uigurische auf das Sanskrit zurückreicht, kann zwar auch „Gott(heit)“ resp. deren Darstellung sowie „Schutzamulett“ bedeuten, wäre im hier gegebenen Kontext allerdings eindeutig als „Buddha“ zu lesen. Vgl. zur Wörterklärung Schmalzriedt, Egidius; Haussig, Hans Wilhelm (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt., Bd. VII, 2 (Götter und Mythen in Zentralasien und Nordeurasien). Stuttgart: Klett Cotta 2004, S. 956 („Burqan“).

⁵⁰⁰ Vgl. Džulijani 1833, S. 200f.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., S. 198.

onsbegriffs; anstelle des Glaubensbegriffs tritt bisweilen nur der synonym verwendete Sektenbegriff.⁵⁰²

Umso mehr sticht ins Auge, dass Džulijani nur ein Jahr später wiederum im Kontext der Burjaten nun vom Buddhismus weiß. Ein mit dem schlichten Titel *Die Burjaten (Burjaty)* versehener Aufsatz in der *Biblioteka dlja čtenija*, der einem gleichlautenden Artikel im siebten Band des *ĒL* (1836) Pate steht, spricht vom „Gesetz Buddhas, Šekkjamunis“ (*zakon Buddy, Šekkjamuni*) resp. auch vom „tibetischen Gesetz“ (*zakon tibetskij*), kombiniert also den althergebrachten Oberbegriff des Gesetzes (vgl. hierzu auch Kap. 9.3) mit dem Buddhabegegnung und klingt nur wenige Zeilen weiter mit der Formulierung „Glaubenssystem des Buddha, oder des Šekkjamuni“ (*sistema very Buddy, ili Šekkjamuni*) bereits deutlich moderner, um schließlich noch auf derselben Druckseite seine Kenntnis des Begriffs „Buddhismus“ (*buddaizm*) zu eröffnen. Es handelt sich dabei um ein Glaubenssystem, das sich „ausgeklügelter“ präsentiere, als viele annähmen, und das in jüngerer Vergangenheit das Interesse der Orientalisten geweckt habe, von deren Werken höchstinteressante Einsichten in die Geschichte der „orientalischen Philosophie“ zu erwarten seien. Der Text verweist an dieser Stelle namentlich auf Isaak Jakob Schmidt, ohne aber auf dessen Forschungen inhaltlich einzugehen. Džulijani begründet seinen Verzicht auf eine Darlegung der „komplexen Theorie der endlosen Abstraktionen, der seltsamen Dogmen, der noch seltsameren Rituale“ („многосложной теории бесконечных отвлеченностей, странных догматов, еще страннейших обрядов“) des Buddhismus damit, selber kein Orientalist zu sein, und will sich stattdessen auf den „zugänglicheren“ Schamanismus konzentrieren.⁵⁰³ Hierauf wird in Kapitel 8.2 zurückzukommen sein.

Was dieser in erstaunlich kurzem Zeitraum erfolgte terminologische Übergang schon andeutet, bestätigt die Lektüre eines auf den ersten Blick unscheinbaren kurzen Nachrichten-Textes. Der 1836 erschienene siebzehnte Band der *Biblioteka dlja čtenija* führt in der Abteilung „Vermischtes“ unter der Rubrik „Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Petersburg“ eine mit *Buddhistische Literatur (Buddičeskaja literatura)* benannte Meldung, deren Anlass eine vom Indologen Robert Lenz angekündigte Übersetzung eines in London gelagerten Sanskrit-Manuskriptes aus der Sammlung Brian Hodgsons bildet, namentlich des *Lalitavistara*, welches die „gesamte Lehre des Buddha“ enthalte. Die anonym verfasste Zeitschriftennotiz sinniert über den historischen Quellenwert

⁵⁰² Igumnov verwendet den Begriff *religija* im oben zitierten Aufsatz ebenfalls nicht; er spricht stattdessen, wie gesehen, v.a. von „Glaube“ und „Gesetz“, dazu stellenweise von „Lehre“ (*učenie*). Was er unter Verwendung dieser Begriffe zusammenträgt, erhält mit dem Verweis auf die enorme Zahl der Götter implizit die Konnotation des Polytheismus und eine explizite Einschätzung als „Idolatrie“ (*idolosluženie*), vgl. Igumnov 1819, S. 27 u. 36.

⁵⁰³ Vgl. Džuliani, Ju.: „Burjaty“. In *Biblioteka dlja čtenija* 7 (1834), Otd. III, S. 45-62, hier S. 46f.

dieses Dokuments im Vergleich mit anderen Zeugnissen und weiß dabei mit Pali, Chinesisch, Japanisch, Mongolisch und Tibetisch eine Reihe anderer für die Erforschung des Buddhismus relevanter Sprachen zu benennen. Der Text führt das Adjektiv „buddhistisch“ (*buddičeskij*) und das „System des buddhistischen Glaubens“ (*sistema buddičeskoy very*) als selbstverständliche Begriffe und er nostrifiziert diesen „Glauben“ mit Verweis auf „unsere Burjaten und Kalmücken“, evoziert damit also einen imperialen Interessensbereich. Zugleich fungiert aber das Adjektiv „dalai-lamasch“ (*dalaj-lamskij*) als Synonym für „buddhistisch“, wie insbesondere eine eigentümliche Wortverbindung aufzeigt, die wie ein textueller Fremdkörper wirkt: Der Autor bezeichnet das *Lalitavistara* nämlich an einer Stelle als „dalai-lamaschen Alkoran“ (*dalaj-lamskij Alkoran*).⁵⁰⁴ Diese überraschende Kombination impliziert in beiden Bestandteilen der grammatischen Konstruktion einen Kultur- resp. Religionsvergleich in verdichteter Form. Einerseits enthebt das Adjektiv den Koran seiner islamischen Herkunft und abstrahiert ihn hier zum interkulturell anwendbaren, generalisierten Modell einer ‚heiligen Schrift‘, denn Gegenstand der Zeitschriften-Meldung ist einzig der Buddhismus (und nicht der Islam) und die Frage, welche asiatischen Sprachen den besten Zugang zu seiner Erforschung bieten. Andererseits bestätigt auch der im russischen Sprachgebrauch längst verankerte Koran seinem ungewöhnlichen Attribut, dass es über seinen ursprünglichen geografisch-kulturellen Raum hinaus zu einer auf gleicher qualitativer Stufe vergleichbaren Kategorie aufgestiegen ist. Dieser Umstand verdeutlicht sich umso mehr mit Blick auf die Quelle, von der die *Biblioteka dlja čtenija* im gegebenen Fall ihre Informationen bezieht. Der Artikel *Buddhistische Literatur* beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf dem ersten Teil einer von Robert Lenz für das *Bulletin scientifique* der Akademie der Wissenschaften auf Französisch verfassten Aufsatzserie zum *Lalitavistara*. Der Text der *Biblioteka dlja čtenija* übernimmt den Inhalt referierend, setzt aber an einer Stelle einen markanten Unterschied: Lenz bezeichnet nämlich das von ihm untersuchte Werk als „véritable évangile bouddhique de toutes les nations de l’Asie centrale“.⁵⁰⁵ Der Autor der *Biblioteka dlja čtenija* hat demnach, steht zu vermuten, für seine Zusammenfassung von dieser Formulierung ausgehend das Evangelium bewusst durch den Koran und das Adjektiv *bouddhique* durch *dalaj-lamskij* ersetzt. Die dahinterstehende Absicht – sie mag vielleicht ironischer Natur sein – kann textimmanent weder geklärt werden noch ist sie entscheidend. Von Relevanz ist vielmehr, dass Wortverbindungen und Sprachspiele wie diese aufzeigen, dass der Buddhismus inzwischen

⁵⁰⁴ Vgl. „Imperatorskaja akademija nauk v Peterburge. Buddičeskaja literatura“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 17 (1836), Otd. VII, S. 36-37.

⁵⁰⁵ Lenz, R: „Analyse du Lalita-Vistara-Pourana, l’un des principaux ouvrages sacrés des Bouddhistes de l’Asie centrale, contenant la vie de leur prophète, et écrit en sanscrit, par M. R. Lenz (lue le 20 mai 1836)“. In: *Bulletin scientifique, publié par l’académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg* 1, Nr. 7-13 (1836), S. 49-51, 57-63, 71-72, 75-78, 87-88, 92-96, 97-99, Zitat Nr. 7, S. 51.

nicht nur als Entität für sich in den Fokus der Wissenschaft geraten, sondern auch zu einer relevanten Option des Kulturvergleichs geworden ist. Indem allerdings „buddhistisch“ und „dalai-lamasch“ noch parallel und gleichbedeutend auftreten, verweisen sie den Text in eine Transitionsphase, die teilweise noch älterer Terminologie verhaftet bleibt und in der sich der Buddhismusbegriff noch nicht als einzige Oberkategorie für diese Religion manifestiert (vgl. hierzu auch Kap. 7.5).

Robert Lenz, der aus dem baltischen Dorpat (Derpt) stammte, unterrichtete nach der Rückkehr von seinem Londoner Studienaufenthalt, wo er sich mit dem *Lalitavistara* beschäftigt hatte, in St. Petersburg an der dortigen Universität als Privatdozent und hielt 1836 mit Erlaubnis des Bildungsministeriums „öffentliche Vorlesungen über die Sanskritsprache und vergleichende Philologie“. Noch im gleichen Jahr verstarb er mit 28 Jahren. Die Historiografin der St. Petersburger Orientalistik A. Kulikova erkennt in ihm trotz seines frühen Todes den Begründer der universitären Sanskritologie in Russland.⁵⁰⁶

Zusätzlich zu Lenz weist die vorgestellte Meldung der *Biblioteka dlja čtenija* auf weitere Figuren der frühen Buddhismus-Studien in Russland hin: Genannt werden als Spezialisten für die mongolische und tibetische Sprache Isaak Jakob Schmidt (russ. Jakov Ivanovič Šmidt, 1779-1847) und Osip Kovalevskij (poln. Józef Kowalewski, 1800-1878), die zusammen mit dem Ungarn Csoma de Kőrös die einzigen wissenschaftlichen Autoritäten mit dieser linguistischen Spezialisierung seien, sowie „Baron Schilling“, der aus dem östlichen Sibirien zwei vollständige Exemplare des Kanjur, des „Hauptbuches der Buddhisten“, beschafft habe.⁵⁰⁷ Während der in Reval (Tallinn) geborene Baron, dessen voller Name Paul Ludwig Schilling von Canstadt (1786-1837) lautet, v.a. für seine umfangreichen Sammlungen buddhistischer Bücher und Manuskripte sowie als Pionier der Telegrafen-Technik bekannt ist, weniger aber als Autor eigenständiger Arbeiten zum Buddhismus in Erscheinung trat,⁵⁰⁸ legten hingegen Kovalevskij und v.a. Schmidt an ihren Wirkungsstätten in Kazan' und St. Petersburg in der Tat die Grundlagen einer tiefergehenden wissenschaftlichen Buddhismusforschung im Sinne der oben angesprochenen Konstituierung eines Gegenstandsbereichs, der eine in weiten Teilen Asiens verbreitete Religion als Gesamtheit ihrer Varianten umfasst. Wie in den folgenden Unterkapiteln das Beispiel Schmidts veranschaulicht, trug sein umfangreiches Werk, das sich auch in einigen Beiträgen zum *EL* niederschlägt, im russischen und gesamteuropäischen Kontext wesentlich zu dieser Entwicklung bei. Kovalevskij, der ebenfalls zu den

⁵⁰⁶ Vgl. Kulikova 2001, S. 98-105.

⁵⁰⁷ Vgl. „Buddičeskaja literatura“ 1836, S. 36. Beim Kanjur (wissenschaftliche Transskription: *bk'-gyur*) handelt es sich um einen Teil des tibetischen Schriftenkanons.

⁵⁰⁸ Vgl. zur Biografie Schillings und seinem Wirken als Orientalist: Jarockij, A. V.: „O dejatel'nosti P. L. Šillinga kak vostokoveda“. In: Akademia nauk SSSR, Institut narodov Azii (Hrsg.): *Oेrki po istorii russkogo vostokovedenija*, Sbornik VI. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury 1963, S. 218-253.

Mitarbeitern des *EL* zählte, wird sich, wenn sein Schaffen in den Fokus rückt, als von Schmidt deutlich beeinflusst erweisen.

7.2 Schmidts Petersburger „Buddhaismus“ und die Gottesfrage

Geboren 1779 in Amsterdam in einer Familie, die der dortigen Evangelischen Brüdergemeinde angehörte, gelangte Isaak Jakob Schmidt ursprünglich nicht von einer akademischen Ausbildung, sondern vom Kaufmannsberuf und damit verbundener Missionstätigkeit her zur Beschäftigung mit dem Buddhismus. Als die Familie Schmidt im Zuge der französischen Besetzung der Niederlande ihr Vermögen verlor, versuchte der Vater, der zuvor Buchhalter gewesen war, im internationalen Handel Fuß zu fassen, und auch der Erstgeborene Isaak Jakob erhielt zu diesem Zweck nun eine kaufmännische Ausbildung. Da sich eine Anstellung des Vaters bei der Niederländischen Ostindischen Compagnie nicht verwirklichen ließ, nahm Isaak Jakob 1798 ein Angebot an, in der Handelsniederlassung der Herrenhuter Brüdergemeinde in Sarepta an der Wolga als Handelsgehilfe zu arbeiten. Die Jahre 1804-1806 verbrachte er in beruflichen Angelegenheiten im Siedlungsgebiet der mongolischen Kalmücken, was ihm den Erwerb der mongolischen Sprache (Kalmückisch und klassisches Mongolisch) ermöglichte. Von 1807 bis 1812 amtete Schmidt als Rechnungsführer der Gemeindehandlung in Saratow, ab 1812 als Schatzmeister und Rechnungsführer der russischen Bibelgesellschaft in St. Petersburg. Zusätzlich begann er in deren Auftrag mit der Erstellung missionarischer Schriften und v.a. der Übersetzung des Neuen Testaments ins Kalmückische und klassische Mongolisch. Die Bibelübersetzungen wurden ab 1815 im Druck verlegt. 1824 gab Schmidt in St. Petersburg sein erstes großes wissenschaftliches Werk heraus (*Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*), das auf breite Resonanz stieß. Infolge dieser Bekanntschaft wurde Schmidt 1825 Ehrenmitglied der Pariser Société Asiatique und 1826 korrespondierendes Mitglied der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften (ab 1829 Vollmitglied). 1827 verlieh die Rostocker Universität dem Autodidakten, der bis dahin keinen akademischen Titel geführt hatte, die Doktorwürde. Gewissermaßen als nachgereichte Dissertation erschien im Jahr darauf seine Untersuchung *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*. Mit den beiden letztgenannten Veröffentlichungen begründete Schmidt seine buddhologischen Forschungen, die er in den nachfolgenden Jahren um eine große Zahl einschlägiger Werke, auf die noch zurückzukommen sein wird, erweiterte. Ebenfalls verfasste er Untersuchungen und Übersetzungen zur Geschichte der Mongolen und Tibets sowie Grammatiken und Wörterbücher der mongolischen und tibetischen Sprache, für die er heute größere Bekanntschaft genießt als für seine den Buddhismus betreffenden Schriften. Paral-

lel zu seiner großen publizistischen Produktivität wuchs Schmidts Bedeutung in der St. Petersburger Gesellschaft und Wissenschaftsszene. Er erhielt verschiedene Orden und stieg in der Rangtabelle, die seit Peter I. die Elite des Reiches hierarchisierte, zum Staatsrat (*statskij sovetnik*) auf; 1837 wurde er zum Mitglied des Verwaltungsausschusses der Akademie der Wissenschaften ernannt. Schmidt verstarb 1847 in St. Petersburg, wobei ihm die wissenschaftliche Arbeit in den letzten Lebensjahren aufgrund einer Einschränkung der Sehkraft als Resultat des Grauen Stars nur noch eingeschränkt möglich gewesen war.⁵⁰⁹

Die Wahrnehmung Schmidts ist v.a. diejenige eines Pioniers der wissenschaftlichen Mongolistik und Tibetologie. Walravens' grundlegende bio-bibliografische Dokumentation ist hier charakteristisch, indem der Herausgeber im Vorwort Schmidts wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung durch die drei Bereiche der Begründung der europäischen Mongolistik, der Weiterentwicklung der durch Csoma de Körös initiierten Tibet-Studien sowie der ersten Übersetzung der Bibel ins Kalmückische und Mongolische kennzeichnet.⁵¹⁰ Gerade aus dieser hervorragenden Zusammenstellung der Werke Schmidts wird jedoch ersichtlich, wie sehr der Buddhismus ein zentrales Element seines Schaffens bildet und keineswegs nur eine Begleiterscheinung übergeordneter philologischer Interessen darstellt. Als überwiegend auf Deutsch publizierender Buddhismusforscher ist Schmidt in wissenschafts- resp. wissensgeschichtlichen Fachpublikationen zwar durchaus bekannt, in seiner Bedeutung jedoch oft unterschätzt.⁵¹¹ Noch weniger Aufmerksamkeit erhält die Tatsache, dass sich Schmidt an vielen Stellen seines umfangreichen Werkes explizit religionskomparatistisch zeigt.⁵¹² Die Herausarbeitung beider Aspekte – Schmidt als Buddhismusexperte und als allgemeiner Religionsforscher – steht deshalb im Fokus dieses und des nachfolgenden Unterkapitels.

⁵⁰⁹ Die hier angeführten biografischen Informationen beruhen auf den Angaben Franz Babingers („Isaak Jakob Schmidt, 1779-1847. Ein Beitrag zur Geschichte der Tibetforschung“), enthalten in Walravens 2005, S. 13-30, sowie Knüppel, Michael: „Schmidt, Isaak Jakob“. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XXVIII (2007), Sp. 1391-1400. Bezuglich Schmidts Stellung in der Rangtabelle differieren die Angaben. Gemäß Knüppel, dessen Fassung stark auf Babinger zu beruhen scheint, war Schmidt Staatsrat, Babinger zufolge hingegen ein höher rangierter Wirklicher Staatsrat (*dejstvitel'nyj statskij sovetnik*). Nach Abgleich mit den Angaben in den Titeln einiger Veröffentlichungen Schmidts (vgl. Walravens 2005, S. 76 und 79) ergibt sich der Staatsrat als sein Rang.

⁵¹⁰ Vgl. Walravens 2005, S. 11, zudem auch Kim; Šastitko 1990, S. 274f. und 284f. In letzterer Publikation wird Schmidts Buddhismus-Expertise zwar in einem Satz erwähnt (S. 285), die Darstellung ist allerdings nicht thematisch gegliedert, sondern nach akademischen Disziplinen aufgeteilt, wodurch Schmidt in erster Linie im Kontext der Erforschung der Mongolen und Tibets verortet wird.

⁵¹¹ So beschränken sich z.B. Zott 2000, Lütkehaus 2004 oder Almond 1988 auf wenige oberflächliche Nennungen.

⁵¹² Eine Ausnahme ist z.B. Knüppel 2007.

Schmidts Hauptsprache ist zwar das Deutsche, einige seiner Publikationen erschienen aber auch in russischen Übersetzungen, so etwa die mongolische und tibetische Grammatik, aber auch kürzere Aufsätze. Schmidt selbst scheint zumindest in der Lage gewesen zu sein, Russisch zu lesen, wie von ihm verfasste Rezensionen russischer Werke vermuten lassen. Im Sinne einer imperialen Identität dürfte er, der fast 50 Jahre seines Lebens im Zarenreich verbrachte, sich durchaus als russländischen Forscher empfunden haben, zumal der Anteil Nichtrussischsprachiger in der damaligen Wissenschaftsszene Russlands bedeutend war.⁵¹³ Zwischen 1829 und 1836 erarbeitete Schmidt fünf teilweise sehr ausführliche, auf Vorträgen beruhende Abhandlungen zum „Buddhismus“, die er als Darstellung der Grundlagen dieser Religion begriff und als zusammenhängendes, fortschreitendes Projekt konzipierte (*Ueber einige Grundlehren des Buddhismus* Teil 1 und 2, *Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten*, *Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer*, *Ueber das Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita der Bauddhen*). Mit dem letztgenannten Text, der 1836 in einer Kurzfassung und 1840 in der Langfassung erschien, sah Schmidt fürs Erste seine in Angriff genommene Darlegung des Buddhismus als abgeschlossen an. Offenbar bestand aber in diesem Zeitraum seines Schaffens das (nicht ausgeführte) Vorhaben, eine noch umfassendere, über die „philosophische Grundlage“ des „Religionsgebäudes des Buddhismus“ hinausgreifende Gesamtdarstellung zu schreiben.⁵¹⁴ Gedruckt in den *Mémoires* der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften, wurden die genannten deutschen Abhandlungen nicht nur in Russland selbst rezipiert, sondern als Exportprodukt russländischer Wissenschaft auch in Westeuropa zur Kenntnis genommen.⁵¹⁵ Kaum bekannt sind hingegen Schmidts 1836 erschie-

⁵¹³ Vgl. zu Schmidts Betonung der wichtigen Rolle Russlands bei der Erforschung Asiens Kap. 3.1.3.

⁵¹⁴ Vgl. Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten, als Fortsetzung der Abhandlungen ueber die Lehren des Buddhismus. Gelesen den 21. December 1831“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, Sixième série*, Bd. 2 (1834), S. 1-39, hier S. 1.

⁵¹⁵ So z.B. bei Friedrich Creuzer in der dritten Auflage (1836/37) seiner *Symbolik und Mythologie der alten Völker* im VI. Nachtrag zu den Religionen Indiens („Ein Blick auf den Buddhismus“), vgl. Creuzer 1990, S. 552-570. Besonders gilt es in diesem Zusammenhang auch auf Arthur Schopenhauers Rezeption von Schmidts Werken zu verweisen (s.u.). Für eine ausführliche russische Zusammenfassung der ersten vier Abhandlungen siehe Neverov, Ja.: „Obozrenie trudov Imperatorskoj sanktpeterburgskoj akademii nauk, s 1827 po 1833 god“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveschenija* 1 (1834), Otd. III, S. 217-251, 378-415, hier S. 378-392. Die zweiteiligen *Grundlehren des Buddhismus* erschienen in einer ebenfalls zweiteiligen russischen Kurzversion im ersten Band der Sammlung der Vorträge an der Akademie. Das Inhaltsverzeichnis ordnet diese Texte zwar Schmidt selbst zu, ihre Lektüre erweckt allerdings eher den Eindruck, dass ein anderer (nicht genannter) Autor das deutsche Original auf Russisch zusammengefasst hat, spricht der Text doch von „Herrn Schmidt“ in der dritten Person. Vgl. Šmit, Ja.: „O nekotorych osnovnyx položenijach buddizma“, Teile 1 und 2. In: *Čtenija Imperatorskoj akademii nauk v Sanktpeterburge za 1829 i 1830 gody* 1 (1831), S. 40-51.

nene Beiträge *Buddha* und *Buddism* im siebten Band des *EL*. Sie können vor dem Hintergrund des in diesen Jahren geschriebenen Buddhismus-Zyklus als dessen Kurzfassung gelesen werden, wie gleich zu sehen sein wird. Außerdem handelt es sich um einen der wenigen Fälle, in denen Texte Schmidts nur in russischer Version publiziert sind.⁵¹⁶ Diese beiden alphabetisch unmittelbar aufeinander folgenden Artikel mit einer Länge von zusammengenommen etwa neun Spalten repräsentieren somit in konziser Form Schmidts Buddhismusverständnis und ihre Lektüre im Vergleich mit den ausführlicheren deutschen Vorlagen vermag Schmidt als Forscher herauszustellen, der seine Quellen zwar aus dem Spezialgebiet der Mongolen- und Tibetkunde bezieht, davon abgesehen aber ein grundsätzliches allgemeines Interesse am Buddhismus offenbart, das in diesem Kontext den philologischen Spezialfragen vorangeht.⁵¹⁷

Zu Beginn des Artikels *Buddism* definiert Schmidt den Buddhismus, für den er neben dem „Glauben Buddhas“ (*vera Buddy*) wie andere Zeitgenossen noch das Synonym des „dalai-lamaschen Glaubens“ (*vera dalaj-lamskaja*) angibt, als „eine der asiatischen religiösen Lehren, die gemäß den glaubwürdigsten Angaben ungefähr 1000 Jahre v. Chr. in Indien entstanden ist“ („одно из Азиатских религиозных учений, которое, по достовернейшим показаниям, возникло в Индии около тысячи лет до Р. Х.“).⁵¹⁸ Nach einer Diskussion alternativer Datierungen und der Beeinflussung durch den Brahmanismus charakterisiert Schmidt den Buddhismus weiter als eines der ältesten existierenden Religionsysteme und gibt die Zahl der Buddhisten in Asien mit 200 Millionen an. Er betont dabei explizit, dass diese trotz Differenzen in der Auslegung einiger Dogmen, Rituale und „lokaler Bräuche“ und der daraus resultierenden Aufspaltung in verschiedene „Sekten“ im Grunde ein und derselben Lehre anhingen.⁵¹⁹ Im Anschluss an diese allgemeinverständliche historische Einführung

⁵¹⁶ In der St. Petersburger Filiale des Archivs der Akademie der Wissenschaften lagern insgesamt 49 Dokumente aus dem Nachlass Schmidts oder mit Bezug auf ihn. Sie konnten während der Erstellung der vorliegenden Studie nicht konsultiert werden. Wie aus dem online verfügbaren Inventar der Archivalien hervorgeht, umfasst die Sammlung einerseits Manuskripte publizierter Schriften Schmidts, andererseits auch unveröffentlichtes Material. Zwei Dokumente könnten gemäß Beschreibung die deutschen Manuskripte von Schmidts *EL*-Artikeln *Buddha* und *Buddism* sein: „Titeloser Artikel über die Grundlehre des Buddhismus. In deutscher Sprache“ („Статья без заглавия об основном учении буддизма. На немецком языке“); „Anmerkungen zu Buddha. In deutscher Sprache“ („Заметки о Будде. На немецком языке“). Vgl. Sankt-Peterburgskij filial Archiva RAN, Fond 785 (Šmidt, Jakov Ivanovič), Opis' I, Nr. 6 u. 10; einsehbar unter: <http://isar.an.ru/?q=ru/opis&guid=0C71854A-59F0-129E-543F-A113E61940E1&ida=2> (letzter Zugriff: 23.12.2019).

⁵¹⁷ Der dritte längere Beitrag Schmidts zum *EL* ist wissenschaftsgeschichtlicher Natur und behandelt die „Asiatischen Gesellschaften und Museen“ (Bd. 1, S. 283-285). Dazu kommt ein kurzer Eintrag zum mongolischen Begriff *Ajmak* im selben Band (S. 305), vgl. hierzu Walravens 2005, S. 62.

⁵¹⁸ *EL*, Bd. 7, S. 245.

⁵¹⁹ Vgl. ebd.

entwickelt der Text unvermittelt einen hohen inhaltlichen Komplexitätsgrad, wenn er dazu übergeht, den Kern der buddhistischen Lehre aus der Kosmologie heraus zu entfalten. Als Grundlage des „Religionsgebäudes“ (*religioznoe zdanie*) benennt Schmidt dabei den Dualismus von Geist und Materie und er führt den für die weitere Argumentation relevanten, komplexen, von ihm kosmologisch verstandenen *Dhjāna*-Begriff⁵²⁰ in *medias res* ein:

„Je für sich genommen sind Geist und Materie einander völlig gegensätzlich und der Geist kann nie ein Bestandteil der Materie sein; hingegen ist der unfreie Geist bis zur Erlangung seiner Freiheit ein untrennbarer Begleiter der Materie und mittels ihrer Verbindung bildet sich das Universum. Über den erhabenen *Buddha-Dhjānas*, oder stufenweise ansteigenden Himmeln, zu denen allein der freie Geist Zugang hat, befindet sich noch ein *Dhjāna*, oder Himmel, genannt *Lichtreich*: Dort hält sich der unfreie, der Möglichkeit weiteren Aufstiegs beraubte Geist auf, zusammen mit dem allerfeinsten Element der Materie, dem in volliger Abstraktion begriffenen Licht.“

„Сами по себе, дух и материя совершенно противоположны друг другу, и никогда дух не может быть составной частью материи; однако же несвободный дух, до достижения своей свободы, есть неразлучный спутник материи, и посредством их союза образуется вселенная. Над высокими *Будда-дянями*, или постепенно возвышающимися небесами, в которые один только свободный дух имеет доступ, находится еще одна *дяна*, или небо, называемое *страною света*: там, несвободный, лишенный возможности подниматься выше, дух пребывает вместе с тончайшою стихией материи, светом, постигаемым в совершенной отвлеченности.“⁵²¹

Aus weiteren Ausführungen über den Bau der Welt und deren verschiedene hierarchische Sphären leitet sich nun die Seelenwanderung ab:

„Auf diese Weise unterliegen alle Wesen des aus dem *Dhjāna* des Lichts emanierten Universums, von den höchsten Luftpötern bis zu den widerwärtigsten Ungeheuern der Hölle, dem beständigen Wogen der Metempsychose (der Seelenwanderung), denn alle sind sie aufgrund der engen Vereinigung mit der Materie mehr oder weniger der Sinnlichkeit und ihren verderblichen Folgen unterworfen. Die Geister/Geist-Teile dieses Bereichs, die in den verschiedenen Formen der Materie eingeschlossen sind, können, solange sie nicht durch die höchste Erkenntnis der Nichtigkeit dieser Formen und die sich infolgedessen mehrenden Tugenden die Freiheit erlangen, ihre Hülle nur insofern von sich abstreifen, als sie sich sogleich mit einer neuen bekleiden, und zwar, entsprechend ihren Taten, mit einer besseren oder einer schlechteren.“

„Таким образом все существа вселенной, истекшей из *дяны* света, начиная с высших воздушных богов до гнуснейших чудовищ ада, подлежат беспрерывному волнению метемпсихоза (переселения душ), потому что все они более или менее подвержены чувственности и пагубным ее последствиям от тесного соединения с материю. Духи этой области, заключенные в различных формах материи, покуда высшим познанием ничтожества этих форм и увеличивающимися оттого добродетелями не достиг-

⁵²⁰ Die verwendete Umschrift *Dhjāna* für russ. *djana* (Sankr. *dhyāna*: Meditation, Versenkungsmethode) entspricht Schmidts deutscher Verwendung.

⁵²¹ Ebd. (Hervorhebungen im Original).

нут свободы, могут сложить с себя оболочку свою только с тем, чтобы тотчас облечься в новую, и, смотря по их действиям, в лучшую или худшую.“⁵²²

In der Konsequenz dieser Vorstellung betont Schmidt, die Buddhisten begriffen die Welt nicht als Schöpfung eines allmächtigen göttlichen Wesens, sondern als verbrecherisches Werk der unfreien, der Materie verhafteten Geister/Geist-Teile (*duchi*), weswegen eines der wichtigsten Dogmen des Buddhismus darin bestehe, dass sich die „erwachte Erkenntnis des Geistes“ (*probuždennoe poznanie ducha*) durch Überwindung feindlicher „Gefühlsumstände“ (*čuvstvennye obstojatel'stva*), „feuriger Leidenschaften“ (*pylkie strasti*) und „ungestümen Handelns“ (*bujnaja dejatel'nost'*) aus der Materie zu befreien suche. Schmidt beschreibt im Weiteren den durch diesen Befreiungsvorgang angetriebenen ständigen Ablauf von Vernichtung und Neuentstehung der Welt, wobei sich in der Zwischenphase alles Verbliebene im *Dhjâna* des Lichts konzentriere. In diesem sich über unermessliche Zeiträume vollziehenden Zyklus könne sich eine immer größere Zahl von Geistern/Geist-Teilen endgültig befreien und in die „Urweisheit“ (*pervonačal'nyj razum*) eingehen, sodass schließlich die ganze riesige Zahl der unfreien Geister/Geist-Teile sich auflöse und auch die bisher unzerstörbaren Bereiche im Weltaufbau, das *Dhjâna* des Lichts und die *Dhjânas* der Offenbarung Buddhas, verschwänden, also nach einer abschließenden Weltzerstörung nichts als die „unergründliche, höchste, in ihrer Einheit unbedingte Urweisheit“ übrig bleibe.⁵²³

Die Argumentation im Enzyklopädie-Artikel *Buddha* bewegt sich in gleicher Weise auf einem hohen Abstraktionsniveau. Die Bezeichnung „Buddha“ wird zu Beginn als Sanskritwort mit der Bedeutung „Weisheit, Erkenntnis“ (*mudrost', poznanie*) erklärt (eigl. „der Erwachte“), welches auch den Begriff eines

⁵²² Ebd., S. 246.

⁵²³ Vgl. ebd., 246f. *Pervonačal'nyj razum* wird hier in Anlehnung am Schmidts deutsche Texte als „Urweisheit“ übersetzt. Deren Sprachgebrauch ist in dieser Hinsicht allerdings nicht konsequent, sondern kennt auch Varianten wie „Urvernunft“ oder „Urintelligenz“. Vgl. Schmidt, Isaak Jakob: „Über einige Grundlehren des Buddhismus. Zweite Abhandlung. Gelesen den 15. September 1830“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. Sixième série*, Bd. 1 (1832), S. 221-262, hier S. 259. Die Übersetzungsvariante „Geist-Teile“ für *duchi* lehnt sich an Schmidts deutsche Formulierungen „intellectuelle Theile“, „Theile der Intelligenz“ und „Intelligenzen“ an, die er im Kontext der Darlegung des grundlegenden kosmologischen Geist-Materie-Dualismus verwendet. Vgl. ebd., S. 223f. und Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber einige Grundlehren des Buddhismus. Erste Abhandlung. Gelesen den 9. December 1829“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. Sixième série*, Bd. 1 (1832), S. 89-120, hier S. 99. Alternativ spricht Schmidt im gleichen Sinne von (zu erlösenden) „Geistern“ wie etwa in folgendem Beispiel: „[...] es soll indess damit doch nur so viel gesagt seyn, dass die Buddhahre niemals aufhören werde, so lange noch Geister zu erlösen sind.“ Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer. Gelesen den 10. October 1832“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. Sixième série*, Bd. 2 (1834), S. 41-86, hier S. 80. Vgl. außerdem in Kap. 7.4 Kovalevskijs in den gleichen Kontext fallenden Ausdruck „Geist-Teile“ (*časticy ducha*).

„höchsten Wesens“ enthalte (*ponjatie o verchovnom suščestve*). Schmidt unterscheidet daraufhin eine abstrakte und eine relative Bedeutung (*otvlečennyj smysl, otnositel'nyj smysl*) des Buddhabegriffs; im selben Zuge erklärt er auch den im Artikel „Buddhismus“ verwendeten Ausdruck der „Urweisheit“:

„In der abstrakten [Bedeutung] muss man darunter eine Gottheit verstehen, die, als höchste Urweisheit, nur in sich selbst außerhalb alles Schöpfenden und Geschaffenen existiert; in der relativen Bedeutung repräsentiert sie dieselbe Urweisheit, aber nicht mehr abgeschieden, sondern in der Offenbarung als Gottheit, die in der Schöpfung selbst mit dem Ziel der Errettung der darin eingeschlossenen Seelen handelt.“

„В отвлеченном должно разуметь под ним божество, которое, будучи верховным, первоначальным Разумом, существует только в самом себе вне всего творящего и сотворенного; в относительном значении, оно изображает тот же первоначальный Разум, но уже не отдельно, а в откровении, как божество, действующее в самом творении к спасению заключенных в нем душ.“⁵²⁴

In der abstrakten Bedeutung, so der Text weiter, sei zwar nur ein Buddha als „unbedingte Einheit und Zentrum alles Geistigen“ denkbar, in der Offenbarung hingegen hänge er von der Zeit und anderen Bedingungen ab und könne so in vielen verschiedenen Erscheinungsweisen auftreten. Da die Buddhaoffenbarung wiederum zweifach, also himmlischer oder irdischer Art sein könne, ergeben sich zusammen mit dem abstrakten Buddhabegriff drei Buddhanaturen. In seinen weiteren Ausführungen konzentriert sich Schmidt v.a. auf die Offenbarungsbedeutung des Buddha, in der er die Grundlage des Religionssystems des Buddhismus sieht.⁵²⁵ Auch in dieser Hinsicht verbleibt die Darstellung weitgehend auf theoretisch-konzeptueller Ebene und geht z.B. auf den historischen Buddha Śākyamuni nur insofern ein, als er als vierter erschienener Buddha der gegenwärtigen, 1000 Buddhaerscheinungen umfassenden Weltperiode benannt wird.⁵²⁶

Was Schmidt 1836 für das *EL* als Essenz des Buddhismus in komplexer Sprache verdichtet, dürfte, wie bereits angetont, im Wesentlichen auf seinen zwischen 1829 und 1836 entstandenen deutschen Darstellungen beruhen. Die Enzyklopädie-Artikel greifen verschiedene Punkte auf, die in diesen Abhandlungen noch deutlich detaillierter behandelt werden. Dies zeigt etwa das Beispiel der im *EL* in den Vordergrund gerückten Befreiung des Geistes (resp. der synonym verwendeten Intelligenz) aus der Materie und dem Kreislauf der Wiedergeburten. In diesem Zusammenhang benennt Schmidt im zweiteiligen Text über die *Grundlehren des Buddhismus* den Kerngehalt der buddhistischen Lehre unter zusätzlichem Rückgriff auf die im *EL* abwesenden Begriffe des *Sansâra* (Sanskrit: *samsâra*) und *Nirwâna* (Sanskrit: *nirvâna*):

⁵²⁴ *EL*, Bd. 7, S. 243.

⁵²⁵ Vgl. ebd.

⁵²⁶ Vgl. ebd., S. 244.

„Die Grundidee des Buddhismus spricht sich in folgenden zwei kurzen Sätzen aus, die man in den Schriften dieses Religionssystems an sehr vielen Stellen, wo sich nur die Gelegenheit darbietet, wiederholt findet: *Alle drei Welten sind leer*, und: *Sansâra und Nirwâna sind unverschieden*. Diess will so viel sagen, dass ausser der in allen drei Welten zerstreuten, ewigen, immateriellen – und daher nach materiellen Begriffen leeren – Intelligenz nichts vorhanden ist, indem die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbinden kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folglich für leer gelten. Da nun *Sansâra*, oder der Kreislauf der gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten der Materie, ein Ende nehmen muss, – da die zwar gefangene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende Intelligenz endlich befreit wird und zu ihrem Ursprunge zurückkehrt: so ist der Feind dieser Intelligenz, der *Sansâra*, nur in sofern scheinbar vom *Nirwâna* verschieden, als er sie vermittelst der Lockungen der Sinnewelt in seinen Banden verstrickt zu erhalten und ihr das Bewusstseyn, dass sie dem *Nirwâna* angehöre, zu rauben sucht. Mit dem Erwachen dieses Bewusstseyns strebt die Intelligenz sich zu befreien, und tritt entweder stufenweise oder unmittelbar, je nach dem Grade der erlangten Erkenntniß, in ihren eigenthümlichen Zustand, das *Nirwâna*; wobei der *Sansâra*, dem nur die Intelligenz ein scheinbares Daseyn verlieh, in Nichts zurückfällt.“⁵²⁷

Zumindest gewisse Formulierungen im *EL* lassen unmittelbar auf die deutsche Vorlage schließen. So liest sich das im russischen Text formulierte „beständige Wogen der Metempsychose“ („беспрерывное волнение метемпсихоза“) auf Deutsch als „beständig wogendes Meer“ des *Sansâra* resp. des „unaufhörlichen Kreislaufs der Metempsychose“.⁵²⁸

Schmidts Sprachgebrauch weist auf den ersten Blick über weite Strecken das Bemühen um eine distanziert-wissenschaftliche Beschreibung aus – ein Umstand, der angesichts des biografischen Hintergrundes des Verfassers und seines christlich-missionarischen Engagements zu betonen ist. Der Buddhismus hat sich also nicht am Christentum oder europäischen Begriffen zu messen, sondern genießt aus sich heraus Gültigkeit. Dazu passt, dass Schmidt dort, wo er religionskomparatistisch argumentiert, den Buddhismus keinem offenen Vergleich mit dem Christentum aussetzt und ihn nur mit anderen nicht christlichen Religionen (resp. im Fall der Gnosis mit Strömungen, die er als „Secten“ vom eigentlichen Christentum abhebt) vergleicht.⁵²⁹ Er verwahrt sich sogar explizit dagegen, „die religiösen Denkartens des Orients in Europäische Darstellungsweisen einzuzwängen“⁵³⁰ – eine Position, die ihn z.B. mit Bestužev-Marlinskij verbindet (vgl. Kap. 5.5). Nur an wenigen Stellen urteilt Schmidt ausgesprochen über den Buddhismus. So schätzt er ihn als bedeutenden Fortschritts- und Zivilisierungsfaktor, der sich positiv auf viele Völker Asiens ausgewirkt ha-

⁵²⁷ Schmidt 1832b, S. 223 (Hervorhebungen im Original).

⁵²⁸ Vgl. Schmidt 1832a, S. 108.

⁵²⁹ Dies gilt für einen Vergleich der Lehren, also für den Schmidt hauptsächlich interessierenden Aspekt von Religion. Einen soziologischen Vergleich zwischen Buddhismus und römisch-katholischem Christentum unternimmt er hingegen in Bezug auf die Macht des Klerus, der ihm in beiden Fällen suspekt ist, vgl. Schmidt 1832b, S. 256-258.

⁵³⁰ Ebd., S. 259.

be, die sonst auf einer „niedrigen Stufe der Cultur“ stehen geblieben wären. Eine negative Einschätzung erhält jedoch die „entartete Clerisey“, also die Überformung des „praktischen Buddhismus als Volksreligion“ durch einen eignen-nützigen und herrschaftlichen Geistlichen-Stand.⁵³¹ Diese Bewertungen beziehen sich auf den Buddhismus als sich in der Geschichte verändernde Religion. Schmidt beansprucht hingegen ausdrücklich, den „ursprünglichen“, „wahren“ und „ächten Buddhismus“ herauszuarbeiten und diesen gegen falsch verstandene oder unvollständige Wiedergaben bei zeitgenössischen europäischen Gelehrten wie Brian Hodgson oder Jean-Pierre Abel-Rémusat abzugrenzen.⁵³² In diesem Sinne ist sein Standpunkt latent nicht neutral, sondern verbindet sich mit einer klaren Vorstellung, was als eigentlicher Buddhismus zu gelten habe. Gerade auch die Tatsache, dass die Sprache in Bezug auf die Darstellung der buddhistischen Lehre deskriptive Distanz anstrebt und dabei spürbaren Respekt vor deren philosophisch-religiöser Komplexität erkennen lässt, legt vor dem Hintergrund des prononciert christlichen Selbstverständnisses, das in der Biografie zum Ausdruck gelangt, die Vermutung nahe, dass Schmidts Beschäftigung mit dem Buddhismus neben dem wissenschaftlichen Interesse zumindest teilweise auch als Faszinationsgeschichte gelesen werden muss. So interpretiert, stünde Schmidt mit seinem Anspruch, den Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt erkennen zu wollen, zumindest in der Vorgeschichte eines spezifischen europäischen Rezeptionsvorgangs, der (ausschließlich) über das Medium des Textes einen ‚eigentlichen‘ Buddhismus als europäische ‚Lesereligion‘ (J. Mohn) erfand. Belegt ist z.B. Schmidts Einfluss auf Arthur Schopenhauer, der die zeitgenössische Buddhismusforschung intensiv zur Kenntnis nahm und das daraus gewonnene Buddhismusverständnis zur Bestätigung seiner eigenen Philosophie postulierte. Hatte noch Hegel eine negative Sicht auf den Buddhismus vertreten, so wertete ihn Schopenhauer positiv um und verlieh damit einer faszinierten und religiös interessierten Verarbeitung durch Intellektuelle entschei-

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 253-256. Beide Argumente – der Buddhismus als Katalysator der Kulturrentwicklung und die negative Rolle der Priesterschaft – finden sich auch im *EL*-Artikel *Buddhism* (vgl. *EL*, Bd. 7, S. 247).

⁵³² Vgl. z.B. Schmidt 1832b, S. 221, Schmidt 1834a, S. 2, Schmidt 1832a, S. 118. Letztere Abhandlung setzt sich bspw. ausführlich mit Hodgsons Forschungen auseinander.

dende Impulse.⁵³³ Mit der Wirkung Schopenhauer'scher Ideen floss der von Schmidt ausgegangene Rezeptionsimpetus wiederum zurück nach Russland.⁵³⁴

Wenn oben die Feststellung getroffen wurde, Schmidts Sprache operiere disanziert-beschreibend und nicht in einem christlich vorgeprägten Szenario, so gilt es diese in einem zweiten Blick zu präzisieren und zu relativieren. Schmidt verhält sich dem Buddhismus gegenüber insofern unvoreingenommen, als er ihn als solchen gelten lässt und seine Lehrsätze nicht verwirft, sondern nüchtern rekonstruiert. Mancherorts zeigt sich allerdings deutlich, wie sehr die Perspektive doch durch den christlichen Hintergrund vermittelt wird. Zwei Aspekte, die aus den Artikeln des *EL* herausgelesen werden können und die in den deutschen Texten noch ausgiebiger erscheinen, vermögen dies zu verdeutlichen: Teleologie und die Gottesfrage. Im Lexikon-Eintrag *Buddism* deutet Schmidt, wie gesehen, eine abschließende Weltzerstörung an – eine Problematik, die er aus seinem Traktat *Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer* importiert, wo er zwar einerseits zugesteht, die buddhistischen Schriften ließen keinen Schluss über die vergangene und zukünftige Zahl der Weltzyklen (*Kalpas*) zu, andererseits aber die ihm zur Verfügung stehenden Informationen dahingehend interpretiert, dass „eine dieser

⁵³³ Vgl. Zott 2000, S. 74f. Mohn, Jürgen: „Von der gelesenen zur gelebten Religion“. Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts“. In: Koch, Anne (Hrsg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: diagonal-Verlag 2007, S. 15-31, bes. S. 22-25. Ders.: „Der Buddhismus im Mahlstrom des europäischen Religionsvergleichs: Religionswissenschaftliche Anmerkungen zur semantischen und normativen Konstruktion einer Fremdreligion“. In: Glasbrenner, Eva-Maria; Hackbarth-Johnson, Christian (Hrsg.): *Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Michael von Brück*. München: Manya Verlag 2009, S. 376-404, bes. S. 397-403. Schopenhauer zitiert in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mehrfach Werke Schmidts. Er war der Ansicht, seine mit dem Buddhismus in Einklang stehende Philosophie eigenständig entwickelt zu haben, und er begründet dies im 17. Kapitel des zweiten Bandes (*Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen*) mit dem dürftigen Forschungsstand bezüglich des Buddhismus zum Zeitpunkt der Erstausgabe (1818). Wo er anschließend auf die in den darauffolgenden Jahren stark verbesserte Informationslage zu sprechen kommt, wird Schmidt als wichtigster Beitrag genannt: „Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikus I. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie [...].“ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, erster Teilband (Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Band 3). Zürich: Diogenes 1977, S. 197 (Hervorhebung im Original).

⁵³⁴ So ist z.B. Lev Tolstojs Schopenhauer-Rezeption allgemein bekannt. Inwiefern der deutsche Philosoph auch Tolstojs Rezeption des Buddhismus beeinflusste, wird in der Forschung diskutiert, ohne dass über allfällige ideelle Inspiration hinausreichende konkrete Belege angeführt werden könnten. Deutlicher erkennbar ist hingegen Schopenhauers Wirkung auf das Buddhismusverständnis des weniger namhaften Schriftstellers Dmitrij Mamin-Sibirjak (1852-1912). Vgl. hierzu Bernjukevič, T. V.: *Buddizm v russkoj literature konca XIX – načala XX veka. Idei i reminiscencii*. Sankt-Peterburg: Nestor-Istorija 2018, S. 8-32 u. 53-72.

Vernichtungen einmal die letzte seyn“ müsse.⁵³⁵ In Verbindung mit der Gottesfrage erweist sich die letzte Weltzerstörung in Schmidts Verständnis als Telos der Geschichte, denn sie bedeutet den Eingang des aus der Materie vollständig befreiten Geistes in die Urweisheit, welcher er im *EL-Artikel Budda* und in anderen Texten die Gottesfunktion zuweist. Dass Schmidt letztlich also nicht ohne Gott auskommt, veranschaulicht überdies seine emphatische Verteidigung des Buddhismus gegen den Vorwurf des Atheismus am Schluss des zweiten Traktats *Ueber einige Grundlehren des Buddhismus*. Es handelt sich um eine Passage, die, bereinigt um die Nennung des Buddhismus resp. Buddhas sowie der Nicht-Einwirkung der Gottheit auf die Erschaffung der Welt, mit Wortverwendungen wie „Offenbarung“, „Schöpfung“, „menschwerdend“, „Geist“ oder „erlösen“ ebenso gut einem christlichen Text entnommen sein könnte:

„Es kann alsdann der Buddhismus, der eine göttliche Offenbarung der Urweisheit oder Buddha's im Himmel und auf Erden als Hauptlehre aufstellt, – nämlich die Lehre einer Offenbarung, welche zwar nicht schafft oder bleibend auf die Schöpfung wirkt, aber menschwerdend den in dieser Schöpfung verlorenen Keim des der Gottheit verwandten, immateriellen und daher unsterblichen Geistes anzuziehen und aus derselben zu erlösen strebt – unmöglich mehr Atheismus genannt werden.“⁵³⁶

Noch ausgeprägter drängt sich die Gottesfrage in der letzten Abhandlung des Buddhismus-Zyklus (*Ueber das Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita der Bauddhen*, gelesen 1836) in den Vordergrund. Schmidt stellt hier die konkrete Frage „*was und wo ist Gott?*“, mit der er ein in allen Kulturen zu findendes grundlegendes anthropologisches Suchen nach einem letztbegründenden, über den „menschlichen Organismus“ hinausreichenden „Stützpunkt“ meint und die er im Buddhismus, den er in diesem Zusammenhang ausdrücklich positiv bewertet, mit dem Eingehen in die als Gottheit bezeichnete „abstracte Urintelligenz“ beantwortet sieht. Mit Blick auf das in dieser Abhandlung untersuchte *Mahâjâna* (*Mahâyâna*) erfolgte diese Verbindung mit der „Gottheit in der Abstraction“ nach dem Durchgang durch die verschiedenen Tugend-Stufen der *Pâramitas* im letzten Übergang, dem *Prâdschnâ-pâramita* (sankr. *prajñâpâramitâ*), dem „Jenseits der höchsten Weisheit“ resp. dem „Jenseits aller Erkenntnis“.⁵³⁷ Bezeichnend für Schmidts Rückbindung an christliche Kategorien ist schließlich auch

⁵³⁵ Vgl. Schmidt 1834b, S. 61f.

⁵³⁶ Schmidt 1832b, S. 259.

⁵³⁷ Vgl. Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber das Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita der Bauddhen (lu le 14 octobre 1836)“. In: *Bulletin scientifique, publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, Bd. 1, Nr. 19 (1836), S. 145-149, hier S. 145-147. Die hier zitierte Kurzversion der Abhandlung erschien noch im Jahr ihrer Lesung (1836). Die ausführliche Version wurde erst vier Jahre später im Druck herausgegeben. Deren größerer Umfang ergibt sich v.a. durch eine Zusammenfassung der vorangehenden Abhandlungen und ein darin enthaltenes längeres tibetisches *Mahâyâna-sûtra* im Original und in Übersetzung, vgl. Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber das Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita der Bauddhen (lu le 14 octobre 1836)“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, Sixième série*, Bd. 4 (1840), S. 123-228. Walravens datiert die ausführli-

die „mächtige Lücke im System“, die er dem Buddhismus diagnostiziert. Diese besteht für ihn in der Unklarheit, woher die „Vielheit des Geistes“ in der Materie ursprünglich stamme, wenn doch die „abstracte Gottheit“ keinerlei Einfluss auf die Schöpfung habe und lediglich darauf hinwirke, den in der schon bestehenden Materie eingeschlossenen Geist zu befreien. Schmidt kann also letztlich nicht konsequent zyklisch denken, sondern muss die buddhistische Kosmologie – so wie er sie rekonstruiert – um ein zusätzliches, logisch notwendiges Urprinzip ergänzen. Er kommt deshalb nicht umhin anzunehmen, dass neben der „Gottheit in der Abstraction“ auch immer schon die „vom Lichte als Vehikel umhüllte Materie“ bestanden haben müsse.⁵³⁸

Obwohl Schmidt zeitlebens sein Christentum beibehalten haben dürfte, scheint der Buddhismus für ihn zumindest christlicher Lehre nicht zu widersprechen, ja an ein christlich inspiriertes Verständnis von Gott und Welt akkommodierbar zu sein. Dieser Eindruck erhärtet sich auch dort, wo Schmidt, wie im folgenden Unterkapitel dargestellt, religionskomparatistisch argumentiert.

7.3 Gnosis und Naturansicht: Schmidt als vergleichender Religionsforscher

Wenn sich in der oben angesprochenen Passage des Textes zum *Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita* die Gottesfrage unter der Annahme stellt, diese bilde einen allgemeinen Wesenszug der Menschheit, so gibt dies einen ersten Hinweis darauf, dass sich Schmidt über den Buddhismus hinaus auch mit generellen Religionsfragen beschäftigt, die meist auf einen Religionsvergleich (mit dem Buddhismus) hinauslaufen. Schon seine erste große wissenschaftliche Veröffentlichung *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens* weist entsprechende Stellen aus.⁵³⁹ Wie nun ein Blick in zwei weitere Publikationen exemplarisch verdeutlichen soll, ist Schmidt nicht nur als Philologe und Buddhismusexperte zu verstehen, sondern explizit auch als vergleichender Religionsforscher. Sein vorrangiges Interesse gilt dabei v.a. der Retrospektive in die Vergangenheit, wenngleich betont werden muss, dass Schmidt gerade den Buddhismus auch als Religion der Gegenwart versteht, indem er z.B. mehrfach auf die in Russland lebenden Bud-

che Abhandlung in seiner Bibliografie irrigerweise ins Jahr 1836, vgl. Walravens 2005, S. 63.

⁵³⁸ Vgl. Schmidt 1836, S. 147f.

⁵³⁹ So z.B. in Form eines Vergleichs von Buddhismus und Zoroastrismus resp. von des letzteren Einfluss auf ersteren, vgl. Schmidt, Isaak Jakob: *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*. St. Petersburg: gedruckt bei Karl Kray 1824 / Leipzig: In Commission bei Carl Cnobloch, S. 146ff.

dhisten (die Kalmücken und die Burjaten) verweist und dabei einen imperialen Inkorporationsgestus („Unterthanen und Schützlinge des Russischen Reichs“) ähnlich demjenigen vollzieht, wie er im anonymen Text *Buddhistische Literatur* (vgl. Kap. 7.1) schon zu beobachten war.⁵⁴⁰

Indem Schmidt am Schluss seines *EL*-Artikels *Buddism* den Einfluss des Buddhismus und anderer asiatischer Religionen auf die „Irrlehren der gnostischen Sekten“ konstatiert,⁵⁴¹ gibt er einen verdeckten Literaturhinweis auf eine seiner eigenen Schriften, nämlich den 1828 erschienenen Traktat *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*. Dieser Text setzt nicht unmittelbar mit einem Religionsvergleich ein, sondern schickt einen Abschnitt voraus, der ein Religionsverständnis mit derselben Grundannahme zum Ausdruck bringt, wie sie später in die Abhandlung zum *Mahâjâna und Prâdschnâ-Pâramita* (s.o.) eingeflossen ist. Für Schmidt hat Religion wesentlich mit einem „unvertilgbaren“ inneren Gefühl zu tun, das den Menschen über seinen „gegenwärtigen Standpunct“ erhebt und ihn zur Empfindung einer „aussersinnlichen Intelligenz“ anregt. Nur teilweise führt er dieses Gefühl auf eine unmittelbare ursprüngliche Gottesoffenbarung an die ersten Menschen zurück, ebenso spielt ein dem Menschen von Natur aus eignender „Keim“ resp. eine „Anlage“ eine tragende Rolle. Das Göttliche, d.h. die „höchste Vorstellung“, die sich der Mensch davon machen kann, fasst Schmidt als Metapher eines ewigen Lichts. Auf dieser grundsätzlichen menschlichen Veranlagung sieht er alle Religionen aufzubauen, wobei zuerst in Asien als ältester Kulturregion die ursprüngliche Gottesoffenbarung in systematische Formen umgesetzt worden sei. Zwei Hauptmerkmale, die sich jeweils kulturspezifisch ausprägen, attestiert Schmidt nun jedem „lautern“ Religionsystem: zum einen die Idee des „innigen Verhältnisses des Menschen zur Gottheit“, zum anderen die Idee einer von der Gottheit „abziehenden“ Kraft oder Macht, die die „Verdunkelung“ befördere und sich damit in einen Kampf mit dem Licht und dessen „Urquell“ begebe.⁵⁴²

Schmidts Auffassung der „Lichtnatur Gottes“ als Ursprung des Seienden begründet mithin eine religiöse Anschlussfähigkeit des Buddhismus, dem er als kosmologisches Prinzip den „Lichtraum“ des „zweiten Dhâjâna“ zuschreibt⁵⁴³ (vgl. dazu oben im *EL*); sie legt aber auch den Grund zu einem Vergleich der im Mittelabschnitt des Textes vorgestellten asiatischen Religionen (v.a. „Brahmanismus“, „Buddhismus“, „Sorastrismus“) mit den Lehren verschiedener antiker Philosophen und Theologen (Philo, Simon Magus, Karpokrates, Epipha-

⁵⁴⁰ Vgl. Schmidt 1832a, S. 91 und *EL*, Bd. 7, S. 247.

⁵⁴¹ Vgl. *EL*, Bd. 7, S. 247.

⁵⁴² Vgl. Schmidt, Isaak Jakob: *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*. Leipzig: Bei Carl Cnobloch 1828, S. 1-3.

⁵⁴³ Vgl. ebd., S. 1 u. 9 (Hervorhebung im Original).

nes, Basilides und weitere), die hier alle unter den Sammelbegriff der Gnosis vereinigt werden. Schmidts Argumentation zufolge schöpfen die Gnostiker ihre wichtigsten Ideen allesamt aus Indien, wobei als Verbindungsglied der „parische Dualismus“ gedient haben könne. Der Vergleich beginnt schon bei der Benennung selbst, indem Schmidt die griechische γνῶσις (Erkenntnis, Einsicht) direkt mit dem Sanskritwort *Dschnâna* (jñâna) parallelisiert, das er im Fall des Buddhismus als „gesteigerte Erkenntniß“ der Eitelkeit, Nichtigkeit und Leereitheit alles Vorhandenen definiert.⁵⁴⁴ Der inhaltliche Vergleich, der hier nicht im Detail wiedergegeben werden kann, vollzieht sich über Konzepte wie Vergeistigung, Metempsychose, Emanation oder Urwesen. Vor allem in Letztgenanntem sieht Schmidt den gemeinsamen Nenner aller Ausprägungen der Gnosis gegeben: Die Welt werde nicht als unmittelbare Schöpfung des Urwesens begriffen, sondern sei durch Emanation mittelbar entstanden und die mit der negativ verstandenen Materie in unheilvolle Verbindung geratenen „Lichttheile“ seien durch einen Erlösungsprozess wieder dem Lichtreich zuzuführen.⁵⁴⁵ Wenngleich er in der Gnosis viele Parallelen zum Buddhismus identifiziert, wertet Schmidt letzteren eindeutig als moralisch höherstehend und damit gewissermaßen als ‚echtere‘ Gnosis.⁵⁴⁶ In Anbetracht dessen lässt der offen formulierte Schlussatz gar den Gedanken einer christlich-buddhistischen Allianz in der Erkenntnis des göttlichen Lichts als mögliche Interpretation aufscheinen: „Zwar giebt es seit langer Zeit in der Christenheit keine Gnostiker und gnostischen Systeme mehr; ob es aber keine *Gnosis* mehr gebe, wenn auch nicht unter diesem Namen?“⁵⁴⁷

Ein 1835 in der *St. Petersburgischen Zeitung* erschienener Aufsatz *Über die Naturansicht der alten Völker*, der auch in russischer Übersetzung vorliegt,⁵⁴⁸ zeigt Schmidt abermals als Denker, der sich mit der Entstehung der Religion und ihren verschiedenen Entwicklungsformen befasst. Der Ursprung der Religion wird hier weniger in einem veranlagten Gefühl verortet, sondern in der Konfrontation mit der Umwelt, aus der eine „rohe Naturansicht“ resultiert:

„Diese Ansicht ging nicht in tiefere Untersuchung ein: es war ihr nicht darum zu thun, die Natur in ihren Urstoffen oder in einer Zergliederung der Wirkungen aus ihren Ursachen zu erkennen, sondern sie hielt sich blos an die äußern in die Sinne fallenden Erscheinungen der Natur, an ihre Wechselformen, an ihre bildenden und das Gebildete wieder vernichtenden Kraftäußerungen, so wie an die wohlthätigen und verderblichen Einflüsse, die sie auf den belebten Organismus ausühte. Dieses alles mußte im entferntesten Alterthume, welches auch in geistiger Beziehung nicht anders als die Kindheit des Menschengeschlechts angesehen werden kann, nothwendig die Vergötte-

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., S. 11f. und 16.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., S. 24.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 20.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 25 (Hervorhebung im Original).

⁵⁴⁸ Šmidt, Jakov: „O vozzrenii drevnich na prirodu“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščenija* 4 (1834), Otd. II, S. 196-210.

rung der Naturkräfte zu Folge haben. Es ist daher der Naturdienst wohl mit Sicherheit als der älteste religiöse Cultus anzusehen, den der menschliche Geist sich gebildet hat.“⁵⁴⁹

Schmidt versteht diese unmittelbare Beziehung zur Natur nicht zuletzt als Gegensatz zur menschlichen Erkenntnisfähigkeit in seiner Gegenwart, die ungleich höhere Einsicht in die Funktionsweise der Welt zur Verfügung stelle. Beginnend beim Ursprung der Religion skizziert er eine Entwicklungsabfolge der „Naturansicht“, deren geschichtsevolutionäre Logik in die moderne Wissenschaft mündet und nicht etwa in das Christentum, das in dem Aufsatz keine Erwähnung findet.

Klimatheoretisch argumentierend erkennt Schmidt in unwirtlichen Gebieten und im unzugänglichen „Innern Africa’s“ den Fetischismus als Verehrung der Natur in den „äusseren Formen“, d.h. noch nicht in ihren Wirkungen und Kräften, als dominierende Religionsform. Wo es ein günstigeres Klima und viel „Völkerverkehr“ erlaubte (z.B. bei den Indern, Phöniziern, Ägyptern, Griechen, Römern), habe sich der ursprüngliche Naturdienst hingegen zu komplexeren Formen weiterentwickelt, Naturkräfte repräsentierende Gottheiten ausgebildet und eine „Culturverfeinerung“ vieler Völker bewirkt. Bei „sinnigern Nationen“, zu denen er die Griechen nur ansatzweise zählt, sieht Schmidt auf nächster Stufe die abstraktere Idee einer die Materie schaffenden und die Natur beherrschenden Gottheit aufkommen. Die Weltschöpfung sei nun entweder als aktive göttliche Schöpfung bei Überwindung der Naturgötter („Hebraismus“, „Parsismus“) oder als passive Emanation aus einem göttlichen Urquell mit in ihrer Bedeutung degradierten, aber beibehaltenen Naturgöttern („Brahmanismus“) vorgestellt worden.⁵⁵⁰ Während kein Volk des Altertums es in der „intellectuellen Auffassung“ der Natur so weit gebracht habe wie die pantheistischen „Hindu“, habe schließlich der „Buddhismus“ in seiner Naturanschauung durch einen strikten Dualismus von Geist und Materie alles Bisherige hinter sich zurückgelassen.⁵⁵¹ Mit etwas ausführlicheren Erläuterungen zu seinem Spezialgebiet Buddhismus beendet Schmidt den Artikel, der zum Schluss allen besprochenen Religionen, einschließlich des Buddhismus, die moderne „reine wissenschaftliche Naturforschung“ als *nicht* auf der Religion gegründet gegenüberstellt.⁵⁵²

Die vorgestellten religionsvergleichenden Texte erhärten also noch einmal je einen der Aspekte von Schmidts Zugangsweise, die zuvor die Analyse seiner buddhologischen Texte herausgestellt hat. Zum einen pocht Schmidt auf einen Primat nicht religiös gebundener Wissenschaft bei der Welterkenntnis und

⁵⁴⁹ Schmidt, Isaak Jakob: „Über die Naturansicht der alten Völker“. In: Walravens 2005, S. 140-149, hier S. 142.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., S. 143f.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., S. 144-146.

⁵⁵² Vgl. ebd., S. 148f.

konzipiert andererseits den Buddhismus in der Religionsgeschichte in einer Weise, die ihn in die Nähe des Christentums rückt und ihn in einem letztlich doch christlich inspirierten Verständnis von Gott und Geschichte naturalisiert.

7.4 Kovalevskij's Kazaner Karriere

Während Schmidt in St. Petersburg seinen Buddhismus-Zyklus erarbeitete, schuf die Universität Kazan' einen Lehrstuhl für mongolische Philologie, der mit Osip Kovalevskij (1801-1878, poln. Józef Kowalewski) besetzt wurde. Der gebürtige Pole studierte ab 1817 in Vilnius v.a. Geschichte und Alphilologie bei Joachim Lelewel und Gottfried Groddeck, also in demselben akademischen Umfeld wie sein fast gleichaltriger Namensvetter Osip Senkovskij. Kovalevskij war von Beginn weg in den geheimen studentischen Vereinigungen der *Filomaci* und den daraus hervorgegangenen *Filareci* aktiv, die mit der polnischen Nationalbewegung sympathisierten und 1823/24 staatlicher Repression ausgesetzt waren. Zahlreiche ihrer Mitglieder hatten daraufhin Polen zu verlassen und in einem anderen Teil des Reiches Wohnsitz zu nehmen. Diese Strafversetzung betraf auch Kovalevskij, der zustimmte, nach Kazan' geschickt zu werden, wo er orientalische Sprachen studieren sollte, um danach in den Staatsdienst einzutreten. Ab Ende 1824 widmete er sich dort unter Anleitung Ibragim Chal'fins, Franz Erdmanns und Aleksandr Kazem-Beks dem Erlernen des Tatarischen, Arabischen und Persischen. 1828 ergab sich dann die Möglichkeit eines mehrjährigen Aufenthaltes in Sibirien zwecks Aneignung der mongolischen Sprache, denn die Universität plante die Einrichtung eines diesbezüglichen Lehrstuhls. Zusammen mit seinem Kommilitonen Aleksandr Popov erhielt Kovalevskij in Irkutsk Unterricht durch Aleksandr Igumnov (vgl. Kap. 7.1), der seine Schüler auch auf ethnografischen Exkursionen im Gebiet der Burjaten instruierte. Zu Kovalevskij's Aufgaben zählte außerdem die Beschaffung von Büchern und Manuskripten zuhanden der Universität. Reisen nach Urga (Ulan Bator) und Peking ergänzten die Ausbildung. Nach der Rückkehr im Jahr 1833 prüfte Isaak Jakob Schmidt Kovalevskij und Popov und verlieh ihren erworbenen Mongolischkenntnissen sein Gütesiegel, sodass beide an der Universität Kazan' eine Anstellung erhielten. Kovalevskij's Lehrstuhl für Mongolistik gilt als erster seiner Art in Europa. In den darauffolgenden Jahren publizierte Kovalevskij verschiedene Arbeiten, die ihm akademischen Ruhm einbrachten, darunter eine mongolische Grammatik (1835), eine mongolische Chrestomathie (*Mongol'skaja chrestomatija*, 1836/37), ein Werk zur buddhistischen Kosmologie (*Buddijskaja kosmologija*, 1835-37) und später ein großes Mongolisch-Russisch-Französisch-Wörterbuch (1844-49). Eine Vollmitgliedschaft in der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften, deren korrespondierendes Mitglied er seit 1837 war, wurde 1847 von Zar Nikolaj I. unterbunden – Kovalevskij galt offenbar noch immer als politisch unzuverlässig. Gleichwohl wurde

er ab 1855, nachdem die Kazaner Orientalistik-Abteilung nach St. Petersburg transferiert worden war, für einige Jahre Rektor der Universität Kazan', bis er diesen Posten 1860 infolge von Studentenunruhen abgeben musste. Kovalevskij lebte ab 1862 bis zu seinem Tod in Warschau, wo er Geschichte unterrichtete und nicht mehr zu asiatischen Themen veröffentlichte, was u.a. damit zu tun hatte, dass im Zuge des 1863 ausgebrochenen zweiten Polenaufstands gegen die zaristische Herrschaft, während dessen sich Kovalevskij dem Staat gegenüber loyal verhielt, seine Bibliothek und verschiedene seiner Manuskripte – u.a. eine „Geschichte des Buddhismus“ – zerstört wurden.⁵⁵³

Bereits nach Kazan' übersiedelt, befasste sich Kovalevskij nach wie vor auch mit altphilologischen Studien: U.a. arbeitete er an einer Übersetzung und Kommentierung der Parallelbiografien Plutarchs. Sein eigenes Leben und Schaffen aber weist ganz in diesem Plutarch'schen Sinne in mancher Hinsicht Gemeinsamkeiten mit demjenigen Schmidts auf. So waren sie beide nichtrussische Bürger des Imperiums und aufgrund äußerer Umstände in ihrer Jugend zum Verlassen der Heimat gezwungen. Kovalevskij wie Schmidt erwarben ihre Sprachkenntnisse nicht nur über Literatur, sondern auch auf Reisen in mongolisch-sprachigen Gebieten und sie veröffentlichten je eine mongolische Grammatik und ein Wörterbuch. Es ist mithin von einer parallelen Etablierung der Mongolen-, Tibet- und Buddhismusforschung in Russland auszugehen – mit einem weitgehend deutschsprachigen Strang in der Person Schmidts und einem russischsprachigen im Ausgang von Kovalevskij.⁵⁵⁴ Angesichts dieser Parallelität vermag es nicht zu erstaunen, dass neben Schmidt auch Kovalevskij einige auf den Buddhismus bezogene Beiträge zum *EL* verfasst hat (die im hier gegebenen Kontext inhaltlich allerdings weniger von Relevanz sind).⁵⁵⁵

⁵⁵³ Zur Biografie Kovalevskis vgl. Valeev, Ramil M.; Kulganek, Irina V.; Tulisow, Jerzy: „Professor O.M. Kowalewski – Mongolian studies scholar, traveller and enlightener: His biographical landmarks“. In: *Acta Orientalia Vilnensis* 10, Nr. 1-2 (2009), S. 29-56 und Schimmelpenninck van der Oye 2010, S. 111-115. Eine Aufzählung der verbrannten Manuskripte findet sich bei Šamov, G. F.: *Professor O. M. Kovalevskij. Očerk žizni i naučnoj dejatel'nosti*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta 1983, S. 81f.

⁵⁵⁴ Schmidts Rolle wird im oben zitierten biografischen Überblick zu Kovalevskij völlig ignoriert resp. vermutlich aufgrund der deutschen Publikationssprache als ausländisch eingeschätzt („Professors Kowalewski and Popov became the founders of academic Mongolian, Buryat and Kalmyk studies in Russia“, Valeev et al. 2009, S. 40). Schimmelpenninck van der Oye 2010 und Ermakova (s. Fn. 558) erkennen seine Bedeutung ebenso.

⁵⁵⁵ Zagoskin spricht in seiner biografischen Skizze zu Kovalevskij von einer „Reihe von Artikeln“ im *EL*, ohne diese konkret zu nennen. Vgl. Zagoskin, N. P. (Hrsg.): *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskogo Kazanskogo universiteta: za sto let (1804-1904)*, Bd. 1. Kazan': Tipografija Imperatorskogo universiteta 1904, S. 234. Šamov geht ebenfalls davon aus, dass Kovalevskij eine größere Zahl von Artikeln verfasste, von denen aufgrund des Publikationsabbruchs der Enzyklopädie nur zwei veröffentlicht wurden. Kovalevskij habe aber die unveröffentlichten Beiträge in einer gesonderten zweibändigen Publikation herausgeben wollen. Die entsprechenden Manuskripte gingen in Warschau durch einen Brand (s.o.) verloren, vgl. Šamov 1983, S. 81f. Kovalevskis

T. Ermakova, eine Spezialistin für die Geschichte der russischen Buddhismusforschung, diagnostiziert der heutigen Wahrnehmung Kovalevskis das gleiche Defizit, wie es oben in Bezug auf Schmidt konstatiert werden musste: Er ist v.a. als philologischer Pionier bekannt und weniger als Religionsforscher.⁵⁵⁶ Ermakova betont demgegenüber auf der Grundlage von Material zum Sibirienaufenthalt, der *Buddhistischen Kosmologie* und v.a. den umfangreichen Kommentaren in der *Mongolischen Chrestomathie* Kovalevskis Werdegang als Buddhologe. In letztgenanntem Werk erkennt sie ein fundiertes Wissen über den Buddhismus und die Grundlegung eines „kulturologischen“ Zugangs zur Erforschung der mongolischen Sprache mithilfe schriftlicher buddhistischer Originalquellen, attestiert der Beschreibungssprache aber einen unbewussten Eurozentrismus, da christliche Kategorien wie die Dichotomien von Geist und Materie oder Tugend und Sünde stellenweise die Begriffsbildung beeinflussen würden.⁵⁵⁷ Dass sich dies bei Schmidt nicht anders verhält, konnte bereits gezeigt werden. Aufs Ganze hin betrachtet unterscheidet sich Kovalevskij in seinem Buddhismusverständnis nicht grundlegend von seinem Petersburger Pendant, ja er zeigt sich vielmehr von Schmidt wesentlich beeinflusst, was Ermakova nur am Rande zur Kenntnis nimmt.⁵⁵⁸ Insofern Kovalevskij wie Schmidt einen starken Fokus auf die Darlegung der Weltkonzeption der Buddhisten legt, erscheint es nur folgerichtig, dass er dessen Werke ausführlich und stets zustimmend in der *Buddhistischen Kosmologie* zu Wort kommen lässt. Schmidts Schaffen erfährt dabei gewissermaßen eine Adelung als Krönung der bisherigen buddhologischen Forschungsgeschichte: „Infolge des wissenschaftlichen Wett-

Name taucht lediglich in der Mitarbeiterliste des 13. Bandes (1838) des *EL* auf. Eine Durchsicht dieses Bandes kann zumindest drei namentlich gekennzeichnete Lemmata identifizieren (Kovalevskis Kürzel lautet *O. M. K.*): *Gandžur*, *Gautama* und *Gelong*. Während der auf den Namen Buddhas bezogene Eintrag *Gautama* sehr kurz gefasst ist, erstrecken sich die beiden anderen Artikel jeweils über drei Seiten. Kovalevskij handelt die Geschichte, gegenwärtige Verbreitung und Verfügbarkeit sowie die Struktur des tibetischen Kanons *Gandžur* (Kanjur, vgl. Fn. 507) ausführlich ab und bietet unter *Gelong* einen ebenso eingehenden soziologischen Einblick in den buddhistischen Klerus tibetisch-mongolischer Prägung. Beide Artikel stellen außerdem auch den zeittypischen Bezug auf die einheimischen Buddhisten („unsere Transbajkal-Burjaten“) her, vgl. S. 266 und 449.

⁵⁵⁶ Vgl. Ermakova, T. V.: „O. M. Kovalevskij kak religioved-buddolog“. In: Valeev, R. M.; Kul'ganek, I. V. (Hrsg.): *Mongoloved O. M. Kovalevskij: biografija i nasledie (1801-1878)*. Kazan': Alma-Lit 2004, S. 209-230, hier. S. 209.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 221f.

⁵⁵⁸ Ermakova scheint kein Deutsch zu lesen und auch die übersetzten Arbeiten Schmidts nicht zu kennen. Ihre frühere Monografie zur Geschichte der russischen Buddhismusforschung, deren Hauptfokus auf der Zeit ab der Mitte des 19. Jahrhundert bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts liegt, erwähnt Schmidt zwar als Vorgänger Kovalevskis, geht auf sein Buddhismusverständnis aber nur sehr oberflächlich anhand von Neverovs zeitgenössischer russischer Zusammenfassung (s. Fn. 515) ein und erkennt damit dessen Komplexität nicht, vgl. Ermakova, T. V.: *Buddijskij mir glazami rossijskich issledovatelej XIX – pervoij treti XX veka*. Sankt-Peterburg: Nauka 1998, S. 12f. u. 20.

streits hat die Wahrheit triumphiert. Wir verdanken Herrn Schmidt die Ver- vollständigung des schwierigsten und wichtigsten Teils der buddhistischen Kosmologie“ („От ученого состязания истина восторжествовала. Г. Шмидту мы обязаны дополнением самой труднейшей и важнейшей части Буддийской Космологии“).⁵⁵⁹ Auch das Vorwort der *Mongolischen Chrestomathie* spricht Schmidt große Anerkennung aus,⁵⁶⁰ die sich wiederum im Kommentarteil der zweibändigen Ausgabe in Form regelmäßiger Verweise niederschlägt. Sind es in der Regel die bekannteren und ausführlicheren deutschen Abhandlungen, die als Referenz dienen, so wird in mindestens zwei Fällen auch ein direkter Einfluss der für das *EL* geschriebenen Texte fassbar, denn Kovalevskij rekurriert zur Erklärung der Bedeutung des Wortes „Buddha“ zweifach auf längere russische Textstellen, die nicht von ihm selber stammen. Die entsprechenden Zitate resp. Exzerpte sind als solche Schmidt zugeordnet, allerdings ohne Benennung eines Werkes. Ein Vergleich mit dem *EL*-Artikel *Buddha* ergibt diesen eindeutig als Quelle. Kovalevskij zitiert den Text (auf den auch sein eigener *EL*-Artikel *Gandžur* verweist) über weite Strecken wörtlich, kürzt teilweise oder fasst an einigen Stellen nahe am Originaltext zusammen.⁵⁶¹ Damit ist nachgewiesen, dass neben den deutschen Werken auch Schmidts auf russisch publizierte Texte eine greifbare Wirkungsgeschichte entfaltet haben. Ein weiteres Beispiel aus einem anderen Kontext bestätigt diesen Befund. In einer 1842 im *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* erschienenen Rezension zu einem anonymen Aufsatz über die Burjaten benennt der Autor – aufgrund des Inhaltsverzeichnisses vermutlich Fedor Mencov – den „Glauben“ der Burjaten als buddhistisch. Was darauf als mehrzeilige Erklärung des Sanskritwortes „Buddha“ folgt, erweist sich als wörtliche, nicht gekennzeichnete Übernahme einiger Sätze aus Schmidts *EL*-Artikeln *Buddha* und *Buddism*. Mencovs Rückgriff auf diese Texte ist, wie im Fall Kovalevskis, naheliegend, war doch auch er vormals als Mitarbeiter am *EL* beteiligt.⁵⁶²

Die Kosmologie als dem Ursprung nach philosophische Anschauung der Welt, auf der Religion sekundär aufbaut, erhält bei Kovalevskij deutlich den Status einer Leitkategorie der Religionsforschung zugewiesen:

⁵⁵⁹ Kovalevskij, Osip: *Buddijskaja kosmologija*. Kazan': V universitetskoy tipografii 1837, S. 12. Das hier in einer monografischen Ausgabe zitierte Werk erschien zuerst 1835-37 in den *Učennyje zapiski* der Kazaner Universität.

⁵⁶⁰ Vgl. Kovalevskij, Osip: *Mongol'skaja chrestomatija*, 2 Bde. Kazan': V universitetskoy tipografii 1836-37, hier Bd. 1, S. XIII.

⁵⁶¹ Vgl. Kovalevskij 1836-37, Bd. 2, S. 510-512 und 524-526. Schmidts Originalstellen finden sich im *EL*, Bd. 7, S. 243f. und 244f.

⁵⁶² Mencov, F.: „Obozrenie russkich gazet i žurnalov za vtoroe trechmesjače 1842 goda (II.-VII.)“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 35 (1842), Otd. VI, S. 250-312, hier S. 286f. Zu Mencov siehe auch Kap. 3.1, Fn. 88 und Kap. 6.3, Fn. 439.

„Gemäß ihrem Gehalt muss die Kosmologie zweifellos als ältestes Zeugnis der Philosophie angesehen werden, welches einen Kreis von Erkenntnissen und die Verstandeskräfte eines einen Glauben ausübenden Volkes bestimmt.“

„Космология, по своему содержанию, без сомнения должна почитаться древнейшим памятником Философии, определяющим круг познаний и умственные силы народа, исповедующего какую-либо Веру.“⁵⁶³

Vor dem Hintergrund dieser Ausgangslage begreift Kovalevskij den Buddhismus als ursprünglich „philosophische Sekte“, die sich zur Religion erweitert und nach der Vertreibung aus der indischen Heimat weitere Entwicklungen durchlaufen habe. Er ist sich also zumindest an dieser Stelle bewusst, mit seinem Schwerpunkt auf dem mongolisch-tibetischen Buddhismus eine spezifische Form dieser Religion zu beschreiben. Ebenso weist er den von ihm bearbeiteten Buddhismus als in Büchern fixierte Normierung aus, die vom Volksglauben abweichen könne. Dies demonstriert er sogleich, wenn er von den einleitenden Erklärungen zur eigentlichen Darlegung der buddhistischen Kosmologie übergeht. Befrage man einen beliebigen Burjaten oder Tungusen zum „ewigen Grund alles Sichtbaren“, so verweise dieser auf Buddha als schöpferisches Prinzip. In den buddhistischen Büchern hingegen sei nichts von einem höchsten Wesen bekannt, welches das Sichtbare und Nichtsichtbare erschaffe. An die Stelle eines allmächtigen Gottes träten dort die beiden „Urkräfte“ (*pervonacal'nye sily*) von Geist und Materie, aus denen die Welt hervorgehe, die sich vervollkommne, zerstört werde und wieder entstehe.⁵⁶⁴ Was Kovalevskij daran anschließend als Grundlage der gesamten buddhistischen Kosmologie referiert, weist er in den Fußnoten als von Schmidt vorgedacht aus:

„Die Gegend des dreifachen Lichts [...] wird nach der Meinung der Buddhisten als einzige Wohnstatt dieser beiden Kräfte vor der Entstehung der Welt und der sie bevölkernden Wesen angesehen. Mit der Entwicklung alles Sichtbaren erscheinen die aus der Einheit und der Ruhe herausgelösten Geist-Teile, nachdem sie in die Materie eingegangen sind, im Universum und kämpfen, dort alle Geschöpfe belebend, unablässig gegen ihren Feind bis zu ihrer vollständigen Befreiung aus seinen Fesseln und dem Übergang in ihre einzige Wohnstatt. Die Natur gelangt nach dem Verlust des sie belebenden Geistes zur Zerstörung und lässt hinter sich bis zur zukünftigen Weltentstehung eine unbegrenzte Leere zurück.“

„Область тройственного света [...], по мнению Буддистов, почитается прежним обиталищем сих двух сил до образования мира и существ оный населяющих. С развитием всего видимого частицы духа, вырванные из единства и покоя, облекшись в материю являются во вселенной и, там оживляя все творения, беспрестанно борются со своим врагом до совершенного освобождения себя из уз его и перехода в прежнее свое обиталище. Природа, лишившись оживляющего оную духа, приходит в разрушение, оставляя по себе беспредельную пустоту до будущего мирообразования.“⁵⁶⁵

⁵⁶³ Kovalevskij 1837b, S. 3.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., S. 18f.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 19.

Die Nähe dieser Formulierungen zu Schmidts Texten, besonders dem russischen ĖL-Artikel *Buddism*, ist augenscheinlich. Auch die weiteren Ausführungen zum grundlegenden Antagonismus von Geist und Materie als Basis des „Systems der buddhistischen Kosmologie“ und zum Streben des Geistes nach Befreiung aus der Materie stehen unter dem Einfluss Schmidts.⁵⁶⁶ Am Schluss der Darlegung der buddhistischen Kosmologie findet sich – eine weitere Gemeinsamkeit mit Schmidt – die Annahme eines Endes der Geschichte im Zuge einer letzten Weltzerstörung.⁵⁶⁷

Hinsichtlich derjenigen Komponenten der buddhistischen Kosmologie und Lehre, die Kovalevskij als die grundlegenden betrachtet, lässt sich also eine allgemeine Übereinstimmung mit Schmidt feststellen, der zwar nicht die einzige, aber doch die wichtigste Referenz darstellt. Kovalevskijs Leistung besteht demnach nicht in erster Linie in der Entwicklung eines eigenständigen Buddhismusverständnisses, sondern in der Systematisierung und der an zusätzlichen mongolischen und tibetischen Quellen geprüften Weiterbegründung dessen, was Schmidt schon ab den 1820er-Jahren als Essenz des „Buddhismus“ postulierte. Wenn in oben zitierten Publikationen wie denjenigen Valeevs et al. und Ermakovas Kovalevskij als Begründer der „einheimischen“ Mongolistik und Buddhologie gehandelt wird, so weist dies v.a. darauf hin, dass „einheimisch“ (*otečestvennyj*) in diesem Fall offenbar mit „russischsprachig“ gleichgesetzt wird. Dies ignoriert erstes die Tatsache, dass einige Texte Schmidts auch auf Russisch erschienen sind, und verkennt zweitens die Multilingualität einer imperialen Konstellation. Wird diese Einschätzung also dahingehend reformuliert, dass Kovalevskijs Werk den *russischsprachigen* russländischen Buddhismusdiskurs wesentlich prägt, so gewinnt sie an historischer Plausibilität.

Auf eine relevante Differenz mit Schmidt, die sich in der *Buddhistischen Kosmologie* abzeichnet, ist abschließend hinzuweisen: Kovalevskij stellt sich im Rahmen seiner Abhandlung die Gottesfrage nicht mit derjenigen Emphase, wie sie Schmidts Buddhismusverständnis eignet. Sie ist andeutungsweise mitgedacht, wenn zu Beginn des Buches die Entstehung jeglicher Kosmologie als kulturspezifische Begriffserfassung Gottes/des Schöpfers und des Universums/der Schöpfung eingeführt wird,⁵⁶⁸ sie dient jedoch nicht zur Charakterisierung der Ureinheit des Geistes.⁵⁶⁹ An die Stelle Gottes setzt Kovalevskij das „unumstößliche Gesetz des Schicksals“, als Triebkraft der Weltentstehung gilt ihm der Fatalismus.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., S. 19-21.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., S. 165.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., S. 4.

⁵⁶⁹ Vgl. z.B. ebd., S. 22f.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., S. 25 und 145f.

7.5 Buddhismusbegriff im Sprachlabor

Schmidts hauptsächlich auf Deutsch geäußertes Buddhismusverständnis hat den beginnenden russändischen Buddhismusdiskurs maßgeblich beeinflusst. Kovalevskij nimmt dieses auf und verstetigt es in seinen Kazaner Publikationen in russischsprachiger Form. Eingedenk der zu Beginn des Kapitels erläuterten ‚Entdeckung‘ des Buddhismus gilt es allerdings noch einmal zu betonen, dass im hier in Betracht stehenden Zeitraum der Gegenstand ‚Buddhismus‘ im modernen Sinne einer ‚Weltreligion‘ noch keineswegs durchgängig etabliert ist und dass von einer chronologischen Ablösung eines älteren durch ein neues Modell nicht die Rede sein kann. Die Formierung des Gegenstandes, die durch Schmidt und Kovalevskij entscheidend befördert wird, steht nach wie vor im Prozess des Werdens und ereignet sich in einem Feld divergenter Konzepte und Begriffe, die sich teilweise überlagern. Die oben in der Zeitschriften-Nachricht *Buddhistische Literatur* angetroffene Gleichsetzung von „buddhistisch“ und „dalai-lamasch“ zeigt in dieser Hinsicht mehr als nur ein Kuriosum an. Wie gesehen setzt auch ein proflierter Spezialist wie Schmidt im *EL* den Buddhismus noch mit dem „dalai-lamaschen Glauben“ in eins (eindeutig obsolet sind für ihn hingegen Bezeichnungen wie z.B. „Šigemoni’sches Gesetz“, vgl. Kap. 7.1). Dies mag nicht unbedingt seine eigene Position widerspiegeln,⁵⁷¹ sondern vielmehr als Konzession in einem Wissensfeld zu lesen sein, das diesen Begriff immer noch mittragen muss, um diskursive Anschlussfähigkeit zu garantieren. So kennt auch Senkovskijs Religionstypologie im *Azija*-Artikel des ersten Bandes des *EL* für den Buddhismus das Synonym *dalaj-lamskaja vera* (vgl. Kap. 4.3), ebenso wie Džulijanis im siebten Band enthaltener Eintrag zu den Burjaten (s.o. Kap. 7.1 sowie Kap. 8.2) und Kovalevskijs Text zum *Gandžur* im dreizehnten Band. Das im fünfzehnten Band anonym erschienene Lemma *Dalaj-Lama* beschränkt sich auf einen Satz, verweist weiter auf *Buddizm* und *Tibet* (nicht erschienen) und vollzieht dieselbe Gleichsetzung, indem es den Titelgeber als

⁵⁷¹ Schmidt hat hierzu eigens einen kurzen Aufsatz verfasst, aus dem klar wird, dass für ihn eigentlich der Buddhismusbegriff allein genügt: „Es ist bekannt, dass die Tibetischen und Mongolischen Völkerschaften, in Beziehung auf ihren religiösen Glauben, vor nicht langer Zeit in Europa noch fast allgemein *Lamaiten* genannt wurden, und ihre Religion *der Lamaismus*; ja es gibt jetzt noch sonst unterrichtete Personen genug, die einen wesentlichen Unterschied zwischen Buddhismus und Lamaismus vermuthen. Der Zweck dieser Abhandlung ist, die Nichtigkeit dieses gewähnten Unterschiedes darzuhun und zugleich zu zeigen, in wiefern die Religion der Tibeter und Mongolen sich als eine besondere Erscheinung in der Geschichte des Buddhismus darstellt. Kaum nöthig scheint mir die Bemerkung, dass die Benennung *Lamaismus* rein Europäischer Erfindung und in Asien nicht bekannt ist. Die Völker dieses Glaubens nennen sich ‚Anhänger der Lehre Buddha’s‘, sind folglich, nach Europäischer Art sich auszudrücken, Bud-dhaisten [...].“ Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dieser Benennung (gelesen den 16 Juni 1835)“. In: *Bulletin scientifique, publié par l’Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*. Bd. 1, Nr. 2 (1836), S. 11-14, hier S. 11 (Hervorhebungen im Original).

„geistigen Führer aller asiatischen Buddhisten“ bezeichnet.⁵⁷² Insbesondere Schmidts *EL*-Artikel, die übers Ganze gesehen natürlich prominent den Buddhismusbegriff bevorzugen, können somit auch als Versuch verstanden werden, den Diskurs auf einen neuen Oberbegriff einzuschwören.⁵⁷³ Die konzeptuelle Jugendlichkeit des Buddhismus lässt sich überdies an der noch nicht vereinheitlichten Terminologie auch dort ablesen, wo der Buddhismusbegriff schon Verwendung findet. Die beiden Artikel des *EL* übersetzen Schmidts deutschen „Buddhismus“ mit *buddism*, während Senkovskij in seiner Religionstypologie Asiens den *buddaizm* als eine der Ausformungen des indischen Religionssystems vorstellt. Bei Kovalevskij hingegen nimmt das Substantiv sowohl im *EL* wie in seinen eigenständigen Veröffentlichungen mit *buddizm* konsistent diejenige Wortform an, die in der russischen Gegenwartssprache die gängige ist. Eine terminologische Suchbewegung spiegelt sich auch in den einschlägigen russischen Adjektiven, die *buddaičeskij* (Senkovskij), *buddajskij* (Schmidt im *EL*, dort u.a. auch *buddičeskij*), dazu *buddističeskij* in einer russischen Zusammenfassung von Werken Schmidts⁵⁷⁴), *budistskij* (Bičurin)⁵⁷⁵ oder in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Formen *buddijskij* (Kovalevskij) und *buddistskij* (Schmidt im *EL*) lauten können.

Publizierten Schmidt und Kovalevskij zeitlebens keine allgemeine Gesamtdarstellung des Buddhismus, so durfte der Sinologe Vasilij Vasil'ev (1818-1900), der in Kazan' bei Kovalevskij studiert hatte, mit seiner 1857 veröffentlichten Monografie *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur* (*Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura*) beanspruchen, das erste solche Werk in russischer Sprache herausgegeben zu haben. In deutscher und französischer Übersetzung wurde es bald für die westeuropäische Leserschaft zugänglich gemacht. Vasil'ev, der seinen Gegenstand wie schon Kovalevskij mit den Wortformen der Gegenwartssprache benennt (*buddizm, buddijskij*), schreibt im unbescheidenen Selbstvertrauen, sich allein auf seine Quellenstudien verlassen und auf die bisher erschienene Literatur zum Buddhismus verzichten zu können. Sogar in denjenigen Fällen, in denen er mit Eugène Burnoufs berühmt gewordener *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844) übereinstimme, sei er, betont er

⁵⁷² Vgl. *EL*, Bd. 15, S. 307 (meine Hervorhebung, S.R.).

⁵⁷³ Während der „dalai-lamasche Glaube“ im hier betrachteten Zeitraum langsam in den Hintergrund tritt, setzt sich die Verwendung der von Schmidt kritisierten Wortschöpfung „Lamaismus“ bis in die Mongolistik der Gegenwart fort, vgl. hierzu kritisch Kollmar-Paulenz, Karénina: „Zur europäischen Rezeption der mongolischen autochthonen Religion und des Buddhismus in der Mongolei“. In: Schalk, Peter; Deeg, Max; Freiberger, Oliver; Kleine, Christoph (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 22). Uppsala: Uppsala Universitet 2003, S. 243-288, hier S. 273-275.

⁵⁷⁴ Vgl. Šmit 1831, S. 42, 47 u. 49.

⁵⁷⁵ Vgl. Bičurin, Nikita (Iakinf): *Zapiski o Mongoliu*, 2 Bde. Sanktpeterburg: V tipografií Karla Kraja 1828, hier Bd. 1, S. 196.

im Vorwort, unabhängig davon selber auf den entsprechenden Gedanken gekommen. Er argumentiert damit, nebenbei bemerkt, gleich wie Schopenhauer, der seiner Philosophie ebenfalls Originalität zusprach, obwohl er sie als Übereinstimmung mit der Lehre des Buddhismus empfand (vgl. Kap. 7.2). Darüber hinaus verkündet Vasil'ev seine Studie zur ersten Gesamtschau auf den Buddhismus, die nicht mehr nur einen Teilaspekt, etwa die Kosmologie, berücksichtige, so wie es die russischen und europäischen Gelehrten bis anhin bevorzugt hätten.⁵⁷⁶ Mit ihrem Eingehen in die monografische Form einer Gesamtdarstellung erreicht die in den zurückliegenden Unterkapiteln geschilderte Herausbildung des Wissensgegenstandes ‚Buddhismus‘ auf programmatischer Ebene eine neue Stufe der Verfestigung. Vasil'ev an seinen einleitenden Worten zu messen und zu prüfen, ob sich seine Ansprüche bei genauerem Besehen als gerechtfertigt herausstellen, verwiese aber bereits auf den Anfang einer neuen, an anderer Stelle zu erzählenden Geschichte.⁵⁷⁷

7.6 *Buddhismus im Dienst der Metafiktionalität: frühe Literarisierungen bei Senkovskij und Sokolovskij*

Als Narežnyjs zu Beginn besprochener Roman *Das schwarze Jahr, oder die BergFürsten* (*Černyj god, ili gorskie knjaz'ja*) 1836 im Rahmen einer Werkausgabe in zweiter Auflage erschien, musste sein Dalai-Lama-Bild denjenigen, die entsprechend informiert waren, schon als aus der Zeit gefallen gelten. Wie nun anhand der Beispiele Osip Senkovskijs und Vladimir Sokolovskijs zu sehen sein wird, stand eine erweiterte Kenntnis des Buddhismus in den 1830er-Jahren dessen satirischer Literarisierung weiterhin nicht im Weg, doch waren dabei schon mehr Referenzen auf den Wissensstand der Zeit zu tätigen, als es noch bei Narežnyj der Fall ist, um ein literarisch-ironisches Spiel mit Fiktions- und Authentizitätsanspruch legitimieren zu können. Beide Beispiele veranschaulichen, wie literarische Texte wissenschaftliche Forschung aufgreifen und in eine Poetik des Buddhismus überführen, die zum einen literaturgeschichtlich eingeordnet werden kann, zum anderen aber auch in wissenschaftlicher Perspektive die in den vorangehenden Unterkapiteln behandelte Phase der Herausbildung des modernen Buddhismusverständnisses mitrepräsentiert.

Osip Senkovskijs kurzzeitige Popularität als literarischer Autor Baron Brambeus fällt literaturhistorisch betrachtet in eine Zeit der Hochkonjunktur von Metafiktionalität, also der literarischen Selbstreflexion des eigenen literarischen Status. Brambeus' Texte weisen dabei einen derart hohen metafiktionalen In-

⁵⁷⁶ Vgl. Vasil'ev, V.: *Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura. Čast' pervaja. Obshee obozrenie*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1857, S. Vf. und 1f.

⁵⁷⁷ Für einen allgemeinen Überblick zur russischen Buddhismusforschung ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts siehe z.B. Ermakova 1998, zu Vasil'ev im Besonderen S. 152-156.

tensitätsgrad aus, dass sich gar die Frage stellt, ob sie als Parodie auf Metafiktionalität und damit als „Meta-Metafiktion“ zu lesen seien.⁵⁷⁸ Neben kürzeren und längeren Erzählungen, die im Verlauf der 1830er-Jahre entstanden, sind insbesondere die 1833 mit großem Erfolg veröffentlichten *Phantastischen Reisen des Baron Brambeus* (*Fantastičeskie putešestviya Barona Brambeusa*) zu dieser metafiktionalen Schaffensphase zu rechnen, welche Grob an verschiedenen Beispielen im Detail aufarbeitet.⁵⁷⁹ Die bei Grob nicht besprochene Erzählung *Die Abenteuer einer Revisions-Seele* (*Pochoždenija odnoj revižskoj duši*), erschienen im zweiten Band des Almanachs *Novosel'e* (1834), fügt sich nahtlos in diesen Kontext ein. Ihr metafiktionaler Charakter ergibt sich dabei bereits aus der Genrezuweisung, die dem Text als „Übersetzung aus dem Mongolischen“ auf den ersten Blick ein wissenschaftliches Erscheinungsbild verleiht, was ein wissenschaftsförmiges Vorwort zusätzlich unterstreicht. Zugleich zeichnet als Autor nicht der Orientalist Senkovskij, sondern der Literat Baron Brambeus. Wie denn auch bei der Lektüre schnell klar wird, handelt es sich mitnichten um einen wissenschaftlichen, sondern um einen literarischen Text mit einer doppelten Rahmenerzählung und einer ausführlichen Binnengeschichte, der seinen satirischen Gehalt und seine metafiktionale Form in einem buddhistisch imprägnierten Setting entfaltet. Die ersten, der Form nach wissenschaftlichen Sätze des Vorwortes klingen offensichtlich an den terminologischen Übergangsbereich zwischen Buddhismusbegriff, „Dalai-Lama-Glauben“ und „Śākyamuni-Glauben“ an und setzen den zeittypischen Bezug auf ‚einheimische‘ Buddhisten:

„Die Kalmücken sprechen, wie wohl allen, oder vielleicht auch nicht allen bekannt ist, Mongolisch und sie üben den Glauben Buddhas resp. Šekkjamunis aus, dessen Vorsteher, der Dalai-Lama, in Lhasa, der Hauptstadt Tibets, residiert und dort in einem prächtigen Palast mit zweiundzwanzig Etagen lebt. Die Anhänger Šekkjamunis glauben an die Seelenwanderung, an die auch Pythagoras und viele kluge Leute glaubten. Der wesentliche, herrschende Gedanke des dalai-lamaschen Glaubens besteht darin, dass der Mensch mit allen Mitteln und Maßnahmen ‚die Sünde‘ aus dem Universum ‚tilgen‘ soll: Wenn alle Sünde ‚getilgt‘ sein wird, wird die geschaffene Welt ihre Vollkommenheit erlangen; die Erde, der Himmel, die Menschen und Götter werden sich zu einer Masse vereinigen, diese wird sich im ‚Allervollkommensten‘, d.h. Šekkjamuni, auflösen und es wird das glückselige Reich des Geistes anbrechen.“

„Калмыки, как то всем, а может-статься, и не всем известно, говорят по-монгольски, и исповедуют веру Будды, или Шеккямуни, которой начальник, далай-лама, пребывает в Хлассе, столице Тибета, и живет там в великолепном двадцати-двух-этажном дворце. Поклонники Шеккямуни веруют в переселение душ, в которое веровали и

⁵⁷⁸ Vgl. Grob 2017, S. 342f.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., S. 343-372 und Grob, Thomas: „Autormystifikation, Kommunikatives Framing und gespaltener Diskurs. Baron Brambeus als ‚postromantische‘ metadiskursive Konstruktion“. In: Frank, Susi; Lachmann, Renate; Sasse, Sylvia; Schahadat, Schamma; Schramm, Caroline (Hrsg.): *Mystifikation – Autorschaft – Original*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2001, S. 107-34.

Пифагор, и многие умные люди. Главная, господствующая мысль далай-ламской веры состоит в том, что человек должен всеми средствами и мерами „искоренять грех“ из вселенной: когда весь грех будет „искоренен“, тогда созданный мир достигнет своего совершенства; земля, небо, люди и боги сольются в одну массу, она иссякнет во „всесовершеннейшем“, то есть Шеккямуни, и настанет блаженное царство духа.“⁵⁸⁰

Die Seelenwanderung, die hier neben der Überwindung der „Sünde“ diesen „Glauben“ charakterisiert, weist, wie sich zeigen wird, bereits auf das zentrale Motiv der Erzählung voraus. Was als „Übersetzung aus dem Mongolischen“ den Hauptanteil des Textes stellt, ordnet das Vorwort dem Genre des Schastras (sankr. *sāstra*) zu und erklärt, dieses enthalte Legenden über die Taten „heiliger Männer“, die sich um die „Tilgung der Sünde“ verdient gemacht hätten. Der Erzähler, der nun über die Verwendung der 1. Pers. Sg. als Stimme erkennbar wird und als Brambeus verstanden werden darf,⁵⁸¹ dankt an dieser Stelle „unserem bescheidenen Mongologen Ja. I. Š.“ („скромному нашему монголологу Я. И. Ш.“) für dessen Ermunterung und wohlwollende Unterstützung beim Übersetzen, denn er schreibt sich selbst nur „schwache Kenntnisse“ der mongolischen Sprache zu. Hinter dem Namenskürzel ist unschwer Isaak Jakob Schmidt in der russifizierten Namensvariante Jakov Ivanovič Šmidt zu erkennen, dessen Familienname überdies bereits in der Werkausgabe von 1858 durch eine Fußnote des Herausgebers transparent gemacht wird. Dass diese Danksagung keine bloße Spielerei ist – es liegt hier keine echte Übersetzung vor –, sondern wohl durchaus auch aufrichtig gemeint ist, wird sich noch erweisen, denn die Kenntnis einiger der in der Erzählung verwendeten Motive dürfte Senkovskij in der Tat Schmidt verdanken. Zugleich verleiht die wissenschaftliche Autorität des Mongolenexperten der Übersetzung – vorerst noch – den Anschein von Authentizität, wenngleich dem aufmerksamen Leser diese schon aufgrund des Vorwertes als fragwürdig erscheinen muss, behauptet der Erzähler doch, die im vorliegenden Beispiel für die kalmückische Literatur repräsentierte „mongolische Romantik“ (*mongol'skij romantizm*) stehe zurzeit in Paris in großer Mode.⁵⁸²

Die „Übersetzung“ des Schastras über die Seele des Lama Megedetaj-Korčin-Ugeljukči (*Šastras o duše lamy Megedetaj-Korčin-Ugeljukči*), die nun auf das Vorwort folgt, stellt sich wiederum nur als relative kurze Rahmenhandlung der ausführ-

⁵⁸⁰ Senkovskij 1858, Bd. 3, S. 3. Der Text kennt übrigens auch den Begriff *Buddaizm*, vgl. S. 16.

⁵⁸¹ Der Erzähler identifiziert sich auf der Textebene nicht direkt mit dem Autor Brambeus. Wie weiter unten zu sehen sein wird, taucht der Name Brambeus gegen Schluss der Erzählung aber in einer Weise auf, die eine Identifikation der Erzählinstantz mit Brambeus nahelegt. In anderen literarischen Texten Senkovskis, so z.B. den *Phantastischen Reisen des Baron Brambeus*, ordnet sich das erzählende Ich deutlicher dem Autorennamen Brambeus zu.

⁵⁸² Vgl. ebd., S. 4.

lichen Binnengeschichte heraus. Der Erzähler dieser, nach dem Vorwort, zweiten Rahmenhandlung, der einfache „Sünder“ Mergen-Sain, berichtet, wie der von Tibet her kommende heilige Lama Megedetaj-Korčin-Ugeljukči eine Weile im Gebiet der Kalmücken wohltätig wirkt und dann den Wunsch verspürt, die Wanderungen kennenzulernen, die seine Seele vollzogen hat, bevor sie in seinen Körper eingegangen ist. Er ersucht im Gebet Buddha um dieses Wissen. Als ihm darauf im Schlaf Śākyamuni erscheint, kann er ihn davon überzeugen, dieser Bitte statzugeben – vergeblich versucht Śākyamuni den Lama zu warnen, dass ihn eine Kenntnis der vergangenen Seelenwanderungen nur betrüben werde. Noch während der Lama schläft, beginnt seine Hand, angeleitet von der Seele, deren vergangene Abenteuer aufzuschreiben. Der so entstandene *Jarlyk des gefährlichen Wissens* (*Jarlyk opasnogo znanija*) dient Mergen-Sain, dem Erzähler der zweiten Rahmenhandlung, als Vorlage seines Schastra.⁵⁸³

Die nun einsetzende Binnengeschichte wird wiederum in der 1. Pers. Sg. aus der Perspektive der Seele erzählt. Diese befindet sich zusammen mit Millionen anderer Seelen seit der Welterschaffung auf Vorrat in einem riesigen „Seelenspeicher“ (*kladovaja dus*) im Inneren des Berges Elburdsch (*El'burdž*), der vom „großen Gott“ Chormuzda mit seinen Tegri genannten Hilfsgöttern regiert wird. Eines Tages kündigt sich die Geburt eines unehelichen Sohnes des römischen Kaisers an, dessen Körper Chormuzda nun die erzählende Seele zuweist. Spätestens wenn der Text bei dieser Gelegenheit erläutert, die Römer seien einst ein fast so berühmtes Volk gewesen wie heute die Kalmücken und ihre Imperatoren hätten vermutlich an Machtfülle dem Saratower Polizeivorsteher in nichts nachgestanden, gibt sich die satirische Stoßrichtung der „Übersetzung“ in aller Deutlichkeit zu erkennen. Die erste Verkörperung verbindet sich für die Seele mit einer Reihe von Unannehmlichkeiten, denn der mit ihrer Übermittlung beauftragte Tegri verrichtet seine Aufgabe nachlässig: Er passt sie der Körpergröße des Neugeborenen nicht an. Die Seele erweist sich daher als viel zu groß. Da dies leider kein Einzelfall sei, betont die Seele, gebe es auf der Welt derart viele Dummköpfe. Dies trifft denn auch auf den unehelichen Sohn des Kaisers zu, weshalb die Seele nach fünfundfünzig Jahren dessen erste Erkrankung sogleich nutzt, ihn dem Tod zu überantworten, endlich der Enge seines Kopfes zu entfliehen und sich wieder zum Berg Elburdsch zu begeben, wo sie Chormuzda um eine bessere Wiedergeburt bittet.⁵⁸⁴ Dieses Grundschema – die Verschickung in einen neuen Körper und die Rückkehr zum Seelenberg – wiederholt sich nun über etwa sechzig Druckseiten der Erzählung in stets neuen Variationen. Die Redundanz, die Grob zufolge Brambeus’ Prosa als Stilmittel generell durchzieht,⁵⁸⁵ findet sich hier exemplarisch und in überbordender

⁵⁸³ Vgl. ebd., S. 5-10. *Jarlyk* bezeichnet eine mongolische Textsorte für Erlasse oder Urkunden.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., S. 10-16.

⁵⁸⁵ Vgl. Grob 2017, S. 346.

Ausführlichkeit abgebildet. Die Seele gelangt nacheinander z.B. in eine indische Eiche, einen berühmten Mann, verschiedene Tiere, einen Wissenschaftler, einen Poeten, einen Unglücklichen, einen Klugen oder einen alten Weisen, wobei ihr stets komisch-absurde Geschehnisse widerfahren. Die Seele hegt den inigen Wunsch, sich durch verdienstvolles Verhalten eine Hundegestalt zu verdienen, denn diese, bekräftigt sie mehrfach, gelte als beste Wiedergeburt.⁵⁸⁶ Als ihr Chormuzda nach zahlreichen Abenteuern und Enttäuschungen endlich diesen Wunsch erfüllen will, stellt sich wiederum Pech ein. Die Seele findet sich aufs Neue in einem Menschen wieder, der sich als Nogaj-Chan, Anführer der Goldenen Horde der Mongolen, erweist, dessen Name „Hund“ bedeutet.⁵⁸⁷ Nach Jahren der erfolgreichen Herrschaft stirbt der Chan und die Seele erwartet abermals Chormuzdas Urteil. Dieser gibt sich milde und verspricht, über eine weitere Beförderung nachzudenken. Bis dahin teilt er die Seele einem einfachen russischen Leibeigenen Bauern zu. Mit ihm lebt die Seele ein zwar armes, aber erfülltes Leben, das aber schließlich auf eine Schollenflucht hinausläuft, die nicht mehr erzählt wird.⁵⁸⁸

Damit erreicht die Binnenerzählung *Jarlyk des gefährlichen Wissens* ihr Ende und der Erzähler des Schastras resp. der zweiten Rahmenhandlung ergreift wieder das Wort. Er erklärt den Namen des *Jarlyk* damit, dass er gehört habe, der im Schlaf schreibende Lama Megedetaj-Korčin-Ugeljukči sei als vermeintlich flüchtiger Leibeigener verhaftet worden, da ein Übersetzer den von der Seele verfassten Text falsch verstanden habe. Der Erzähler weiß nun allerdings, dass diese Version in einem anderen Schastra angezweifelt und als bloße „Erfindung des Lama Brambeus“ („выдумка ламы Брамбеуса“) abgetan werde.⁵⁸⁹ Dieses zweite, dem Verfasser Tergin-Arslan zugeschriebene Schastra ist inhaltlich als Verlängerung der Binnengeschichte zu verstehen; es steht in der Hierarchie der Erzählebenen also auf gleicher Stufe wie der *Jarlyk des gefährlichen Wissens*, unterwandert die Abstufung aber zugleich, indem die Figur des Brambeus – eigentlich der Erzähler des Vorwortes resp. der angebliche Übersetzer aus dem Mongolischen – nun plötzlich auf anderer Ebene erscheint, um als Lügner dazustehen und somit die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung zu hinterfragen. Tergin-Arlans Schastra bietet zwar eine alternative Erklärung, wieso der *Jarlyk* gefährliches Wissen enthalte, diese läuft aber auch auf die Feststellung hinaus, die Gefährlichkeit des Schriftstückes bestehe darin, zu völlig sinnverzerrenden Falschübersetzungen durch inkompetente Übersetzer anzuregen.⁵⁹⁰

Alle formalen Charakteristika wie Verschachtelung, Redundanz, Formlosigkeit, Sprunghaftigkeit, Assoziativität, Zerfahrenheit des Plots, Unzuverlässigkeit

⁵⁸⁶ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 3, S. 17, 24, 46.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., S. 70-75.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd., S. 75f.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 77.

⁵⁹⁰ Vgl. ebd., S. 77f.

des Erzählers oder Verwirrung um das Genre, die Grob anhand anderer Beispiele als für die Brambeus-Texte typisch erkennt, treffen auch auf die Erzählung *Die Abenteuer einer Revisions-Seele* zu. Die uneindeutige Position des Textes gegenüber seiner Authentizität zieht den Wahrheitsgehalt verschiedener Textsorten – Wissenschaft, Literatur, religiöse Texte – in Zweifel. So dekonstruiert Brambeus eigentlich bereits im Vorwort seine eigene Übersetzung, indem er verrät, nur schlecht Mongolisch zu beherrschen, beruft sich zugleich aber auf die Authentizität verbürgende Autorität des Wissenschaftlers Schmidt. Als Erzählstimme verschwindet Brambeus mit dem Beginn des Schastra, allerdings meldet er sich in der Binnenerzählung mehrfach paratextlich über Fußnoten zu Wort, um z.B. die Leserschaft zu ermahnen, nicht daran zu zweifeln, dass hier eine wörtliche Übersetzung aus dem Mongolischen vorliege.⁵⁹¹ Dieser Bekräftigung widersprechen wiederum in der Ergänzung zur Binnengeschichte die Entlarvung des „Lama Brambeus“ als Lügner und die konstatierte Gefährlichkeit falscher Übersetzungen.

Indem sich die „Übersetzung aus dem Mongolischen“ insgesamt als reine Fiktion erweist, die keine reale Vorlage überträgt, greift sie ein Thema der ein Jahr zuvor erschienenen Erzählung *Eine wissenschaftliche Reise zur Bäreninsel* (*Učenoe putešestvie na Medvežij Ostrov*) aus den *Phantastischen Reisen* auf, in der die durch Brambeus angefertigte Übersetzung von an einer sibirischen Höhlenwand gefundenen ägyptischen Hieroglyphen die ausladende, in der Zeit vor der Sintflut spielende Binnengeschichte darstellt. Die Inschrift, die Brambeus und dem ihn begleitenden deutschen Wissenschaftler zuerst als sensationelle Entdeckung gilt, wird zum Schluss als bloß zufällige Gesteinsbildung in Form kristallisierter Stalagmiten und damit als inhaltslos entzaubert; Brambeus’ Übersetzung bleibt nicht mehr als ein Produkt der Phantasie.⁵⁹²

Nebst einer Interpretation als Reflexion über Wahrheitsgehalt und Authentizität von Texten und die Vertrauenswürdigkeit von Übersetzungen lesen sich *Die Abenteuer einer Revisions-Seele* zusätzlich auch als Satire auf Bürokratie (Chormuzda gebietet über einen Verwaltungsapparat zur Organisation der Seelenwanderung), die Rangtabelle (die Seele strebt nach sozialem Aufstieg), den Wissenschafts- und Literaturbetrieb oder, Gogol’ vorausnehmend, auf das zeitgenössische System zur Administration der leibeigenen „Seelen“ durch periodische Zählungen („Revisionen“). Der Titel der Erzählung deutet letzteres schon an, zudem führt Chormuzda ein Revisionsregister (*revižskaja skazka*) aller Seelen des Universums⁵⁹³ und die erzählende Seele nimmt zum Schluss den Körper eines flüchtigen russischen Bauern an.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., S. 15.

⁵⁹² Vgl. für eine ausführliche Analyse dieser Erzählung Grob 2017, S. 363-369.

⁵⁹³ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 3, S. 68. Die *Toten Seelen* weisen bemerkenswerterweise in ihrem vollständigen Titel (*Pochoždenija Čičikova, ili mertvye duši*) denselben Abenteuerbegriff (*pohoždenja*) mit der Assoziation eines Schelmenromans auf, wie er auch Bram-

Wie bereits angetönt, dient die dankende Nennung Isaak Jakob Schmidts im Vorwort nicht bloß der (instabilen) Konstruktion von Textauthentizität, sondern verweist auf die Hauptquelle, von der Senkovskij die buddhistische Motivstruktur der Erzählung bezieht. Zwar findet sich kein konkretes Werk Schmidts angegeben, verschiedene textliche Parallelen deuten aber auf das Frühwerk *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter* (1824). Besonders klar sticht dies dort heraus, wo Schmidt den Einfluss der „soroastrischen Religion“ auf den „lamaischen Buddhismus“ bespricht:

„Ich rede hier von dem Reiche der DREI UND DREISSIG TÄGRI auf der Scheitelfläche des Berges SSUMER (*Meru, Ssumeru* der Indier) und von [...] CHORMUSDA, dem Vornehmsten derselben und ihrem Beherrschter. Wer entdeckt hier nicht sogleich den ORMUSD, richtiger HORMUSD oder EHORA MESDAO des Send-Awesta, und die dreissig Amschaspands und Iseds, oder nach den Jeschts Sadés gleichfalls DREI UND DREISSIG AMSCHASPANDS, auf dem Gipfel des Weltberges ALBORDSH? Wir finden Chormusda und die drei und dreissig Tägri in fast allen Schriften der Mongolen, auch öfter [...] Chormisda oder Chormesda geschrieben; er ist nach ihnen der Schutzgeist der Erde : die grossen Monarchen, Weltherrscher und Söhne des Himmels sind seine Söhne oder Emanationen. Er schützt die Religion des Buddha, von dem er sich übrigens selbst belehren lässt und ihn weit über sich erkennt. Sogar sind er und seine Tägri noch dem *Ortschilang* unterworfen [...].“⁵⁹⁴

Chormuzda und seine Helfer Tegri aus der Erzählung sind in diesem Ausschnitt ebenso wiedererkennbar wie der von ihnen bewohnte Berg *El'burdž*, der, sei es einer Ungenauigkeit oder Eklektizismus geschuldet, in der iranischen Variante („Albordsh“) rezipiert wird. Auf den *Ortschilang*, den Schmidt schon einige Seiten vor dem oben zitierten Ausschnitt als „Geburtswechsel“ definiert, bezieht sich Brambeus’ Erzählung erstmals in der zweiten Rahmenhandlung als „großes Geheimnis des *orcilan* und *chubil'gan*“ und danach an weiteren Stellen.⁵⁹⁵ Der Wunsch der Seele, als Hund wiedergeboren zu werden, verdankt sich ebenso offensichtlich dem Schmidt’schen Vorbild, wo zu lesen ist, die mongolischen Völker zeigten eine „vorzügliche Achtung gegen den Hund“, der nach den Menschen als „edelstes Geschöpf“ und somit als „edelste Thiergeburt“ gelte, wovon aber der indische Buddhismus nichts wisse.⁵⁹⁶ Schließlich kann auch die behauptete literarische Gattung der „Übersetzung“ – das Schastra – mit einer Passage aus den *Forschungen* in einen Zusammenhang gebracht wer-

beus’ Erzählung kennzeichnet, nur dass Gogol’ damit nicht die Erlebnisse einer Seele, sondern des ‚Seelenkäufers‘ Čičikov benennt.

⁵⁹⁴ Schmidt 1824, S. 148. Hervorhebungen im Original. Die Rückführung *Qormusdas* auf den iranischen Ahura-Mazda wird auch von der gegenwärtigen Forschung vertreten, vgl. das Lemma *Qormusda tenggeri* in Schmalzriedt/Haussig 2004, S. 1026.

⁵⁹⁵ Vgl. Senkovskij 1958, Bd. 3, S. 6 und Schmidt 1824, S. 139. Die zweite in der Erzählung verwendete Form *chubil'gan* taucht bei Schmidt z.B. als „chubilghanisch wiedergeboren“ auf (S. 172).

⁵⁹⁶ Vgl. Schmidt 1824, S. 147.

den. Der Erzähler der zweiten Rahmenhandlung, also des *Schastra über die Seele des Lama Megedetaj-Korčin-Ugeljukči*, führt sich ein mit den Worten: „Zu dieser Zeit der Zeiten habe ich, der sündige Mergen-Sain, dies gehört“ („В оное время из времен, я, грешный Мерген-Сайн, слышал так“).⁵⁹⁷ Die Entsprechung dieses Anfangssatzes bei Schmidt lautet: „Solches habe ich zu einer Zeit gehört.“⁵⁹⁸ Die Eingangsformel bezieht sich dort allerdings auf das Genre des Sutra und nicht des Schastras, welches Schmidt erst einige Zeilen später einführt. Es steht auch hier im Raum, ob es sich um eine nachlässige Lektüre Senkovskis oder einen bewusst eklektischen, zur literarischen Form also durchaus passenden Vorgang handelt. Bemerkenswert scheint an dieser Stelle vielmehr, dass Schmidts explizite Skepsis bezüglich der „Authenticität“ vieler Sutren und Schastren⁵⁹⁹ das die Brambeus’sche Erzählung kennzeichnende Unterlaufen einer wissenschaftsförmigen Übersetzung durch eine literarische ‚Fehlübersetzung‘ gewissermaßen im Voraus rechtfertigt.

In der Summe ist es der Erzählung *Die Abenteuer einer Revisions-Seele* nicht darum zu tun, ein schlüssiges Bild des Buddhismus zu rekonstruieren – zu selektiv erfolgt die Übernahme einschlägiger Informationen. Zwar kann Schmidts genanntes Werk mit großer Wahrscheinlichkeit als die außertextliche wissenschaftliche Quelle der Buddhismus-Motivik identifiziert werden, jedoch fügt sich die Auswahl der einzelnen Motive nicht zu einer Übertragung von Schmidts (frühem) Buddhismusverständnis in eine literarische Form zusammen, sondern dient in erster Linie dazu, den narrativen Rahmen einer metafiktionalen Aussageform und verschiedener satirischer Themen zu setzen. Der Buddhismus erweist sich denn auch nicht als der letzteren primäres Ziel, sondern als ihr Medium. Gleichwohl dürfen der Hinweis auf Schmidt und die durch ihn inspirierten Elemente der Erzählung durchaus auch als Literaturhinweis und Sachinformation ernst genommen werden. Für den hier analysierten Fall einer literarischen Rezeption des Buddhismus gilt somit auch, was Grob in Bezug auf *Eine wissenschaftliche Reise zur Bäreninsel* feststellt:

„Denn jenseits der schwierigen Frage nach dem konkreten Objekt der Satire ist es offensichtlich, dass der Text sich bemüht, auf parodistisch-amüsante Weise die angesprochenen wissenschaftlichen Themen mithilfe der Literatur – und dies ist eine wirkliche Neuerung – in eine breitere Öffentlichkeit zu tragen. Unweigerlich, auch wenn das vermutlich nicht einmal die primäre Intention war, verschiebt sich damit aber auch der herrschende ‚romantische‘ Literaturbegriff. Insbesondere deutet sich hier eine gewaltige Umschichtung in der Bewertung des literarischen Diskurses und des Ästhetischen an, das sich zwar noch nicht von seiner gesellschaftlich-kulturellen Relevanz verabschiedet, das sich aber nicht mehr um sein eigenes Zentrum – die ‚Poesie‘ – bewegt,

⁵⁹⁷ Senkovskij 1858, Bd. 3, S. 5.

⁵⁹⁸ Schmidt 1824, S. 168.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., S. 168f.

sondern tendenziell eine Hilfsfunktion für als relevanter geltende Diskursbereiche annimmt.“⁶⁰⁰

Legt man diese Entwicklungstendenz zugrunde, so darf als folgerichtig gelten, dass in ihrem Zuge auch der noch relativ ‚neue‘ Wissensgegenstand ‚Buddhismus‘ literarisch verarbeitet wird.

Senkovskij befasst sich rund ein Jahrzehnt nach der Publikation der *Abenteuer einer Revisions-Seele* noch einmal literarisch mit der Seelenwanderung. Die lange, ebenfalls unter dem Namen Brambeus veröffentlichte Erzählung *Mikerija. Nil-Lilie (Mikerija. Nil'skaja-Lilja, 1845)* handelt in einem altägyptischen Szenario und trägt, dies zeigt der Untertitel an, auf den ersten Blick wiederum ein ‚wissenschaftliches‘ Isignium: *Übersetzung eines alten ägyptischen, auf der Brust einer Mumie in den Katakomben von Theben gefundenen Papyrus (Perevod drevnego egietskogo papirusa, najdennogo na grudi odnoj mumii v fivskich katakombach).*⁶⁰¹ Es handelt sich bei dieser Papyrusrolle angeblich um die von einem Priester verfasste Beschreibung des Lebens der Prinzessin Mikerija (Beiname: Nil-Lilie), die deren Mumie bei der Bestattung beigegeben wurde. Die formale Gestaltung als Übersetzung von Hieroglyphen knüpft an die Binnengeschichte der Erzählung *Eine wissenschaftliche Reise zur Bäreninsel* an und bricht wie diese unvermittelt ab, da der Papyrus nicht vollständig überliefert sei, wie eine Fußnote erklärt.⁶⁰² Eine Besonderheit dieser satirischen Erzählung liegt darin, dass sie durchgängig mit Illustrationen bebildert ist, die sich optisch an altägyptische Darstellungen anlehnen und den Text über weite Strecken, wenn nicht zu einem Vorläufer des russischen Comics, so doch zu einer Bildergeschichte werden lassen.⁶⁰³ Der narrative Hauptpart, der erzählt, wie ein gewitzter Dieb Reichtümer aus der Schatzkammer des Pharaos stiehlt und nach verschiedenen Demonstrationen seiner Listigkeit schließlich die Gunst des Herrschers gewinnt und die Prinzessin Mikerija heiraten darf, geht bis auf die Namen und wenige Abweichungen direkt auf eine von Herodot berichtete Episode zurück.⁶⁰⁴ Bevor aber die eigentliche Handlung – die Lebensgeschichte Mikerijas – in Gang gesetzt wird, erfolgt über ca. zwanzig Druckseiten eine durch ‚wis-

⁶⁰⁰ Grob 2017, S. 369f.

⁶⁰¹ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 5, S. 171-270.

⁶⁰² Zur Kontextualisierung der Erzählungen *Eine wissenschaftliche Reise zur Bäreninsel* und *Mikerija* im Rahmen von Senkovskis Ägypten-Rezeption vgl. Pedrotti, Louis: „Senkovskij's Baron Brambeus and the Rosetta Stone“. In: Flier, Michael S.; Karlinsky, Simon (Hrsg.): *Language, Literature, Linguistics. In Honor of Francis J. Whitfield on his Seventieth Birthday*. Berkeley (CA): Berkeley Slavic Specialties 1987, S. 178-191.

⁶⁰³ Hier sei darauf hingewiesen, dass das Pseudonym ‚Brambeus‘ sich vermutlich von einer populären russischen Bildergeschichte aus dem Bereich der sog. *Lubok*-Gattung herleitet, vgl. Grob 2017, S. 262. Diese mutmaßliche Vorlage wird auch unter dem Lemma *Brambeus* im 6. Bd. des *EL* erwähnt (S. 532), wobei die Ergänzung folgt, dass ein zeitgenössischer Schriftsteller sich seit 1833 dieses Namens bediene (vgl. hierzu auch Kap. 3.1.5, Fn. 137).

⁶⁰⁴ Vgl. Hdt. II, 121.

senschafterliche‘ Fußnoten des ‚Übersetzers‘ begleitete Einleitung in die ägyptische Religion resp. die „ägyptische Weisheit“ (*epipetskaja mudrost'*), die hier nicht eingehend analysiert werden kann. Ein Aspekt verdient allerdings Erwähnung: Als wesentliches Element der ägyptischen Religion erscheint die Seelenwanderung (*dušeperekolenie*) – auch diesbezüglich ist eine Beeinflussung durch Herodot wahrscheinlich⁶⁰⁵ –, auf deren Vermeidung die Lebensführung der Ägypter ausgerichtet ist. Der biografische Papyrus dient genau diesem Zweck, denn die ‚religionskundliche‘ Einleitung endet mit der Bitte an Osiris, die mumifizierte Prinzessin unter Berücksichtigung ihrer verzeichneten Taten vor der Pein der Seelenwanderung zu bewahren.⁶⁰⁶ Als Ziel der Überwindung der Seelenwanderung gibt der Papyrustext des Priesters die Vereinigung mit dem „allerreinsten Wesen des Osiris“ an und in einer Fußnote legt der ‚Übersetzer‘ diese Vorstellung explizit als Entsprechung der buddhistischen Vereinigung mit dem „Wesen der Weltseele“ aus.⁶⁰⁷ Die Seelenwanderung stellt hier also das analytische Konzept eines komparatistischen (transhistorischen) Blicks auf die „heidnische“ Religionsgeschichte, der sich in den Fußnoten anhand weiterer Vergleichsmomente fortsetzt.

Mit Vladimir Ignat'evič Sokolovskij (1808-1839) tritt in der Literatur der 1830er-Jahre eine weitere Figur in Erscheinung, die metafiktionale Reflexionen mit buddhistischen Motiven verbindet und über das Medium Literatur wissenschaftliche Inhalte popularisiert. Der in Sibirien geborene und ab dem zehnten Lebensjahr in St. Petersburg aufgewachsene Autor galt zu Lebzeiten als durchaus bekannter Dichter, nach seinem frühen Tod geriet er aber in eine Vergessenheit, die bis heute andauert. Seine nur in groben Zügen bekannte, durch chronische Krankheit, politische Verfolgung aufgrund einer Nähe zu den Dekabristen, Haft und Verbannung geprägte Biografie, die mit dem Ableben im kaukasischen Stawropol endet, weist eine beachtliche literarische Produktivität aus.⁶⁰⁸ Die 1833 publizierten *Erzählungen eines Sibiriens* (*Rasskazy sibirjaka*) stehen dabei durch ihre nicht gleich auf den ersten Blick ersichtliche Beschäftigung mit dem „Šagjamunismus“ aus dem Gesamtoeuvre heraus, welches sich ansonsten stark durch biblische Themen geprägt zeigt. Das hier in Betracht stehende Werk ist in fünf kurze, jeweils als „Erzählung“ überschriebene Abschnitte unterteilt, die jedoch nicht eigenständige Texte unter dem Dach einer Sammlung präsentieren, sondern die Kapitel einer einzigen Erzählung bilden. Die Genrebezeichnung verhilft allerdings nicht zu einer klaren Einordnung, denn

⁶⁰⁵ Vgl. Hdt. II, 123.

⁶⁰⁶ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 5, S. 192f.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., S. 189f.

⁶⁰⁸ Eine neuere Anthologie zu russischen Schriftstellern, die mit dem Kaukasus in einer Verbindung stehen, versammelt nicht nur einige Werke Sokolovskij, sondern auch Arbeiten zu seiner Biografie. Zu letzterer vgl. „Issledovaniya, posvyaschennye V. I. Sokolovskому“. In: Šapovalov, V. A.; Štajn, K. È. (Hrsg.): *Opal'nye: Russkie pisateli otkryvajut Kavkaz. Antologija v 3 t.*, Bd. 2. Stavropol': Izd-vo SGU 2011, S. 245-284.

in formaler Hinsicht kennzeichnen den Text ständige Wechsel zwischen Prosa und Versen sowie ein ereignisarmer Plot. Die formale Doppelstruktur spiegelt sich in einer inhaltlichen Doppelung in Gestalt zweier beständig alternierender Erzählstränge, die sich beide aber nicht auf eine der formalen Textgattungen beschränken, sondern sich sowohl über die Prosa wie die Versabschnitte erstrecken. Der sich namentlich nicht zu erkennen gebende Ich-Erzähler wendet sich im ersten Strang an eine, wie sich herausstellt, erdachte Geliebte, der er seine hymnische Verehrung entgegenbringt. Es ist dieselbe „entzückende Katin’ka“, der er im zweiten Strang in teils wissenschaftlichem, teils literarisch-ironischem Ton die Grundlagen des „Glaubens“ der Mongolen schildert. Beide Stränge überblenden sich zwar immer wieder, ohne aber inhaltlich ineinander überzugehen. Zu einer solchen Verschmelzung kommt es nur ansatzweise dort, wo der Erzähler, nachdem er auf die buddhistische Seelenwanderung hingewiesen hat, sich selber als in der Liebe wiedergeboren bezeichnet. Er legt seine Wiedergeburt im längsten zusammenhängenden Versabschnitt dar, der in römisch nummerierte Abschnitte gegliedert ist und sich wie ein für sich genommenes Poem gibt.⁶⁰⁹ Mit der buddhistischen Wiedergeburt hat die Wiedergeburt in der Liebe allerdings nur das Wort gemein. Am Schluss der Erzählung ermahnt der Erzähler seinen Diener Moisej zur Nachtruhe, damit Katin’ka nicht geweckt werde. Moisej hingegen weiß mit dem Verweis nichts anzufangen, hat er doch im Verlauf des Abends keine Frauenstimme vernommen, sondern nur diejenige seines Herrn. Für den Erzähler deutet dies lediglich auf die dumpfe Unfähigkeit seines Dieners hin, die „geheiligte Erscheinung“ der Geliebten wahrnehmen zu können.⁶¹⁰

Abgesehen vom gemeinsamen Motiv der Wiedergeburt verhalten sich die beiden Erzählstränge eher wie Fremdkörper zueinander. Die Erläuterung des „Glaubens“ der Mongolen erfolgt scheinbar grundlos und ohne narrative Notwendigkeit. Ihr Anlass liegt einzig in der Bekanntschaft des Erzählers mit einem „geschätzten Orientalisten“ („один почтенный мой знакомец-ориенталист“), von dem er ein Heft mit einschlägigen Aufzeichnungen zum Geschenk erhalten hat. Der Erzähler erinnert sich zwar nicht mehr eindeutig, ob ihn der Orientalist um die Veröffentlichung dieser Notizen gebeten hat, betont aber, dies spiele eigentlich keine Rolle und sowieso liebe er Überraschungen.⁶¹¹ Wie in den *Abenteuern einer Revisions-Seele* wird hier die philologische Kompetenz einem vermittelnden Experten zugewiesen, denn der Erzähler der *Erzählungen eines Sibiriers* gesteht ein: „Ich kann etwa so gut Mongolisch wie König Salomon [...] Französisch konnte“ („Я столько же знаю по-монгольски, сколько царь Соломон [...] знал по-французски“).⁶¹² Und wie in der Bram-

⁶⁰⁹ Vgl. Sokolovskij, V. I.: „Rasskazy sibirjaka“ (1833). In: ebd., S. 90-118, hier S. 115-117.

⁶¹⁰ Vgl. ebd., S. 117.

⁶¹¹ Vgl. ebd., S. 93f.

⁶¹² Ebd., S. 94.

beus-Erzählung legt die Nennung des Orientalisten die Fährte zu einer realen außertextlichen wissenschaftlichen Quelle. Verrät Senkovskij nur den Namen Schmidts, aber nicht das betreffende Werk, so verhält es sich bei Sokolovskij umgekehrt. Den Text begleiten sechs knappe Erläuterungen mit Wörterklärungen, deren Setzung willkürlich erscheint, da eine weitaus größere Zahl von Exotismen mit einem Kommentar hätte versehen werden können. Drei der Erläuterungen führen anonym die Publikation *Reise nach China durch die Mongolei in den Jahren 1820 und 1821* (*Putešestvie v Kitaj črez Mongoliju v 1820 i 1821 godach*) an. Dieses Buch kann unschwer Egor Fedorovič Timkovskij (1790-1875) zugeordnet werden, der während des im Titel genannten Zeitraums als Gesandter die Russische Geistliche Mission nach Peking begleitet hatte. Der dritte und letzte Band des 1824 erschienenen Reiseberichts enthält eine über siebzig Druckseiten lange Darstellung des „Glaubens“ der Mongolen und eine Lebensbeschreibung Buddha Śākyamunis, die eindeutig die Hauptinformationsgrundlage für Sokolovskijs Erzählung stellt, wie sich an zahlreichen übernommenen Motiven erweisen lässt. Timkovskij (und damit auch Sokolovskijs) Buddhismusbild ist ‚vorbuddhistisch‘, d.h., es greift noch nicht auf den Buddhismusbegriff zurück, sondern kennt nur den „lamaschen“ resp. „śigemunischen Glauben“ (*lamajskaja vera*, *śigemunianskaja vera*), für den zwar der Religionsbegriff schon zählt, der aber dennoch im althergebrachten Heiden-Paradigma (vgl. Kap. 7.1) als „Idolatrie“ (*idolopoklonstvo*) klassifiziert wird. Timkovskij Wissenstand gestaltet sich zwar differenziert und detailliert aus und vermittelt ein durchaus wohlwollendes Interesse an der Kuriosität der beschriebenen „heidnischen Verirrung“ (*jazyčeskoe zabluždenie*), die hinsichtlich ihrer Moral- und Zivilisierungsfunktion gar eine positive Wertung erhält, operiert aber gleichwohl noch in einem polytheistischen Modus ähnlich demjenigen, der sich oben am Beispiel Džulijanis erläutert findet (vgl. Kap. 7.1). So gilt etwa Buddha (resp. mongol. *Burchan*) als Name verschiedener Gottheiten und als Heiligenepitheton.⁶¹³ Timkovskij Beschreibung des „śigemunischen Glaubens“ kommt somit wissenschaftlich betrachtet älter daher als Schmidts Buddhismusverständnis, das im gleichen Jahr mit der Publikation der *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens* seinen ersten großen Auftritt vollzieht. In aisthetischer Perspektive hingegen hat Timkovskij Schmidt etwas voraus, denn sein Werk bebildert den religionshistorischen Gehalt mit Zeichnungen und macht ihn damit sinnlich erlebbar. So bietet sich z.B. nach dem Deckblatt und noch vor der Angabe des vollständigen Titels und des Verlags die gravierte Abbildung einer Skulptur „Śigemunis“

⁶¹³ Vgl. Timkovskij, E. F.: *Putešestvie v Kitaj črez Mongoliju v 1820 i 1821 godach*, Bd. 3. Sanktpeterburg: V tipografii Medicinskogo departamenta Ministerstva vnutrennich del 1824, S. 359-365.

dar (vgl. Abb. 2), die in Nachahmung einer in der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg aufbewahrten vergoldeten Buddha-Figur entstand.⁶¹⁴

Sokolovskij Verarbeitung des Buddhismus, der bei ihm, in der Wortform gegenüber Timkovskij leicht abweichend, „śagjamunischer Glaube“ (*śagjamuni-anskaja vera*) oder „Śagjamunismus“ (*śagjamunizm*) heißt, kann grob in drei Einheiten unterteilt werden. Die erste (in der zweiten Erzählung) blickt auf die Entstehung des Buddhismus in Indien und die Übernahme durch die Mongolen, die zweite (in der dritten und vierten Erzählung) behandelt die mongolische Mythologie und Kosmologie und die dritte (in der fünften Erzählung) weit weniger ausführlich die Seelenwanderung. Ein anschaulicher Eindruck des stilistischen Wechsels zwischen Versen und Prosa lässt sich aus derjenigen Passage gewinnen, die Śagja-Munis Ausfahrten aus seinem Palast erzählt, während derer er mit dem Leid der Welt konfrontiert wird und daraus zu der seine Lehre begründenden Erkenntnis gelangt:

„Ihm schien es da,/Dass wir unter vier Übeln/Schicksalhaft zu leiden verdammt sind:/Die Geburt ist das erste Übel;/Krankheiten unser zweites Übel:/Wie stark sie uns doch plagen,/Indem sie die ganze Freude des Lebens vergiften!/Wie beschwerlich sind doch die Tage/Wenn du gramvoll auf dem Bett liegst/Und wartest: – da kündigt sich ein neuer Tag an,/Er wird mir Trost bringen;/Nun ist er angebrochen – doch erneut das Gleiche!../Du bittest um den Tod – doch kommt er nicht!/Noch hast du nicht alle Leiden kennengelernt/Auf dem dornigen Feld deiner Prüfung,/Und das Alter mit der schweren Bürde der Jahre,/Das traurige, halblebendige,/Ist das dritte Übel der Welt:/ Alle Tage bis ans Grab sind gezählt,/Die Tore in die Ungewissheit sind geöffnet,/Und die vergangenen Verluste/Sind wir zu betrauern verurteilt.../O! Wenn sich doch das Leben erneuerte,/Um die gewesene Lebensspanne noch einmal zu leben!-/Doch da ist der Tod gekommen – und dich hat/Das vierte Übel ereilt.

So dachte Śagja-Muni, der nicht wie wir vom erhabenen geistigen Licht durchschienen war, und deshalb benannte er *Geburt*, *Krankheiten*, *Alter* und *Tod* als die vier leidbringenden Wahrheiten. Nachdem er den Abgrund der Unmoral, in dem er langsam zugrunde ging, in seiner ganzen schrecklichen Blöße gesehen hatte, ließ er seinen Palast hinter sich zurück und verschrieb sich für immer dem Einsiedlertum. Seinen Körper auszehrrend, verbrachte er den restlichen Teil seines Lebens in der Einöde als Vorbild der Tugendhaftigkeit. In dieser Zeit stellte er die Hauptregeln seiner Lehre auf [...].“

„Ему казалось тогда,/Что мы под четырьмя бедами/Обречены страдать судьбами:/ Рожденье – первая беда,/Болезни нам беда вторая:/Как сильно мучат нас они,/Всю радость жизни отравляя!-/Как утомительны те дни,/Когда в тоске лежишь на ложе/И ждешь: – вот новый день придет,/Он мне отраду принесет;/Приходит завтра – снова то же!../Ты просишь смерти – смерти нет!-/Еще не все ты знал страданья/В тернистом поле испытанья,/И старость, с тяжкой ношей лет,/Печальная, полуживая,/Есть третья беда мирская:/Все дни до гроба сочтены,/Отверсты в неизвестность двери,/И мы,

⁶¹⁴ Wie ein angehängter Brief erklärt, hatte Timkovskij die Zeichnungen bei der Kaiserlichen Akademie der Künste in Auftrag gegeben. Der vom Präsidenten der Kunstakademie verfasste Brief enthält zusätzlich Erläuterungen zur (vermuteten) Bedeutung des Mantras *om mani-padme hūṃ*. Zur Erklärung der Śākyamuni-Abbildung vgl. ebd. im Anhang: „Ob-jasnenie gravirovannych dosok k pismu o molitve lamaitov“ (unpaginiert).

минувшие потери/Оплакивать осуждены.../О! если б жизнь возобновилась,/Чтоб пережить свой век былой!/Но смерть пришла – и над тобой/Беда четвертая свершилась.

Так думал Шагя-Муни, не озаренный, как мы, высоким духовным светом, и потому рождение, болезни, старость и смерть он называл четырьмя бедственными истинами. Увидев во всей ужасной ее наготе ту бездну разврата, в которой он погибал, он оставил свой дворец и навсегда обрек себя затворничеству. Изнурия тело, он провел в пустыне остальную часть жизни своей, как образец добродетели. В это время он составил главные правила своего учения [...].⁶¹⁵

Sokolovskij entlehnt die Einsicht in die vier Übel und die Entzagung vom Parastleben vermutlich direkt aus der in Timkovskij's Reisebericht enthaltenen Lebensbeschreibung Šākyamunis, wo es heißt:

„Voller Gram verkündete er, dass die vier Stufen des menschlichen Elends, nämlich: Geburt, Alter, Krankheiten und Tod, alle Annehmlichkeiten seines Lebens aus dem Grund vergifteten, dass sie unumgänglich seien und kein Sterblicher dabei Abhilfe schaffen könne.“

„С прискорбием объявил, что четыре степени человеческого бедствия, именно: рождение, старость, болезни и смерть отравляют все удовольствия его жизни, по той причине, что они неминуемы и никакой смертный не может в том помочь.“⁶¹⁶

Teilweise literarisiert Sokolovskij also die hier nur auszugsweise zitierte Vorlage, indem er sie, unter Beibehaltung einiger Ausdrücke wie z.B. der Vergiftung des Lebens, in Lyrik überträgt, und teilweise reformuliert er die Sprache des Originals in eigener Prosa. Dieses Vorgehen wiederholt sich dort, wo die Rede in der dritten und vierten Erzählung auf die Kosmologie (*mirozdanie*) und das zugehörige mythologische Personal kommt. Wiederum lassen sich die einzelnen Elemente und die mongolischen Begriffe auf entsprechende Passagen bei Timkovskij zurückführen. Dazu zählen auch die aus den *Abenteuern einer Revisions-Seele* und von Schmidt her bekannten Motive des Weltberges *Ēl'burdž* (hier in der als *Sjummer* wiedergegebenen mongolischen Variante), *Chormuzdas* (hier *Churmusta*) und der *Tegri* (hier *Tengeri*).⁶¹⁷

Insofern die buddhistische Motivik der *Erzählungen eines Sibiriers* keine spezifische narrative Aufgabe für den anderen Erzählstrang erfüllt – so vermöchte die an Katin'ka gerichtete Liebeshymne ohne Weiteres für sich allein dazustehen – und auch auf sich selber bezogen kaum eine narrative Handlung generiert, akzentuiert sich ihre darstellende und wissensvermittelnde Funktion. Denn Sokolovskij's Buddhismus-Rezeption gerät auch nicht zur faszinierten Aneignung in einer Poetik des Exotischen. So grenzt sich der Erzähler z.B., wie in obigem Zitat gesehen, von der Lehre Šākyamunis mit Verweis auf ein „Wir“

⁶¹⁵ Sokolovskij 2011, S. 100 (Hervorhebungen im Original).

⁶¹⁶ Timkovskij 1824, S. 414.

⁶¹⁷ Vgl. Sokolovskij 2011, S. 101-113 und Timkovskij 1824, S. 365-379.

ab, das als christlich gefärbt gelesen werden kann,⁶¹⁸ und auch sonst oszilliert die Sprache zwischen wissenschaftsförmiger, distanzierter Beschreibung und ironisierender Ungebundenheit. Der Text verschließt sich stellenweise gar explizit einer Interpretation des Dargestellten und zieht sich auf eine Position der bloßen Vermittlung zurück. So berichtet der Erzähler, ihm seien einige aus dem Chinesischen übersetzte Auszüge aus der mongolischen Geschichte zuhanden gekommen, denen zufolge der chinesische „Fo-Glaube“ (*vera foevskaja*) mit dem „šagjamunischen Glauben“ von der Lehre her identisch sei und sich nur in der äußerlichen Erscheinung der Rituale von ihm unterscheide. Hierauf folgt die lakonische Feststellung: „Ob Sie diesen Auszügen glauben wollen oder nicht, geht mich überhaupt nichts an“ („Хотите ли вы или не хотите поверить этим отрывкам, это совершенно не мое дело“).⁶¹⁹ Ebenso weigert sich der Erzähler, auf die Erfindung der mongolischen Schrift im Detail einzugehen, da dies zu weit vom Thema wegführe und der interessierte Leser sich sowieso selber informieren könne, indem er alle seit dem Jahr 1815 erschienenen russischen Zeitschriften durchlese.⁶²⁰ Noch deutlicher als im Fall Senkovskijs, bei dem die buddhistischen Motive eindeutig zur narrativen Konstruktion beitragen, lässt sich daher in den *Erzählungen eines Sibiriers* der Versuch einer über die Literatur transportierten Verbreitung eines zeitgenössisch neu aufkommenden wissenschaftlichen Gegenstandes und damit eine Selbstwahrnehmung der Literatur als Medium der Orientalistik beobachten. Auf eine solche Hilfestellung war Timkovskij dreibändiger Reisebericht übrigens nicht unbedingt angewiesen, stieß dieser doch nach seiner Veröffentlichung auf breite Resonanz in Russland und vermittels Übersetzungen auch in Westeuropa.⁶²¹ Darüber hinaus

⁶¹⁸ Das lyrische Gegenstück zur mongolischen Kosmologie findet sich übrigens in Sokolovskijs biblischer Nachdichtung *Weltbau – Versuch eines geistlichen Gedichts* (*Mirozdanie – Optyt duchovnogo stichotvoreniya*, 1832), welche die sieben Tage der Schöpfung zum Gegenstand hat.

⁶¹⁹ Sokolovskij 2011, S. 98. Vgl. hierzu Bičurins *Zapiski o Mongolii*, wo mit Bezug auf chinesische Quellen von der Aufspaltung der Buddhisten aus einer ursprünglichen Einheit in die „Sekten“ der „Foisten“ in China und der „Lamas“ in Tibet und der Mongolei die Rede ist. Der wesentliche Unterschied dieser Sekten bestehe nicht in der Lehre, sondern in den Ritualen des Gottesdienstes und der äußerlich sichtbaren Lebensweise (Bičurin 1828, Bd. 1, S. 193). Timkovskij scheint überdies für die Abfassung seines Reiseberichts mehrfach auf Materialien und Informationen Bičurins zurückgegriffen zu haben, vgl. Chochlov, A. N.: „Duchovnaja missija v Pekine i načalo rossijskogo mongolovedenija (putešestvija i trudy N. Ja. Bičurina)“. In: Valeev, R. M.; Kul'ganek, I. V. (Hrsg.): *Mongoloved O. M. Kovalevskij: biografija i nasledie (1801-1878)*. Kazan': Alma-Lit 2004, S. 9-42, hier S. 21, und Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Iakinf Bičurin. Russischer Mönch und Sinologe. Eine Biobibliographie*. 1988 (ohne Verlagsangabe), S. 34. Walravens' Bibliografie führt, gestützt auf russische Sekundärliteratur, die Seitenzahlen der Bičurin zugeschriebenen Abschnitte aus Timkovskij Werk an. Diese sind allerdings nicht eindeutig und vermögen im Abgleich mit dem Original Bičurins Beiträge nicht präzise zu identifizieren.

⁶²⁰ Vgl. Sokolovskij 2011, S. 98.

⁶²¹ Vgl. Kim; Šastitko 1990, S. 152.

trägt die Buddhismus-Thematik in der Gesamtschau wesentlich zur metafiktionalen Selbstbeobachtung des Textes bei, die sich nicht nur aus dem Hinweis auf den Orientalisten als realen Informanten speist, sondern sich auch in textinternen Anspielungen äußert, so etwa wenn der Erzähler eine frühere Aussage wiederholt und dabei die entsprechende Seitenzahl nennt, wenn er über die Notwendigkeit eines Vorwortes und eines ‚Anfangens beim Anfang‘ nachdenkt oder angesichts fremdsprachlicher Namensvarianten diejenigen Versionen auswählt, die angenehmer klingen.⁶²²

Inwiefern Senkovskij und Sokolovskij besprochene Erzählungen sich im Fahrwasser der Genese eines zeitgenössischen religionskundlichen Wissensgegenstandes bewegen, haben die vorangehenden Erläuterungen nun vielfach aufgewiesen. Bewertet man sie in literaturhistorischer Perspektive, so gesellen sie sich nicht nur der zeittypischen metafiktionalen Tendenz bei, sondern reihen sich ebenso in die Ahnengalerie der Literarisierung des Buddhismus ein. Mag der literarische Reiz des Buddhismus etwa für Lev Tolstoj oder Ivan Bunin durchaus anders gelagert sein, so drängt sich zumindest mit Blick auf die Gegenwartsliteratur die Frage auf, ob nicht beispielsweise die Buddhismusrezeption Viktor Pelevins einige der literarischen Funktionen, die bei Senkovskij und Sokolovskij zutage getreten sind, in (post-)moderner Variation wiederholt.⁶²³

⁶²² Vgl. Sokolovskij 2011, S. 94-96, 98, 106.

⁶²³ Zu Tolstojs und Bunins Beschäftigung mit dem Buddhismus vgl. Balasubramanian, Radha: „Buddhismus“. In: George, Martin; Herlth, Jens; Münch, Christian; Schmid, Ulrich (Hrsg.): *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 575-581; Tagaverdieva, Z. R.: „Buddizm v tvorčestve I. A. Bunina“. In: *Innovacionnaja nauka* Nr. 6 (2015), S. 169-173. Eine aktuelle Darstellung der Rezeption des Buddhismus in der russischen Literatur am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts findet sich außerdem bei Bernjukevič 2018, wobei zu beachten ist, dass diese Studie ihrer Selbstdeklaration zufolge den Fokus nicht primär auf literaturwissenschaftliche Aspekte, sondern auf die Verwendung buddhistischer philosophischer Ideen im literarischen Schaffen legt, mithin also der Frage nachgeht, welche Rolle die Literatur bei der Vermittlung (fremdkultureller) philosophischer Ideen spielt (vgl. S. 4). Untersucht werden neben Tolstoj und Bunin auch Dmitrij Mamin-Sibirjak, Konstantin Bal'mont, Velimir Chlebnikov, Innokentij Annenskij und Maksimilian Vološin. Von Relevanz ist im hier gegebenen Zusammenhang insbesondere, dass diese Publikation verschiedentlich auf den Wissenstransfer zwischen der wissenschaftlichen Buddhhologie und der Literatur eingeht. Einen Einblick in Pelevins literarische Verarbeitung des Buddhismus bietet schließlich de la Fortelle, Anastasia: „La quête bouddhiste et l'esthétique postmoderniste russe: le cas de Viktor Pelevin“. In: *Études de lettres* 296 (2014, = *L'orientalisme des marges: éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*), S. 367-377.



Рис. съ подлин. И. Иванов.



Грав. Акд. Ухтомскаго.

Шигемуни,
важительное изображение!

Abbildung 2: Šigemuni, Skulptur.

Aus: Timkovskij, E. F.: *Putešestvie v Kitaj črez Mongoliju v 1820 i 1821 godach*, Bd. 3. Sanktpeterburg: V tipografii Medicinskogo departamento Ministerstva vnutrennich del 1824.

