Diskurs Religion
Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 16

Stefan Ragaz

Religija

Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

Ergon

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Stefan Ragaz

Religija

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

DISKURS RELIGION

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

Herausgegeben
von

Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

BAND 16

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stefan Ragaz

Religija

Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diss-Info: Zugl.: Basel, Univ., Diss., 2020

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

FNSNF
SCHWEIZERISCHER NATIONALFONDS
ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG

Umschlagabbildung:
Vasilij Vereščagin: Schiitische Muḥarram-Prozession in Schuscha,
Bleistift auf Papier, 1865. Staatliches Museum für Religionsgeschichte,
St. Petersburg. Wikimedia Commons

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

© Stefan Ragaz

Publiziert von
Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISSN 2198-2414
ISBN 978-3-95650-783-0 (Print)
ISBN 978-3-95650-784-7 (ePDF)

DOI: 10.5771/9783956507847

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
– Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dank

Das vorliegende Buch beruht auf meiner im Juni 2020 an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel verteidigten Dissertation. Zu großem Dank bin ich zuvorderst den beiden Betreuern dieser Arbeit verpflichtet. Prof. Dr. Jürgen Mohn hat mein Forschungsprojekt mit Offenheit, Wertschätzung und Neugier, v.a. aber auch mit seiner Fähigkeit, aus dem Stegreif tragende Hypothesen zu formulieren, Linien zu erkennen und die richtigen weiterführenden Fragen zu stellen, von religionswissenschaftlicher Seite her betreut. Prof. Dr. Thomas Grob hat weit mehr zu dieser Studie beigetragen als nur die Übernahme des Zweitgutachtens. Er hat dem Projekt von Beginn weg große Sympathie und persönliches Interesse entgegengebracht und mit seiner fachlichen Unterstützung aus slavistischer Perspektive maßgeblich zum interdisziplinären Charakter der Arbeit beigetragen.

Eine Anschubfinanzierung durch die Graduate School of Social Sciences (G3S) der Universität Basel hat mir am Beginn des Projekts den Freiraum verschafft, mit der nötigen Ruhe und Zeit das Forschungsvorhaben zu konzipieren. Auch während der weiteren Arbeitsphasen durfte ich verschiedentlich Infrastruktur und Dienstleistungen der G3S in Anspruch nehmen – gedankt sei hierfür insbesondere und stellvertretend Günter Schmidt-Gess und Julia Büchele.

Die finanzielle Förderung des Forschungsprojekts durch den Schweizerischen Nationalfonds SNF hat es mir in der Hauptphase der Arbeit ermöglicht, mich mit einer wissenschaftlichen Muße, wie sie heutzutage zunehmend als aus der Zeit gefallen erscheint, dem Lektüre- und Schreibprozess zu widmen und wichtiges Quellenmaterial auf Forschungsreisen nach Moskau, St. Petersburg und München zu beschaffen. Für die Druckfassung wurden finanzielle Beiträge durch den Max Geldner-Dissertationenfonds der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel und den Dissertationenfonds der Universität Basel gewährt.

Für größere und kleinere Hinweise und Hilfen in verschiedenen Arbeitsphasen danke ich aus den gegenwärtigen und ehemaligen Reihen der Basler Religionswissenschaft Stephanie Gripentrog-Schedel, Anja Kirsch, David Atwood, Lucas Zapf, Balz Alter und Lorenz Trein. Kollektiv gedankt sei zudem allen Mitgliedern der G3S für kollegialen Austausch und Bürogemeinschaft sowie all denjenigen, die mir anlässlich meiner Präsentationen im Forschungskolloquium der Basler Slavistik mit ihren Anregungen und Kommentaren weitergeholfen haben. Einen Dank spreche ich auch dem Bereich Osteuropäische Geschichte der Universität Basel aus, besonders Frithjof Benjamin Schenk, aber auch allen weiteren Assoziierten dieses Fachbereichs, die mir im Rahmen von Gesprächen und Workshops Hinweise und Hilfestellungen erbracht haben.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weiter danke ich für den wissenschaftlichen Austausch und für Hinweise Paul Werth (Las Vegas), Almut-Barbara Renger (Berlin), Kathrin Schäublin (Basel) und für die Einladung an ein Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München Matthias Egeler.

Meinen Eltern Bettina Ragaz-Tamm und Paul Ragaz danke ich für die mannigfache Unterstützung in der *longue durée* meines Bildungsweges, meiner Schwester Annina Ragaz für die gestalterische Verfeinerung der grafischen Darstellungen im Schlusskapitel.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis 11

Teil I 15

1. Einleitung 17

2. Die Ordnung der Semiosphäre: Theoretische Perspektiven zwischen Kultursemiotik und Diskursanalyse 33

   2.1 Die Medialität des Orients dies- und jenseits des Postkolonialismus 33

   2.2 Foucault und Lotman: Brüder im Geiste? 42

Teil II 55

3. Orientierung im Orientdiskurs: Enzyklopädie als Narrativ 57

   3.1 Kontext und Programmatik des *Ėnciklopedičeskij leksikon* (1835-1841) 58

      3.1.1 Enzyklopädien in Russland 59

      3.1.2 Fulminanz und Scheitern des *Ėnciklopedičeskij leksikon* 60

      3.1.3 Enzyklopädie – ein „nationales Literaturprojekt“ zwischen Europa und Asien 64

      3.1.4 Das *Ėnciklopedičeskij leksikon* im sozio-publizistischen Umfeld 69

      3.1.5 Enzyklopädie und Biografie 71

   3.2 Enzyklopädie als Regulativ 77

      3.2.1 Enzyklopädie in Fragmenten 77

      3.2.2 Der entgrenzte Orient 79

      3.2.3 Orient als Rhizom? 81

      3.2.4 Enzyklopädie als Rhizom 82

   3.3 Asien, Orient und Religionsdiskurs im *Ėnciklopedičeskij leksikon* ... 88

      3.3.1 Asien- und Orientbegriff im Editorial des *Ėnciklopedičeskij leksikon* 88

      3.3.2 Religionsdiskurs als interrelationales Begriffsfeld 90

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil III 97

4. Senkovskij, Islam und Religionsvergleich 99
   4.1 Senkovskijs (un-)islamischer Orient 99
   4.2 Homer der Beduine 110
   4.3 Klima, Sprache, Grundidee: Senkovskijs Religionstypologie Asiens 115
   4.4 Postskriptum zum Islambegriff 124

5. Orient und Theater 129
   5.1 Schiitisches Passionsspiel als Theater 129
   5.2 Von der Sektologie zur Performanz: Die Schia im *Ėnciklopedičeskij leksikon* 134
   5.3 Savel'evs intertextuelle *ʿĀšūrāʾ* 139
   5.4 Bestužev-Marlinskij als literarischer Ethnograf der Muḥarram-Feier 148
   5.5 Berezins *Reise durch den Orient*: Binarität statt Ambivalenz 160
   5.6 Schluss 168
   5.7 Zugabe: Griboedov setzt (sich) auf das falsche Pferd 170

6. Also kam Zarathustra nach Russland 173
   6.1 Prolog 173
   6.2 Von Anquetil-Duperron zu Hegel – vom „Gesetzgeber" zur „Religion" 175
   6.3 West-östliche Anfänge des russischen Zoroastrismusdiskurses 184
   6.4 Poesie und die (Un-)Logik der antiken Religionsgeschichte: eine Polemik zwischen Nadeždin und Ševyrev 188
   6.5 Nadeždin und das Aufscheinen der russischen Religionskomparatistik 198
   6.6 Epilog, oder: Die Vergangenheit ist die Gegenwart 204

7. Buddhologische Streifzüge zwischen Baikal und Newa 207
   7.1 Russland ‚entdeckt' den Buddhismus 207
   7.2 Schmidts Petersburger „Buddhaismus" und die Gottesfrage 216
   7.3 Gnosis und Naturansicht: Schmidt als vergleichender Religionsforscher 227

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

7.4 Kovalevskijs Kazaner Karriere 231
7.5 Buddhismusbegriff im Sprachlabor 237
7.6 Buddhismus im Dienst der Metafiktionalität: frühe Literarisierungen bei Senkovskij und Sokolovskij 239

8. Schamanismus und die Faszination des Rituals 257
8.1 Schamanismus zwischen lokaler Herkunft und Universalisierung 257
8.2 „Die Burjaten küssen nicht!“ – Džulijanis unzeitgemäße Ethnografie Sibiriens 261
8.3 Umdeutung im Zeichen der Mythologie: Banzarovs Philologisierung des Schamanismus 270

Teil IV 281

9. Schlussbetrachtung 283
9.1 Zusammenfassung einiger Analyseschritte und Resultate (Kapitel 3-8) 283
9.2 Diskurs und Einheit 289
9.3 Von *religio* zu *religija* 293
9.4 Genealogie 300
9.5 Coda: Orientalismus und Anamnesis interkultureller Dialogizität 312

Bibliografie 319

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Sowjetische Briefmarke von 1983 über 4 Kopeken: „1200 Jahre Muchammed al'-Chorezmi". 31

Abbildung 2: Šigemuni, Skulptur. 255

Abbildung 3: een Schaman ofte Duyvel-priester. in't Tungoesen lant. 269

Abbildung 4: Grafische Darstellung von Thesen I 310

Abbildung 5: Grafische Darstellung von Thesen II 311

Abbildung 6: Grafische Darstellung von Thesen III 311

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Sei nicht zu interpretativ. Der Mensch ist viel gedankenloser und verworrener, als diejenigen auch nur ahnen, die ein mißgünstiges Geschick zu Dichtern machte.“

Walter Serner

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Teil I

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Einleitung

Die Befürchtung zu äußern, unser Leben werde zunehmend und in Zukunft womöglich gänzlich durch Algorithmen bestimmt, hat sich in den letzten Jahren als massenmediale und populärwissenschaftliche Binsenwahrheit etabliert. Yuval Hararis Bestseller *Homo Deus* gibt dieser Dystopie eines Kontrollverlusts des Menschen über sich selbst einen beredten exemplarischen Ausdruck.[1] Vielen, die so warnen, dürfte kaum bewusst sein, dass sich die Bezeichnung ‚Algorithmus' vom Namen des Mathematikers Muḥammad ibn Mūsā (8./9. Jahrhundert) herleitet, genauer von dessen als ‚Algorizmi' (und in anderen Variationen) latinisiertem Namenszusatz al-Ḫwārizmī, der sog. *nisba*, die auf eine Herkunft aus der historischen zentralasiatischen Landschaft Choresmien (arab.-pers. Ḫwārizm oder Ḫwārazm resp. Ḫᵛārizm oder Ḫᵛārazm) hindeutet.[2] Über die Omnipräsenz der Algorithmen schleicht sich aber nicht nur ein orientalischer Gelehrter des Mittelalters in den Sprachgebrauch der Gegenwart ein, sondern auch eine Assoziation, die auf den Themenbereich weist, in dem sich die vorliegende Arbeit situiert. Das südlich des Aralsees am Unterlauf des Amudarja gelegene Choresmien, ursprünglich dem iranischen Kulturraum zugehörig und später turkisiert, gelangte als Khanat von Chiwa 1873 unter die Kontrolle des russischen Zarenreiches. Das Territorium von Chiwa wurde nach der Oktoberrevolution auf die usbekische und die turkmenische Sowjetrepublik verteilt.[3] Heute lebt der Name ‚Choresmien' als Provinz des postsowjetischen Staats Usbekistan weiter (usbek. Xorazm).

Choresmien ist Teil eines *lieu de mémoire*,[4] für den sich in der Forschungsdiskussion der vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte der Ausdruck ‚russischer Ori-

---

1 Harari, Yuval: *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. Aus dem Englischen übers. von Andreas Wirthensohn. München: C.H.Beck ⁶2017. Vgl. das Kapitel zur „Datenreligion", S. 497-537.

2 Vgl. Brentjes, Sonja: „Algorithm". In: *Ecyclopaedia of Islam*, 3. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0154, Zugriff am 8.11.2019). Folkerts, Menso (Edition, Übersetzung, Kommentar); Kunitzsch, Paul (Mitarbeit): *Die älteste lateinische Schrift über das Rechnen nach al-Ḫwārizmī*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1997.

3 Vgl. als Überblick Bosworth, C. E.: „Khwārazm". In: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4205, Zugriff am 8.11.2019).

4 Der Ausdruck *lieu de mémoire* ist hier als lose Anlehnung an das gleichnamige in den 1980er-Jahren von Pierre Nora am Beispiel Frankreichs entwickelte Konzept zu verstehen. Er hat hier nur einführenden Charakter und bezeichnet dementsprechend kein leitendes Theorem dieser Studie. Für eine bereits vorliegende Anwendung des Konzepts auf russische Beispiele siehe Nivat, Georges (Hrsg.): *Les sites de la mémoire russe*. *Bd. 1: Géographie de la mémoire russe*. Paris: Fayard 2007. Behandelt werden z.B. das Museum, die Universität, die Bibliothek, Städte, das Theater oder Kirchen und Klöster. Als einzige geografische

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ent‘ eingebürgert hat.[5] Noch ohne auf die entsprechende Literatur Bezug zu nehmen, kann die angesprochene Formulierung vorab auf zwei Weisen verstanden werden. In einer enger gefassten Bedeutung bezeichnet der ‚russische Orient‘ diejenigen geografischen Gebiete innerhalb des Zarenreiches, der Sowjetunion und des postsowjetischen Russland, die als orientalisch, dem Orient angehörend, galten und gelten. Neben Choresmien resp. Chiwa und den anderen zentralasiatischen Gebieten trifft dies etwa auf den Kaukasus oder die Krim, aber ggf. auch auf weitere Regionen zu. Eine solche geografische Bestimmung ist an die politische und militärische Beherrschung der entsprechenden Gebiete gebunden: Was aus dem Machtbereich des Staates fällt, verlässt auch den Geltungsbereich der Definition. In einer weiter gefassten Bedeutung bezieht sich der ‚russische Orient‘ hingegen nicht (nur) auf ein konkretes geografisches Territorium, sondern auf einen Topos, auf eine imaginierte kulturelle Bezugsgröße, die spezifische identitätsstiftende Funktionen zu erfüllen vermag. So verstanden, ist der ‚russische Orient‘ weder geografisch noch zeitlich gebunden. Als Orient fungiert in diesem Fall dasjenige, was in Russland resp. der Sowjetunion oder von mit Russland oder der Sowjetunion assoziierten Personen als Orient vorgestellt, konstruiert, imaginiert, angeeignet wird. Ist dieses zweite Verständnis auf das erste nicht angewiesen, so bedarf umgekehrt das erste notwendigerweise des zweiten: Ein beherrschtes Gebiet als orientalisch zu empfinden, verlangt nach einem kulturellen Verständnis dessen, was der Orient sei.

Das Beispiel der Person al-Ḫwārizmīs, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, veranschaulicht, wie diese beiden Dimensionen des ‚russischen Orients‘ zusammenwirken. Eine sowjetische Briefmarke aus dem Jahr 1983 über den Nennwert von 4 Kopeken (siehe Abb. 1) zeigt vor blauem Hintergrund das kupferfarbene Porträt eines etwas streng blickenden bärtigen Mannes mittleren Alters, um dessen Kopf ein Turban drapiert ist. Die Strenge des Blickes mag weniger auf eine mürrische Laune als auf eine den Ansprüchen des sozialistischen Realismus genügende wissenschaftlich-zielgerichtete Geisteshaltung schließen lassen. Auf der linken Seite findet sich ein nur teilweise sichtbarer Gegenstand, dessen untere Hälfte einen Kreis oder eine Scheibe, vielleicht ein Astrolabium, darstellt. Ein von Ornamenten eingefasster kurzer Schriftzug verkündet lakonisch ein Jubiläum von „1200 Jahren“ und daneben steht, etwas größer und ohne weitere Erläuterung, der Name des Gewürdigten: Muchammed al’-Chorezmi (Muḥammad al-Ḫwārizmī). Der mittelalterliche Orient, der gemäß der oben

Landschaft im alltagssprachlichen Sinne ist Sibirien vertreten (M. Rojanski: „La Sibérie comme lieu de mémoire“, S. 303-315).

[5] Vgl. zur Illustration folgende exemplarische Buchtitel: Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia’s Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997. Wageman, Patty; Kouteinikova, Inessa (Hrsg.): *Russia’s Unknown Orient: Orientalist Painting 1850 - 1920*. Groningen: Groninger Museum 2010. Tolz, Vera: *Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press 2011.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angeführten ersten Definition nicht Bestandteil des ‚russischen Orients' sein kann, stellt hier in einer ikonografisch imaginierten historischen Kontinuität eine implizite Verbindung zum zentralasiatischen sowjetischen Orient her (der die Kriterien der ersten Definition erfüllt) und tritt damit als ‚russischer Orient' gemäß der zweiten Definition in den Dienst des sowjetischen *nation building*. Der positive Bezug auf einen in der Imagination angerufenen vergangenen Orient – al-Ḫwārizmīs Status als Naturwissenschaftler verleiht ihm offenbar eine mit der Staatsideologie konforme ‚Progressivität' – legitimiert damit die sowjetische ‚Völkerfreundschaft' resp. den imperialen Anspruch auf den gegenwärtigen sowjetischen Orient.

Die Rede von einem ‚russischen Orient' entspringt im Wesentlichen einer Forschungsrichtung v.a. der Geschichtswissenschaft und Slavistik sowie teilweise der Kunstgeschichte, die sich seit den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts mit dem russischen Blick auf den Orient als einer kulturellen Konstruktion, als einer Imaginations-, aber auch Kolonialgeschichte befasst. Vereinfacht gesagt hat die betreffende Literatur den ‚russischen Orientalismus' zum Gegenstand – eine Formulierung, die zuvorderst an Edward Saids überaus einflussreiches, für die *postcolonial studies* grundlegendes Werk *Orientalism* (1978) denken lässt, aber als Sammelbegriff für russische Orientverständnisse auch in Arbeiten Verwendung findet, die nicht im Geiste Saids geschrieben sind.[6] Gleichwohl bildet der palästinensisch-amerikanische Literaturwissenschaftler eine beinahe unumgängliche positive, negative oder ambivalente Referenz, wo der ‚russische Orient' in Betracht steht. Bedenkt man, dass die europäische Aneignung asiatischen Wissens ab dem 18. Jahrhundert gelegentlich in Anlehnung an eine klassische Studie Raymond Schwabs als ‚orientalische Renaissance' bezeichnet wird, so entspricht die Bedeutung Saids für die Erforschung dieser ‚zweiten' Renaissance funktional derjenigen Jakob Burkhardts für die Erforschung der ‚ersten' Renaissance: Beide Wissenschaftler verkörpern gewissermaßen einen Übervater, dessen Einfluss auf die Konzeption des jeweiligen Forschungsfeldes derart prägend war, dass zumindest ein rhetorischer Bezug auf ihn erforderlich ist.[7]

---

[6] Said selbst unterscheidet drei Verständnisweisen des Begriffs ‚Orientalismus': 1. Orientalismus als Bezeichnung eines wissenschaftlichen Spezialgebiets resp. als Sammelbezeichnung universitärer Disziplinen; 2. Orientalismus als imaginäres Bild des Orients, der ontologisch und epistemologisch vom Okzident unterschieden wird; 3. Orientalismus als (institutionalisierter) westlicher Machtdiskurs, der den Orient hegemonial beherrscht. Zwar überwiegt für Said die dritte Bestimmung, doch geht er in der Konsequenz seiner Untersuchungsanlage davon aus, dass alle drei Definitionen ineinander übergehen und sich wechselseitig bedingen. Vgl. Said, Edward: *Orientalism*. London: Penguin Books 2003 [1978], S. 2f. Hinzuzufügen wäre zumindest eine vierte Begriffsbestimmung (die sich ebenfalls auf die anderen drei beziehen lässt): Orientalismus als Stilrichtung in der europäischen Kunstgeschichte.

[7] Schwab benennt den Gegenstand seines Buches explizit als zweite Renaissance: „Renaissance orientale, – deuxième Renaissance opposée à la première […]." Schwab, Raymond: *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot 1950, S. 18. Der Begriff der orientalischen Renais-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie unterschiedlich die Arbeiten zum ‚russischen Orientalismus' ausgerichtet sein können, zeigt sich mithin an ihrer Positionierung gegenüber Said. Eine der frühesten und einflussreichsten Studien auf diesem Gebiet, Susan Laytons Untersuchung eines Konnexes von Literatur und Imperialismus (1994), beruht beispielsweise auf einer initialen Zustimmung zur Plausibilität von *Orientalism*.[8] Was Layton als mehr oder weniger selbstevident voraussetzt – die Gültigkeit der Said'schen Thesen im russischen Kontext –, bildet einige Jahre später (2000) den Gegenstand einer Grundsatzdebatte in der Zeitschrift *Kritika*. Den Ausführungen Adeeb Khalids, der die Aussagekraft von Saids Studie in Bezug auf das zaristische Russland weitgehend akzeptiert, hält Nathaniel Knight seine Skepsis gegenüber einer solchen generellen Anwendbarkeit entgegen, während Maria Todorova sich v.a. kritisch mit der simplifizierenden Said-Lektüre auseinandersetzt, die sie bei Knight ausmachen will.[9] Kerstin S. Jobst meldet sich im selben Jahr mit einer abwägenden Darstellung zu Wort, die *Orientalism* für den Bereich der Osteuropäischen Geschichte als Analyseinstrument kolonialer Machtstrukturen anerkennt, zugleich aber wesentliche Einwände benennt und etwa anmahnt, die kulturellen Rückwirkungen auf die Kolonialmacht (die Metropole) mit zu bedenken, die sich durch den Kulturkontakt mit den Kolonien (der Peripherie) ergeben.[10]

Auch in der jüngeren einschlägigen Literatur bleibt eine Stellungnahme zu Said meist unabdingbar. Ambivalente Einschätzungen, die *Orientalism* einerseits eine gewisse Erklärungskraft zugestehen, andererseits aber auch die Beschränkungen dieses Ansatzes hervorheben, stehen nach wie vor neben eindeutiger positionierten, affirmierenden oder ablehnenden Sichtweisen. So hält David Schimmelpenninck van der Oye Saids Werk im Fall Russlands für „not wholly relevant", gesteht aber ein, dass es zu Recht Fragen über die Verbindung von Wissen und Macht aufwerfe. Victor Taki lässt demgegenüber, mit wenigen Abstrichen, eine größere Zustimmung erkennen, während sich Evgenij Štejner in der Einleitung zu einem (nicht nur den ‚russischen Orient' betreffenden)

---

sance ist keine Wortschöpfung Schwabs, vielmehr bezieht er sie aus dem 19. Jahrhundert bei Edgar Quinet, vgl. ebd. Vera Tolz spricht gar, mit Blick auf den Zeitraum zwischen ca. 1880 und 1920, von einer zweiten *orientalischen* Renaissance, vgl. Tolz 2011, S. 1.

8 Vgl. Layton, Susan: *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press 1994, S. 8f.

9 Khalid, Adeeb: „Russian History and the Debate over Orientalism". In: *Kritika* 1, Nr. 4 (2000), S. 691-99. Knight, Nathaniel: „On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid". In: ebd., S. 701-15. Todorova, Maria: „Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid". In: ebd., S. 717-27. Zum Kontext dieser Debatte ist zudem ein weiterer Artikel Knights zu rechnen, der einen der Ausgangspunkte für Khalids Argumentation bildet, siehe Knight, Nathaniel: „Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?" In: *Slavic Review 59*, Nr. 1 (2000), S. 74-100.

10 Jobst, Kerstin S.: „Orientalism, E.W. Said und die Osteuropäische Geschichte". In: *Saeculum* 51 (2000), S. 250-266.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konferenzband sehr deutlich ablehnend gegen Said in Stellung bringt.[11] Vera Tolz, um eine weitere Position zu nennen, vertritt die originelle These, Saids Schaffen stehe vermittels nahöstlicher marxistischer Intellektueller in einem Filiationsverhältnis zur Orientalistik des späten Zarenreiches und der frühen Sowjetunion, die viele der Argumente von *Orientalism* bereits vorweggenommen habe.[12]

Die angeführten Arbeiten – weitere sind hinzuzufügen[13] – können keineswegs auf die Auseinandersetzung mit Said reduziert werden, die allerdings unbestreitbar einen wichtigen Ausgangspunkt dieser Forschungsrichtung setzte. Den umfassenderen Kontext, dem diese Literatur zuzuordnen ist, bildet die sogenannte ‚Neue Imperiumsgeschichte' (*new imperial history*, *novaja imperskaja istorija*), die seit dem Ende der UdSSR in der Geschichtswissenschaft und der Slavistik ältere, stark auf russische Nationalgeschichte fokussierte Sichtweisen in Frage stellt. Einen vielrezipierten Anstoß hierzu gab z.B. Andreas Kappelers 1992 erschienene Darstellung Russlands als Vielvölkerreich.[14] Im Rahmen der ‚Neuen Imperiumsgeschichte' kann, wie auch in anderen Forschungsfel-

---

[11] Vgl. Schimmelpenninck van der Oye, David: *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven: Yale University Press 2010, S. 8-10. Taki, Victor: *Tsar and Sultan. Russian Encounters with the Ottoman Empire*. London/New York: I. B. Tauris 2016, S. 6-8. Štejner, Evgenij (Hrsg.): *Orientalizm/Oksidentalizm: jazyki kul'tur i jazyki ich opisanija: sbornik statej. Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description: Collected Papers*. Moskva: Sovpadenie 2012, S. 9-10.

[12] So schreibt sie u.a.: „[…] I propose that contemporary post-colonial scholarship should be viewed as a ‚descendant' of the early twentieth-century Russian Orientology" (Tolz 2011, S. 5). Vgl. außerdem S. 20f., 171f. und ausführlicher S. 88-101; zum Argument einer (indirekten) Verbindungslinie von Said zum russischen Kontext speziell S. 100f.

[13] Neben den bereits genannten Publikationen siehe z.B. Greenleaf, Monika: *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*. Stanford: Stanford University Press 1994. Jersild, Austin: *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montréal: McGill-Queen's University Press 2002. Ram, Harsha: *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*. Madison: University of Wisconsin Press 2003. David-Fox, Michael; Holquist, Peter; Martin, Alexander (Hrsg.): *Orientalism and Empire in Russia*. Bloomington: Slavica 2006. Jobst, Kerstin S.: *Die Perle des Imperiums: der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2007. Hokanson, Katya: *Writing at Russia's Border*. Toronto: University of Toronto Press 2008. De Meaux, Lorraine: *La Russie et la tentation de l'orient*. Paris: Fayard 2010. Kissel, Wolfgang Stephan (Hrsg.): *Der Osten des Ostens: Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012. Bornet, Philippe; Gorshenina, Svetlana (Hrsg.): *L'orientalisme des marges: éclairages à partir de l'Inde et de la Russie = Etudes de lettres* 296, Nr. 2-3 (2014). Alekseev, P. V.: *Konceptosfera oriental'nogo diskursa v russkoj literature pervoj poloviny XIX v.: ot A. S. Puškina k F. M. Dostoevskomu*. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta 2015. [Muzej-zapovednik „Caricyno"]: *Orientalizm. Tureckij stil' v Rossii. 1760-1840-e*. Moskva: Kučkovo pole 2017. Einige zusätzliche einschlägige, im Verlauf der weiteren Kapitel verwendete Arbeiten werden hier nicht eigens gelistet.

[14] Kappeler, Andreas: *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall*. München: C.H.Beck ^{2}2008 [1992]. Eine Zuordnung der den ‚russischen Orientalismus' untersuchenden Literatur zur ‚Neuen Imperiumsgeschichte' impliziert außerdem eine (allerdings nicht immer trennscharf mögliche) Abgrenzung zu ‚traditionellen' Fachgeschichten der Orientalistik. Bzgl. letzterer siehe z.B. Kim, G. F.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečest-*

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern und Disziplinen, eine wiederentdeckte Aktualität des Themas ‚Religion' beobachtet werden.[15] In der referierten Literatur zum ‚russischen Orientalismus' hat sich diese ‚Wiederkehr' allerdings noch kaum in Form programmatischer Behandlung niedergeschlagen. Zweifellos sprechen einschlägige Werke religionsbezogene Aspekte der Konstruktion des ‚russischen Orients' an, doch interessieren diese eher als Teilbereich übergeordneter Fragestellungen und nicht als Perspektive an sich.[16] Eine explizite, systematische und in die Tiefe reichende Thematisierung von Religion im Medium des russischen Orientdiskurses v.a. der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das Anliegen der vorliegenden Studie. Sie schreibt sich damit in die Forschungsliteratur zur Imperiumsgeschichte Russlands ein, allerdings als ‚Exotin', ist ihre disziplinäre Heimat doch das Fach Religionswissenschaft.

Die Herangehensweise dieser Arbeit mag auf den ersten Blick aus der Warte anderer Fächer ein gewisses Befremden hervorrufen. Sie kommt nämlich nicht umhin, grundsätzlich zu fragen, ob und inwiefern ihr Gegenstand – Religion im ‚russischen Orient' – historisch überhaupt gegeben sei. Wie sich im Verlauf der Untersuchung zeigen wird, verbirgt sich hinter dieser scheinbar widersinnigen Skepsis eine diachrone Komplexität diskursiver Prozesse, die von gegenwärtigen Religionsverständnissen kaum zu trennen ist. Kurz gefasst liegt hier der Versuch vor, die Reflexion der wissensgeschichtlichen Genese des Gegenstandes der Religionswissenschaft – also der Religion(en) – zu erweitern und mit Russland auf ein Gebiet anzuwenden, das in dieser Hinsicht, zumindest in der westeuropäischen Fachdiskussion, noch kaum Beachtung gefunden hat. Es geht also um eine Historisierung von Religion resp. von Religionsverständnissen am Beispiel des russischen Orientdiskurses, womit zumindest auch einige Aspekte der russischen (Vor-)Geschichte des Faches Religionswissenschaft in Erscheinung treten (oder zumindest historische Voraussetzungen der späteren Fachge-

---

vennogo vostokovedenija do serediny XIX veka. Moskva: Nauka, glavnaja redakcija vostočnoj literatury 1990. Vigasin, A. A.; Chochlov, A. N.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečestvennogo vostokovedenija s serediny XIX veka do 1917 goda.* Moskva: Izdatel'skaja firma „Vostočnaja literatura" RAN 1997. Bartol'd, V. V: *Istorija izučenija vostoka v Evrope i v Rossii. Lekcii, čitannye v Imp. S.-Peterburgskom universitete*. S.-Peterburg: Tipografija M. M. Stasjuleviča 1911.

15 Z.B. Geraci, Robert P.; Khodarkovsky, Michael (Hrsg.): *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca/London: Cornell University Press 2001 und als Überblick Werth, Paul W.: „Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia". In: *Kritika* 12, Nr. 4 (2011), S. 849-865.

16 Illustrativ ist z.B. die Diskussion bei Taki 2016, S. 12-14. Der Autor strebt in seiner Untersuchung zu russischen Beschreibungen des Osmanischen Reiches an, Religion mitzubehandeln, aber nicht überzubetonen: „Conscious of the twin pitfalls of ignoring and overestimating religion in the study of the still largely traditional, yet modernizing society, the present author sought to strike a balance between religious and secular elements in Russian encounters with the Ottoman Empire and trace their changing correlation over time" (ebd., S. 13).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte).[17] Damit soll zugleich ein interdisziplinärer Fragehorizont eröffnet werden, der für die Geschichtswissenschaft und die Slavistik eine vermutlich ungewohnte Weise, auf ihren ‚hauseigenen' Gegenstandsbereich zu blicken, erbringt, denn die Art der hier zu berücksichtigenden Quellen (z.B. historiografische, philologische, literarische, literaturkritische, philosophische, journalistische oder reiseberichtende Texte) wird diesen Fächern als durchaus vertraut erscheinen.

In ihrem epistemologischen Grundverständnis kann die vorliegende Studie als eine Spielart religionswissenschaftlicher Diskursanalyse verstanden werden, ohne dass sie sich einer bereits formulierten diskursanalytischen Richtung innerhalb des Faches anschlösse.[18] Die theoretischen Grundlagen ihres Fragens bezieht sie vielmehr zu wesentlichen Teilen direkt aus dem Denken Michel Foucaults, das sie darüber hinaus mit dem kultursemiotischen Ansatz Jurij Lotmans, genauer dem Konzept der Semiosphäre, engführt. Letzteres steht zudem dem der Untersuchung zugrunde gelegten Rezeptionsbegriff Modell, der es erlauben soll, den ‚Orient' als Medium, als semiotischen Text zu formalisieren, der nicht in Said'scher Manier machtdiskursiv prädeterminiert ist.[19] Die entsprechenden theoretischen Ausführungen finden sich in Kapitel 2 im Anschluss an die Einleitung.

Die angedeutete Perspektive bringt es mit sich, dass oft von Begriffen, dass viel von der (Religion beschreibenden) Sprache die Rede sein wird. Die an die Quellen heranzutragenden Fragen richten sich also nicht auf deren korrekte oder falsche Beschreibung historischer Gegenstände. Der Gegenstand ist die Sprache selbst, insofern sie dasjenige, was sie beschreibt, mit dieser Beschreibung zugleich erschafft. Zu betonen ist, mögliche Grundsatzeinwände vorausnehmend, dass damit keinesfalls eine sprachkonstruktivistische Radikalposition propagiert werden soll. Die Existenz einer Realität jenseits von Sprache bleibt

---

17 Einen – aufgrund des Formats der Darstellung nur einführenden – Überblick zur Entstehung der Religionsforschung resp. Religionswissenschaft im osteuropäischen Raum bietet Ciurtin, Eugen: „Eastern Europe". In: Alles, Gregory D. (Hrsg.): *Religious Studies: A Global View*. London: Routledge 2008, S. 50-74. Für Beispiele russischer Arbeiten zur Fachgeschichte der Religionswissenschaft (*religiovedenie*) vgl. Kap. 9.4, Fn. 719.

18 Siehe als Vorschläge der Konzipierung einer diskursanalytischen Religionswissenschaft (denen hier nicht gefolgt wird) z.B. von Stuckrad, Kocku: „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications". In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013), S. 5-25. Neubert, Frank: *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS 2016.

19 Wie im Falle diskursanalytischer Zugänge in der Religionswissenschaft wird auch hier kein direkter Anschluss an bestehende (nicht sehr zahlreiche und unterschiedlich positionierte) Konzeptionen einer semiotikbasierten Religionswissenschaft angestrebt. Für zwei Beispiele solcher Ansätze siehe Yelle, Robert A.: *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*. London: Bloomsbury 2013. Hermsen, Edmund: „Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung. Neue Perspektiven zu einer zeichentheoretischen Begründung der Religionswissenschaft". In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55 (2003), Nr. 2, S. 97-120.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unbenommen, doch sie steht hier meist nicht im Fokus. Die Perspektive, welche die vorliegende Studie einnimmt, geht – als spezifische Perspektive, nicht als Universaltheorie – davon aus, dass Religion als Gegenstand nicht an sich gegeben ist, sondern dass zuerst geklärt werden muss, aufgrund welcher Voraussetzungen überhaupt historisch (und damit auch in der Gegenwart) von Religion und Religionsverständnissen gesprochen werden kann. Eine zentrale Bedeutung kommt dabei zuvorderst einer Historisierung des Begriffs ‚Religion' selbst zu. Weitere Termini spielen, wie sich zeigen wird, mehr als eine Nebenrolle, so z.B. allgemeine Überbegriffe wie ‚Glaube', ‚Gesetz', ‚Lehre' oder ‚Sekte', aber auch kontextspezifische Überbegriffe wie ‚Buddhismus', ‚Islam', ‚Mahometanertum', ‚Schamanismus' u.a.m. Es ist darüber hinaus zu bedenken, dass Religionsverständnisse keine isolierte Existenz führen. Sie bilden sich mit, neben und gegen Verständnisse von Geschichte, Wissenschaft, Literatur, Politik etc.

Konkret steht also zunächst die Frage nach Begriffen, Konzepten, Verständnissen an. Welche neuen treten auf, welche alten lösen sie ab? Wie bildet sich eine (neue) religionsdeskriptive Sprache aus und welche Folgen hat ihr Gebrauch für die Art und Weise, wie auf Religion geblickt, was als Religion verstanden und konzipiert wird? Wo finden welche Abgrenzungsvorgänge statt, welche Begriffe fallen aus dem Geltungsbereich der Religion, welche Beziehung wird zwischen Religion und Geschichte, Wissenschaft, Literatur, Politik, der eigenen Kultur etc. gesetzt? Ergeben sich daraus identitätsstiftende Faktoren? Werden Religionsvergleiche vorgenommen (welche?) und ergeben sich daraus analytische Überlegungen? Schließlich auch: Wie wird Wissen über Religion in narrative Strategien überführt und/oder literarisch umgesetzt?

Der Untersuchungsgegenstand, an dem solche Fragen expliziert werden, ist das wissenschaftliche, literarische und publizistische Feld der ‚langen' ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei sich ‚literarisch' nicht nur im engeren Sinne auf fiktionale oder ‚künstlerische' (im Sinne von russisch *chudožestvennyj*) Texte beziehen soll, sondern auch Bereiche wie Literaturkritik, Übersetzungstätigkeit oder Reflexion über Literatur und Philologie meint. Der Wissenschafts- und der Literaturbetrieb sowie allgemein der publizistische Markt sind zu dieser Zeit noch weniger als später in Teilbereiche differenziert. Paradigmatisch gelangt dies an der Person Osip Senkovskijs (siehe v.a. Kap. 3, 4 und 7.6) zum Ausdruck, der eine wissenschaftliche, eine literarische und eine journalistische Karriere auf sich vereinte. Spezifische Text-Genres wie der Reisebericht entziehen sich außerdem einer klaren Zuordnung und können je nach Gewichtung wissenschaftshistorisch oder literaturgeschichtlich gelesen werden. Das angesprochene Untersuchungsfeld beschränkt sich zudem nicht auf die russische Sprache, es umfasst etwa auch Deutsch oder Französisch. Die wichtigste Referenzsprache der Quellenanalyse ist Russisch, doch muss die Mehrsprachigkeit des Feldes gerade im Rahmen einer Imperiumsgeschichte Berücksichtigung er-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fahren.[20] ‚Lang' soll der untersuchte Zeitraum – in Anlehnung an die geschichtswissenschaftliche Rede vom ‚langen 19. Jahrhundert' (1789-1914) – insofern genannt werden, als sich trotz eines Schwerpunkts auf den 1820er- bis 1840er-Jahren auch Blicke über die Jahrhundertmitte hinaus und auf das Ende des 18. Jahrhunderts als notwendig erweisen, um über eine größere Dauer verlaufende Entwicklungen zu erfassen. Zugrunde gelegt wird die Annahme, dass sich im Zeitrahmen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts entscheidende Veränderungen und Pluralisierungen festmachen lassen, die zu späteren Religionsverständnissen, sowjetischen und heutigen, entscheidend beitragen, so etwa die Etablierung von Überbegriffen wie ‚Religion' (*religija*), ‚Buddhismus' (*buddizm*) oder ‚Islam' (*islam*) im russischen Sprachgebrauch. Die ‚lange' erste Hälfte des 19. Jahrhunderts umfasst solche Neuerungen als sich verdichtende Tendenzen und nicht als singuläre Ursprungsmomente. Das Weiterleben älterer Konzepte und Terminologie über die Jahrhundertmitte hinaus ist damit ebenso möglich, wie es sich als unmöglich oder schwierig erweist, ihr erstes historisches Auftreten zu fixieren.

Zu betonen ist, dass die Untersuchung nicht in erster Linie einen Beitrag zur Religionsgeschichte Russlands resp. zur Geschichte der Religionen in Russland darstellt, sondern zur gesellschaftlichen Kommunikation über Religion. Sie befasst sich also mit religionsbezogenen Diskursen in Textgattungen wie Wissenschaft, Literatur, Reiseberichten oder Literaturkritik, die sie als spezifische Teilaspekte gesellschaftlicher Wissensproduktion versteht, aber kaum mit anderen religionsbezogenen historischen Feldern wie beispielsweise der Religionspolitik des Staates, dem Religionsverständnis der Orthodoxen Kirche oder der Institutionengeschichte von Religionsgemeinschaften.[21] Wie außerdem deutlich geworden sein dürfte, besteht das Forschungsanliegen nicht darin, eine ontologisch geartete *special relationship* Russlands mit Asien, eine wesensmäßige Ver-

---

[20] So publizierte z.B. der für die russische Buddhismusforschung zentrale Isaak Jakob Schmidt v.a. auf Deutsch, teilweise aber auch auf Russisch (vgl. v.a. Kap. 7.2 u. 7.3).

[21] Die Arbeit positioniert sich also auch nicht als Beitrag zum in den letzten Jahrzehnten diskutierten religionswissenschaftlichen Konzept der ‚Europäischen Religionsgeschichte', wobei aber eine Anschlussfähigkeit mit Blick auf die hier behandelten Textgattungen durchaus gegeben wäre. Burkhard Gladigow, auf den die Idee einer ‚Europäischen Religionsgeschichte' als spezifischer religionsgeschichtlicher Konstellation (im Gegensatz zur geografisch definierten ‚Religionsgeschichte Europas') zurückgeht, sieht bspw. programmatisch vor, „daß der ‚vertikale Transfer' von Ergebnissen, Thesen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion ebenso mitbedacht werden muß wie die ‚sinnstiftende Funktion' von Literatur und neuen Medien". Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte". In: Kippenberg, Hans G.; Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal-Verlag 1995, S. 21-42, hier S. 29. Gerade im Falle von „Interferenz von Wissenschafts- und Religionsgeschichte", betont Gladigow, sei die Rolle von „orientalistischen Fächern" kaum zu verkennen (vgl. ebd., S. 31). Der (russische) Orient wäre dann in einem konzeptuellen Sinne als ‚Ort' der Europäischen Religionsgeschichte zu diskutieren, vgl. hierzu Hermann, Adrian; Mohn, Jürgen (Hrsg.): *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon-Verlag 2015.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wandtschaft Russlands mit dem Orient herauszuarbeiten, wie dies 1950 bei Schwab anklingt und noch 2010 bei de Meaux in gewissen Formulierungen nachhallt.[22] Aus einer Ablehnung solcher essentialisierender Sichtweisen folgt allerdings nicht, die spezifische geografische Lage Russlands und seine historische Verflechtung mit dem eurasischen Raum als bedeutungslos zu erklären, sondern vielmehr diese Voraussetzungen als Konstellation zu verstehen, die die Konstruktion von kulturellen Identitäten wie etwa die Auffassung, Russland vermittle als Tertium zwischen West und Ost, anregen (vgl. hierzu Kap. 3.1.3).

Die Kapitel 3 bis 8 dieser Studie, in denen das Gros des historischen Quellenmaterials analysiert wird, beanspruchen eine gewisse thematische Breite, die nach einer Erklärung ihres Zustandekommens verlangt. Das hier gewählte Vorgehen der Materialauswahl und Materialbegrenzung orientiert sich an der Idee der Enzyklopädie und konkret am 1835 bis 1841 in St. Petersburg herausgegebenen *Ėnciklopedičeskij leksikon* (*Enzyklopädisches Lexikon*). Diese erste russische Universalenzyklopädie, die nach 17 Bänden abbricht und deshalb heutzutage wenig bekannt ist, weist eine thematische und programmatische Verbindung mit dem Gegenstand dieser Studie auf, denn sie bezieht zwar einerseits einen beträchtlichen Teil ihres Inhalts von westeuropäischen Vorbildern, betont aber demgegenüber als russische Eigenleistung die zahlreichen Artikel zu Russland und zum Orient (resp. Asien). Verschiedene Exponenten der russischen Orientalistik wie z.B. Osip Senkovskij, Pavel Savel'ev, Vasilij Grigor'ev, Isaak Jakob Schmidt oder Osip Kovalevskij waren an der Erarbeitung dieses enzyklopädischen Projekts beteiligt. Angesiedelt in der publizistischen Nachbarschaft der populär werdenden sogenannten dicken Zeitschriften (*tolstye žurnaly*), lässt es sich auch generell im Zusammenhang der Allgemeinbildung oder ‚Aufklärung' (*prosveščenie*) und der Kultivierung der modernen russischen Schriftsprache und damit im Bereich der Literatur gemäß dem oben festgelegten weiten Verständnis situieren. Kapitel 3.1 ordnet das *Ėnciklopedičeskij leksikon* (im Folgenden: *ĖL*) in sein historisches Umfeld und die Geschichte des enzyklopädischen Denkens ein und präsentiert es als eine wissensgeschichtliche Quelle, die bis anhin wenig Beachtung gefunden hat. Kapitel 3.3 entfaltet sodann aus der Lektüre

[22] Vgl. folgende Passagen: „Que ce soit pour des raisons de site ou de sang, par des traits d'histoire ou de structure, le voisinage du tempérament slave avec l'Asie est autrement évident que celui de la nature germanique; il n'est pas nourri des mêmes échanges, n'oscille pas à la même profondeur, n'aboutit nullement à des pratiques comparables; son produit de pratiques morales a quelque chose à la fois de plus naturel et de plus fidèle" (Schwab 1950, S. 471). „Cette part d'Orient, réelle ou imaginaire, nous parle de la vocation universelle de la Russie. Elle nous dit aussi pourquoi ce grand pays a toujours voulu et su parler au monde entier." „La Russie était alors devenue un intermédiaire culturel entre Occident et Orient, apte à être entendu et compris de part et d'autre de ses frontières. […] Fruit d'échanges fréquents, tant avec l'Occident qu'avec l'Orient, le métissage – ou ‚tissage' – de la Russie est la source de son universalisme" (de Meaux 2010, S. 12 und 396). Abgesehen von essentialisierenden Formulierungen wie den zitierten bietet de Meaux' Buch einen mehr als brauchbaren Überblick zum „Orient russe".

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgewählter Artikel des *ĖL* ein heuristisches Themen- und Begriffsfeld, das den Religionsdiskurs als Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ergibt. Kapitel 3.2. reflektiert dieses Vorgehen zudem mit theoretischen Überlegungen, die sich aus Deleuze & Guattaris Modell des Rhizoms und dem darauf aufbauenden Verständnis der Enzyklopädie als Regulativ bei Umberto Eco speisen. Alle nachfolgenden Analysekapitel (4-8) leiten sich aus dem in Kapitel 3.3 erfassten und umgrenzten Feld ab und beziehen sich (nicht notwendigerweise zu Kapitelbeginn) auf Artikel des *ĖL*. Letzteres konstituiert somit den Ariadnefaden und die narrative Grundstruktur der Darstellung, die dabei allerdings nicht stehen bleibt, sondern die Texte der Enzyklopädie in größere Zusammenhänge verortet. Die durch das *ĖL* erbrachte Orientierungsleistung mündet, vereinfacht gesagt, in thematische Einheiten zu Diskursen über Islam, Zoroastrismus, Buddhismus und Schamanismus, wovon einige Eckpunkte vorab benannt seien.

Im Zentrum von Kapitel 4 steht Osip Senkovskij (Józef Sękowski), der polnischstämmige St. Petersburger Orientalist, Literat, Enzyklopädist und Journalist der 1820er- bis 1850er-Jahre. Die ersten beiden Abschnitte nehmen die Fährte seines ambivalenten, nicht einfach zu fassenden Islambildes auf (4.1 und 4.2). Daraufhin begegnet Senkovskij als Kulturtheoretiker Asiens, womit auch eine auf den ersten Blick wenig sichtbare religionskomparatistische Position ans Licht tritt (4.3). Das Kapitel schließt mit einigen Bemerkungen zum um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Gebrauch des Begriffs *islam* in der russischen Sprache (4.4).

Kapitel 5 nimmt seinen Ausgang bei einem wissenschaftlichen Theaterdiskurs, der seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts die *taʿziya* – das sogenannte ‚Passionsspiel' der Schiiten – als eine Form religiösen Theaters behandelt (5.1). Es versucht zu zeigen, inwiefern Pavel Savel'evs Beiträge zum *ĖL* diese performative Dimension schiitischer Religionsausübung von einem historisch-politischen Blick auf die Schia unterscheiden (5.2) und auf ein intertextuelles Feld von Reiseberichten verweisen, das vom späten 18. Jahrhundert in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts reicht und das Fundament des späteren wissenschaftlichen Theaterdiskurses errichtet (5.3). Davon ausgehend legen zwei Fallstudien zur Erzählung *Mulla-Nur* von Aleksandr Bestužev-Marlinskij (5.4) und zu den Reisen des Orientalisten Il'ja Berezin (5.5) zwei spezifische Darstellungen des schiitischen religiösen Theaters frei, an denen sich eine dialogisch-akkulturierte und eine wissenschaftlich-distanzierte Zugangsweise zur schiitischen Religion im Besonderen und zum Orient im Allgemeinen veranschaulichen lässt.

Kapitel 6 wendet sich, ansetzend bei den Informationen, die sich im *ĖL* über den Zoroastrismus gewinnen lassen (6.1), der westeuropäischen und russischen Behandlung dieses religionshistorischen Gegenstandes zu und zeigt dabei einen diskursiven Übergang zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, in dessen Vollzug die ‚Religion der Perser' den ‚Gesetzgeber Zoroaster' als leitendes Konzept reli-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gionsgeschichtlicher Texte ablöst (6.2 und 6.3). Als Kulmination dieser Entwicklung tritt anschließend eine im Jahr 1836 in mehreren aufeinander bezogenen Zeitschriftenartikeln geführte Debatte auf, die sich zwischen dem Philosophen und späteren Ethnografen und Historiker Nikolaj Nadeždin und dem Literaturhistoriker Stepan Ševyrev infolge einer Polemik um die korrekte Interpretation der Religionsgeschichte des alten Orients abspielt (6.4). Dieser Streit zweier Moskauer Professoren kann zudem im größeren Kontext der Herausbildung einer Perspektive des expliziten Religionsvergleichs interpretiert werden (6.5).

Kapitel 7 behandelt die Anfänge der Buddhismusrezeption in Russland. Inwiefern die Konstituierung der diskursiven Aussagefähigkeit des Buddhismus als ‚Religion Buddhismus', so wie sie auch der Gegenwart bekannt ist, keine Selbstverständlichkeit darstellt, sondern eines diskursiven und terminologischen Umbruchs bedurfte, soll eingangs und später resümierend anhand ausgewählter Quellen erläutert werden (7.1. und 7.5.), um auf dieser Grundlage mit Isaak Jakob Schmidt und Osip Kovalevskij ausführlich auf die beiden dominanten Figuren der frühen Buddhismusforschung in Russland und ihre spezifischen Religionsverständnisse zu sprechen zu kommen (7.2.-7.4). Schließlich veranschaulicht die Analyse ausgewählter Erzählungen Osip Senkovskijs und Vladimir Sokolovskijs, wie literarische Texte an der beschriebenen Entwicklung teilhaben können, indem sie gezielt wissenschaftliche Inhalte rezipieren (7.6).

Kapitel 8 arbeitet nach einführenden Bemerkungen zum Geltungsbereich des Begriffs ‚Schamanismus' als eines wissenschaftlichen Konzepts (8.1) seit der Frühen Neuzeit bestehende Wahrnehmungsmuster auf, die den Schamanismus als ritualbasierte sibirische Religion konstruieren (8.2), und lenkt vor diesem Hintergrund den Blick am Beispiel des Sinologen Iakinf Bičurin, v.a. aber des in Kazan' ausgebildeten Dorži Banzarov auf spezifische Versuche, die bis dahin rein ethnografische Herangehensweise an den Schamanismus in eine an der zeitgenössischen Orientalistik orientierte philologische und religionstheoretische Perspektive umzuwandeln (8.3).

Diese Schlaglichter auf den Inhalt der vorliegenden Arbeit beleuchten nur die markantesten der vorkommenden Themen und Personen. Es dürfte dabei klar geworden sein, dass sich die geografische Referenz der behandelten Quellen über die Grenzen von Russlands ‚eigenem' Orient hinaus erstreckt, dass also die zu Beginn eingeführte zweite Definition des ‚russischen Orients' zum Tragen kommt.

Zum Abschluss der Einleitung sind einige Bemerkungen zu Schreib- und Verwendungsweisen erforderlich. Die russischen Begriffe ‚Orient' (*vostok*, auch: Osten) und ‚Asien' (*Azija*) fungieren im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts weitgehend synonym. ‚Orient' bezeichnet also nicht nur einen ‚islamischen Orient' oder den Nahen/Mittleren Osten und Nordafrika, sondern z.B. auch Japan und China. Wiederum kann der Begriff ‚Asien' resp. ‚Asiaten' sich genauso

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf ‚die Inder' wie auf den Kaukasus oder ‚die Muslime' beziehen. Die vorliegende Arbeit behält die Synonymität des Orient- und Asienbegriffs in diesem Sinne bei (den deutschen Begriff ‚Morgenland' führt sie hingegen nur als Zitat). Sie behandelt beide Begriffe als polyvalente Signifikanten, die nur in spezifisch indizierten Fällen durch ein konkretes geografisches Signifikat aufgeschlüsselt werden. Zudem werden ‚Orient' und ‚Asien' aufgrund ihrer häufigen Wiederholung in der Regel ohne Anführungszeichen verwendet, es sei denn, sie sollen, wie eben geschehen, im Fließtext als Begriffe hervorgehoben werden. Sie bezeichnen im Rahmen dieser Arbeit dennoch im Grundsatz kulturelle Konzepte und sind in der Regel so zu lesen, als ob sie mit Anführungszeichen geschrieben seien.[23] Von ‚Orientalistik' und ‚Orientalist(en)' zu sprechen, gilt heutzutage (im Gegensatz zu ‚Orient') weitgehend als veraltet resp. als durch Saids *Orientalism* diskreditiert. Wenn die vorliegende Arbeit diese Ausdrücke dennoch (meist ohne Anführungszeichen) verwendet, so meint sie die zeitgenössische und in der Quellensprache vorgefundene Sammelbezeichnung für eine Reihe wissenschaftlicher Fächer und deren Vertreter.

Die heute auf Russisch gängige sprachliche Unterscheidung zwischen ‚russisch' in kulturell-ethnischem resp. sprachlichem Sinne (*russkij*) und ‚russländisch' als Bezug auf den Staat und die Gesellschaft Russlands (*rossijskij*) hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch keine Geltung. Vielmehr können beide Begriffe synonym und austauschbar auftreten; *russkij* kann ganz allgemein auf das Imperium verweisen, während andererseits Formulierungen wie *rossijskij jazyk* (russische Sprache) möglich sind. Die vorliegende Arbeit verzichtet auf die konsequente Unterscheidung zwischen ‚russisch' und ‚russländisch', die sich als Imitation des gegenwärtigen russischen Sprachgebrauchs v.a. in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft etabliert hat. Den Vorzug erhält grundsätzlich die Bezeichnung ‚russisch', die, wenn nicht genauer spezifiziert, für die gegenwärtige Bedeutung von *russkij* ebenso wie *rossijskij* stehen kann. Der Ausdruck ‚russländisch' gelangt hingegen dort punktuell zum Einsatz, wo der Differenzierung eine spezifische, klärende Notwendigkeit zukommt.

Generell geht eine diskursanalytische Zugangsweise mit der Notwendigkeit einher, sehr stark auf Sprache als Sprache, auf Begriffe als Begriffe zu blicken. Die in dieser Arbeit häufig verwendeten einfachen Anführungszeichen dienen in den meisten Fällen dazu, Begriffe hervorzuheben resp. zu problematisieren (z.B.: der Begriff ‚Religion'); sie können darüber hinaus sinngemäße, aber nicht wörtliche Diskurszitate darstellen, also zur Markierung eines Interpretationsvorschlages dienen, der sich eines Wortes bedient, das auch der Quellensprache entstammen könnte (z.B.: das Anliegen des Textes ist die unausgesprochene ‚Wahrheit' des Christentums). Doppelte Anführungszeichen hingegen zeigen direkte Zitate oder der Quellensprache entnommene Wörter (auch in deut-

[23] Also z.B.: Senkovskijs Bild des Orients.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Übersetzung) an. Nicht in allen Kontexten ist allerdings eine eindeutige Unterscheidung zwischen Begriffsbenennung resp. Begriffsproblematisierung und wörtlichen Zitaten möglich. So kann es manchmal schwierig zu entscheiden sein, ob z.B. von ‚Religion' als Begriff oder vom Wort „Religion" als Zitat die Rede ist. Dazu kommt, dass stellenweise auch von Religion (um beim gleichen Beispiel zu bleiben) ohne Anführungszeichen gesprochen wird. Sei es, um die Lesbarkeit zu erhöhen, wenn durch den Kontext klar bleibt, dass die Sprache als Analyseebene gemeint ist, sei es, um jenseits der diskursanalytischen Ebene auf eine historische Religionsgemeinschaft o.Ä. hinzuweisen. Dieses Changieren deutet auf eine grundsätzliche Problematik der Problematisierung und Historisierung von Begriffen hin. Die Wissenschaftssprache entstammt oftmals selbst den Diskursen, die sie beschreiben will. Sie kommt bisweilen nicht umhin, Begriffe, die sie problematisieren und in der Kontingenz ihrer geschichtlichen Genese beleuchten will, zugleich in einer bestimmten Verwendungsweise vorauszusetzen.

Aus dem russischen Alphabet und anderen nicht lateinischen Schriftsystemen ins lateinische Alphabet übertragene Begriffe werden kursiv ohne Anführungszeichen wiedergegeben, ebenso nicht übersetzte Begriffe aus anderen Sprachen als dem Deutschen, die das lateinische Alphabet verwenden. Werktitel sind im Lauftext ebenfalls kursiv gesetzt, nicht aber Eigennamen. Die Übersetzungen, die alle, wenn nicht anders gekennzeichnet, vom Verfasser stammen, übertragen außerdem oftmals vom heutigen Sprachgebrauch abweichende Originallautungen, so z.B. „Mahometanertum" für *magometanstvo*. Außerhalb von wörtlichen Zitierungen werden ggf. etablierte Eindeutschungen (z.B. Mohammed) verwendet. Wo keine Eindeutschung angezeigt scheint oder das Original interessiert, stehen russische Begriffe in der üblichen im deutschsprachigen Raum verwendeten wissenschaftlichen Transliteration; die Darstellung arabischer und persischer Begriffe folgt den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) mit stellenweiser Anpassung an die persische Aussprache; Sanskrit-Wörter werden gemäß dem International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST) wiedergegeben. Umschriften aus weiteren Sprachen (z.B. Mongolisch) entstammen der jeweils verwendeten Sekundärliteratur. Diejenigen zitierten russischen Texte, die in den verwendeten Ausgaben in vorrevolutionärer Orthografie verfasst sind, wurden, wie es üblich ist, in die gegenwärtige Orthografie transkribiert; dabei können allerdings vom heutigen Sprachgebrauch abweichende Großschreibungen erhalten bleiben.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 1: Sowjetische Briefmarke von 1983 über 4 Kopeken: „1200 Jahre Muchammed al'-Chorezmi".

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1983_CPA_5426_(1).png (Zugriff am 1.11.2019).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Die Ordnung der Semiosphäre: Theoretische Perspektiven zwischen Kultursemiotik und Diskursanalyse

Der auf den einleitenden Seiten umrissene Fragehorizont verlangt nun nach der Klärung einiger theoretischer Grundlagen. Im Wesentlichen versuchen sich die beiden folgenden Unterkapitel an einer Erläuterung und Verhältnisbestimmung der Begriffe ‚Rezeption' und ‚Diskurs' (sowie einiger darunter zu subsumierender Termini). Orientiert sich die Bestimmung des Rezeptionsbegriffs an der Kultursemiotik Jurij Lotmans, so bildet Michel Foucaults Werk die Referenz für den Diskursbegriff. Das in der ersten Kapitelhälfte zu besprechende Verständnis von Rezeptionsvorgängen konkretisiert sich hinsichtlich des Gegenstands der Arbeit als Medialität des Orients in Abhebung von des letzteren Politisierung bei Edward Said. Die zweite Kapitelhälfte führt darüber hinaus den kultursemiotischen und den diskursanalytischen Theorieansatz zusammen und begründet damit die theoretische Positionierung der Untersuchung.

2.1 Die Medialität des Orients dies- und jenseits des Postkolonialismus

Seit dem Erscheinen von *Orientalism* (1978) ist es schwierig geworden, einen unbehafteten Orient vorzufinden, denn er wird bei Edward Said unweigerlich politisiert – eine Gegebenheit, auf die eine ablehnende ebenso wie eine befürwortende Rezeption dieses Grundlagentextes der *postcolonial studies* zu reagieren hat. Insofern der Orient das Produkt eines westlichen kolonialen Diskurses darstellt, kann er für Said nicht „frei" genannt werden:

> „My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period. Moreover, so authoritative a position did Orientalism have that I believe no one writing, thinking, or acting on the Orient could do so without taking account of the limitations on thought and action imposed by Orientalism. In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action."[24]

Diese diskursive Ohnmacht gegenüber dem Westen, die den Orient in eine Zwangslage der Entrechtung verweist, führt dazu, dass er sich nicht selbst repräsentieren kann:

[24] Said 2003, S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„The exteriority of the representation is always governed by some version of the truism that if the Orient could represent itself, it would; since it cannot, the representation does the job, for the West, and *faute de mieux*, for the poor Orient."[25]

Die mannigfaltige Kritik an *Orientalism* hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Said wie die von ihm verurteilten ‚Orientalisten' den Orient essentialisiert, indem er ihn, mit deutlichen politischen Implikationen versehen, gewissermaßen zu einem (unterdrückten) historischen Akteur hypostasiert. Andererseits verlieren einige der Thesen Saids ihre Brisanz, wenn man sie in nüchterne deskriptive Kategorien übersetzt. So kommt der am Beginn der Studie stehenden Identifizierung des Orientalismus als „style of thought", der notwendigerweise auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung von Orient und Okzident beruhe, an sich noch keine kolonialistisch-politische Sprengkraft zu, geht damit doch eigentlich nur der Hinweis auf eine binäre Grundstruktur einher. Die Feststellung, der Orientalismusdiskurs lasse sich aus seiner inhärenten Konsistenz und nicht durch eine Übereinstimmung mit einem tatsächlichen Orient erklären, kann ebenso für sich genommen noch unproblematisch sein, wenn sie dahingehend gelesen wird, dass ein europäisches Bild vom Orient nichts anderes als ein Fremdbild sein könne. Erst aus der „kulturellen Hegemonie", die der Westen Said zufolge systematisch ausübt, ergibt sich die Viktimisierung des Orients und rechtfertigt sich die politische Anklage.[26]

Auch die vorliegende Untersuchung denkt den Orient in erster Linie im Ausgang von Fremdbeschreibungen. Sie bewertet Quellen nicht nach der Angemessenheit ihrer Repräsentation eines ‚realen' Orients; im Fokus stehen Rezeptionsvorgänge, die nach ihrer Aussagekraft in Bezug auf die empfangende Instanz befragt werden und nicht in erster Linie nach ihrer historischen Korrektheit. Damit verflüchtigt sich keineswegs das Bewusstsein, dass solche Rezeptionsvorgänge oft oder sogar meist auf der Grundlage realer historischer Kulturkontakte zustande kommen (ein Umstand, der für Saids Orientalismus ebenso gilt). Der Orient aber, der bei Said erst durch seinen Status der Entrechtung für die Untersuchung Relevanz gewinnt, erhält im hier gegebenen Zusammenhang eine andere Rolle zugewiesen: Er ist nicht das direkte Objekt der Analyse, sondern das Medium, in dem das Untersuchungsobjekt – der Religionsdiskurs – sich äußert. Insofern er Medium ist, soll der Orient als primär unmarkierter Träger von Informationseinheiten fungieren, die erst sekundär, als Ergebnis eines rezeptiven Kommunikationsvorgangs, eine spezifische Markierung wie z.B. diejenige einer kolonialen oder kulturpolitischen Dominanz erhalten können. Dieses Medium könnte schlicht ‚Zivilisation' (oder ‚Kultur') genannt werden, folgt man einer Feststellung Andrea Polascheggs, die den Orient, so wie er von Europa in der Frühen Neuzeit und bis hin zum Beginn des 19. Jahrhunderts

[25] Ebd., S. 21.
[26] Vgl. ebd., S. 2, 5 u. 7.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diskursiv erzeugt wurde, als dem Westen grundsätzlich strukturell vergleichbar charakterisiert:

> „Im deutlichen Unterschied zur europäischen Wahrnehmung der Völker Südamerikas oder der Südsee fiel der Orient ganz selbstverständlich in die Kategorie der Zivilisation. Mit Naturvölkern hatten die Orientalen ebensowenig gemein wie die Westeuropäer selbst, sie waren Repräsentanten einer *anderen Kultur* – nicht eines *Anderen der Kultur*."[27]

Dieses Vergleichspotential im Medium der Zivilisation enthob den Orient keineswegs europäischer Kritik oder Abwertung, ermöglichte jedoch, so die These, die „enorme Produktivität orientalischer Sujets, Formen und Themen im 18. und 19. Jahrhundert".[28] Selbst wenn aber das bei Polaschegg offenbar synonym verwendete Begriffspaar ‚Zivilisation/Kultur' auseinandergehalten, also bspw. ‚Zivilisation' als historisch konkrete, gesellschaftlich verortete Formation und damit als bestimmte Ausprägung einer umfassenderen Kategorie ‚Kultur' verstanden wird, kommt zu wenig Begriffsschärfe zustande. Stattdessen soll hier als technischere Option der Textbegriff dienen, um das Medium ‚Orient' im Rezeptionsvorgang näher zu bestimmen.

Einen Vorschlag, den Orient als Text zu formalisieren, unterbreitet P. Alekseev in seinen Untersuchungen zum ‚russischen Orient'. Er setzt dabei eine einschlägige „einheitliche Konzeptosphäre" (*edinaja konceptosfera*) der russischen Kultur voraus, die sich, verstanden als dynamischer systemischer Zusammenhang aller „textlichen Manifestationen" des russischen Orientbildes, beständig transformiere, aber doch ihre sie zusammenhaltenden grundlegenden Konturen beibehalte.[29] Vor diesem Hintergrund konstruiert der Literaturwissenschaftler eine „systemische metatextliche Einheit" (*sistemnoe sverchtekstovoe edinstvo*) literarisch-künstlerischer Aussagen über den Orient, die er als „orientalischen Text der russischen Literatur" (*vostočnyj tekst russkoj literatury*) bezeichnet.[30] Alekseev präzisiert seinen Untersuchungsgegenstand als „muslimischen Text" (*musul'manskij tekst*), der eine Unterkategorie des „orientalischen Textes" bilde und Subtexte des Kaukasus, der Krim, Sibiriens, Afrikas, Indiens, Zentralasiens und des Nahen und Fernen Ostens einschließe. Die Untersuchung des „orientalischen" resp. „muslimischen Textes" orientiert sich hier, unter Beru-

---

[27] Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2005, S. 135 (Hervorhebung im Original).

[28] Ebd., S. 142.

[29] Vgl. Alekseev 2015 (wie Kap. 1, Fn. 13), S. 3. Eine kürzere, teilweise identische Fassung dieses Buches erschien als: ders.: *Musul'manskij vostok v literature russkogo romantizma 1820-1830 godov*. Gorno-Altajsk: RIO Gorno-Altajskogo universiteta 2014. Einige Ergebnisse beider Publikationen (sowie von als separate Artikel veröffentlichten Auszügen) sind in Alekseevs Dissertation vorweggenommen: ders.: *Formirovanie musul'manskogo teksta russkoj literatury v poėtike russkogo romantizma 1820-1830-ch godov*. Dis. … kand. filol. nauk., Tomsk 2006.

[30] Vgl. Alekseev 2015, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fung auf die entsprechende kulturwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Forschungsrichtung, am „lokalen Text“ (*lokal'nyj tekst*) im Sinne eines Metatextes, den durch einen „einheitlichen Diskurs“ mit spezifischer Sprache und „Mythopoetik“ zusammengehaltene Subtexte formen.[31] Alekseev stellt sich damit einerseits terminologisch in die Tradition des von V. N. Toporov begründeten „Petersburger Textes“, der das Vorbild späterer Konzeptionen alternativer lokaler Texte (z.B. „Moskauer Text“, „Sibirischer Text“, „Krim-Text“ etc.) darstellt,[32] und bezieht sich andererseits auf folgende Stelle in Lotmans früher klassischer Theorie des literarischen Textes:

> „Nun ist aber klar, daß man bei einer derartigen Betrachtungsweise auch eine Gruppe von Texten (z.B. die russische Komödie des XVIII. Jahrhunderts) nehmen und sie als *einen* Text ansehen kann, wobei man das System seiner invarianten Regeln beschreibt und alle Abweichungen den Varianten zurechnet, die im Verlauf seines sozialen Funktionierens auftreten.“[33]

Die Attribute „orientalisch“ und „muslimisch“ weisen im gegebenen Fall den „lokalen Text“ also nicht einer orientalischen oder muslimischen Herkunft zu, sondern formulieren die orient- resp. islambezogene Thematik eines russischen Diskurses kulturtopologisch. Entsprechend ließe sich Alekseev zufolge auch von beispielsweise einem „buddhistischen Text“, „jüdischen Text“ oder „heidnischen Text“ sprechen[34] – wesentlich ist hierbei seine Feststellung, dass es sich bei den „lokalen Texten“ um zu heuristischen Zwecken definierte spezifische Perspektiven handelt, denen zwar ein thematischer Zusammenhang attestiert wird, die aber in der Realität nicht als Einheit konzipiert wurden:

> „Der muslimische Text als Gegenstand literaturwissenschaftlicher Untersuchung bildet einen Blickwinkel auf die russische Literatur, demgemäß die formalen und inhaltlichen Elemente von Texten, die auf die muslimische Kultur bezogen sind, als strukturelle Einheit betrachtet werden. Als Untersuchungsgegenstand ist der muslimische Text illusorisch, er existiert nur im theoretischen Apparat des Forschers, aber als Erkenntnisinstrument der Wechselbeziehung von Elementen ist er real und besitzt in einem solchen Fall das volle Recht, unter dem Aspekt der Strukturhaftigkeit und Funktionalität beschrieben zu werden.“

---

31 Vgl. ebd., S. 47-49.

32 Toporov konzipierte ab den 70er-Jahren den „Petersburger Text“ als einen „synthetischen Metatext“, der zwar „heterogen“ ist und sich aus zahlreichen Subtexten unterschiedlicher Autorschaft und Provenienz zusammensetzt, deren Motivik aber einer spezifischen Regelhaftigkeit und Strukturhaftigkeit und einem spezifischen verbindenden Sprachgebrauch unterliegt, sodass der „Petersburger Text“ zu einem Ganzen wird, das gewissermaßen eine überhistorische, mythogene oder „sakrale“ Funktionalität annimmt. Der „Petersburger Text“ erschafft damit eine Realität für sich, die über die bloße Beschreibung der Stadt hinausgeht. Siehe hierzu als grundlegende Arbeit Toporov, V. N.: „Peterburg i ‚Peterburgskij tekst russkoj literatury‘ (Vvedenie v temu)“. In: ders.: *Peterburgskij tekst russkoj literatury. Izbrannye trudy*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB 2003, S. 7-118.

33 Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*. Übers. von Rolf-Dietrich Keil. München: Wilhlem Fink ^{4}1993, S. 87 (Hervorhebung im Original).

34 Vgl. Alekseev 2006, S. 25f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Мусульманский текст как предмет литературоведческого исследования формирует такой угол зрения на художественные тексты русской литературы, при котором формальные и содержательные элементы текстов, связанные с мусульманской культурой, рассматриваются в структурном единстве. Как предмет исследования мусульманский текст иллюзорен, существует только в теоретическом аппарате исследователя, но как инструмент познания взаимоотношения элементов – реален и в таком случае имеет полное право быть описанным в аспекте структурности и функциональности.“[35]

In Anknüpfung an Alekseev kann das angesprochene Medium als ‚orientalischer Text‘ benannt und damit als umfassende thematische (zum Zweck der Untersuchung gesetzte) Einheit verstanden werden, deren metatextliche Konsistenz sich durch einen expliziten oder implizit erschließbaren Bezug seiner einzelnen konstitutiven Elemente auf den Orient ergibt. Ob und inwiefern diese Bezugsgröße ‚Orient‘ semantisch eingehegt werden kann (und wie sie sich zum Begriff ‚Asien‘ verhält), wird in Kapitel 3 zur Diskussion stehen.

Über Alekseev hinausgehend meint das Medium des ‚orientalischen Textes‘ hier mehr als nur literarisch-künstlerische Texte und begrenzt sich, zumindest als theoretische Vorüberlegung, auch nicht auf in natürlichen Sprachen schriftlich niedergelegte Wortkonvolute (wenngleich die im Rahmen dieser Studie analysierten Quellentexte fast gänzlich unter diese Kategorie fallen). ‚Text‘ soll hier also nicht im alltagssprachlichen Verständnis und nicht zwingend plastisch gedacht werden, sondern in Anlehnung an die späte Kultursemiotik Lotmans als abgrenzbare Einheit einer Mitteilung resp. Information, die in einem Kommunikationsvorgang zwischen Sender und Empfänger ausgetauscht wird. So verstandener Text muss also nicht zwingend in einer natürlichen Sprache, auf jeden Fall aber in einer semiotischen Sprache kodiert sein (kann also auch z.B. in Form eines Bildes geäußert werden). Insbesondere Lotmans Modell der Semiosphäre und sein damit einhergehendes Verständnis der Grenze als eines besonders potenten Generators neuer Information (d.h. neuen Textes) kann im Folgenden dazu dienen, ein räumlich vorstellbares Bild der Funktionsweise von Rezeptionsprozessen zu gewinnen.

Lotman definiert die Semiosphäre als kulturwissenschaftliche Entsprechung zum naturwissenschaftlichen Konzept der Biosphäre und damit als „semiotischen Raum“, der die irreduzible Vorausetzung jeglichen semiotischen Akts (Semiose) darstellt. Ein einzelner Kommunikationsvorgang zwischen Sender und Empfänger kann also nicht isoliert, sondern nur innerhalb dieses Raums

[35] Ebd., S. 25. Vgl. hierzu Lotman 1993, S. 88f.: „Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Realität der Forscherdeskription nicht gänzlich mit der Realität der Leserrezeption zusammenfällt: für den beschreibenden Forscher ist die Hierarchie von gleichsam ineinandergelegten Texten real; für den Leser ist nur ein einziger Text real: der vom Autor geschaffene. […] Indem der Informationsempfänger den vom Autor geschaffenen Text als einzigen rezipiert, betrachtet er alles diesem Text Übergeordnete als eine Hierarchie von Kodes, die die verborgene Semantik des einen, ihm real vorliegenden Kunstwerks erschließen.“

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

funktionieren; aller Kommunikation muss notwendigerweise bereits eine semiotische Erfahrung vorausgehen. Es handelt sich im Grunde um eine bewusst tautologische Bestimmung, insofern sie besagt, dass die Semiose die Semiose ermöglicht. Der semiotische Raum – die Semiosphäre – besteht damit nicht aus der Summe einzelner semiotischer Sprachen, sondern ist deren Bedingung; außerhalb der Semiosphäre existieren weder Kommunikation noch Sprache. Weniger technisch formuliert bedeutet die Semiosphäre zugleich Ergebnis und Voraussetzung der Entwicklung von Kultur.[36]

Lotman charakterisiert die Semiosphäre, die er dynamisch denkt, einerseits durch Heterogenität: In ihr kursieren verschiedene Sprachen unterschiedlichen Alters und es kommt zu einer ständigen Erneuerung der Codes. Andererseits ist sie asymmetrisch in Zentrum und Peripherie strukturiert, wobei die Sprachen mit dem größten organisatorischen Entwicklungsgrad das Zentrum bilden. Dem Zentrum eignet eine Tendenz zur Selbstbeschreibung, die sich als organisatorisch notwendige Komplexitätsreduktion verstehen lässt. Wenn es in diesem Zuge den Anspruch einer Metabeschreibung der gesamten Semiosphäre auf der Grundlage der eigenen Normen (resp. der eigenen „Grammatik") entwickelt, so erhöht sich dadurch zwar die strukturelle Organisation des Systems (resp. des Zentrums), aufgrund der damit einhergehenden Vereinheitlichung der Semiosphäre reduziert sich aber auch die Fähigkeit zur Produktion neuer Information (neuen Textes).[37]

Gegen diesen Vereinheitlichungsanspruch des Zentrums begehrt die Innovationskraft der Grenze auf, der für die dynamische Konzeption der Semiosphäre entscheidende Bedeutung zukommt. Vorderhand ermöglicht sie, Heterogenität und Asymmetrie der Semiosphäre zu verschleiern: Das Innere des semiotischen Raums sucht sich in Opposition zu einem Außen zu homogenisieren, sich „aus der ersten Person" gewissermaßen als Individuum (auch im lateinischen Wortsinn) selbst zu beschreiben:

> „Einer der grundlegenden Mechanismen der semiotischen Individuation ist die Grenze. Diese Grenze lässt sich als Linie beschreiben, an der periodische Formen enden. Der Raum innerhalb dieser Grenze wird als ‚unser eigener', als ‚vertraut', ‚kultiviert', ‚sicher', ‚harmonisch organisiert' usw. erklärt. Ihm steht der Raum ‚der anderen' gegenüber, der als ‚fremd', ‚feindlich', ‚gefährlich' und ‚chaotisch' gilt."[38]

Die Grenze garantiert also das Ordnungsstreben des Zentrums, unterläuft dieses aber zugleich an der Peripherie. Die semiotische Mark erweist sich damit als die Zone, welche die Entstehung neuer Information in besonderem Maße begünstigt:

---

[36] Vgl. Lotman. Jurij M.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*. Aus dem Russischen von Gabriele Leupold und Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 163-165.

[37] Vgl. ebd., S. 166-170.

[38] Ebd., S. 174.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Die Bereiche der Semiosphäre, die im Zentrum des kulturellen Raums liegen und die Ebene der Selbstbeschreibung erreichen, werden dadurch straff organisiert und beginnen sich selbst zu regulieren. Gleichzeitig verlieren sie aber ihren dynamischen Charakter, sie erschöpfen ihren Vorrat an Unbestimmtheit und werden starr und entwicklungsunfähig. An der Peripherie – je weiter vom Zentrum, desto deutlicher – wird das Verhältnis zwischen der semiotischen Praxis und der ihr aufgezwungenen Norm immer konfliktträchtiger. Die normgerechten Texte hängen ohne reales semiotisches Umfeld in der Luft, und die Werke, die aus der realen Umgebung hervorgehen, treten in Widerspruch zu der künstlichen Norm. Dies ist das Gebiet der semiotischen Dynamik. Hier entsteht das Spannungsfeld, in dem künftige Sprachen sich entwickeln."[39]

Diese Prozesse können zur Herausbildung peripherer Zentren führen, die nun ihrerseits einen Anspruch auf Metabeschreibung der Semiosphäre entwickeln.[40]

Die Grenze kommt einem „Übersetzungsmechanismus" gleich. Sie ist mehrsprachig, da sie an beiden kulturellen Entitäten, die sie zugleich verbindet und auseinanderhält, Anteil hat. Als „filternde Membran" überträgt sie Texte aus einer außerhalb gelegenen Semiotik in die innerhalb gelegene Semiotik. Die importierten Texte fügen sich so einerseits in die innere Semiotik ein, behalten jedoch das Kennzeichen der ‚fremden' Herkunft. Wie Lotman weiter expliziert, fungiert die Grenze nicht nur makroperspektivisch zur Scheidung eines Innen und Außen der gesamten Semiosphäre; sie vermag ebenso deren Innenraum in zahlreiche Sub-Semiosphären zu unterteilen. Insofern also Grenzen den semiotischen Raum durchgehend prägen, erfährt eine im Umlauf befindliche Mitteilung eine stetige Neuübersetzung und damit Transformation. Folglich generiert die Semiosphäre stets „lawinenartig" neue Information. Das Zentrum, so Lotman weiter, erscheint als „normal" und „farb- und geruchlos". Indem es seine Norm etabliert, ‚normalisiert' es sich so weit, dass seine Existenz einfach ‚gegeben' ist. Die Peripherie trägt demgegenüber eine starke Färbung; setzt sie sich aber durch, verschiebt sie sich also ins Zentrum, so „verblasst", d.h., normalisiert sie sich. Schließlich lenkt Lotman den Blick auf den permanenten Dialog, der sich in der Grenzregion zwischen verschiedenen Semiosphären (oder Sub-Semiosphären) in einer gemeinsamen Sprache, einer *Koinē*, vollzieht und „kreolisierte" semiotische Systeme gebiert.[41]

Orientrezeption oder Orientwahrnehmung[42] kann also als Kommunikationssituation verstanden werden, in der die russische (imperiale) Kultur gegenüber dem Orient „auf Empfang"[43] gestellt ist und von der Peripherie her ‚orientalischen Text' in die eigene Semiotik aufnimmt, übersetzt und assimiliert. In der Konsequenz von Lotmans Überlegungen erfolgt ein solcher Rezeptionsvorgang

39 Ebd., S. 178.
40 Vgl. ebd., S. 179.
41 Vgl. ebd., S. 182, 184, 187, 189f.
42 Der Begriff ‚Wahrnehmung' wird in dieser Arbeit als Synonym von ‚Rezeption' (resp. als stilistische Alternative) im oben benannten formalisierten Sinne verwendet. Er bezeichnet somit keinen philosophisch oder psychologisch verstandenen kognitiven Vorgang.
43 Vgl. ebd., S. 196.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht ohne transformative Wirkung auf die rezipierende Kultur, selbst wenn sie eine koloniale Vereinnahmung in Bezug auf die sendende Kultur ausübt. Der Textimport von außen stellt gemäß dieser Auffassung einen wesentlichen konstitutiven Faktor der Selbstbeschreibung des Zentrums, also der empfangenden Kultur. Diese These wird im Verlauf der Arbeit in Bezug zur Rezeption orientalischer Religionen zu setzen und daran zu messen sein.[44]

Die Grenzlage und damit auch das Zentrum sind einerseits konkret geografisch zu verstehen (im Fall Russlands betrifft dies die Ausdehnung des Machtbereichs besonders in den Kaukasus, nach Sibirien und Zentralasien[45]), andererseits aber auch kulturtopologisch. Das Zentrum ist primär insofern Zentrum, als es sich selbst als solches beschreibt (in Gegenüberstellung zur Grenze). Es ist damit kulturell innerhalb der Semiosphäre an seine Zentralität gebunden, aber geografisch flexibel. Zentralität mag also nicht zwingend auf eine Lokalisierung etwa in der Hauptstadt St. Petersburg angewiesen sein; sie kann von mobilen Personen, Publikationen, Praxen etc. getragen und im geografischen Raum verschoben werden und somit ihren Status behalten, solange sie als zentral semiotisiert wird. Gleiches gilt für die Grenze. Ein Kontakt mit ihr erfordert nicht

---

44 Für eine bereits vorliegende religionswissenschaftliche Studie, die in vielen Punkten mit Lotmans Semiosphäre kompatibel wäre, siehe Chidester, David: *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville/London: University Press of Virginia 1996. Der Autor untersucht eine kategoriale Transformation, in deren Zuge die anfängliche europäische Negierung der Existenz von Religion in afrikanischen Kulturen sich zu einer Bestätigung des Vorhandenseins von Religion wandelte. Dieser Prozess war Chidester zufolge an die Etablierung kolonialer politischer Kontrolle geknüpft, vollzog sich aber vor der Verfestigung der europäischen Herrschaft in einer offenen *frontier zone*, die kulturvergleichende Kontakte mit der ansässigen Bevölkerung ermöglichte (wenn auch unter asymmetrischen Bedingungen), als deren Resultat nicht nur afrikanische Religionen ‚erfunden' wurden, sondern sich auch Rückwirkungen auf das europäische Verständnis von (Welt-)Religion(en) ergaben (vgl. S. 16-29).

45 Susi Frank hat bereits 1998 die Genese der Kaukasusthematik der russischen Literatur mit gewissem Bezug auf Lotman in einem Feld des durch die Grenzsituation angeregten russischen „kreolisierten Orientalismus" verortet und später noch expliziter Lotmans Grenzmodell als paradigmatisch gerade für die Funktionsweise *imperialer* (und weniger der nationalstaatlichen) Peripherien bewertet, vgl. Frank, Susi K.: „Gefangen in der russischen Kultur. Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur". In: *Die Welt der Slaven* 43 (1998), S. 61-84; dies.: „Thesen zum imperialen Raum am Beispiel Russland". In: Grob, Thomas; Previšić, Boris; Zink, Andrea (Hrsg.): *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*. Tübingen: Francke Verlag 2014, S. 197-219, hier bes. S. 216-219. In letzterem Aufsatz weist Frank neben dem Kaukasus auch auf die Bedeutung Sibiriens als Peripherie hin. Zaal Andronikashvili schlägt außerdem vor, den Kaukasus in Anlehnung an Victor Turner als liminalen Schwellenraum zu verstehen, der sich mit weiteren theoretischen Bezügen (Carl Schmitt und Michail Bachtin) und anhand literarischer Beispiele als „ChroNomotopos", als „a-topischer", „a-chronischer" und „a-nomischer" Grenzraum modellieren lässt, vgl. Andronikashvili, Zaal: „Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur". In: Kilchmann, Esther; Pflitsch, Andreas; Thun-Hohenstein, Franziska (Hrsg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2011, S. 41-74, hier S. 47.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwingend eine Reise – auch die sprichwörtlich gewordene ‚Lehnstuhlwissenschaft' des 19. Jahrhunderts kann eine Begegnung mit der Grenze abbilden, wenn im Lehnstuhl, der hier das ruhende Zentrum symbolisiert, ein ‚peripherer' Text gelesen wird (der damit in der Regel schon einen ersten Importschritt durchlaufen hat). Entscheidend ist dabei, dass der Text als peripher erscheint, also im hier gegebenen Fall als orientalisch und damit als einer ursprünglich fremden Semiotik entstammend. Zusammenfassend (und vereinfachend) lässt sich sagen, dass Zentrum und Peripherie, im Sinne Lotmans gedacht, der stetigen semiotischen Stabilisierung bedürftige Zuschreibungsprozesse benennen, die aus der Perspektive einer jeweiligen (Sub-)Semiosphäre erfolgen (deren Zentrum aus der Perspektive einer anderen Sub-Semiosphäre Peripherie sein kann) und nur so lange gelten, als die Zuschreibung dieser Asymmetrie auch unter dem transformativen Einfluss der von der Grenze her importierten Texte aufrechterhalten werden kann.

Geht man also davon aus, dass das Importgut auf die empfangende Kultur verändernde Wirkung hat, indem es semiotisch eingebürgert wird (ohne, zumindest zu Beginn, die Signatur der Fremdheit zu verlieren) resp. zu „kreolischen" Mischformen führt, so darf in diesem Sinne auch von ‚Konstruktion' die Rede sein. Mit ‚Konstruktion' sei hier also nicht gemeint, dass im Zuge einer Fremdbeschreibung das beschriebene Objekt an sich ‚erfunden' werde und keine außersprachliche Referenz besitze. Jedoch muss beim Import des Textes zur Aufnahme in den eigenen semiotischen Raum eine Übersetzung und damit eine Neukonstitution vonstattengehen, die folglich für die empfangende Kultur eine Konstruktion ergibt. Für die Sender-Kultur wird diese Konstruktion dann relevant (und ggf. problematisch), wenn sie in dieser neukonstruierten Form reimportiert wird, wenn also z.B. eine europäische ‚Erkenntnis' über den Orient für den Orient selbst zu einem Faktor der Identitätsstiftung gerät (wobei der Rückimport allerdings wiederum einen Übersetzungsvorgang zu durchlaufen hätte).[46]

Mit Blick zurück auf den Ausgangspunkt des Gedankengangs kann nun festgehalten werden, dass ein Said'scher Orientalismus dem Modell der Semiosphäre resp. ihrem Funktionsmechanismus der Rezeption nicht als generelle Prägung vorangeht. Orientalismus ist ein Operationsmodus, der sich bereits in-

[46] In seinen Ausführungen zu den „Mechanismen des Dialogs" beschreibt Lotman ein fünfstufiges Modell des Rezeptionsvorganges, das hier nicht in allen Punkten übernommen wird. Für obige Feststellung relevant sind v.a. die Phasen 4 und 5, die eine Umkehr von sendender und empfangender Instanz bedeuten: „4. Die ‚Auslöser'-Texte gehen völlig in der rezipierenden Kultur auf, die nun selbst in eine aktive Phase eintritt und anfängt, in schneller Folge neue Texte hervorzubringen. […] 5. Die rezipierende Kultur, in deren Raum sich das Zentrum der gemeinsamen Semiosphäre verlagert hat, nimmt die Position des ‚Senders' ein und wird selbst zur Quelle eines Stroms von Texten, die in andere, von ihren Standpunkt aus periphere Regionen der Semiosphäre geschickt werden" (Lotman 2010a, S. 197).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nerhalb der Semiosphäre und nicht allgemein, sondern in konkreten Fällen vollzieht. Das Medium des ‚orientalischen Textes' muss als unmarkiert gedacht werden, insofern es eine theoretische Abstraktion darstellt (wenn also der Kommunikationsakt modellhaft und ohne Referenz auf Beispiele vorgestellt wird). Faktisch erhält es, folgt man Lotmans Konzept der Grenze, bereits im Zuge des Imports in die Semiosphäre durch den Übersetzungsvorgang eine erste Markierung. Die Art dieser Färbung zu beleuchten, stellt sich der kulturwissenschaftlichen Analyse als Aufgabe.

2.2 Foucault und Lotman: Brüder im Geiste?

In beiden Nachworten zu den deutschen Ausgaben von Lotmans Büchern *Die Innenwelt des Denkens* und *Kultur und Explosion* machen Susi Frank, Cornelia Ruhe und Alexander Schmitz auf die Möglichkeit aufmerksam, den russischen Semiotiker mit Michel Foucault ins Gespräch zu bringen und nach Gemeinsamkeiten zu fragen.[47] Die unten stehenden Überlegungen wagen sich an dieses Unterfangen heran und unterbreiten einen Vorschlag, wie die beiden Theoretiker zusammengelesen werden können. Dem Vorbehalt, ein direkter ideeller Bezug sei wenig wahrscheinlich angesichts einer im Wesentlichen erst in den 1990er-Jahren in Russland einsetzenden Foucault-Rezeption, steht entgegen, dass eine gewisse Beeinflussung Lotmans durch Foucault wenigstens nicht unmöglich ist, denn in der *Innenwelt des Denkens* findet sich ein – nicht sehr ausführlicher – Verweis auf *Die Ordnung der Dinge*, genauer auf eine Passage gegen Ende des Buches, in der Foucault seine einleitende berühmte Analyse des Gemäldes *Las Meninas* von Diego Velázquez noch einmal aufgreift. Lotman verwendet dabei die französische Originalausgabe (*Les mots et les choses*, 1966) und nicht die russische Übersetzung, die schon in der Sowjetunion erhältlich war (*Slova i vešči*, 1977).[48] Ungeachtet dieses sehr punktuellen Bezugs, der keinen direkten Theorie-Import belegt, aber doch immerhin nachweist, dass Lotman von Foucault wusste,[49] gilt es im Folgenden wesentliche Theorie-Elemente beider Autoren so zu parallelisieren, als habe ein tatsächlicher Ideen-Austausch bestanden. Diese Überlegungen sollen ermöglichen, das zuvor mithilfe Lotmans definierte Medium des ‚orientalischen Textes' mit dem Diskursbegriff Foucaults zusammenzuführen. Als Voraussetzung einer solchen Kombination des kulturse-

---

47 Vgl. Lotman 2010a, S. 392 und ders.: *Kultur und Explosion*. Aus dem Russischen von Dorothea Trottenberg. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 238f.

48 Vgl. Lotman, Ju. M.: *Vnutri mysljaščich mirov*. Sankt-Peterburg: Azbuka 2014, S. 87. Die deutsche Lotman-Übersetzung zitiert an dieser Stelle die deutsche Foucault-Übersetzung , vgl. Lotman 2010a, S. 81.

49 Foucault wiederum verstarb zu früh, als dass er das hier im Vordergrund stehende Spätwerk Lotmans überhaupt zur Kenntnis hätte nehmen können.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

miotischen und des diskursanalytischen Ansatzes sind vorab einige weitere Grundsatzbegriffe Lotmans zu erläutern.

Lotmans Spätwerk steht im Ruf, eine Abkehr von der für die Geschichte der Semiotik einflussreichen strukturalistischen Linguistik Ferdinand de Saussures zu vollziehen. So schreiben Andreas Schönle und Jeremy Shine in der Einleitung zu einem einschlägigen Sammelband:

> „[…] Lotman undertakes a critique of Saussurean linguistics. The Saussurean notion of a code that predates and determines any message that speakers convey to their addressees obscures the historical being of languages, turning natural languages into artificial codes. Lotman clearly implies that the concept of code should be discarded […]."[50]

Für Saussure teilt sich die Sprachgesamtheit (*langage*) resp. die menschliche Sprachbefähigung (*faculté du langage*) in ein durch das Kollektiv determiniertes, auf sozialer Konvention beruhendes intersubjektives Regelsystem bzw. Zeichensystem der Sprache (*langue*), das hinter der jeweils individuell realisierten, in konkreter Kommunikation geäußerten Rede (*parole*) steht. Zwar hängen *langue* und *parole* unweigerlich zusammen, doch gilt für den Genfer Sprachwissenschaftler erstere als Norm und verbindender Zusammenhalt der anderen Manifestationen der Sprachgesamtheit (*langange*) und damit als für die Linguistik primär relevant.[51] Übertragen in die Terminologie Lotmans steht Saussures *parole* für den Text, während *langue* (bis zu einem gewissen Grad) dem Code entspricht.[52] Die im letzten Satz des oben angeführten Zitats formulierte These, Lotman impliziere eine Aufgabe des Code-Konzepts, muss vorerst mit Vorsicht behandelt werden. Das Verhältnis des späten Lotman zum Code ist ambivalent und nicht in durchgehend konsistente Terminologie überführbar, was auch Schönle und Shine nicht entgeht, die damit Lotmans begriffliche Uneindeutigkeit in ihrer Argumentation teilweise reproduzieren.[53] Zutreffender lässt sich sagen, dass Lotman die Bevorzugung des Codes (*langue*) vor dem Text (*parole*) kritisiert, die Saussure'sche Grundunterscheidung aber über weite Strecken gerade deswegen beibehält, weil er sie anders konfiguriert.

Die Bedeutung des Textes für Lotmans Semiotik gelangt in den Anfangspassagen der *Innenwelt des Denkens* v.a. implizit zum Ausdruck:

---

[50] Schönle, Andreas; Shine, Jeremy: „Introduction". In: Schönle, Andreas (Hrsg.): *Lotman and Cultural Studies. Encounters and Extensions*. Madison: The University of Wisconsin Press 2006, S. 3-35, Zitat S. 8.

[51] Vgl. de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot & Rivages 1995 [1916], S. 23-32.

[52] Vgl. Lotman 2010a, S. 15.

[53] Vgl. Schönle, Schine 2006, S. 8. Zu beachten ist, dass die *Innenwelt des Denkens* streng genommen keine Monografie darstellt, sondern eine „autorisierte Kompilation" verschiedener Texte aus verschiedenen Schaffensperioden, vgl. ebd., S. 32, Anm. 13. Allerdings bauen Schönle und Shine ihr Argument trotz dieser Feststellung auf einem tendenziell integralen Verständnis des Spätwerks auf.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Das System de Saussures, das das semiotische Denken über lange Zeit bestimmte, bevorzugt offensichtlich die Erforschung der Sprache vor der der Rede und der Struktur des Codes vor der des Textes. Die Rede und ihre abgegrenzte, artikulierte Hypostase – der Text – interessieren den Linguisten nur als Rohmaterial, als Manifestation der sprachlichen Struktur. Alles, was in der Rede (*resp.* in einem Text) relevant ist, ist in der Sprache (*resp*. im Code) gegeben. Elemente, die im Text vorkommen, aber keine Entsprechung im Code haben, sind nicht bedeutungstragend."[54]

Wenn aus diesen Zeilen in Umkehr der Vorzeichen Lotmans Position einer Aufwertung des Textes berechtigterweise herausgelesen werden kann – er formuliert keine explizite These –, so bedeutet dies allerdings gerade nicht eine Abwendung vom Code-Begriff. Vielmehr hält Lotman an ihm fest, um eine wesentliche Differenz zu Saussure zu setzen: Bei letzterem operieren die Kommunikationsteilnehmer „annäherungsweise" mit dem gleichen Code, d.h. dem gleichen Zeichensystem der *langue*.[55] Für Saussure bestehe, betont Lotman, die Aufgabe der Sprache in einer möglichst präzisen Übermittlung von Information; Nichtverstehen gelte im Sinne des Wissenschaftspositivismus des 19. Jahrhunderts als Übel.[56] Für Lotman selbst ist eine Informationsübermittlung ohne Bedeutungstransformation v.a. dann denkbar, wenn künstliche Sprachen resp. künstliche Kommunikationsanordnungen in Betracht stehen und dabei der gleiche Code bei Empfänger und Sender vorausgesetzt wird. Eine „symmetrische Umbildung" von Information in diesem Stil erkennt er auch bei der Lösung mathematischer Aufgaben, die eine exakte Rückübersetzung ermöglichen und folglich keine neue Information resp. keinen zusätzlichen Text erzeugen. Anders verhält es sich demgegenüber besonders bei natürlichen Sprachen, die eine „asymmetrische Umbildung" implizieren: Sender und Empfänger benutzen nie den genau gleichen Code, was nicht zuletzt damit zu tun hat, dass Codes nicht nur synchron funktionieren, sondern auch diachron in ein „semiotisches Gedächtnis der Kultur" eingebunden sind. Folglich ist immer eine Übersetzungsleistung und entsprechend die Produktion neuen Textes notwendig.[57] Wie schon aus den oben stehenden Ausführungen zur Semiosphäre ersichtlich wurde, stellt diese Asymmetrie zugleich eine wesentliche Funktion von Kultur insgesamt dar.

---

54 Lotman 2010a, S. 19 (Hervorhebung im Original). Liest man vor diesem Hintergrund das obige Zitat des früheren Lotman zur russischen Komödie des 18. Jahrhunderts als *einem* Text (vgl. Kap. 2.1), das mit der Unterscheidung von Invarianz und Varianz argumentiert und dabei den Fokus auf die Invarianz als Systembegründung legt, so zeigt sich darin noch eine Nähe zu Saussure (die Invarianz wäre als *langue*, die Varianz als *parole* zu lesen).

55 „[…] tous reproduiront, – non exactement sans doute, mais approximativement – les mêmes signes unis aux même concepts" (Saussure 1995, S. 29).

56 Vgl. Lotman 2010a, S. 27f.

57 Vgl. ebd., S. 21-24. Lotman kritisiert Saussures Primat der Synchronie vor der Diachronie, vgl. ebd., S. 15f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In einem Kapitel von *Kultur und Explosion* fließen Code und Geschichte zu einer Definition von Sprache zusammen:

> „Faktisch ist das Auswechseln des Terminus ‚Sprache' gegen den Terminus ‚Kode' keineswegs so gefahrlos, wie es den Anschein hat. Der Terminus ‚Kode' birgt die Vorstellung einer soeben erst geschaffenen, künstlichen und durch spontane Vereinbarung eingeführten Struktur. Ein Kode impliziert nicht Geschichte, das heißt, psychologisch orientiert er uns auf eine künstliche Sprache, die auch als ideales Modell von Sprache generell angenommen wird. ‚Sprache' hingegen erzeugt unbewusst eine Vorstellung der historischen Ausdehnung von Existenz. Sprache ist ein Kode plus seine Geschichte."[58]

Es ist diese Textstelle, genauer der erste Satz des Zitates, den Schönle und Shine als implizite Aufgabe des Code-Konzepts lesen, obwohl Code hier explizit als Definiens von Sprache erscheint. Auch der in der Beschreibung der Semiosphäre dominierende Sprach-Begriff liest sich in Anlehnung an die zitierte Definition aus *Kultur und Explosion* als historisch gewachsene Summe von Codes:

> „In jedem synchronen Schnitt durch die Semiosphäre treffen somit verschiedene Sprachen in verschiedenen Entwicklungsstadien aufeinander, und bestimmte Texte stehen in einem ihnen fremden sprachlichen Kontext, in dem die Codes, mit denen sie dechiffriert werden könnten, gar nicht vorhanden sind."[59]

Lotman erklärt den Code also nicht für obsolet; vielmehr garantiert eine Pluralität von Codes die Textgenerierung und damit einen grundlegenden Funktionsmechanismus der Kultur.

Im Nachgang der Ausführungen zum Code assoziieren Schönle und Shine Lotmans poststrukturalistisches Sprachverständnis mit dem Diskurs-Begriff bei Foucault:

> „Now, in the wake of Foucault's works, the term used to designate the ways in which language serves not only to denote but also to construct reality is *discourse*. The term *discourse* captures the normative function of language, the ways in which language exercises power over our modeling of reality. We believe that *discourse* most aptly renders Lotman's sensitivity to the ambivalent function of language, to its ability to convey at once referential and normative representations."[60]

Bevor diese vage Konzeptübertragung aufgegriffen und auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht wird, ist zu bemerken, dass die von Schönle und Shine Lotman zugeschriebene Absage an den Code deutlicher auf Foucault zuzutreffen scheint, dessen Diskursbegriff auf eine Aufhebung der Saussure'schen Differenz von *langue* und *parole* verweist. In der *Archäologie des Wissens* definiert Foucault den Diskurs als „Menge von Aussagen [...], insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören" und hält weiter fest: „Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen

---

58 Lotman 2010b, S. 11.
59 Lotman 2010a, S. 168.
60 Schönle, Shine 2006, S. 8 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

definieren kann."[61] Auf dem zentralen Begriff der Aussagen (*énoncés*) ruhen Foucaults erkenntnistheoretische Annahmen ebenso wie eine Vielzahl methodologischer Anschlussfragen. Denn aus der epistemologischen Einsicht, dass die Aussagen als Zeichen nicht jenseits der Sprache auf „Inhalte oder Repräsentationen" verweisen, sondern als Praktiken auf der Ebene der Sprache „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen"[62], ergibt sich das Unterfangen, die Bildung dieser Gegenstände in ihrer Systematik und gemäß den Regeln ihrer Formation zu erfassen. Es geht im Kern darum zu untersuchen, wo und warum bestimmte Aussagen in bestimmten Kontexten auftreten und die Möglichkeit ihres Auftretens – ihre Existenzbedingung – über ihre Stellung in einem Beziehungsgeflecht von Aussagen zu verstehen. Foucault strebt also danach, „die Aussage in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das Genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihm [dem diskursiven Feld, S.R.] verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt".[63] Die Ausgangsfrage „[...] wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?"[64] beantwortet Foucault also nicht aufgrund der Interpretation eines historisch-gesellschaftlichen Umfelds; er untersucht sie auf der Ebene der Aussagen selbst. Dieses „Archäologie" genannte analytische Vorgehen vollzieht sich daher, mit Saussure gesprochen, auf der Ebene der *parole*. Die Differenz zu Saussure ergibt sich aus der Einsicht, das Zustandekommen der Regelhaftigkeit der Aussagen nicht mit einem dahinter liegenden Ordnungssystem (*langue*) zu erklären, sondern auf der Ebene der *parole* selbst zu verorten, also zu ergründen, wie die Aussagen sich aufeinander beziehen und inwiefern die Möglichkeit ihres Erscheinens sich erst (und nur) aus diesen Zusammenhängen erklären lässt. Foucault führt demnach *langue* und *parole* auf einer Ebene zusammen und denkt sie als nicht voneinander trennbar. Mit anderen Worten siedelt er die Genese von *langue* auf der Ebene von *parole* an. Aus diesem Zusammenfall folgt auch eine andersgeartete Perspektive auf Intentionalität und Individualität. Bei Saussure verhält sich das Individuum zur *langue* passiv und ‚nichtvorsätzlich'; es realisiert hingegen seine persönliche Intention unter Rückgriff auf den „Code der *langue*" in der *parole*:

> „La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement; elle ne suppose jamais de préméditation, et la réflexion n'y intervient que pour l'activité de classement dont il sera question p. 170 sv. La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence, dans lequel il convient de dis-

---

61 Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981. S. 170.
62 Ebd., S. 74.
63 Ebd., S. 43.
64 Ebd., S. 42.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tinguer: 1º les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personnelle; 2º le mécanisme psycho-physique qui lui permet d'extérioriser ces combinaisons."[65]

Foucault hingegen ist es darum zu tun, „ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist […]".[66] Dass sich dieses Unbewusste in der Regelhaftigkeit der Aussagen, also in der *parole*, manifestiert, ist oben verdeutlicht worden. Die *parole* ist somit für Foucault – im Gegensatz zu Saussure – ein Bereich, in dem die Intentionen des Individuums nicht zum Tragen kommen.

Lotman, um wieder zu ihm zurückzukehren, geht unter den Bedingungen der „Autokommunikation" (d.h. eines Informationsflusses in die Richtung „ICH-ICH" statt „ICH-ER") von einer gegenseitigen Austauschbarkeit von Code und Text aus, also von Umdeutungsvorgängen, als deren Resultat Texte als Codes und Codes als Texte gelesen werden können.[67] Abgesehen von diesem spezifischen Fall, der die Differenz von Code und Text, ähnlich wie Foucault, aufhebt, hat eine im Vergleich zu Saussure abgewandelte Dichotomie von Code/Sprache und Text v.a. zur Charakterisierung einzelner Kommunikationsakte Bestand. Eine Engführung von Lotman und Foucault bietet sich daher v.a. dann an, wenn die kultursemiotische Makroperspektive – als Totale von Kommunikationsvorgängen – ins Spiel kommt. Was Schönle und Shine nur andeuten, vermag in einem direkten Vergleich an Profil zu gewinnen.

Foucault verwendet in der *Archäologie des Wissens* zwei Begriffe, die auch für Lotman zentral sind, namentlich Raum und Zeit:

„Sie [die diskursive Praxis, S.R.] ist eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben."[68]

Wenn weiter die transhistorische Einheit eines Diskurses einen „begrenzten Kommunikationsraum"[69] definiert, so legt sich mit Blick auf den semiotischen Raum der Gedanke nahe, Diskurs und Semiosphäre in eins zu setzen. Der von Foucault für seine Definition von Diskurs (s.o.) verwendete Ausdruck der „diskursiven Formation" weckt durch seine Bestimmung als „ähnliches System der Streuung" von Aussagen vorab die Assoziation einer Gleichzeitigkeit und einer

---

65 Saussure 1995, S. 30f.
66 Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 11f. (Hervorhebung im Original).
67 Vgl. Lotman 2010a, S. 44f. u. 48.
68 Foucault 1981, S. 171.
69 Vgl. ebd., S. 183.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausdehnung in der Fläche.[70] Diskurs wie Semiosphäre sind aber, mit Lotman gesprochen, durch einen „synchronen Schnitt" nicht vollständig zu charakterisieren; ihnen eignet notwendigerweise auch eine diachrone Dimension. Foucault führt in diesem Zusammenhang den Begriff des Archivs ein. Als historische Extension der „Positivität eines Diskurses" (also der in die Geschichte zurückreichenden Gesamtheit der realisierten Aussagen, der „wirklich gesagten Dinge") konstituiert es ein Regelsystem, das den gegenwärtigen Aussagemöglichkeiten das „historische *Apriori*" der geschichtlichen Genese des Diskurses voransetzt. Der Diskurs kann somit als synchrones und diachrones System einer Gesamtheit von Formationsregeln verstanden werden, die unter Nachwirken des historisch Vorangegangenen bestimmen, was „aussagbar" ist und was nicht. Das synchrone und ‚flächige' Ausgreifen der diskursiven Formationen beruht also unabdingbar auf der zeitlichen Achse der historischen *Apriori* des Archivs:

> „Der so nach historischen *Apriori* gegliederte, so durch verschiedene Positivitätstypen charakterisierte und durch distinkte diskursive Formationen aufgeteilte Aussagenbereich hat nicht mehr diesen Charakter eintöniger und unendlich verlängerter Ebene, den ich ihm anfangs verlieh, als ich von der ‚Oberfläche der Diskurse' sprach; ebenso hört er auf, als träges, glattes und neutrales Element zu erscheinen, wo Themen, Ideen, Begriffe und Erkenntnisse jeweils gemäß ihrer eigenen Bewegung oder von einer unsichtbaren Dynamik getrieben an die Oberfläche treten. Man hat es jetzt mit einem komplexen Volumen zu tun, worin sich heterogene Gebiete differenzieren und wo sich aufgrund spezifischer Regeln Praktiken entfalten, die sich nicht überlagern können."[71]

Nimmt man Foucault beim Wort und stellt sich das erwähnte Volumen idealtypisch und vereinfacht als geometrische Figur, z.B. als Zylinder, vor, so bildet die diskursive Formation die Deckfläche, das Archiv hingegen das Zylindervolumen, womit es sich – zumindest in dieser Passage der *Archäologie des Wissens* – zum entscheidenden Bestimmungsfaktor des Diskurses erhebt, denn ohne Volumen bleibt die Deckfläche inexistent.

Indem der Diskurs also als im Raum und in der Zeit ausgedehntes, heterogenes, aber durch inhärente Regeln begrenztes „Volumen" plastisch wirkt, rückt er in die Nähe der semiosphärischen Metaphorik Lotmans, zumal Foucaults Archiv – wie dem semiotischen Raum – keine Statik, sondern eine Wandelbarkeit eingeschrieben steht: „Das *Apriori* der Positivitäten ist nicht nur das System einer zeitlichen Streuung; es ist selbst ein transformierbares Ganzes. […] Es [das Archiv, S.R.] ist das *allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*."[72] Die Semiosphäre basiert zudem wie das Archiv – beide tragen auch den Systembegriff – wesentlich auf Ausschlussmechanismen: Was „außerhalb der Semiotik" liegt, was also nicht durch entsprechende Semiose in die Semio-

---

70 Vgl. ebd., S. 58.
71 Vgl. ebd., S. 183-190, Zitat S. 186 (Hervorhebung im Original).
72 Ebd., S. 185, 188 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sphäre integriert wird, ist in einem kulturellen Sinne „quasi nicht vorhanden" (kann sich aber in der außersemiotischen Realität natürlich dennoch vollziehen). Lotman stellt in diesem Kontext fest: „Die Liste dessen, was im System einer Kultur ‚nicht existiert', in der Praxis aber geschieht, ist immer ein wichtiges typologisches Charakteristikum des jeweiligen Systems."[73] Ein in die gleiche Richtung weisendes Argument kennt auch Foucault: „Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen läßt."[74] Mit der Anrufung der „Grenze" deutet sich zudem eine weitere begriffliche Nähe zu Lotman an. Allerdings ist hier relativierend zu ergänzen, dass Foucault im französischen Original von *limite* spricht und damit weniger deutlich als Lotmans Grenzbegriff (*granica*) auch eine geografisch konkrete, staatliche, imperiale oder koloniale Grenze (*frontière*) mit meint.[75]

Im Zuge der Rekonstruktion des Semiosphären-Konzepts ist weiter oben schon auf die Irreduzibilität der Semiose ein erstes Mal aufmerksam gemacht worden. Überträgt man nun Lotmans Feststellung, jedem „semiotischen Akt" müsse „[p]aradoxerweise […] bereits eine semiotische Erfahrung vorausgehen",[76] auf Foucaults Archiv-Begriff, so findet sie sich im historischen *Apriori*, in der unausweichlichen Rückbindung des Ausgesagten an das ihm vorangehende Ausgesagte (und Nicht-Ausgesagte), wieder. Schließlich verbindet Lotman und Foucault aber auch eine noch allgemeinere epistemologische Einsicht: die nicht hintergehbare Verstrickung des Menschen in die Sprachwelt, die ihn umgibt. So bemerkt Foucault etwa, es sei „uns" nicht möglich, unser eigenes Archiv zu rekonstruieren, da wir uns innerhalb von dessen unausgesprochenen, uns nicht bewussten Regeln bewegten.[77] Bei Lotman erfolgt eine ähnliche Überlegung, die besagt, dass wir uns nicht völlig außerhalb der semiotischen Strukturen bewegen können, die wir beschreiben, mit Bezug auf die reziproke Bedingtheit des Ichs und der semiotischen Umwelt:

> „Der individuelle menschliche Intellekt hat kein Monopol auf die Funktion des Denkens. Semiotische Systeme, jedes für sich und alle zusammengenommen als integrale Einheit der Semiosphäre, synchron wie auch in der ganzen Tiefe des historischen Gedächtnisses, realisieren intellektuelle Operationen, bewahren, verarbeiten und vergrößern den Umfang der Information. Der Gedanke ist in uns, doch auch wir sind im Innern des Gedankens, ähnlich wie die Sprache etwas von unserem Bewusstsein Erzeugtes und direkt von den Mechanismen des Gehirns Abhängiges ist, während zugleich

---

73 Lotman 2010a, S. 171.
74 Foucault 1981, S. 173.
75 Vgl. Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard 1969, S. 156; Lotman 2014, S. 187-205 (Kapitel „ponjatie granicy"). *Limite* kann allerdings auch „La limite d'un État, d'un territoire, d'un empire" bezeichnen (*Le Grand Robert de la langue française*, Onlineversion: https://gr.bvdep.com, Zugriff am 25.7.2019).
76 Lotman 2010a, S. 163.
77 Vgl. Foucault 1981, S. 189.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> auch wir im Innern der Sprache sind. Wenn wir nicht im Innern der Sprache wären, könnte unser Gehirn sie nicht generieren (und umgekehrt: Wenn unser Gehirn nicht fähig wäre, Sprache zu generieren, könnten wir nicht in ihrem Innern sein). So ist auch das Denken sowohl etwas vom menschlichen Gehirn Erzeugtes als auch die Sphäre, die uns umgibt und außerhalb derer intellektuelle Produktion unmöglich wäre."[78]

Erstaunlicherweise wird dieses Wechselverhältnis zwischen dem denkenden Menschen und der ‚Autonomie' des Denkens auf den Punkt gebracht, wenn die deutsche Übersetzung des Werktitels neben den russischen Originaltitel (resp. dessen wörtliche Übersetzung) tritt: *Die Innenwelt des Denkens – Innerhalb denkender Welten* (*Vnutri mysljaščich mirov*).[79]

Auf der Basis dieses Vergleichs erscheint der Diskurs als (Sub-)Semiosphäre, die letztere konstituierende Summe von Kommunikationsakten resp. Übersetzungsvorgängen (bestehend aus Text und Code) als die Summe der Formationsregeln, die den Diskurs produzieren. In dieser Perspektive interessiert nicht mehr primär der einzelne Kommunikationsvorgang und seine Aufschlüsselung in Code und Text, sondern eine in Raum und Zeit ausgedehnte Gesamtheit, die regelt, was „aussagbar" ist, d.h., was zur Semiosphäre gehört und was nicht, was in den Raum des Semiotisierten und damit des kulturell Existenten fällt und was nicht. In der Semiosphäre vermengen sich Sprache/Code und Text zu Kultur. So wie es Foucaults Denken erfordert, Aussagen nicht einzeln zu analysieren, sondern als Serie, so ergibt es für Lotman, sobald er übergeordnet semiosphärisch denkt, keinen Sinn, isolierte Kommunikationsakte zu studieren. Im Fokus steht vielmehr deren Totalität (oder Beitrag zur Totalität) innerhalb einer bestimmten Einheit der Kultur (Sub-Semiosphäre). Ein Diskurs ist somit ein spezifischer Zusammenhang von Codes und Texten, der auf eine der Summe seiner Bestandteile entsprechende Art bestimmt, was „ausgesagt" resp. der Semiose zugeführt werden kann. Wenn in den folgenden Kapiteln von Diskurs(analyse) die Rede ist, so heißt das also, auf sprachliche Prozesse zu achten, die über die Zugehörigkeit zu einer Sub-Semiosphäre entscheiden oder, mit Foucault gesprochen, auf der Ebene von Zeichen die Bildung von Wissensgegenständen zu analysieren und dabei nicht nach deren ‚wahrheitsgetreuer' Widergabe dahinterstehender „Inhalte oder Repräsentationen" zu fragen, sondern sie in ihrer sprachlichen Funktion für die Identitätsbildung der beschreibenden Instanz zu erfassen.

Die vorangehenden (und folgenden) Zeilen überblenden Lotmans und Foucaults Terminologie bewusst, um zwei konzeptuelle Begriffswelten zu paralleli-

---

78 Lotman 2010a, S. 376.

79 Auch die englische Version unter dem Titel *Universe of the Mind* (die vor der russischen erschien) kann mit einer Passage aus dem Schlusswort assoziiert werden: „Wir sind mitten darin, doch es ist auch – vollständig – in uns. Als ‚Matrjoschka' wie auch als Teilnehmer an einer unendlichen Zahl von Dialogen, als Ebenbild von *allem* wie auch als ‚der Andere' für die anderen und für uns selbst, sind wir sowohl ein Planet in der intellektuellen Galaxis wie auch das Bild ihres Universums" (ebd., Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sieren und zusammenzuführen. Eine perfekte gegenseitige Übersetzbarkeit – das hieße auch: Austauschbarkeit – sei damit nicht proklamiert und eine solche wäre in der Konsequenz des Lotman'schen Verständnisses von Übersetzung weder möglich noch wünschenswert. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die unterschiedlichen Codierungen Foucaults und Lotmans bei einer Übersetzung den kreativen Prozess der Informationsproduktion in Gang setzen und damit auch für die theoretische Grundierung der vorliegenden Arbeit einen Mehrwert erbringen. Dieser könnte bspw. darin bestehen, mit der Semiosphäre als einem Modell, das historische, interkulturelle Rezeptionsvorgänge voraussetzt, die Umwelt, die den Diskurs (mit-)generiert, und besonders auch die Rolle von Subjekten mit zu berücksichtigen. Philipp Sarasin beschreibt einen wesentlichen Einwand, der gegen Foucaults Diskursbegriff vorgebracht wurde und wird, folgendermaßen:

> „Das Problem der Foucault'schen Diskursanalyse in der *Archéologie* bestand darin, dass Diskurse als autonome Gebilde konzipiert wurden, die im Grunde auf kein Außen angewiesen sind, um zu funktionieren, sondern sich aus sich selbst speisen und die auftauchen und wieder verschwinden, ohne dass dafür ein diskursexterner Grund angegeben werden könnte. Foucault hat die diskursive Oberfläche der *énoncés* als eine sich selbst generierende, kompakte und ausschließlich manifeste Struktur verstanden, weil kein Subjekt in diese Struktur interveniert. Das Subjekt erhielt in der *Archéologie* seinen Platz legitimen Sprechens allein vom Diskurs zugewiesen."[80]

Wie Sarasin Foucault angesichts dieser Feststellung im Hinblick auf seine eigene Auffassung von Diskursanalyse ergänzt, kann hier außer Acht bleiben, denn das vorangehende Unterkapitel hat mit Lotmans Grenzbegriff bereits einen Ansatz präsentiert, der den Einfluss des ‚Außen' des Diskurses zu modellieren erlaubt. Das bedeutet aber zugleich, dass die Genese des Diskurses auch vor dem Hintergrund des Handelns von Subjekten zustande kommt. Letztere können nämlich semiotisiert und demzufolge als eigene Sub-Semiosphären verstanden werden, womit sie sich im Gesamtprozess der Semiosphäre als Agens oder Patiens verorten lassen.[81] Es sind also sich gegenseitig bedingende Faktoren aktiv: Die ‚autonomen' Diskursregeln, die einem Individuum seine ‚Aussagefähigkeit' zuweisen, stabilisieren sich einerseits gegenseitig, unterliegen andererseits aber dem transformativen Potential, das von der Grenze und damit auch von Subjekten her zufließt. Zu bestimmen, welche Seite überwiegt, ob das Individuum innerhalb der Regeln des Diskurses spricht oder auf eine Weise außerhalb ihrer spricht, die auf den Diskurs verändernd rückwirkt, bleibt der Analyse konkreter kultureller Situationen vorbehalten. Was Sarasin als eine These (unter fünf) zu

---

[80] Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 51.

[81] So schreibt Lotman: „Der Begriff der ‚Persönlichkeit' stimmt nur unter ganz bestimmten kulturellen und semiotischen Bedingungen mit den physischen Grenzen des menschlichen Individuums überein. […] Die Grenze der Persönlichkeit ist eine semiotische Grenze" (Lotman 2010a, S. 184).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer „diskurstheoretisch fundierten Kulturgeschichte“ formuliert, deckt sich in vielem mit dem nun Festgestellten und klingt – wohl unbewusst – auch an Lotmans Sprachgebrauch an:

> „Diskurse definieren Räume des Sprechens – Räume mit ihren Grenzen, ihren Übergängen zu anderen Diskursen und mit ihren Subjektpositionen. Dies ermöglicht es, strukturelle Voraussetzungen für Sinn und Handeln zu beschreiben, und zwar gleichsam wie *layers*, wie halbtransparente Folien, die in konkreten historischen Situationen diskontinuierlich übereinandergelagert sind und die Komplexität solcher Situationen zu erklären erlauben. Sie zeigen vor allem, von wo aus und unter welchen diskursiven Voraussetzungen ein historisches Subjekt spricht. Sie zu rekonstruieren bedeutet in erster Linie, das Sprechen dieser Subjekte nicht von ihren Intentionen her verstehen zu wollen, sondern von den diskursiven Mustern aus, in die dieses Sprechen eingeschrieben ist.“[82]

Die vorgenommene Engführung von Foucault und Lotman gründet letztlich auf wenigen Textstellen aus zwei umfangreichen Gesamtwerken. Dabei blieb einiges unberücksichtigt, was einen ebenso lohnenswerten Ausgangspunkt geboten hätte. Zu denken wäre etwa an Foucaults Konzepte der Heterotopie und Heterochronie, die ihm zur Typologisierung „anderer Räume“ dienen. Der hiesige Vorschlag, Diskurs und Semiosphäre zusammen zu denken, steht – dies ist zu betonen – unter dem Vorbehalt eines Modellcharakters: Er beruht auf Modellen und ist selber eines. Mit diesem Hinweis sei verdeutlicht, dass die eingenommene Perspektive zwar ein erkenntnistheoretisches Grundverständnis bereitstellt, das es erlaubt, wissenshistorische Prozesse auf der Ebene der Sprache in einer Situation intensiver Rezeption ‚fremder‘ Kulturen zu untersuchen, dass es sich zugleich aber nicht um eine exklusive Sichtweise handeln kann, die jeden Winkel der vorliegenden Arbeit ausleuchtete und durchdränge. Die folgenden Analysen weisen dementsprechend Passagen auf, die stärker im Geiste dieses Modells verfasst sind als andere, die eher in einem ‚traditionellen‘ Sinne historisch oder narratologisch erzählen. Wenn die Kapitel, in denen die Quellenlektüre im Vordergrund steht, den Diskursbegriff gegenüber dem Begriff der Semiosphäre bevorzugen, um die sprachlich verfasste Analyseebene zu benennen, so ist dies der größeren wissenschaftssprachlichen Etablierung und damit der höheren ‚Lesbarkeit‘ des ersteren geschuldet. Die andere Seite der Medaille – die Sprache Lotmans – wird nebst dem, dass sie hier einen mit der Foucault’schen Diskursanalyse kompatiblen Rezeptionsbegriff begründet hat, im Schlusskapitel wieder aufzugreifen sein, um einige Ergebnisse der Untersuchung als Semiosphäre(n) abzubilden. Die im vorliegenden Kapitel eingeführte Terminologie bedeutet zudem keinen theoriesprachlichen Innovationsstopp für den weiteren Verlauf der Studie. Insbesondere in Kapitel 3 treten mit Gilles Deuleuze & Félix Guattaris Rhizom und Umberto Ecos Enzyklopädiebegriff zusätzliche Theoriekonzepte in Erscheinung, die aber v.a. im Zusammenhang

[82] Sarasin 2003, S. 58f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit Fragen der kompositorischen Gestaltung und der Definition des Untersuchungsfeldes der Studie relevant sind. Dass die Bestimmung und Eingrenzung des zu untersuchenden Quellenmaterials aber auch an die diskursanalytische Perspektive rückgebunden ist, wird sich im Zuge der Schlussbetrachtung auf der Grundlage von Foucaults Verständnis der Genealogie erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Teil II

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Orientierung im Orientdiskurs: Enzyklopädie als Narrativ

„On comprend qu'entre tous ces orients la Russie ait du mal à s'orienter."[83]
M. Niqueux

In seiner monumentalen Studie zum Moskauer Jahr 1937 sieht sich Karl Schlögel vor das Problem gestellt, ein potentielles Übermaß an in Frage kommenden Quellen zu bändigen: „Nicht ein Mangel an Quellen, sondern ihre überwältigende Fülle und ihr unausgeschöpfter Reichtum stellen – von Ausnahmen abgesehen – die größte Herausforderung dar."[84] Als besonderes Problem stellt sich die darstellerische Verbindung von Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit ein, die Schlögel unter Rückgriff auf Michail Bachtins Theorem des Chronotops angeht. Die fast 40 Kapitel oder „Bilder" des Buches sind als „fragmentarische Form" der Darstellung ausgewiesen, die von einer einleitenden Totalperspektive zusammengehalten werden, nämlich dem Flug über Moskau der zur Hexe gewordenen Margarita, der Protagonistin aus Michail Bulgakovs Roman *Meister und Margarita*: „Der Blick von oben ist der einzige Punkt, von dem aus sich das Geschehen in Moskau 1937 in seiner Gleichzeitigkeit ‚auf einen Blick' erfassen lässt."[85] Schlögel versteht Bulgakovs Roman dabei als „Itinerar" und „Navigationsinstrument" für eine Zeitreise ins Moskau der 30er-Jahre.[86] Margaritas Panoramaflug als Erzähler begleitend, fördert Schlögel die wesentlichen Schauplätze und Themen des historischen Moskau zutage, die anschließend das Grundgerüst seiner Rekonstruktion des dramatischen Jahres 1937 bilden, in dem Terror und sozialistischer Aufbruch auf engstem Raum zusammenprallen.

Bulgakovs Roman bei Schlögel entspricht im Rahmen der vorliegenden Arbeit in gewisser Weise das zwischen 1835 und 1841 in St. Petersburg herausgegebene *Enzyklopädische Lexikon* (*Ėnciklopedičeskij leksikon*), das als erste russische Universalenzyklopädie zwar unvollendet blieb, aber die Aufmerksamkeit der gebildeten Öffentlichkeit einige Jahre in Beschlag nahm. Überdies trat es mit dem programmatischen Anspruch auf, über seine westeuropäischen Vorbilder hinausreichend besonders kompetent über Russland und den Orient zu informieren. Wie dieses Kapitel zu zeigen versucht, kann von dieser Enzyklopädie und ihrem historischen Kontext aus eine Blickrichtung erzeugt werden, die wesentliche Aspekte des russischen Orientdiskurses und mithin des orientbezogenen Religionsdiskurses der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einfasst und die

---

83 Niqueux, Michel: „Les orients de la Russie". In: *Slavica occitania* 8 (1999), S. 15-40, hier S. 39.
84 Schlögel, Karl: *Terror und Traum. Moskau 1937.* Frankfurt a. M.: Fischer ³2016, S. 24.
85 Ebd., S. 37.
86 Vgl. ebd., S. 33ff.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damit in kompositorischer Hinsicht als „Itinerar“ und „Navigationsinstrument“ ein leitendes Narrativ zur Verfügung stellt, welches die weitere Untersuchung thematisch organisiert und eingrenzt, aber gleichzeitig die Flexibilität behält, darüber hinauszudenken. Seine materielle Grundlage findet dieses Narrativ der Enzyklopädie im *Ėnciklopedičeskij leksikon* (im Folgenden: *ĖL*), dessen Geschichte und historische Umgebung Kapitel 3.1 vorstellt. Daran anschließend lässt sich das Narrativ der Enzyklopädie in Kapitel 3.2 u.a. in Anknüpfung an die Figur des Rhizoms bei Gilles Deleuze & Félix Guattari und den Enzyklopädiebegriff Umberto Ecos als heuristisches Regulativ zur methodischen Einhegung der Quellenlage konzipieren. Kapitel 3.3 fragt vor diesem Hintergrund nach den Begriffen und Themenkomplexen, die es erlauben, von einem Religionsdiskurs des *ĖL* zu sprechen und diesen im Sinne jenes Regulativs als Orientierungsrahmen der weiteren Untersuchung zu modellieren.

3.1 Kontext und Programmatik des Ėnciklopedičeskij leksikon (1835-1841)

Nach ihrer Thronbesteigung im Jahr 1762 lud Katharina II. verschiedene französische Gelehrte an den St. Petersburger Hof ein, darunter Denis Diderot, den Mitherausgeber der französischen *Encyclopédie*. Dieser nahm die Einladung an und begab sich 1773/74 auf einen sechsmonatigen Aufenthalt in die russische Hauptstadt. Ein wesentliches Motiv seiner Reise, die er in fortgeschrittenem Alter und durch gesundheitliche Probleme belastet auf sich nahm, scheint das Vorhaben gewesen zu sein, eine russische Version der *Encyclopédie* herauszugeben. Während der Dauer seiner Anwesenheit konversierte Diderot bis zu dreimal in der Woche mit der Zarin. Er wurde in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen und begann Informationen über Russland zu sammeln sowie Anregungen zur wissenschaftlichen Forschung in die Akademie einzubringen. Möglicherweise dienten ihm seine landeskundlichen Bemühungen als Vorarbeiten für das Projekt der russischen *Encyclopédie*, welches jedoch nicht zur Verwirklichung gelangte. Diderot verließ im Frühjahr 1774 Russland und kehrte nach Paris zurück.[87] 1839 berichtet der sechzehnte Band des *ĖL* von dieser Reise nach St. Petersburg und erklärt sie mit dem Bestreben Diderots, der „großen Herrscherin“ seine „tiefste Dankbarkeit“ dafür zu überbringen, dass sie „mit kaiserlicher Großzügigkeit“ seine Pariser Bibliothek zu kaufen bereit war, als der Philosoph in finanziellen Schwierigkeiten steckte.[88] Sechs Jahrzehnte also nachdem eine russische Version des aufklärerischen Projekts von Diderot und

[87] Vgl. Gorbatov, Inna: „Le voyage de Diderot en Russie“. In: *Études littéraires* 38, Nr. 2-3 (2007), S. 215-229. Proust, Jacques: „Diderot, l’Académie de Pétersbourg et le projet d’une ‚Encyclopédie russe‘“. In: *Diderot Studies* 12 (1969), S. 103-140.

[88] Vgl. *ĖL*, Bd. 16, S. 291-294, hier S. 293. Den Artikel *Didro* verfasste Fedor Mencov, vgl. zu ihm auch Kap. 6.3, Fn. 439 u. Kap. 7.4, Fn. 562.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d'Alembert im Raum gestanden hatte, aber nicht realisiert worden war (es kursierten allerdings Übersetzungen ausgewählter Artikel), trat nun ein Nachschlagewerk auf dem publizistischen Markt in Erscheinung, das dessen erster Chefredakteur Nikolaj Greč in seinen Memoiren als „erstes enzyklopädisches Lexikon in Russland" bezeichnet.[89] Ob das in siebzehn Bänden erschienene *ĖL* dieses Prädikat mit Recht verdient, darf angesichts der weiter zurückreichenden lexikalischen Tradition Russlands (s.u.) bezweifelt werden. Mit Sicherheit aber setzt es, was Umfang, Anspruch und Öffentlichkeitswirkung anbelangt, neue Maßstäbe. Sein allgemeinbildender Charakter bei gleichzeitig angestrebter wissenschaftlicher Ausführlichkeit, die Interessen der an ihm beteiligten Personen ebenso wie die durch die Zeitgenossen vorgenommene Situierung in den Bereichen der Bildung/Aufklärung (*prosveščenie*) und der Literatur resp. der Entwicklung der russischen Standard- und Literatursprache (*literatura*, *slovesnost'*) erlauben es, dieses enzyklopädische Projekt an der Schnittstelle zwischen literarischem, wissenschaftlichem und journalistischem Feld zu verorten. Durch seine programmatische Verkündigung, die Themenbereiche Russland und Asien, insbesondere den islamischen Orient – resp. in der Sprache der Zeit den „mahometanischen Orient" (*magometanskij vostok*) – mit besonderer Beachtung und orientalistischer Kompetenz zu bedenken, drängt es sich für den Untersuchungsbereich dieser Arbeit als Quelle ersten Ranges auf.

3.1.1 Enzyklopädien in Russland

Zu einem zunehmend professionalisierten Massenprodukt entwickelten sich Nachschlagewerke in Europa erst ab dem 18. Jahrhundert. Waren frühere Enzyklopädien und Wörterbücher im Umfang noch ziemlich beschränkt, so entstanden nun Werke mit umfassenderer Ausrichtung wie z.B. Pierre Bayles *Dictionnarie historique et critique* (1697), die *Cyclopaedia* von Ephraim Chambers (1728), direkt von letzterer beeinflusst und ursprünglich als deren Übersetzung gedacht die bereits erwähnte *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert (1751), die *Encyclopaedia Britannica* (1771) oder das *Conversations-Lexikon* von Brockhaus (1809).[90] Wie die Namensgebung des kommerziell enorm erfolgreichen Brockhaus angibt, führte ein Teil der ab dem 18. Jahrhundert erscheinenden Enzyklopädien das Selbstverständnis, an praktischem Nutzen orientiertes, schnell zugängliches Wissen bereitzustellen – eben „Conversationswissen".[91]

---

[89] Vgl. Greč, N. I.: „Istorija pervogo ėnciklopedičeskogo leksikona v Rossii". In: ders.: *Zapiski o moej žizni*, hrsg. von Ivanov-Razumnik und D. M. Pines. Moskva/Leningrad: Academia 1930, S. 592-623.

[90] Ab der fünften Auflage: *Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon)*.

[91] Der Begriff geht zurück auf das von Philipp Balthasar Sinold von Schütz verfasste und besser unter dem Namen des Verfassers des Vorworts, Johann Hübner, bekannte *Reale Staats-, Zeitungs- und Conversationslexikon*, 4. Aufl. 1709.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben der Gattung des „Conversations-Lexikons“ kamen sogenannte Universal-Enzyklopädien mit dem wahrhaft universal angelegten Anspruch auf, so gut wie möglich das gesamte Wissen der Menschheit zu erfassen, so etwa das *Grosse vollständige Universal-Lexicon* von Johann Heinrich Zeidler (1732).[92] Auch in Russland setzte im 18. Jahrhundert eine enzyklopädische Tradition ein (Wörterbücher, v.a. zur Erklärung von Fremdwörtern, wurden schon seit Jahrhunderten herausgegeben). Vasilij Tatiščev verfasste um die Jahrhundertmitte ein *Russisches historisches, geografisches, politisches und bürgerliches Lexikon* (*Leksikon rossijskij istoričeskij, geografičeskij, političeskij i graždanskij*), das aber erst 1793 erstmals veröffentlicht wurde. Es blieb unvollendet und umfasste 1820 Artikel. Auf 12 Bände angelegt war ein Universalnachschlagewerk von I. P. Alekseev mit Namen *Weitläufiges Feld* (*Prostrannoe pole*), das nach zwei in den Jahren 1793/94 erschienenen Bänden versiegte. Ein dreibändiger *Neuer Worterklärer* (*Novyj slovotolkovatel'*, 1803-1806) von N. M. Janovskij versammelte über 10 000 teilweise inhaltlich ausführliche Einträge, die konzeptuell über den Anspruch eines bloßen Wörterbuchs hinausreichten; Janovskij legte seinem Werk vielmehr wissenschaftstheoretische Überlegungen zugrunde. Beeinflusst vom *Wörterbuch der russischen Akademie* (*Slovar' Akademii rossijskoj*, 6. Bde., 1789-1794, 2. Auflage 1806-1822) mit über 43 000 Einträgen gab A. I. Galič 1818 das erste philosophische Wörterbuch Russlands heraus (*Opyt filosofskogo slovarja*).[93] Rund ein Jahrzehnt vor dem *ĖL*, das im Folgenden genauer in den Blick zu nehmen ist, versuchte sich S. I. Selivanovskij in der Herausgabe eines *Enzyklopädischen Wörterbuchs* (*Ėnciklopedičeskij slovar'*), dessen drei zwischen 1823 und 1825 erarbeitete Bände jeweils zwischen 700 und 800 Seiten umfassten und nur gerade die beiden ersten Buchstaben des Alphabets abdeckten. Selivanovskij geriet von staatlicher Seite unter Verdacht, nicht genehmes Gedankengut zu verbreiten. Die angefertigten drei Bände wurden konfisziert und einer Prüfung unterzogen. Obwohl diese Selivanovskij entlastete, beendete er die Weiterarbeit an seinem Lexikon.[94]

3.1.2 Fulminanz und Scheitern des Ėnciklopedičeskij leksikon

Das *ĖL*, in dessen Ausarbeitung namhafte Wissenschaftler und Literaten involviert waren, erschien 1835-1841 bei Adolphe Pluchart (Adol'f Aleksandrovič

---

92 Vgl. Headrick, Daniel R.: *When Information came of Age: Technologies of Knowledge in the Age of Reason and Revolution, 1700-1850*. Oxford: Oxford University Press 2000, S. 144-155.

93 Vgl. Artem'eva, T. V.: „Prostrannoe pole rossijskogo ėnciklopedizma“. In: Artem'eva, T. V.; Mikešin, M. I. (Hrsg.): *Ėnciklopedija kak forma universal'nogo znanija: ot ėpochi prosveščenija k ėpoche interneta* (Filosofskij vek, al'manach 27). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej 2004, S. 110-125.

94 Vgl. Kaufman, I. M.: *Russkie ėnciklopedii. Obščie ėnciklopedii. Bibliografija i kratkie očerki*. Moskva: Ministerstvo kul'tury RSFSR 1960, S. 10-14.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pljušar, 1806-1865), der, französischer und deutscher Herkunft, in zweiter Generation eine St. Petersburger Druckerei mit gutem Ruf betrieb. Sein Vater war 1806 auf Einladung des Außenministeriums aus Braunschweig eingewandert, um gegen Napoleon gerichtete Propaganda zu drucken.[95] In einem Zeitraum von sechs Jahren wurden siebzehn jeweils zwischen ca. 400 und 600 Seiten umfassende Bände des *ĖL* gedruckt, die allerdings nur bis zum fünften Buchstaben (Д) des Alphabets gelangten, wonach die Publikation u.a. aufgrund finanzieller Probleme abbrach. Der ursprüngliche Plan hatte eigentlich vorgesehen, das gesamte Alphabet in vierundzwanzig Bänden abzudecken und das Gesamtwerk innert sechs Jahren zum Abschluss zu bringen. Ein beträchtlicher Anteil der Artikel des *ĖL* wurde aus deutschen, französischen und englischen Enzyklopädien übernommen, übersetzt und weiterbearbeitet, während man als russische Eigenleistung insbesondere die Russland und Asien und besonders den „mahometanischen Orient" betreffenden Artikel anpries.

Die Vorbereitung des *ĖL* und die Herausgabe der ersten Bände ging mit einem ostentativen Optimismus einher. Das Vorhaben eines allgemeinen, groß angelegten Nachschlagewerks im Sinne eines „Conversations-Lexicons", das spezifisch auf russische Bedürfnisse zugeschnitten sein sollte, wurde in der lesenden Öffentlichkeit mit regem Interesse empfangen. Nach dem Erscheinen der ersten Bände verzeichnete das *ĖL* eine für die Zeit hohe Zahl von etwa 5600 Abonnenten und es stand im Zentrum der Aufmerksamkeit der Journalisten und Intellektuellen. Die Leser und Käufer hatten jedoch schon bald einen Abbruch der kontinuierlichen Herausgabe und ständige Wechsel in der Chefredaktion zur Kenntnis zu nehmen. Nikolaj Greč besorgte als erster Chefredakteur die Erarbeitung des Lexikons bis 1836, auf ihn folgte Aleksandr Šenin, der wiederum ab dem zwölften Band von Osip Senkovskij abgelöst wurde, bis dieser auch bald zurücktreten musste. 1841 konstituierte sich mit Dmitrij Jazykov und Pavel Savel'ev noch einmal eine neue Redaktion, die den siebzehnten und letzten Band herausgab, bevor das Lexikon infolge organisatorischer und finanzieller Probleme eingestellt werden musste.[96]

Mit dem anfänglichen Enthusiasmus, der in enger Verbindung mit dem v.a. an die eigene, gegenüber Westeuropa als rückständig empfundene Gesellschaft gerichteten Begriff der Aufklärung/Bildung (*prosveščenie*) auftrat, kontrastieren die erheblichen Schwierigkeiten in der Planung und Umsetzung der Enzyklopädie. Skepsis betreffend die Durchführbarkeit und den Nutzen des Unterfangens äußerte noch vor Beginn der Herausgabe z.B. Aleksandr Puškin, der im März 1835 an einer vorbereitenden Sitzung mit etwa 100 Personen im Hause Grečs teilgenommen, aufgrund des dort Besprochenen aber von einer Teilnah-

[95] Vgl. zum biografischen Hintergrund Anderson, Vl.: „Semejstvo Pljušar – tipografy". In: *Russkij bibliofil* Nr. 1 (1911), S. 26-43.
[96] Vgl. Kaufman 1960, S. 15-20.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

me abgesehen hatte.[97] Bald nach der Publikation der ersten Bände wurde Unmut über die ungleiche Länge und unterschiedliche Komplexität der Artikel laut und die Frage stand im Raum, ob sich das *ĖL*, so wie es nun in Form der ersten Bände vorlag, an breite Kreise oder vielmehr an ein Fachpublikum richte.[98] In der Moskauer Zeitschrift *Teleskop* erschien 1836 eine umfangreiche, etwa 50 Seiten lange Rezension zu den ersten vier Bänden, als deren Autor aufgrund des Autorenkürzels N. N. der Herausgeber der Zeitschrift Nikolaj Nadeždin anzunehmen ist (er sollte später selber am Lexikon mitarbeiten). Der Rezensent kritisiert, das *ĖL* könne seinem Eigenanspruch auf Verbreitung von Bildung nicht gerecht werden, da Russland im Gegensatz zum aufgeklärten Europa nicht über eine breite gebildete Schicht verfüge. Vielmehr sei gar zu befürchten, dass zu oberflächliche Lexikon-Artikel gefährliches Halbwissen stifteten. Die Rezension klärt die Leserschaft zudem darüber auf, dass die besprochene Enzyklopädie einerseits aus übersetzten Artikeln aus westeuropäischen Nachschlagewerken bestehe und sich andererseits aus Einträgen eigener Produktion zu russischen Themen und Asien, insbesondere zum „mahometanischen Orient", zusammensetze. Das letzteren betreffende Material zu beurteilen, spricht sich Nadeždin selber die fachliche Kompetenz ab.[99] Eine weitere Rezension holt dies in der 33. Ausgabe des *Teleskop* nach. Der mit dem Kürzel F. M. zeichnende Verfasser der Besprechung *Bemerkungen zu den Artikeln des Enzyklopädischen Lexikons, die den mahometanischen Orient zum Gegenstand haben* richtet seine auf die Berichtigung historischer Fakten zielende Kritik explizit an Osip Senkovsksij, den redaktionellen Verantwortlichen des den „mahometanischen Orient" betreffenden Bereichs, wobei er betont, nicht *ad personam* zu kritisieren, sondern lediglich auf mangelnde Sorgfalt hinzuweisen.[100]

Die offenbar zu wenig durchdachte Planung ließ einen Abschluss der Publikation in vierundzwanzig Bänden schnell als unmöglich erscheinen, obwohl noch das Vorwort zum ersten Band Bedenken, das Lexikon könnte zu lang geraten, zu zerstreuen versucht und die Ausführlichkeit mancher Artikel mit den Bildungsanforderungen der einheimischen Leserschaft erklärt hatte.[101] In einem der wenigen neueren Forschungsbeiträge zum *ĖL* erklärt I. Špakovskaja diese Fehlplanung mit der Unerfahrenheit der Redakteure angesichts der noch kurzen Enzyklopädie-Geschichte Russlands. Dem Unterfangen als Ganzem habe es an einem systematischen einheitlichen Vorgehen gefehlt. So wurden zwar im Vorfeld alphabetische Listen der zu erstellenden Lemmata erarbeitet, doch

---

97 Vgl. Puškin, Aleksandr: *Sobranie sočinenij v desjati tomach*, Bd. 7. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1959-1962, S. 320.

98 Vgl. Kaufman 1960, S. 17f.

99 Vgl. N. N. [d.i. Nadeždin, N.]: „Ėnciklopedičeskij leksikon". In: *Teleskop* 31 (1836), Kritika, S. 353-392, hier S. 364f., 367f. u. 383.

100 Vgl. F. M.: „Zamečanija na stat'i ėnciklopedičeskogo leksikona, imejuščie predmetom magometanskij vostok (tom 1)". In: *Teleskop* 33 (1836), S. 247-268.

101 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. XI.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verteilten die Redakteure die Artikel an die Autoren weitgehend ohne formale und inhaltliche Vorgaben.[102]

An Fragen der Konzeption und Qualitätssicherung des *ĖL* entluden sich Spannungen und Beschuldigungen, besonders zwischen Greč und Senkovskij. Greč beschreibt Senkovskij rückblickend in seinen Memoiren als böswilligen, nach dem Posten des Chefredakteurs strebenden Intriganten, der aus Missgunst das Lexikon in ein schlechtes Licht zu stellen versucht und es in seinen eigenen orientbezogenen Beiträgen mit der Wahrheit nicht allzu genau nimmt.[103] Senkovskij seinerseits bemängelte, nachdem er die Chefredaktion übernommen hatte, dass Greč das Lexikon ohne System angegangen sei, was dazu geführt habe, dass jeder Autor seine Artikel nach eigenem Gutdünken verfasste. Er kündigte an, die neue Chefredaktion, die er mit derjenigen seiner Zeitschrift *Biblioteka dlja čtenija* vereinigte, werde fortan die Länge der Artikel jeweils festlegen. Zudem sei der sprachliche Stil einfach und allgemeinverständlich zu halten.[104] Greč wiederum reagierte auf diese Anschuldigungen, indem er den vierzehnten Band des Lexikons – den ersten von Senkovskij als Chefredakteur inhaltlich verantworteten – in einem eigens als Beilage zu seiner Zeitung *Severnaja pčela* erstellten Büchlein mit vernichtender Kritik überzog, die angesichts der vielen festgestellten Fehler im rhetorischen Zweifel kulminierte, Senkovskij als Chefredakteur habe den Band selber gar nicht gelesen.[105]

Trotz seines frühzeitigen Scheiterns beeinflusste das *ĖL* die weitere Geschichte der russischen Enzyklopädien teilweise unmittelbar. So beteiligten sich z.B. verschiedene seiner Mitarbeiter (u.a. Savel'ev, Grigor'ev, Bazili, Šenin, Jazykov) auch am 1837 begonnenen und bis 1850 in vierzehn Bänden zum Abschluss gebrachten *Enzyklopädischen Militär-Lexikon* (*Voennyj ėnciklopedičeskij leksikon*), dessen Artikel teilweise sogar aus dem *ĖL* übernommen wurden. Auch der ersten vollendeten allgemeinen Enzyklopädie – dem um die Jahrhundertmitte von A. Starčeskij initiierten und bei K. Kraj gedruckten zwölfbändigen *Enzyklopädischen Nachschlagewörterbuch* (*Spravočnyj ėnciklopedičeskij slovar'*) – diente das *ĖL* als eine der Quellen.[106]

---

102 Vgl. Špakovskaja, I. A.: *Aleksandr i Adol'f Pljušary – peterburgskie izdateli, tipografy i knigoprodavcy pervoj poloviny XIX veka (1806-1865)*. Dis. … kand. filol. nauk, Sankt-Petersburg 2004, S. 134f. und 138.

103 Vgl. Greč 1930, S. 598f.

104 Vgl. „Raznye izvestija". In: *Biblioteka dlja čtenija* 28 (1838), Otd. VI, S. 31-36, hier S. 32f. Senkovskij zeichnet nicht als Verfasser dieser Notiz im Abschnitt *Literaturchronik* der *Biblioteka dlja čtenija*, seine Autorschaft liegt aber nahe.

105 Vgl. Greč, N. I.: *O četyrnadcatom tome ėnciklopedičeskogo leksikona, izdannom pod glavnoju redakcieju O. I. Senkovskogo*. Sanktpeterburg: V tipografii N. Greča 1838, S. 75. Bereits kurz nach seinem Weggang als Chefredakteur hatte Greč schon in der *Severnaja pčela* einen kritischen Artikel zum siebten Band des *ĖL* veröffentlicht und auf Qualitätsmängel hingewiesen („O sedmom tome ėnciklopedičeskogo leksikona", Nr. 298-300, 1836).

106 Vgl. Špakovskaja, I. A.: „Vlijanie ‚Ėnciklopedičeskogo leksikona' Adol'fa Pljušara na posledujuščie ėnciklopedičeskie izdanija". In: Artem'eva, T. V.; Mikešin, M. I. (Hrsg.):

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das *ĖL* und alle enzyklopädischen Nachfolgeprojekte bis zur Oktoberrevolution stehen an Bekanntheit weit hinter dem Brockhaus-Efron (*Ėnciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, 1890-1907) zurück, der mit 82 Halbbänden und vier Ergänzungsbänden die berühmteste und umfangreichste Enzyklopädie des Zarenreiches darstellt.

3.1.3 Enzyklopädie – ein „nationales Literaturprojekt" zwischen Europa und Asien

Folgt man Jürgen Osterhammel, so zählen die großen Enzyklopädien als „monumentale Schreine des Gewussten und des Wissenswerten" zu den großen „Erinnerungshorten und Kathedralen des Wissens" des 19. Jahrhunderts und sie geraten zum unverzichtbaren Inventar eines gebildeten Haushalts.[107] Eine 1834 in der *Biblioteka dlja čtenija* erschienene Ankündigung scheint diesem Diktum zu entsprechen, indem sie das *ĖL* mit dem Prestige eines „nationalen Literaturprojekts" (*nacional'noe literaturnoe predprijatie*) mit wesentlichem Nutzen für die Aufklärung „unseres Vaterlandes" und besonders für die russische Literatur/Schriftsprache (*slovesnost'*) versieht, auf dessen Erfolg alle Russen hofften. Die Erläuterungen, die Nikolaj Greč in seiner Eigenschaft als Chefredakteur in diesem Artikel abdrucken ließ, heben die Eigenleistung des Lexikons in Bezug auf russische und asienbezogene Themen hervor und lassen damit verbundene Ansprüche aufscheinen: Das *ĖL* solle einem Bildungsbedürfnis nachkommen und das eigene Land, eine Entität besonderer Art, besser kennenzulernen erlauben. Russland sei nämlich nicht einfach ein Staat oder ein Teil der Erde, sondern eine „Welt für sich" (*celyj mir*) mit einzigartigem Dasein in der Weltgeschichte. Der Text verweist in diesem Zuge auf Russlands völkervereinigendes Wesen: Es bestehe nicht nur aus Kernrussland (*rus'*), vielmehr seien ganze Reiche und Völker – unter Bewahrung ihrer Eigenheiten wie Religion, Sprache, Recht und Gebräuche – in seinen Staatsverband eingegangen, darunter das „riesige und menschenleere Sibirien", der „gestrenge und poetische Kaukasus", das „raue, aber aufgeklärte Finnland", die „ritterlichen Gebiete des Baltikums" und die „bezaubernde Krim".

Aus Russlands Nachbarschaft mit Asien ergibt sich für Greč eine konkrete Aufgabe: „Es ist Russlands Pflicht, das ihm benachbarte Asien zu erforschen und die dort zu gewinnenden Kenntnisse Europa zu übermitteln" („Долг России – изучать соседственную с нею Азию, и приобретаемые там сведения

Ėnciklopedija kak forma universal'nogo znanija: ot ėpochi prosveščenija k ėpoche interneta (Filosofskij vek, al'manach 27). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej 2004, S. 131-138.

107 Vgl. Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck ^{5}2010, S. 42.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

передавать Европе“).[108] Der Bildungsanspruch des *ĖL* und die Hervorhebung der russischen Eigenproduktion werden auch an anderer Stelle national konnotiert. So steht in einer weiteren Ankündigung der *Biblioteka dlja čtenija* zu lesen: „Das […] wird eine gänzlich russische Hervorbringung, eine nationale, in Russland von Russen für Russen erstellte, im Geiste unserer politischen Verfasstheit und in den Formen unserer Bildung“ („Это […] будет творение совершенно Русское, национальное, составленное в России, Русскими и для Русских, в духе нашего политического быта и в формах нашего образования“).[109] Eine Rezension des ersten Bandes, die ohne Autorenangabe erschien, aber mit einiger Wahrscheinlichkeit Senkovskij zugeordnet werden kann, verortet die Enzyklopädie und ihre Notwendigkeit ebenso, nicht zuletzt mit Verweis auf ihren „russischen“ und „orientalischen“ Gehalt, als „nationales Werk“ (*nacional'noe sočinenie*) im Bereich der russischen Literatur, die in diesem Kontext breit zu verstehen ist, auch wissenschaftliche Werke umfasst und mit einem Bildungsideal einhergeht, das „fähige Leser“ hervorbringen soll, die imstande wären, komplexe, auch wissenschaftliche Literatur zu lesen.[110] Senkovskij greift zudem das von Greč vorgebrachte Argument einer russischen ‚Verpflichtung‘ zur Erforschung Asiens etwas abgewandelt in seinem Artikel *Azija* im ersten Band des *ĖL* auf:

> „Wir haben im Enzyklopädischen Lexikon besondere Aufmerksamkeit auf den Mahometanischen Orient gelegt, der uns am nächsten liegt und aufgrund der ununterbrochenen historischen, politischen und wirtschaftlichen Beziehungen mit unserem Vaterland für den Russen am interessantesten ist.“
>
> „В Энциклопедическом Лексиконе мы обратили особенное внимание на Восток Магометанский, как ближайший к нам и самый занимательный для Русского по причине беспрерывных сношений с ним нашего отечества, исторических, политических и торговых.“[111]

Und schließlich äußert sich im Vorwort des neunten Bandes der damalige Chefredakteur Aleksandr Šenin wiederum in einer Weise, die der Formulierung Grečs sehr nahe kommt. Die geografische Lage des Imperiums – „von allen Europäern leben nur wir Russen am Schnittpunkt zwischen Orient und Westen“ („Из всех Европейцев только мы, Русские, живем на рубеже Востока с Западом“) – erscheint als Katalysator der Erkenntnis: „Die Gebildeten aller Länder erwarten von uns grundlegende Informationen über die dortigen [i.e.

---

108 Vgl. „Raznye izvestija“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 7 (1834), Otd. VI, S. 31-52, hier S. 31-35, Zitat S. 34. Im Anschluss an die Erläuterungen Grečs finden sich in dieser Ankündigung vier Artikel des *ĖL* als Werbemaßnahme vorabgedruckt.

109 „Raznye izvestija“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 6 (1834), Otd. VI, S. 13-16, hier S. 15.

110 Vgl. „Ėnciklopedičeskij Leksikon. Tom pervyj. A-Alm“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 11 (1835), Otd. V, S. 31-38.

111 *ĖL*, Bd. 1, S. 272. Für eine detaillierte Besprechung dieses Artikels vgl. Kap. 3.3.1, v.a. aber 4.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Orient, S.R.] Länder und Völker" („Образованные люди всех земель от нас ждут основательных сведений о тамошних странах и народах").[112]

Es ist hier nicht der Platz, um auf eine Problemlage umfassend einzugehen, die an anderer Stelle mehr Aufmerksamkeit verdient hätte. Zumindest soll aber darauf hingewiesen sein, dass in Konstellationen, wie sie hier zur Diskussion stehen, mit Interferenzen des Imperialen und des Nationalen zu rechnen ist. Ein Appell an die Nation muss im gegebenen Zusammenhang nicht zwingend auf ein russisch-ethnisch gefasstes Nationsverständnis hindeuten, sondern kann durchaus auch im Sinne einer ‚imperialen Nationalkultur' gelesen werden. Mit einer solchen mitunter verknüpft ist allerdings ein spezifischer Aspekt, der in den oben angesprochenen programmatischen Verkündigungen zum Ausdruck gelangt und hier noch eine weitere Kontextualisierung verdient. Gemeint ist der Gestus geografisch-kulturtopologischer Determiniertheit, der Russland als Land zwischen Osten und Westen und als „Welt für sich" eine spezifische Asienkompetenz und einen damit einhergehenden Vermittlungs- und Übermittlungsauftrag zuschreibt. Das Bild der ‚Nähe' Russlands zu Asien als Standortvorteil für dessen Erforschung lässt sich durchgängig in zeitgenössischen programmatischen Texten und Reden aus dem Umfeld der Orientalistik beobachten. So schreibt etwa Isaak Jakob Schmidt, Protagonist der frühen Buddhismusforschung in Russland und zeitweiliger Mitarbeiter des *ĖL* (vgl. Kap. 7), 1829 in einem Zeitungsbeitrag:

> „Sehen wir diesen Eifer für die Erforschung und Aneignung der noch wenig bekannten wissenschaftlichen Schätze des fernen Orients bei den Ausländern, um wieviel mehr sollten wir davon beseelt seyn, die wir in beträchtlich nähern und mannigfaltigern Berührungen mit dem Morgenlande stehen? […] Und sollten wir, bei dem eifersüchtigen Streben anderer Völker, dasjenige mühsam zu erspähen, was ganz nahe in unserm Gesichtsbereiche liegt, müßig seyn oder wohl gar von ihnen über dasjenige belehren lassen, was unser Eigenthum ist? Sollten wir die Quellen unbenutzt lassen, um deren Besitz uns die Ausländer beneiden? Das sey ferne!"[113]

Und Vasilij Grigor'ev, Schüler Senkovskijs und Autor zahlreicher orientbezogener Artikel im *ĖL*, fragt 1840, inzwischen Professor in Odessa, anlässlich einer Rede *Über das Verhältnis Russlands zum Orient* emphatisch: „Wer ist näher bei Asien als wir […]? („Кто ближе нас к Азии […]?").[114]

---

112 *ĖL*, Bd. 9, S. IV.

113 Schmidt, Isaak Jakob: „Über den Nutzen des Studiums der Ostasiatischen Sprachen überhaupt und in besonderer Beziehung auf Rußland". In: Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Isaak Jacob Schmidt (1779-1847). Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien. Eine Dokumentation*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005, S. 131-134, hier S. 132.

114 Grigor'ev V. V.: *Ob otnošenii Rossii k vostoku: reč', proiznesennaja ispravljajuščim dolžnost' professora V. Grigor'evym*. Odessa 1840, S. 8.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Russland aufgrund seiner geografischen und kulturellen Lage zugeschriebene Rolle in Bezug auf Asien erscheint in solchen Zusammenhängen oft als logische Notwendigkeit, die sich aus sich selbst heraus erklärt:

> „Russlands Macht in Asien muss seine Söhne mehr als die anderen Europäer zur Gewinnung von Kenntnissen über die Werke dieses gewaltigen Gebietes und der es bewohnenden Völker anspornen. Russlands Lage selbst und sein Einfluss auf das Schicksal Asiens verlangen danach."
>
> „Могущество России в Азии должно поощрять сынов ее, более нежели других Европейцев к приобретению сведений о произведениях сей обширной страны и населяющих оную народах. Самое положение России и влияние ее на судьбу Азии, того требуют." [115]

Spätestens mit Sergej Uvarovs Skizze einer in Russland zu schaffenden (und nie verwirklichten) „académie asiatique" (1810) nimmt diese Rhetorik der evozierten Nachbarschaft mit Asien und der daraus entspringenden Vermittlung ihren Anfang. Das Spektrum der Realisierungen entfaltet sich breit und reicht von Uvarovs Projekt, das als Forum konkreter Kulturbegegnung, als „académie médiatrice entre la civilisation de l'Europe et les lumières de l'Asie", konzipiert war, in der „le critique Européen" Seite an Seite mit dem „Lama asiatique" zu sehen gewesen wäre,[116] bis hin zu Grigor'evs oben erwähnter Rede, die Russland in hochpatriotischen Tönen und in Erwartung seiner künftigen Weltbedeutung als kulturell überlegene und erwählte Nation herausstellt, die, situiert „am Schnittpunkt zweier Welten", sowohl auf den Westen wohltätig wirkt, indem sie ihn erneuert und verjüngt, wie auch auf die „Stämme Asiens", denen sie Wissenschaft, Bildung, Schutz und das Christentum zukommen lässt.[117] Die russische Selbstpositionierung kann in dieser Bandbreite wie bei Grigor'ev als eigenständig zwischen Osten und Westen erfolgen, sich aber auch mehr in Richtung Europa bewegen oder aber im Rahmen eines romantisch-dichterischen Interesses an der jeweiligen nationalen Eigenheit der Völker Gemeinsamkeiten Russlands mit Asien suchen.[118] Die von Russland beförderte Wissens- und Erkenntnisvermittlung fließt in verschiedene Richtungen – aus Russland nach Europa und Asien zugleich wie bei Grigor'ev, aus Asien, durch Russland

---

115 A. R.: „O sostojanii vostočnoj slovesnosti v Rossii". In: *Aziatskij vestnik* Nr. 8 (1825), S. 81-116, hier S. 81.

116 Uvarov, Sergej: *Projet d'une académie asiatique*. St.-Pétersbourg: De l'imprimerie d'Alexandre Pluchart et comp. 1810, S. 9.

117 Vgl. Grigor'ev 1840, S. 5-7.

118 Vgl. zu letzterem Punkt Delibjurader (d.i. Dmitrij Oznobišin): „O duche poėzii vostočnych narodov, i rassmotrenie stat'i Moskovskogo telegrafa pod zaglaviem: Novejšie issledovanija i sočinenija kasatel'no vostočnoj literatury i drevnostej". In: *Syn otečestva* Č. 105 (1826) Nr. 4, S. 382-402, Nr. 5, S. 63-80, Nr. 6, S. 161-178, Nr. 7, S. 272-292, Nr. 8, S. 354-374, hier Nr. 5, S. 77-79. Vgl. auch Kap. 4.1, Fn. 200 und Kap. 6.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übermittelt, nach Europa[119] oder aus Europa via Russland nach Asien, um dort europäische Bildung zu verbreiten oder den Asiaten das eigene, in Vergessenheit geratene Wissen zu restituieren.[120]

Allen diesen unterschiedlichen Akzentuierungen und Identitätssetzungen ist die äußere Form gleich: Sie konstruieren Russland in einer Triade als Tertium, das sich durch besondere Eigenschaften von zwei Polen abhebt – seien diese Trennlinien nun als Zivilisationsgrenzen gezogen oder durch Russlands historisch-geografisch ‚notwendigen' Vermittlungs- und Übermittlungsauftrag. Formen triadischer Identitätskonstruktion schreiben sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts als eine Option in die russische Kultur ein, welche die seit der Verwestlichung unter Peter I. gängige Selbstzuordnung zu Europa unterläuft. Als bekannteste Ausprägung solcher Vorstellungen gilt gemeinhin die Bewegung der Slawophilen, die im Wesentlichen mit Verweis auf die christlich-orthodoxe und slawische Eigenständigkeit Russlands eine kulturelle Abhebung von West und Ost konstruierte.[121] Die Figur der Triade musste sich nicht in jedem Fall, wie oben stehende Ausführungen gezeigt haben, derart prononciert entlang postulierter zivilisatorischer Grenzen behaupten. Als Denkfigur, die inhaltlich jeweils unterschiedlich belegt werden konnte, zieht sie sich aber von ihrem Aufkommen her durch verschiedene Identitätsdiskurse bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts. Mit seiner Referenz auf die einer spezifisch russischen Zugangsweise zu Asien entspringenden Vermittlungsleistung partizipiert das *ĖL* somit programmatisch an einem zeitgenössischen Diskurs, der sich zwar inhaltlich ambivalent ausprägt und Russland nicht zwingend als nicht europäisch ausweist, aber von einer selbstevidenten Idee einer russischen Sonderstellung zwischen zwei Gegensätzen getragen wird.[122]

---

119 Vgl. z.B.: „[…] das übrige Europa blickt erwartungsvoll nach den Norden um Belehrung über solche Länder und Reiche Asiens, zu welchen ihm der Eintritt erschwert oder verschlossen ist […]." Dorn, Bernhard: *Über die hohe Wichtigkeit und die namhaften Fortschritte der asiatischen Studien in Russland. Rede, gehalten am 29. December 1839*. St. Petersburg: Gedruckt in der Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1840, S. 9.

120 So z.B. bei Aleksandr Kazem-Bek in seiner Rede „O pojavlenii i uspechach vostočnoj slovesnosti v Evrope i upadke ee v Azii" von 1836, enthalten in: ders.: *Izbrannye sočinenija*. Baku: Ėlm 1985, S. 338-360; sowie Kovalevskij, Osip: „O znakomstve evropejcev s Azieju. Reč', proiznesennaja v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, v 8 den' avgusta 1837 goda, ordinarnym professorom Osipom Kovalevskim". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 16 (1837), Otd. II, 251-272, hier S. 262.

121 Vgl. Tolz, Vera: *Russia* (Inventing the Nation series). London: Arnold 2001, S. 140f.

122 Auch der „späte" Lermontov interessierte sich einer Interpretation Lotmans zufolge typologisch für den Unterschied zwischen der „Kultur des Westens" und der „Kultur des Ostens" und den jeweils damit einhergehenden Charakter der Menschen. Er entwickelte in diesem Zuge auch eine triadische Typologie, die Russland einerseits als „Norden" vom Westen und Osten absetzte und andererseits als „junge", zukunftsträchtige Kultur den „altersschwachen" Kulturen Europas und des Orients gegenüberstellte. Gleichzeitig findet sich bei Lermontov der Gedanke einer Nähe Russlands zum Westen wie zum Orient aufgrund einer spezifisch russischen kulturellen Flexibilität und Anpassungsfähig-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die diskursive Permanenz der russischen Vermittlungsrolle zwischen Asien und Europa bildet schließlich eine Opposition zu deren proklamiertem Scheitern in Petr Čaadaevs pessimistischer Geschichtsphilosophie, die die Triade als Kennzeichen des Negativen führt, indem sie Russland zur kulturellen Leerstelle in einem Niemandsland zwischen Europa und Asien erklärt. So formuliert der Philosoph im 1836 veröffentlichten ersten seiner *Philosophischen Briefe* (*Lettres philosophiques*), der als publizistischer Skandal nicht nur die Kontroverse zwischen Slawophilen und Westlern wesentlich anregte, sondern dem Verfasser von Seite des Zaren das Attest der Verrücktheit eintrug:

> „Zwischen den beiden Hauptteilen der Welt, dem Osten und Westen stehend, mit dem einen Arm auf China, mit dem andern auf Deutschland gestützt, hätten wir die beiden großen Elemente der geistigen Natur: die Phantasie und den Verstand, in uns vereinigen und in unserer Zivilisation die Geschichte des ganzen Erdballes zusammenfassen sollen. Das war indessen nicht die uns von der Vorsehung bestimmte Rolle."[123]

3.1.4 Das Ėnciklopedičeskij leksikon im sozio-publizistischen Umfeld

Das Vorhaben und die Ausführung einer russischen Universalenzyklopädie darf als publizistisches und gesellschaftliches Ereignis von zu beachtender Tragweite gelten. Eine Analyse des dem vierten Band beigegebenen Verzeichnisses der bis 1. Januar 1835 angemeldeten Abonnenten (ungefähr 5600 Personen unter Angabe des sozialen Standes) lässt darauf schließen, dass Vertreter aller gebildeten Schichten Russlands am *ĖL* Interesse bekundeten.[124] Dieses reichte bis hinauf an die Staatsspitze. So verkündete die neu unter der Führung Senkovskijs stehende Chefredaktion im zwölften Band die Zustimmung des Zaren Nikolaj, ihm das Lexikon zu widmen. An gleicher Stelle wurde bekannt gegeben, dass der in einem früheren Band erschienene Artikel zu Boris Godunov, dem Usurpator des Zarenthrons um 1600, aufgrund der „gerechtfertigten Verurteilung durch die ganze Leserschaft" in einer neuen Version erscheinen werde.[125] In Verbindung mit der Widmung an den Zaren erschien die Ächtung dieses Artikels als Eingeständnis seiner politischen Unangemessenheit (Boris Godunov war darin, der zeitgenössischen historiografischen Mehrheitsmeinung widersprechend, vom Vorwurf des Mordes am Zarensohn Dmitrij entlastet worden).[126] Auch Greč hatte, seinen Memoiren zufolge, als Chefredakteur auf die

---

keit in fremden Kontexten. Vgl. Lotman, Ju. M.: „Problema vostoka i zapada v tvorčestve pozdnego Lermontova". In: Čistova, I. S. (Hrsg.): *Lermontovskij sbornik*. Leningrad: Nauka 1985, S. 5-22.

123 Tschaadajew, Peter: *Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften*. Aus dem Russischen von Heinrich Falk und Roswitha Matwin-Buschmann; aus dem Französischen von Elias Hurwicz. Leipzig: Reclam 1992, S. 16f.

124 Vgl. Špakovskaja 2004a, S. 133f.

125 Vgl. *ĖL*, Bd. 12, „Ot glavnoj redakcii" (ohne Seitenangaben).

126 Vgl. Špakovskaja 2004a, S. 161f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Meinung des Herrschers Rücksicht zu nehmen. Er berichtet von einem Verweis der Geheimpolizei, da dem Zaren eine Stelle in einem Artikel zur Familie Bonaparte im fünften Band missfallen habe. Aus Angst, prorevolutionäres Gedankengut könnte in die Enzyklopädie einfließen, wies er darauf einen aus dem Französischen übersetzten Artikel zur Machtergreifung Napoleons ab, den Pluchart gleichwohl druckte. Wenn auch die Zensurbehörde nichts Inkriminierendes in diesem Artikel vorfand, zerstritt sich Greč darüber mit dem Herausgeber und trat bald darauf von seinem Posten zurück.[127]

Das *ĖL* kann zusätzlich zum Hintergrund, den die enzyklopädische Tradition Russlands und die triadische Identitätskonstruktion bilden, im Zusammenhang zweier Großtrends der gesellschaftlichen Entwicklung interpretiert werden. Seine Herausgabe fällt in eine Zeit der im Vergleich mit früheren Jahren massiven Ausweitung des Literaturbetriebs[128] und der Herstellung von Druckerzeugnissen, sowohl in Betreff der sozialen Schichten wie auch der quantitativen Dimension. Erfolgte im 18. Jahrhundert die schriftstellerische Tätigkeit weitgehend innerhalb der Gegebenheiten der höfischen Adelskultur, so breitete sich die Literatur- und Textproduktion im Verlauf der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts auch auf die nicht adlige Sphäre aus. Gleichzeitig kommerzialisierte, professionalisierte und anonymisierte sie sich; die Bedeutung der adligen Salonkultur für die Verbreitung von Literatur nahm ab. Großverleger begannen nun eine Rolle zu spielen, das Verfassen von Texten diente nicht mehr nur künstlerischen Idealen oder staatlichen Interessen, sondern konnte gegen Honorar erfolgen. Besonders bemerkenswert ist der in die 1830er-Jahre fallende Aufstieg der sogenannten „dicken Zeitschriften" (*tolstye žurnaly*) zum dominanten Medium der Popularisierung von Literatur und Wissenschaft.[129] Zwar existierten Periodika schon im 18. Jahrhundert, ihre Verbreitung blieb aber noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts beschränkt und die Herausgabe vieler Zeitschriften brach nach kurzer Zeit ab. Die literatursoziologischen Veränderungen widerspiegeln sich anschaulich in der erfolgreichsten Zeitschrift der 1830er-Jahre, der von Aleksandr Smirdin herausgegebenen *Biblioteka dlja čtenija*, die mit etwa 6000 eine ähnlich hohe Zahl von Abonnenten wie das *ĖL* auf-

127 Vgl. Greč 1930, S. 604-610.

128 Wie bereits in der Einleitung angesprochen, lassen sich in der hier in Betracht stehenden Zeit ein literarisches, ein publizistisches und ein wissenschaftliches Feld nicht klar differenzieren. Dies betrifft auch den Sprachgebrauch. Der Begriff *literatura* kann ohne spezifizierendes Attribut sowohl fiktionale wie auch wissenschaftliche oder journalistische Werke bezeichnen. Gleiches gilt auch für *slovesnost'*. Literarische oder schriftstellerische Tätigkeit resp. der Status als Schriftsteller oder Literat kann mithin ganz allgemein auf die Pflege und Weiterentwicklung der gebildeten Standardsprache und die Bildung resp. Aufklärung (*prosveščenie*) deuten.

129 Vgl. als Überblick zu diesen Prozessen Schmid, Ulrich: „Die institutionellen Rahmenbedingungen des ‚literarischen Feldes'". In: ders.; Peters, Jochen-Ulrich (Hrsg.): *Das ‚Ende der Kunstperiode'. Kulturelle Veränderungen des ‚literarischen Feldes' in Russland zwischen 1825 und 1842.* Bern: Peter Lang 2007, S. 91-150.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wies und deren Chefredakteur Senkovskij ein für die Zeit enormes Jahressalär von 15 000 Rubeln bezog.[130]

Gerade die Zeitschriften waren es, die am Aufschwung eines zweiten Trends maßgeblichen Anteil nahmen, in den sich das *ĖL* mit seinem Asienfokus nahtlos einfügt: Orientalische Themen, sowohl literarischer wie wissenschaftlicher Natur oder im Rahmen von Nachrichten, bildeten einen wichtigen Bestandteil vieler zeitgenössischer Periodika. Sie stellen mithin eine bedeutende Quellengrundlage zur Rekonstruktion des russischen Orientdiskurses der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dar. Diese Feststellung betrifft nicht nur auf den Orient resp. Asien spezialisierte Zeitschriften und Zeitungen wie z.B. die in Astrachan' in den Jahren 1813-1815 erschienenen *Vostočnye izvestija* (*orientalische/östliche Nachrichten*) oder den St. Petersburger *Sibirskij* resp. *Aziatskij vestnik* (1818-1827, *Sibirischer* resp. ab 1825 *Asiatischer Bote*), sondern ebenso diejenigen, die sich als enzyklopädisch und allgemeinbildend verstanden.[131] Auch in dieser Hinsicht kann die Zeitschrift *Biblioteka dlja čtenija* als besonders augenscheinliches Beispiel dienen, deren Geschichte überdies teilweise mit dem *ĖL* in enger Verbindung steht, verfügte doch Senkovskij zeitweise über die Chefredaktion beider Publikationen (einige Artikel des *ĖL* wurden auch in der *Biblioteka dlja čtenija* abgedruckt). Eine Vorankündigung des Lexikons zieht gar eine explizite Parallele: Das *ĖL* sei gewissermaßen ein abonnierbares Journal mit regelmäßigem Erscheinungsdatum, das sich lediglich durch seine alphabetische Behandlung der Themen und den auf sechs Jahre begrenzten Zeitraum von einer normalen Zeitschrift unterscheide.[132]

3.1.5 Enzyklopädie und Biografie

Wie anhand der Personen Osip Senkovskijs, Pavel Savel'evs, Vasilij Grigor'evs und Nikolaj Nadeždins, die alle eine beträchtliche Anzahl von Artikeln des *ĖL* verantworteten, exemplarisch ersichtlich wird, konnte die Mitarbeit am enzyklopädischen Projekt in individuellen Fällen für einen gewissen Lebensabschnitt eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielen. Deren Gewichtung fällt in der Lebensrückschau einschlägiger biografischer und werkbezogener Darstellungen unterschiedlich aus – stärkere Betonung erfährt sie in Bezug auf Savel'ev und Grigor'ev, geringere Beachtung erlangt sie, wenn Senkovskij und Nadeždin zur Sprache kommen. In allen vier biografischen Beispielen setzen v.a. ältere Darstellungen das *ĖL* als allgemein bekannt voraus, handeln dessen Publikationsgeschichte aber – wohl gerade aus diesem Grund – nicht allzu de-

130 Vgl. ebd., S. 140.

131 Vgl. als Einführung Soplenkov, S. V.: *Doroga v Arzrum: rossijskaja obščestvennaja mysl' o Vostoke (pervaja polovina XIX veka)*. Moskva: Izdatel'skaja firma „vostočnaja literaura" RAN 2000, S. 17-30.

132 Vgl. „Raznye izvestija" 1834 (wie Fn. 108), S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tailliert ab. Dieser Umstand darf als symptomatisch für die gesamte Rezeptionsgeschichte des *ĖL* v.a. im 19. Jahrhundert gelten.

Senkovskijs Beteiligung am *ĖL* steht meist im Schatten anderer Bereiche seiner sehr umfangreichen und breiten Textproduktion. Zwar hielt der sowjetische Arabist und Fachhistoriker Kračkovskij die von Senkovskij, Savel'ev und Grigor'ev erarbeiteten Orient-Beiträge zum *ĖL* für eine beachtenswerte Leistung, deren Einfluss bei der Popularisierung orientalischer Themen denjenigen der um einiges bekannteren, von Senkovskij geführten Zeitschrift *Biblioteka dlja čtenija* überstiegen habe.[133] Dennoch ist es gerade diese Zeitschrift, die in erster Linie mit Senkovskijs Namen assoziiert wird. Allgemeine Überblickswerke zu Senkovskijs Leben und publizistischem Wirken begnügen sich mit wenigen Zeilen oder erwähnen das *ĖL* gar nicht.[134] So führt Pedrottis Biografie, die v.a. auf Senkovskijs akademische Sozialisierung in Polen fokussiert, lediglich zwei beiläufige Hinweise und Kaverins Lebens- und Werkbeschreibung geht auf das *ĖL* v.a. insofern ein, als es das Konkurrenzverhältnis zwischen Senkovskij und Greč illustriert. In Grobs 2017 erschienener Studie zu Senkovskij stehen ebenfalls andere Fragen im Vordergrund; das *ĖL* wird aber mehrfach kurz erwähnt und in Parallele zur *Biblioteka dlja čtenija* im sich unter dem Zeichen der Ökonomisierung verändernden Publizistik- und Literaturbetrieb der 1830er-Jahre verortet. Überhaupt keine Rolle spielt es hingegen in Fraziers Studie zum journalistischen und intellektuellen Umfeld der *Biblioteka dlja čtenija*.[135] Auch Senkovskijs erste Biografen – seine Ehefrau und Savel'ev – äußeren sich nicht sehr ausführlich zum Lexikon. Savel'ev spricht 1858 zwar Senkovskijs „engagierte Teilnahme" bei dessen Begründung und Herausgabe an und erwähnt, dass er mehr als 80 Artikel darin veröffentlichte, verzichtet aber auf weiterführende Erläuterungen. Die im gleichen Jahr publizierten Memoiren der Witwe Senkovskaja, die ganz in den Dienst der Erinnerung an den verstorbenen Ehemann gestellt sind, erwähnen das *ĖL* nur oberflächlich als zusätzliche Belastung im be-

133 Vgl. Kratschkowski, I. J.: *Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung.* Übersetzt und bearbeitet von Otto Mehlitz. Leipzig: Otto Harrassowitz 1957, S. 108f.

134 Dies mag nicht nur auf andere Schwerpunktsetzungen, sondern teilweise auch auf die Umständlichkeit der eingehenden Bearbeitung einer Enzyklopädie in der prädigitalen Präsenzbibliothek zurückzuführen sein. Der Zugang zum *ĖL* hat sich heutzutage durch elektronische Versionen erheblich vereinfacht.

135 Vgl. Pedrotti, Louis: *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1965, S. 47 u. 51. Kaverin, V.: *Baron Brambeus. Istorija Osipa Senkovskogo, žurnalista, redaktora ‚Biblioteki dlja čtenija'.* Moskva: Nauka 1966, S. 91-94. Grob, Thomas: *Russische Postromantik. Baron Brambeus und die Spaltungen romantischer Autorschaft*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2017, S. 279. Frazier, Melissa: *Romantic Encounters. Writers, Readers and the Library for Reading.* Stanford: Stanford University Press 2007. Frazier spricht in Bezug auf die wissenschaftlich-orientalistischen Publikationen Senkovskijs an einer Stelle unspezifisch von „encyclopedia entries", ohne weiter darauf einzugehen (vgl. S. 155).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reits übermäßig mit Arbeit beladenen Alltag Senkovskijs.[136] Wenngleich die erwähnten biografischen Arbeiten spärlich darauf eingehen, so hat die obige Darstellung des historischen Kontextes und der zeitgenössischen Rezeption doch klar werden lassen, dass die Geschichte des *ĖL* eng mit Senkovskij verbunden ist. Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang außerdem, dass sich Senkovskij mehrfach selber in von ihm geschriebenen Lexikon-Artikeln in verschiedenen Rollen auftreten lässt (als Wissenschaftler, als Literat, als Reisender), womit das *ĖL* punktuell zum Medium autobiografischer Konstruktion gerät.[137]

Was Savel'ev und Grigor'ev anbelangt, halten zeitgenössische Biografien die jeweilige Bedeutung des Lexikons in ihrem Schaffen etwas deutlicher fest. Savel'evs Kommilitone und Freund Grigor'ev – beide waren, als sie Mitarbeiter des Lexikons wurden, Studenten an der Abteilung für orientalische Sprachen (*učebnoe otdelenie vostočnych jazykov*) des dem Außenministerium zugehörigen Asiatischen Departements zur Vorbereitung auf den diplomatischen Dienst – widmet längere Passagen seiner Lebensbeschreibung Savel'evs dessen Beteiligung am *ĖL* und schreibt ihm geradezu panegyrisch eine idealistische Hingabe zu:

---

136 Vgl. Savel'ev, P.: „O žizni i trudach O. I. Senkovskogo". In: Senkovskij, O. I.: *Sobranie sočinenij*, Bd. 1. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1858, S. XI-CXII, hier. S. XCV. Senkovskaja, A.: *Osip Ivanovič Senkovskij (Baron Brambeus). Biografičeskie zapiski ego ženy*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1858, S. 116f. u. 123.

137 „Professor Senkovskij" taucht bspw. namentlich genannt als Vertreter aktueller Forschung auf, so in den Artikeln *Vudiny* („В последнее время профессор Сенковский, рассматривая этот вопрос, показал […]", Bd. 12, S. 187.) und *Didi-Lado* („Только в наше время Г. профессор Сенковский обратил внимание […]", Bd. 16, S. 287), die von aus Herodot zu gewinnenden Einsichten zur Herkunft der Slawen resp. der Mythologie der Slawen handeln. Im ausführlichen Artikel zum österreichischen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall bleibt er hingegen als „einer der bekanntesten russischen Orientalisten" („один из известнейших Русских ориенталистов") formal im Schatten seines Pseudonyms *Tutundju-Oglou*, wenn er im Rahmen einer scharfen Kritik an den sprachlichen Fähigkeiten Hammer-Purgstalls auf seinen 1828 erschienenen Traktat zu ebendiesem Thema verweist (*Lettre de Tutundju-Oglou-Moustafa-Aga, véritable philosophe turk à M. Thadée Bulgarin…*). Senkovskij kokettiert mit dem Festhalten am Pseudonym, indem er es selbst nicht offenlegt, aber darauf verweist, dass der kritisierte Hammer-Purgstall dies in einer Replik getan habe (vgl. Bd. 13, S. 251). Dazu passt, dass dieser Lexikon-Artikel, wie auch in einigen anderen Fällen, nicht mit Senkovskijs Autoren-Kürzel gezeichnet ist (die Zuordnung zu seiner Autorschaft ist vom Inhalt her eindeutig und so auch in der Publikationsliste der Werkausgabe verzeichnet, vgl. Senkovskij 1858, Bd. 1, S. CXXXVII). Als Orientreisender, der vergeblich versucht, einen berühmten altägyptischen Tierkreis nach Russland zu verschiffen, hat „O. I. Senkovskij" einen Auftritt im Artikel *Dendera* (Bd. 16, S. 152-154) und schließlich erscheint er unter seiner literarischen Identität *Baron Brambeus* gar als eigenes (allerdings kurzes) Lemma (vgl. Bd. 6, S. 532; das Pseudonym wird auch hier nicht aufgedeckt, vgl. zudem auch Fn. 603 in Kap. 7.6). Ob Senkovskij letzteren Eintrag selber verfasst hat, was naheliegend wäre, muss offenbleiben; im Gegensatz zu den anderen hier zitierten Beispielen ist der Eintrag *Brambeus* nicht in der Publikationsliste der Werkausgabe enthalten.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„[...] ich, der ich kontinuierlich mit Savel'ev für dieses Werk gearbeitet habe, kann aufrichtig bezeugen, dass die Mitarbeit am Lexikon für ihn weder eine Angelegenheit des Geldes noch eine Pläsanterie für eine kleingeistige Ruhmsucht war, so wie es für den größten Teil der Mitarbeiter der Fall war: In seiner Tätigkeit für das E. Lexikon arbeitete Savel'ev con amore und er hatte vor allem die Ehre des russischen Orientalismus [sic] im Blick [...]."

„[...] я, постоянно работав для этого издания вместе с Савельевым, могу, положа руку на сердце, свидетельствовать, что сотрудничество в Лексиконе не было для него ни денежною аферою, ни потехою для мелочного тщеславия, как было оно тем или другим для многого множества сотрудников: работая для Э. Лексикона, Савельев работал con amore, прежде всего имея в виду честь Русского ориентализма [...]."[138]

Für Grigor'ev und Savel'ev, die bei Beginn der Herausgabe achtzehn und zwanzig Jahre zählten, nahm das *ĖL* eine bedeutende, nicht zuletzt autodidaktische, biografische Rolle ein. Pavel Savel'ev hatte schon vor dem Studiumsbeginn im Januar 1830 durch Heimunterricht beim Orientalisten M. G. Volkov ein Interesse für orientalische Sprachen entwickelt. An der Universität studierte er offiziell nicht in diesem Bereich, hörte aber entsprechende Vorlesungen, so etwa Kurse zur arabischen Sprache bei Volkov, der Adjunkt von Senkovskij war, und bei letzterem selbst. Hingegen vernachlässigte Savel'ev seine eigentlichen Studienfächer (die Grigor'ev nicht benennt) und verließ schließlich 1834 die Universität. Um sein Interesse am Orient weiterverfolgen zu können, trat er im Oktober 1834, gleichzeitig mit Grigor'ev, in das erwähnte, 1823 gegründete *učebnoe otdelenie* des Asiatischen Departements ein, wo teilweise die gleichen Dozenten wie an der Universität tätig waren (Jean François Demange für Arabisch, François Bernard Charmoy und Mirza Džafar Topčibašev für Persisch). Grigor'ev beschreibt in der Savel'ev-Biografie die gemeinsame Zeit an diesem Institut als wenig bereichernd. Als einen der Gründe, die für Ablenkung vom eigentlichen Studium sorgte, benennt er die 1835 beginnende Mitarbeit am *ĖL*, zu der Savel'ev und Grigor'ev von Senkvoskij als seine ehemaligen Studenten eingeladen wurden. Im Dezember 1835 verließ Savel'ev das Institut und verzichtete damit auf eine Diplomatenkarriere. In den ersten vier Bänden (1835) veröffentlichte er über 30 Artikel (eigene und überarbeitete), in den Bänden vier bis elf (1836/37) 40 von ihm gezeichnete nebst vielen übersetzten. Unter Senkvoskijs Chefredaktion fiel die Zahl von Savel'evs Artikeln bedeutend geringer aus; das zwischenmenschliche Verhältnis zwischen Mentor und Schüler hatte sich abgekühlt. Nur kurz flammte Savel'evs Engagement nochmals auf, als er 1841 zusammen mit Jazykov die Chefredaktion des letzten erschienenen Bandes innehatte.[139]

---

138 Grigor'ev, V. V.: *Žizn' i trudy P. S. Savel'eva, preimuščestvenno po vospominanijam i perepiske s nim. S priloženiem portreta P. S. Savel'eva i snimka s ego počerka.* Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1861, S. 18.

139 Vgl. ebd., S. 4-24, 63-65. Charmoy und Demange – beide waren Schüler Silvestre de Sacys – mussten ihre Lehrstühle an der Universität 1821 im Rahmen einer politischen Säu-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vasilij Grigor'ev studierte im Gegensatz zu Savel'ev ab 1831 offiziell an der Orient-Abteilung der Universität, hauptsächlich bei Senkovskij und Charmoy. Nach drei Jahren trat er, wie erwähnt, im Oktober 1834 zusammen mit Savel'ev in das *učebnoe otdelenie* des Asiatischen Departements ein und wie Savel'ev verließ er es bald wieder, ohne einen Diplomatenposten anzutreten. Auch ihm scheint das Studium und Leben am Institut wenig behagt zu haben. Als einen der Gründe für die Vernachlässigung der dortigen Pflichten gibt der Biograf Grigor'evs den gleichen Grund an, wie Grigor'ev selbst in seiner Savel'ev-Biografie:

> „Von ihren eigentlichen Beschäftigungen wurden Grigor'ev und Savel'ev auch noch von einem anderen Umstand abgelenkt: Pluchart ersann damals ein grandioses Unterfangen – die Herausgabe eines enzyklopädischen Lexikons unter Beteiligung Senkovskijs in der Eigenschaft als einer der Chefredakteure; und letzterer lud Grigor'ev und Savel'ev zur Mitarbeit in der Abteilung für Orientalistik ein."

> „От прямых своих занятий Григорьев и Савельев были отвлечены и еще одним обстоятельством. Плюшар задумал тогда грандиозное предприятие – издание энциклопедического лексикона, при участии, в качестве одного из главных редакторов, Сенковского; а последний пригласил в сотрудники по отделу востоковедения Григорьева и Савельева."[140]

Der Biografie zufolge veröffentlichte Grigor'ev 51 eigene und 165 übersetzte oder umgearbeitete Beiträge in den ersten vierzehn Bänden des *ĖL*, wobei der größte Teil davon auf die ersten zehn Bände entfällt. Der gute Eindruck, den Grigor'evs Beiträge hinterließen, scheint mitverantwortlich dafür gewesen zu sein, dass ihm eine universitäre Karriere nahegelegt wurde. Nach einer kurzen Tätigkeit als Dozent an der Universität wurde Grigor'ev 1838 zum außerordentlichen Professor für orientalische Sprachen am Richelieu-Lyzeum in Odessa ernannt, was ihn, neben einer Verschlechterung des Verhältnisses zu Senkovskij, von weiterem Engagement für das Lexikon abhielt.[141] Aufgrund nicht erhaltener Honorare war Grigor'ev außerdem schlecht auf Pluchart zu sprechen. Auch als Savel'ev zum Schluss in die Chefredaktion eintrat und den in Odessa weilenden Grigor'ev um erneute Beteiligung und die Anwerbung von Mitarbeitern in Odessa ersuchte, konnte dieser sich nicht mehr dafür begeistern.[142]

Eine durchaus bedeutsame Rolle scheint das *ĖL* eine Zeit lang auch für Nikolaj Nadeždin gespielt zu haben, der, zuerst noch beobachtender Rezensent der ersten Bände (vgl. Kap. 3.1.2), unter dem dritten Buchstaben des russischen

---

berung aufgeben. Ihnen verblieb die Stellung am *učebnoe otdelenie*. Charmoy konnte 1831 an die Universität zurückkehren und ging 1835 in den Ruhestand. Vgl. ebd., S. 13 und Kim/Šastitko 1990, S. 145-147, 158.

140 Veselovskij, N. I.: *Vasilij Vasil'evič Grigor'ev po ego pis'mam i trudam. 1816-1881. S priloženiem portreta i faksimile.* S.-Peterburg: Tipografija i chromolitografija A. Tranšelja 1887, S. 19.

141 Vgl. ebd., S. 20-35.

142 Vgl. ebd., S. 67-71.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alphabets (B, Bde. 8-12, 1837-38) etwa hundert Artikel u.a. zu Kirchengeschichte, Philosophie, Poetik, russischer Geschichte, Geografie und Ethnografie verfasste. Nadeždin hatte 1830 mit einer lateinischen Dissertation über die romantische Poesie (*De origine, natura, fatis poeseos, quae romantica audit*) an der Moskauer Universität promoviert und dort für einige Jahre einen Lehrstuhl erhalten. Sein Schwerpunkt lag dabei auf (philosophischer) Ästhetik und Archäologie. Als Herausgeber der Zeitschrift *Teleskop* war er 1836 für den Skandal mitverantwortlich, den die Veröffentlichung des ersten *Philosophischen Briefes* Petr Čaadaevs (vgl. Kap. 3.1.3) auslöste. Die Zeitschrift wurde daraufhin verboten und Nadeždin in die (allerdings kurze) Verbannung nach Ust'-Sysol'sk geschickt, während der er seine Beiträge zum *ĖL* schrieb. Nadeždin wandte sich ab der Zeit seiner Verbannung vornehmlich der Geschichte und Ethnografie Russlands zu; er gilt als letzterer Begründer. In seiner Autobiografie fällt die wissenschaftliche Neuorientierung mit der Zeit der Mitarbeit am Lexikon zusammen; das *ĖL* wird somit gewissermaßen biografisch aufgeladen:

> „Bald darauf erfuhr mein ganzes Schicksal einen entscheidenden Umschwung, infolge dessen ich Moskau verlassen und mich etwa ein Jahr im Gouvernement Vologda aufhalten musste. Dies brachte mich endgültig von der Ästhetik und Archäologie ab. Ich verlegte meine Studien vollständig auf das davon verschiedene Gebiet der Geografie und Ethnografie und überdies auf die Mitarbeit am ‚Enzyklopädischen Lexikon', das damals herausgegeben wurde. Ich wandte mich der Geschichte im Allgemeinen und der einheimischen im Besonderen zu."

> „Вскоре за тем произошел решительный переворот во всей моей судьбе, вследствие которого я должен был оставить Москву и провести около года на жительстве в Вологодской губернии. Это разорвало меня окончательно с эстетикой и археологией. Я перенес мои занятия совершенно на другое поприще географии и этнографии, сверх того, на сотрудничество в издававшемся тогда ‚Энциклопедическом лексиконе'. Я обратился к истории вообще и отечественной в особенности."[143]

Izmail Sreznevskij, Sprachwissenschaftler und Ethnograf sowie zeitweiliger Mitarbeiter Nadeždins, bestätigt in seinen Memoiren diese Funktion des *ĖL* im biografischen Bruch: Nadeždins Hinwendung zur Ethnografie habe vornehmlich mit dessen fundierten Beiträgen zum Lexikon eingesetzt. Nicht nur seien vier Bände „voll von seinen Artikeln", überdies habe zahlreiches weiteres von Nadeždin eingereichtes Material gar nicht gedruckt werden können.[144] Zu betonen ist allerdings, dass Nadeždins *ĖL*-Artikel thematisch noch an beiden Schaffensphasen teilhaben, womit sich die biografische Funktion der Enzyklo-

---

143 Nadeždin, N. I.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta 2000. Bd. 1, S. 47. In: ebd., S. 47f. (Fußnote), findet sich eine Auflistung der Beiträge Nadeždins zum *ĖL*, zusammengestellt von P. Savel'ev.

144 Vgl. Sreznevskij, I.: „Vospominanija o N. I. Nadeždine". In: *Vestnik Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva* 16 (1856), Otd. V, S. 1-16, hier S. 6f. Sreznevskij selber verfasste auch einige Artikel für das *ĖL*, vgl. Kap. 6.3, Fn. 442.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pädie als einer Vermittlerin zwischen einem alten und einem neuen Zustand akzentuiert (vgl. hierzu auch Kap. 6.5).

3.2 Enzyklopädie als Regulativ

Trotz und vielleicht gerade dank seiner Unfertigkeit stellt das *ĖL* eine Versammlung von Themen und Quellen dar, die für eine Rekonstruktion prägender Bestandteile des Religionsdiskurses im russischen Orientdiskurs reichhaltiges und noch kaum ausgewertetes Material bieten. Hätte sich die Planung der Umsetzung des Lexikons von Beginn weg an strengen Machbarkeitskriterien orientiert, so wären womöglich die Artikel weitaus weniger ausführlich und von anderer Art gewesen. Tatsächlich stehen einige der Beiträge, was Länge und Argumentationsweise betrifft, wissenschaftlichen Traktaten in nichts nach. Mit den zur Verfügung stehenden fünf ersten Buchstaben des Alphabets bleiben dennoch zahlreiche im Zusammenhang dieser Arbeit relevante, teilweise durch Querverweise in Aussicht gestellte Lemmata ungedruckt. Das *ĖL* soll denn im Folgenden auch nicht am Kriterium der Repräsentativität im Sinne eines klar umgrenzten und abgeschlossenen Korpus gemessen werden, sondern vielmehr als methodischer Ariadnefaden, als Konzentrat fixierter Ausgangspunkte verstanden werden, von denen her sich die Untersuchung organisiert. Repräsentativ ist das *ĖL* insofern, als seine Erarbeitung wie oben gezeigt ein die zeitgenössische Publikationslandschaft bewegendes Ereignis markiert und eine Reihe am wissenschaftlichen und literarischen Orientdiskurs einflussreich beteiligter Personen in sich versammelt. Gerade aber hinsichtlich des ‚Fakts' einer unfertigen Enzyklopädie lohnt sich ein (weiterer) Blick in die Geschichte des enzyklopädischen Denkens.

3.2.1 Enzyklopädie in Fragmenten

Die Tatsache, dass es nicht gelang, das *ĖL* zum Abschluss zu bringen, dass der ursprünglich anvisierte Plan, es in vierundzwanzig Bänden fertigzustellen, scheiterte, mag mit einer mangelhaften Planung und den finanziellen Problemen Plucharts hinreichend zu erklären sein. Darüber hinaus führt sie aber insbesondere auch vor Augen, dass sich die Konzeption der Enzyklopädie gegenüber dem überkommenen Verständnis diversifiziert hatte und dass die Möglichkeit einer bereichsweise ausufernden und unabgeschlossenen Enzyklopädie zumindest teilweise erst mit dieser Entwicklung gegeben war. Zum einen etablierte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts der Anspruch bestimmter Enzyklopädien, als universales Nachschlagewerk möglichst alles Wissen zu versammeln. Diese dem heutigen Sprachgebrauch vertraute Verwendung verdeckt, dass im 17., 18. und noch teilweise im 19. Jahrhundert das Anliegen der Enzy-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

klopädie, mit Ulrich Dierse gesprochen, „keineswegs die möglichst vollständige Repräsentation der Wissenschaften war, sondern in erster Linie ihre Verbindung und Zuordnung, ihre Gliederung und Klassifikation".[145] Solche Enzyklopädien waren also nicht in erster Linie Nachschlagewerke, sondern Darstellungen eines nach jeweils zu bestimmenden Grundsätzen geordneten Wissensgebietes (vgl. z.B. Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1. Aufl. 1817). Das seit der Antike bekannte alphabetische Prinzip der Anordnung des Wissens spielte in den Konzeptionen der Enzyklopädie lange Zeit eine untergeordnete Rolle zugunsten der angesprochenen thematischen Anordnung und Klassifikation. Die Bedeutung der Enzyklopädie als einer umfassenden Wissenssammlung in alphabetischer Ordnung wurde wesentlich durch die *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert popularisiert. Insbesondere die zahlreichen Nachahmungen, Umarbeitungen und Nachdrucke in vielen Sprachen und Ländern waren dafür verantwortlich.[146] Mit ihrer gleichzeitig beibehaltenen Zielsetzung, ein System des Wissens darzustellen, kann die *Encyclopédie* aber insbesondere als Übergangsform gelten. Das *ÈL* steht nicht mehr in dieser systemorientierten Tradition. Es versteht sich als Universallexikon, das zu allen Wissensgebieten in umfassender, alphabetisch geordneter Form informieren will. Seine „nationale" Bedeutung ergibt sich für die zeitgenössische Publizistik – neben dem thematischen Fokus auf Russland und Asien – nicht zuletzt aus dem Anspruch, ein allgemeinbildendes, nicht nur für Spezialisten gedachtes Nachschlagewerk zu präsentieren.

Mit der Romantik wiederum bricht sich der programmatische Gedanke einer prinzipiellen Unabschließbarkeit des Wissens Bahn, der sich folglich in gewissen Überlegungen zur Enzyklopädie als Fragment niederschlägt. Mit Bezug v.a. auf Novalis und Friedrich Schlegel spricht Dierse von Konzeptionen der Enzyklopädie als „System in Fragmenten". Die Unabgeschlossenheit, die einem unvollendeten Werk wie dem *ÈL* als Nachteil ausgelegt werden kann, wäre in solchen Entwürfen programmatisch vorgesehen. Zwar hätten, so Dierse, die Romantiker die Enzyklopädie auch als zusammenhängendes System im Gegensatz zum Aggregat verstanden, dennoch bleibe die Frage bestehen, „ob nicht gerade wegen der Universalität der Projekte und der Fülle des zur Verfügung stehenden Stoffes die Pläne von Novalis und Schlegel fragmentarisch und damit unsystematisch bleiben *mußten*, ob sie also nicht doch von vornherein so angelegt waren, daß sie gar nichts anderes als ‚Stückwerk' bleiben konnten".[147] Schlegel selber bringt dies in einer seiner in der Tat unsystematischen einschlägigen theoretischen Äußerungen auf den Punkt: „Die Encyclopädie läßt sich

---

145 Dierse, Ulrich: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs* (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2). Bonn: Bouvier 1977, S. 3.

146 Vgl. ebd., S. 52.

147 Ebd., S. 125 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schlechterdings und durchaus nur in Fragmenten darstellen."[148] Des Weiteren scheint ihm ein dynamisches, laufend anzupassendes „offenes System" von Fragmenten vorgeschwebt zu haben, das sich der Vervollkommnung entzogen hätte.[149] Schlegels thematisch sehr disparate und teilweise widersprüchliche Überlegungen zur Enzyklopädie, die Dierse aufreihend referiert, lassen sich dementsprechend kaum auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Sie berühren Themenfelder wie die Idee eines alle Künste und Wissenschaften behandelnden Buches der Bücher biblischen Ausmaßes, Gedanken zur Universität, Enzyklopädie als Philologie und Hermeneutik, Enzyklopädie als Poesie und als Zeitschrift, als Verbindung von Wissenschaft- und Kunstlehre, Enzyklopädie als Mystik und Theosophie, als Bestandteil einer neuen Form der Kritik, Enzyklopädie im Zusammenhang mit einer Theorie des Romans und des Witzes und dergleichen mehr.[150]

Eine Enzyklopädie muss zu Beginn des 19. Jahrhunderts also nicht zwingend als abgeschlossen gedacht werden, um ein ‚gültiges' Wissensprodukt zu sein. Ohne dass ein Kausalzusammenhang mit beispielsweise Schlegels einschlägigen Fragmenten behauptet wird, kann das *ĖL* unter Berufung auf solche Konzeptionen in seiner Unabgeschlossenheit rehabilitiert werden.

3.2.2 Der entgrenzte Orient

Bezeichnenderweise vollzieht sich im in Betracht stehenden Zeitraum auch die europäische Wissensproduktion über Asien in einer Entgrenzung, die auf den ersten Blick keine abschließbare Systematik erkennbar werden lässt. Andrea Polaschegg wirft im Gang ihrer Untersuchung der „Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert" die lapidare Frage auf: „Wo liegt der Orient?" Denn, so die Germanistin, „[w]er sich auf die Spur des deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert setzen will, der kommt nicht umhin zu fragen, was man zu jener Zeit unter Orient überhaupt verstand".[151] Polascheggs Spurensuche nach der „geo-diskursiven Lage des deutschen Orients" führt eine enorme Vielfalt von Signifikaten des Signifikanten ‚Orient' (resp. Asien) vor Augen. Im Ausgang und in Abhebung von der ursprünglich deiktischen, in die Himmelsrichtung Osten resp. auf den Sonnenaufgang weisenden Funktion des Begriffs ‚Orient' verortet die Autorin dessen „diskursive Geografie" für ihren Untersuchungszeitraum in einem Gebiet, das so breit und heterogen erscheint, dass sich die Suche nach seinen Grenzen beinahe verflüchtigt und sich vielmehr *ex negativo* die Frage aufdrängt, welche Weltreligionen auf keinen Fall zum Orient gehören konnten. Denn dieser blieb weder auf einen (islamischen)

148 Zitiert nach ebd., S. 125f.
149 Vgl. ebd., S. 126.
150 Vgl. ebd., S. 130-139.
151 Polaschegg 2005 (wie Kap. 2.1, Fn. 27), S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nahen und Mittleren Osten noch auf ganz Asien beschränkt, sondern konnte ebenso Teile Europas und Afrikas oder sogar ganz Afrika umfassen:

> „Das Morgenland begann zu dieser Zeit östlich von Wien und südwestlich von Toulouse, reichte über die west- und nordafrikanische Küste bis Ägypten und hinunter nach Äthiopien, umfaßte den Nahen und Mittleren Osten, Griechenland und den gesamten Balkan, Kleinasien, Persien, Indien, Indonesien, Japan und China. Zusätzlich war der Orient mit den Konzepten ‚Asien' und ‚Afrika' verbunden; und zwar durch diskursive Achsen, entlang derer sich Länder und ganze Kontinente so verschieben ließen, daß die Bewohner der arabischen Halbinsel als afrikanisch und die Spanier als asiatisch vorgestellt werden konnten."[152]

Die geografische Überbordung des Orients wird Polaschegg zufolge noch durch eine generelle semantische Entgrenzung überboten, wenn in der deutschsprachigen Kultur des 18. und 19. Jahrhunderts unzählige mediale und kategoriale Erscheinungsformen (z.B. Wüste, Kaffee, Porzellan, Architektur, Musik) den Orient evozierten.[153] Genauso wie seine geografische und semantische Ordnung variierte, war der Orient auch einer zeitlichen Vertikalen unterworfen. Er zeigte sich in der zeitgenössischen deutschsprachigen Wahrnehmung nicht nur als vom Eigenen synchron abgetrennter Ort, sondern wesentlich als historischer, antiker oder vorzeitlicher Raum. Die Alterisierung zum kulturell Fremden vollzog sich, so Polaschegg in einem anderen Beitrag, in großem Maße als „Effekt der Zeit"; die Grenzen zwischen Eigenem und Anderem wurden „auf dem Territorium der Vergangenheit" gezogen, und dies insbesondere auf der Suche nach den Ursprüngen der eigenen Kultur.[154]

Die Spezifik russischer Identitätskonstruktionen gegenüber Asien und Europa (vgl. Kap. 3.1.3) darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die potentielle „geo-diskursive" und semantische Extension des Orients in Russland im hier interessierenden Zeitraum in einer ähnlichen Breite imaginiert wurde, wie sie Polaschegg für den deutschsprachigen Kontext feststellt. Es besteht wenig Anlass zur Vermutung, dass das, was im Allgemeinen als Orient in Frage kommen *konnte*, sich substantiell vom westeuropäischen Blick unterschied. Die in Teilen anders gelagerte Selbstpositionierung Russlands gegenüber Asien (und damit gegenüber Europa) und die eminente Bedeutung des ‚eigenen Orients', allem voran des Kaukasus, für das russische Orientbild bleiben unbestritten und dennoch zeugt die russische Publikationslandschaft des frühen 19. Jahrhunderts von einer thematischen Weite auf Asien bezogener Themen, die eine Systematisierung vor ähnliche Herausforderungen stellt, wie sie Polaschegg skizziert.

---

152 Ebd., S. 85. Vgl. zudem S. 70-85.

153 Vgl. ebd., S. 85-96.

154 Vgl. Polaschegg, Andrea: „Athen am Nil oder Jerusalem am Ganges? Der Streit um den kulturellen Ursprung um 1800". In: Böhm, Alexandra und Sproll, Monika (Hrsg.): *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 41-65, hier S. 43.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der ‚russische Orient' ist „geographisch genauso unklar definiert wie im westeuropäischen Kontext", wie Kerstin Jobst festhält.[155]

3.2.3 Orient als Rhizom?

Der vermeintlichen zeitgenössischen Unschärfe des Orient-Begriffs hält Polaschegg einen Lösungsvorschlag entgegen, der es ihr trotz der Abwesenheit eines gemeinsamen Nenners erlaubt, in einem diskursanalytischen Sinn von einer „*Ordnung* des Morgenlandes im 18. und 19. Jahrhundert" zu sprechen.[156] Sie greift hierzu auf das von Ludwig Wittgenstein geprägte sprachphilosophische Konzept der „Familienähnlichkeiten" zurück, welches der Philosoph anhand des Wortes „Spiel" expliziert. Das „komplizierte Netz von Ähnlichkeiten", in das Wittgenstein alle Spiele verwoben sieht, überträgt Polaschegg auf den Orientbegriff des Untersuchungszeitraums: „In unserem Fall ist es der ‚Orient', der eine Familie bildet, deren Mitglieder nicht über *ein* gemeinsames Charakteristikum verfügen, sondern durch eine Vielzahl einander überschneidender Ähnlichkeitsbeziehungen zur orientalischen Familie verbunden sind."[157] In der Gegebenheit, dass ein auf Familienähnlichkeiten beruhender Begriff über „unscharfe Grenzen" und „verschwommene Ränder" verfügt, also nicht abschließend in eine Definition zu gießen ist, erkennt Polaschegg keine Schwäche, sondern die Gewährleistung von Produktivität und Stabilität:

> „Die netzartige Beziehungsstruktur der orientalischen Elemente zueinander und die Vielzahl der Charakteristika und Kontexte, über welche sie miteinander verknüpft sind, garantieren die Stärke und Belastbarkeit dieses Konzepts und verleihen ihm gleichzeitig eine enorm große semantische Oberfläche mit entsprechend vielen potentiellen Kopplungspunkten."[158]

Sie fügt außerdem als weiteren „wichtigen stabilisierenden Faktor" hinzu, dass alle einzelnen Elemente der Netzstruktur exemplarisch dessen Gesamtheit zum Ausdruck zu bringen vermögen, dass also z.B. die Janitscharenmusik, chinesische Schriftzeichen, der Koran oder die Pyramiden alle den „*gesamten* Orient aufrufen und repräsentieren" können. Allerdings sei zu bedenken, die Beziehung zwischen Begriff und Gemeinsamkeit „logisch umzukehren", also den gemeinsamen Begriff nicht als „*Ausdruck* einer *vorgängigen* Gemeinsamkeit" zu

---

155 Jobst, Kerstin S.: „Wo liegt das russische Morgenland? Orient-Diskurs und imperiale Herrschaft im Zarenreich". In: Born, Robert; Lemmen, Sarah (Hrsg.): *Orientalismen in Ostmitteleuropa*. Berlin: transcript 2014, S. 65-84, hier S. 70. Für eine Auslegeordnung verschiedener Ausprägungen dessen, was für Russland der Orient war und ist, siehe außerdem Niqueux 1999.

156 Polaschegg 2005, S. 97 (Hervorhebung im Original).

157 Ebd., S. 99 (Hervorhebung im Original).

158 Ebd., S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstehen, sondern vielmehr als „*performativen Produzenten* ihres gemeinsamen Nenners“.[159]

Polaschegg bezeichnet das von Wittgenstein her gedachte Netz von Familienähnlichkeiten an mehreren Stellen synonym als „rhizomhafte Struktur“ resp. „Rhizom-Struktur“ oder „rhizomatisches Gebilde“, ohne diese Termini im Detail herzuleiten.[160] Das Rhizom mit dem Orient-Begriff in einen Zusammenhang zu setzen, ist schon insofern naheliegend, als bereits die Urheber dieses kulturwissenschaftlichen Konzepts selbst diese Engführung vornehmen: „Ist nicht der Orient, besonders Ozeanien, ein rhizomatisches Modell, das in jeder Hinsicht dem abendländischen Baummodell entgegengesetzt ist?“[161] Deleuze & Guattari verwenden den Orient allerdings auf anderer Beobachter-Ebene. Sie haben hier nicht die eurogene diskursive Ordnung des Orients als rhizomförmig im Blick, sondern schreiben einem realen Orient eine reale Rhizomstruktur ein. Eingedenk dieses epistemologischen Unterschieds ist die Kombination der Orient-Thematik mit dem Sprachbild des Rhizoms ein Ansatz, der im Rahmen dieser Arbeit produktiv aufgegriffen werden kann.

3.2.4 Enzyklopädie als Rhizom

Das von Deleuze & Guattari in die Kulturwissenschaften eingeführte Rhizom-Konzept (in der eigentlichen botanischen Bedeutung ist das Rhizom eine Sprossachse) wendet sich im Konkreten gegen die Psychoanalyse, im Allgemeinen jedoch – der pflanzlichen Metaphorik entsprechend – gegen das sich aus einem allem zugrunde liegenden Ausgangspunkt hinausverzweigende Baum-Modell, welches, so die Autoren, über Jahrzehnte und bis in die Gegenwart eine weitverbreitete Organisationsform des Wissens in der westlichen Kultur darstellt:

> „Baumsysteme sind hierarchisch und enthalten Zentren der Signifikanz und Subjektivierung, Zentralautomaten, die als organisiertes Gedächtnis funktionieren. Das hat zu Folge, daß in den entsprechenden Modellen ein Element Informationen immer nur von einer höheren Einheit erhält und subjektive Wirkungen nur von bereits bestehenden Verbindungen ausgehen können. [...] Seltsam, wie der Baum die Wirklichkeit und das gesamte Denken des Abendlandes beherrscht hat, von der Botanik bis zur Biologie, der Anatomie, aber auch Erkenntnistheorie, Theologie, Ontologie, der ganzen Philosophie [...].“[162]

---

159 Vgl. ebd., S. 100 (Hervorhebungen im Original).
160 Vgl. ebd., S. 98-100.
161 Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Rhizom*, übers. von Dagmar Berger et. al. Berlin: Merve 1977, S. 30. Die Autoren diskutieren in diesem Kontext zusätzlich, in welcher Hinsicht Amerika in der Form eines Rhizoms erscheint.
162 Ebd., S. 27 u. 29f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Rhizom dagegen wird als anti-genealogisch und dezentriert gedacht. Es ist ein „nicht zentriertes, nicht hierarchisches und nicht signifikantes System ohne General, organisierendes Gedächtnis und Zentralautomat [...]“.[163] Die Rhizomstruktur zeichnet sich durch eine potentielle Verbundenheit aller ihrer Bestandteile aus, sie ist ein Modell für Heterogenität und Pluralität und beruht auf dem Prinzip, keine Anfangs- oder Endpunkte zu besitzen, durch deren Abtrennung sie letztlich getilgt werden könnte:

> „Jeder beliebige Punkt eines Rhizoms kann und muss mit jedem anderen verbunden werden. [...] Ein Rhizom kann an jeder beliebigen Stelle gebrochen und zerstört werden; es wuchert entlang seinen eigenen oder anderen Linien weiter. [...] Diese Linien verweisen ununterbrochen aufeinander. Deshalb kann man nie von einem Dualismus oder einer Dichotomie ausgehen [...].“[164]

Als anti-genealogisches Modell beinhaltet das Rhizom keine „genetischen Achsen“ oder „Tiefenstrukturen“, im Gegensatz zum Baum-Modell, das, insbesondere vermittels des Unbewussten in der Psychoanalyse, sein Grundprinzip jeweils als Kopie auf nächster Ebene reproduziert und hierarchisch anordnet.[165] Das Rhizom hingegen ist nicht Kopie, sondern – nun nicht mehr mit botanischer Metaphorik ausgedrückt – als Karte zu denken:

> „Die Karte reproduziert nicht ein in sich geschlossenes Unbewußtes, sondern konstruiert es. Sie trägt zur Konnexion der Felder bei, zur Freisetzung der organlosen Körper, zu ihrer maximalen Ausbreitung auf einem Konsistenzplan. [...] Die Karte ist offen, sie kann in allen ihren Dimensionen verbunden, demontiert und umgekehrt werden, sie ist ständig modifizierbar.“[166]

Die Rhizom-Karte zeichnet sich im Weiteren dadurch aus, dass sie „viele Eingänge“ hat, also nicht nur von einer Seite her zugänglich ist.[167]

Überträgt man Polascheggs Ansatz, die diskursive Ordnung des Orients als Rhizom zu bezeichnen, auf die diese Ordnung generierenden materiellen Medien, so resultierte im hier gegebenen Fall die Schlussfolgerung, das *ĖL*, insofern es im Stil Schlegels romantisch-unabschließbar ist, ebenfalls als Rhizom zu verstehen. Gleichzeitig drängt nun die Frage in den Vordergrund, inwiefern das zu Beginn formulierte Ansinnen, anhand dieser Enzyklopädie im Sinne Schlögels ein „Navigationsinstrument“ zu erarbeiten, mit einer rhizomorphen Struktur überhaupt vereinbar ist. Denn Schlögel konzipiert den Flug der Margarita als Totale, die natürlich auch nicht die örtliche und zeitliche Gesamtheit Moskaus im Jahr 1937 ansichtig zu machen vermag, jedoch die Darstellung durch eine Zentralperspektive zu organisieren beansprucht. Hätte eine Enzyklopädie als Rhizom darauf zu verzichten? Davon geht zumindest eine andere Studie aus,

---

163 Ebd., S. 35.
164 Ebd., S. 11 u. 16.
165 Vgl. ebd., S. 20f.
166 Ebd., S. 21.
167 Vgl. ebd., S. 21f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die ebenfalls genau ein Jahr zum Thema hat, namentlich Hans-Ulrich Gumbrechts *In 1926 – Living at the Edge of Time*, das auf die Figur des Rhizoms rekurriert und mit seiner auf alphabetischen Einträgen beruhenden Darstellung eine kulturelle Enzyklopädie der Alltagswelten des Jahres 1926 erschafft, die keinem zentralen Narrativ unterliegen will:

> „I have opted for the encyclopedic structure of multiple entries, using the word ‚entry' to refer to the individual texts that constitute an encyclopedia or dictionary, but also using it as a way of stressing that everyday-worlds have neither symmetry nor center and can therefore be entered from many different directions. Each entry leads toward an encounter with an element of concrete historical reality, and each of these elements is connected to other elements via myriad labyrinthine paths of contiguity, association, and implication. The arbitrariness of the alphabetical order in which the entries are presented and the encyclopedic device of cross-references mimic the nonsystematic character of our everyday experience and suggest that readers constitute the world of 1926 as an asymmetrical network, as a rhizome rather than as a totality."[168]

Mit seiner Darstellungsform sucht Gumbrecht nach einer nicht narrativen, nicht linear aufgebauten und nicht nach Kausalitäten forschenden, nicht interpretierenden Möglichkeit der sinnlichen Vergegenwärtigung des Jahres 1926. Das Anliegen des Buches besteht demnach darin, vor dem epistemologischen Hintergrund eines teilweise durch Husserl (Lebenswelt) und Heidegger (In-der-Welt-sein) inspirierten Verständnisses von Präsenz, vermittels dessen dem Menschen ein (mitunter sinnliches) Verlangen nach direkter Erfahrung der Vergangenheit zugesprochen wird, „einige der Welten" dieses Jahres „heraufzubeschwören" und wenigstens einige der Leser während der Lektüre vergessen zu lassen, dass sie *nicht* im Jahr 1926 leben.[169] Eine enzyklopädische Rhizom-Struktur wie Gumbrecht zu denken, hieße also davon auszugehen, dass ihr kein Zentrum in die Windungen der Struktur selbst eingeschrieben werden kann, dass es gleichgültig wäre, welcher Eingang in die Struktur benutzt wird. Einen anderen, nun zu verfolgenden Weg schlägt hingegen Umberto Eco mit seinem Verständnis von Enzyklopädie ein. Er greift das Baum-Modell, das Rhizom und die Karte, die oben als wichtige Termini bei Deleuze & Guattari ausgewiesen wurden, in seiner semiotischen Theoriebildung auf, in der er den Enzyklopädiebegriff als die Kommunikation ermöglichendes Regulativ einführt.

Das von Deleuze & Guattari kritisierte genealogische, nach binären Verzweigungen geordnete Baummodell wird bei Eco mit dem Wörterbuch identifiziert. Es liegt verschiedenen Semantik- und Sprachtheorien zugrunde, hat sich für Ecos Semiotik allerdings überlebt, da er – gleichsam als elementare Erkenntnistheorie – mit Charles Sanders Peirce davon ausgeht, dass Zeichen ternär und nicht binär (wie etwa beim einflussreichen Ferdinand de Saussure) funktionie-

---

168 Gumbrecht, Hans Ulrich: *In 1926. Living at the Edge of Time*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press 1997, S. 435.

169 Ebd., S. X.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren und in den letztlich nie abzuschließenden Verweiszusammenhang der „unendlichen Semiose“ verwoben sind, welche das Zeichen so konzipiert, dass es stets eines weiteren Zeichens (genannt Interpretant) bedarf, um interpretiert werden zu können. Dieser Konzeption kann ein hierarchisiertes, auf festlegbare Grundeinheiten rückführbares Modell, wie es der Baum/das Wörterbuch darstellt, nicht mehr genügen.[170] Als Regulativ, das vor dem Hintergrund der unendlichen Semiose überhaupt Kommunikation theoretisch herleiten lässt, setzt Eco die Enzyklopädie, die er als dezentriertes und nicht hierarchisiertes, kein Äußeres besitzendes Netzgebilde (im Gegensatz zum Baum) denkt, in dem alle Elemente miteinander verbunden sein können.[171] Diese Struktur benennt Eco mit den Metaphern des Labyrinths und des Rhizoms und betont, dass sie nie global, sondern immer nur von innen ausschnittweise, lokal und „kurzsichtig“ beschrieben werden kann:

> „In a structure without outside, the describers can look at it only by the inside; as Rosenstiehl (1971, 1980) suggests, a labyrinth of this kind is a *myopic algorythm* [sic]; at every node of it no one can have the global vision of all its possibilities but only the local vision of the closest ones: every local description of the net is a *hypothesis*, subject to falsification, about its further course; in a rhizome blindness is the only way of seeing (locally), and thinking means to *grope one's way*.“[172]

Die in der Pragmatik der Kommunikation zur Anwendung kommende enzyklopädische Kompetenz ist demzufolge die hypothetische lokale Abbildung eines Ausschnitts aus einem universellen Verweiszusammenhang, der nie als Ganzes in den Blick kommen kann, denn Eco denkt die Enzyklopädie als Möglichkeitsraum aller semantischen Optionen eines kulturellen Kontextes: „It does not register only ‚truths‘ but, rather, what has been said about the truth or what has been believed to be true as well as what has been believed to be false or imaginary or legendary, provided that a given culture had elaborated some discourse about some subject matter [...].“[173] Eco verwendet die Enzyklopädie in einer scheinbar paradoxen Verdoppelung sowohl in erkenntnistheoretischer Hinsicht als Metapher für die prinzipielle Nichtdarstellbarkeit der unendlichen Semiose wie auch in der Pragmatik als regulative Idee, die als Hypothese einer lokalen (oder im folgenden Zitat: sozialen) Enzyklopädie den Kommunikationsprozess ermöglicht: „Such a semantic encyclopedia is never accomplished and exists only as a *regulative idea*; it is only on the basis of such a regulative idea that one is able actually to isolate a given portion of the social encyclopedia so far as it appears useful in order to interpret certain portions of actual discourses

---

170 Vgl. Eco, Umberto: *Semiotics and the Philosophy of Language*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan 1984, S. 68.
171 Vgl. ebd., S. 80f. u. 83f.
172 Ebd., S. 82.
173 Ebd., S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(and texts).“[174] Die Idee der Enzyklopädie besteht diesen Annahmen zufolge also darin, sie als wesenhaft unabschließbar zu denken – eine Feststellung, die wiederum nur unter Annahme einer lokalen provisorischen Abschließbarkeit gedacht werden kann. Die lokale Beschreibung kann sich überdies wiederum dem hierarchischen Baummodell in Form eines für einen spezifischen kommunikativen Kontext imaginierten *ad hoc*-Wörterbuchs annähern, allerdings nur als pragmatische Hypothese zur Kanalisierung des enzyklopädisch-labyrinthisch strukturierten Rhizoms.[175]

Eco erarbeitet seinen rhizomatischen Enzyklopädiebegriff u.a. am historischen Beispiel der *Encyclopédie* von Diderot und d’Alembert und deren Auseinandersetzung mit dem Baum-Modell als Wissens-Schema: „A midway solution between the tree and the rhizome was the one proposed by the Encyclopedists of the Enlightenment. Trying to transform the tree into a map, the eighteenth-century encyclopedia, the *Encyclopédie* of Diderot and of d’Alembert, made in fact the rhizome thinkable.“[176] Zwar lässt sich für Eco das Denken der Enzyklopädisten *ex post* als Vorwegnahme des Rhizom-Gedankens verstehen, andererseits schildert er die aus praktischen Gründen der Darstellbarkeit unumgängliche „Einfrierung“ des rhizomorphen Wissens der *Encyclopédie* in Form eines „provisorischen Wörterbuchs“.[177] Die von Eco getroffene Unterscheidung in Enzyklopädie und Wörterbuch ist in der Tat schon im Titel der *Encyclopédie* angelegt (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) und sie bildet den Ausgangspunkt der Ausführungen im *discours préliminaire*, in dem d’Alembert von seinem und Diderots Werk sagt:

> „[…] comme *Encyclopédie*, il doit exposer autant qu’il est possible, l’ordre & l’enchaînement des connoissances humaines; comme *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts & des Métiers*, il doit contenir sur chaque Science & sur chaque Art, soit libéral, soit méchanique, les principes généraux qui en sont la base, & les détails les plus essentiels, qui en font le corps & la substance.“[178]

Das Zitat bringt das Spannungsverhältnis zwischen zwei Ordnungsformen zum Ausdruck, das d’Alembert im weiteren Verlauf seiner Ausführungen mehrfach (und nicht immer konsistent argumentierend) zur Sprache bringt. Die Enzyklopädie steht im zitierten Ausschnitt für ein verknüpftes („enchaînement des connoissances humaines“), möglichst universelles Wissensfeld, während das Wörterbuch einen nach praktischen Erwägungen eingeschränkten geordneten Komplex („les principes généraux qui en sont la base“, „les détails les plus essen-

174 Ebd., S. 84 (Hervorhebung im Original).
175 Vgl. ebd., S. 84f.
176 Ebd., S. 82.
177 Vgl. ebd., S. 84.
178 d’Alembert, Jean le Rond: „Discours préliminaire des éditeurs“. In: Groult, Martine (Hrsg.): *Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et articles de l’Encyclopédie, introduits par la querelle avec le Journal de Trévoux*. Paris: Honoré Champion 1999, S. 72 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tiels“) auszudrücken scheint. An späterer Stelle im *discours préliminaire* erweist sich das Spannungsverhältnis als konkrete Herausforderung der darstellerischen Vereinigung zweier nicht deckungsgleicher Ordnungsschemata. Während die enzyklopädische Ordnung für d’Alembert die Wissensbestände nach ihrer Bedeutsamkeit hierarchisieren soll, hätte eine genealogische Anordnung anzugeben, wie sich das Wissen im Erkenntnisvorgang, von einfachen zu komplexen Ideen aufsteigend, entwickelt.[179] Die der *Enyclopédie* beigegebene bildliche Darstellung („systême figuré des connoissances humaines“) in Baumform trägt den Anspruch, diese beiden Ordnungsysteme so gut als möglich einzuschließen. Das allgemeine System der Wissenschaften und Künste sei, so d’Alembert, letztlich als Labyrinth zu verstehen, das die bildliche Darstellung in Form einer Weltkarte zu kartografieren versuche, die aber von niemandem zur Gänze überblickt werden könne und die an einen jeweils spezifischen Blickwinkel („point de vûe“) des konstruierenden Betrachters („Géographe“) gebunden bleibe:

> „C’est une espece de Mappemonde qui doit montrer les principaux pays, leur position & leur dépendance mutuelle, le chemin en ligne droite qu’il y a de l’un à l’autre ; chemin souvent coupé par mille obstacles, qui ne peuvent être connus dans chaque pays que des habitans ou des voyageurs, & qui ne sauroient être montrés que dans des cartes particulieres fort détaillées. Ces cartes particulieres seront les différents articles de notre Encyclopédie, & l’arbre ou système figuré en sera le mappemonde. Mais comme dans les cartes générales du globe que nous habitons, les objets sont plus ou moins rapprochés & présentent un coup d’œil différent selon le point de vûe où l’œil est placé par le Géographe qui construit la carte […].“[180]

Eco erkennt in dieser Stelle des *discours préliminaire* den Gedanken der Dezentralisierung und der Unmöglichkeit, als Rhizom geordnetes Wissen in seiner Gesamtheit abzubilden:

> „D’Alembert says with great clarity that what an encyclopedia represents has no center. The encyclopedia is a pseudotree, which assumes the aspect of a local map, in order to represent, always transitoriliy and locally, what in fact is not representable because it is a rhizome – an inconceivable globality.“[181]

Die Bedeutung der *Encyclopédie* in der Geschichte des enzyklopädischen Denkens wie Umberto Eco an den Rhizom-Begriff zu binden, ist keineswegs zwingend. Schließlich behält sie das Baum-Modell doch als zentrale Referenz zur Ordnung des Wissens bei. Im herkömmlichen Verständnis gilt die *Encyclopédie* v.a. als wichtiges Dokument des aufklärerischen Denkens, dessen Sprengraft u.a. darin gesehen werden kann, dass Diderot und d’Alembert das Baum-Modell gegenüber seinen von Francis Bacon und Ephraim Chambers stammenden Vorbildern dergestalt rekonzipierten, dass die Rolle der Theologie zugunsten

---

179 Vgl. ebd., S. 99f.
180 Ebd., S. 101.
181 Eco 1984, S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Philosophie resp. des mit philosophisch-erkenntnistheoretischen Überlegungen herleitbaren Wissens in den Hintergrund gerückt wurde. Inspiriert von John Locke schränkten die Enzyklopädisten den Bereich dessen, was menschlichem Wissen zugänglich ist, auf die Empirie ein.[182]

Unbesehen der Frage, wie der *discours préliminaire* letztlich zu interpretieren ist, soll hier in Anlehnung an Ecos am Beispiel der *Encyclopédie* entwickelten semiotischen Enzyklopädiebegriff das *ĖL* für die nachfolgenden Ausführungen als methodisches Regulativ, als einem potentiell unabschließbaren Veweiszusammenhang entnommene lokale hypothetische Abbildung und damit als Leitfaden durch die nachfolgenden Kapitel verstanden werden. Die Knoten und damit Orientierungspunkte dieses Leitfadens bilden ausgewählte Artikel des *ĖL*. Sie setzen eine thematische Auswahl, in der Sprache d'Alemberts eine *mappemonde*, in einem disparaten und weitverzweigten Orientdiskurs. Sie soll als heuristische Blickrichtung erlauben, in einem vereinenden, von der Enzyklopädie ausgehenden Narrativ verschiedene Themen, Personen und Stationen zu erfassen. Die ausgewählten Artikel der Enzyklopädie stellen ein thematisches Grundgerüst zur Verfügung, das in den Kapiteln 4 bis 8 in einen jeweiligen umfassenderen Kontext eingebettet wird und somit im Erzählablauf nicht in jedem Fall am Kapitelanfang zu stehen braucht, aber in jedem Kapitel früher oder später eine gewisse Rolle spielt. Einer Übersichtsskizze dieser enzyklopädischen Grundstruktur widmet sich zuvor der dritte Abschnitt dieses Kapitels.

3.3 Asien, Orient und Religionsdiskurs im Ėnciklopedičeskij leksikon

Waren in Kapitel 3.1 der historische Kontext des *ĖL* und die Erwartungshaltung, die sich mit diesem Projekt verband, in den Fokus gerückt, so steht nun zu klären an, inwiefern beim Blick über die Programmatik hinaus auf der Ebene der inhaltlichen Realisierung der Enzyklopädie ein auf den Orient resp. Asien bezogener Religionsdiskurs fassbar wird, der gemäß den Überlegungen des zweiten Abschnitts als orientierendes Regulativ der Untersuchung modelliert werden kann. Eine detaillierte Beobachtung der auftretenden Terminologie, die ihren Ausgang bei den Begriffen ‚Asien' und ‚Orient' nimmt, steckt zu diesem Zweck ein Feld ab, in dem sich dasjenige diskursive Geschehen vollzieht, das im analytischen Rahmen dieser Studie als Religionsdiskurs untersucht wird.

3.3.1 Asien- und Orientbegriff im Editorial des Ėnciklopedičeskij leksikon

Wie bereits angedeutet ist im russischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts, analog dem westeuropäischen, von einer potentiell sehr weit gefassten Seman-

[182] Vgl. Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books 1999 [1984], S. 196-205.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tik des Orientbegriffs auszugehen (vgl. Kap. 3.2.2). Dazu kommt, dass ‚Orient' und ‚Asien' in zahlreichen Fällen als austauschbare Synonyme auftreten. Bevor die Rede spezifischer auf die terminologische Partikularität des Religionsdiskurses kommt, ist daher ein kurzer Blick auf die Stellung dieser Begriffsgeschwister im Editorial des *ĖL* zu richten. Dabei gibt sich der Asienbegriff als vorgängige Kategorie zu erkennen, der sich der in den programmatischen Ankündigungen des *ĖL* prominent vertretene Orientbegriff als Subkategorie beigeordnet findet. So weist das Vorwort des ersten Bandes im Wortlaut „alles, was sich auf *Asien*, vorwiegend auf den Mahometanischen Orient, bezieht" („Все что относится к *Азии*, преимущественно к Востоку Магометанскому")[183] der redaktionellen Verantwortung Osip Senkovskijs und seinen Mitarbeitern Vasilij Grigor'ev und Pavel Savel'ev zu, wobei einerseits eine disziplinäre Breite des Zugangs mit der Benennung der zu behandelnden Aspekte wie Geschichte, Geografie, Sprachwissenschaft oder „Literatur des Orients" angekündigt und andererseits mit Ägypten und Nordafrika ein geografischer Schwerpunkt benannt wird. Unmittelbar anschließend ist vom „Mongolischen Teil" unter der Redaktion Isaak Jakob Schmidts gesondert die Rede, ohne dass eine Erwähnung des Asien- oder Orientbegriffs erfolgt. Gebiete wie Sibirien (A. P. Stepanov, Ju. I. Džulijani), der Kaukasus (V. N. Grigor'ev – nicht zu verwechseln mit Vasilij Grigor'ev –, V.S. Legkobytov) und die Krim (P. I. Keppen) fallen, unter die Abteilung „Russische Geografie und Statistik" subsumiert, nicht in den von Senkovskij geleiteten Bereich.[184]

Dass zumindest auf der Ebene der redaktionellen Verortung – und dazu ist bis zu einem gewissen Grad auch die Festsetzung der Lemmata zu rechnen – die Kategorie ‚Asien' gegenüber dem ‚Orient' als primär aufgefasst wird, zeigt ein Vergleich der beiden einschlägigen Artikel. Der im zwölften Band erschienene anonyme Eintrag *Vostok* enthält auf zwei Druckseiten resp. zweieinhalb Spalten eine mehrheitlich auf die geologische und geografische Bedeutung von ‚Osten'/‚Orient' konzentrierte Darstellung, die die Gleichsetzung der Begriffe *Azija* und *vostok* diskutiert, letzteren aber als geografisch zu ungenau der Poesie oder schönen Literatur zuweist.[185] Das im ersten Band veröffentlichte Lemma *Azija* präsentiert sich demgegenüber als vierzigseitige, thematisch vielschichtige, ausführlich auf Geografie und Kultur dieses Kontinents fokussierte Ausarbeitung, als deren Autor, abgesehen von einigen hier nicht relevanten Passagen, Osip Senkovskij zeichnet.[186] Eine detaillierte Analyse des Argumentationsgangs dieses ausführlichen Aufsatzes wird an späterer Stelle ausweisen, in-

183 *ĖL*, Bd. 1, S. VIII (Hervorhebung im Original).
184 Vgl. ebd., S. VIIIf.
185 Vgl. *ĖL* Bd. 12, S. 101f.
186 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 242-282. Senkovskijs Kürzel O.I.S. findet sich nicht am Schluss, sondern auf der 33. Seite des Artikels nach dem 9. Unterkapitel „politische Gliederung Asiens" (*političeskoe razdelenie Azii*). Es steht damit zu vermuten, dass sich die Autorenzuweisung auf die ersten 9 Unterkapitel (S. 242-275) bezieht und es sich bei den nachfol-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiefern Senkovskij darin, ausgehend von einer Klima- und Sprachtheorie, eine religionsvergleichende Position entwickelt (vgl. Kap. 4.3).

Wenn sich nun die Frage stellt, inwiefern und an welchen Stellen der russische Orientdiskurs der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Religionsdiskurs erkennbar wird und an welchen Begriffen dies unter welchen Voraussetzungen festzumachen ist, so hat dieser Orientdiskurs, der zeitgenössischen Breite des Orientbegriffs entsprechend, zugleich als Asiendiskurs zu gelten, der nicht auf den „mahometanischen Orient" beschränkt bleibt, wobei auch letzterer weder einen präzisen noch einen auf eine religiöse Bedeutung begrenzbaren Terminus bildet.

3.3.2 Religionsdiskurs als interrelationales Begriffsfeld

Das im Folgenden zu benennende Begriffsfeld des Religionsdiskurses reicht, wie gleich zu sehen sein wird, über den Religionsbegriff und seine lexikalischen Derivate hinaus. Es steht also kein reiner Religionsbegriffsdiskurs in Betracht, sondern ein terminologisches Gebiet, in dem der Religionsbegriff zwar von Relevanz ist, aber nicht die einzige interessierende Kategorie darstellt. Ein Beispiel aus dem *ĖL*, das den Religionsbegriff in einer theoretisch-abstrahierten und komparatistischen Reflexion zeigt, findet sich in Senkovskijs bereits erwähntem Artikel *Azija*, dessen ausführliche Besprechung erst später ansteht (vgl. Kap. 4.3). In einem solchen Fall rückt der Religionsbegriff konzeptuell ins Zentrum der Beschreibungssprache, zumal dem angesprochenen Lemma im Hinblick auf die programmatisch beanspruchte Asien-/Orientkompetenz der Enzyklopädie ein gewisses Gewicht zukommt. Weitet sich der Blick auf weitere Beiträge Senkovskijs, Savel'evs, Grigor'evs und anderer Autoren mit Asien-Bezug aus, so tritt die Kategorie „Religion" zwar keineswegs in den Hintergrund, doch sie vermengt sich mit weiteren Klassifikatoren, die sie ablösen oder synonym ersetzen können. Dabei kommt ein Begriffsfeld zustande, das mindestens zwei weitere wesentliche Überbegriffe generiert, denen keine klare Abweichung von der Verwendungsweise des Religionsbegriffs eingeschrieben ist: Neben „Glaube" (*vera*) und ggf. „Glaubensvorstellung" (*verovanie*) ist dies das „Gesetz" resp. die „Gesetzgebung" (*zakon*, *zakonodatel'stvo*), bisweilen aber auch „Lehre" (*učenie*)

---

genden Unterkapiteln zur Mineralogie, Botanik und Zoologie um aus anderen Nachschlagewerken übernommene Textbestandteile handelt. Die Bibliografie der maßgebenden Werkausgabe führt den Artikel *Azija* unkommentiert als Text Senkovskijs, vgl. Senkovskij 1858, S. CXXXVI. Der erste Band des *ĖL* weist außerdem das Lemma *Russisches Asien* (*Azija Russkaja*) auf, das jedoch nur wenige Zeilen kurz ist und lediglich eine basale geografische Information vermittelt, nämlich die Zugehörigkeit Sibiriens, der Kamtschatka, des „Kirgisischen Gebiets" (*Kirgizskaja zemlja*, im heutigen Sprachgebrauch in etwa die Kasachische Steppe) sowie der kaukasischen und der transkaukasischen *oblast'* zum asiatischen Teil Russlands. Auch findet sich eine Auflistung der an diese Gebiete angrenzenden asiatischen Mächte (vgl. S. 283).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und „Sekte“ (*sekta*). Diese Begriffe sind dadurch charakterisiert, dass im gegebenen Kontext jeder von ihnen jeden der anderen weitgehend gleichbedeutend ersetzen kann. Vielfältige Bezüge tun sich auch auf, wenn der „mahometanische Orient“ in den Blick gerät, der sich im *ĖL* genauso als „muslimischer Orient“ präsentiert und sich keineswegs deutlich von Sammelbegriffen wie „Islamismus“ (*islamizm*), „Mahometanertum“ resp. „Mahometaner“ (*magometanstvo, magometane*) oder „Muslimentum“ resp. „Muslime“ (*musul'manstvo, musulmane*, Singularformen *musul'manin*, *musul'man* und *muslim*) abhebt. Die zugehörigen Adjektive „mahometanisch“ (*magometanskij*) und „muslimisch“ (*musul'manskij*) können sich z.B. auf Dynastien, Personen, Länder, *vera* oder *religija* beziehen.

Wie sich solche Begriffe auf engem Raum begegnen, ohne semantisch zu konkurrieren, lässt sich exemplarisch an zwei Artikeln Savel'evs und Grigor'evs demonstrieren. Letzterer bezeichnet in seinem Eintrag zu den Almoraviden (*Al'moravidy*, Bd. 2) diese als „Dynastie Mahometanischer Herrscher“ (*dinastija magometanskich gosudarej*), die von der Religion resp. dem „Islamismus“, dem Glauben und Gesetz Mohammeds, abgefallen sei:

> „Ihre *Religion* war zu Beginn die *muslimische*, aber im Laufe der Zeit vergaßen sie diese fast vollständig: Ihr *Islamismus* beschränkte sich im Ganzen auf die Kenntnis der Formel, mit der die *Mahometaner* ihren *Glauben* bekennen, – dass es keine Gottheiten gebe außer Gott und dass Mahomet sein Prophet sei. Einige von ihnen kannten noch gewisse Gebete, davon abgesehen befolgte ein großer Teil nicht einmal die grundlegendsten Gebote des *Mahomet'schen Gesetzes*.“
>
> „Религия их сначала была Мусульманская, но с течением времени они почти совершенно ее забыли: весь исламизм их ограничивался знанием формулы, которою Магометане исповедают веру свою, – что нет других божеств кроме Бога, и что Магомет пророк Его. Некоторые из них знали кои-какие молитвы, впрочем большая часть не исполняла даже самых основных предписаний закона Магометова.“[187]

Savel'evs ausführlicher Aufsatz zum vierten Kalifen ʿAlī (*Ali*, Bd. 1) weist ein ebensolches Nebeneinander von Begriffen aus, diesmal nicht in Bezug auf die Häresie, sondern auf die Hinwendung zum „muslimischen Glauben“ und seinen Äquivalenten. ʿAlī habe als erster Mann – nach Mohammeds Ehefrau Ḫadīǧa (*Chadidža*) – die neue „Lehre“ (*učenie*) angenommen und als Erster den „Islamismus“ (*islamizm*) im Jemen gepredigt. Den innerislamischen Antagonismus zwischen späteren Sunniten und Schiiten infolge des Streits um die Nachfolge Mohammeds bringt Savel'ev als Konflikt zweier zunächst „politischer Sekten“ (*političeskie sekty*) auf den Begriff, die sich danach aus gegenseitigem Hass mit „religiösen Lehren“ (*religioznye učenija*) versehen und sich somit jeweils in einen vom anderen unterschiedenen Glauben verwandelt hätten.[188] In der Beschreibung der schiitischen Verehrung ʿAlīs kommt, ähnlich wie in der zitier-

[187] *ĖL*, Bd. 2, S. 6 (Meine Hervorhebungen, S.R.).
[188] Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 513f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Stelle Grigor'evs, eine dicht nebeneinander erfolgende Verwendung synonymer Begriffe zum Ausdruck:

> „[…] wenn man ihnen glaubt, so hätte der Prophet ohne die Hilfe seines Schwiegersohns [d.i. ʿAlī, S.R.] niemals seine *Religion* durchsetzen können. Ihr Enthusiasmus ihm gegenüber geht sogar soweit, zu behaupten, Ali habe nicht nur als erster der Menschen den *muslimischen Glauben* angenommen, sondern sich bereits im Mutterleib dem *Islamismus* zugewandt […]."

> „[…] если им верить, без помощи своего зятя, Пророк никогда не мог бы утвердить своей религии. Энтузиазм их к нему доходит до того, что они утверждают, что Али не только первый из людей принял Мусульманскую веру, но, что находясь еще в утробе матери, он обратился в Исламизм […]."[189]

Die Semantik des „Islamismus" muss keineswegs, wie hier im letzten Satz des Zitates, auf die Synonymie mit dem „muslimischen/mahometanischen Glauben" beschränkt bleiben, ebenso sehr kann der Begriff als Gesellschafts- oder Zivilisationsbezeichnung auftreten.[190] So bringt Savel'ev an anderer Stelle ebendiese Bedeutungsdimension zur Anwendung, wo er von der Stadt *Achbaz* berichtet, die schon sehr früh in den „Chroniken des Islamismus" (*v letopisjach Islamizma*) Erwähnung finde.[191] Der Sektenbegriff, den Savel'ev mit Hinweis auf die innerislamische Spaltung ins Spiel bringt, also zur Binnendifferenzierung einsetzt, findet sich in derselben Verwendungsweise in einer Darstellung der zeitgeschichtlichen Bewegung der Wahhabiten (*Veggabity*, Bd. 9). Deren Verfasser Grigor'ev benennt letztere als „muslimische Sekte" (*musul'manskaja sekta*) und schreibt ihnen einen „wichtigen religiösen Umsturz" (*važnyj religioznyj perevorot*) und bedeutenden Einfluss auf die politische Landschaft dessen zu, was an dieser Stelle nun „mahometanisches Asien" (*magometanskaja Azija*) heißt.[192]

---

189 Ebd., S. 515f. (meine Hervorhebungen, S.R.).

190 Einen klassischen Vorschlag zur kategorialen Unterscheidung in Islam als ‚eigentliche' Religion (auszudrücken durch das Adjektiv *islamic*) auf der einen Seite und als Gesellschaftsform (*islamdom*) und damit verbundene Kultur/Zivilisation (Adjektiv: *islamicate*) auf der anderen Seite hat Marshall G. S. Hodgson eingeführt: „I thus restrict the term ‚Islam' to the *religion* of the Muslims, not using that term for the far more general phenomena, the society of Islamdom and its Islamicate cultural traditions. […] ‚Islamicate' would refer not directly to the religion, Islam, itself, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims" (Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1974 [1961], S. 58f.). Diese terminologischen Unterscheidungen ließen sich auf einige der in diesem Kapitel referierten Verwendungen von „muslimisch"/ „mahometanisch" etc. anwenden, allerdings nur insofern sie als formale diskursanalytische Kriterien der Abbildung quellensprachlicher Unterscheidungen verstanden werden, also als metasprachliche Kategorien zur Beschreibung von Unterscheidungen, die im Sprachgebrauch des *ĖL* getroffen oder implizit angenommen werden, und nicht als Setzungen historischer Realität wie bei Hodgson.

191 Vgl. *ĖL*, Bd. 3, S. 492.

192 Vgl. *ĖL*, Bd. 9, S. 172.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im *ÈL* noch fast gänzlich abwesend ist im Gegensatz zum fest verankerten Begriff des *islamizm* der *islam*. Dessen Aussagbarkeit, die sich aber der Jahrhundertmitte in wissenschaftlichen Texten zunehmend manifestieren wird (vgl. Kap. 4.4), kündigt sich in Senkovskijs Eintrag *Bochmid* im sechsten Band des *ÈL* in adjektivischer Form in Verbindung mit dem Gesetzesbegriff an – Mahomet als Gründer des „islamischen oder muslimischen Gesetzes" (*zakon islamskij ili musul'manskij*) –, zählt aber noch nicht zu den gängigen Kategorien. 1845 zeigt sich hingegen in der publizistischen Verlängerung des *ÈL* in Form des *Enzyklopädischen Militär-Lexikons* (*Voennyj ėnciklopedičeskij leksikon*, vgl. Kap. 3.1.2) eine stellenweise bereits modernisierte Terminologie: Savel'evs Artikel zum Stifter des Islam benennt jenen im Text zwar häufig noch als *Magomet*, kennzeichnet diesen Namen jedoch als „gängig, aber nicht richtig". Dementsprechend lautet das titelgebende Lemma *Mochammed*. Verwendet Savel'ev im *ÈL* noch regelmäßig *islamizm*, so tritt an dessen Platz nun der zweifach im Artikel präsente *islam*. Auch der Religionsbegriff erhält hier stärkeres, wenn auch nicht exklusives Gewicht: An keiner Stelle greift der Text auf den Begriff „Glaube" als Sammelbegriff zurück, sondern kategorisiert die Gründung *Mochammeds/Magomets* als „(neue) Religion", ebenso wie auch das Christentum und das Judentum nicht als „Glaube", sondern als „Religionen" erscheinen. Als kategoriale Alternative hierzu bleibt die „Lehre" in Gebrauch und der Schlusssatz des Artikels hält die einzige Bezugnahme auf den Gesetzesbegriff bereit, wenn *Magomet* als „Gesetzgeber" (*zakonodatel'*) der Muslime charakterisiert wird. Im spezifischen Kontext der Durchsetzung des Monotheismus ist zudem von der „Glaubensvorstellung" (*verovanie*) der Muslime und mit Bezug auf die Toleranz gegenüber den Christen von deren Freiheit des „Glaubensbekenntnisses" (*veroispovedanie*) die Rede.[193]

Das thematische Spektrum der Artikel Senkovskijs, Savel'evs und Grigor'evs beschränkt sich nicht auf den Islam, es erstreckt sich ebenso über die Antike oder andere Religionen oder Ausprägungen von Glauben, wobei sich die Terminologie der übergeordneten, zum Kulturvergleich befähigenden Klassifikatoren nicht wesentlich ändert. So treten zwar bspw. in Senkovskijs Artikeln *Ammon*, *Anubis* und *Baal* (vgl. Bde. 2 u. 4) Begriffe wie „Mythologie/Mythen" (*mifologija*, *mify*), „Heidentum" (*jazyčestvo*) und „Idolatrie" (hier *idolopokloničestvo*, sonst auch *idolopoklonstvo* und *idolosluženie*), immer noch aber auch weiter gefasste Gattungsbegriffe wie „Religion" und „Glaube" auf; die „ägyptische Mythologie" ist auch „ägyptischer Glaube" und „Glaubenssystem der alten Ägypter" und somit in den Bereich der „polytheistischen Religion der Alten" verwiesen. Der Begriff des Heidentums, der etwa auch mit Bezug auf die vorislamische Zeit zur Anwendung gelangt (so in Savel'evs oben erwähntem Artikel

193 Vgl. *Voennyj ėnciklopedičeskij leksikon*, Bd. 9 (1845), S. 271-273. Savel'evs Beiträge zum Enzyklopädischen Militär-Lexikon sind in Grigor'ev 1861 (S. 176f.) aufgelistet.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mochammed) ist demnach ein Terminus, dessen Verwendung zumindest im hier gegebenen Fall keinen prinzipiellen Ausschluss aus interkulturell und diachron eingesetzten generischen Kategorien wie *religija* oder *vera* zur Konsequenz hat. Auf jeden Fall aber ist damit für den weiteren Verlauf der Untersuchung die Frage angerissen, in welchen Kontexten Begriffe wie etwa „Heidentum" und „Religion" sich überlagern, sich gegenseitig exkludieren oder neue Relationierungen eingehen können.

Etwas prominenter als in den islambezogenen Artikeln tritt bei Savel'ev der Religionsbegriff in den Einträgen zu den Drusen (*Druzy*, Bd. 17) und den *Gebry* (Bd. 13) – den „Anhängern der Zoroaster'schen Religion" (*posledovateli Zoroastrovoj religii*) – in Erscheinung. Während der „Glaube" in diesen beiden Texten nicht vorkommt, heben sie zusätzlich zu „Religion" und „Religionssystem" (*religioznaja sistema Druzov*) die „Lehre" und die „Rituale" (*obrjady*) begrifflich hervor. Bei *obrjad* handelt es sich wiederum um einen Begriff mit kulturvergleichendem Potential, verwendet ihn doch Senkovskij zur Beschreibung der im *ĖL* unter dem persischen Wort *Abdest* (*āb-dast*) geführten rituellen Waschung der Muslime vor dem Gebet.[194]

Wird der Blick über den Zuständigkeitsbereich Senkovskijs, Savel'evs und Grigor'evs hinaus erweitert, so lässt sich wiederum weitgehend derselbe Begriffsbestand erheben. Die von Isaak Jakob Schmidt für den siebten Band verfassten Einträge *Budda* und *Buddism*[195] operieren durchweg mit der nun bekannten Terminologie, bringen insbesondere noch einmal den Religionsbegriff und den Glaubensbegriff in enge Verzahnung und nehmen wiederholt auch auf die Lehre(n) Bezug, wie es schon die ersten Worte des Artikels *Buddism* auf den Punkt bringen, die ihren Gegenstand mit der Bezeichnung „Glaube Buddhas oder dalai-lamascher Glaube" (*vera Buddy, ili dalaj-lamskaja*) charakterisieren und als um 1000 v. Chr. in Indien entstandene religiöse Lehre definieren. Gleichermaßen ist in Schmidts Texten auch von der „Religion Buddhas" (*religija Buddy*) resp. der „dalai-lamaschen Religion" (*religija dalaj-lamskaja*) zu lesen, ebenso wie vom „Gebäude des religiösen Systems des Buddhismus" (*zdanie religioznoj sistemy buddisma*) und der „Lehre der Buddhisten" (*učenie buddistov*) oder der „buddhistischen Lehre" (*buddajskoe učenie*). Die Gleichsetzung des Buddha-Glaubens mit dem Dalai-Lama-Glauben, die hier akzentuiert hervortritt, ist zeittypisch (vgl. Kap. 7). Wo sich die Aufmerksamkeit auf die indische Herkunft des Buddhismus richtet, geraten auch „Brahmanismus" (*brachmanizm*)[196] und „Indische Mythologie" (*mifologija indejskaja*) in den Blick und der

194 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 24.

195 Vgl. *ĖL*, Bd. 7, S. 243-247.

196 Dem Lemma *Brachma* ist im selben siebten Band des *ĖL* ein kurzer, anonym verfasster Eintrag gewidmet, der sich auf die „Gottheit Brahma" konzentriert, für detaillierte Informationen, auch über den Brahmanismus als „Glaubenssystem der Brahmanen" (*sistema very brachmanov*), aber an das (nicht erschienene) Lemma *Indejskaja Mifologija* („Indische Mythologie") weiterverweist.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sektenbegriff tritt in Erscheinung, so wenn von den „philosophischen Sekten des Brahmanismus“ oder den „philosophischen Sekten Indiens“ (*filosofskie sekty brachmanisma/Indii*), schließlich auch vom Einfluss des Buddhismus und anderer „religiöser Glaubensvorstellungen Asiens“ (*religioznye verovanija Azii*) auf die „Irrlehren der gnostischen Sekten“ (*lžeučenija gnostičeskich sekt*) gehandelt wird.

Vom Buddhismus führt der Weg zu einem weiteren Themenkomplex: dem Schamanismus. Schmidts Buddhismus-Artikel benennt im Schlusssatz diejenigen Völker des russischen Imperiums, die „diesen Glauben ausüben“, nämlich die Kalmücken und Baikal-Burjaten. Ein Eintrag zu den Kalmücken steht im *ĖL* aufgrund des fehlenden Bandes nicht zur Verfügung; hingegen erschien im selben Band 7 der sechs Seiten lange Eintrag *Burjaty*, der die Lebensweise der Burjaten ausführlich ethnografisch darstellt. Um 1750, heißt es, hätten die beim Baikal lebenden Burjaten mehrheitlich ihr „Schamanentum“ (*šamanstvo*) abgelegt und den Buddha-Glauben resp. den Dalai-Lama-Glauben angenommen; sie übten nun diese Religion aus. Nicht wenige Stämme seien aber immer noch dem Schamanismus verbunden und auch die buddhistischen Burjaten griffen in speziellen Situationen nach wie vor auf ihn zurück. Im Falle einer Weiterführung der Enzyklopädie wäre ein Eintrag *Šaman* (*Schaman*) darin zu finden gewesen, wie der an dieser Stelle angekündigte Verweis verspricht.[197] Als Autor des Artikels zu den Burjaten zeichnet Julij Džulijani, der in der Mitarbeiterliste des *ĖL* als einer der Verantwortlichen für die Sibirien betreffenden Bereiche der Enzyklopädie figuriert (vgl. Kap. 3.3.1) und der, wie später zu sehen sein wird, auch zum Buddhismus veröffentlichte.[198]

Das nun skizzierte Feld konstituiert eine provisorische Religionslandschaft, deren begriffliche Komplexität mit der herausgearbeiteten Terminologie nicht abschließend erfasst und erfassbar ist. Die vorgenommene Analyse zeigt sich dennoch von der Hoffnung getragen, die wesentlichen Kategorien erkannt zu haben, die diesem Feld seine Konturen verleihen. Die beschriebene begriffliche Diversität und Pluralität kann in Erinnerung an Kap. 3.2.4 als Rhizom-Struktur erklärt werden, die sich pragmatisch durch die getroffene Auswahl der Enzyklopädieartikel begrenzt. Das erhobene Feld gründet demzufolge auf interrelational verschränkten, in vielen Kontexten untereinander austauschbaren Begriffen, die keine klare Hierarchisierung hervorscheinen lassen und die sich nicht zentripetal um den Religionsbegriff herum gruppieren. Was die Zeitgenossen der Enzyklopädie als „Religion“ oder „Religionssystem“ fassen konnten, vermochten sie ebenso als „Glaube“, aber auch als „Lehre“, „Gesetz“ oder „Sekte“ auszudrücken, ohne dabei den Religionsbegriff zwingend zu gebrauchen oder aber diese Kategorien durch beigeordnete Termini wie „Ritual“, „Heidentum“ oder

197 Vgl. *ĖL*, Bd. 7, S. 433.

198 Zu Džulijanis Buddhismusverständnis vgl. Kap. 7.1, zu seiner Biografie und seiner Behandlung des Schamanismus Kap. 8.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Mythologie“ zu evozieren. Für den Moment liegt die Vermutung nahe, dass der Begriff *religija* im hier gegebenen Zeitraum wissensgeschichtlich ein noch zu junges Alter aufweist, um eine Hegemonie als generische Leitkategorie beanspruchen zu können. Der weitere Gang der Untersuchung dient nicht zuletzt dazu, dieser These weitere Indizien zuzuführen und sie zu präzisieren. Wenngleich aber der Religionsbegriff im beobachteten Wortfeld keine begriffliche Dominanz entfaltet, so ist er, der interrelationalen Struktur des beobachteten Feldes geschuldet, von den anderen herausgearbeiteten Begriffen nicht zu trennen, ja in diesen potentiell mitgedacht, ebenso wie im Umkehrschluss etwa der Glaubensbegriff oder der Gesetzesbegriff auf den Religionsbegriff verweisen können (vgl. hierzu auch weitere Überlegungen in Kap. 9.2). Einen ähnlichen Zusammenhang semantischer Interdependenz, der besagt, dass die Einzelbestandteile die Gesamtheit aufzurufen vermögen, legt Andrea Polaschegg, wie weiter oben dargestellt, ihrer (rhizomförmigen) Konzeption des Untersuchungsgegenstandes ‚Orient‘ zugrunde (vgl. Kap. 3.2.3).

Es muss betont werden, dass die Rhizom-Struktur des beschriebenen Begriffs- und Themenfeldes eine methodische Operationalisierung, ein heuristisches Modell zur Definition des Untersuchungsbereichs und zum pragmatischen Umgang mit den in Frage kommenden Quellen darstellt. Das Narrativ der Enzyklopädie bewegt sich hier auf der kompositorischen Ebene der Untersuchung und ist von der diskursanalytisch-kultursemiotischen Ebene der Quellenanalyse vorerst als getrennt zu denken. An dieser Stelle bedeutet also die Absteckung eines Begriffsfeldes in Gestalt des nicht hierarchisierenden Rhizoms in erster Linie eine methodische Entscheidung zur Konzeption eines Untersuchungsfeldes, das sich am Ende der Studie sehr wohl im Hinblick auf die Bildung von Zentren, Grenzziehungen und Hierarchisierungen befragen lässt (z.B. was den Religionsbegriff betrifft). Dabei wird die hier vorgenommene provisorische Auseinanderhaltung der kompositorischen von der diskursanalytischen Ebene noch einmal zur Sprache kommen und mit Blick auf die diskurshistorischen Voraussetzungen der vorgenommenen Identifizierung des Religionsdiskurses problematisiert werden müssen. Denn die Tatsache, dass im gegebenen Fall von einem Religionsdiskurs auch dort gesprochen wird, wo der Begriff „Religion“ quellensprachlich gar nicht verwendet wird, weist nicht zuletzt in die Gegenwart des Faches Religionswissenschaft, dessen Perspektive sich stärker und in anderer Weise auf den Religionsbegriff zentriert, als dies für die Autoren des *ĖL* der Fall war (vgl. hierzu im Schlusskapitel 9.2-9.4).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil III

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Senkovskij, Islam und Religionsvergleich

Osip Senkovskij, der in Kapitel 3 bereits als Redakteur und Orientexperte des *Ėnciklopedičeskij leksikon* (*ĖL*) in Erscheinung getreten ist, wurde im Jahr 1822 im Alter von nur zweiundzwanzig Jahren zum Professor für arabische Sprache an der St. Petersburger Universität ernannt. Die Umstände waren ihm, der nach seiner zweijährigen Reise durch die Levante in die Hauptstadt gelangt war, entgegengekommen. Infolge einer 1821 durch den Verantwortlichen für die Petersburger Lehranstalten Dmitrij Runič initiierten Säuberung der Universität hatten mit Jean François Demange und François Bernard Charmoy die Professoren für orientalische Sprachen ihre Lehrstühle verlassen und es bestand nun dringender Bedarf an neuen Fachkräften, die Arabisch und Türkisch unterrichten konnten. Senkovskij beherrschte nicht nur beide Sprachen ausgezeichnet, er hatte überdies eine Berufung durch seine Wilnaer Alma Mater in der Hand und konnte dementsprechend zu seinen Gunsten Bedingungen stellen. Und schließlich hatte der Orientalist Christian Martin Frähn in einem Gutachten dem jungen Polen exzellente schriftliche Arabischkenntnisse attestiert und zugleich eingeräumt, dessen ebenfalls herausragende mündliche Beherrschung der Sprache gar nicht angemessen beurteilen zu können, da er dem zu Prüfenden in dieser Hinsicht unterlegen sei.[199]

Im Folgenden interessieren nun Senkovskijs kultur- und religionstheoretische Annahmen in Bezug auf Asien, sein Bild des Islam und die wissensgeschichtlichen Implikationen der Herausbildung eines an den Oberbegriff *islam* geknüpften Islamverständnisses im russischen Sprachgebrauch.

4.1 Senkovskijs (un-)islamischer Orient

Senkovskijs Aufstieg zum Orientalisten von Rang und Namen, der sich in den Jahren nach seiner Berufung vollzieht, verläuft parallel zu seinem Eintritt in das literarische Feld. Ende 1822 veröffentlicht er mit *Der Beduine* (*Beduin*) die erste einer Reihe von Übersetzungen ‚orientalischer Erzählungen', die auf arabischen, persischen oder aserbaidschanisch-türkischen Vorbildern beruhen und die sich von einer anfänglich nahen Orientierung am Original zunehmend in Richtung freier Übertragung und Adaption bewegen. Sie können damit auch unabhängig von der Vorlage als Texte der *russischen* Literatur gelesen werden, in denen ein spezifischer ‚romantischer' Prosastil entwickelt wird, durch den

199 Vgl. zum Berufungsprozess Kaverin 1966, S. 20-22, Grob 2017, S. 195-200, Kulikova, A. M.: *Stanovlenie universitetskogo vostokovedenija v Peterburge*. Moskva: Nauka, glavnaja redakcija vostočnoj literatury 1982, S. 45-50.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich der Autor, aber auch das Genre der ‚orientalischen Erzählung' an sich, im literarischen Milieu etabliert.[200]

Die Struktur von *Der Beduine* erinnert an Schillers Ballade *Die Bürgschaft*. Ist es in letzterer der verhinderte Tyrannenmörder Damon, der vor dem Vollzug der Todesstrafe gegen die Stellung eines Bürgen drei Tage Zeit erhält, um seine Schwester zu verheiraten, so wird in Senkovskijs Erzählung ein junger Beduine von zwei Klägern vor das Gericht des Kalifen Omar geführt, da er deren Vater ermordet habe. Die Söhne des Getöteten fordern vom Kalifen, dem „Herrscher der Rechtgläubigen", eine Bestrafung nach dem Gesetz Gottes. Der Beschuldigte gesteht die Tat, die er als Vergeltung für die Erschlagung seines Lieblingskamels begangen habe. Da der Fall durch das Geständnis geklärt ist, verhängt Omar die Todesstrafe, die der Jüngling furchtlos annimmt: „Untertänig nehme ich den Entschluss meines Gebieters, des Stellvertreters des Propheten, entgegen! sprach der Beduine; und ich beklage mich nicht über die Strenge der Gesetze des Islam" („С покорностью принимаю решение моего повелителя наместника пророка! сказал Бедуин; и не жалуюсь на строгость законов ислама").[201] Allerdings ersucht er um drei Tage Aufschub, um seinen jüngeren Bruder, für den er die Verantwortung trägt, einem neuen Vormund zu übergeben. Als Bürge stellt sich, auf Bitte des Beduinen, der im Rat Omars anwesende alte Abu-Derr zur Verfügung. Als der Beduine nach Ablauf der Frist zuerst nicht erscheint, verlangen die Kläger den Vollzug der Todesstrafe am Bürgen, der sich seinem Schicksal mit Seelenruhe fügt. Doch kurz vor der Hinrichtung erscheint der scheinbar Geflüchtete doch und bewirkt mit seinem Todesmut und seiner Aufrichtigkeit bei allen Anwesenden einen Sinneswandel und große Bewunderung. Ihm wird darauf die Freiheit geschenkt.[202] Es handelt sich dabei um das gleiche Szenario wie in Schillers *Bürgschaft*, in der Damon nach einem Kampf gegen die Naturgewalten gerade noch rechtzeitig Syrakus erreicht, den für ihn bürgenden Freund vor dem Tod bewahrt und sich durch seine Treue die Vergebung und Freundschaft des Tyrannen Dionysios erwirbt.

---

200 Vgl. hierzu ausführlich Grob 2017, S. 207-226. Neben Senkovskijs Pionierrolle bei der Einführung des Genres der ‚orientalischen Erzählung' ist auch auf die wissenschaftliche und literarische Szene Moskaus hinzuweisen, die teilweise direkt auf Senkovskijs Erzählungen mit eigenen Übersetzungen reagierte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang v.a. Nikolaj Konoplev (ca. 1800–1855) und Dmitrij Oznobišin (1804-1877). Beide waren Schüler des Moskauer Orientalisten Nikolaj Boldyrev (1780-1842), vgl. Kratschkowski 1957, S. 77-80. Insbesondere die ‚orientalischen Erzählungen' Oznobišins (Pseudonym: Delibjurader, vgl. auch Kap. 3.1.3, Fn. 118 und Kap. 6.5) aus den 1820er- und 1830er-Jahren, von denen einige in einer Werkausgabe zugänglich sind, wären an anderer Stelle mit denjenigen Senkovskijs näher zu vergleichen. Vgl. Oznobišin, D. P.: *Stichotvorenija, Proza*, 2 Bde. Moskva: Nauka 2001. Die ‚orientalischen Erzählungen' – *Poseščenie* (1827), *Spor* (1826), *Ideal* (1827), *Želanie* (1829), *Zolotaja moneta* (1830), *Soperničestvo šesti nevol'nic* (1841) – sind enthalten in Bd. 2, S. 271-300.

201 Senkovskij 1858, Bd. 1, S. 223.

202 Vgl. für den Inhalt der Erzählung ebd., S. 221-226.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Senkovskijs Protagonist bleibt trotz seiner misslichen Lage handlungsfähig. Er fordert Omars Zustimmung zur Gewährung der Bürgschaft mit Nachdruck ein und wählt seinen Bürgen, mit dem er nicht bekannt ist, selber aus. Leitend ist für den Beduinen in erster Linie sein Tugend-Verständnis, das sich durch seine Todesbereitschaft und seine überraschende Rückkehr auf alle Personen der Erzählung ausbreitet. Darüber hinaus argumentiert er aber auch fatalistisch und mit Gott, denn ein „niederträchtiger Betrüger" werde dessen Gunst nicht erfahren.[203] Nicht nur die Justiz agiert demnach im Sinne Gottes, sondern auch der Angeklagte. Wenngleich also die Erzählung, die auf die Stiftung einer idealen Wertegemeinschaft hinführt, in erster Linie juristisch angelegt ist, so weist sie unverkennbar einen religiösen Rahmen auf, der in die Gründungszeit des Islam weist (Omar war der zweite Kalif, also Nachfolger des Propheten). Bemerkenswert ist, dass zweifach der Begriff *islam* in der Wendung „Gesetz(e) des Islam" fällt. Es handelt sich dabei, unabhängig davon, was im arabischen Original steht, um einen frühen Beleg des russischen Islambegriffs in dieser Wortform, denn üblich ist in dieser Zeit, auch bei Senkovskij, vielmehr die Verwendung von *islamizm* – hierauf wird zurückzukommen sein.

Weitere ‚orientalische Erzählungen' Senkovskijs lassen sich mit Blick auf eine religiöse Dimension lesen. *Die hölzerne Schönheit* (*Derevjannaja krasavica*, 1824) erzählt, wie ein Derwisch eine Holzpuppe, die seine drei Reisegefährten während der Nachtwache als Zeitvertreib hergestellt haben, zum Leben erweckt. Der Streit, der zwischen den vier Protagonisten nun um diese zauberhafte Schönheit ausbricht, soll vor dem Kadi entschieden werden. Dieser wiederum beansprucht die junge Frau für sich selber und lässt die Streitenden kurzerhand als gesuchte Verbrecher identifizieren und in einem ‚Gnadenakt' davonjagen. Da die Moral der Geschichte darin besteht, die unrechtmäßige Aneignung fremden Eigentums als nicht lohnend darzustellen, verwandelt sich die namenlose Schönheit am Tag der Hochzeit mit dem Kadi wieder zurück in eine Holzpuppe.[204] Der Belebung der Puppe geht eine ironisch dargestellte religiöse Verzückung des Derwischs voran. Er hat die vierte Nachtwache zu verrichten und beginnt diese mit der rituellen Waschung und dem Morgengebet, „für alle Fälle" verrichtet er aber zusätzlich auf „Vorrat" vier weitere Gebete. Er rezitiert die 99 Gottesnamen und die 44 Namen des Propheten und versenkt sich in Träumerei über die Annehmlichkeiten, die im Paradies auf die Gottesfürchtigen warten. Als er darauf die Puppe erblickt, hält er sie für eine der paradiesischen Jungfrauen, die Gott ihm zur „Belohnung für die korrekte Ausführung aller Rituale des Glaubens des erwählten Propheten" gesandt habe („в награду за точное исполнение всех обрядов веры избранного пророка"), und voller Begeisterung spricht er das Glaubensbekenntnis: „Es gibt keine Gottheit außer

[203] Vgl. ebd., S. 225f.
[204] Vgl. ebd., S. 236-242.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott und Muchammed ist der Prophet Gottes!“ („Нет божества кроме Бога, а Мухаммед пророк Бога!“). Als er seinen Irrtum erkennt, geht er von einem üblen Scherz seiner Reisegefährten aus, und um ihn diesen heimzuzahlen, bittet er Gott in einer panegyrischen Anrede, dem hölzernen Mädchen Leben einzuhauchen. Der Ironie der Situation entsprechend ist es aber nicht Gott, der diese Bitte gewährt, sondern Bedchach, der Geist des „Bösen und der Hinterlist“, der sich gerade in der Nähe befindet.[205]

Neben den inhaltlichen islamischen Bezügen eignet den ‚orientalischen Erzählungen‘ auch eine ästhetische Charakteristik, die besonders in ihren zahlreichen Exotismen anschaulich wird: Diese vergegenwärtigen, in Übersetzung oder in der Fremdsprache belassen, gewissermaßen einen fremdkulturellen Klangraum im Eigenen. Die deutlich längere und vermutlich bereits um einiges freier übersetzte Erzählung *Der Dieb* (*Vor*, 1828) fordert dies sogar explizit ein. Wie eine Fußnote erklärt, sind die zahlreichen kursiv geschriebenen Ausdrücke – und dies betrifft übersetzte wie nicht übersetzte Passagen in Transkription – als „original“ (*podlinnye*) aufzufassen, also beim Lesen auch im Falle einer Übersetzung als arabisch zu imaginieren. So möchten sich die Leser mit dem „echten Ton des gesprochenen Arabisch“ vertraut machen („чтобы познакомить читателя с настоящим тоном арабского разговора“).[206] Das Glaubensbekenntnis (die Schahada) – um nur ein Beispiel zu nennen – kommt im Text in kursiver übersetzter (sprachlich gegenüber dem arabischen Original leicht variierter) Version vor („*Нет божества кроме Аллаха, ни пророка кроме Магомета*“), ebenso wie in einer arabischen Transkription ihres ersten Teils („*Ля илях илля-ллах*“), wobei auffällt, dass Mohammed hier nicht wie etwa im oben zitierten Glaubensbekenntnis aus der Erzählung *Die hölzerne Schönheit* als *Muchammed*, sondern in der damals noch gängigeren europäischen Lautung *Magomet* (Mahomet) erscheint.[207]

Senkovskijs Übertragungen ‚orientalischer Erzählungen‘ transportieren kein reflektiertes Bild des Islam, sie erzeugen aber islamische Impressionen durch die Spezifik ihrer ästhetischen und formalen Gestaltung. Dies mag einerseits schon in den benutzen Vorlagen angelegt sein, doch kann gerade der sprachliche Import islamischer religiöser Termini wie „Prophet“ (*prorok*), „Islam resp. islamisches Gesetz“ (*islam*, *zakon islamskij*), „Mohammed“ (*Muchammed*, *Magomet*), „Allah“ (*Allach*), „Gebet“ (*namaz*, pers.) oder „Koran“ (*Koran*, *Alkoran*) nicht als Automatismus gelten, sondern muss auch als bewusste Vermittlungsleistung gelesen werden. Der aus der frühen literarischen Betätigung zu gewinnende Eindruck einer islamisch gefärbten Ästhetik weicht bei einem ausgeweiteten Blick auf Senkovskijs Schaffen dieser Zeit allerdings einem diffuseren und ambivalenteren Bild. So spielen sich die ebenfalls in den 20er-Jahren publizier-

[205] Vgl. ebd., S. 238-240.
[206] Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 1, S. 290.
[207] Ebd., S. 299 und 302.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Reiseberichte, ebenso wie die späteren, stärker literarisch stilisierten Reiseerinnerungen der 30er-Jahre, in einem weitgehend islamfreien Orient ab. Dies bedeutet nicht, dass den einschlägigen Texten das Bewusstsein eines islamischen Orients an sich abgeht, doch leiten vorwiegend andere Motive die Darstellung. Der Aufenthalt in Nordafrika bspw. legt, neben geschilderter Landschaftserfahrung und ethnografischer Beobachtung, ein rekurrentes Interesse an der altägpytischen Kultur frei, das sich auch in das spätere wissenschaftliche, publizistische und literarische Werk hinein fortsetzt. Es zeigt sich dabei allerdings keine ungebrochene Faszination, vielmehr ein Wechselspiel von Ergriffenheit und nüchterner Entzauberung, so etwa beim Besuch des Pyramidenensembles von Gizeh, dem einer der Reiseberichte gewidmet ist (*Poseščenie piramid, v 1821 godu*). Wenn darin bei der Besichtigung von in den Fels geschlagenen Katakomben das Bedauern fällt, ein großer Teil der dort zu sehenden Skulpturen sei durch die „eifernden und barbarischen Anhänger des Koran" („ревностными и варварскими последователями Корана") verunstaltet worden, so darf diese – in den Reiseberichten seltene – Anrufung eines islamischen Gegenstandes nicht zu weit interpretiert werden. Den Islam mit Fanatismus zu assoziieren, ist ein verbreiteter europäischer Topos der Zeit, doch verweist diese kurze Textstelle nicht auf eine dichotomische Gegenüberstellung von reisendem Europäer und islamischem Orient. Vielmehr grenzt sich der Erzähler deutlich von anderen europäischen Reisenden ab. Er disqualifiziert sie als „Antikensammler", die ob jeden Plunders, sei er nur alt, in Verzückung gerieten, und gibt zu erkennen, dass er in dieser Frage auf der Seite der „klugen Türken" steht, denen die Lächerlichkeit dieser europäischen Gelehrten längst klar geworden sei.[208] Den eigentlichen positiven Fluchtpunkt des Textes bildet aber die zwischenmenschliche Begegnung mit zwei armen arabischen Bauern, genauer deren überschwängliche Freude als Reaktion auf eine großzügige Bezahlung der geleisteten Trägerdienste: „Zwei Nahestehenden eine Freude zu verschaffen und dies zu fühlen, ist äußerst angenehm! Solche Erlebnisse kommen beim Reisen oft vor und einfühlsamen Menschen dienen sie als wahrhaftige Schule des menschlichen Herzens" („Доставить удовольствие двум ближним и чувствовать это – весьма приятно! Подобные приключения часто случаются в путешествиях, и для людей чувствительных служат истинным училищем сердца человеческого").[209] Die Reiseerfahrung intensiviert sich in dieser Episode zu einem Moment von ‚Wesentlichkeit', das dasjenige des Pyramidenbesuchs übersteigt. Auf der Weiterreise nach Nubien und Oberäthiopien (*Putešestvie v Nubiju i Verchnjuju Efiopiju*), die wiederum auf ein altägyptisches Ziel – die Tempelanlage von Abu Simbel – hinführt, ereignet sich eine ähnlich gelagerte

208 Vgl. ebd., S. 18, 20-22.
209 Ebd., S. 11.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begebenheit, als die Reisegruppe zwei Jünglinge von der existenzbedrohenden Geldschuld gegenüber einem osmanischen Beamten freikauft.[210]

Auch Senkovskijs wissenschaftliche Publikationen in den Jahren nach der Berufung auf die Professur weisen keinen spezifischen Islambezug auf. Vorerst noch in mehr Sprachen als nur Russisch veröffentlichend, beschäftigt er sich z.B. mit polnischer und russischer Geschichte auf der Grundlage türkischer Quellen, ediert einen ägyptisch-demotischen Papyrus, gibt ein russisch-türkisches Wörterbuch für russische Soldaten heraus oder untersucht die Geschichte Zentralasiens.[211] Sein 1824 publiziertes *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie* kann als exemplarisch genannt werden für eine Beschäftigung mit dem islamisch geprägten Orient, aber nicht mit dem Islam im engeren Sinne als Religion. Es handelt sich um die (auszugsweise) Übersetzung, Edition, Kommentierung und Einordnung einer auf Persisch verfassten Chronik aus dem frühen 18. Jahrhundert, die Senkovskij als wesentliche Ergänzung zur Kenntnis der Geschichte der Herrscher von Buchara präsentiert. Die Betitelung als *supplément* bezieht sich dabei auf ein konkretes Werk, namentlich die Mitte des 18. Jahrhunderts in Paris erschienene *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux* von Joseph de Guignes, aus der Senkovskij zitiert, um ihre Defizite und seinen eigenen Beitrag zu benennen:

> „Les fautes qu'on remarque dans ce récit & son insuffisance, m'engagent à publier une notice & un extrait détaillé du manuscrit persan dont j'ai énoncé le titre. Il m'a paru du plus haut intérêt pour les Orientalistes, comme il est, sans contredit, d'une très-grande importance pour l'histoire & même pour la géographie; & quoiqu'il ne remplisse pas tout le vide qu'on trouve dans cette partie des fastes des Musulmans, il nous donne cependant des renseignemens plus exacts, & nous ramène à une époque beaucoup plus rapprochée de nos tems que celle, où les autres écrivains orientaux nous ont laissé à l'égard de l'histoire de ces pays."[212]

Die im Text genannten „Musulmans" sind an dieser Stelle nicht als ‚Ausübende' der Religion des Islam zu lesen, sondern markieren einen historisch („histoire") und geografisch („géographie") lokalisierten Kulturraum. Das von Senkovskij verwendete persische Manuskript war übrigens erst 1821 durch Baron von Meyendorff, einen Teilnehmer einer russischen Gesandtschaft nach Buchara, in die russische Hauptstadt importiert worden.[213] Senkovskij reagiert also

---

210 Vgl. ebd., S 43-47.

211 Vgl. das Werkverzeichnis in ebd., S. CXIII-CXVI.

212 Senkowski, Joseph: *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire de Kharèzm, depuis la mort d'Aboul-Ghazi-Khan jusqu'à la même époque.* St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences 1824, S. 4.

213 Vgl. ebd., S. 4f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unmittelbar auf eine neu zugängliche Quelle und die Tatsache, dass er auf Französisch publiziert, zeugt vom Wunsch nach internationaler Anerkennung. In der Tat reagierten mit Antoine-Isaac Silvestre de Sacy und Joseph von Hammer-Purgstall zwei der bekanntesten Orientalisten dieser Zeit jeweils mit einer Buchbesprechung, wobei insbesondere de Sacys insgesamt wohlwollende Rezension Senkovskijs Publikation als vielversprechendes Beispiel der neu aufkommenden russischen Orientalistik wahrnimmt.[214]

An dieser Stelle ist nun eine methodologische Reminiszenz geboten. Wie in Kapitel 3 dargestellt, war Senkovskij in seiner Funktion als Redakteur des *Ènciklopedičeskij leksikon* (*ÈL*) ab 1835 für einen Themenbereich zuständig, der programmatisch explizit als „mahometanischer Orient" (*magometanskij vostok*) geführt wurde. Kapitel 3.3.2 hat schon auf die Problematik hingewiesen, dass der Ausdruck „mahometanischer Orient" keineswegs eindeutig referiert und einerseits einen durch eine islamische Mehrheitsgesellschaft geprägten Kulturraum im weiteren Sinne meinen kann, sich andererseits aber auch auf eine religiöse Semantik des Islam im engeren Sinne beziehen lässt. Die religiöse Semantik ergibt sich dabei nicht durch eine inhaltliche definitorische Festlegung, sondern durch eine Anbindung entsprechender Begriffe an dasjenige Begriffsfeld, das in Kapitel 3.3.2 heuristisch als in dieser Arbeit zu untersuchender Religionsdiskurs bestimmt wurde und als dessen wichtigste allgemeine Oberbegriffe sich „Religion" (*religija*), „Glaube" (*vera*), „Gesetz" (*zakon*), „Lehre" (*učenie*) und „Sekte" (*sekta*) herausstellten.

Wie oben bereits kurz angedeutet, ist der in den ‚orientalischen Erzählungen' belegte Begriff *islam* allgemein und erst recht als analytische Kategorie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts noch wenig etabliert (vgl. dazu ausführlicher Kap. 4.4). Findet er Verwendung, so fast ausschließlich in der

---

214 De Sacy schreibt: „l'ouvrage de M. Senkowski […] est d'un heureux augure pour la littérature orientale, parce qu'il permet d'attendre beaucoup de son auteur, et qu'il prouve que cette littérature obtient de jour en jour plus de faveur dans un empire qui, par sa situation et ses relations politiques et commerciales, peut contribuer plus qu'aucun autre état de l'Europe à étendre nos connoissances sur les contrées septentrionales et orientales de l'Asie, et sur les régions centrales de cette partie du monde." Silvestre de Sacy, [Antoine-Isaac]: Rezension zu *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols… par M. Joseph Senkowski*. In: *Journal des savans* 1825 (Juli), S. 387-395, Zitat S. 395. Das Argument der besonderen Befähigung Russlands zur Erforschung Asiens aufgrund seiner geografischen Lage ist zeitgenössisch fest etabliert, vgl. hierzu Kap. 3.1.3. Hammer-Purgstalls Rezension fällt weit skeptischer aus, wobei sich die Kritik nicht in erster Linie auf Senkovskij selbst richtet, sondern auf die Auswahl der Quelle, die als „dürftige Chronik" nicht das halte, was die Publikation verspreche. Vgl. von Hammer, Jos. [von Hammer-Purgstall, Joseph]: „Uebersicht von drey und sechzig Werken orientalischer Literatur". In: *Jahrbücher der Literatur* 39 (1827), S. 1-70, 40 (1827), S. 1-67. Senkovskijs Werk wird in Bd. 39, S. 25-33 besprochen. Einige Jahre später unterzieht Senkovskij Hammer-Purgstalls orientalistische Kompetenz einer scharfen satirischen Kritik in seinem *Lettre de Tutundju-Oglou-Moustafa-Aga, véritable philosophe turk à M. Thadée Bulgarin…* (vgl. hierzu auch Kap. 3.1.5, Fn. 137).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wortform „Islamismus“ (*islamizm*). Will man also aus der Sicht eines heutigen Islamverständnisses, das den Islambegriff als selbstverständlich führt, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einem Islamdiskurs sprechen, der über den konkret belegten Islambegriff (oder Islamismusbegriff) hinausreicht, so ist, wie im Falle des allgemeinen Religionsdiskurses, auf ein heuristisch festzulegendes Begriffsfeld zurückzugreifen. Dessen Komponenten bilden neben *islamizm* Ausdrücke wie „muslimischer Glaube“ (*musul'manskaja vera*), „Mahomet'sche Lehre“ resp. „Lehre Mahomets“ (*Magometov učenie*, *učenie Magometa*) oder „islamisches“ resp. „muslimisches Gesetz“ (*zakon islamskij*, *musul'manskij*) und weitere Variationen. Diese im vorangehenden Satz genannten Begriffe und Begriffskombinationen, die als generische Kategorien die ‚Religion Islam‘ als Ganze bezeichnen können, verwendet Senkovskij in verschiedenen seiner *ĖL*-Einträge, womit erkennbar wird, dass er stellenweise durchaus vom Islam als Religion im Sinne einer Bezugnahme auf das in Kapitel 3.3.2 als Religionsdiskurs definierte Wortfeld spricht.[215] Wird weiter angenommen, dass sich den zitierten Oberbegriffen sekundäre Elemente wie z.B. der Koran oder das Glaubensbekenntnis zugeordnet finden, dass also z.B. die Nennung des Korans einen dieser Oberbegriffe implizit aktiviert, so soll hier ggf. auch dann von einem Islamdiskurs die Rede sein können, wenn in einem Text nur der Koran, aber nicht explizit ein Oberbegriff wie der „Islam“ oder die „Lehre Mahomets“ erscheint.

Infolge dieser Überlegungen (zu deren theoretischer Grundlage vgl. insbesondere auch im Schlusskapitel 9.2-9.4) kann nun präzisiert werden, dass der Islam als Religion für Senkovskij nicht gänzlich aus dem Blickfeld fällt, jedoch nicht zu einem konzeptuellen Interesse in Form eines spezifisch zu erfassenden, an sich relevanten Wissensgegenstandes führt. Mit anderen Worten lässt Senkovskij generell kein reflexiv-analytisches Interesse am Islam als Religion erkennen – mit einer Ausnahme allerdings, die in Kapitel 4.3 eigens zur Sprache kommt und die das Gesamtbild in Bezug auf den Islam nicht relativiert, sondern auf einen anderen Befund verweist, nämlich ein religionstheoretisches Interesse in allgemeinerem Rahmen. Senkovskijs Zurückhaltung gegenüber dem Islam kann nicht bloß damit erklärt werden, dass eine eigentliche ‚Islamwissenschaft‘ als disziplinäre Aussonderung im Bereich der Orientalistik auch bei anderen Diskursteilnehmern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts kaum ersichtlich wird. Denn ein russisches reflexives und systematisierendes Beschreibungsinteresse am Islam schlägt sich spätestens Ende des 18. Jahrhunderts in Textproduktion nieder. Dass diese vor Senkovskijs Eintritt in die Publikationslandschaft (also vor ca. 1820) erschienenen Werke noch nicht im Sinne des Wissenschaftsstandards der Orientalistik des 19. Jahrhunderts strukturiert sind und meist ‚klassische‘ europäische Wissensbestände der Frühen Neuzeit reproduzie-

[215] Vgl. *Abbasidy*, Bd. 1, S. 10; *Abdest*, Bd. 1, S. 24; *Algvazil*, Bd. 1, S. 435f.; *Bochmid*, Bd. 6, S. 473f.; *Gazi*, Bd. 13, S. 74.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren – es handelt sich in der Regel denn auch um Übersetzungen westeuropäischer Texte –, spielt hier keine Rolle, hätten sie doch als Kontrastfolie ein Forschungsdesiderat benennen können. Ein 1786 in zweiter Auflage erschienener Traktat *Mahomet und der Alkoran* (*Magomet s Alkoranom*) präsentiert beispielsweise eine konzise Einführung in die Gründung und Gegenwart der „verderblichen Lehre" des Titelgebers. Neben dem historischen Entstehungsvorgang berichtet der Text über die Kosmologie und Jenseitsvorstellung der Anhänger „Mahomets des Arabers" und erläutert, wie sie dessen Gebote z.B. in den täglichen Gebeten, der Pilgerfahrt oder dem Fastenmonat Ramadan ausüben. Die Beschreibung der Gegenwart erfolgt dabei ausschließlich vermittels der „Türken", die in Mahomet den „größten aller Propheten" erkennen. In der Abhandlung ist kein Religionsbegriff und auch kein Islambegriff zu verzeichnen – der Komplex dessen, was Mahomet gestiftet hat, wird zumeist als Gesetz(e) (*zakon, zakony*) verstanden, bisweilen auch als Lehre (*učenie*), Glaube (*vera*), Glaubensvorstellung (*verovanie*) oder Überlieferung (*predanie*). Der Koran gilt dementsprechend als Gesetzessammlung: „Das Buch *Alkoran* ist ein Spiegel aller zweihundert und elf verschiedenen Gesetze, deren Schöpfer er [Mahomet, S.R.] war" („Книга *Алкоран* есть зерцало всех двухсот и одиннадцати разных законов, коих он был Творец").[216] Dass dieser aus einer christlich-apologetischen Perspektive formulierte Text einen starken Fokus auf die Figur Mohammeds ausweist, ist ebenso zeittypisch wie die Identifizierung der „Türken" als Hauptvertreter des Islam. Eine aus dem Latein übersetzte, noch zwei Jahre früher publizierte *Zusammenfassung des mahometanischen Glaubens* (*Sokraščenie magometanskoj very*) führt demgegenüber im Titel einen Oberbegriff, der die ‚Religion' selbst gegenüber dem ‚Religionsstifter' eine stärkere Betonung erfahren lässt (wenngleich sie von dessen Namen abgeleitet bleibt). Der Sprachduktus ist in dieser Abhandlung sachlich gehalten und die detaillierte, über ein Inhaltsverzeichnis aufgeschlüsselte Feingliederung gibt den Anspruch nach einer Systematisierung dessen zu erkennen, was kategorial neben dem im Titel genannten „mahometanischen Glauben" ebenso als „mahometanisches Gesetz" (*magometanskij zakon*), „türkisches Gesetz" (*tureckij zakon*) oder „muslimische Religion" (*religija muzul'manskaja*) erfasst wird.[217] Die Semantik der genannten Begriffe kann hier nicht näher untersucht werden – zu fragen wäre bspw., inwiefern der in letzterem Text schon präsente Religionsbegriff noch die klassische, aus der Antike stammende Bedeutung eines ‚korrekten' Vollzugs der Gottesverehrung in sich trägt (vgl. hierzu Kap. 9.3). Demonstriert werden soll mit diesen Beispielen vielmehr, dass das um Begriffe wie *vera*, *zakon*, *religija* oder

[216] Bogdanovič, Petr (Hrsg.): *Magomet s Alkoranom*. Sanktpeterburg: U t. Vil'kovskogo i Galčenkova [2]1786, S. 5 (Hervorhebung im Original).

[217] Vgl. *Sokraščenie magometanskoj very*. Perevedeno s latinskogo. Iždiveniem N. Novikova i kompanii. Moskva: V universitetskoj tipografii u N. Novikova 1784.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

učenie kreisende Wortfeld des Religionsdiskurses schon Ende des 18. Jahrhunderts in Bezug auf das Wortfeld des Islamdiskurses etabliert ist.

Bei einem Blick auf weitere einschlägige Publikationen bis ca. 1820 zeigt sich einerseits ein Fortbestehen klassischer frühneuzeitlicher Beschreibungsmuster[218] und andererseits deuten sich doch gewisse Erneuerungstendenzen an. Dies wird etwa in Bezug auf den Religionsbegriff erkennbar, der sich im russischen Sprachgebrauch der Zeit erst allmählich breiter durchzusetzen beginnt. Illustrativ ist in diesem Zusammenhang der Vergleich zweier Einführungen in den Koran, die jeweils unterschiedliche Übertragungen derselben (nicht benannten) französischen Vorlage darstellen. Wo der ältere Text von 1793 konsequent mit „Gesetz" übersetzt, schreibt der neuere Text von 1814 (verfasst 1810) jeweils „Religion".[219] Unabhängig davon, welches Wort das französische Original verwendet, bringt dieses Beispiel einen russischen Sprachwandel zum Ausdruck. Denn übersetzt der ältere Text ein französisches *loi*, so hätte die jüngere Übersetzung das „Gesetz" (*zakon*) nicht mehr als passenden Oberbegriff für ‚Religion' empfunden. Steht hingegen bereits in der französischen Version *religion*, so wäre dem älteren Übersetzer deren direkte Wiedergabe mit *religija* noch als unzutreffend erschienen, während der jüngere Übersetzer darin kein Problem mehr erkannt hätte (vgl. zur Etablierung von *religija* Kap. 9.3).

Die angeführten Beispiele – weitere könnten ergänzt werden – veranschaulichen, wie sich schon vor und außerhalb der akademischen Orientalistik ein systematisches Interesse am Islam manifestiert.[220] Maksim Nevzorov formuliert ein spezifisch russisches Informationsbedürfnis gar explizit im Vorwort seines (teilweise) aus dem Französischen übersetzten längeren Aufsatzes mit dem Titel *Die Geschichte des Propheten Mahomet und einige Regeln aus dem Al-Koran* (*Istorija proroka Magometa i nekotorye pravila iz al-Korana*):

> „Das russische Imperium, unsere Heimat, grenzt nicht nur an viele Staaten, in denen die mahometanische Religion vorherrscht, wie z.B. die Türkei, Persien und andere,

---

218 Z.B. Blsv., Smn.: „O zapovedjach magometovych". In: *Vostočnye izvestija* Nr. 12, 13 (1814), S. 111-114 u. 121-122. Dieser Text verwendet den Religionsbegriff nicht.

219 Vgl. „O Alkorane". In: *Biblioteka učenaja, ėkonomičeskaja, nravoučitel'naja, istoričeskaja i uveselitel'naja* 2 (1793), S. 129-138, hier S. 132f. u. 136. *Kratkoe svedenie ob Alkorane*. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814, S. 6f. u. 10. Diese Differenz kommt nicht nur in Bezug auf den Islam (*magometanskij zakon* wird zu *magometanskaja religija*) zum Tragen, sondern auch dort, wo „unsere Religion", also das Christentum, zur Sprache kommt (*naš zakon* wird zu *naša religija*). Černikov, der Übersetzer des zweiten Textes, gab im gleichen Zug auch einen Überblick zum „Mahometanertum" heraus, in dem der Begriff *islamizm* erscheint, der in den älteren Texten vor 1820 kaum zu verzeichnen ist. Ebenso findet sich dort die Wortschöpfung *magometizm*. Vgl. *Kratkoe svedenie o magometanstve*. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814, S. 9. u. 36.

220 Vgl. für einen Überblick auch Crews, Robert D.: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press 2006, S. 34-49.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern verfügt auch im Inland über eine Vielzahl von Untertanen, die diesen Glauben ausüben […]; deshalb halte ich es nicht nur für nützlich, sondern auch für überaus notwendig und sogar unverzichtbar, meinen Lesern einen Begriff zu geben von ihrem Glauben, gemäß dessen Regeln und Gesetzen sie leben […]."

„Российская Империя, наше Отечество, не только граничит со многими Государствами, в коих господствует Магометанская Религия, как то: с Турциею, Персиею и другими, но и внутрь себя имеет множество подданных, исповедующих оную веру […]; а потому не только полезным, но и весьма нужным и даже необходимым считаю я читателям своим дать понятие о их вере, по правилам и законам которой они живут […]."[221]

Gerade die Tatsache, dass es sich bei den vorgestellten Texten in der Regel um Übersetzungen handelt und dass auch die Originale besonders in philologischer Hinsicht nicht dem Wissenschaftsstandard der Orientalistik entsprechen, hätte für Senkovskij den Anlass zu einer eigenständigen Positionierung geben können. Dass eine solche für ihn auch dort nicht im Vordergrund steht, wo die ausführliche Behandlung eines zentralen religiösen Elements des Islam durch das lexikalische Format hätte angezeigt sein können, führt der im ersten Band des *ĖL* verzeichnete relativ kurze Eintrag *Allah* (*Allach*) vor Augen. Senkovskij schiebt hier eine detaillierte Information zu religiösen Belangen des Islam zugunsten eines späteren (nie erschienenen) Lemmas auf, was an sich nicht überraschen müsste, hätten sich die ersten Bände der Enzyklopädie nicht durch eine teilweise ausufernde, die weitere Planung beeinträchtigende inhaltliche Ausdehnung ihrer Artikel ausgezeichnet (vgl. Kap. 3.1.2).[222] So schreibt Senkovskij zur Definition von „Allah":

„Dieses Wort wurde von allen Völkern, die zum mahometanischen Glauben konvertierten, übernommen. In ihm ist die Idee eines einzigen Gottes enthalten, als Gegensatz zu den heidnischen Gottheiten, die die Araber vor Mahomet, einem reinen Deisten, verehrten. […] Zu den Dogmen des mahometanischen Glaubens, die sich auf die Gottheit und die Gestalt ihrer Verehrung beziehen, siehe *Islamismus*."

„Слово это принято всеми народами, которые обратились в магометанскую веру; в нем заключается идея Бога единого, в противоположность языческим божествам, которым Аравитяне поклонялись до Магомета, чистого деиста. […] О догматах Магометанской Веры, касающихся до божества и до образа чествования его, смотри *Исламизм*."[223]

---

221 Nevzorov, Maksim: „Istorija proroka Magometa i nekotorye pravila iz al-Korana". In: *Drug junošestva* Nr. 3 (1810), S. 17-96, Zitat S. 17f.

222 Senkovskij handelt z.B. den Fluss Amu-Darja im 2. Band auf 14 Druckseiten in großer Ausführlichkeit ab, um am Schluss des Artikels darauf zu verweisen, dass unter dem Lemma *Oksus* – Oxus lautet der antike Name des Flusses – weitere, aktualisierte Informationen zu erwarten seien. Vgl. *ĖL*, Bd. 2, S. 159 (siehe auch unten Fn. 245).

223 *ĖL*, Bd. 1, S. 541 (Hervorhebung im Original; die zitierte Differenz bzgl. Groß- oder Kleinschreibung des ‚mahometanischen Glaubens' entspricht ebenfalls dem Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgesehen von dieser kurzen Erklärung, die in die Domäne des „Glaubens" weist und Mohammed kommentarlos zum Deisten erklärt,[224] herrscht eine auf die 99 Gottesnamen konzentrierte philologische Perspektive vor, die zu einer für Senkovskij typischen ironischen Distanznahme durch einen absurden interkulturellen Vergleich führt: Die arabische „Geheimwissenschaft" eines hundertsten Gottesnamens erinnere mit ihren Praktiken der Geisterbeschwörung an „unsere hellseherischen Schlafwandler" und die „Magnetisten" könnten aus dieser Wissenschaft einige Beweise für ihre Lehre beziehen, womit sie den hundertsten Namen Allahs mit Erfolg in Europa zur Anwendung zu bringen vermöchten.[225] Senkovskij nutzt das Lemma *Allach* letztlich also nicht für religionskundliche Ausführungen, sondern in satirischer Absicht. Ob er der Autor des nicht erschienen Lemmas *Islamizm* gewesen wäre, muss offenbleiben.

Wie nun das folgende Unterkapitel zu erläutern unternimmt, stellt der Islam für Senkovskij in gewissen Zusammenhängen auch den (teils expliziten und teils impliziten) Gegenpol einer Präferenz für das vorislamische Arabien, die zugleich mit einer Wertschätzung der antiken Griechen einhergeht.

4.2 Homer der Beduine

Senkovskij gibt in seinem (durch philologische Reflexion untermauerten) Verständnis von Poesie nicht nur, wie zu sehen sein wird, eine kulturtheoretische Annahme zu erkennen, sondern *ex negativo* auch seine Zurückhaltung gegenüber dem Islam. Besonders augenscheinlich tritt dies im Kontrast mit der russischen (literarischen) Koranrezeption der Romantik hervor.

Die erste russische Koranübersetzung wurde 1716 auf Veranlassung Peters I. unter dem Titel *Der Alkoran über Mahomet, oder das türkische Gesetz* (*Alkoran o Magomete, ili Zakon tureckij*) gedruckt; der Übersetzer ist nicht eindeutig bestimmbar. Als Vorlage diente die französische Übersetzung André du Ryers von 1647. Eine zweite, nur als Manuskript erhaltene Übersetzung im Ausgang derselben französischen Version erfolgte Ende des 17. oder zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch Petr Posnikov. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren zwei neue Übertragungen verfügbar. Zum einen die 1792 von Aleksej Kolmakov bestellte Ausgabe, die auf der englischen Übersetzung George Sales von 1734 beruhte, zum anderen die 1790 erschienene, wiederum von du Ryer ausgehende Version Michail Verevkins.[226] Es ist letztere Koranübersetzung, die einen we-

[224] Der Ausdruck „Deist" bezieht sich in diesem Zusammenhang wohl kaum auf die europäische religionsphilosophische Position des Deismus, sondern mag eher darauf hindeuten wollen, dass der islamische Gott nicht wie im Christentum durch ‚Fleischwerdung' in die Welt eingeht und somit ohne Hypostasen vorgestellt wird.

[225] Vgl. ebd.

[226] Vgl. Rezvan, E. A.: „Koran v Rossii". In: Prozorov, S. M. (Hrsg.): *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii: Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 1. Moskva: Vostočnaja literatura 2006,

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sentlichen Anstoß zu Aleksandr Puškins Verszyklus *Nachahmungen des Korans* (*Podražanija Koranu*, geschrieben 1824-1825) gab. Das im frühneuzeitlichen Paradigma populäre Bild Mohammeds als eines „falschen Propheten" und gewieften Manipulators des einfachen Volkes wandelt sich bei Puškin zu einem ambivalenten Bild eines „Poeten und Propheten", wobei als Voraussetzung dieser literarischen Transformation, P. Alekseev zufolge, gerade die (wahrgenommene) Poetizität des Korans selbst angesehen werden muss. Die 1826 erfolgte Publikation der *Nachahmungen* etablierte den Koran, so Alekseev weiter, als „Fakt der russischen Literatur" und bereitete den Weg zu seiner freien Indienstnahme für den Ausdruck „persönlicher Gemütszustände" sowie „politischer und religiösphilosophischer Vorstellungen". In den Folgejahren gingen verschiedene weitere lyrische Thematisierungen Mohammeds und des Korans in die russische Literaturgeschichte ein, z.B. A. G. Rotčevs Zyklus *Podražanija Koranu* (1828) oder Gedichte L. A. Jakubovičs (*Iz Al-Korana, glava XCI*, 1829), D. P. Oznobišins (*Mogammed*, 1829) und A. F. Vel'tmans (*Megemmed*, 1829).[227]

Senkovskij versteht demgegenüber den Koran, insofern er ihn überhaupt behandelt, als Antithese der Poesie.[228] Angetönt wird dies bereits in der im August 1822 gehaltenen Antrittsvorlesung *Über das Studium der arabischen Sprache* (*Ob izučenii arabskogo jazyka*), welche die Kompetenz in der gesprochenen Gegenwartssprache und damit verbunden auch die authentische Aussprache schriftlicher Texte, die Senkovskij von seinen Fachkollegen in Russland abhob, in eine Programmatik überführt. Mit dem Begriff des Studiums (*izučenie*) adressiert Senkovskij nicht in erster Linie seine eigene (zu erwartende) Forschungstätigkeit, sondern in durchaus pragmatischer Hinsicht die Erteilung des Sprachunterrichts, also die Ausbildung der Studenten zu kompetenten Spezialisten des Arabischen gerade auch mit Hinblick auf den diplomatischen Dienst. Die

S. 201-216, hier S. 203-207. Erst in den 70er-Jahren des 19. Jahrhunderts wurde die erste russische Koranübersetzung direkt aus dem arabischen Original angefertigt.

227 Vgl. Alekseev 2015, S. 142-144, 147 u. 161. Siehe auch eine neuere Anthologie, welche die Koran- und Mohammedrezeption bis zu Bunin dokumentiert: ad-Dejravi, Nazim Mežid: *Koran i prorok Muchammed v russkoj klassičeskoj poėzii*. Sankt-Peterburg: Fond issledovanij islamskoj kul'tury 2011.

228 Ob es sich beim Koran um Poesie handelt, ist aus heutiger Sicht eine Frage, auf die keine schnelle Antwort folgen kann und die zuerst davon abhängt, was mit dem im Deutschen nicht einheitlich verwendeten Begriff ‚Poesie' überhaupt gemeint ist. Versteht man diesen in einem engeren Sinne als *poetry*, so ist klar, dass der Koran stilistisch und thematisch nicht zur klassischen arabischen lyrischen Gattung *šiʿr* gehört. Fasst man ‚Poesie' breiter im Sinne spezifischer sprachlicher Qualitäten eines künstlerischen Textes, so bietet sich eine ‚poetische' Lektüre des Korans durchaus an. Inwiefern von einer Poetizität des Korans die Rede sein kann, deren Anerkennung wesentlich von der kultur- und zeitspezifischen Aktualisierung durch eine ästhetische Rezeption abhängt, diskutiert ausführlich Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H.Beck 1999 (vgl. insbesondere die Kapitel II „Der Text" und V „Der Prophet unter den Dichtern"). Kermani versteht den Begriff der Ästhetik im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung von *aisthesis* als Prozess sinnlicher Wahrnehmung, vgl. S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vermittlung der korrekten Aussprache stellt für ihn die Grundlage nicht nur des aktiven mündlichen, sondern ebenso des schriftlichen Gebrauchs und erscheint gar als unabdingbare Voraussetzung einer wirklichen und vertieften Einsicht in die Sprache überhaupt. Der von Senkovskij prononciert verkündete didaktisch-sensorische Primat des Hörens (*sluch*) vor dem Sehen (*zrenie*) genießt schließlich auch Geltung bei der passiven Sprachaneignung in der Lektüre, die bevorzugt als Rezitation (*deklamacija*) zu erfolgen hat.[229] Die aktive Beherrschung der Sprache ist überdies nicht von der reisenden Erfahrung des Orients zu trennen. Auch dieser Aspekt scheint in der Antrittsvorlesung durch. Mehrfach fällt, mit Wertschätzung verbunden, der Name Antonio Arydas (1736-1820), des maronitischen Arabischlehrers Senkovskijs während eines mehrmonatigen Aufenthalts in einem Kloster in der Nähe von Beirut.[230] Der Koran kommt dort zur Sprache, wo sich die Rede der damals unter europäischen Gelehrten offenbar verbreiteten Annahme zuwendet, die Differenz zwischen dem modernen gesprochenen Arabisch und der klassischen Schriftsprache sei derart groß, dass gewissermaßen von zwei arabischen Sprachen ausgegangen werden müsse. Für Senkovskij handelt es sich hingegen unbestritten um ein und dieselbe Sprache, die lediglich eine bereits in alter Zeit gegebene innere Varianz kenne, indem die der poetischen und gehobenen Schriftsprache eignende Aussprache der Kasusendungen in der mündlichen und nicht gehobenen schriftlichen Sprache wegfalle. Er vermutet, dass Mohammed selbst die Endungen nicht gesprochen habe, worauf zahlreiche Verse im Koran hindeuteten, deren Rhythmik nur ohne die Endungen Sinn ergebe.[231] Diese Argumentation profaniert den Koran also bis zu einem gewissen Grad, da sie ihm keine konsequente Verwendung der gehobenen Sprachform zugesteht.

Gar als Feind der Poesie erscheint Mohammed und damit auch der Koran in einem späteren Aufsatz, der *Die Poesie der Wüste, oder die Poesie der Araber vor Mahomet* (*Poėzija pustyni, ili poėzija aravitjan do Magometa*, 1838) zum Thema hat.[232] Senkovskij entwirft darin ein „goldenes Zeitalter" der „ritterlichen" Dichtung der Beduinen im 5. und 6. Jahrhundert, in der sich die Naturerfahrung der Wüste und eine kriegerisch-agonale Lebensweise zu einer in anderen Sprachen kaum nachzuahmenden Ästhetik verdichten. Den Beduinen schreibt er überdies eine natürliche Veranlagung zur Poesie zu, die bei den sesshaften Arabern so nicht zu finden sei. Mit dem Auftreten Mohammeds habe diese Blütezeit ihr Ende gefunden, wofür nicht allein die Poesiefeindlichkeit der islamischen Lehre selbst, sondern auch die sich aus ihr ergebende veränderte Gesell-

229 Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 153-155.

230 Vgl. ebd., S. 152, 160. Senkovskij literarisiert die Figur des Ardya mehr als ein Jahrzehnt später in den *Erinnerungen an Syrien* (*Vospominanija o Sirii*, 1834), ebenso wie er den entsprechenden biografischen Artikel für das *ĖL* beiträgt (*Aryda*, Bd. 3).

231 Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 155-158.

232 Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 165-201. Der Text erschien erstmals 1838 im 31. Band der *Biblioteka dlja čtenija*. Die hier benutzte Werkausgabe datiert fälschlich auf 1839.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaftsform des neuen Reiches verantwortlich zeichne, die den innerbeduinischen Wettstreit – in Kampf und Dichtung – zu einen Krieg gegen äußere Feinde im Rahmen der Eroberungszüge umgeformt habe. Der Koran steht in diesem Kontext daher nicht für ein poetisches Vorbild wie bei Puškin und anderen romantischen Dichtern, sondern für eine umfassende „moralische und politische Revolution", die die „Lebensweise" (*byt*) der Araber und damit ihre „Begriffe" (*ponjatija*), „Empfindungen" (*čuvstvovanija*) und „Bestrebungen" (*stremlenija*) weg von der hohen Poesie führte.[233]

Das Ideal der alten arabisch-beduinischen Poesie findet sich in kulturvergleichender Perspektive in Senkovskijs Theorie des Hexameters wieder. Zugrunde liegt dieser Betrachtung der altgriechischen Metrik die Annahme eines semitischen Ursprungs des Hexameters: Die Griechen hätten ihn von den Phöniziern entlehnt und an ihre Sprache, die eigentlich dafür gar nicht geschaffen sei, geschickt adaptiert. Senkovskij geht vielmehr davon aus, dass es die semitischen Sprachen sind, denen natürlicherweise eine Hexameterqualität ansteht. Sein eigentliches Ansinnen liegt aber in einer Ablehnung des modernen Hexameters, dem die antike metrische Funktionsweise völlig abgehe: „Unsere Hexameter sind eine äußerst erbärmliche Parodie der griechischen" („Наши Гекзаметры – самая жалкая пародия Греческих").[234] Diese zuerst im dreizehnten Band des *ĖL* (1838) unter dem Eintrag *Gekzametr* vertretene Position geht 1841 in eine sehr ausführliche und die Argumentation vertiefende Abhandlung zum *Antiken Hexameter* (*Drevnij gekzametr*) ein, deren Anlass eine aktuelle, Senkovskij offenbar anonym vorliegende russische Teilübersetzung der Odyssee in Hexametern bildete.[235] Die scharf vorgebrachte Kritik am modernen Hexameter zielt im Kern auf dessen Verwendung eines exspiratorischen Akzents in Abweichung vom urtümlichen musikalischen Akzent des Griechischen. Wie Senkovskij mit Verweis auf die von ihm vermutete semitische Herkunft des Hexameters und vermittels einer Übersetzung des Versmaßes in eine musikalische Notation demonstriert, komme es auf die korrekt eingesetzten langen und kurzen Silben und nicht auf die rhythmische Betonung des Versfußes durch Intensivierung der Tonstärke an. Das Arabische mit einer ihm zugeschriebenen natürlichen Disposition zum Hexameter und das Griechische in dessen Nachfolge verbinden sich in diesem Text zu einem Medium idealer, in der Gegenwart unerreichter Poesie, die ihr Fundament in der Musik hat.[236]

---

233 Vgl. ebd., S. 170f. und 194-196.

234 Vgl. *ĖL*, Bd. 13, S. 428-430, Zitat S. 429.

235 Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 241f. Der gesamte Aufsatz *Drevnij gekzameter* erstreckt sich über die S. 217-330. Möglicherweise handelt es sich bei der Senkovskij vorliegenden russischen Hexameter-Version um die Übersetzung des ersten Gesangs durch Džunkovskij (1840).

236 Vgl. bes. ebd., S. 217-223.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vom Ursprung der Dichtung in der Musik führt der Weg schließlich zur Religion. Nicht nur gilt Homer als „Theologe seines Glaubens“ und sein Werk – hier ist nun von der Ilias die Rede – als „ganz und gar religiöses Poem“, vielmehr werde der Gesang selbst, die in der Musikalität der Dichtung angelegte Melodie, von einem religiösen Charakter getragen. Indem Senkovskij zur Demonstration dieser These verschiedene Verse über mehrere Druckseiten hinweg musikalisch notiert und die sich ergebenden Melodien gar unter Hinzufügung von Akkorden zu einer mehrstimmigen „Rhapsodie Homers“ für „Gesang“ und „Fortepiano“ arrangiert, gerät er nebenbei zum Komponisten.[237] Die Betrachtung des Hexameters erweist sich somit nicht als bloße Lehre lyrischer Metrik, sondern als durch musikalische Notation scheinbar objektivierbare Betrachtung einer religionsgeschichtlichen Entwicklung:

> „Diese großartigen Klänge erinnern ja frappant an den Kirchengesang des lateinischen Westens! Ich bin sehr zufrieden, dass wir auf dieses unerwartete und erstaunliche Resultat gestoßen sind, denn dieser Gesang ist sehr alt und wenn wir nun eine ebensolche Melodie aus dem Hexameter des ältesten religiösen Poems der Griechen zutage gefördert haben, dann ist sie auch wirklich in jenem enthalten. Da wir wissen, dass der griechische Hexameter von den Phöniziern stammt, können wir nun mit Nachdruck den Anbeginn dieses Gesangs im tiefsten Altertum Syriens aufspüren, indem wir bis zur Zeit der Patriarchen zurückgehen. Wahrscheinlich haben ihn die Heiden von den Hebräern entlehnt. Und so sind wir außerdem völlig berechtigt, eine allgemeine Schlussfolgerung zu ziehen: Der Hexameter war eigentlich und ursprünglich ein religiöses Metrum und trägt in sich die ältesten heiligen Gesänge der Menschheit.“

> „Да ведь эти величественные звуки – разительно напоминают церковное пение латинского Запада! Я очень рад, что мы добились до этого неожиданного и удивительного результата, потому что это пение – очень древнее; и когда мы добыли такую же мелодию из гекзаметра древнейшей религиозной поэмы Греков, то она действительно в ней и находится. Как мы знаем, что греческий гекзаметр происходит от Финикийцев, то смело можем теперь отыскивать начало этого пения в глубочайшей древности Сирии, восходя до времен патриархов. Язычники, вероятно, заимствовали его у Евреев. Таким образом еще мы совершенно в праве сделать общее заключение: гекзаметр, собственно и первоначально, был религиозным метром, и заключает в себе древнейшие священные напевы человечества.“[238]

Der Verlust dieser ursprünglichen Einheit von Poesie, Musik und Religion, der letztlich zur Unfähigkeit der Zeitgenossen führt, in ‚echten‘ Hexametern dichten zu können, liegt an anderer Stelle des Textes in der Ablösung des „Heidentums“ durch das Christentum begründet:

> „Auf den ersten Blick erscheint ein solcher vollständiger Niedergang der alten Musik, eine solche Veränderung im Hörvermögen der Völker, gar unverständlich. Doch die Gründe dieses Ereignisses liegen im Wesen der alten Musik und der alten Poesie selbst. Die Musik war untrennbar mit der Poesie verschmolzen und beide verbanden sich eng mit der heidnischen Religion. Das Christentum konnte weder die eine noch die ande-

[237] Vgl. ebd., S. 268-283.
[238] Ebd., S. 283.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re übernehmen […]. Die Christen mieden alles Heidnische und mit Begeisterung rühmten sie ihre Kirchengesänge."

„С первого взгляда кажется даже непонятным такое полное падение древней музыки, такая перемена в слухе народов. Но причины этого события заключаются в самой сущности древней музыки и древней поэзии. Музыка нераздельно была слита с поэзией и обе тесно соединялись с языческою религией. Христианство не могло принять ни той ни другой […]. Христиане чуждались всего языческого, и с восторгом превозносили свои церковные напевы."[239]

Ungeachtet des Widerspruchs, dass im ersten Zitat der lateinische Kirchengesang der Musikalität des Hexameters nahekommt, während das zweite Zitat die Kirche in Opposition zur alten „heidnischen" musikalischen Poesie rückt, ist die allgemeine Stoßrichtung deutlich: Gegenwärtige Dichter haben in ihren Werken an das verlorene antike Erbe anzuknüpfen, was vorderhand eine fundierte musikalische Bildung erfordert.[240] Wird Senkovskij aber beim Wort genommen, so reaktiviert er selbst mit seiner homerischen Komposition die religiöse Melodik der Antike und erschafft damit ein auditives ‚neopaganes' Setting – zumal er die Leserschaft auch auffordert, die Noten am Klavier nachzuspielen. Wie in vielen seiner Texte mag sich hier eine ironische Distanz mit einem durchaus ernst gemeinten kulturhistoriografischen Idiolekt verbinden.

Das folgende Unterkapitel beleuchtet nun Senkovskij, der bis anhin in Bezug auf sein literarisches Schaffen, sein Verhältnis zum Islam, seine philologischen Ansichten und seine Vorstellung von Poesie und Musik interessierte, wiederum auf einer anderen Ebene als vergleichenden Kultur-, Sprach- und Religionstheoretiker besonderen Zuschnitts.

4.3 Klima, Sprache, Grundidee: Senkovskijs Religionstypologie Asiens

Der ausführliche vierzigseitige Überblicksartikel *Asien* (*Azija*), den Senkovskij für den ersten Band des *ĖL* verfasste[241] und auf den die Kapitel 3.1.3 und 3.3.1 bereits kurz zu sprechen kamen, legt bei einer präzisen Lektüre ein facettenreiches kulturtheoretisches Fundament offen, das nun eingehend nachvollzogen und auf seinen religionstheoretischen Gehalt hin untersucht werden soll. Senkovskij wird dabei nicht zuletzt als früher Repräsentant einer konzeptuell abstrahierenden Religionskomparatistik in Erscheinung treten, was v.a. für die übergeordnete Fragestellung dieser Studie von erhöhter Relevanz ist.

Den zentralen Gedankengang, von dem ausgehend die Textkonstruktion erfolgt, bildet die klimatologisch, geomorphologisch und hydrologisch begründete Annahme, die unterschiedliche physische Beschaffenheit Asiens bringe je-

239 Ebd., S. 234f.
240 Vgl. ebd., S. 329.
241 *ĖL*, Bd. 1, S. 242-282.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weils eine bestimmte Form der „Zivilisation“ (*obrazovannost’*) hervor, die sich entsprechend in einer „Grundidee“ oder „Hauptidee“ (*osnovnaja ideja*, *glavnaja ideja*) resp. einem „Grundgedanken“ (*osnovnaja mysl’*) ausdrücke. Der Text operiert demnach in doppelter Hinsicht mit der Figur einer basalen Idee: Er postuliert sie als irreduziblen Kern bestimmter historischer Ausprägungen menschlicher Kultur und birgt andererseits als argumentative Voraussetzung seiner selbst die klimatheoretische ‚Grundidee‘ der sekundären Anbindung der Kultur an die primäre physische Gestalt der Erdoberfläche in sich.[242]

Der von Senkovskij verantwortete Textanteil des Artikels *Azija* (d.h. der gesamte Artikel abzüglich der letzten sieben Seiten zu Mineralogie, Botanik und Zoologie, vgl. Kap. 3.3.1, Fn. 186) lässt sich in drei ähnlich lange Hauptteile zergliedern, wovon der mittlere Abschnitt, wiederum gewissermaßen als ‚Grundidee‘ auf der formalen Ebene des Textes, von der Beschreibung der „Größe und äußeren Gestalt Asiens“ (*veličina i vnešnij vid Azii*) eingenommen wird. Der dritte Abschnitt behandelt die daraus ableitbare Kultur (und teilweise menschliche Natur) in den Unterkapiteln zum „asiatischen Menschen“ (*azijskij čelovek*), zur „Literatur und geistigen Gliederung Asiens“ (*literatura i umstvennoe razdelenie Azii*) und zur „politischen Gliederung Asiens“ (*političeskoe razdelenie Azii*), während die ersten zwölf Seiten (erster Abschnitt) als Hinführung einen bei der griechisch-römischen Antike ansetzenden Forschungsstand über die Entwicklung der geografischen Kenntnisse zu Asien bereitstellen. Für die Antike und das Mittelalter (Unterkapitel II und III) wird dieser wissenschaftliche Aneignungsvorgang noch als pluraler Prozess referiert, an dem neben den Eu-

[242] Das neben Asien resp. dem Orient zweite programmatische Herausstellungsmerkmal des *ĖL* – der Russlandbezug – verweist ebenfalls auf eine starke Betonung der kulturdeterminativen Kraft der Geografie. Der entsprechende Übersichtsartikel *Großrussland* (*Velikaja Rossija*, Bd. 9, S. 261-276) stammt von Nikolaj Nadeždin. Auf eine geografische Charakterisierung „Großrusslands“, das Nadeždin im Wesentlichen mit dem europäischen Russland des vorpetrinischen „Moskauer Staates“ identifiziert und von „Kleinrussland“ (*Malorossija*), „Weißrussland“ (*Belorussija*), aber auch dem Kaukasus und Sibirien unterscheidet, folgt eine ausführliche ethnografische Charakterisierung des „großrussischen Volks“ (*narod velikorossijskij*). Dieser Text fällt zeitlich mit einem um einiges ausführlicheren Zeitschriftenartikel zur „historischen Geografie“ der „russischen Welt“ zusammen, in welchem Nadeždin die Analyse des geografischen Raums als Grundvoraussetzung der Historiografie in detaillierter Argumentation und deutlicher als im *ĖL* postuliert. Der Begriff „russische Welt“ (*russkij mir*) steht dabei in etwa für das historische Siedlungsgebiet des „großrussischen Volks“ im europäischen Russland und trägt nicht dieselbe geopolitisch-zivilisatorische Konnotation wie seine aktualisierte Erscheinungsform im 21. Jahrhundert. Nadeždins Zugang beruht hier v.a. auf der Ableitung historischer Erkenntnisse aus den zu beobachtenden volkstümlichen (und nicht den wissenschaftlichen) Benennungen des geografischen Raumes. Im Gegensatz zu Senkovskijs Asien-Artikel spielt dabei nicht nur die physische Geografie, also die natürlichen Gegebenheiten, eine Rolle, sondern ebenso die vom Menschen geleistete Gestaltung des Raumes (politische Geografie). Ersteren Bereich untersucht Nadeždin als „Chorografie“, letzteren als „Topografie“. Vgl. Nadeždin, N.: „Opyt istoričeskoj geografii russkogo mira. Stat’ja pervaja“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 22 (1837), Otd. III, S. 27-79, hier S. 37.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ropäern z.B. die antiken Perser, die Araber oder die Chinesen teilhaben. Mit der Neuzeit (IV und V) verengt sich die Perspektive auf Europas Leistungen, wobei punktuell russische Beiträge zur Kenntnis der Geografie Asiens hervorgehoben werden, die nicht zuletzt im Zusammenhang der Ausweitung des Zarenreiches stehen.[243]

Im Textabschnitt zur „Größe und äußeren Gestalt Asiens" bringt Senkovskij neben der ausführlichen geografischen Charakterisierung des Kontinents die angesprochene Verschränkung von Erdgestalt und Ausbildung der Zivilisation mancherorts schon andeutungsweise zur Sprache. So bewahre z.B. Mittelasien wegen seiner Abgeschiedenheit von den Meeren seit Urzeiten ein und dieselben Sitten und verbleibe statisch auf der gleichen Kulturstufe, während die am oder zum Meer hin gelegenen Gebiete verschiedenen Veränderungen unterworfen seien und beträchtliche zivilisatorische Erfolge vorzuweisen hätten.[244] Das mannigfaltige Wechselspiel von Hochebenen, Tälern, Ebenen, Berg- und Flusssystemen kann Senkovskij zufolge nicht ohne Einfluss auf die „organische Natur", die „Zivilisation" und das „Schicksal der Bewohner" dieser Gebiete bleiben.[245]

Die Ausführungen zum „asiatischen Menschen" verstärken diesen Eindruck v.a. im Hinblick auf die in Asien vorkommenden Sprachfamilien, wobei sich die Sprachausprägungen gleichzeitig auch mit rassischen Kennzeichen verbinden. Drei asiatische „Haupt-Rassen" oder „Haupt-Stämme"[246] werden demnach in „physischer Hinsicht" unterschieden: die „weiße oder kaukasische", die „gelbe oder mongolische" und die „schwarze oder äthiopische". Ihnen folgen drei sekundäre Rassen: die „dunkelbraune" („Malayen"), die „halbschwarze" („Papuas" oder „australische Neger") und die „kupferfarbene" („Amerikaner"). Nicht immer, präzisiert der Text, sei es möglich, die Rassen anhand von Merkmalen wie Schädelform, Haaren oder Hautfarbe klar voneinander zu trennen. Wenngleich Sprachen vergessen oder gewechselt werden könnten, seien diese doch das brauchbarste Kennzeichen zur Unterscheidung der Völker.[247]

---

243 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 242-254.

244 Vgl. ebd., S. 255.

245 Vgl. ebd., S. 256. Die Bedeutung gerade der Wasserläufe Asiens sticht beispielsweise auch im vierzehnseitigen Artikel zum zentralasiatischen Fluss Amu-Darja hervor (*ĖL*, Bd. 2, S. 145-159). V.a. auf aktuelle europäische Reiseberichte, antike und arabische Historiker zurückgreifend, folgt Senkovskijs Text dem Flusslauf und vermittelt dabei nicht nur geografisch relevante Informationen, sondern stets auch kulturgeschichtliche Zusammenhänge (vgl. auch oben Fn. 222).

246 Die in diesem Zusammenhang verwendeten Termini sind *plemja* und *poroda*, die im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts als Synonyme zum neu aufkommenden Wort *rasa* („Rasse") verwendet werden konnten. Vgl. hierzu Tol'c [Tolz], Vera: „Diskursy o rase: imperskaja Rossija i Zapad v sravnenii". In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii*". *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 145-193.

247 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 265.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Sprachen differenziert Senkovskij in vier Hauptfamilien, die ihren Ursprung in völlig verschiedenen Gegenden Asiens haben. Die Erklärung der Ausdifferenzierung der verschiedenen Sprachen stützt sich zum einen auf jeweils unterschiedliche klimatische Gegebenheiten, die Verschiedenheit ist zugleich aber auch das Resultat rassischer Differenzen, wobei sich nun die tetradische Typologie der Sprachfamilien zu einer dyadischen Rasse-Typologie der Sprachlogik reduziert. So teilt der Text eine mongolische Sprachfamilie (mit ihren Untergruppen Mandschurisch, Mongolisch, Türkisch und Finnisch resp. „West-Mongolisch") und eine ostasiatisch-chinesische Sprachfamilie in gleicher Weise der mongolischen Rasse zu. Entsprechend sind beide Sprachfamilien von der gleichen „Logik" durchzogen, worunter Senkovskij hier – als spezifische Form des „Grundgedankens" – die Regeln der Anordnung der Wörter im Satz, also nach heutiger Sprache in etwa die Syntax, versteht. In gleicher Weise erlaubt dieses Vorgehen, die gemeinsam der kaukasischen Rasse zugehörigen „persoeuropäischen" und semitischen Sprachfamilien auch aufgrund einer gleichen Sprachlogik zusammen zu gruppieren. Es scheine, meint Senkovskij, „als ob diese oder jene Anordnung der Gedanken eine Rassenfrage darstelle!" („как будто тот или другой порядок мыслей составляет вопрос племенной!").[248] Eine Sprache der schwarzen Rasse, welche weiter oben noch als eine der drei Hauptgruppen erschien, kennt der Text im Übrigen nicht – vermutlich deshalb, weil die schwarze Bevölkerung als eingewandert gilt und somit als nicht autochthon asiatisches Element aus dem klimatheoretischen Analyserahmen fällt.

Im Anschluss an diese Sprachtheorie führt Senkovskij die Explizierung des Konnexes von physischer Geografie und Kultur im Unterkapitel „Literatur und geistige Unterteilung Asiens" (*Literatura i umstvennoe razdelenie Azii*) im Zusammenhang der Schilderung der Entstehung philosophisch-literarischen Denkens und der damit verbundenen Herausbildung der asiatischen Religionen weiter. Ausgehend von der Setzung einer gesamteuropäischen Einheit des Denkens, die Russland einschließt, leitet der Text zu einer asiatischen Dreiheit über. Die „europäische Zivilisation" (*evropejskaja obrazovannost'*) beruhe, so die Annahme, von Gibraltar bis Archangel'sk auf den gleichen Prinzipien, auf den gleichen philosophischen Begriffen, ungeachtet der Sprachunterschiede. Deshalb könne auch von einer einheitlichen westlichen Literatur gesprochen werden. Demgegenüber habe Asien aufgrund seiner vielfältigen Gestalt der Erdoberfläche verschiedene philosophische Prinzipien und daraus hervorgehend verschiedene Literaturen, Philosophiesysteme und Religionen entwickelt:

> „Die physische Beschaffenheit des asiatischen Kontinents bildete von alters her den Ursprung dreier unabhängiger philosophischer Systeme aus, des syrischen, indischen und chinesischen, die alle jeweils auf ihrer eigenen Hauptidee beruhten. Alle diese Ideen

[248] Vgl. ebd., S. 265-268, Zitat S. 268.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leben dort bis heute in verschiedenen Formen fort. Alle asiatischen Religionen entstanden aus deren Zusammensetzungen."

„Физическое устройство Азийского материка сделалось издревле началом трех независимых философических систем, Сирийской, Индейской и Китайской, основанных каждая на своей главной идее. Все эти идеи живут там и доныне в разных видах. Все Азиатские религии восстали из их сочетания."[249]

Dem zuerst besprochenen syrischen System erkennt Senkovskij einen Vorzug vor den anderen zu, da es von den Hebräern die Idee eines einzigen Gottes empfangen habe, die im siebten Jahrhundert in die Form des „Islamismus" (*islamizm*) eingegangen sei. Der Text geht an dieser Stelle von einer vorher wissenschaftlichen Beschreibungssprache zu einer christlich imprägnierten Optik über, wenn er den Begriff des „einzigen Gottes" (*edinyj bog*) als „erhabene Wahrheit" von der „Güte des Allmächtigen" herleitet. Gleichzeitig erfolgt eine Absetzung von den Hebräern resp. Juden: Diese hätten aus unerfindlichen Gründen die Vorstellung des einzigen Gottes direkt vom Himmel als Offenbarung erhalten. Diese Idee sei aber von den „verengten Begriffen" der Rabbinen und verschiedener syrischer und persischer „Sekten" umnachtet worden, bis sie dann in der Form des „Islamismus" sich ganz Westasien unterworfen habe. Die wohlwollende Bewertung des Islam hinsichtlich seines weltgeschichtlichen Hilfsdienstes zur Verbreitung der Gottesidee stellt übrigens keinen Einzelfall dar, sondern begegnet auch in anderen zeitgenössischen Zusammenhängen. Petr Čaadaev vertritt beispielsweise im zeitlebens unveröffentlichten siebten *Philosophischen Brief* ein positives Bild Mohammeds als eines Wohltäters der Menschheit, da seine Religion den Glauben an einen einzigen Gott zu verbreiten geholfen und sich damit in den Dienst der durch das Christentum beförderten Offenbarungsreligion gestellt habe.[250] Ein ähnliches Argument äußern auch Maksim Nevzorov im weiter oben zitierten Artikel zum Leben Mohammeds[251] sowie der Kazaner Orientalist Smirnov in seiner an anderer Stelle zu besprechenden Studie zu den Schiiten (vgl. Kap. 5.2).

Zur Essenz des indischen Systems erklärt Senkovskij die kosmologischen Prinzipien des Guten und des Bösen. Diese Idee sei verschiedentlich in der Gestalt von Religionen zutage getreten, umgeben von Dogmen und Ritualen. Als ihre beiden Hauptformen benennt er den „Brahmanismus" (*brachmanizm*) und den „Buddhaismus" (*buddaizm*), wobei er letzteren in zeittypischer Weise mit dem „dalai-lamaschen Glauben" (*dalaj-lamskaja vera*) gleichsetzt. Weiter hält er fest, dass sich in Asien besonders die „Religion des Buddha" weit verbreitet habe, bis hin nach China und Japan.

Den Ursprung des chinesischen philosophischen Systems erkennt Senkovskij in der Idee einer lebendigen und vernünftigen Natur, die das System als „Him-

[249] Vgl. ebd., S. 270f., Zitat S. 271.
[250] Vgl. Tschaadajew 1992, S. 138-140.
[251] Vgl. Nevzorov 1810, S. 95f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mel“ chiffriere. Auch hier erhält die Wissenschaftssprache eine christliche Einfärbung, die zugleich unterlaufen wird, wenn der Text einerseits konstatiert, dass diese Natur in der chinesischen Vorstellung nicht von einem klar und bestimmt auf den Begriff zu bringenden „allmächtigen und einzigen Wesen“ (*Vsemoguščee i Edinoe Suščestvo*) gelenkt werde, die Natur (*Priroda*) andererseits aber durch Großschreibung dennoch als diesem vergleichbares Prinzip anerkennt.[252] Die weiteren Ausführungen schreiben dem chinesischen System die Annahme der Existenz von Geistern (*duchi*) zu, die allerdings nur Gegenstand staatlicher Rituale seien. Senkovskij erläutert außerdem, dass das chinesische System, welches er weiter unten auch als „konfuzianische Religion“ benennt, die der Natur zugeschriebene Vernunft „komplett physisch“ und das Gesetz als deren „Ausdruck“ begreife. Da ihm die „fruchtbarste Idee“ – diejenige des allmächtigen Gottes – fehle, habe das chinesische System zu einem seltsamen Mittel gegriffen und die Herrscher als Vermittler zwischen der vernünftigen Natur und der Gesellschaft vergöttert. Schließlich wertet der Text die Lehre des chinesischen Systems negativ, indem er ihr abspricht, die Herzen der Menschen erfüllen zu können. Vielmehr handle es sich eigentlich um eine politische Lehre. Nicht verwunderlich sei es daher, dass sie weitgehend von der ersten ihr begegnenden „Geistes-Religion“ (*duchovnaja religija*), dem „Buddhaismus“, überlagert worden sei, wenngleich der Konfuzianismus Staatslehre bleibe und auch die philosophische Grundlage der chinesischen Literatur bilde.[253]

Senkovskij identifiziert zum Schluss des Kapitels zur „Literatur und geistigen Unterteilung“ die drei grundlegenden religiös-philosophischen Ideen mit jeweils einer oder mehreren Hauptsprachen. So herrsche in der „mahometanischen Literatur“ die arabische Sprache vor, gefolgt von Persisch und Türkisch, im indischen System dominierten Sanskrit („Brahmanismus“) und Tibetisch („Buddhaismus“) und die Hauptsprache der chinesischen Literatur sei „Han“ (*chan*), die „natürliche Sprache“ der Chinesen. Die europäische Wissenschaft, heißt es weiter, teile Asien in den „mahometanischen“, den „chinesischen“, den „buddhaistischen und den „brahmanischen Orient“ ein, wobei die ersten beiden Bereiche in wissenschaftlicher Hinsicht als die ergiebigsten zu betrachten seien, während sich als der am wenigsten ergiebige der „brahmanische Orient“ erweise, zu dem noch kein historisches Buch, noch nicht eine chronologische Darlegung erschienen sei.[254]

---

252 Die Großschreibung der Natur begegnet im zeitgenössischen Sprachgebrauch auch in anderen Kontexten; sie kann auch durch eine am christlichen Gedanken der Schöpfung orientierte orthografische Konvention erklärt werden. Die unmittelbare textliche Nähe des großgeschriebenen „allmächtigen und einzigen Wesens“ und der ebenfalls großgeschriebenen, aber hier eindeutig nicht im christlichen Kontext verstandenen Natur legen die im Haupttext vertretene Lesart dennoch nahe.

253 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 271.

254 Vgl. ebd., S. 271f. Der ebenfalls von Senkovskij gezeichnete Eintrag *Orientalische Sprachen* (*Vostočnye jazyki*) im zwölften Band des *ĖL* verweist gleich zu Beginn auf den Arti-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In einer Passage, die der Darstellung der dreigestaltigen Religionstypologie Asiens unmittelbar vorangeht, dekonstruiert Senkovskij die Polarität Europas und Asiens. Europa, schreibt er, werfe China dessen Unbeweglichkeit (*nepodvižnost'*) vor – eine Feststellung, der er zuerst einmal nicht widerspricht, denn das China des 19. Jahrhunderts beruhe auf denselben konfuzianischen Grundlagen, auf denselben philosophischen Begriffen, wie sie vor 4000 Jahren entstanden seien. Verändert hätten sich nur die äußeren Erscheinungsformen des häuslichen und gesellschaftlichen Lebens. Gleiches gelte aber für Europa: Seine geistige Grundlage bilde seit Jahrhunderten unverändert die griechische Philosophie. Europa bewege sich durch die Jahrhunderte hindurch im immer gleichen Kreis von politischen, psychologischen und natürlichen Ideen. Es halte in jedem Jahrhundert jeweils das für Fortschritt, was eigentlich nur die Varianz eines gleichbleibenden, sich reproduzierenden Inhalts darstelle. Senkovskij zieht daher als Fazit:

> „[…] das China des 19. Jahrhunderts ist gleichwohl dem alten China ähnlich, so wie das gegenwärtige geistige Europa immer noch Griechenland und Rom gleicht; es [China, S.R.] wickelt bis heute die Ideen seiner ersten Lehrer ab, so wie auch wir die Ideen der unseren abwickeln. Dies bemerkt gewöhnlich niemand in Europa, wenn über die Veränderlichkeit oder die Unveränderlichkeit der Zivilisationen nachgedacht wird."
>
> „[…] Китай XIX века все-таки похож на древний Китай, как нынешняя Европа все еще похожа на Грецию и Рим; он по сию пору развертывает идеи первых своих учителей, как мы развертываем идеи наших. Этого обыкновенно никто не примечает в Европе, рассуждая о подвижности или неподвижности образованностей."[255]

Der Text lässt im Übrigen offen, ob dieser Umstand als positiv oder negativ zu gelten habe. Während Senkovskij über den ganzen Artikel gesehen den Unterschied von Europa und Asien dyadisch denkt (und Russland Europa zuordnet), so ebnet er an dieser Stelle diese Beziehung einerseits durch eine Gleichsetzung des geistigen Stillstandes ein und konstruiert zugleich eine neue Dyade, in der zwei verschiedene geografische Ausprägungen einer geteilten Unveränderlichkeit des Denkens (Europa und China) seiner – Senkovskijs – eigenen Einsicht in die Natur dieser Statik gegenüberstehen. Präsentiert er seine Klima- und Sprachtheorie und die damit verknüpfte Religionstypologie der sprachlichen Form nach als Fakten, als wissenschaftliches Allgemeinwissen – natürlich handelt es sich dennoch um seine ihm eigene Position –, so gibt er sich hier im Text als Individuum zu erkennen, als Gelehrter mit umfassendem Wissensan-

---

kel *Azija* zurück, in dem die Entstehung und Verbreitung der orientalischen Sprachen und Literaturen, ausgehend von der physischen Gestalt des Kontinents, ausführlich dargestellt sei. Aus diesem Grund werde unter dem Lemma *Orientalische Sprachen* nur ein knapper „technischer" Überblick über die betreffenden Sprachgruppen resp. die dafür zuständigen Wissenschaftsbereiche (Arabistik, Hebraistik, Indologie, Mongolistik, Sinologie, Ägyptologie) angeführt, vgl. *ĖL*, Bd. 12, S. 109-111.

255 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 270f., Zitat S. 271.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spruch, der als Einziger auf eine fundamentale Erkenntnis hinsichtlich des Verhältnisses von Asien und Europa geschlossen hat.

Aus der vorgenommenen Analyse wird ersichtlich, dass das Lemma *Azija* mit der Ausführlichkeit eines wissenschaftlichen Traktats die in der Programmatik des *ĖL* in Aussicht gestellte Asien/Orient-Kompetenz in eine Asien-Systematik umsetzt, in der sich ein Kultur- und Religionsvergleich dort zentral positioniert findet, wo mit der Philologie das leitende Paradigma der zeitgenössischen Orientalistik zur Sprache kommt – oder zu kommen scheint. Das Unterkapitel zur „Literatur und geistigen Einteilung Asiens" behandelt im Grunde kaum die Literatur Asiens, sondern beansprucht, deren geistige Voraussetzungen herauszuarbeiten, was sich in der Logik des Textes als gleichbedeutend mit der dreigliedrigen Religionstypologie Asiens erweist. Im Leitmotiv der „Grundidee" ist das wesentliche kultur- resp. religionskomparatistische Element gegeben. Die Reduzierung auf einen jeweiligen geistigen Kern hebelt die Geschichte aus, die zwar nicht im ganzen Text ohne Rolle bleibt, aber gerade im Religionsvergleich zugunsten eines durch die Zeit stabil bleibenden philosophisch-religiösen Nukleus weitgehend entweicht. Daneben orientiert sich die religionsbeschreibende Sprache auch am auffallenden Abwesenden. Das Christentum, das seiner Herkunft und geografischen Verbreitung nach in Asien (im „syrischen System") hätte verortet werden können,[256] bleibt in der Religionstypologie ungenannt. Es nimmt bloß als Kontrastfolie im Hintergrund Präsenz, indem Senkovskij die Wertigkeit der aufgeführten asiatischen Religionen an einer stellenweise christlich inspirierten Beschreibungssprache misst, die möglicherweise gar nicht so sehr seine eigene Position repräsentiert, sondern vielleicht ein ideologisches Zugeständnis an den allgemeinbildenden und offiziellen Charakter der Publikation darstellt. Die Grundidee der „europäischen Zivilisation", welche der Text als einheitliche Erscheinung zwischen Gibraltar und Archangel'sk ausweist, bleibt ebenso ungeklärt und wird über die Feststellung ihrer unveränderten Persistenz seit der griechisch-römischen Antike hinaus nicht präzisiert. Überdies deutet das Fehlen einer geistigen Binnendifferenzierung Europas – Asien wird immerhin die Existenz dreier Grundideen zugestanden – auf eine Umwertung eines traditionellen europäischen Kategorisierungsmodus hin. In der Frühen Neuzeit bildete sich angesichts einer stetig steigenden ethnografischen ‚Datenlage' im Zuge der europäischen globalen Expansion ein Wahrnehmungsmuster zur Klassifizierung religiöser Diversität heraus, das sich bis in das 19. Jahrhundert ubiquitär erhalten sollte. Seiner Form nach als 3 + 1 oder 1,2,3/4 codierbar, stellte es der seit Jahrhunderten bekannten Dreiheit von Christentum, Judentum und Islam eine vierte Kategorie entgegen: das ‚Heidentum' resp. die ‚Idolatrie'. Die drei Monotheismen bildeten dabei, obwohl sich

256 Dies käme umso mehr in Frage, als bspw. Senkovskijs literarische Verarbeitung Syriens in den *Vospominanija o Sirii* (1834) hauptsächlich durch seinen Aufenthalt in einem christlich-maronitischen Kloster geprägt ist.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigentlich gegenseitig ausschließend, gemeinsam das Spezifische (in drei Varianten), während unter die Kategorie ‚Heidentum/Idolatrie' der gesamte Rest der ‚Daten' – z.B. was man in Asien oder Amerika vorfand – unspezifisch subsumiert und damit niedriger gewertet wurde.[257] Dieses Schema, das sich nebenbei gesagt auch in zahlreichen anderen Bereichen der europäischen Kulturgeschichte als Ordnungsprinzip nachweisen lässt,[258] erfährt im Artikel *Azija* eine Transformation und Umkehrung in die Form 1 + 3. Das Unspezifische ist hier das nicht binnendifferenzierte Europa, dessen Grundidee Senkovskij verschweigt (1). Diesem gegenübergestellt findet sich die Trias der asiatischen Religionssysteme im durch die inhaltliche Benennung der Grundideen markierten Status des Spezifischen (3).

Senkovskijs prononciert klimatheoretische Argumentation bleibt kein Einzelfall, sondern findet bspw. auch im oben angesprochenen Aufsatz *Die Poesie der Wüste* Widerhall, der die Dichtung der Beduinen in einen direkten Zusammenhang mit den Naturgegebenheiten ihrer Wohngebiete bringt. Vor allem ein Aspekt der vorgestellten Klimatheorie – die dreigliedrige Religionstypologie Asiens – sticht demgegenüber auf eine andere Weise aus dem Gesamtwerk heraus. Hervorgehoben werden soll hier weniger die Tatsache, dass der Islam als „Religionssystem" (wenn auch nur knapp) charakterisiert und positiv bewertet wird, was angesichts der Erkenntnisse aus den vorangehenden Unterkapiteln auffällt, sondern vielmehr die komparatistische Perspektive. Senkovskij äußert sich im *Azija*-Artikel, wie vermutlich nirgendwo sonst, explizit religionstheoretisch, und gewichtet man theoretisches Potential stärker als historisch-empirische Breite, so erweist sich der Redakteur des enzyklopädischen Spezialgebiets „mahometanischer Orient", der prägende St. Petersburger Orientalist und Verfasser islamisch gefärbter ‚orientalischer Erzählungen' nicht als Pionier der Islamwissenschaft, sondern des russischen Religionsvergleichs moderner Prägung. Entscheidend ist dabei, dass ein Verfahren konzeptueller Abstrahierung

---

257 Vgl. hierzu Smith, Jonathan Z.: „Religion, Religions, Religious". In: Taylor, Mark C. (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies.* Chicago/London: The University of Chicago Press 1998, S. 269-284, besonders S. 275f. In gewissen geografischen und zeitlichen Kontexten wäre dieser Typologie eine fünfte Kategorie – das Absprechen jeglicher Religion oder Idolatrie – hinzuzufügen. In der Frühen Neuzeit galten zahlreiche indigene Kulturen der amerikanischen Kontinente, der pazifischen Inseln, Australiens und Afrikas den Europäern als religionslos. Vgl. Chidester 1996, S. 11-16.

258 So die an zahlreichen Beispielen ausgeführte These von Brandt, Reinhard: *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1,2,3/4)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1991. Die oben vorgeschlagene zweite Variante der Codierung entspricht derjenigen Brandts. Es ist hier allerdings darauf hinzuweisen, dass sein Kapitel „Religionen und Religion" (S. 124-128) einer etwas anderen Ausrichtung folgt als die vorliegende Untersuchung und auf die ‚Heiden' als vierte Kategorie nur andeutungsweise eingeht. Eine alternative Realisierung des Codes 1,2,3/4 in Bezug auf eine Pluralität von Religionen, die Brandt bespricht, stellt die Gültigkeit von Christentum, Judentum und Islam je grundsätzlich in Frage und propagiert als viertes Element den Deismus oder Atheismus (vgl. S. 126).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den inhaltlich nur knapp und oberflächlich ausgearbeiteten Religionsvergleich motiviert, denn das Konzept der „Grundidee" lässt sich als Versuch verstehen, eine von einem konkreten kulturellen Kontext losgelöste religionstheoretische Annahme zu setzen, die interkulturelle Vergleiche unter der Bedingung eines generisch verstandenen Religionsbegriffs (resp. im Falle der Sprachreflexion eines solchen Sprachbegriffs) auf einer interkulturell äquivalenten ontologischen Ebene erlaubt. Wenngleich es sich im Hinblick auf Senkovskijs Oeuvre nur um eine kurze, wenig sichtbare Stelle handelt, so muss sie in Bezug auf die übergeordnete Thematik der vorliegenden Arbeit doch als zukunftsweisend für eine Verwissenschaftlichung des Umgangs mit Religion gelesen werden, denn viele andere Fälle expliziter, abstrakt-analytischer Religionskomparatistik sind im betreffenden Zeitraum noch nicht zu verzeichnen.[259]

Dass dasjenige, was diskursiv als Religion ‚bekannt' ist, sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zunehmend diversifiziert ausgestaltet, kann am Beispiel Senkovskijs an anderer Stelle noch einmal aufgezeigt werden, wenn er als Vertreter einer literarischen Pluralisierung der Thematisierung von Religion(en), konkret: als Rezipient des ‚neuen' Wissensgegenstandes Buddhismus, begegnet (vgl. Kap. 7.6).

4.4 Postskriptum zum Islambegriff

Hinsichtlich der Fragerichtung seiner diskursanalytischen Untersuchung zur Formation des Kollektivsingulars ‚Islam' in der (deutschsprachigen) europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte referiert Lorenz Trein den begriffsgeschichtlichen Befund eines zunehmenden Gebrauchs dieses Überbegriffs im Verlauf des 19. Jahrhunderts, um seine eigene Vorgehensweise davon abzuheben und theoretisch anders zu fundieren:

> „Nimmt man an, dass das Zeichen Islam im deutschsprachigen Raum erst seit dem 19. Jahrhundert langsam zur Bezeichnung dessen gebraucht wurde, was über weite Strecken der Frühen Neuzeit und bis ins 19. Jahrhundert hinein ‚Türkische Religion', ‚Religion Mohammeds' und ‚mohammedanische Religion' hieß, ist die Frage naheliegend, wie die Zeichen Islam und Religion in Folge dieser semantischen Transformation aufeinander bezogen waren. Anders gefragt: Im Rahmen welcher Unterscheidungen des Religionsbegriffs wurde das Zeichen Islam gebraucht und welche Religionskonzepte haben sich seiner Verwendung als Kollektivsingular eingeschrieben?"[260]

---

259 Für einige weitere Beispiele, die im Rahmen dieser Arbeit als explizite Konzeptualisierungen einer Religionskomparatistik gelesen werden, siehe Nadeždins, Sreznevskijs, Schmidts oder Banzarovs religionsgeschichtliche Ansichten (Kap. 6.5, 7.3 und 8.3).

260 Trein, Lorenz: *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon 2015, S. 37f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Treins Ansatz intendiert, gewisse „Schwächen" der klassischen Begriffsgeschichte zu umgehen wie etwa die „keinesfalls unproblematische Semantik des Anfangs" durch das Verzeichnen erster Begriffsverwendungen oder die Begrenzung der als relevant eingestuften Quellen auf eine andere Sprecherpositionen ausschließende offizielle Sprachnorm.[261] Demgegenüber soll eine wesentlich an Michel Foucault orientierte diskursanalytische Perspektive die Begriffe ‚Islam' und ‚Religion' nicht historisch-semantisch festlegen, sondern in verschiedenen Kontexten als aufeinander bezogene sprachliche Zeichen lesen und sie damit als Konstituenten eines Islamdiskurses untersuchen, in dessen Vollzug über diese jeweilige Bezogenheit verschiedene Macht- und Identitätsfragen diskursiv zur Geltung kommen. Die Frage lautet also:

> „Weisen Beziehungen der Zeichen Islam und Religion bestimmte, deren Gebrauch strukturierende Relationierungen auf? Lassen sich dominierende bzw. hegemoniale Verhältnisbestimmungen in religionsbegrifflichen Zeichenrelationen ausmachen, die als Verknappungsmomente der Herausbildung einer diskursiven Ordnung des Kollektivsingulars Islam beschreibbar sind?"[262]

Treins Analysen erarbeiten in der Folge mannigfache „Verhältnisbestimmungen" von bspw. „naiver Religion"/„Volksreligion" und „Religion der Gebildeten", von „Ariern"/„Indogermanen" und „Semiten", von „Religion" und „Politik", „Kirche" und „Staat", „Religion" und „Cultur", „Asien" und „Europa", „Religion" und „Wissenschaft" oder auch eines „Innen und Außen" von „Religion".[263]

Die unter den Voraussetzungen einer europäischen Moderne identitätsstiftenden Implikationen dieser spezifischen Zeichenrelationen weiter zu besprechen, ist hier nicht der Platz. Vielmehr soll mit dem Verweis auf Treins Untersuchung vor dem Hintergrund einiger in den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels getroffener Feststellungen und im Sinne eines Ausblicks darauf hingedeutet werden, dass eine ähnlich angelegte Untersuchung für den russischsprachigen Raum um 1850 herum ihren Ausgang zu nehmen hätte, also in etwa demjenigen Zeitraum, den auch der deutschsprachige Kontext nahelegt. Wie die Lektüre einiger ‚orientalischer Erzählungen' Senkovskijs zu Beginn dieses Kapitels ergeben hat, findet sich darin der Begriff *islam* auf Russisch bereits belegt, doch handelt es sich in den 1820er-Jahren noch nicht um einen verbreiteten Wortgebrauch. Vielmehr steht noch, wenn nicht von „mahometanischer Religion" u.Ä. die Rede ist, die Form *islamizm* in Verwendung – so im Rahmen der besprochenen Religionstypologie Asiens, aber etwa auch in anderen Artikeln des *ÈL* (vgl. hierzu auch Kap. 3.3.2). Wenn hier zwischen *islam* und *islamizm* unterschieden wird, so muss dies nicht zwingend auf einen semantischen

---

261 Vgl. ebd., S. 21-23, 30.
262 Ebd., S. 41.
263 Vgl. ebd., S. 158 und 166.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterschied im zeitgenössischen Sprachgebrauch hindeuten – ein solcher wäre von Fall zu Fall zu klären.[264] Ebenso wenig scheint es, analog zu Treins Arbeit, sinnvoll, eine russische Erstverwendung des Islambegriffs (oder ggf. des Islamismusbegriffs) historisch präzis fixieren zu wollen. Eine allgemeine Tendenz lässt sich allerdings deutlich erkennen. Aber der Mitte des 19. Jahrhunderts wird es auch in der russischen Sprache zunehmend selbstverständlich, die „Religion Mohammeds" mit *islam* (und nun seltener mit *islamizm*) auf den Begriff zu bringen und in diesem Sinne als historische Erscheinung, als historischen Akteur zu verstehen und zu erklären. Aleksandr Kazem-Bek, der iranischstämmige und in seiner Jugend vom Islam zum Christentum konvertierte Professor, der die Kazaner und später die St. Petersburger Orientalistik über Jahre maßgeblich prägte, verwendet z.B. 1845 in einem historischen Aufsatz zwar bereits den Begriff *islam*, doch tritt dieser nur beiläufig in Erscheinung. Gegenstand des Textes sind demnach nicht die geschichtlichen Voraussetzungen der Entstehung des Islam, sondern des „Auftretens Muhammeds" resp. der „Laufbahn Muhammeds" oder der „Lehre Muhammeds". Demgegenüber wird fünfzehn Jahre später eine Artikelserie Kazem-Beks, die in größerer Ausführlichkeit das Gleiche vollzieht – die Herausarbeitung des historischen Zustandes des Orients vor Mohammed als Möglichkeitsbedingung der Stiftung einer neuen Religion –, schon auf der Titelebene als „Geschichte des Islam" benannt.[265] Eine solche Verwendung des Islambegriffs in der Überschrift eines Textes ist spätestens mit Cholmogorovs 1848 erschienenem Aufsatz *Über die grundlegenden Verfügungen des Islam* erstmals gegeben, der seinen Gegenstand als „eigenständigen Glauben" resp. „eigenständige Lehre" benennt („ислам, как отдельная вера", „отдельное учение *ислам*").[266] Die Lektüre weiterer Veröffentlichungen aus den 1840er- und 1850er-Jahren vermöchte diesen Eindruck zu verdichten.[267]

---

264 Trein liest die deutschen Entsprechungen „Islam" und „Islamismus" im Prinzip als Varianten desselben Zeichens (vgl. ebd., S. 35), was aufgrund des hauptsächlichen Fokus der Untersuchung (ab der Mitte des 19. Jahrhunderts) allerdings wenig ins Gewicht fällt, zeigt sich ab diesem Zeitpunkt doch eine deutliche Bevorzugung der Wortform „Islam".

265 Vgl. Kazem-Bek, M. A.: „O nekotorych političeskich perevorotach vostoka, prigotovivšich poprišče Muchammeda v Aravii i vne ee". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 46 (1845), Otd. II., S. 112-160. Ders.: „Istorija islama". In: *Russkoe slovo* Nr. 2, 5, 8, 10 (1860), Otd. I., S. 119-152, 267-306, 129-162, 270-302.

266 Vgl. Cholmogorov, N.: „Ob osnovnych postanovlenijach islama". In: *Učenye zapiski, izdavaemye Imperatorskim Kazanskim universitetom* Nr. 1 (1848), S. 103-143, hier S. 120 (Hervorhebung im Original).

267 So findet sich eine selbstverständliche und prominente Verwendung des Begriffes *islam* z.B. bei Tornau, Nikolaj: *Izloženie načal musul'manskogo zakonovedenija*. Sanktpeterburg: V tipografii II. otdelenija sobstvennoj e.i.v. kanceljarii 1850, wobei stellenweise auch noch synonym der Begriff *islamizm* fällt; oder bei Berezin, I.: „Musul'manskaja religija v otnošenii k obrazovannosti". In: *Otečestvennye zapiski* 98 (1855), Otd. II., S. 1-40, 81-108. Relevant ist in diesem Zusammenhang auch Smirnovs Studie zu den Schiiten (1846), vgl. hierzu Kap. 5.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Näher zu ergründen, inwiefern dieser Sprachwandel mit veränderten Auffassungen des Gegenstandes einhergeht, oder, mit Trein gesprochen, welche begrifflichen „Relationierungen“ bezogen auf das „Zeichen“ *islam* nun zustande kommen, sprengte den Rahmen des vorliegenden Kapitels, zumal damit zu rechnen ist, dass sich die Begriffsverwendung von *islam* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stetig ausweitet und weiter konsolidiert. Den Blick hätte eine weiterführende Untersuchung etwa auf die Beanspruchung von ‚Islamkompetenz‘ in Kontexten imperialer kolonialer Politik[268] oder offen vorgetragene Islamfeindschaft mit Anspruch auf wissenschaftliche Begründung in einem strikt binär strukturierten Weltbild zu richten.[269] Hier soll aber vorderhand die Feststellung eines formalen Sprachwandels genügen, der abgesehen von semantischen Transformationen für sich genommen schon zeitsymptomatisch für eine Situation zunehmend pluralisierter Religionsverständnisse ist und in der Etablierung anderer generischer Oberbegriffe wie ‚Religion‘ oder ‚Buddhismus‘ einen Gegenpart findet (vgl. hierzu insbesondere das Schlusskapitel).

Mit Blick auf die zurückliegenden Unterkapitel sind es also eher Texte wie die der genannten Kazem-Bek, Cholmogorov, Berezin, Tornau oder Smirnov und nicht der intellektuellen Ausnahmeerscheinung Senkovskij, die den aus der Frühen Neuzeit überkommenen Mohammed- und Korandiskurs nun als explizit konzipierten *Islam*diskurs weiterführen. Senkovskij erweist sich indes als umso relevanter für die Geschichte der russischen expliziten Religionskomparatistik und damit letztlich als ‚moderner‘ als die ‚Islamexperten‘, die nicht programmatisch, sondern eher situativ-implizit religionsvergleichend argumentieren.

---

268 So situiert sich Tornaus genannte Untersuchung des islamischen Rechtswesens mit Verweis auf westeuropäische Vorbilder explizit als praxisorientierte Wissenschaft im Dienst kolonialer Administration, vgl. Tornau 1850, S. IIIf., und hierzu auch Crews 2006, S. 179-182.

269 Berezins angeführter Aufsatz gibt sich ausgesprochen islamfeindlich und versteht den geradezu inflationär verwendeten Begriff *islam* als Gegenpol von *obrazovannost'* (Bildung, Kultiviertheit, Zivilisiertheit, Zivilisation) in einem sich gegenseitig ausschließenden Antagonismus: „entweder kann der Islam nicht Islam sein, oder die Zivilisiertheit nicht Zivilisiertheit“ („или ислам не будет исламом, или образованность не будет образованностью“), Berezin 1855, S. 93.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Orient und Theater

Verwob Kapitel 4 Aspekte des allgemeinen Islamdiskurses mit dem Schaffen und der Biografie Senkovskijs, so fällt der Blick nun spezifischer auf den schiitischen Islam und zur Hauptsache auf dessen performative Dimension, nämlich das *taʿziya* genannte religiöse Theater. Intendiert ist hier keine theaterwissenschaftliche Untersuchung dieser rituellen Aufführungen, sondern eine Analyse ihrer konzeptuellen und narrativen Verarbeitung in Wissenschaft, Reiseberichten und Literatur im Ausgang von Pavel Savel'evs Darstellung der Schia im *Ėnciklopedičeskij leksikon* (*ĖL*). Gleichwohl scheint es angebracht, zu Beginn in einführender Absicht einige Grundzüge der Forschung zur *taʿziya* als einem historischen und gegenwärtigen performativen Phänomen zu benennen.

5.1 Schiitisches Passionsspiel als Theater

„Von den Religionen der Klage ist das Gesicht der Erde gezeichnet. […] Was hat den Glaubensformen, die der Klage entspringen, ihre Konsistenz gegeben? Was verschafft ihnen diese eigentümliche Beharrlichkeit über Jahrtausende?" – So fragt Elias Canetti in seinem großen anthropologischen Werk *Masse und Macht*.[270] Die Antwort hierauf glaubt er in der „Klagemeute" zu finden, die sich in der kollektiven Klage um einen in der Vergangenheit liegenden Unrechtstod eines Menschen oder Gottes von ihrer phylogenetischen Disposition entsühnt, als ursprüngliche Jagd- oder Hetzmeute die Schuld des Tötens in sich zu tragen. Die Klage der Meute erhält ihre Besonderheit dadurch, dass der Tote als „Retter", der eigentlich nicht tot sein dürfte, „den Menschen zuliebe" gestorben ist. Die bedeutendste Klagereligion erkennt Canetti im Christentum, die „aufschlussreichste", da „konzentrierteste" und „extremste" hingegen bei den Schiiten, deren „Muharramfest" zur Erinnerung an die Ermordung des Prophetenenkels Ḥusain und seiner Begleiter durch die Truppen des Kalifen Yazīd im Jahr 680 er in einem Kapitel seines Werks bespricht. Diese Passionsgeschichte, die im innerislamischen Konflikt um die Nachfolge Mohammeds gründet – Ḥusain hätte als Sohn des vierten Kalifen ʿAlī nach schiitischer Auffassung das Kalifat zugestanden – und die sich während der ersten zehn Tage des Monats Muḥarram in der irakischen Wüste bei Karbalāʾ zugetragen und am zehnten Tag (*ʿĀšūrāʾ*) mit der Ermordung Ḥusains ihren Höhepunkt durchlaufen haben soll, stellt für Canetti die „Hauptquelle" dar, aus der sich die „religiöse Erfah-

[270] Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer [34]2017, S. 168.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung“ der Schiiten speist: Ḥusains Selbstopferung öffne den Weg ins Paradies.[271]

Canettis Präsentation des „großen Festes der Schiiten“, die v.a. die beiden Aspekte der Massenprozessionen und der „wirklichen Passionsspiele“ als Theateraufführung hervorhebt, stützt sich zu wesentlichen Teilen auf eine Schilderung Arthur de Gobineaus in dessen Werk *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (erstveröffentlicht 1865). Der französische Diplomat, der weitaus größere Bekanntheit als einer der Begründer des modernen Rassismus genießt (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853/55), vermittelt darin eine emphatisch-positive Bewertung der *taʿziya*, also des „théâtre en Perse“, welches die Passion Ḥusains als Schauspiel auf die Bühne bringt. Canetti interessiert an Gobineaus Darstellung v.a. die Ekstase der Masse in der rituellen Klage („Die Raserei, von der die klagenden Massen bei diesen Festen ergriffen werden, ist beinahe unvorstellbar“),[272] seien es nun die Zuschauer der Aufführungen, die mit dem auf der Bühne Gezeigten interagieren, oder die in den Theatern als Prozession auftretenden, schrill singenden und sich mit Brustschlägen, Eisenketten oder anderen Mitteln kasteienden Bruderschaften. Gobineau selbst hingegen legt viel mehr Wert auf eine eingehende Charakterisierung des eigentlichen Schauspiels der *taʿziya*, die er im Vergleich mit dem europäischen Theater diesem zwar in der Vollendung beispielsweise der Schauspielkunst nicht gleichzusetzen gewillt ist, ihr aber im Gegenzug eine über Anmut, Spiel und Unterhaltung hinausreichende Wahrhaftigkeit und Größe zuerkennt, die sonst nur im klassischen griechischen Theater zu finden gewesen sei:

> „[…] je ne retrouve cette possession de l'être entier du spectateur par le drame que dans les tekyès [Theaterbauten, S.R.] persans; mais je la retrouve tout entière; et comme j'ai subi moi-même ces ensorcellements, ces entraînements communs, ce magnétisme d'une foule dans laquelle l'électricité circule et qui la communique à tout ce qui l'approche, je suis amené à cette conclusion nécessaire que le théâtre européen n'est qu'une élégance de l'esprit, une distraction, un jeu, tandis qu'à l'exemple du théâtre grec, le théâtre persan, seul, est une grande affaire.“[273]

Neben dieser Verschmelzung des Publikums und des Bühnengeschehens zu einem rituell-theatralischen Ganzen ergibt sich für Gobineau die Erhabenheit der *taʿziya* aus der Annahme, sie verleihe einer umfassenden Wirklichkeit Ausdruck, die das europäische Theater nicht zu erreichen imstande sei:

> „[…] les acteurs s'identifient à vue d'oeil avec leur personnages; et quand la situation les emporte, on ne peut pas dire qu'ils jouent, ils sont ce qu'ils figurent avec une telle vérité, un emportement si complet, un oubli si entier d'eux-mêmes, qu'ils arrivent à une réalité tantôt sublime, tantôt effrayante, et développent dans l'âme des auditeurs,

---

271 Vgl. ebd., S. 168-182.

272 Ebd., S. 176.

273 de Gobineau, Comte: *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*. Paris: Ernest Leroux ³1900 [1865], S. 453f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

déjà si impressionnée, ces passions qu'il m'a toujours paru souverainement ridicule chercher dans les pièces en papier de nos auteurs tragiques: la terreur, l'admiration et la pitié. Alors rien n'est guindé, rien n'est faux, rien n'est conventionnel; c'est la nature même, c'est le fait qui parle."[274]

Canettis Passage zum „Muharramfest", das nach seinem Höhepunkt am zehnten Tag *pars pro toto* auch *ʿĀšūrāʾ* genannt wird, lässt mindestens zwei Interpretationsansätze zu. Im konkreten Bezug auf das schiitische Fest als historische und gegenwärtige Erscheinung überwiegt die in der modernen Forschung gängige, auf den religiösen Gehalt bezogene Erklärung als soteriologisches Ereignis für diejenigen, die sich auf die Seite der Imame (ʿAlī, seine Söhne Ḥasan und Ḥusain sowie ihre Nachkommen) stellen.[275] In der anthropologisch-typologischen Hinsicht, welche die Gesamtkonzeption von *Masse und Macht* bedingt, steht weniger eine religiös-aitiologische Erklärung im Vordergrund, sondern eine Makroperspektive auf Phänomene der Masse, die nicht zuletzt auch eine religionsgeschichtliche Position spezifischer Prägung mit sich führt (der Epilog verkündet das nahende Ende der großen Klagereligionen). Auf der formalen Ebene der Darstellung wird schließlich deutlich, in welch enger Verschränkung die „wirklichen Passionsspiele", die in den Theatern – so übersetzt Canetti in Anlehnung an Gobineau das persische Original *takya* (bei Gobineau: *tekyè*) – inszeniert werden, mit den Prozessionselementen der Feier stehen. Die *taʿziya* als „form of ritual theater" (Peter Chelkowski) repräsentiert denn auch in ihrer historischen Entwicklung, so die Annahme, eine Vereinigung „ambulatorischer und stationärer Riten" („ambulatory and stationary rites"), die zuvor lange Zeit koexistiert hatten.[276] Seit dem 17. Jahrhundert berichten insbesondere europäische Reisende aus dem Iran von Umzügen (*dasta*) während der ersten zehn Tage des Muḥarram, die durch die jeweiligen Stadtviertel organsiert wurden und einerseits verschiedene Formen der Flagellation und Selbstkasteiung durch Faustschläge auf die Brust, durch eiserne Ketten oder Schwerter und Dolche beinhalteten und andererseits in die Prozessionen integrierte „szenisch-dramatische Elemente" und bildliche Darstellungen zur Aufführung brachten, die Ḥusains Tod in Erinnerung rufen sollten. Parallel zu diesen Prozessionen begannen sich Rezitationen von Elegien und szenische Aufführungen als dialogisierte Rollenspiele herauszubilden, die in Moscheen, Privathäusern, auf öffentlichen Plätzen oder in zu diesem Zweck errichteten Gebäuden auch außerhalb des Monats Muḥarram abgehalten wurden, wofür sich im Iran die von einem exemplarischen literarischen Werk namens *Garten der Märtyrer* (*Raużat aš-šuhadāʾ*, um 1500) abgeleitete Bezeichnung *rauża-ḫᵛānī* (etwa: „Rauża-Deklama-

274 Ebd., S. 391f.

275 Vgl. z.B. Ayoub, Mahmoud: *Redemptive Suffering in Islām. A Study of the Devotional Aspects of ʿĀshūrāʾ in Twelver Shīʿism*. Mouton Publishers: The Hague 1978.

276 Vgl. Chelkowski, Peter: „TAʿZIA". In: *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/tazia (Zugriff am 13.2.2018).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion“) etabliert hat.[277] Chelkowski, der zu den profiliertesten Forschern auf diesem Gebiet zählt, lässt diese zuerst noch voneinander geschiedenen Formen im Gange einer zunehmenden Theatralisierung aufeinander zulaufen und sich schließlich in der *taʿziya* vereinigen:

> „For about two hundred and fifty years the Muharram processions and the narrative recitations existed side by side, each becoming more complex and at the same time more refined and theatrical. Then in the middle of the eighteenth century they fused. A new dramatic form was born, Taʿziyeh-Khani, or, as it is more familiarly called, simply Taʿziyeh.“[278]

Dieses Zusammenfinden in der Mitte des 18. Jahrhunderts setzt er dort an, wo kostümierte Teilnehmer der Umzüge das Geschichtengut des *rauża-ḫᵛānī* in die Prozessionen integrierten und diese Rezitationsformen schließlich in Drama-Texte überführten, ebenso wie sich aus den Bewegungsabläufen der Umzüge und der dazugehörigen Kostümierung die Schauspielformen der *taʿziya* und die Verkleidungen der Schauspieler für die Bühne entwickelt hätten.[279]

Die Einstufung der *taʿziya* als Theater ist in der Forschung weitgehend unbestritten, insbesondere wenn ihre elaborierte und zunehmend komplexere Ausgestaltung ab dem 19. Jahrhundert in Betracht steht, die außerdem in schriftlich fixierten Stücken überliefert ist.[280] Allerdings finden sich dem Anspruch auf klare Abgrenzung eines Theaterbereichs auch Ausweitungen des Theaterbegriffs auf die Muḥarram-Rituale des 17. Jahrhunderts oder die politische Symbolik in der iranischen Zeitgeschichte und Gegenwart gegenüber.[281] Gobineaus Interesse für das „théâtre en Perse“ nicht nur in Hinsicht auf dessen religiöse

---

277 Vgl. Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 179-181. Spezifische Trauerbekundungen – so etwa ein an den Besuch der Gräber der Imame gebundener Trauerkult – scheinen jedoch schon unmittelbar nach der ‚Passion‘ Ḥusains aufgetreten zu sein. Der erste Beleg für das eigentliche *ʿĀšūrāʾ*-Fest wird in die Buyidenzeit und das Jahr 962 datiert, allerdings stehen auch vorislamische Vorbilder zur Diskussion, vgl. ebd., S. 178f.

278 Chelkowski, Peter J.: „Taʿziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran“. In: ders. (Hrsg.): *Taʿziyeh. Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University Press and Soroush Press 1979, S. 1-11, hier S. 4.

279 Vgl. Chelkowski: TAʿZIA (wie Fn. 276).

280 Für einen Überblick über die wichtigsten Manuskript-Sammlungen vgl. Malekpour, Jamshid: *The Islamic Drama*. London/Portland (OR): Frank Cass 2004, S. 162-171.

281 So unterscheidet z.B. Müller die *taʿziya* als „Dramenaufführung schlechthin“ von „alle[n] übrigen Trauerbekundungen“ der Schiiten, vgl. Müller, Hildegard: *Studien zum persischen Passionsspiel*. Inaugural-Dissertation an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br. 1966, S. 12. Vgl. hingegen die Studie von Rahimi, der die Muḥarram-Rituale der Safavidenzeit u.a. im Paradigma einer Bachtin’schen Karnevalisierung als Bestandteil der Herausbildung von Öffentlichkeit in einem „theater state“ betrachtet: Rahimi, Babak: *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran. Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590-1641 CE*. Leiden/Boston: Brill 2012. Mit einem Fokus auf der in die Gegenwart hineinreichenden Zeitgeschichte (Islamische Revolution, Iran-Irak-Krieg, „grüne Bewegung“ der Massenproteste von 2009) untersucht Sharifi Isaloo die „öffentliche Sphäre“ in Iran als „theatrical arena“, zu deren Konstituierung Elemente

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Funktion, sondern auch insofern es eine Theaterform an sich hergibt, die sich mit ihrem europäischen Pendant vergleichen lässt, blieb kein Einzelfall. Neben Bezugnahmen auf das griechische Theater und mittelalterliche Mysterienspiele verdienen insbesondere Vergleiche Erwähnung, die im 20. und 21. Jahrhundert mit dem europäischen Avant-Garde-Theater angestellt wurden. So diskutiert etwa Navid Kermani Parallelen zwischen dem Aufführungsstil der *taʿziya* und Brechts epischem Theater: Zwar identifiziert er im Aufführungsstil des schiitischen Passionsspiels Verfremdungseffekte, setzt letztlich aber eine klare Differenz, indem er die intendierte Wirkung der *taʿziya* als kathartisch im aristotelischen Sinne und damit als konträr zu Brechts Konzeption der Vermeidung von Einfühlung heraushebt.[282] Auch Regisseure und Theatertheoretiker wie Jerzy Grotowski oder Peter Brook interessierten sich für die *taʿziya*, die zwar im 19. Jahrhundert ihre größte Popularität und Verbreitung erreichte, aber nach wie vor besteht und längst zum Gegenstand zahlreicher akademischer Disziplinen und Forschungsrichtungen geworden ist, von der Geschichts-, Religions- und Islamwissenschaft bis hin zu den *performance studies*.[283]

Chelkowski fasst in historischer Perspektive den Unterschied zwischen mit szenischen Elementen angereicherten Prozessionen und den (späteren) textlich verfassten Stücken als Differenz zwischen „performance" und Theater: „According to modern performing arts terminology, what Salmons and Van Goch saw [gemeint ist ein deutschsprachiger Reisebericht von 1739, S.R.] falls into the category of performance. But it was not yet theater – what was missing were lyrics."[284] Eine Differenzierung in Performanz im Allgemeinen und Theater im engeren Sinne ist allerdings ebenso wenig Gegenstand dieses Kapitels wie eine Geschichte der *taʿziya* selbst. Wie durch die bisherigen Ausführungen schon teilweise zu erfahren war, übten die Muḥarram-Feste und besonders die *taʿziya*

---

und Symbole der *taʿziya* einen Beitrag liefern, vgl. Sharifi Isaloo, Amin: *Power, Legitimacy and the Public Sphere. The Iranian Ta'ziyeh Theatre Ritual*. London/New York: Routledge 2017.

282 Vgl. Kermani, Navid: „Die Wahrheit des Theaters. Das schiitische Passionsspiel und die Verfremdung". In: ders.: *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*. München: C.H.Beck 2014, S. 163-193. Zu den ‚verfremdenden' Elementen der *taʿziya* zählen u.a. das Ablesen der Rollentexte von Zetteln, der auf der Bühne während des Spiels präsente und eingreifende Regisseur, das Offenliegen von Requisiten und die Absenz einer Hinterbühne, vgl. S. 169f. Besonders betont Kermani, Gobineau in diesem Punkt widersprechend, dass die Schauspieler ihr Rollen psychologisch nicht nachempfinden: „Brechts Diktum, daß der Schauspieler des epischen Theaters eine Figur lediglich zitiert, ohne sich jemals mit ihr zu identifizieren, trifft exakt den Darstellungsstil der Taziyeh" (S. 169).

283 Zu Grotowskis und Brooks Interesse vgl. Chelkowski 1979, S. 9-11 und ders.: „Time Out of Memory: Taʿziyeh, the Total Drama". In: ders. (Hrsg.): *Eternal Performance. Taʿziyeh and other Shiite Rituals.* London/New York/Calcutta: Seagull Books 2010, S. 1-18, hier S. 16. Die in diesen beiden Sammelbänden enthaltenen weiteren Aufsätze veranschaulichen exemplarisch die Breite der Forschung.

284 Chelkowski: TAʿZIA (wie Fn. 276).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als (wahrgenommene) orientalische Theaterform auf zahlreiche europäische Reisende, Schriftsteller und Wissenschaftler eine Anziehungskraft aus, die in Reiseberichten und literarischen Texten ihren Niederschlag fand. Es geht im Folgenden also nicht um eine historische Genese des ‚orientalischen Theaters', sondern um russische und westeuropäische Texte, welche die Muḥarram-Feiern als performative Dimension der Schia beschreiben, seien damit nun Prozessionen oder Theater oder beides zugleich gemeint, und die dabei ein spezifisches Wissen über Religion transportieren, das eine auf der Augenzeugenschaft der Autoren beruhende Autorität als Zeitgeschichtsschreibung beansprucht. Wie sich zeigen wird, ist dabei in diskursanalytischer Perspektive eine gewisse Vorsicht in Bezug auf den eigentlichen Theaterbegriff geboten, den der moderne (wissenschaftliche) Sprachgebrauch meist als selbstverständlich auf die *taʿziya* anwendet. Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lässt sich in Texten europäischer Reisender meist kein expliziter Theaterbegriff, sondern stattdessen ein Wortfeld beobachten, welches das Theater über verwandte Begriffe wie „darstellen", „eine Rolle spielen", „Tragödie" oder „Drama" zwar evoziert, aber kategorial noch nicht als spezifischen Gegenstand der Beobachtung fasst, so wie es Gobineaus Beschreibung schon handhabt. Die folgenden beiden Unterkapitel entfalten diese Problematik ausgehend von einigen Beiträgen Pavel Savel'evs im *ĖL*.

5.2 Von der Sektologie zur Performanz: Die Schia im Ėnciklopedičeskij leksikon

Obwohl durch Querverweise für spätere Bände in Aussicht gestellte Lemmata wie *Šiity*, *Islamizm* oder *Ismaility* aufgrund des Publikationsabbruchs nach dem fünften Buchstaben des Alphabets nicht erscheinen konnten (vgl. Kap. 3.1.2), lassen sich einige der von Pavel Save'lev in den ersten drei Bänden (1835) des *ĖL* unter dem Buchstaben „A" publizierten Artikel (*Ali*, *Alidy*, *Assasiny*, *Ašure*) als eine kurze Synthese des Wissens zur Schia lesen, die trotz der durch den alphabetischen Zufall bedingten Begrenzung eine in mancher Beziehung ähnliche thematische Schwerpunktsetzung erkennen lässt, wie sie spätere Studien zu den Schiiten vornehmen, die sich nicht an den Schranken einer Enzyklopädie zu orientieren hatten. Savel'evs konzeptuelle Ausgangsbasis ist, wie in späteren Texten, vordergründig eine sektologische: Unter der Prämisse einer Aufspaltung des Islam in Sekten (*sekty*) resp. Schismen (*raskoly*) betrachtet er die Entwicklung der Schia zu wesentlichen Teilen als Wechselspiel zwischen Religion und Politik, das im Kampf zwischen ʿAlī und seinem Widersacher Muʿāwija um die Nachfolge Mohammeds gründet:

> „Hier findet sich der erste Kern des Schismas, dessen Sprosse tief in den mahometanischen Ländern Wurzeln schlugen und dann dermaßen viele Kriege zwischen verschiedenen Staaten Asiens verursachten: Es ist dies das erste Erscheinen der Sekten *sunni*

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und *šii* resp. der Sunniten, der Anhänger des Hauses der Ommiaden, zu dem Osman und Moavvija gehörten, und der Schiiten, der Anhänger des Hauses Alis, – Sekten, die zuerst rein politisch gewesen waren und die sich dann aus gegenseitigem Hass besondere religiöse Lehren ausgedacht und sich zu zwei unterschiedlichen Glaubensformen entwickelt hatten."

„Здесь первое зерно того раскола, которого отпрыски, пустив глубоко корни в землях Магометанских, были причиною стольких войн между разными государствами Азии: это первое проявление сект *сунни* и *шии*, или Суннитов, приверженцев дома Оммиадов, к которому принадлежали Осман и Моаввия, и Шиитов, приверженцев дома Алиева, – сект, сначала чисто политических, а потом, из взаимной ненависти, придумавших себе особые религиозные учения и превратившихся в две отдельные веры."[285]

Mit der Schilderung der Person ʿAlīs und der anscheinend grenzenlosen Verehrung durch seine Anhänger setzt Savel'ev die Grundlage der Darstellung der Schia als religiöser Strömung, die er unter dem Lemma *Alidy* (*Aliden*) mit der Erläuterung der zentralen Bedeutung der zwölf Imame, also ʿAlīs und seiner Nachkommen, weiterführt:

„Nach dem Tod Alis ging die Amtswürde des Imams auf Chusejn [d.i. Ḥusain, S.R.] über und die Nachkommen Chusejns erhielten sie einer vom anderen bis hin zum letzten von ihnen, dem Magadi oder Megdi, den die Perser auch heutzutage noch als *imam* ihres Glaubens anerkennen, indem sie behaupten, er lebe noch immer unsichtbar auf der Erde und er werde am Weltende erscheinen […]. Die Anhänger Alis stehen in Ehrfurcht vor der Erinnerung an diese Imame, deren Zahl, beginnend bei Ali selbst, zwölf beträgt; sie verehren sie als Säulen des Islamismus und als ihre ersten Heiligen; sie rufen sie in ihren Gebeten an und prägen deren Namen oft auf ihre Münzen: ‚Ohne Glauben an sie gibt es keinen Glauben', sagen die Schiiten."

„Сан имама, по смерти Алия, перешел на Хусейна, и Хусейновы потомки получали его один от другого, до последнего из них, Магади, или Мегди, которого Персияне признают и теперь *имамом* своей веры, говоря, что он доселе живет невидимо на земле и должен явиться перед концом мира. […] Последователи Алия благоговеют перед памятью этих имамов, которых числом двенадцать, начиная с самого Алия; почитают их столбами Исламизма, первыми своими святыми; призывают их в молитвах и нередко чеканят их имена на своей монете: ‚без веры в них нет веры', говорят Шииты."[286]

Savel'ev referiert anschließend, mit biografischen Informationen versehen, die Reihe der zwölf Imame der sog. Zwölfer-Schia, die er hier in erster Linie mit den als „zeitgenössische Schiiten" (*novejšie šiity*) bezeichneten Persern identifiziert,[287] kommt auf das „ismailitische Schisma" zu sprechen, das nur sieben statt zwölf Imame als legitime Prophetennachfolger anerkennt, und lässt einen kurzen Überblick über weitere Verzweigungen der Sektologie folgen. Den im obigen Zitat zu lesenden ersten Hinweis auf die eschatologische Erwartung der

[285] *ĖL*, Bd. 1, S. 514 (Hervorhebung im Original). Vgl. zu dieser Textstelle Kapitel 3.3.2.
[286] *ĖL*, Bd. 1, S. 517 (Hervorhebung im Original).
[287] Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wiederkehr des in der Verborgenheit verharrenden zwölften Imams als *Mahdī* greift Savel'ev weiter unten auf, wobei er den oben genannten Transkriptionsvarianten *Magadi* und *Megdi* mit *Magdi* eine weitere hinzufügt: Am jüngsten Tag werde dieser den Schiiten zufolge wiederkehren, um „[…] alle verschiedenen Sekten in einer zu vereinen, alle Religionen im Islamismus" („[…] соединить все различные секты в одну, все религии в Исламизм").[288] Dass Savel'ev außerdem einen großen Fokus auf das „ismailitische Schisma" der Assassinen richtet, ist nicht allein der Tatsache geschuldet, dass der zugehörige Artikel unter den Buchstaben „A" fällt und sich damit innerhalb der tatsächlich erschienenen Bände befindet, sondern ebenso im Faszinosum der Assassinen und ihrer politischen Attentate zu suchen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits in einer jahrhundertealten europäischen Rezeptionsgeschichte stehen.[289] Ausgehend von einer kurzen allgemeinen sektologischen Einführung zum „ismailitischen Schisma" widmet sich der größte Teil des dreizehnseitigen Artikels *Assasiny* dem „politisch-religiösen Orden" (*političesko-religioznyj orden*) resp. der „schrecklichen muslimischen Sekte" (*užasnaja musul'manskaja sekta*) der Assassinen.[290]

Diese weitgehend historisch ausgerichtete, neben der Herausarbeitung religiöser Dogmen oder Lehren wesentlich auf die Beziehung von Religion und Politik blickende und stellenweise mit dem Konzept einer politisierten Religion operierende Perspektive auf die Schia, die überdies den Ismailiten resp. den „atheistischen" und „unmoralischen" Assassinen besondere Beachtung zukommen lässt, wird gut ein Jahrzehnt nach Savel'ev bei Aleksandr Smirnov in einer in Kazan' erschienenen hundertseitigen Abhandlung *Über das Schisma der Schiiten im Allgemeinen, und über das Schisma der Ismaeliten im Besonderen* weitergeschrieben.[291] Der Islam ist in Smirnovs Augen von Beginn weg auf Devianz programmiert; seine Studie, die allein unter den Schiiten 73 Schismen zählt, entwickelt eine Sektologie des Islam als Abfolge von Aufspaltungen, die beim ‚eigentlichen' Islam Mohammeds beginnt. Die Entstehung der Differenz von Sunniten und Schiiten infolge des Konflikts um die Nachfolge des Propheten bildet den Ausgangspunkt einer Perspektive, die wie im Falle Savel'evs prominent mit den Konzepten ‚Religion' und ‚Politik' operiert und die Sektologie des Islam unter Herausarbeitung von deren Unterscheidungen oder Vermengungen in „politischreligiösen Schismen" (*politikoreligioznye* resp. *politiko-religioznye raskoly*) entfaltet. Übergänge des einen Konzepts in das andere beschreibt Smirnov in beiden Richtungen: Wird die politische Abspaltung derjenigen, die in ʿAlī

288 Ebd., S. 520.

289 Vgl. hierzu als Überblick Lewis, Bernard: *The Assassins. A Radical Sect in Islam*. London: Phoenix 2003 [1967], S. 1-19.

290 Vgl. *ĖL*, Bd. 3, S. 320.

291 Smirnov, Aleksandr: „O raskole šiitov voobšče, i raskole izmaelitov v osobennosti". In: *Učenye zapiski, izdavaemye Imperatorskim Kazanskim universitetom* Nr. 1 (1846), S. 79-180.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und seinen Nachfahren die legitimen Nachfolger der Propheten sehen, mit der Überhöhung der zwölf Imame vom „politischen Körper“ (*političeskoe telo*) zum „spezifischen religiösen Körper“ (*osobennoe religioznoe telo*),[292] so dominiert bei der Darstellung des innerschiitischen Schismas der Ismailiten und dessen weiterer Aufspaltung, die den weitaus größten Teil der Untersuchung einnimmt, die Instrumentalisierung der Religion als Mittel der Politik die Wahrnehmung. Mit der Transformation einer primär religiösen Gruppierung in eine politische Einheit verbinden sich Smirnov zufolge notwendigerweise Materialismus und Atheismus und damit ein Verlust der Moral und eine Willkür der Werte.[293] Als schlimmste resp. als politisch berechnendste Ausprägung des ismailitischen Schismas und somit als Klimax des islamischen Schismas an sich präsentiert Smirnov die von Ḥasan-i Ṣabbāḥ begründete „Sekte der Assassinen“, welcher der Text in einer von der Vorsehung gelenkten Heilsgeschichte die Rolle zuweist, der „muslimischen Welt“ das ganze Ausmaß der verderblichen Wirkung einer auf Atheismus und Unmoral gegründeten Lehre offengelegt zu haben.[294] Damit ist auch die Positionierung des Textes gegenüber dem Islam als Ganzem angedeutet, die zum Schluss, in aller Klarheit ausformuliert, zum Ausdruck gelangt. Smirnov steht stellenweise auf der Seite eines ‚eigentlichen‘, d.h. ‚religiösen‘ und nicht von politischen Schismen verdorbenen Islam, dem er als Verdienst eine Mithilfe bei der Verbreitung des Monotheismus anrechnet, ihn letztlich aber als eine dem Verschwinden geweihte Übergangsstufe auf dem Weg zur „wahren christlichen Religion“ versteht.[295]

Wiederum zehn Jahre nach Smirnov trägt Il’ja Berezin die auf die Verbindung von Religion und Politik sowie den Atheismus und Moralverfall der Ismailiten und besonders der Assassinen fokussierte Thematik weiter.[296] Smirnov wie Berezin verbleiben in ihrer Analyse beinahe ausschließlich in einer historischen Zeit, die über das Mittelalter nicht hinausreicht[297] (wie Kapitel 5.5 zeigen wird, übernimmt Berezin aber auch die Rolle eines reisenden Berichterstatters aus dem gegenwärtigen Orient). Savel’evs Darstellung hebt sich von diesem historisch-sektologischen Blick auf die Schia, an dem er selbst partizipiert, an zwei Stellen durch einen in die Zeitgeschichte führenden Hinweis auf die Muḥarram-Feiern resp. die *ʿĀšūrāʾ* ab. Im Zuge der Auflistung der zwölf Imame er-

---

292 Vgl. ebd., S. 93f.
293 Vgl. ebd., S. 122-125, 134.
294 Vgl. ebd., S. 155.
295 Vgl. ebd., S. 176-180.
296 Vgl. Berezin, Il’ja: „Vostočnye reformatory. I. Assasiny“. In: *Sovremennik* 65, Nr. 10 (1857), S. 93-122.
297 In einem der wenigen Gegenwartsbezüge bindet Smirnov die religiös interpretierte Feindschaft zwischen den als wichtigste staatliche Verkörperungen des Islam dargestellten Mächten „Persien und Türkei“ unmittelbar an die islamische Frühgeschichte, also den Konflikt um die Nachfolge des Propheten, zurück. Das „islamische Schisma“ fungiert in seinem Text somit als transhistorisch konstante, handlungsanleitende Essenz, vgl. Smirnov 1846, S. 105.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zählt er den gewaltsamen Tod, den Chusejn (Ḥusain) als dritter Imam durch die Truppen Ezids (Yazīds) erleidet. Die insbesondere in Persien alljährlich abgehaltene Feier und „mimische“ Reinzensierung dieses „Märtyrertodes“ (*mučeničestvo*) als *Ašure* gilt Savel'ev als „einer der interessantesten Bestandteile der Glaubensausübung der Schiiten“ („одна из любопытнейших статей вероисповедания Шиитов“), der außerdem mit einem Unterhaltungswert einhergeht: „In Persien weint man alljährlich an diesem Datum über seinen [Ḥusains, S.R.] ‚Märtyrertod', indem man ihn mimisch in verschiedenartigen und äußerst amüsanten Prozessionen darstellt“ („В Персии ежегодно плачут в это число о его ‚мученической' смерти, представляя ее мимически в разнообразных и очень забавных процессиях“).[298] Der dritte Band des *ĖL* widmet der *Ašure* einen eigenen kurzen Eintrag, in dem Savel'ev den Kern dieser „interessanten Zeremonie“ in einem Satz komprimiert und um einen weiteren Aspekt ergänzt:

> „Die Schiiten weinen in Erinnerung an den ‚Märtyrertod' Chusejns und stellen ihn in feierlichen Zeremonien dar, die für den außenstehenden Betrachter sehr amüsant sind, nicht hingegen für diejenigen, die sich anschicken, darin die Verfolger des Sohnes Alis, besonders die Rolle des Kalifen Ezid, zu spielen, denn oft sterben sie durch die Hand des wutentbrannten Mobs, der heftig für die Heiligkeit Chusejns eintritt und Ezid verwünscht.“
>
> „Шииты плачут в память ‚мученической' погибели Хусейна, и изображают ее в торжественных церемониях, очень забавных для постороннего зрителя, но не для тех, которые решаются представлять в них гонителей сына Алиева и в особенности роль халифа Езида, потому что они нередко погибают от рук разъяренной черни, которая горячо вступается за святость Хусейна, и проклинает Езида.“[299]

Die kollektive Erinnerung der Schiiten an die Ereignisse von Karbalāʾ im Rahmen der *ʿĀšūrāʾ* erscheint in Savel'evs Sprachgebrauch der äußeren Form nach in drei unterschiedlich fokussierenden kategorialen Schichten. Eine allgemeine Zuordnung erfolgt auf der obersten Schicht durch die Bezeichnung als feierliches Fest (*prazdnik, šiity prazdnujut toržestvenno*) resp. Feiern (*prazdnestva*) oder Festlichkeit (*prazdnovanie*), die auf der mittleren Ebene um die Präzisierung als Zeremonie (*ceremonija*) oder Prozession (*processija*) ergänzt wird. Schließlich gibt der Text in auf Ḥusains Märtyertod bezogenen Verben wie „mimisch darstellen“ (*mimičeski predstavljat'*) oder „darstellen/abbilden“ (*izobražat'*) und „eine Rolle spielen/darstellen“ (*predstavljat' rol'*) als Naheinstellung Hinweise auf szenische Elemente, ohne diese allerdings begrifflich als Theater zu benennen.

Die angeführte Schilderung der *ʿĀšūrāʾ* lässt also ein Spannungsverhältnis zwischen ritueller Inszenierung von Trauer, die sich zur Anomie einer Canetti'schen Meute auswachsen kann, und einem vergnüglichen Aspekt anklingen.

---

298 *ĖL*, Bd 1, S. 518.
299 *ĖL*, Bd. 3, S. 516.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ebenso bietet sich ein Rollenspiel dar, das nicht deutlich von den Prozessionen/Zeremonien unterschieden ist. Vielmehr scheinen sich diese beiden Komponenten gegenseitig zu bedingen. Das Beschriebene entzieht sich somit einer eindeutigen Lektüre. Wie nun das folgende Unterkapitel zeigen soll, bildet Savel'evs Darstellung das begriffliche Konzentrat eines Textfeldes ab, das sich vom Ende des 18. in das 19. Jahrhundert hineinzieht und in dem auf der Ebene der Beschreibungssprache noch nicht durchgehend ein klar fassbarer Theaterbereich abgegrenzt wird.

5.3 Savel'evs intertextuelle ʿĀšūrāʾ

Die erste Beschreibung einer *taʿziya* als Aufführung auf der Bühne wird einem Bericht des Engländers William Francklin über seine 1786/87 unternommene Reise von „Bengalen nach Persien" zugeschrieben.[300] Diese Einschätzung stützt sich allerdings auf eine historiografische Lektüre, die dasjenige, was im Sprachgebrauch des Reiseberichts keineswegs eindeutig benannt ist, als Schauspiel interpretiert. Francklin führt seine Beobachtung als „solemn mourning" ein, während dessen die Anhänger ʿAlīs den Tod des „Imaum Hossein" beklagen.[301] Nach einer Darlegung des einschlägigen Hintergrundwissens („Original cause of the Mohurrum") schildert er, wie „alle diese verschiedenen Ereignisse" während der ersten zehn Tage des Muḥarram dargestellt („represented") werden.[302] Neben der von den Kanzeln der Moscheen aus erfolgenden Rezitation („recital") des Lebens und der Taten ʿAlīs und seiner Söhne durch Geistliche verweist er auf eine szenisch darstellende Komponente, die Rollen verkörpernde Schauspieler einbezieht: „Each day some particular action of the story is represented by people selected for the purpose of personating those concerned in it […]."[303] Ist dieses Rollenspiel in dieser Passage ohne eindeutigen Lokalitätsbezug genannt und möglicherweise als Ausschmückung der Rezitationen gedacht – die Formulierung erlaubt keine klare Zuordnung –, so verwendet Francklin denselben Ausdruck („personating") einige Zeilen später im Kontext der Prozessionen und in Bezug auf Gruppen von Jungen und jungen Männern, die die gegnerischen Soldaten oder diejenigen Ḥusains „personifizieren" und sich in dieser

300 Vgl. Halm 1988, S. 181, Rahimi 2012, S. 233, Malekpour 2004, S. 35. Auch Floor geht von dieser Erstbeschreibung aus, betont allerdings die mutmaßlich frühere Herausbildung der *taʿziya* aus den Prozessionen (um 1700), die sich einfach noch nicht deutlich in Berichten niedergeschlagen habe. So erkennt er schon in einer Reisebeschreibung Niebuhrs von 1764 den Beleg für ein „passion play" auf einer Bühne, vgl. Floor, Willem: *The History of Theater in Iran*. Washington DC: Mage Publishers 2005, S. 125-132.

301 Vgl. Francklin, William: *Observations made on a Tour from Bengal to Persia, in the Years 1786-7. With a short Account of the Remains of the celebrated Palace of Persepolis, and other interesting Events*. London: Printed for T. Cadell, in the Strand 1790, S. 239.

302 Vgl. ebd., 239-247.

303 Ebd., S. 248.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eigenschaft Scharmützel in den Straßen liefern.[304] Das Verkörpern von Rollen ist also bei Francklin nicht mit einer eindeutig identifizierbaren Theateraufführung verbunden. Der Text spricht weder von Theater oder von zugehörigen Begriffen wie Drama oder Tragödie, sondern allgemeiner von „representation" resp. „represent" und wendet diese Begriffe auch auf die Prozessionen an.

Der in russischen Diensten reisende Naturwissenschaftler Samuel Gottlieb Gmelin berichtet noch einige Jahre vor Francklin von der „Husseins=Feyer", deren Zeuge er in der iranischen Stadt Rascht am Südufer des kaspischen Meeres geworden war und die er, obwohl er sie hauptsächlich als „Ceremonien" und „Proceßionen" anführt, auch als „Schauspiel" benennt und als „theatralisch" empfindet, wobei der Theaterbegriff zugleich einen (distanzierenden) Kulturvergleich mit dem Katholizismus ermöglicht:

> „Hussein nachdem er von den Anhängern des Omers ausgehungert worden war, wagte endlich, voll von Verzweiffelung, einen Angrif auf das feindliche Heer, und wurde ein Opfer desselben. Das Andenken dieser Begebenheit beständig zu erneuern, und ihren Grimm deswegen gegen die Türken [also die Sunniten, S.R.] zu bezeugen, sind die zehn erste Tage des Monats Muharemm darzu ausgesezt, daß in denselben der ganze Verlauf der Sache auf der öffentlichen Strasse theatralisch vorgestellt wird; fast auf eine ähnliche weise als die Papisten die Leidensgeschichte des Erlösers dem Pöbel sinnlich machen."[305]

Gmelin interpretiert die Feier einerseits als „Eifer", „Tollheit" und Ausdruck übersteigerter „Einbildungskraft", als Durchbrechen tierischer Triebe und Vernunftverlust, andererseits als Ausdruck von „Religions=Haß" gegenüber den Sunniten in der Art, wie er auch zwischen den christlichen Konfessionen vorkomme. Wie Francklin erzählt er vom Vorlesen der „Geschichte der Märthyrer" in den Moscheen, „um Husseins Märthyrer=Tod recht lebhaft vorzustellen", gefolgt von den Prozessionen, die quartiersweise organisiert werden und u.a. im Singen von Liedern und dem Schlagen der Brust bestehen. Die Sammelplätze der Quartiere sind dabei mit üppig geschmückten „Gallerien" versehen, wo Zuschauer Platz finden und mit Erfrischungen verköstigt werden, bevor schließlich der Umzug einsetzt.[306] Nachdem Ḥusains Tod als „Hand=Gemenge" veranstaltet worden ist, reitet der Kalif „Jesib" (sic) auf dem Höhepunkt der Prozession vor dessen Leichnam her: „Bey der Proceßion stellt eine Person den Jesib vor, der neben derselben im Triumph anher reitet, und von andern Sängern begleitet wird. Die mit Fesseln gebundene Familie des Husseins erscheint hinter ihm, und auf dieselbe wird der Leichnam Husseins zur Schau herumgetragen [...]."[307] Das mit dem Verb „vorstellen" benannte szenisch-darstellende resp. rol-

---

304 Vgl. ebd.

305 Gmelin, Samuel Gottlieb: *Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur=Reiche. Dritter Theil. Reise durch das nordliche Persien, in den Jahren 1770. 1771. bis im April 1772*. St. Petersburg: gedruckt bey der Kayserl. Academie der Wissenschaften 1774, S. 315.

306 Vgl. ebd., S. 315-318.

307 Ebd., S. 318.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lenspielende Element erscheint in diesem Reisebericht deutlich als Bestandteil der Prozessionen, verbindet sich für Gmelin aber dennoch, wie gesehen, mit einer Bezeichnung als theatralisch. Eine russische Übersetzung dieses Textes erschien 1785 – elf Jahre nach der deutschen Ausgangsfassung – und damit noch vor Francklins Reise.[308] Der ungenannte Übersetzer gibt Gmelins „Ceremonien" als *obrjady* wieder (was auch mit „Rituale" rückübersetzt werden könnte), „Schauspiel" recht präzise als *pozorišče*[309] und „Proceßion" u.a. mit *proissestvie*, was wiederum auch „Ereignis" heißen kann. Eindeutig verfährt er hingegen bei der Übertragung der Bezeichnung „theatralisch", die in der Formulierung *teatral'nym obrazom* erscheint.[310]

Auch Beschreibungen aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts operieren noch nicht mit einem präzisen und als solchen reflektierten Theaterbegriff in der Art, wie ihn die Lektüre Gobineaus zu Beginn dieses Kapitels ergab. Mit anderen Worten: In einschlägigen Texten tritt nun, wie gleich zu sehen sein wird, zwar bereits besser erkennbar eine ausdifferenzierte Theateraufführung in Erscheinung, doch erfolgt deren Beschreibung noch eher beiläufig und nicht im Sinne eines spezifischen Beobachtungsgegenstandes, wie er gerade im Fall Gobineaus in eigens dem „persischen Theater" reservierten Kapiteln aus der Gesamtkomposition des Werkes heraussticht. Deutlich wird dies, wenn sich der Blick auf intertextuelle Bezüge richtet, die sich vom *ĖL* aus verzweigen. So ergänzt Savel'ev in beiden Passagen, in denen er die *ʿĀšūrāʾ* abhandelt, die Kürze seiner eigenen Formulierung durch Hinweise auf weiterführende Literatur, was bei den übrigen thematischen Einheiten zur Schia im *ĖL* nicht der Fall ist. Die performativ-gegenwartsorientierte Dimension der Darstellung der Schia erfährt dadurch eine Hervorhebung. Der Artikel *Alidy* empfiehlt, Details der vorgestellten Feierlichkeiten beim englischen Reisenden Arthur Conolly (*Journey to the North of India, overland from England, trough Russia, Persia, and Affghaunistaun*, 1834) und in James Moriers Roman „Hajji Baba in Persien" (im Original: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, 1824) in Erfahrung zu bringen.[311] Unter

---

308 Gmelin, Samuil Gotlib: *Putešestvie po Rossii dlja issledovanija vsech trech carstv v prirode. Čast' tret'ja. Polovina vtoroja.* V Sanktpeterburge: Iždiveniem Imperatorskoj akademii nauk, 1785. Vgl. für die hier relevante Passage („O prazdnike Gusseinovom") S. 464-469.

309 *Pozorišče* kann im älteren Sprachgebrauch sowohl eine Vorführung (*teatral'noe* oder *prazdničnoe predstavlenie*) wie auch den Ort, an dem diese stattfindet (*mesto provedenija teatral'nych ili prazdničnych zrelišč, teatr, arena*), bezeichnen, vgl. *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv*, Bd. 16. Moskva 1990, S. 124.

310 Bemerkenswert ist überdies, dass der deutsche Text in der betreffenden Passage einen kulturvergleichenden Religionsbegriff „Religion" führt, den die russische Ausgabe elf Jahre später mit dem Gesetzesbegriff (*zakon*) übersetzt. Vgl. hierzu in allgemeiner Perspektive im Schlusskapitel 9.2-9.4.

311 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 518. Moriers Fortsetzungsroman *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan in England* erschien 1828. Mit *Chadži-Baba v Persii* meint Savel'ev vermutlich die russische Übersetzung Osip Senkovskijs. Dieser hatte die Übertragung beider Romane unter seinem literarischen Pseudonym Baron Brambeus 1830/31 veröffentlicht.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Lemma *Ašure* werden die „russischen Leser“ neben der abermaligen Nennung von Moriers Roman an den Artikel „Chusejn“ des „Herrn Marlinskij“ verwiesen, der selber in Derbent Zeuge dieses Festes geworden sei. Es handelt sich hierbei um den 1831 veröffentlichten ethnografischen und ironisierenden Essay *Šach Gussejn. Prazdnik musul'man šagidov, v Derbente* des Schriftstellers Aleksandr Bestužev-Marlinskij. Savel'ev führt seiner Leserschaft die *ʿĀšūrāʾ* somit nicht nur als persische Angelegenheit vor Augen – die Artikel des *ĖL* identifizieren die zeitgenössische Schia in erster Linie mit Persien –, sondern ebenso als kaukasische.[312]

Das hier sichtbar werdende Interesse an Reiseberichten ist, nebenbei bemerkt, durchaus biografisch begründet, erscheint Savel'ev doch in Grigor'evs Beschreibung des Lebens seines früher verstorbenen Kommilitonen und Freundes als verhinderter Reisender. Von drei gescheiterten Versuchen, sich 1839 an einer Expedition nach Asien zu beteiligen, ist aus der Biografie zu erfahren. Dank einer Empfehlung des angesehenen St. Petersburger Orientalisten Frähn stand der Anschluss an eine Gesandtschaft in das Chanat Buchara in Aussicht, die jedoch nach längerer Ungewissheit nicht zustande kam. Weitere Reisepläne scheiterten, Savel'ev verblieb in St. Petersburg. Eine Vorahnung des in einem Brief an Grigor'ev geäußerten Reise-Enthusiasmus – „Wenn meine Reise zustande kommt, werde ich als erster Europäer die Ruinen Samarkands sehen“ („Если поездка моя состоится, то я первый из Европейцев увижу развалины Самарканда“)[313] – lässt sich schon in Savel'evs Eintrag *Buchara* im siebten Band des *ĖL* (1836) gewinnen, der im Wesentlichen auf Informationen aus der neuesten europäischen Reiseliteratur beruht.[314]

Arthur Conolly, den Savel'ev als erste Referenz für die *ʿĀšūrāʾ* nennt, machte seine Bekanntschaft mit dem „religious festival of the Mohurrum“ im nordostiranischen Maschhad. Er verwendet in seinem Bericht keinen Theaterbegriff, doch trägt das, was er als „representation“ und „performance“ einer „sacred tragedy“ auf dem Hauptplatz der Stadt beobachtet, nun deutliche Züge einer Auf-

312 Vgl. *ĖL*, Bd. 3, S. 516.

313 Grigor'ev 1861, S. 38. Zu den gescheiterten Reiseplänen des Jahres 1839 vgl. ebd., S. 32-47.

314 Wie einige andere Artikel des *ĖL* wurde dieser Text zusätzlich in einer Zeitschrift veröffentlicht, vgl. Savel'ev, P.: „Buchara v 1835 godu, s prisoedineniem izvestij obo vsech evropejskich putešestvennikach, poseščavšich ėtot gorod do 1835 goda vključitel'no“. In: *Syn otečestva* 181 (1836), S. 249-265. Eine berühmt gewordene russische Expedition nach Buchara kam einige Jahre später zustande und floss in Chanykovs *Beschreibung des Chanats Buchara* ein, die schon bald nach ihrem Erscheinen in andere Sprachen übersetzt wurde, vgl. Chanykov, Nikolaj: *Opisanie Bucharskogo chanstva*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1843. Als Überblick zur Thematik europäischer Reisen nach Buchara im 18. und 19. Jahrhundert siehe außerdem von Kügelgen, Anke: „Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts“. In: Kemper, Michael; von Kügelgen, Anke; Yermakov, Dmitriy (Hrsg.): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, S. 415-430. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1996.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führung theatralischen Zuschnitts, die sich auf einer Bühne („stage“) vor Zuschauern ereignet und von Darstellern („performers“) gespielt wird, die ihre Rollen („characters“), wie in der *ta'ziya* üblich, ablesen:

> „The performance this evening represented the setting out of Hossein and his family on that unfortunate journey to Koofa which ended in their murder; and the characters were acted by men and boys in proper dresses, who, standing upon a raised platform covered with black cloth, read their parts from slips of paper. The stage was in front of the golden porch, under which, at small arched windows, sat the Prince and a few favoured others.“[315]

Conolly betont eine gewisse Professionalität der Aufführung. Die vorgetragenen Szenen („parts“) würden von den „cleverest doctors“ verfasst und als Schauspieler wähle man diejenigen, die sich durch stimmliche Begabung dafür auszeichneten. Deren Gagen sowie die Kosten für die Errichtung der Bühnen und die Verköstigung der Zuschauer liege in der Verantwortung der Wohlhabenden. Vom Publikum („the crowd“) weiß er zu berichten, dass es den Anlass in der Erwartung emotionaler Betroffenheit erlebe, was sich in Ausrufen, Weinen und Brustschlägen äußere.[316] Als „more amusing act of the tragedy“ empfindet Conolly die Episode, die sich am Hof Yazīds in Damaskus zuträgt, wo ein durch entsprechende Kostümierung gekennzeichneter Gesandter der „Franken“ („Frangee Elchee“) – also der Europäer – sich dem Kalifen gegenüber entrüstet, als der abgeschlagene Kopf Ḥusains vor den Thron gebracht wird. Der europäische Botschafter bezahlt sein Eintreten mit dem Tod; im gleichen Zug konvertiert er, bewegt vom Schicksal des Prophetenenkels, zum (schiitischen) Islam.[317]

James Morier, englischer Diplomat und Savel'evs zweiter Gewährsmann, wird in der Forschung als erster Berichterstatter einer „wirklichen Theateraufführung mit Dialogen“ gehandelt.[318] Allerdings gilt diese Feststellung in Bezug auf seinen 1818 erschienenen Reisebericht aus Persien und weniger in Betreff des Romans über „Hajji Baba in Persien“, den Savel'ev durch unkommentierte Beiordnung in den Literaturverweisen auf gleicher Ebene mit Conollys und Bestužev-Marlinskijs Augenzeugenberichten als ethnografische Information einschätzt. Auch Morier greift in seinem Reisebericht, der von einer ausgeprägten biblischen Intertextualität durchzogen ist und die zeitgenössische Beobachtung des Orients unmittelbar in biblische Zitate übergehen lässt, nicht auf die Kategorie des Theaters zurück, sondern spricht im Zusammenhang der „celebration of the death of Imam Hossein“, die er in Teheran erlebte, von einem von Schauspielern inszenierten „drama“:

---

315 Conolly, Arthur: *Journey to the North of India, overland from England, trough Russia, Persia, and Affghaunistaun*, Bd. 1. London: Richard Bentley 1834, S. 267.
316 Vgl. ebd., S. 268, 278.
317 Vgl. ebd., S. 281-283.
318 Vgl. Halm 1988, S. 181.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„The tragical termination of his [Ḥusains, S.R.] life, commencing with his flight from Medina, and terminating with his death on the plain of Kerbelah, has been drawn up in the form of a drama, consisting of several parts, of which one is performed by actors on each successive day of the mourning."[319]

Neben dem „drama" hat der Text durch weitere Begriffe wie „tragedy" resp. „tragedians" oder den einen Umzug anleitenden „maître de ballet" an einem Theater-Wortfeld teil, ebenso nehmen aber auch die „processions" Raum in Anspruch, die Morier zwar von der szenischen Aufführung der Tragöden unterscheidet, mit ihnen aber in enger Verknüpfung sieht. Als Orte der Aufführung kennt er bereits eigens zu diesem Zweck errichtete Zelte („takieh").

Moriers Präsentation der Muḥarram-Feiern findet sich nicht in ausführlich beschreibender Form in seinem späteren satirischen Schelmenroman *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan* wieder, den Savel'ev der Leserschaft des *ĖL* ohne präzisierende Angabe empfiehlt. Möglicherweise meint der Literaturhinweis das neunte Kapitel, in welchem der Titelheld Hajji Baba für kurze Zeit und mit wenig Erfolg in Maschhad den Beruf des Wasserträgers ausübt – eine Tätigkeit, die während des Muḥarram den Durst der in der Wüste belagerten Märtyrer in kollektive Erinnerung ruft und daher in enger Beziehung mit der Reinszenierung der Ereignisse von Karbalāʾ steht, die im Roman denn auch in diesem Zusammenhang als „festival" und „tragedy" vorkommt:

„The commemoration of the death of Hossein, which is so religiously kept throughout Persia, was now close at hand, and I determined to put myself into training to appear as the water-carrier, who on the last day of the festival, which is held the most sacred, performs a conspicuous character in the tragedy."[320]

Aleksandr Bestužev, zeitgenössisch berühmt unter seinem Pseudonym Marlinskij, der nach Savel'evs Worten „dieses Fest in Derbent beobachtet hat",[321] benennt seinen diesbezüglichen Essay (1831) im Haupttitel mit *Šach Gussejn* („König Ḥusain"), was im Untertitel als „Fest der schiitischen Muslime" (*Prazdnik musul'man šagidov*) und im Haupttext als „eine Art religiöser Tragödie" (*rod religioznoj tragedii*) spezifiziert wird.[322] Diese übergeordnete Gattungszuweisung

---

319 Morier, James: *A second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, between the Years 1810 and 1816. With a Journal of the Voyage by the Brazils and Bombay to the Persian Gulf. Together with an Account of the Proceedings of his Majesty's Embassy under his Excellency Sir Gore Ouseley, Bart. K.L.S.* London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown 1818, S. 176.

320 Morier, James: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*. New York: The Modern Library 1954, S. 55. In den Reiseberichten Moriers (S. 180) und Conollys (S. 278) werden die Wasserträger ebenfalls als wichtige Bestandteile der Prozessionen resp. der Aufführung erwähnt.

321 *ĖL*, Bd. 3, S. 516.

322 In seiner wörtlichen Bedeutung wäre der von Bestužev-Marlinskij im Plural verwendete Begriff *šagidy* wohl als „Zeugen" oder „Märtyrer" zu übersetzen, ausgehend von arabisch *šahīd* (Pl. *šuhadāʾ*). Bestužev-Marlinskij kennt zur Bezeichnung der Schiiten zudem auch die (vermutl. in gleicher Weise herleitbare) Wortform *šagi*, vgl. Fn. 368.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konkretisiert sich im eigentlichen beschriebenen Ereignis als „Vorstellung" (*predstavlenie*), die klare Theaterassoziationen weckt (ohne dass der Theaterbegriff fällt), wenn der Autor die Kurzweile des einmal im Jahr sich ereignenden Festes ironisch mit dem hauptstädtischen Unterhaltungsbetrieb („Märchenopern", „einschläfernde Tragödien" u.a.) kontrastiert, durch den seine Leserschaft täglich gequält werde. Andererseits fällt die Durchführung des Festes, wiewohl es eindeutig die Ereignisse bei Karbalāʾ mittels Darstellern inszeniert und sich vor auf Galerien niedergelassenen Zuschauern abspielt, nicht statisch auf einer Bühne aus, sondern in Form von Prozessionen, die neben den szenischen Elementen auch die Selbstkasteiung beinhalten und figurative Komponenten wie etwa den Sarkophag Ḥusains zur Schau bringen.[323] Den Theaterbegriff als solchen wird Bestužev-Marlinskij 1836 explizit nennen (vgl. Kap. 5.4).

Was die Forschung auf der historischen Objektebene als Herausbildung eines Theaters im 18. und frühen 19. Jahrhundert beschreibt und dies nicht zuletzt mit starkem Bezug auf europäische Reiseberichte belegt, findet sich also auf der sprachlichen Ebene ebensolcher Texte noch nicht als expliziter Theaterdiskurs wieder, sondern als theaterähnliches oder theaterverwandtes Wortfeld, das erst spärlich vom eigentlichen Theaterbegriff durchzogen ist. Auch Savel'ev verwendet diesen 1835 noch nicht. Seine wenigen Sätze zur *ʿĀšūrāʾ* lassen sich nun über die konkreten Literaturhinweise hinaus als intertextuell verstehen. Insofern sie eine Doppeldeutigkeit zwischen Ernst und Unterhaltung, zwischen Prozession/Zeremonie und Rollenspiel beschreiben, die nicht in Polaritäten aufgelöst wird, widerspiegeln sie ein zentrales Kriterium der Intertextualität, so wie sie Julia Kristeva im Ausgang von Michail Bachtin entwickelt:

> „Der Terminus ‚Ambivalenz' impliziert das Eindringen der Geschichte (der Gesellschaft) in den Text und des Textes in die Geschichte. Für den Schriftsteller ist dies ein und dasselbe. Wenn Bachtin von ‚zwei Wegen, die sich in der Erzählung vereinigen', spricht, sieht er die Schreibweise als Lektüre des vorausgegangenen literarischen Korpus, versteht er den Text als Absorbtion eines anderen Textes und als Antwort auf einen anderen Text."[324]

---

[323] Vgl. Bestužev-Marlinskij, Aleksandr: „Šach Gussejn. Prazdnik musul'man šagidov, v Derbente". In: *Vtoroe polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 1, Č. 1. Sanktpeterburg: V tipografii Ministerst. gosudarst. imuščestv [4]1847, S. 143-150. Ein kurzer Zeitungsartikel mit fast dem gleichen Titel erschien rund zwei Jahrzehnte später, vgl. Safiev, Mirza Mamed-ali: *Šach-Ussein. Prazdnik musul'man-šiitov v Lenkorani*. In: *Zakavkazskij vestnik* 5.1 (1853), S. 173.

[324] Kristeva, Julia: „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman", übers. von Michel Korinman und Heiner Stück. In: Ihwe, Jens (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II*. Frankfurt a. M.: Athenäum 1972, S. 345-375, hier S. 351. Kristevas Schlussfolgerung, dass die poetische Sprache sich von der (klassischen logischen) wissenschaftlichen Sprache dadurch abhebt, dass sie ein „Double" darstellt, lässt sie schließen, dass „die minimale Einheit der poetischen Sprache zumindest eine ‚doppelte' ist (nicht im Sinne der Dyade Signifikant/Signifikat, sondern im Sinne von ‚die *eine und* die *andere*')" (ebd., S. 352, Hervorhebung im Original). Der Code dieser ambivalent-dialogischen „poetischen Lo-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als die ‚Geschichte' wäre hier das beschriebene Textfeld zwischen dem Ende des 18. und dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zu verstehen, das als Ganzes betrachtet eine Ambivalenz von Prozession und sich ausdifferenzierendem Theater in sich trägt, die in Savel'evs Text ‚eindringt' und sich dort in verdichteter Form spiegelt. Im Dialog mit den expliziten Literaturverweisen, aber auch mit nicht ausdrücklich genannten, aber im Sinne Kristevas intertextuell implizierten Reiseberichten lassen sich die knappen Erläuterungen Savel'evs somit als Konvergenzpunkt eines Diskurses verstehen, der vom rekonstruierten Wortfeld ausgeht und der zwar ab dem 19. Jahrhundert schon eine deutliche Ahnung vom Theater ausstrahlt, dieses aber noch nicht als gesonderten Untersuchungsgegenstand in der Weise kategorial fasst, wie sich dies später bei Gobineau oder anderen manifestiert.[325]

Die in diesem Unterkapitel besprochenen Konstituenten eines intertextuellen Zusammenhangs gehen dem modernen wissenschaftlichen Theaterdiskurs (siehe Kap. 5.1) voran, dessen Konturen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erkennbar werden. Mit der Zuschreibung ‚wissenschaftlich' soll an dieser Stelle heuristisch eine Darstellungsform gemeint sein, die den Selbstanspruch führt,

---

gik" trägt demzufolge die Form 0/2 im Unterschied zum monologischen wissenschaftlichen (und epischen) Code 0/1, der eine Differenzierung in „falsch/wahr" oder „Nichts/Notation" vornimmt (vgl. ebd., S. 352f.). Weiter charakterisiert Kristeva diesen Unterschied zweier Aussageweisen als Gegensatz von Werden (dialogisch) und Sein (monologisch). Der „Dialogismus" impliziert somit eine „Logik der *Distanz* und der *Relation* zwischen den verschiedenen Termini des Satzes oder der Erzählstruktur" (ebd., S. 355, Hervorhebung im Original).

325 Schließlich stünde, verlässt man die rein sprachliche Ebene, gar zu klären an, inwiefern die *ta'ziya*, betrachtet man sie nicht mehr als diskursiven Signifikanten, sondern als historisches Signifikat, selbst dialogisch-ambivalent und damit intertextuell strukturiert ist. In neuerer Forschung findet sich schon eine an Bachtin angelehnte Interpretation der Muḥarram-Riten des 17. Jahrhunderts als Phänomen der Karnevalisierung (Rahimi 2012, vgl. insbesondere im zweiten Kapitel S. 69-81, sowie das sechste Kapitel „Spaces of Misrule: The Carnivalesque Safavid-Isfahani Muharram"), also als diejenige Aussageform in der Kultur, die Kristeva zufolge am deutlichsten die dialogische Ambivalenz ausdrückt und damit per se intertextuell verfasst ist: „Der Karneval ist im wesentlichen dialogisch; er besteht aus Abständen, Relationen, Analogien, nicht-ausschließenden Gegensätzen. Dieses Schauspiel kennt keine Rampe: dieses Spiel ist Aktivität; dieser Signifikant ist ein Signifikat. Das heißt, daß zwei Texte hier zueinander finden, sich widersprechen und relativieren. Derjenige, der am Karneval teilnimmt, ist gleichzeitig Schauspieler und Zuschauer […]" (Kristeva 1972, S. 362). Diese These von der Aufhebung der Distanz zwischen Akteuren und Beobachtern findet eine Parallele in Gobineaus Beobachtung der *ta'ziya*: „Le public, on l'a vu, ne se considère pas comme un public, il est acteur" (Gobineau 1900, S. 452), allerdings ist in diesem Falle auch eine „Rampe" resp. Bühne gegeben. Kristevas Theatralisierung, die den gesamten Karneval als Bühne und „zugleich Theater und Leben, Spiel und Traum, Diskurs und Schauspiel" betrachtet (Kristeva 1972, S. 362), ist denn auch entgegenzuhalten, dass für Bachtin selbst gerade die Abtrennung der Bühne vom Zuschauerbereich das entscheidende Kriterium stellt, im Falle des Karnevals nur von einer Theaternähe zu sprechen (Vgl. Bachtin, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele Leupold. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 55).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht primär narrativ, sondern konstativ-deskriptiv verfasst zu sein, und die im hier gegebenen Fall die *taʿziya* als spezifischen Untersuchungsgegenstand ausweist. Die oben betrachteten älteren Texte verweisen demgegenüber auf eine narrative Perspektive, die näher am Literarischen angesiedelt ist. Sie bietet zwar Sachinformationen, historische Analysen und ethnografische Beschreibungen, weist diese aber nicht als wissenschaftlichen Selbstzweck aus, sondern handelt sie innerhalb eines Erzählganzen ab. Dementsprechend kommt auch noch keine wissenschaftsförmige Reflexion der Theatralität zustande. Der wissenschaftliche Diskurs zeichnet sich nicht nur bei Gobineau und dem noch zu behandelnden Berezin (s.u.) ab, sondern bereits in einer 1844 veröffentlichten Untersuchung des Polen Aleksander Chodźko (1804-1891), der elf Jahre (1830-1841) in russischen diplomatischen Diensten in Persien verbrachte und von dort die älteste bekannte Sammlung von *taʿziya*-Stücken nach Paris mitbrachte (bestehend aus 33 Manuskripten), die heute der Bibliothèque Nationale de France gehört.[326] Chodźkos Untersuchung, die auch Übersetzungen beinhaltet, hebt sich ausdrücklich von den älteren Reiseberichten ab:

> „Qu'il existe chez les Persans quelque chose que l'on pourrait appeler l'art dramatique; […] c'est ce que l'on sait déjà en Europe. Des voyageurs ont parlé de tout cela. Mais ils en ont parlé d'une manière si vague et si incomplète, que l'art dramatique persan est resté jusqu'à présent, même pour les orientalistes, une région inconnue." [327]

Zu betonen ist allerdings, dass beide Perspektiven als Modelle gedacht werden müssen, die sich weder in jedem Fall eindeutig auseinanderhalten lassen noch sich strikt chronologisch ablösen, sondern ebenso koexistieren oder sich überlagern können. Wenn in den folgenden beiden Unterkapiteln mit Aleksandr Bestužev-Marlinskij und Il'ja Berezin zwei weitere russische Beispiele der Rezeption der *taʿziya* im Detail vorgestellt werden, so wird sich der nun herausgearbeitete Unterschied zwischen einer tendenziell literarischen und einer tendenziell wissenschaftlichen Zugangsweise auch dort wiederfinden und darüber hinaus eine je verschiedene allgemeine Wahrnehmungsweise des Orients exemplarisch verdeutlichen. Zugleich lässt sich wiederum die Fluidität der Modellgrenzen veranschaulichen, indem der Literatur ein ethnografischer Anspruch zuerkannt werden kann, während der wissenschaftliche Reisebericht über weite Strecken narrativ verfasst ist.

---

326 Vgl. Malekpour 2004, S. 162-164.

327 Chodzko, Alexandre: „Le théatre en Perse". In: *La revue indépendante* 15 (1844), S. 161-208, hier S. 161. Vgl. die spätere Monografie: ders.: *Théatre Persan. Choix de téaziés ou drames. Traduits pour la première fois du persan par A. Chodzko.* Paris: Ernest Leroux 1878.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.4 Bestužev-Marlinskij als literarischer Ethnograf der Muḥarram-Feier

Der sechzehnte Band (1839) des *ĖL* enthält einen ausführlichen (anonymen) Artikel zur dagestanischen Stadt Derbent,[328] der in einer noch nicht weit zurückliegenden Geschehnissen gewidmeten zeitgeschichtlichen Passage die religiöse Zugehörigkeit der Stadtbevölkerung als Vorteil für die russische Herrschaft heraushebt:

> „Da ganz Dagestan von Sunniten bevölkert ist, ist der Umstand, dass die Bewohner Derbends überwiegend Schiiten sind, für Russland wichtig; dies war der Grund ihres beharrlichen Widerstands während der Blockade der Festung im Jahr 1831 durch Kazi-Mulla: Nachdem sie die Angriffe der Dagestaner abgewehrt hatten, kooperierten die Derbender anschließend mit den Russen, um sie [d.h. die Dagestaner, S. R.] vollständig zu vertreiben."

> „Так как весь Дагестан населен суннитами, то обстоятельство, что жители Дербенда большею частью шииты, важно для России; это было причиною их упорного сопротивления при блокаде крепости в 1831 году Казы-Муллою: отразив нападения Дагестанцев, Дербендцы потом содействовали Русским к совершенному изгнанию их."[329]

Dieser Ausschnitt liest sich wie eine nüchterne Kurzzusammenfassung des Ablaufs der achttägigen Belagerung Derbents durch Kazi-Mulla (Ġāzī Muḥammad, 1795-1832), den ersten „Imam" des unter dem Zeichen eines ‚heiligen Krieges' geführten kaukasischen Wiederstands gegen die russische Herrschaft.[330] Aleksandr Bestužev-Marlinskijs *Briefe aus Dagestan* (*Pis'ma iz Dagestana*, 1832) dagegen berichten als literarisch ausgeschmückte Kriegsreportagen von diesen Ereignissen, die der Autor als zum Kriegsdienst verurteilter Dekabrist in seiner Verbannung miterlebte. Neben der Thematik des Konflikts zwischen widerständigen Bergvölkern und russischer Besatzungsmacht tritt in seiner Darstellung auch der scharfe innerislamische Antagonismus, den der Text des *ĖL* ebenfalls andeutet, zutage. Kazi-Mulla, als Prediger für den „religiösen Charakter des Aufstandes" verantwortlich und mit unter seinen Anhängern wirkungsvollem religiösem Charisma versehen, versucht die Einwohner Derbents für ein gemeinsames Vorgehen gegen die russischen Ungläubigen zu gewinnen.[331] Die Stadtbevölkerung verweigert sich dem Ansinnen und wehrt sich gemeinsam mit der russischen Garnison über mehrere Tage erfolgreich ge-

---

328 Die dort gewählte Umschrift des Stadtnamens persischen Ursprungs lautet Derbend. Die wissenschaftliche Transkription gemäß DMG ergibt die Version Darband. Im Folgenden wird die heutige russische Schreibweise Derbent, die derjenigen Bestužev-Marlinskijs entspricht, bevorzugt.

329 *ĖL*, Bd. 16, S. 176.

330 Für einen Überblick siehe Gammer, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London: Frank Cass 1994, S. 49-59.

331 Vgl. Bestužev-Marlinskij, A. A.: *Kavkazskie povesti*. Sankt-Peterburg: Nauka 1995, S. 95 und 104.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen die Erstürmung der Stadt, bis die russische Verstärkung eintrifft und Kazi-Mulla „wie der Wind“ verschwindet.[332] Der Ich-Erzähler beansprucht seine Autorität als Berichterstatter nicht nur durch seine Augenzeugenschaft vor Ort, sondern zusätzlich durch seine interkulturelle Kompetenz im Umgang mit der lokalen Bevölkerung:

> „Die Tataren [übliche zeitgenössische Bezeichnung für die kaukasischen Turkvölker, S.R.] lieben mich sehr dafür, dass ich mit ihren Bräuchen vertraut bin, ihre Sprache spreche, und deshalb umgab mich jedes Mal, wenn ich auf die Mauern stieg, um die Feinde ein wenig zu reizen und zu schmähen, und dabei mit einer Pfeife zwischen den Zähnen herumlief, ein Haufen Derbenter...“
>
> „Меня очень любят татары за то, что я не чуждаюсь их обычаев, говорю их языком, и потому каждый раз, когда я выходил на стены подразнить и побранить врагов, прогуливаясь с трубкою в зубах, куча дербентцев окружала меня…“[333]

Die Loyalität der Einwohner Derbents zur russischen Macht anzweifelnd, mischt sich der Erzähler kurz vor Beginn der Belagerung unters Volk. Die an Kazi-Mulla gerichteten Verwünschungen, die der Text als direkte Rede referiert, zerstreuen dabei diese Befürchtungen:

> „Der Hundesohn soll bloß hierherkommen! […] Ich werde das Grab der Väter und Ahnen dieser Ausgeburt Omars [gemeint ist, *pars pro toto* für die Sunniten, der zweite der ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen, S.R.] niederbrennen. […] Der verfluchte Ungläubige, der hält uns ja nicht einmal für Muslime, sie, sagt er, sind schlimmer als die Giauren [Ungläubige, Nichtmuslime, S.R.]!“
>
> „Ему ли, собачьему сыну, прийти сюда! […] Сожгу я гроб отцов да и прадедов этого Омарова отродья […]. Проклятый недоверок, да еще нас же не считает мусульманами; они, говорит, хуже гяуров!“[334]

Die Handlung von Bestužev-Marlinskijs letzter Erzählung *Mulla-Nur* (veröffentlicht 1836 im 17. Band der *Biblioteka dlja čtenija*) trägt sich großenteils ebenfalls in Derbent zu. Dessen Bewohnern ist die Belagerung durch Kazi-Mulla noch in lebendiger Erinnerung. Mehrfach fällt ein Hinweis auf diese nicht weit zurückliegenden Vorkommnisse – so beispielsweise gleich zu Beginn der Erzählung, wo die Kämpfe im Rahmen der Belagerung als einer der Gründe erscheinen, welche die Ausgangssituation bedingen: Aussaat und Ernte sind durch den Krieg geschädigt worden, Hunger droht, v.a. aber leiden die Stadt und ihr Umland unter einer schrecklichen Dürre.[335] Die Bewohner beschließen, da die herkömmlichen Gebete nichts nützen, auf einen von der Tradition vermittelten Präzedenzfall eines Regenzaubers zurückzugreifen. Ein moralisch einwandfrei-

---

332 Vgl. ebd., S. 105.
333 Ebd., S. 105.
334 Ebd., S. 99f.
335 Vgl. Bestužev-Marlinskij, A. A.: *Sočinenija v dvuch tomach*, Bd. 2. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1958, S. 318. Weitere Bezüge auf die Belagerung durch Kazi-Mulla finden sich z.B. auf den S. 336 und 395.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er Jüngling soll in die Berge reisen und vom Gipfel des Šach-dag (Königsberg) Schnee mitbringen, der ins Kaspische Meer geworfen werden soll, um den Regen zu beschwören. Die Wahl fällt auf den jungen Iskender-bek, der in der Derbenter Gesellschaft als Außenseiter lebt, aber das Kriterium der Unbescholtenheit ideal erfüllt. Mir-Gadži-Fetchali-Ismail-ogly, der Wortführer der Bürgerversammlung, wird von dieser zu Iskender geschickt, um ihn davon zu überzeugen, den Auftrag zu übernehmen. Die beiden sind sich eigentlich nicht wohlgesinnt, da Fetchali es zuvor abgelehnt hat, seine Nichte Kičkene mit Iskender zu verheiraten. Der junge Bek, dem das Schicksal Derbents gegenüber seiner unglücklichen Liebe als nachrangig gilt, erwirkt nun die Zusage Fetchalis zur Hochzeit, indem er im Gegenzug sich bereit erklärt, für Derbent den rettenden Schnee zu beschaffen. In Begleitung des angeberischen, aber eigentlich tollpatschigen und feigen Gadži-Jusuf begibt sich Iskender auf die Reise. Während sich die Gefährten auf der Suche nach dem richtigen Weg zum Gipfel für eine Zeit lang trennen, trifft Iskender am Berg auf den edlen Räuber Mulla-Nur, der ihn, unterrichtet von einem Kundschafter, schon erwartet. Gadži-Jusuf ist zuvor von Mulla-Nurs als Mann verkleideter Frau in erniedrigender Weise gefangen gesetzt und der Räuberbande ausgeliefert worden. Iskender zeigt indessen keine Furcht vor dem berüchtigten Räuber und ist zum Kampf bereit, jedoch versagen seine Schusswaffen, die Mulla-Nur in einer Raststätte der Reisenden hat manipulieren lassen. Bevor sich der Kampf entscheiden kann, bricht eine Lawine auf die Kontrahenten hernieder. Iskender nimmt dabei keinen Schaden, der Räuber aber wird mitgerissen. Iskender verzichtet nun auf die Gelegenheit, dem gefährlichen Gegenspieler den Todesstoß zu versetzen und rettet ihm stattdessen das Leben. Er gewinnt dadurch dessen Freundschaft und Gunst. Mulla-Nur weist den beiden Reisenden den Weg zum Gipfel und verspricht Iskender Hilfe, wann immer er sie brauche. Dem jungen Mann gelingt es, den Schnee in einem Krug nach Derbent zu schaffen. Nachdem das erforderliche Ritual ausgeführt ist, stellt sich in der Tat der erhoffte Regen ein. Anstelle des Eheglücks muss nun aber Iskender einen Betrug gewärtigen, denn der aus dem nahen Persien angereiste durchtriebene Mulla Sadek erwirkt bei Fetchali, dass dieser die Heirat zwischen seiner Nichte und Iskender absagt und Kičkene stattdessen Sadeks Vetter verspricht. Überdies wird Iskender eines Verbrechens beschuldigt, das er nicht begangen hat. Iskenders Unglück führt das zweite, für den Ausgang der Geschichte entscheidende Auftreten Mulla-Nurs herbei. Der Räuber sorgt für Iskenders Entlastung von der Beschuldigung als Verbrecher und zwingt Sadek, als er ihm auf dessen Rückreise auflauert, die vereinbarte Hochzeit seines Vetters mit Kičekene zu widerrufen. Als Mulla-Nur schließlich während der nun doch erfolgenden Vermählung Iskenders mit Kičkene erkannt wird, flüchtet er, verfolgt von der Einwohnerschaft, tollkühn durch die Stadt zum Meer hin und verschwindet in den Fluten – scheinbar ertrunken. In einem späteren Zusatz zur Erzählung begegnet jedoch der Erzähler

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Geschichte nach seiner Abreise aus Derbent Mulla-Nur in der Wildnis, wo beide, als Zeichen gegenseitiger Wertschätzung, ihre Dolche tauschen.

Die Anlage der Erzählung kann einer Interpretation Lewis Bagbys zufolge als Rekurs auf eine mythische Struktur interpretiert werden:

> „Bestuhev based his story on a Daghestan legend, which at its deepest levels answers to the variously described tasks of myth – the quest of the hero; his maturation through the establishment of a concrete heroic identity; the temporary suspension of a cultural antinomy (that is, dearth versus plenty); and the fabulistic treatment of an intellectual problem (that is, how there came to be water on the earth).“[336]

Diese Ausgangslage wird, so Bagby, bis zur Mitte der Erzählung entmythologisiert und in der romantischen Thematisierung eines Gesellschaftsproblems und der Genese eines romantischen Individuums aufgelöst. Iskender ist als Person zwar moralisch einwandfrei, er handelt aber aus egoistischen Motiven und entspricht damit nicht mehr dem idealen Helden des Mythos:

> „Bestuzhev reconceived the mythic hero as a romantic hero, and thus distorted the mediating principle that organizes the myth. […] He located the ancient tale within the relatively new romantic genre, which focuses almost exclusively on the low, the human, and the earthly. Bestuzhev, therefore, infused his myth with themes and motifs taken from the society tale. […] The purifying task of the mythic hero gives way to the symbolic romantic quest for identity […].“[337]

Im auf das Einsetzen des Regens folgenden Handlungsabschnitt, als also Iskender seine Aufgabe erfüllt hat und sich über die Heirat mit der Gesellschaft versöhnt, erkennt Bagby einen Wechsel der Perspektive: Als Protagonist dominiert nun Mulla-Nur den zweiten Teil der Erzählung und die Handlung wird über seine Person remythologisiert. Der Räuber selbst kann als Bewohner der Berge mit dem reinigenden Schnee räumlich und funktional identifiziert werden. Er ist es, der es Iskender ermöglicht, den Schnee nach Derbent zu bringen und somit die Stadt von den Sünden zu reinigen, seinem Eingreifen verdankt sich der weitere für Iskender günstige Verlauf der Geschichte und wie der Schnee verschwindet Mulla-Nur zum Schluss im Meer. Er besiegt dort den Tod und kehrt in seine Domäne – die Berge – zurück.[338] Im Gegensatz zu Iskender, erläutert Bagby weiter, durchläuft Mulla-Nur keine konstante Transformation. Er bleibt seinem Ausgangszustand mythisch verhaftet: „It is in the return to Mulla Nur's initial condition that the romantic structure of the happy ending is inverted and the story's mythic proportions are restored.“[339]

Ohne dass einer solchen Interpretation als Ablauf einer De- und Remythologisierung resp. als Verhandlung eines Spannungsverhältnisses zwischen den

---

336 Bagby, Lewis: *Alexander Bestuzhev-Marlinsky and Russian Byronism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1995, S. 324.
337 Ebd.
338 Vgl. ebd., S. 326f.
339 Ebd., S. 328.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anforderungen einer mythischen und einer romantischen Verfasstheit grundsätzlich zu widersprechen wäre, soll im Folgenden nun eine alternative Lesart vorgeschlagen werden, die die Erzählung als (mitunter ethnografische) Studie über die schiitische Religion versteht und als ihre narrative Hintergrundstrahlung die schiitische Muḥarram-Feier herausarbeitet.

Die Erzählung als ganze ist durchweg islamisch und im Falle Derbents spezifisch schiitisch imprägniert;[340] sie ist von Bestužev-Marlinskij durchaus als Milieustudie mit ethnografischem Anspruch konzipiert worden. Der Schriftsteller hatte sich schon bald nach seiner Ankunft in der kaukasischen Verbannung fundierte Kenntnisse einschlägiger Sprachen, Literatur und Kultur angeeignet. Dementsprechend zeigt sich sein russischer Text konstant von fremdsprachlichen, v.a. turksprachigen und teilweise arabischen, Einschüben durchzogen, die – oft als direkte Rede der vorkommenden Personen – meist übersetzt werden und dem Text somit ein für die russische Leserschaft unmittelbar nachvollziehbares exotisches Lokalkolorit verleihen. Gleichzeitig ist die Erzählung mit Anmerkungen versehen, die verschiedene Sachverhalte der lokalen Kultur, wo sie nicht im Haupttext selber schon erläutert sind, zu erklären beanspruchen. So behauptet zum Beispiel eine der ersten Fußnoten, die Schiiten bauten keine Minarette, wohingegen diese bei sunnitischen Moscheen unabdingbar seien.[341]

Die beiden ersten Kapitel der Erzählung schildern die Ausgangslage der Dürre in einem Gebetskontext. Schon im Eröffnungssatz erklingt „traurig" das Abendgebet („Грустно раздается намаз"). Während vom Dach einer Moschee ein Mulla die Gläubigen ermahnt, besser zu beten, als zu schlafen, halten ein junger und ein alter Mann vergeblich Ausschau nach Regenwolken. Der Alte vollzieht darauf die Waschung, spricht die Basmala und wendet sich danach mit einem persönlichen Klagegebet an die Wolken, an den „Allerhöchsten" und an den „Bergwind" mit der verzweifelten Bitte um Regen.[342] Der Text widerspricht lakonisch: „Es ziehen keine Wolken auf, sie folgen den Einladungen nicht. Es ist heiß, es ist schwül in Derbent. Die Dürre quält das Umland" („Нейдут тучи, не слушают приглашений. Жарко, душно в Дербенте. Засуха томит окрестность"). Dieses Urteil wiederholt sich einige Seiten später: „Alle flehen, alles wartet auf Regen … Es kommt keiner!" („Все молят, все ждет дождя…Нейдет!").[343] Das zweite Kapitel eröffnet mit einer detaillierten Beschreibung der Hauptmoschee Derbents, die der Erzähler im Stil eines Reiseberichts und die Leser direkt anredend[344] ausführlich porträtiert und dabei als Ge-

340 Vgl. Alekseev 2006, S. 124-139 („Musul'manskie motivy v kavkazskich povestjach A. A. Bestuževa-Marlinskogo").
341 Vgl. Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 315.
342 Vgl. ebd., S. 314-316.
343 Ebd., S. 317, 320.
344 „Wenn Sie in Derbent vorbeikommen, sollten Sie sich auf jeden Fall die Hauptmoschee ansehen" („Когда вы поедете через Дербент, непременно зайдите посмотреть главную месджид"), ebd., S. 321.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betsraum, aber auch als gesellschaftlichen Versammlungsraum vorstellt. Dort findet denn im selben Kapitel auch die Bürgerversammlung statt, die angesichts der Wirkungslosigkeit der Gebete bei der Bitte um ein Ende der Dürre den Entschluss fasst, einen Jüngling zum Šach-dag zu entsenden.

Neben dieser allgemeinen islamischen Einfärbung des Textes kommt aber v.a. der Beschreibung der schiitischen Trauerfeierlichkeiten des Monats Muḥarram eine zentrale Stellung im Aufbau der Erzählung zu. Der Ausnahmezustand der Natur und die sich daraus ergebende Handlung, die die Protagonisten aus ihrem bisherigen Seinszustand herausführt und ebenfalls in Ausnahmesituationen wirft, in denen sie sich zu bewähren haben, findet sich auf der gesellschaftlichen Ebene insofern gespiegelt, als die in der Erzählung geschilderten Ereignisse mit dem religiösen Fest zeitlich (und später räumlich) zusammenfallen, mit derjenigen Zeit also, die dem normalen Jahresablauf als intensivierte Gegenzeit Struktur verleiht und damit unabhängig von der Dürre einen gesellschaftlichen Ausnahmezustand bewirkt. Der Erzähler führt das Fest im ersten Kapitel mit dem Eigennamen *chatyl'* ein und versieht es an dieser Stelle mit dem Theaterbegriff in Verbindung mit dem Religionsbegriff, während in anderen Textpassagen alternativ von „religiöser Tragödie" (*religioznaja tragedija*), *drama* oder *spektakl'* die Rede sein wird:

> „Die Derbenter hatten da eben erst das Chatyl' gefeiert, das religiös-theatralische Gedenken des Schicksals Šach-Gusejns, des ersten Märtyrer-Kalifen der Ali-Sekte. Indem sie sich mit kindlicher Unbekümmertheit den kleinen Obliegenheiten und Ritualen dieses Festes, der einzigen Zerstreuung für das Volk im ganzen Jahr, hingegeben hatten, hatten sie in der Frische der Nächte, die den Aufführungen gewidmet sind, die Ernte und die Hitze völlig vergessen. Was heißt vergessen! Mehr als einmal waren sie froh gewesen, dass kein Regen ihre wilden Vergnügungen störte."

> „Дербентцы только что отпраздновали тогда хатыль, религиозно-театральное воспоминание о судьбе Шах-Гусейна, первого мученика-халифа секты Алиевой. Предавшись с ребяческим простодушием мелочным заботам и обрядам этого праздника, единственного развлечения народного круглый год, они в свежести ночей, посвященных представлениям, вовсе забыли о жатве и о зное. Чего забыли! Они радовались не раз, что дождь не мешает их диким забавам."[345]

Die Heraushebung des Unterhaltungsaspekts der Feier als Durchbrechung der Monotonie des Alltags wiederholt ein Argument, das schon der einige Jahre ältere Essay *Šach Gusseijn* enthält.[346] In dieser Hinsicht konvergieren die Ausnahmezustände von Natur und Gesellschaft nicht nur, sie bedingen sich sogar, indem kein Regen die Durchführung der Aufführung stört. Die aus dieser Passage zu gewinnende Information, das Fest sei schon fertig gefeiert – das im vollendeten Aspekt verwendete Verb *otprazdnovat'* erweckt diesen Eindruck –, erweist sich als widersprüchlich, beansprucht die „Totenfeier für Ḥusain" (*pomin-*

[345] Ebd., S. 318.
[346] Vgl. Bestužev-Marlinskij 1847, S. 145.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ki po Gusejne) doch großen Raum des achten Kapitels, das unmittelbar an Iskenders Rückkehr vom Berg und den rettenden Regen anschließt. Dort folgt denn auch die Präzisierung, dass eine weitere Aufführung anstehe:

> „Unsere Erzählung begann am Schluss dieser religiösen Tragödie. Gusejn war bereits mit seinen Kindern nach allen Regeln der Kriegskunst und nach allen Rechten der orientalischen Politik in Stücke gehauen worden. Der Rest seiner Familie war geflüchtet und sein Kopf war am Sattel eines Boten als Trophäe nach Mekka vor die strahlenden Augen des triumphierenden Kalifen Ezid geschickt worden. Aber damit ist das Spektakel noch nicht beendet. Üblicherweise führt man zwei Wochen später auf einem der Plätze in allen Details das Schicksal der flüchtenden Gusejniden und die Darbringung des Kopfes Gusejns vor den Thron des boshaften Kalifen auf."

> „Повесть наша началась по окончании этой религиозной трагедии. Гусейн с детьми своими был уже изрублен в куски по всем правилам военного искусства и по всем правам восточной политики. Остальное семейство его бежало, а голова его отправилась как трофей за седлом гонца в Мекку перед светлые очи торжествующего халифа Езида. Но этим еще не кончается спектакль. Через две недели обыкновенно, на которой-нибудь из площадей, представляют в подробности судьбу бегствующих Гусейнидов и приношение головы Гусейна перед трон злобного халифа."[347]

Der Erzähler setzt im Zusammenhang der Erläuterung des historisch-religiösen Hintergrundes der Feier im Übrigen einen expliziten Verweis auf den Essay *Šach Gussejn* und wird an dieser Stelle eins mit Bestužev-Marlinskij:

> „In diesem Monat [gemeint ist der Muḥarram, S.R.], beginnend am ersten Tag, feiern die Schiiten, wie ich anderswo beschrieben habe, die Totenfeier für Gusejn, den Sohn Alis, der nach dem Tod seines Vaters sich gegen Ezid, den Sohn Moavijas, des Kalifats wegen erhob, der aber, auf dem Feldzug von Medina nach Kufa, im Engpass Kerbela gestellt und vom Heerführer Ezids, Obejd-Allach, vernichtend geschlagen wurde und dort am 10. Tag des Mucharrem im 61. Jahr der Gidžra [hiğra, S.R.] das Leben verlor."

> „В этот месяц, начиная с первого его дня, шииты празднуют, как я где-то описал, поминки по Гусейне, сыне Алия, который после гибели отца своего восстал на Езида, сына Моавии, за халифат, но, встреченный в теснине Кербела, на походе из Медины в Куфу, был разбит наголову воеводою Езида, Обейд-Аллахом, и потерял там жизнь в 10 день мухаррема, 61 года гиджры."[348]

Die festliche Intensivierung des Religiösen, das Heraustreten der Einwohnerschaft Derbents aus dem Alltag, fällt im achten Kapitel mit der (erotischen) Intensivierung der Liebe zwischen Kičkene und Iskender, die sich bisher nur einmal gesehen haben und aus der Distanz lieben mussten, zusammen, stellt diese aber vorderhand auf die Probe, indem der eigens für die Feierlichkeiten aus Persien angereiste intrigante Mulla Sadek – ihm als religiösem Experten steht dabei eine gute Bezahlung in Aussicht – bei Fetchali die Absage der Heirat erwirkt. Die Rückweisung durch Kičkenes Vormund zwingt den in der Ehre und seiner tiefen Liebe verletzten Bek zum Handeln. In diesem Sinne bietet der fest-

347 Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 407.
348 Ebd., S. 407.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche Ausnahmezustand Iskender die Möglichkeit, selber aktiv einzugreifen und sich der Zuneigung Kičkenes zu versichern. Ein Gespräch mit Gadži-Jusuf, seinem vormaligen Reisebegleiter, bringt ihn auf den Gedanken, als Frau verkleidet im Gedränge mit Kičkene in Kontakt zu treten, denn das Schauspiel steht kurz bevor, wie ihm Jusuf versichert, der dort den Part des „Gesandten der Franken" (*fireng èlčisi*) spielen wird.[349] Indem Iskender sich nun als Frau verschleiert, widerspricht er nur vordergründig der gesellschaftlichen Konvention: Im Subtext erfüllt er eine Rolle im theatralischen Gesamtkontext der Festgemeinde, denn in der *taʿziya* werden auch weibliche Rollen von Männern gespielt.[350] Der Text selbst erkennt ihm denn auch, nachdem er tagsüber das Verhalten als Frau einstudiert hat, eine solche Rolle potentiell zu: „Als die Abenddämmerung anbrach, hätte er auf jeden Fall beim Chatyl' die Schwester Gusejns besser spielen können als seine Mitbürger" („К сумеркам он мог бы представлять на Хатыле сестру Гусейна, верно, лучше своих собратий").[351] Iskender folgt Kičene, als diese das Haus verlässt, im Schutz der Canetti'schen Masse, die in tausendfacher Stärke dem religiösen „Drama" beiwohnt, das nach den zugehörigen Prologen die Begegnung des feindlichen Kalifen Ezid (Yazīd) mit dem europäischen Botschafter inszeniert. Während der Ablauf der Aufführung aus der Perspektive der Iskender umstehenden Frauen humoristisch geschildert wird, wartet der junge Bek auf den richtigen Augenblick. Mit der Übergabe des abgeschlagenen Kopfes Gusejns (Ḥusains) an den Kalifen und dem aus Mitleid erfolgenden Einschreiten des von Jusuf gespielten Franken – dieser konvertiert zur Schia, worauf ihn Ezid enthaupten lässt – ist der Höhepunkt des Spektakels erreicht und für Iskender der Moment gekommen.[352] Er offenbart sich Kičkene, worauf es zu einem kurzen, intensivierten Höhepunkt „orientalischer" Liebe zwischen dem verhinderten Brautpaar kommt:

> „Die Gedanken der nachdenklichen Kičkene waren erfüllt von Iskender: Ihn suchte sie im Strom der Gesichter, die von den Fackeln beschienen wurden, auf seinen Blick unter tausenden hoffte sie zu treffen. Nicht Ezid hatte sie zur Vorstellung geführt, es war nicht Ezid, der sie jetzt beschäftigte. Die Zuversicht, wenigstens noch einmal kurz den Bräutigam zu erblicken, mit dem man sie gelockt und den man ihr danach ohne

349 Vgl. ebd., S. 414.

350 So schreibt z.B. Conolly 1834, S. 267: „The performance this evening represented the setting out of Hossein and his family on that unfortunate journey to Koofa which ended in their murder; and the characters were acted by men and boys in proper dresses […]." Vgl. zudem Chelkowski: TAʿZIA (wie Fn. 276).

351 Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 416.

352 Vgl. ebd., S. 421f. Die Szene um den Gesandten der Franken und die Trophäe des abgeschlagenen Kopfes beschreiben z.B. auch Francklin 1790 („The tradition goes, that at this period an ambassador from one of the European states happened to reside at the Caliph's court […]", S. 245) und Conolly 1834 („The Sheahs have a tradition that, when the Caliph Yezeed caused Hossein to be put to death, a Frangee Elchee […], who happened to come on a mission to Damascus at the time, exclaimed against the foulness of the deed […]", S. 281).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grund wieder weggenommen hatte, beanspruchte ihre ganze Aufmerksamkeit; wie groß war da ihre Verwunderung, ihre Furcht, als die Stimme, deren Echo sie als Erinnerung im Herzen trug, an ihr Ohr sprach! Ein Schrei erstarb auf ihren Lippen, sie besaß nicht die Kraft und die Herzlosigkeit, sich zu widersetzen. Iskender-bek zog sie weg in die dunkelste Ecke des Daches; die Zuschauerinnen waren von Ezid und dem Èl'či derart in Beschlag genommen, dass nicht zu befürchten war, sie könnten etwas bemerken. [...] Ein sonorer Kuss erklang, und dieser Ton ging leise, ohne Unterbrechung, in ein Nein über. Nur ein kurzer Moment ist der Liebe im Orient gewährt, aber sie vermag in diesem, wie ein Traumbild, tausende Farbtöne, tausende Ereignisse, den ganzen langandauernden Kampf der europäischen Leidenschaft unterzubringen."

„Мысли задумчивой Кичкене были полны Искендером: его искала она в потоке лиц, озаренных факелами, его взор надеялась встретить между тысячами взоров. Не Езид привлек ее на представление, не Езид занимал теперь. Уверенность поглядеть хоть еще разик на жениха, которым ее поманили и которого отняли потом без причины, поглотила все ее внимание; каково же было ее изумление, ее страх, когда голос, которого эхо было сердечное воспоминание, прозвучал ей на ухо! Крик замер у нее на устах, она не имела силы, ни жестокости сопротивляться. Искендер-бек увлек ее на самый темный угол кровли; зрительницы так заняты были Езидом и Эльчи, что их внимания нечего было страшиться. [...] Звонкий поцелуй раздался, и звук этот тихо сошел на *нет*, не прерываясь. Краткий миг дан любви на Востоке, но она, как сновидение, умеет умещать в него тысячи оттенков, тысячи происшествий, всю долговременную борьбу европейской страсти."[353]

Der Gang der Erzählung entfaltet sich von Beginn weg aus der Kombination eines gesellschaftlichen und eines individuellen Faktors. Mit dem Einsetzen des Regens und der Überwindung der Dürre ist das Ziel auf gesellschaftlicher Ebene erreicht; die zweite Hälfte der Handlung dreht sich nun um die Verwirklichung des individuellen Faktors der Erfüllung einer Liebe. Als narratives Bindeglied fungiert dabei, wie deutlich geworden ist, das „Spektakel" des *chatyl'*. Der Betrug an Iskender durch die verwehrte Heirat ist damit direkt verknüpft, denn ohne die Anreise des Mullas Sadek wäre er nicht zustande gekommen. Die sich daraus ergebenden Ereignisse führen schließlich zum zweiten, für den Ausgang der Geschichte entscheidenden Auftreten des Räubers Mulla-Nur. Mithin bedingt die *ta'zìya* also auch den Wechsel des (aktiven) Protagonisten, auf den Bagby hinweist.[354] Sie erweist sich somit als Medium des Hauptumschlags der Erzählung und damit als zentrales Handlungselement. Ihr kommt dadurch eine Bedeutung für die narrative Konstruktion zu, die weit über das Illustrative hinausreicht.

Neben dieser erzählerisch breit ausgestalteten Scharnierfunktion in der Mitte der Handlung, die unmittelbar auf den Regen folgt, lässt sich mit Blick auf das Werk als Ganzes eine konsequente Strukturierung in Veranlassungs- und Umschlagsmomente erkennen, die alle in Verknüpfung mit einem Wassermotiv erscheinen. A) Aufgrund der Dürre drohen Durst und Missernte (Kapitel 1

[353] Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 422f.
[354] Vgl. Bagby 1995, S. 328.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und 2). B) Iskenders Liebe auf den ersten Blick gründet in einer zufälligen Begegnung mit Kičkene an einem Brunnen.[355] C) Der für Iskender günstige Ausgang des Kampfes mit Mulla-Nur und dessen Umpolung vom Räuber zum Helfer wird durch eine Lawine ausgelöst;[356] damit verbunden ist Mulla-Nurs Wiedergeburt aus den Schneemassen heraus, von denen er verschüttet wurde. D) Sobald der Schnee vom Berggipfel ins Meer gelangt ist, folgen als Erlösung der Regen und der Betrug an Iskender. E) Mulla-Nur hilft dem Mulla Sadek unerkannt bei der Überquerung des Flusses Tenga (Kapitel 10). Inmitten des Stromes offenbart er sich und zwingt den Bösewicht, auf die von ihm arrangierte Hochzeit zugunsten Iskenders zu verzichten. F) Nachdem er an Iskenders Hochzeit erkannt worden ist, verschwindet Mulla-Nur im Meer, das ihm die Flucht ermöglicht. G) Im Epilog begegnet der Erzähler Mulla-Nur wiederum an der Tenga. Die vom Räuber erzählte Lebensgeschichte, die die Leser nicht erfahren, geht im Rauschen des Gebirgsflusses auf.[357]

Unter Berücksichtigung dieser Wassermotivik fällt nicht nur das achte Kapitel, wo die „religiöse Tragödie" um Ḥusain dargestellt ist, unter den Blickpunkt des schiitischen Trauerspiels, sondern die Erzählung insgesamt, denn die kollektive Erinnerung an den Durst,[358] den der Prophetenenkel und sein Gefolge während Tagen in der Wüste bei Karbalāʾ erlitten haben sollen, gilt als das älteste mit der *ʿĀšūrāʾ* verknüpfte „dramatische Element".[359] Als Replik ʿUbaidallāhs, des Heerführers Yazīds, der den Imam von der Wasserversorgung abschnitt, zeigt sich in der Erzählung der feindliche Sunnit Kazi-Mulla durch seine Belagerung Derbents für die bedrohliche Dürre mitverantwortlich. Die Rolle, die Iskender für die Derbenter Gesellschaft als „Wasserträger" (*vodonos*)[360] zu übernehmen bereit ist, findet ihre Entsprechung im Umfeld der *taʿziya*-Aufführungen. Der *water-carrier*, den Hadschi Baba in Moriers Roman anlässlich der „commemoration of the death of Hossein" darstellt (vgl. Kap. 5.3) und dessen

355 Vgl. Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 339f.
356 Vgl. ebd., S. 387.
357 Vgl. ebd., S. 459.
358 Vgl. z.B. bei Francklin 1790, S. 242f.: „Hussein with his army had not advanced far, before intelligence was brought him that the enemy had taken their station between him and the river Euphrates, which lay in his intended route, by means of which he was entirely cut off from the water; an event of the most distressing nature, in the sultry climate of Mesopotamia […]. Indeed this circumstance was the primary cause of all the misfortunes which befell him […]."
359 „Das ʿĀšūrāʾ-Fest ist im Irak seit der Buyidenzeit bezeugt; das Bitten um einen Schluck Wasser – zur Erinnerung an den Durst al-Ḥusains und der Seinen, denen der Weg zum Euphrat versperrt war – ist das älteste von den Quellen erwähnte dramatische Element des Rituals, aus dem sich sehr viel später das Passionsspiel entwickelt hat." Halm 1988, S. 179.
360 Vgl. z.B. Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 355.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Funktion auch in Moriers und Conollys Reiseberichten genannt wird,[361] erhält in Senkovskijs russischer Übersetzung genau diese Bezeichnung als *vodonos.*[362] Auch der Berg, von dessen Spitze Iskender den Schnee zu beschaffen hat, fungiert in diesem Zusammenhang als Assoziationsträger. Sein Name *Šach-dag* (Königsberg) verweist auf den Protagonisten des schiitischen Martyriums: „König Gusejn [Ḥusain], ach Gusejn" (*šach Gusejn, vaj Gusejn*) lautet der ritualisierte Ausruf, der u.a. in der Moschee erklingt, bevor die Bürgerversammlung die Expedition zum Berg beschließt.[363] Mit *Šach Gussejn* ist gar in Bestužev-Marlinskijs so benanntem Essay das „Fest der schiitischen Muslime" als Ganzes identifiziert (vgl. Kap. 5.3). Auch der Ort des Martyriums überträgt sich auf den Berg, den der Text explizit mit dem Kennzeichen der Wüste (*pustynja*) versieht.[364] Schließlich schreibt sich auch die Figur Iskenders in einen Märtyrer-Kontext ein, als er unter Gefahr für das eigene Leben Mulla-Nur aus der niedergegangenen Lawine rettet. Der Räuber dankt ihm mit den Worten: „Nicht für mein Leben danke ich dir, Iskender-bek, sondern für deines, das du für meine Errettung geopfert hast" („Не за свою жизнь благодарю я тебя, Искендер-бек, а за твою, которою ты жертвовал для моего спасения").[365]

Iskenders Opferbereitschaft begründet die Versöhnung mit dem Sunniten Mulla-Nur, der sich vom Gegner in einen zur Erfüllung des Auftrags notwendigen Helfer verwandelt. Mit dem erlösenden Regen und dem darauf folgenden *chatyl'* als zentralem Umschlagmoment findet nicht nur ein Wechsel des (aktiv agierenden) Protagonisten statt; damit einher geht auch ein Rollentausch, was die religiöse Markierung der Bösewichte betrifft. Als Retter tritt mit Mulla-Nur nun ein Sunnit auf, der seinerseits bereit ist, sich für den Schiiten Iskender in Gefahr zu begeben. Mit dem Mulla Sadek hingegen nimmt ein aus Persien angereister Schiit in der zweiten Hälfte der Erzählung die Stelle des wichtigsten Widersachers ein. In der Begegnung der beiden Opponenten am Fluss treffen denn nicht nur ein hehrer und ein niederträchtiger Charakter aufeinander, sondern auch eine schiitische und eine sunnitische Zuordnung:

> „ – Oh um Allahs willen, um der heiligen Ali und Gusejn willen, um meines Gebets willen (ich bin schließlich ein Mulla), setze mich unverzüglich über, nun gleich, jetzt, sofort! – Ah, du bist also Schiit! – sprach der Müller [als solchen hat sich Mulla-Nur verkleidet, S.R.] mit Verachtung. Was zum Teufel soll ich mit deinen Gebeten und Segenssprüchen! Etwa für den Propheten in der Hölle? Für einen sunnitischen Bruder

---

361 Morier 1818, S. 180, formuliert in Bezug auf den beobachteten Wasserträger: „This personage, we were told, was emblematical of the great thirst which Hossein suffered in the desert." Vgl. auch Conolly 1834, S. 278.

362 Vgl. [Senkovskij, O. I.]: *Mirza Chadži-Baba Isfagani. Sočinenie Moriera. Vol'nyj perevod Barona Brambeusa*, Bd.1. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk ²1845, S. 64, 67.

363 Vgl. Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 325.

364 Vgl. ebd., S. 378, 392.

365 Ebd., S. 389.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

würde ich es mir bei solchem Hochwasser überlegen, als Wegführer zu dienen, aber für einen schiitischen Ungläubigen gehe ich nicht einmal bei Wassernot los.“

„ – О ради самого аллаха, ради святых Алия и Гусейна, ради молитвы моей (я ведь мулла), проведи меня без замедления, теперь же, сейчас, в этот же миг! – А, да ты шаги! – с презрением произнес мельник. – На кой же черт мне твои молитвы и благословения! Разве для пророка в джаганнем? Для нашего брата сунни призадумался я бы в такое полноводье пускаться в проводники, а для недоверка шаги и в засуху не поеду.“[366]

In ähnlicher Weise versichert sich Mulla-Nur schon vor seiner Wandlung zum positiven Protagonisten seiner sunnitischen Identität („Ich bin Gott sei Dank kein Schiit“), als er Gadži-Jusuf nach dessen Gefangennahme zur Rede stellt.[367]

Die Erzählung lässt sich insgesamt als Auflösung eines Religionskonflikts lesen. Iskender kann nur insofern zum erfolgreichen Wasserträger werden, als er sich mit dem Sunniten Mulla-Nur verbrüdert. Dessen entscheidendes Eingreifen wiederum ist nur deshalb möglich, weil ihm ein Schiit das Leben gerettet hat. Iskender und Mulla-Nur agieren somit als Vermittlungsinstanzen zwischen zwei als unversöhnlich geschilderten religiösen Realitäten.[368] Die Verbrüderung mit Mulla-Nur wird doppelt und daher mit Nachdruck geschildert, denn der Ich-Erzähler, der im Schlussteil auf Mulla-Nur trifft, trägt nicht nur deutliche Züge des Autors Bestužev-Marlinskij (vgl. z.B. den Hinweis auf den Essay *Šach-Gussejn*) – er kann auch als Doppelgänger Iskenders verstanden werden, was schon an der Parallelität der Namen deutlich wird. Iskender ist die gängige arabische resp. persische oder türkische Übersetzung von Aleksandr (Alexander). Der Erzähler spricht denn auch explizit von seinem „Namensvetter“ (*tezka*), als sich beide im Zuge eines Ausfalls während der Belagerung Derbents begegnen.[369] Bestužev-Marlinskij und Iskender gleichen sich auch durch ihren gesellschaftlichen Status. Beide sind Außenseiter: der Autor durch seine Verbannung infolge der Beteiligung am Dekabristen-Aufstand, sein Protagonist aufgrund einer vom Vater ererbten Abneigung gegen die Derbenter Gesellschaft. Der Epilog, in dem sich das Zusammentreffen des Erzählers mit Mulla-Nur (einem weiteren gesellschaftlichen Außenseiter) ereignet – wie Iskender tritt er dem gefürchteten Räuber auf Augenhöhe entgegen –, erschien erst posthum 1839 und

366 Ebd., S. 440.
367 Vgl. ebd., S. 383.
368 Vgl. die Erläuterung des Erzählers in einer Fußnote: „Fast alle Bergbewohner und ein Teil der Dagestaner Stadtbewohner hängen der Omar-Sekte an, das heißt sunni; die Derbenter und die Einwohner Bakus hingegen der Ali-Sekte, das heißt šii, [oder] wie man hier sagt šagi, und sie hassen sich gegenseitig“ („Почти все горцы и часть горожан дагестанских держатся секты Омаровой, то есть сунни; дербентцы и бакинцы, напротив, – секты Алиевой, то есть шии, как здесь говорят – шаги, и взаимно ненавидят друг друга“, ebd., S. 383).
369 Vgl. ebd., S. 336. Die Begegnung evoziert erneut das Wassermotiv – sie findet an einem Brunnen statt.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Vermerk „9. April“.[370] Bestužev-Marlinskij nimmt diese Begegnung aber in einer auf den 8. April (1834) datierten Aufzeichnung aus dem Essay *Reise zur Stadt Kuba* (*Put' do goroda Kuby*) als Wunsch vorweg, als dem Erzähler Gerüchte über Mulla-Nur zugetragen werden.[371] Dieser Text wurde als Teil der Serie *Kaukasische Essays* (*Kavkazskie očerki*) im selben 17. Band der *Biblioteka dlja čtenija* zum ersten Mal veröffentlicht, in dem sich auch die Erzählung *Mulla-Nur* findet. Der letzteren posthum erschienene Schluss reiht sich also durch die Datumsangabe „9. April“ unmittelbar in eine Reihe von literarischen Reisebeschreibungen im Rahmen des Zyklus der *Kaukasischen Essays* ein, die nicht notwendigerweise reale Ereignisse berichten, aber vor dem Hintergrund der tatsächlichen Abreise Bestužev-Marlinskijs aus Derbent im April 1834 entstanden sind. Als Erzählung für sich genommen, beansprucht *Mulla-Nur* schon durch seinen ethnografischen Gehalt und die erkennbare Beziehung zwischen Erzähler und Autor, die Genregrenzen einer reinen Fiktion zu überschreiten. Außerdem trägt die im Titel vorgenommene Gattungszuweisung *Byl'*, die auch Bestužev-Marlinskijs bekannteste kaukasische Erzählung *Ammalat-bek* (1832) aufweist, die Konnotation einer wahren Begebenheit[372] – so gilt denn auch die Existenz eines Räubers Mulla-Nur als historisch verbürgt.[373] Mit der erzähllogischen Anschließung des Epilogs von *Mulla-Nur* an den Reiseessay *Put' do goroda Kuby* akzentuiert sich die Durchlässigkeit der Genregrenzen weiter.

5.5 Berezins Reise durch den Orient: Binarität statt Ambivalenz

Bestužev-Marlinskijs zeitweilige enorme Popularität, die schon bald nach seinem Ableben auf Kritik stieß, findet ihren Widerhall noch in Il'ja Berezins (1818-1896) Reisebericht aus dem Kaukasus (*Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju*), der, 1849 und 1850 in zwei Auflagen in Kazan' erschienen, die erste Etappe der 1842 begonnenen Bildungsreise des jungen Orientalisten wiedergibt. Berezin vollzieht kein Reenactment Marlinskijs – zu sehr unterscheidet

370 Siehe hierzu die Anmerkungen in ebd., S. 700.

371 Vgl. ebd., S. 197-201.

372 Vgl. Grob, Thomas: „Eroberung und Repräsentation. Orientalismus in der russischen Romantik“. In: Kissel, Wolfgang Stephan (Hrsg.): *Der Osten des Ostens. Orientalismus in slavischen Kulturen und Literaturen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, S. 45-70, hier S. 62.

373 Vgl. u.a. das folgende Unterkapitel. Die sowjetische Forschung geht, zumindest teilweise, von einer realen Begegnung Bestužev-Marlinskijs mit Mulla-Nur aus. Diese Annahme gründet u.a. in einer Lektüre der Reisetexte als Tatsachenberichte (und nicht als Literarisierung einer Reiseerfahrung) sowie in einem archivalisch erhaltenen kurzen Fragment Bestužev-Marlinskijs, in dem Mulla-Nur als Ich-Erzähler seine Lebensgeschichte darzulegen beginnt und das daher als Zusatz zur Schlussszene in *Mulla-Nur* gelesen werden könnte. Das entsprechende Fragment zitieren, zur Untermauerung der These einer realen Begegnung, Bazanov, V.: *Očerki dekabristskoj literatury. Publicistika, proza, kritika.* Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1953, S. 491, und Popov, A. V.: *Dekabristy-literatory na Kavkaze*. Stavropol': Knižnoe izdatel'stvo 1963, S. 81f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich schon sein Modell des Kulturkontakts (s.u.) –, doch besitzen des letzteren literarische Vorlagen nach wie vor den Status einer etablierten Referenz, die über das Literarische hinaus einen Geltungsanspruch setzt und mithin dem Reisenden Berezin eigene Formulierungen erspart: „Kazi-Mulla belagerte im Jahr 1831 im August Derbend. Ich selbst halte im Vorhinein fest, dass es nach der wortgewandten Geschichte des Autors der ‚Russischen Erzählungen' keinerlei Möglichkeit gibt, diese Belagerung zu beschreiben" („В 1831 году в августе осаждал Дербенд Кази-Мулла. Я сам заранее утверждаю, что описывать эту осаду после красноречивого рассказа автора ‚Русских повестей' нет никакой возможности […]").[374] Das Label ‚Marlinskij' braucht nicht einmal genannt zu werden – es reicht, wenige Zeilen später vom „Autor Mulla-Nurs" zu reden, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, worauf rekurriert wird. Nicht nur den Verfasser der gleichnamigen Erzählung, auch Mulla-Nur selbst benennt Berezin, indem er die Charakterzüge, die diesen als literarische Person kennzeichnen, in der historischen Person des Räubers bestätigt sieht:

> „Bis heute erinnert man sich an ihn ohne Groll, denn Mulla-Nur glich in der Tat einem Ritter des Mittelalters, der die Rechte der Gesellschaft nicht akzeptierte und die Rechte des Menschen unzureichend verstand. Deshalb hat der Autor der ‚Russischen Erzählungen und Geschichten' den Charakter Mulla-Nurs keineswegs ausgeschmückt."
>
> „До сих пор вспоминают о нем без неприязни, потому что Мулла-Нур в самом деле походил на рыцаря средних веков, непризнававшего прав общества и дурно понимавшего права человека. Поэтому автор ‚Русских повестей и рассказов' нисколько не украсил характер Муллы-Нура […]."[375]

Der „Dagestanische Ritter" hat bei Berezin überdies auch einen kurzen fiktionalisierten Auftritt, als der Orientreisende dessen ‚gerechtes' Rauben oder ggf. die Verschonung im Stil eines Robin Hood an zwei Beispielen als Dialoge zwischen Räuber und Beraubten inszeniert.[376] Mit weiteren Anspielungen und Verweisen auf den „Autor russischer Erzählungen", aber auch auf Aleksandr Puškin oder Aleksandr Poležaev knüpft der Text an die Kaukasus-Literatur der 20er- und 30er-Jahre an, die er bei der Leserschaft als bekannt voraussetzt.[377]

---

374 Berezin, Il'ja: *Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. S kartinami, planami i vidami zamečatel'nych mest*. Kazan': V universitetskoj tipografii ²1850, Č. 2, S. 13f. Das Werk erschien in erster Auflage 1849 und trug den in der hier verwendeten zweiten Auflage fehlenden, eine Serie versprechenden Zusatz *Reise durch den Orient I. (Putešestvie po vostoku I.)*, vgl. die Rezension von Savel'ev, P.: „Putešestvie po vostoku. I. Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. I. Berezina, professora Kazanskogo universiteta, magistra vostočnoj slovesnosti i proč. Kazan': v universitetskoj tip. 1849 […]". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 65 (1850), Otd. VI, S. 103-119.

375 Berezin 1850., Č. 2, S. 126.

376 Vgl. ebd., S. 126f.

377 Verweise auf den „Autor russischer Erzählungen" finden sich noch auf den Seiten 34 und 47 in ebd., Č. 2. Berezin besucht bei Derbent zudem das Grab Ol'ga Nestercovas

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Berezins Orient-Reise (1842-1845), die ihn von Südrussland über den Kaukasus durch Persien, den Irak, Syrien, Palästina, Ägypten und Konstantinopel führte, war kein privates Bildungsprojekt, sondern offizieller Natur. Im Auftrag der Universität Kazan' und des Bildungsministeriums hatten Berezin und sein Kommilitone Vil'jam Dittel' (1816-1848), der zur gleichen Zeit reiste, eine vorgeschriebene Route zu absolvieren und dabei nicht nur ihre Sprachkenntnisse zu verfeinern und bestimmte Themenbereiche vor Ort zu studieren, sondern auch Material wie Abschriften, Bücher, Manuskripte, Münzen oder botanische Desiderate zu beschaffen sowie über die Reise Bericht zu erstatten.[378] Berezins und Dittel's akademischer Mentor Aleksandr (Mirza) Kazem-Bek hielt sämtliche Anforderungen an die Reisenden in einer eigens hierfür erstellten Veröffentlichung fest. Der *Plan einer wissenschaftlichen Reise durch den Orient* detaillierte insbesondere die genaue Reiseroute und die dafür benötigte Zeit und schrieb hinsichtlich der Sprachausbildung in Persisch, Arabisch und Türkisch ein stufenweises Vorgehen unter Zuhilfenahme lokaler Lehrer vor, das neben der Steigerung des Leseverständnisses zu einer mündlichen aktiven Sprachbeherrschung führen sollte sowie zu Kenntnissen in Kalligrafie und der Fähigkeit, schriftliche Werke in den jeweiligen Sprachen zu verfassen.[379] Ein besonderes Augenmerk hatten die Reisenden zudem auf aktuelle Entwicklungen im Orient

(ebd., S. 34), die in Bestužev-Marlinskijs Wohnung durch einen Unfall mit einer Pistole tödlich verletzt wurde (was der Text an dieser Stelle nicht erwähnt). In Tarchu gelingt es dem Reisenden, sich bei der Frau des örtlichen Herrschers, des Šamchals, eine Audienz zu erwirken. Diese heißt Sjul'tanet und ist Berezin zufolge das historische Vorbild der Geliebten Ammalat-Beks in Bestužev-Marlinskijs gleichnamiger Erzählung (wo ihr Name als Seltaneta erscheint), vgl. ebd., Č. 1, S. 73-79. Ein direktes Marlinskij-Zitat leitet das Kapitel IV, Č. 2 ein (S. 63), ein Poležaev-Zitat das Kapitel II, Č. 1 (S. 51). Dasselbe Kapitel II, Č. 1 führt Verweise auf Puškins Poem *Kavkazskij plennik* (S. 51f. und S. 95).

378 Für einen Überblick zu Berezins und Dittel's Reise siehe Dancig, B. M.: *Bližnij Vostok. Sbornik statej*. Moskva: Nauka 1976, S. 223-226; Kim/Šastitko 1990, S. 129-133; Andreeva, Elena: „Travelogues by Berezin: A Nineteenth-Century Russian Taveler to Iran". In: Daniel, Elton L. (Hrsg.): *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*. Costa Mesa (CA): Mazda Publishers 2002, S. 163-188. Als Übersicht über Berezins wissenschaftliche Karriere ist immer noch von Wert Bartol'd, V. V.: „I. N. Berezin kak istorik". In: ders.: *Sočinenija*, Bd. 9. Moskva: Nauka 1977, S. 737-756 [ursprüngl. 1919]. Bartol'd nimmt eine sorgfältige und ausgewogene Einschätzung von Berezins Werk vor, deren Nutzen denjenigen einer neueren kurzen Gesamtdarstellung übertrifft, die ein eher unkritisches Bild Berezins als eines Pioniers der russischen Orientalistik entwirft, vgl. Temirbekov, M-N. A.: „Berezin kak istorik-vostokoved i učenik Kazem-Beka". In: Zakiev, M. Z.; Valeev, R. M. (Hrsg.): *Mirza Kazem-Bek i otečestvennoe vostokovedenie. Doklady i soobščenija naučnoj konferencii*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta 2001, S. 178-188.

379 Wie detailliert die Anweisungen ausgestaltet sind, lässt sich z.B. im empfohlenen Vorgehen bezüglich der persischen Sprache erkennen: „Der Persischlehrer soll sie etwa drei Mal in der Woche besuchen, jeweils für zwei Stunden" („Учитель Персидского языка должен посещать их приблизительно три раза в неделю, каждый по два часа"). Kazem-Bek, Aleksandr Kasimovič: *Plan učenogo putešestvija po vostoku magistrov Kazanskogo universiteta Dittelja i Berezina; sostavlen, po poručeniju popečitelja Kazanskogo učebnogo okruga, ordinarnym professorom Kazanskogo universiteta Mirzoju Kazembekom; rassmotren Impera-*

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu richten. Der Plan streicht in diesem Zusammenhang insbesondere die „verschiedenen Sekten“ heraus, so z.B. die Ismailiten, die in einem historischen Exkurs als einflussreiche geschichtsgestaltende Kräfte erscheinen und deren fortbestehendes Wirken in der Gegenwart als für die europäische Wissenschaft von besonderem Interesse präsentiert wird.[380]

Berezin erhielt nach der Rückkehr von seinem dreijährigen Aufenthalt im Orient an der Universität von Kazan', an der er schon studiert hatte, eine Professur für türkische Sprache (1846-1855). Ab 1855, infolge der Übersiedelung der Kazaner Orientabteilung nach St. Petersburg, war er für den Rest seiner wissenschaftlichen Karriere in der Hauptstadt tätig. Er erarbeitete sich den Ruf eines bekannten Orientalisten, der nicht zuletzt auch auf seinem Interesse an der Popularisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse beruhte. So engagierte er sich beispielsweise als Herausgeber einer Enzyklopädie (*Russkij ėnciklopedičeskij slovar'*, 1873-1879).

Im Anschluss an die Beschreibung seiner Erlebnisse im Kaukasus veröffentlichte Berezin 1852 ein weiteres Buch mit dem Titel *Reise durch das nördliche Persien* (*Putešestvie po severnoj Persii*), das nun als zweiter Band einer Serie *Reise durch den Orient* (*Putešestvie po vostoku*) firmierte.[381] Weitere Texte mit Bezug auf Berezins Orient-Reise erschienen dann allerdings nicht mehr als Fortsetzungsbände, sondern vereinzelt in Zeitschriften. Die Erzählung der Persienreise endet in Teheran mit der ausführlichen Beschreibung einer *taʿziya*, deren Augenzeuge Berezin im Winter des Jahres 1843 geworden war. Er kategorisiert seine Beobachtung als „persische religiöse Mysterien“ (*persidskie religioznye misterii*) und als *taʿziya* genannte „religiöse Aufführungen“ (*religioznye predstavlenija ‚teazie'*), die sich schon zum „kompletten Drama“ (*v polnuju dramu*) entwickelt hätten und im *Mucharrem*, dem „Monat der Klage und der Trauer“, besonders in dessen ersten zehn Tagen (*ašura*), ganz Persien in Beschlag nähmen, wofür überall im Land spezielle Aufführungsorte (*takya*, bei Berezin *tekie*) hergerichtet würden.[382] Eine eher oberflächliche Behandlung erfährt, im Gegensatz zu älteren Darstellungen, die kurze Erläuterung des religiösen Hintergrundes, also der Ereignisse bei Karbalāʾ – im Vordergrund steht für Berezin eine phänomenologische Bestandsaufnahme des Gesehenen und Erlebten, die sich zuerst auf

---

torskoju akademieju nauk, i utveržden g. ministrom narodnogo prosveščenija 27 nojabrja 1841 goda. Kazan': V universitetskoj tipografii 1841, S. 22.

380 Vgl. ebd., S. 31-35. Dittel's Reisebericht, der in Artikelform veröffentlicht wurde, fällt im Vergleich mit demjenigen Berezins deutlich knapper und oberflächlicher aus; er trägt eher die Züge eines inhaltlich kaum ausgeschmückten Reiseprotokolls. Dittel' berichtet z.B. wie Berezin von einem Besuch bei der aus *Ammalat-Bek* bekannten Sultanetta (Seltaneta) und beschränkt sich dabei in seinem Text auf einige wenige Worte, vgl. Dittel', V.: „Očerk putešestvija po vostoku s 1842 po 1845“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 95 (1849), Otd. I, S. 1-56, 191-210, hier S. 3.

381 Vgl. hierzu oben Fn. 374.

382 Vgl. Berezin, Il'ja: *Putešestvie po severnoj Persii*. Kazan': V tipografii gubernskogo pravlenija i v universitetskoj 1852, S. 297f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine genaue Beschreibung der Konstruktion und Ausstattung der *takya* (Berezin zählt allein in Teheran deren 58) konzentriert und sich dem Vorprogramm der *taʿziya* widmet (Prozessionen der „Brustschläger" und „Steinschläger", Auftritte von Gauklern, *rauża-ḫᵛānī*).[383] Im eigentlichen Zentrum des Interesses steht sodann eine sich über mehr als dreißig Druckseiten erstreckende Inhaltsangabe eines *taʿziya*-Stückes, das einen Aufführungszyklus von zehn Tagen repräsentiert (wovon die Schilderung die ersten beiden und den letzten weglässt). Ohne dass vom Theaterbegriff als solchem die Rede ist, wird hier eine deutliche Theatralisierung der Perspektive fassbar: Berezin übersetzt die *taʿziya* in europäische Theater-Terminologie, wenn er die Inhaltsangabe des von ihm ausgewählten „Dramas" vor jedem Aufführungstag mit einem Verzeichnis der *dramatis personae* (*dejstvujuščie lica*) beginnen lässt und jeweils eine Feinstrukturierung in Auftritte (*vychod I-j, vychod II-j, vychod III-j* etc.) vornimmt, wenn er ferner von Schauspielern (*aktery*), Logen (*ložy*), Bühne (*scena*) und Regisseur (*dirižer)* spricht und die Dramen in ihrer Gesamtheit als Werke (*sočinenija*) resp. als (Theater-)Stücke (*p'esy*) anerkennt, die teilweise in schriftlicher Form vorlägen (wovon er ein Exemplar besitze).[384] Dementsprechend hat sich die *taʿziya* an europäischen Maßstäben zu messen; insbesondere der ‚Verfremdungseffekt' (vgl. hierzu oben Fn. 282) gereicht ihr in Berzins Urteil zum Nachteil:

> „Von der Konstruktion einer Bühne haben die Perser keine Vorstellung und sie wollen nichts darüber wissen: eine offene Brücke ohne jegliche Kulissen muss als Abbildung der Wüste von Kerbelja dienen. Ein großer Teil der Unannehmlichkeiten rührt daher, dass es keinen hinteren Vorhang gibt: Alle Schauspieler erscheinen dem Zuschauer schon bevor sie am Drama teilnehmen und überdies reiten und gehen die Schauspieler von den Ausgängen her, anstatt [direkt] auf der vorbereiteten Bühne aufzutreten; Figuren, die erst nach einer gewissen Frist zu spielen haben, lassen sich in aller Ruhe am Rand der Bühne nieder und warten, bis sie an der Reihe sind […]. Überhaupt führt das Fehlen von Kulissen viel Komisches vor: Man sieht wie der Schauspieler, der Ali darstellt, freundschaftlich mit einem Soldaten spricht, oder wie Abdulla aus Langeweile dem kleinen Wasserträger Grimassen schneidet […] alle Zuschauer sahen, wie der Regisseur Watte in Schafsblut tunkte und auf der Bühne verstreute, zur Abbildung von Fleischstücken. Die ständige Präsenz des Regisseurs auf der Bühne zusammen mit den Schauspielern verdirbt auch um einiges den Eindruck des Dramas, allerdings wird er hier auch wirklich benötigt, denn die persischen Schauspieler lernen ihre Rollen nicht auswendig, sondern lesen sie von Zetteln ab, die der Regisseur bei jedem Auftritt verteilt."

> „Об устройстве сцены Персияне не имеют понятия и знать ничего не хотят: открытый мост, без всяких кулис, обязан служить изображением Кербеляйской пустыни. Большая часть неудобств происходит от того, что нет заднего занавеса: все актеры являются зрителю прежде, чем примут участие в драме и притом вместо того, чтоб предстать на приготовленной сцене, актеры едут и идут с выходов; персонажи, которым достается действовать через некоторый промежуток, садятся преспокойно на

[383] Vgl. ebd., S. 298-306.
[384] Vgl. ebd., S. 307-340, 342f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

краю сцены и ожидают череду […]. Вообще отсутствие кулис представляет много комического: вы видите, как актер, представляющий Али, разговаривает дружески с сербазом, или как Абдулла, от нечего делать, строит гримасы маленькому водоносу […] все зрители видели, как дирижер макал хлопчатую бумагу в баранью кровь и кидал во сцене, для изображения кусков мяса […]. Не мало портит впечатление драмы постоянное присутствие на сцене дирижера вместе с актерами, а между тем он здесь необходим, потому что персидские актеры не учат наизусть своих ролей, а читают по бумажкам, которые раздает при всяком выходе дирижер.“[385]

Diesen Vorbehalten zum Trotz gesteht Berezin der *taʿziya* doch einen „befriedigenden“ Gesamteindruck zu.[386]

Senkovskij hält Berezin in einer 1853 erschienenen Rezension gerade dieses Maßnehmen am modernen europäischen Theater als unzulässig vor; angebracht sei vielmehr ein Vergleich mit den religiösen Ursprüngen des griechischen Theaters und eine empathische Zugangsweise in der Analyse:

„Persien hat den Autor, wie es scheint, schrecklich gelangweilt: Alles findet er dort lächerlich und bedauernswert. Sogar die beflissenen persischen Aufführungen gewinnen nicht seine Gunst. Das rührt daher, dass er sie gedanklich mit den schillernden Inszenierungen des Alexandrinischen Theaters und der großen italienischen Oper vergleicht. Aber solche Vergleiche sind nicht wirklich angebracht. Wäre es ihm in den Sinn gekommen, die persischen Aufführungen unter dem Blickwinkel der Ähnlichkeit oder des Unterschieds dieser neuentstandenen Schauspiele mit den Anfängen des Theaters bei den Griechen zu betrachten, so hätte der Gegenstand für ihn ein völlig anderes Erscheinungsbild und ein anderes Interesse erhalten und er hätte ihn con amore beurteilt.“

„Автору, как кажется, ужасно наскучила Персия: все в ней находит он смешным и жалким. Даже и усердные персидские представления не располагают его к благосклонности. Это оттого, что он, мысленно, сравнивает их с блестящими спектаклями Александринского Театра и большой Итальянской Оперы. Но такие сравнения не совсем уместны. Если бы ему пришло в голову посмотреть на представления Персиян со стороны сходства или различия этих новорожденных зрелищ с началами театра у Греков, предмет приобрел бы для него совсем другую физиономию и занимательность, и он рассуждал бы о нем con amore.“[387]

---

385 Ebd., S. 342f.

386 Vgl. ebd., S. 344. Für einen Überblick über Berezins Darstellung der *taʿziya* und Auszüge in englischer Übersetzung siehe: Calmard, Jean & Jacqueline: „Muharram Ceremonies observed in Tehran by Ilya Nicolaevich Berezin (1843)“. In: Chelkowski, Peter J. (Hrsg.): *Eternal Performance. Taʿziyeh and other Shiite Rituals*. London/New York/Calcutta: Seagull Books 2010, S. 53-73. Die Calmards haben Berezins Reiseberichte zudem in französischer kommentierter Übersetzung veröffentlicht, vgl. Bérézine, Ilya Nikolaevitch: *Voyage au Daghestan et en Transcaucasie*, trad. prés. et annotée de Jacqueline Calmard-Compas. Paris: Geuthner 2006. Ders.: *Voyage en Perse du Nord*, présentation, commentaires et notes de Jean Calmard. Paris: Geuthner 2011.

387 Senkovskij, Osip: „Putešestvie po severnoj Persii. I. Berezina. S portretom šacha i planom Tegerana. Kazan’ 1852“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 119 (1853), Otd. V, S. 1-26, hier S. 7. Praktisch die gesamte Rezension ist dem Abschnitt zur *taʿziya* gewidmet, den Senkovskij für den einzigen wirklich neuen Aspekt in Berezins Buch hält, wenngleich er auch bedauert, dass der Autor das in seinem Besitz befindliche Stück nicht in

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Position der Ablehnung einer etischen, am europäischen Theater des 19. Jahrhunderts orientierten Perspektive erinnert an Bestužev-Marlinskijs in der Erzählung *Mulla-Nur* geäußerte Bevorzugung einer emischen Herangehensweise an das Verständnis des Orients, die nicht zuletzt in der klimatheoretischen Annahme einer Verschmelzung von Natur und Kultur gründet:

> „Um den Orient zu beurteilen und zu verurteilen muss man alles Europäische von sich werfen: Begriffe, Gewohnheiten, Vorurteile, und sich entschieden selbst versichern: ‚Ich bin heute geboren'. […] Im Herzen werden Sie sich dann davon überzeugen, dass die Natur und ihre Formen, die Menschen und ihre Sitten dort einen untrennbaren harmonischen Akkord bilden […]."
>
> „Чтоб судить и осуждать Восток, надо сбросить с себя все европейское: понятия, привычки, предрассудки и решительно сказать самому себе: ‚Я сегодня родился'. […] Вы сердцем убедитесь тогда, что природа и ее формы, люди и нравы их составляют там неделимый гармонический аккорд […]."[388]

Zugleich skizziert Bestužev-Marlinskij in seinem bereits oben erwähnten Reiseessay *Put' do goroda Kuby* (vgl. Kap. 5.4) eine Theorie der Individualität der Wahrnehmung und der Absage an eine objektive Rekonstruktion von Geschichte, Natur und Kultur, die auf der Annahme einer Unzugänglichkeit der „Dinge an sich" beruht: „Der Mensch kann Ihnen durch ein Gemälde, ein Basrelief, einen Ton, ein Buch nur *seinen* Begriff des Dings, aber nicht das Ding an sich übermitteln, nur seinen Blick darauf, aber nicht dessen genaues Aussehen" („Человек может вам картиною, барельефом, звуком, книгой передать только *свое* понятие о вещи, а не самую вещь, свой взгляд на нее, а не точный вид").[389] Der (poetischen) Sprache kommt dabei als Medium der stets individualisierten Vermittlung vergangener Zeiten oder fremder kultureller Zusammenhänge entscheidende Bedeutung zu.[390] In der Konsequenz ist daher ein

---

Übersetzung beigegeben habe (vgl. S. 5 u. 13). Schon Berezins Kaukasus-Band hatte in der zweiten Auflage nicht Senkvoskijs volle Zustimmung erhalten; dieser kritisiert in seiner Rezension insbesondere, wie schon ein Jahr zuvor Savel'ev mit Bezug auf die erste Auflage, den satirischen Stil Berezins und die ironisierende Selbststilisierung zum „Reisenden durch den Orient". Vgl. ders.: „Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. N. Berezina. S kartami, planami i vidami primečatel'nych mest. Kazan'. 1850". In: *Biblioteka dlja čtenija* 105 (1851), Otd. V, S. 1-22, und Savel'ev 1850.

388 Bestužev-Marlinskij 1958, Bd. 2, S. 328. Vgl. zu diesem „epistemologischen Kulturpluralismus", also der Annahme, Kulturen müssten von innen heraus verstanden und bewertet werden, Grob 2012, S. 63f. Grob erkennt dieselbe Zugangsweise auch bei Osip Senkovskij, was zudem Bestužev-Marlinskijs Text bestätigt, denn einige Zeilen nach obigem Zitat erfolgt ein Verweis auf Senkovskij (genannt wird sein literarisches Pseudonym Baron Brambeus). Dieser erscheint dort aufgrund seiner absolvierten Orient-Reisen als Vertreter der zum interkulturellen Verständnis befähigenden emischen Perspektive: „er hat lange unter Muslimen gelebt" („он жил с мусульманами долго", S. 329). Dass Senkovskij, wie Bestužev-Marlinskij im angeführten Zitat, eine Klimatheorie vertritt, die die (asiatische) Kultur in enger Verknüpfung mit geografischen Faktoren sieht, zeigt Kapitel 4.3.

389 Ebd., S. 185 (Hervorhebung im Original).

390 Vgl. ebd., S. 188.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verständnis einer anderen Kultur oder einer unbekannten Gegend letztlich nur durch das jeweilige Individuum vor Ort für sich selbst zu leisten:

> „Ich wollte bloß aufzeigen, dass in allen Beschreibungen und Ausmalungen der Betrachter und Zuhörer nur das Vermögen des Künstlers sieht, die Gegenstände abzubilden, und keinen Abdruck, keine Widerspiegelung der Gegenstände, und als Konsequenz wollte ich anfügen, dass wenn jemand sich einbildet, anhand meiner Essays mit dem Kaukasus bekannt zu werden statt mit mir, er kläglich fehlgehen wird."

> „Я хотел только доказать, что во всех описаниях и живописаниях зритель и слушатель видит только уменье художника изображать предметы, а не слепок, не отражение предметов; и вследствие этого примолвить, что если кто воображает по моим очеркам познакомиться с Кавказом, а не со мною, тот горько ошибется."[391]

Berezins Reiseberichte bringen demgegenüber ein Modell der Kulturbegegnung zum Ausdruck, das Anspruch auf eine objektive und distanzierte Beschreibung des Orients erhebt, die nicht wie im Falle Bestužev-Marlinskijs eine zumindest teilweise dialogische und akkulturierte Beziehung zum Fremden als epistemologische Grundlage in sich trägt, sondern vielmehr in einer strikten Binarität Ausdruck findet. Berezin interagiert natürlich mit den Bewohnern der von ihm bereisten Gebiete und als ausgebildeter Orientalist weiß er sich auch sprachlich in der Fremde zurechtzufinden. Im Gegensatz zu Bestužev-Marlinskijs Erzählern zeigt sich Berezins Ich aber nie als Teil des Orients (*Ich als Orient*), sondern bleibt ihm stets im Verhältnis *Ich und Orient* entgegengesetzt. Übertragen in die Codierung, die Julia Kristeva der intertextuellen dialogischen Verfasstheit auf der einen Seite sowie der epischen und wissenschaftlich-logischen Sprechweise auf der anderen Seite zuweist (vgl. Kap. 5.3, Fn. 324), lässt sich der ambivalente kulturelle Text von Bestužev-Marlinskijs Modell des Kulturkontaktes in die Formel 0+2 übersetzen, die binäre Zugangsweise Berezins hingegen als 0+1 fassen. Der letzteren Polarität, die der von Kazem-Bek verfasste *Plan einer wissenschaftlichen Reise* so nicht vorsieht,[392] ist teilweise mit offen zum Ausdruck gebrachter Geringschätzung des Fremden resp. der Schilderung eines gescheiterten Kulturkontaktes verbunden, was sich in besonders deutlicher Weise dort akzentuiert, wo den Persern ein unüberwindbarer religiöser Fanatismus zugeschrieben und mithin die Ursache der binären Entzweiung auf der Seite der Einheimischen verortet wird.[393]

Berezin vertritt zudem ein nach Süden verschobenes Orient-Konzept. Die Überschreitung der Grenze zwischen Russland und Persien mit der Durchquerung des Flusses Astara wiederholt am Anfang des Persienbandes gewisserma-

---

391 Ebd., S. 189.

392 So empfiehlt der *Plan* beispielsweise Disputationen mit einheimischen Gelehrten über „verschiedene wissenschaftliche Gegenstände", die er als Horizonterweiterung für die Reisenden, nicht als Export europäischen Wissens versteht. Als heikle Bereiche sind von den möglichen Diskussionsthemen Religion und Politik ausgenommen, vgl. Kazem-Bek 1841, S. 31.

393 Vgl. Berezin 1852, S. 273-275.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ßen den Reiseantritt, der ein erstes Mal im Kaukasusband mit dem Lichten des Ankers in Astrachan' erfolgt war, indem erst mit Persien für Berezin der ‚wirkliche Orient' beginnt. Der Kaukasus, der bei Bestužev-Marlinksij in aller Eindeutigkeit als Orient und Asien gekennzeichnet ist, erfährt damit eine Entorientalisierung. Allerdings geht der Übertritt nach Persien zugleich mit einer Dekonstruktion der Grenzüberschreitung einher, denn die Straße sei, berichtet Berezin, im Grenzgebiet derart mäandrierend angelegt, dass sie einige Male wieder in russisches Hoheitsgebiet führe.[394] Die konterkarierte Grenzüberschreitung – der Reisende verlässt aufgrund des Straßenverlaufs den Orient sogleich wieder – erweist, ohne sie explizit zu nennen, der vieldiskutierten Episode der gescheiterten Ausreise aus dem russischen Imperium in Puškins *Reise nach Arzrum* (*Putešestvie v Arzrum vo vremja pochoda 1829 goda*) eine Reverenz:

> „Der Arpatschaj! unsere Grenze! Das war nicht weniger als der Ararat! Mit einem unaussprechlichen Gefühl sprengte ich auf den Fluß zu. Noch nie hatte ich ein fremdes Land gesehen. Die Grenze hatte für mich etwas Geheimnisvolles; von Kind an waren Reisen mein Lieblingstraum. Lange habe ich später ein Nomadenleben geführt, mal im Norden, mal im Süden umherstreifend, doch noch nie war ich über die Grenzen des unermeßlichen Rußland hinausgekommen. Heiter ritt ich hinein in den gelobten Fluß, und mein braves Roß trug mich ans türkische Ufer. Doch dieses Ufer war bereits erobert: ich befand mich noch immer in Rußland."[395]

Ein Modellunterschied zeigt sich schließlich auch in der narrativen Struktur. Im Vergleich mit Bestužev-Marlinskijs Literarisierung der *ta'ziya* entnarrativiert sich deren Darstellung bei Berezin. Die Sprache entfaltet an der entsprechenden Stelle den Gegenstand nicht mehr vorwiegend erzählend und als konstituierende Komponente eines narrativen Gesamtzusammenhangs, sondern in einem tendenziell nüchternen, konstatierenden, phänomenologisch beschreibenden Stil, der wiederum, am Schluss der beiden Reiseberichte stehend, zu deren narrativen Passagen in Kontrast tritt.

5.6 Schluss

Mit Blick zurück auf einige Ergebnisse dieses Kapitels lässt sich summieren, dass die Rezeption der binären Opposition von Sunniten und Schiiten in der Beschreibung des schiitischen Pols dieser Gegenüberstellung auf eine weitere Binarität hindeutet, die sich in einem historisch-politisch konzipierten und einem gegenwartsbezogen-performativ orientierten Wahrnehmungsmodus äußert. Der weitgehend historisch ausgerichtete Strang der Schia-Rezeption (vgl. Kap. 5.2) lebt von der (scheinbaren) Spannung auf der Ebene seines Objekts, also vom innerislamischen Antagonismus. Die Logik seiner Erzählung definiert

394 Vgl. ebd., S. 2f.

395 Puškin, Aleksandr: *Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin: Friedenauer Presse 1998, S. 50.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Schia von Beginn weg wesentlich *ex negativo* in Absetzung von der ursprünglichen, durch Mohammed gestifteten Einheit. Mit der starken Orientierung der Beschreibungssprache an der Begrifflichkeit von Schisma (*raskol*) und Sekte (*sekta*) tritt ein vom christlichen Modell her bekanntes Denkmuster zutage, welches das ‚Eigentliche' und seine Abweichungen benennt. Wie besonders Smirnovs Text über das „Schisma" der Schiiten veranschaulicht, kann auch ein Autor, der dem Islam insgesamt nicht wohlgesinnt ist, einen solchen ‚eigentlichen', nicht durch Politik vereinnahmten Islam gegenüber der Devianz verteidigen und ihm darüber hinaus in einem christlich-heilsgeschichtlichen Paradigma eine gewisse positive Rolle bei der Verbreitung des Monotheismus zugestehen – eine Position, die auch bei anderen Autoren der Zeit zu finden ist.[396]

Im Falle des performativen Blicks auf die Schia zeigt sich hingegen ein Beschreibungsinteresse, das primär von der Wahrnehmung der Gegenwart ausgeht. Das (in der Fremde) Gesehene und Erlebte generiert hier als vorrangiges Element erst die historische Perspektive, die nachrangig den ‚religiösen Sinn' des Rituals erklärt. Ausgangspunkt ist dabei also nicht in erster Linie das Schisma, sondern die erfahrene Performanz, die dann in ihrer gegenwärtigen Wirkung mit Verweis auf die geschichtliche Genese des Schismas erläutert wird. Die historischen Exkurse, die solchen *taʿziya*-Schilderungen beigegeben sind, erlauben keine große Varianz der Interpretation: Sie berichten den Hintergrund der Ereignisse von Karbalāʾ gleichförmig als weitgehend bekannte vergangene Tatsachen, deren Erzählung vornehmlich im Dienst des Verständnisses des performativen Ereignisses steht. Letzteres zeigt sich demgegenüber als flexibler rezipierbar, bis hin zur ausführlichen literarischen Verarbeitung. Die performative Perspektive braucht sich nicht im selben Maße wie die historisch-politische Perspektive an einer binären Struktur zu orientieren. Sie geht von einer primären Relevanz des (unmittelbar erlebbaren) performativen Ereignisses und damit auch von einer primären Relevanz der Schia an sich aus, die folglich nicht bloß sekundär als Abspaltungsphänomen behandelt zu werden braucht.

Savel'evs im *ĖL* vorzufindende episodenhafte Darstellung der Muḥarram-Feierlichkeiten zur Erinnerung an Ḥusains Tod wurde in diesem Kapitel als Ausgangspunkt einer Nachzeichnung russischer und westeuropäischer Beschreibungen des schiitischen ‚Passionsspiels' im 18. und 19. Jahrhundert aufgegriffen und zugleich als deren (intertextuelle) Verdichtung gelesen. Bei Savel'ev und bei seinen intertextuellen ‚Gesprächspartnern' (Francklin, Gmelin, Conolly, Morier, Bestužev-Marlinskij) beginnt sich der spätere, auf die *taʿziya* bezogene wissenschaftliche oder wissenschaftsförmige Theaterdiskurs, der zu Beginn des Kapitels an neueren Beispielen eingeführt wurde, langsam zu konturieren, allerdings verbleiben die entsprechenden Texte noch stärker einer literarisch-narrativen Verfasstheit verhaftet, die das ‚schiitische Theater' noch nicht als ex-

396 So bei Senkovskij, Čaadaev oder Nevzorov (vgl. Kap. 4.3).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pliziten, an europäischer Theaterterminologie gemessenen Gegenstand konzipiert und noch nicht in diesem Sinne als wissenschaftliches Objekt formalisiert, so wie dies die verwissenschaftlichte Perspektive ab der Mitte des 19. Jahrhunderts vollzieht. Während sich die *taʿziya* selbst als historisches performatives Phänomen im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einem zunehmend professionalisierten Schauspiel ausdifferenziert, verwissenschaftlicht sich also auch in zunehmendem Maße die europäische Perspektive darauf. Der europäische Blick leistet allerdings nicht nur einen deskriptiven Nachvollzug einer historischen Entwicklung, sondern wandelt sich dabei – in der in diesem Kapitel zur Anwendung gebrachten heuristisch-modellhaften, keineswegs erschöpfenden Form – von einer dialogisch-akkulturierten Beziehung zum Fremden (Bestužev-Marlinskij) hin zu einer monologischen und eurozentrisch distanzierten Haltung (Berezin). Anders formuliert gibt sich, was Berezins besprochene Reise durch den Kaukasus und den Iran betrifft, ein paradigmatischer Fall von Orientalismus im Sinne Edward Saids (vgl. Kap. 2.1) zu erkennen.

5.7 Zugabe: Griboedov setzt (sich) auf das falsche Pferd

Aleksandr Griboedov (geb. 1795), berühmt durch seine Komödie *Gore ot uma* (klassisch übersetzt als *Verstand schafft Leiden*), wurde als russischer Gesandter im Februar 1829 in Teheran im Zuge einer Massenunruhe erschlagen. Der Vorfall führte zu einer diplomatischen Krise, welche die iranische Seite, die erst kurz zuvor Russland im Krieg unterlegen war, zur Entsendung einer Entschuldigungsdelegation nach St. Petersburg veranlasste. Jurij Tynjanovs 1927/28 erschienener Roman *Der Tod des Wesir-Muchtar* (*Smert' Vazir-Muchtara*) zeichnet die Reise und den Tod Griboedovs nach, der im Text den titelgebenden persischen Diplomatentitel führt (ungefähr zu übersetzen als „bevollmächtigter Minister/Beamter"). Griboedovs Ankunft in Teheran einen Monat vor dem gewaltsamen Ende verknüpft Tynjanov mit einem unheilverkündenden Vorzeichen, das auf die Thematik des vorliegenden Kapitels verweist:

> „Die Menschenmenge wogte, als ginge ein Wind darüber hin. Die Leute liefen drängend, einander quetschend, ein Seiltänzer stürzte ab, die Sarbasan ließen die Alam fallen, die Menge geriet in Verwirrung. Sie heulte: ‚Jah Hossein! Wah Hossein!' Der Hengst trat langsam in eine Gasse, die sich plötzlich vor ihm auftat. Vorn ein Häuflein Kaftane, die noch immer warteten. Gribojedow ritt auf sie zu. ‚Wah Hossein!' Die Vordersten, die sich noch drängten, hielten die Hände vors Gesicht. ‚Jah Hossein!' Und nun war kein Mensch mehr auf dem Platz. Nur die Kaftane der Suite waren noch da vorn. Über den leeren Platz ritt langsam Gribojedow. ‚Wah Hossein!' schrieh es von weitem, aus den Seitengassen. Und er begriff nicht, er drehte sich nach den Seinen um. Sie hatten alle einen weißen Fleck statt des Gesichts. Was war geschehen? Der Mörder des heiligen Imams Hossein, des Sohnes Alis, war einstmals auf einem schwarzen Pferd eingeritten. Ibn Saad war sein verfluchter Name. Der schwarze Monat Moharram stand vor der Tür, und dann würden Fanatiker sich die Brust zerfleischen, Ibn Saad

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verfluchen und den Imam Hossein beweinen. Der Wesir-Muchtar ritt auf einem schwarzen Pferd."[397]

Die einige Kapitel später erzählte Erstürmung des Botschaftsgebäudes durch eine außer Kontrolle geratene Canetti'sche Masse, die die Herausgabe des zu den Russen übergelaufenen und vom Islam abgefallenen (ursprünglich armenischen) Würdenträgers Mirsa Jakub fordert, wird in dieser Passage vorweggenommen und mit dem durch die Erinnerung an den ‚Unrechtstod' Ḥusains hervorgerufenen religiösen Ausnahezustand verbunden. Dass es sich um ein bewusst platziertes Stilmittel handelt, verdeutlicht sich abermals, wenn die ersten Sätze des elften Kapitels, in dessen Verlauf Griboedov ums Leben kommt, einen namenlosen Schmied, der später bei der Einnahme der Botschaft als Mörder Mirsa Jakubs auftritt, mit einem Bezug auf den herannahenden Muḥarram einführen: „Der Ahangar [pers. für „Schmied", S.R.], der Schmied, der unweit der Imam-Sumeh-Moschee wohnte, fastete schon die zweite Woche und rührte schon die zweite Woche sein Weib nicht an. So tat er stets vor den Tagen des Moharram."[398] Tynjanov überbetont die zeitliche Nähe des Muḥarram im Widerspruch zu seinem eigenen Text, der die Ankunft der Delegation (historisch korrekt) im Monat *Raǧab* ansetzt und damit im islamischen Mondkalender rund ein halbes Jahr vor dem Muḥarram.[399] Der Frage nachzugehen, ob der gezielten Verwendung des Muḥarram-Motivs eine historische Quelle zugrunde liegt, übersteigt den hier gegebenen Rahmen. Fest steht allerdings, dass Tynjanov eine diesbezügliche Anregung nicht demjenigen Bericht eines mutmaßlichen Augenzeugen entnommen hat, der erkennbar einigen anderen im Roman geschilderten, der Ermordung Griboedovs vorangehenden Episoden Pate stand.[400] Auf jeden Fall aber führt diese Zugabe ein literarisches Weiterleben von Motiven vor Augen, denen sich Kapitel 5 ausgiebig gewidmet hat.

---

397 Tynjanow, Juri: *Der Tod des Wesir-Muchtar*. Aus dem Russischen von Thomas Reschke. Berlin (Ost): ex libris Volk und Welt ^{3}1986, S. 484f. Griboedov steigt erst kurz vor dieser Szene auf das schwarze Pferd um, da nur dieses ihm als eines Gesandten der „russischen Großmacht" würdig erscheint (vgl. ebd., S. 482). Den nachfolgenden Ereignissen haftet damit etwas Schicksalhaftes an.

398 Ebd., S. 554; zum Mord des Schmieds vgl. S. 565f.

399 Vgl. ebd., S. 482. Griboedov erreichte Teheran am fünften *Raǧab*, was nach greorianischem Kalender dem 11. Januar 1829 entspricht, vgl. zur Datierung Vacuro, V. Ė. (Hrsg.): *A. S. Griboedov v vospominanijach sovremennikov*. Moskva: Chudožestvennaja literatura 1980, S. 309. Der Muḥarram des Jahres 1829 u.Z. begann am 3. Juli.

400 Es handelt sich um einen anonymen Bericht, der zuerst auf Englisch erschien und möglicherweise von einem die Delegation begleitenden Iraner stammt, vgl. hierzu ebd., S. 414f.; für den Gesamttext des Berichts S. 303-329. Tynjanov erwähnt bspw., dass die Sonne bei der Ankunft Griboedovs „im Sternbild des Skorpions" stand (vgl. Tynjanow 1986, S. 482), was auch in diesem anonymen Bericht als unheilvolles Vorzeichen zu lesen steht (vgl. Vacuro 1980, S. 309). Ein deutlicher Einfluss zeigt sich auch in der Darstellung des Todes von Dr. Adelung, einem Mitglied der russischen Delegation. Tynjanov übernimmt Details wie die kurze Stichwaffe, mit der Adelung kämpft, den Verlust der linken Hand im Kampf und das Stück Vorhang, mit der Verwundete sich verbindet,

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Von Griboedov selber ist im Übrigen keine Beschäftigung mit dem Muḥarram oder der *taʿziya* überliefert. Sein Interesse galt zuletzt der Abfassung einer Tragödie, die in einem ‚paganen' georgischen Kontext angesiedelt war. Der dreiseitige Artikel zu seiner Person, den der fünfzehnte Band des *ĖL* enthält, endet mit einem Hinweis auf dieses letzte, unvollendete Werk:

> „Griboedov beschäftigte sich in letzter Zeit mit dem Verfassen einer Tragödie, die er auf einer georgischen Überlieferung aufbaute und *Die georgische Nacht* nannte. Sie starb jedoch, mit Ausnahme einiger Auszüge, zusammen mit dem Autor."
>
> „Грибоедов занимался в последнее время сочинением трагедии, которую он основал на Грузинском предании и назвал *Грузинская ночь*, но она погибла, за исключением некоторых отрывков, вместе с автором."[401]

schliesslich auch den Tod durch einen Sprung aus dem Fenster (vgl. Vacuro 1980, S. 327 u. Tynjanow 1986, S. 569). Bemerkenswert ist, dass eine jüngere, biografisch fokussierte Darstellung der Persienreise Griboedovs ohne konkrete Belege von zwei „ominous coincidences" spricht, die den Einzug der russischen Gesandtschaft in Teheran begleitet hätten. Während der erste „Zufall" sich auf das erwähnte Sternbild des Skorpions bezieht und aufgrund der gewählten Formulierungen auf den oben zitierten anonymen Augenzeugenbericht zurückgeführt werden kann, handelt es sich im zweiten Fall um die Muḥarram-Episode, die der Autor unter Rückgriff auf Tynjanov nacherzählt und den Roman *Der Tod des Wesir-Muchtar* damit offensichtlich als historische Quelle liest, vgl. Kelly, Laurence: *Diplomacy and Murder in Tehran. Alexander Griboyedov and Imperial Russia's Mission to the Shah of Persia*. London: Tauris Parke Paperbacks 2006, S. 183f.

401 *ĖL*, Bd. 15, S. 133 (Hervorhebung im Original). Bzgl. Griboedovs (fragmentarischer) Reisetagebücher und Reiseskizzen (*Putevye zametki*) siehe Griboedov, A. S.: *Polnoe sobranie sočinenij v trech tomach*, Bd. 2. Sankt-Peterburg: Notabene 1999, S. 287-342. Das Fragment der Tragödie *Die georgische Nacht* ist enthalten in ebd., S. 205-210 und 370-372; ein ausführlicher Kommentar mitsamt zeitgenössischen Inhaltsangaben findet sich ebenfalls in dieser Ausgabe (S. 459-463). Für eine kurze Analyse der *Georgischen Nacht* vgl. Layton 1994, S. 198-200.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Also kam Zarathustra nach Russland

Il'ja Berezin begegnet auf seiner in Kapitel 5.5 thematisierten Reise durch den Iran nicht nur schiitischen Muslimen, sondern auch Zoroastriern, also Angehörigen der vorislamischen iranischen Religion. Das wenige, was Berezin zu ihnen zu sagen hat, wird am Ende dieses Kapitels aufzugreifen sein. Zuvor stehen andere Personen und Texte im Vordergrund. Die russische Rezeptions- und Konstruktionsgeschichte des Zoroastrismus resp. der Figur Zoroasters oder Zarathustras steht, was ihre Kenntnis anbelangt, im Schatten ihres westeuropäischen Gegenparts. Die folgenden, bereits in der Einleitung skizzierten Unterkapitel unterbreiten einen Vorschlag, wie eine Geschichte dieses wenig bekannten Bereichs russischer Antikerezeption, die zugleich charakteristische Umbrüche und Neuerungen im orientbezogenen Religionsdiskurs veranschaulicht, aussehen könnte.

6.1 Prolog

Unter der Pluralform *Gebry* (Ez. *Gebr*)[402] figuriert im dreizehnten Band (1838) des *Ėnciklopedičeskij leksikon* (*ĖL*) ein Artikel Pavel Savel'evs zum Zoroastrismus.[403] Dass ein solcher mit dem Anfangsbuchstaben G (Г) in die von den veröffentlichten Bänden der Enzyklopädie abgedeckten fünf ersten Buchstaben des Alphabets fällt – ein Eintrag zu *Zoroastr* z.B. (s.u.) hätte erst in einem späteren Band unter dem achten Buchstaben (3) des Alphabets erscheinen können –, verdankt sich dem Umstand, dass der Text den Zoroastrismus in erster Linie als religiöse und gesellschaftliche Erscheinung der Gegenwart anspricht und erst daraus eine Verknüpfung zu einer in der Vergangenheit gründenden „Lehre" herstellt. Das Lemma *Gebry* wird dementsprechend als die „Bezeichnung" erklärt, „die die Perser und andere Muslime der bis heute existierenden kleinen Zahl von Anhängern der Zoroaster'schen Religion geben" („название, которое

---

402 Von pers. *gabr*. Meist pejorativ verwendete Fremdbezeichnung für Angehörige nichtmuslimischer Religionsgemeinschaften, v.a. Zoroastrier. Vermittels des Osmanischen gelangte der Begriff in den Gebrauch europäischer Sprachen, so z.B. engl. *giaour* (vgl. Lord Byrons Gedicht *The Giaour*), deutsch Giaur.

403 Wenn an dieser und anderen Stellen vom Zoroastrismus ohne Anführungszeichen gesprochen wird, so seien damit im Sinne einer metasprachlichen Hilfskonstruktion und als Sammelbegriff diejenigen Gegenstände bezeichnet, die in den verwendeten Quellentexten in vielen verschiedenen Erscheinungsweisen (z.B. die „Religion der alten Perser", die „Lehre Zoroasters" oder die „Gesetzgebung Zoroasters") vorkommen. Es wird damit also nicht eine religionshistorische Aussage über die Religion Zoroastrismus angestrebt und eine solche hätte wohl gerade damit zu beginnen, die Plausibilität eben dieser Bezeichnung wenn nicht generell, so doch als durchgängige Benennung aller historischen Momente der vorislamischen persischen Religion zu überprüfen. In oben genanntem Sinne ist auch die Formulierung ‚Zoroastrismusdiskurs' zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Персияне, и другие Мусульмане, дают небольшому числу существующих доселе последователей Зороастровой религии“).[404] Die Perser verwendeten für die *Gebry* zudem die Namen *Parsi* („Perser“ o. „Parsen“), *Madžudž* („Mager“)[405] und *Atešperest* („Feueranbeter“, pers. *ātiš-parast*). In den gegenwärtigen, in Persien und „Hindustan“ lebenden *Gebry* resp. Parsen sieht der Text den überlebenden Rest der vorislamischen iranischen Religion. Wie in anderen seiner Beiträge zum *ĖL* macht Savel'ev die Quellen seiner Informationen teilweise transparent: Es sind westeuropäische Reisende (Malcolm, Chardin, Morier, Fraser), denen sich sein Kenntnisstand zu verdanken scheint. Die als ehrlich, fleißig und bescheiden geschilderten *Gebry* werden nach der vorangehenden ethnografischen Beurteilung mit einer „Lehre“ und mit „Ritualen“ in Verbindung gebracht, die sich, so heißt es, nur um wenig von dem in Zoroasters *Zend-avesta* Überlieferten unterschieden (dabei erfolgt ein prospektiver Hinweis auf die nicht publizierten Lemmata *Zend-avesta* und *Zoroastr*).[406] Als Kern der Religion der *Gebry* erscheint dasjenige, was sie verehren:

> „Sie beten Ormuzd als Verursacher alles Guten an in Gedanken, Wort und Handlung, und sie verehren alle zweitrangigen Gottheiten, die Wirkkräfte dieses guten Prinzips. Überdies beten sie die vier Elemente an und besonders das Feuer als reinste und unbegrenzte Erscheinungsweise des Höchsten Wesens. Sie verehren den Mond, die Planeten, die Sterne und das Himmelsgewölbe, vor allem aber die Sonne und besonders die aufgehende Sonne, der sie sich beim Aufsagen der Gebete stets zuwenden.“

> „Они боготворят Ормузда как виновника всего доброго, в мысли, слове и действии, и чтут всех второстепенных божеств, агентов этого доброго начала. Кроме того боготворят они четыре стихии, и преимущественно огонь, как чистейшее и безграничное проявление Высшего Существа; покланяются луне, планетам, звездам и тверди небесной, но более всего солнцу, и в особенности солнцу восходящему, к которому всегда обращаются при чтении молитв.“[407]

Weiter schildert der Text Rituale wie den Umgang mit den Toten und die Beziehung zum „ewigen Feuer“ in „Feueraufbewahrungsstätten“ (*ognechranilišča*, *ateš-gà*, *ateš-gedè*, pers. *ātiš-gāh*) und setzt mit *Agrimen*, dem Aussender „böser Geister“, einen Verweis auf ein bereits im ersten Band (1835) erschienenes, von Vasilij Grigor'ev bearbeitetes Lemma.[408]

In diesem Artikel Grigor'evs ist die Rede von der dualistischen „Lehre von den zwei Prinzipien“, die zu den ältesten und verbreitetsten Lehren im Orient gehöre und die Grundlage der „Religion der Mager“ (also der altpersischen Priesterschicht) darstelle. Für das Prinzip des Guten resp. des Lichts zählt der

404 *ĖL*, Bd. 13, S. 397.
405 Möglicherweise referiert Savel'ev, der als Übersetzung von *Madžudž* „Mager“ (*magi*) angibt, auf arab. *maʾǧūǧ*, womit im Koran eigentlich das auch aus der Bibel bekannte Volk resp. Land Magog bezeichnet wird.
406 Vgl. ebd., S. 397f.
407 Ebd., S. 398.
408 Vgl. ebd., S. 398.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Text die Namensvarianten *Ormuzd*, *Gormizda* und als griechische Version *Oromazd* auf, das Prinzip des Bösen resp. der Dunkelheit kennt er zusätzlich zum titelgebenden Lemma *Agrimen* in den Varianten *Ariman*, *Agariman* und *Agerman*. Im Gegensatz zum Eintrag *Gebry* wird die altpersische Religion hier nicht als (noch bestehendes) Phänomen der Gegenwart eingeführt, sondern mit historischer Distanz als dogmatisierte Lehre vom stetigen Kampf zweier kosmologischer Prinzipien, aus denen schließlich *Oromazd* als Sieger hervorgehe. Zoroaster findet in dieser Darstellung keine Erwähnung, ebenso wie auch ein Blick auf die Gegenwart fehlt und überhaupt eine geschichtliche Entwicklung abseits des ‚Kerns' der Lehre nicht thematisiert wird.[409]

Nach der Lektüre dieser beiden Artikel dürften zeitgenössische Leser einen zwar knappen, aber doch mit einigen grundlegenden Informationen ausgestatteten Eindruck vom Zoroastrismus erhalten haben. Beide Texte scheinen allerdings einen mehr oder weniger allgemein bekannten, nicht umstrittenen Wissensstand zu präsentieren. Dass ein solcher zum Zeitpunkt ihrer Publikation mitnichten gegeben ist, zeigen die nachfolgenden Ausführungen dieses Kapitels, das den (fassbaren) Anfängen des russischen Zoroastrismusdiskurses in seiner Genese aus dem westeuropäischen Zoroastrismusdiskurs heraus nachgeht und dabei aufzeigen soll, dass es in den 1830er-Jahren noch eine höchst umstrittene Frage war – und dies nicht nur in Russland –, was eigentlich die Religion der alten Perser sei und was diese charakterisiere und klassifiziere. Gerade z.B. Feststellungen wie diejenige der Verehrung der vier Elemente, der Gestirne usw., die Savel'ev in Bezug auf die *Gebry* kommentarlos trifft, konnten in gewissen Diskussionszusammenhängen ihre scheinbare Harmlosigkeit zugunsten erbitterter Polemik einbüßen.

6.2 Von Anquetil-Duperron zu Hegel – vom „Gesetzgeber" zur „Religion"

Vieles von dem, was die folgenden Seiten als konstituierende Elemente des Zoroastrismusdiskurses zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts ausweisen, geht, wie zu sehen sein wird, auf den Einfluss des Franzosen Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) und seine Herausgabe des *Zend-Avesta* zurück. Es erstaunt daher, dass die beiden zu Beginn vorgestellten *ĖL*-Beiträge diese prägende Figur mit keinem Wort erwähnen (zumal das *Zend-Avesta* von Savel'ev ausdrücklich genannt wird), denn zumindest ein Verweis auf das im zweiten Band enthaltene Lemma *Anketil'-Djuperron* hätte sich angeboten. Dieses Fehlen mag an der man-

409 Vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. 167. Dem Artikel ist kein Autorenkürzel beigefügt, jedoch weist ihn das Werkverzeichnis in Veselovskij 1887 auf S. 0104 [sic] als von Grigor'ev bearbeitet aus.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelhaften Koordination der Enzyklopädie liegen, von der bereits die Rede war (vgl. Kap. 3.1.2).

Anquetil-Duperrons Veröffentlichung der ersten europäischen Übersetzung des altiranischen Avesta rief schon zu Lebzeiten des Autors Bewunderung ebenso wie heftige Kritik hervor. Diese Ambivalenz bringt der einschlägige anonyme und vermutlich aus einer westeuropäischen Enzyklopädie übernommene Artikel im *ĖL* andeutungsweise zum Ausdruck. Der Protagonist wird als „einer der gelehrten Franzosen des 18. Jahrhunderts" eingeführt, der durch seine Reisen in Indien und seine „Entdeckung einiger Werke Zoroasters" Berühmtheit erlangt habe. Der Lexikonartikel hebt in der Beschreibung dieses Vorgangs nicht nur die ‚neue Methode' eines Lernens vor Ort (im hier gegebenen Fall bei indischen Zoroastriern) hervor, sondern deutet zugleich das egoistisch-rücksichtslose Vorgehen bei der Beschaffung der Manuskripte an, welches auch die neuere Forschungsliteratur Anquetil-Duperron meist attestiert:[410]

> „Nachdem er ganz Indien durchquert hatte, ließ sich Anquetil in Surat nieder, wo sich noch heutzutage eine Siedlung von *Gvebry* [sic, sonst i.d.R. *Gebry*, S.R.] oder Feueranbetern befindet, die durch den Fanatismus der Muslime aus Persien vertrieben wurden. Als er das Vertrauen der persischen Geistlichen erlangt hatte, wurde er, durch ihre Vermittlung, in die Geheimnisse der Zooraster'schen [sic] Bücher eingeweiht und er konnte ihnen sogar einen Teil dieser Bücher abluchsen, die in den Idiomen Pahlavi, Zend und Sanskrit verfasst sind. Nachdem er eine ausreichende Zahl von Materialien gesammelt hatte, reiste er im Jahr 1762 nach Europa zurück und gab sich die Verpflichtung auf, die gelehrte Welt mit diesen bekannt zu machen. Er hatte aus Indien 100 Manuskripte mitgebracht. Das Werk, in dem die wichtigsten Resultate seiner Studien enthalten sind, erschien im Jahr 1771 unter der Bezeichnung *Zendavesta* [...]."

> „Объехав всю Индию, Анкетиль поселился в Сурате, где и доныне находится колония Гвебров, или Огнепоклонников, изгнанных из Персии фанатизмом Мусульман. Снискав доверенность Персидских духовных, он, посредством их, был посвящен в таинства Зоорастровых [sic] книг, и даже умел выманить у них часть этих книг, писанных на наречиях Пельви, Зендском и Санскритском. Собрав достаточное число материалов, в 1762 году он возвратился в Европу, и поставил себе обязанностью познакомить с ними ученый свет. Он привез с собою из Индии 100 манускриптов. Сочинение, в коем помещены главнейшие результаты его исследований, появилось в 1771 году под названием *Зендавеста* […]."[411]

Europa habe Anquetil-Duperron, fährt der Text fort, somit die Kenntnis glaubwürdiger Originalquellen der „Lehre der Parsen" zu verdanken. Leider seien aber seine Übersetzungen mit vielen Mängeln behaftet, denn Anquetil-Duperron habe die Zeit seines Indien-Aufenthalts nicht dazu genutzt, seine Sprachkenntnisse mit der nötigen Tiefe zu versehen. Neben dem Hinweis auf weitere seiner Veröffentlichungen (erwähnt werden *Legislation orientale*, *Recherches his-*

410 Vgl. Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit.* Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, S. 794.

411 *ĖL*, Bd. 2, S. 314.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

toriques et géographiques sur l'Inde, L'Inde en rapport avec l'Europe sowie die Übersetzung eines Teils der Upanischaden vermittels einer neupersischen Version) belegt der Lexikon-Artikel Anquetil-Duperrons Einfluss mit dem „berühmten" Beispiel der deutschen Übertragung des *Zend-Avesta* durch Johann Friedrich Kleuker (s.u.), die bereits wenige Jahre nach dem Erscheinen des französischen Originals auf dem Buchmarkt erhältlich war.[412]

Eine Reihe von Studien schreibt Anquetil-Duperrons wissenschaftlichem Werk die Verursachung einer epochalen Bruchstelle in der europäischen Wissenschaftsgeschichte und Orientrezeption zu. Für Raymond Schwab steht Anquetil-Duperron am Anfang der wissenschaftlichen und kulturellen Großbewegung, die als „renaissance orientale" neben die erste Renaissance der griechisch-römischen Antike tritt: „La révolution du présent par un nouveau passé a une date initiale: l'année 1771 où Anquetil-Duperron publie le *Zend-Avesta*; c'est la première fois qu'on réussit à forcer une des langues murées de l'Asie."[413] Die Übersetzung des Avesta stehe, so Schwab, für das erstmalige Ausgreifen europäischer Asienkompetenz über die Grenzen des biblischen Orients und der Antiketradition hinaus; erst nach 1771 sei die Welt „wirklich rund" geworden.[414] In einer Metaphorik, die Schwabs Rede vom Aufbrechen einer vermauerten Sprache gleicht, ergänzt Hans Kippenberg, eine Europa umgebende „kulturelle Mauer" sei mit Anquetil-Duperron gefallen: „Das Abendland, begründet auf der jüdisch-christlichen Bibel und der griechisch-römischen Antike, verlor seine einzigartige Stellung und erhielt Konkurrenz."[415] Für Edward Said repräsentiert Anquetil-Duperron, zusammen mit dem einige Jahre später bekannt gewordenen Sanskrit-Pionier und Begründer der indoeuropäischen Studien William Jones (der überdies ein scharfer Kritiker Anquetil-Duperrons war) ein wichtiges „orientalistisches Vorgängerprojekt"; den eigentlichen Beginn des modernen Orientalismus setzt indes die emblematische Ägypten-Invasion Napoleons im Jahr 1798.[416]

Anquetil-Duperrons Wirken ermöglicht aber auch alternative Lektüren. So versteht Jürgen Osterhammel die Übersetzung des Avesta in Anlehnung an Schwab als „Gründungsdokument einer wahrhaft polyphonen Weltgeschichtsschreibung", ebenso wie er die teilweise antikolonial gefärbte Widerlegung des Topos der „orientalischen Despotie" durch Anquetil-Duperron herausarbeitet.[417] Richtet sich der Fokus weg von Anquetil-Duperrons Rolle im generellen Orient- und Kolonialismusdiskurs und stärker auf das eigentliche Interessenge-

412 Vgl. ebd.
413 Schwab 1950, S. 16 (Hervorhebung im Original).
414 Vgl. ebd., S. 23, 25.
415 Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck 1997, S. 45.
416 Vgl. Said 2003, S. 76f.
417 Vgl. Osterhammel, Jürgen: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C.H. Beck 2010 [1998], S. 293-296.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

biet hin, von dem aus die Karriere des französischen Gelehrten ihren Anfang nahm – das Avesta und die Person Zoroasters –, so kann auch hier ein Umbruch diagnostiziert werden. Jahrhundertelang kannte und thematisierte Europa die Figur des altiranischen Religionsstifters Zaraϑuštra als gräzisiertes sprachliches Zeichen „Zoroaster" (gr. Ζωροάστρης), dessen Gebrauch in keiner Weise auf die „zoroastrische Eigengeschichte" verweist, sondern als genuines Produkt europäischer Religionsgeschichte eine Vielzahl von Religionskonzepten mit oft religionsproduktiver Funktion generierte, wie Michael Stausberg in seiner umfangreichen Studie zur „Faszinationsgeschichte Zarathustras" darlegt, die im Wesentlichen einen von der Antike bis zu Anquetil-Duperrons Wirken reichenden Zeitraum abdeckt. Nach dem materiellen und kulturellen Import des Avesta ist folglich, erläutert Stausberg, die wissensgeschichtliche Differenzierung von zoroastrischer Eigengeschichte und eurogener Fremdgeschichte nicht mehr als Zaraϑuštra/Zoroaster, sondern in der Form Zaraϑuštra/Zarathustra zu codieren. Die einsetzende Erforschung der zoroastrischen Eigengeschichte verbleibt damit grundsätzlich im Status einer Fremdgeschichte – in Stausbergs Code nun ausgedrückt durch diejenige Namensversion, die Friedrich Nietzsche seinem berühmten Protagonisten verlieh. Sie ist fortan aber nicht mehr als reine Zoroaster-Imagination ohne Bezug auf den historischen Zaraϑuštra zu beschreiben, vielmehr ereignet sie sich in einer interkulturellen Konstellation, im Kulturkontakt mit der zoroastrischen Eigengeschichte.[418]

Anquetil-Duperrons *Zend-Avesta* besteht nicht allein aus Übersetzungen und religionshistorischen Einordnungen (wie etwa in der beigegebenen Zoroaster-Biografie), sondern geht im ersten von drei Bänden von einem sehr ausführlich gehaltenen Bericht des Autors über dessen „voyage aux Indes" aus. Anquetil-Duperron vereint somit die beiden zu Beginn anhand der *ÈL*-Artikel *Gebry* und *Agrimen* angesprochenen Zugänge der (ethnografischen) Wahrnehmung einer religiösen Gegenwartserscheinung[419] und einer (von Texten ausgehenden) Priorisierung der historisch-systematischen Grundlagen einer „Lehre". Die Bereitschaft, vor Ort das für seine Forschung benötigte Material und Wissen zu beschaffen, hebt ihn denn auch entscheidend von einem anderen „rezeptionsgeschichtlichen Wendepunkt" (M. Stausberg) des frühneuzeitlichen europäischen Zoroasterdiskurses ab. Denn schon einige Jahrzehnte zuvor hatte Thomas Hyde (1636-1703), ein Oxforder Professor für Arabisch und Hebräisch, dem das *ÈL* im dreizehnten Band einen kurzen Eintrag widmet (*Gajd ili Gejd*, *Tomas*), in seiner im Jahr 1700 in erster und 1760 in zweiter Auflage erschienenen einflussreichen Darstellung der altpersischen Religion (*Historia religionis veterum*

418 Vgl. Stausberg 1998, S. 30f.

419 So schreibt Stausberg: „Anquetils Zoroastrismus-Darstellung reproduziert damit eine bestimmte religionsgeschichtliche Variante oder Konstellation des Zoroastrismus, nämlich eine lokalgeschichtliche Konkretisation dieser Religion in Surat in der Mitte des 18. Jahrhunderts […]." Ebd., S. 798.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Persarum, eorumque Magorum) einerseits das Prinzip der Quellenkritik eingeführt und damit die im Zoroasterdiskurs jahrhundertelang wirkmächtigen *Chaldäischen Orakel* als nicht authentisch qualifiziert und andererseits – als Ergänzung zu antiken lateinischen und griechischen Texten sowie zeitgenössischen Reiseberichten – erstmals auch orientalische zoroastrische Primärquellen benutzt. Hauptsächlich stützt sich seine Darstellung auf den in neupersischer Sprache verfassten zoroastrischen Traktat *Ṣad dar* („Hundert Tore" resp. „Hundert Kapitel"), den Hyde in lateinischer Übersetzung zugänglich macht und als Grundlage seiner religionshistorischen Perspektive auf die alten Perser beansprucht, deren Religion er eine ursprüngliche „Orthodoxie" attestiert und die er, zumindest in ihrem Ausgangskern, als abrahamitisch ausweist und damit in ein christlich-heilsgeschichtliches Szenario der Weltgeschichte einreiht.[420] Hyde war einerseits davon überzeugt, mit dem *Ṣad dar* über eine zuverlässige authentische Quelle des Zoroastrismus zu verfügen, ebenso sehr war er sich aber bewusst, damit keine von Zoroaster selbst stammende Schrift in Händen zu halten.[421] Seine Religionsgeschichte der alten Perser lässt sich mitunter als „Werbeschrift" (M. Stausberg) zuhanden vermögender Mäzene interpretieren, hatte sich Hyde doch überzeugt gezeigt, mit den nötigen finanziellen Mitteln die echten Schriften Zoroasters über Mittelsmänner beschaffen und analysieren zu können.[422] Erst Anquetil-Duperron durfte aber von sich behaupten, in dieser Hinsicht einen entscheidenden Schritt getan zu haben. Entsprechend kritisch fällt denn auch sein Urteil über Hyde im *discours préliminaire* des *Zend-Avesta* aus, womit implizit auch der eigene Anspruch ausgewiesen ist: „Ce Livre peut passer pour le seul qui donne sur les Perses une suite de détails instructifs pris des Ouvrages des Orientaux. Malheureusement les principales sources où M. Hyde les a puisés, ne sont pas de la premiere antiquité."[423]

Die prägende Rolle, die Anquetil-Duperron rückblickend zugeschrieben wird, entspricht nicht der Wahrnehmung vieler seiner Zeitgenossen. Die Machart der *Zend-Avesta*-Ausgabe widersprach offenbar in mancher Hinsicht den Erwartungen des lesenden Publikums. Durchaus positiven Reaktionen wie etwa bei Denis Diderot, dem in seinem *Encyclopédie*-Artikel *Zenda Vesta* Anquetil-

---

420 Vgl. ebd., S. 680-712.

421 Hyde charakterisiert das *Ṣad dar* mit folgenden Worten: „Dieses hier vorliegende Buch ist das Verzeichnis der Vorschriften oder der kanonischen Schriften der Kirche der Mager; es wurde aus Zoroasters Werken zusammengestellt und alles, was sich darin findet, ist für jene gleichermaßen wahrheitsgetreu wie für uns all das, was in den kanonischen Schriften unserer Kirche oder in der heiligen Bibel enthalten ist" („Iste Liber est *Codex Praeceptorum* seu *Canonum Ecclesiae Magorum*, *è Zoroastris* Operibus collectus: & quicquid ibi reperitur; est *illis* aequè authenticum ac *nobis* est quidvis in *Nostrae Ecclesiae Canonibus*, aut *S. Bibliis* repertum", Hervorbungen im Original), zitiert nach ebd., S. 687 (meine Übersetzung, S.R.).

422 Vgl. ebd., S. 689-691, 709.

423 Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe: *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, Bd. 1, Teil 1. Paris: N.M. Tilliard 1771, S. iv.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Duperrons Werk zur Kritik am Christentum und der Religion im Allgemeinen diente, gesellten sich zahlreiche kritische Stimmen zu, die u.a. die Authentizität der von Anquetil-Duperron nach Frankreich gebrachten Schriften bestritten, deren Status als relevantes Wissen überhaupt anzweifelten und damit auch die wissenschaftliche Redlichkeit des Autors zur Diskussion stellten, ja sogar, wie im Falle eines spöttischen Verrisses vonseiten des Sprachwissenschaftlers William Jones, nicht nur Anquetil-Duperrons Kompetenz in den relevanten Quellensprachen negativ beurteilten, sondern auch den Stil seines Französisch als völlig unangemessen disqualifizierten. Wenngleich bald weitgehend Einigkeit in der Ansicht bestand, die Qualität von Anquetil-Duperrons Übersetzung sei letztlich ungenügend, so galten seine Errungenschaften einige Jahrzehnte später doch unter führenden Vertretern der sich als wissenschaftliche Disziplinen institutionalisierenden vergleichenden Sprachwissenschaft und Orientalistik wie z.B. Rasmus Rask, Eugène Burnouf, Franz Bopp oder Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy als anerkannt. Das *Zend-Avesta* fand ebenso Eingang in zahlreiche Werke, deren Fokus nicht auf der Sprachforschung, sondern der Geschichte und Kultur der Antike lag.[424]

Gerade im deutschen Sprachraum hatte Anquetil-Duperron in Herder einen frühen Befürworter gefunden und nur wenige Jahre nach dem französischen Original gab Johann Friedrich Kleuker ab 1776 in Riga eine populäre und breit rezipierte Übersetzung mitsamt Anhängen unter dem Titel *Zend=Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind* heraus. Arnold Heeren sah in einer Ausgabe von 1824 seiner 1793-96 erstveröffentlichten *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt* jegliche Bedenken an der „Aechtheit" des *Zend-Avesta* als ausgeräumt, und wiewohl er bedauerte, dass es ein „Ausländer" gewesen war, der die „heiligen Schriften der Perser" nach Europa importiert und „ans Licht" gezogen hatte, so wollte er doch „mit Recht" feststellen, dass erst deutsche Gelehrte diese „wahrhaft kritisch geprüft" hätten.[425] Heerens ausführliche Behandlung des Zoroastrismus als Teil der Darstellung der „Inneren Verfassung" des Perserreiches beruht zu weiten Teilen auf dem *Zend-Avesta*, das der Autor häufig in der Version Kleukers zitiert. Auch noch 1837 erschien es Friedrich Creuzer in der dritten Auflage seiner *Symbolik und Mythologie der alten Völker* als notwendig, die Unbestrittenheit der Authentizität des *Zend-Avesta* eigens festzustellen und diesen Verdienst v.a. Kleuker zuzuschreiben,

424 Vgl. Stausberg 1998, S. 809-837 und Rose, Jenny: *The Image of Zoroaster. The Persian Mage Through European Eyes*. New York: Bibliotheca Persica Press 2000, S. 102-109.

425 Vgl. Heeren, Arnold Herrmann Ludwig: *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Erster Theil, 1. Abth. Göttingen: bey Vandenhoek und Ruprecht 1824 (= ders.: *Historische Werke*, Zehnter Theil), S. 434. Heeren kritisiert an dieser Stelle auch Anquetil-Duperrons Interpretationen des *Zend-Avesta* und schätzt daher die Version Kleukers höher ein.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen Übersetzung in der einschlägigen, etwa 170 Druckseiten beanspruchenden Darstellung der „Arienischen Religion, oder Baktrisch – Medisch – Persische Lehre und Cultus“ als wichtige Quelle immer wieder angeführt wird.[426] Creuzers Werk, das, wie noch zu sehen sein wird, für die russische Rezeption der Religion der alten Perser eine wichtige Rolle spielt, beruht außerdem auf einer eingehenden Auswertung vieler weiterer antiker Quellen und zeitgenössischer Spezialliteratur (z.B. Arnold Heeren, Joseph von Hammer-Purgstall, Georg Zoëga, Johann Gottlieb Rhode, Eugène Burnouf, Joseph Görres oder John Malcolm), die ein Übersichtskapitel zu „Quellen und Literatur“ gewissermaßen als Stand der Forschung rund sechs Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des *Zend-Avesta* ausweist und einschätzt.[427]

Obwohl Anquetil-Duperron mit der Publikation des *Zend-Avesta* dem Diskurs eine neue Richtung verleiht, bleibt er der seit der griechischen Antike wirkmächtigen europäischen Faszinationsgeschichte insofern treu, als auch für seine Analyse eine starke Fokussierung auf Zoroaster als Person charakteristisch ist, den er, dem Zeitgeist entsprechend, kategorial in erster Linie als „Gesetzgeber“ („législateur“) fasst. Den Ausgangspunkt von Anquetil-Duperrons Untersuchung bildet folglich nicht die ‚Religion Zoroastrismus‘, sondern das Wirken des Individuums Zoroaster, oder wie es der Untertitel der *Zend-Avesta*-Ausgabe formuliert: *les idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur* sowie *les Cérémonies du Culte Relieux qu'il a établi*. Sehr deutlich fassbar tritt dieser primär vom Handeln ‚essentieller‘ historischer Personen gesteuerte religionshistorische Zugang in einer 1778 mit dem Plazet der Académie Royale erschienenen kulturvergleichenden Schrift von Claude-Emmanuel de Pastoret vor Augen, die Zoroaster, Konfuzius und Mohammed als „Sectaires“ resp. „fondateurs de religion“, „Législateurs“ und „Moralistes“ in ausführlichen historischen Untersuchungen systematisch nebeneinanderstellt. Diesen drei Tätigkeitsgebieten entsprechend wird jedem dieser „grands Hommes“ in einem der Bereiche der Vorzug vor den anderen gewährt: Im Vergleich als Religionsstifter plädiert Pastoret für die „superiorité“ Mohammeds, in der Funktion als Gesetzgeber gebührt hingegen Zoroaster der Vorrang und Konfuzius wird schließlich der erste Platz zugesprochen, wenn es um die Begründung einer Moral geht.[428] Im Vorwort erfährt die Kategorie des Gesetzgebers eine gewisse Bevorzugung hinsichtlich einer Charakterisierung Asiens als einer Weltgegend, aus der „les plus grands Législateurs de l'Univers“ stammten, und in der Strukturierung der Abhandlung dominiert denn auch eine Einteilung nach „Gesetzen“. So setzt sich bei-

426 Vgl. Creuzer, Friedrich: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, erster Teil. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1990 (Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Reihe V), S. 183.

427 Vgl. ebd., S. 181-193 u. 306-310.

428 Vgl. de Pastoret, Claude-Emmanuel: *Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs, et Moralistes*. Paris: Chez Buisson 1778, S. 398-445.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spielsweise die Präsentation Zoroasters, die u.a. stark auf Anquetil-Dupperon und mancherorts auch auf Hyde fußt, aus einer Lebensbeschreibung sowie der Vorstellung der „Dogmes“, „Lois religieuses“, „Lois civiles“, „Lois morales“ und „Lois criminelles“ dieses „ältesten“ der drei „Législateurs“ zusammen.[429]

Auch beim Spätaufklärer Heeren zeigt sich die Kategorie der mit der Religion eng verbundenen Gesetzgebung noch präsent, wenn im Paradigma der „Orientalischen Despotie“ von der beinahe uneingeschränkten Regierungsgewalt asiatischer Herrscher die Rede ist:

> „Die Begriffe von Gesetzgebung blieben dem Orient nicht gänzlich fremd. Aber sie wurden auf andere Weise erzeugt und modificirt, als unter den gebildeten Völkern Europa's. Was hier die Politik und Philosophie leistete, leistete dort, unter dem Druck des Despotismus, die Religion. Auf sie wurden die Versuche gegründet, die man zu der Entwerfung von Gesetzen machte; Priester waren nicht blos die Urheber, sondern auch die Aufbewahrer und Ausleger derselben; und aus ihr nahm man die Motive zu ihrer Beobachtung her. Gesetzgebung und Religion sind daher im Orient unzertrennliche Begriffe […].“[430]

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts geht die Rolle des primären diskursiven Agens, des Katalysators religionsgeschichtlicher Entwicklung, vom „Gesetzgeber“ und „Gründer“ oder „Reformator“ auf eine verselbstständigte geschichtliche Entwicklungslogik über. „Religion“ gerät nun gewissermaßen zu einer diskursiv handlungsfähigen Hypostase, die Kultur ermöglicht, indem sie die Herausbildung von Ideen, Begriffen, Symbolen oder Konzepten in der Geschichte befördert. Der diskursive Handlungsspielraum einer Prophetenfigur wie derjenigen des Zoroaster wird in einer solchen Konzeption von Religionsgeschichte nicht gänzlich an den Rand gedrängt, jedoch wesentlich beschnitten zugunsten einer autonomen Logik der Religion an sich, die sich aus sich selbst heraus begründet. Religion ‚handelt‘ nun gewissermaßen selbstständig, indem sie sich in der Geschichte in verschiedenen Formen und Erscheinungsweisen verwirklicht, also eine allgemeine religiöse Logik jeweils in ein konkretes historisches Erscheinungsbild umsetzt. Wenngleich nach wie vor von Gesetzgebung, Lehre oder Glaube die Rede sein kann, so findet dieses neue Paradigma seinen stärksten Ausdruck im Kennzeichen des Systems. Die Religion selbst, zumindest ab einer gewissen Entwicklungsstufe, tritt nun bevorzugt in der Gestalt des „Religionssystems“ als geordneter Komplex zutage; zugleich fügen sich alle Religionssysteme in der Verwirklichung der Geschichtslogik zu einem transhistorischen Systemganzen. Deutlich zeigt dies das Beispiel Creuzers, in dessen *Symbolik und Mythologie der alten Völker* der auf Religion bezogene Systembegriff starke Präsenz nimmt und im hier interessierenden Themenbereich u.a. die Weiterentwicklung der persischen Religion aus ihrer unreflektierten Ursprungsform hin

[429] Vgl. ebd., S. 1f. u. 455-461.
[430] Heeren 1824, S. 430f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur reflektierten, auf abstrakte Begriffe rückführbaren systematisierten Lehre bezeichnet:

> „Diese Religion der *Parsen*, entstanden auf jenen Gebirgen, ist in ihrem Grunde eine einfache, naive Anschauung der Natur – daher auch von mehreren Alten eine Hirtenreligion genannt, wiewohl sie sich von der materielleren Hirtenreligion Aegyptens, die mehr fetischistisch war, merklich unterscheidet. Sie besteht in der einfachen Verehrung der *Naturelemente*, des *Feuers*, *Wassers*, der *Erde*, *Luft*, der *Winde* und des *Sternenhimmels*, vorzüglich der zwei grössten Lichter desselben, *Sonne* und *Mond* [...]. Auch die *Flüsse* waren ihnen heilig [...]. *Tempel* hatten sie nicht, sondern auf *Bergen* dienten sie ihren Göttern, und opferten hier denselben blos das *Leben* der Thiere [...]. Mit dieser einfachen Naturreligion der Persischen Stämme erscheinen nun aber ein Religionssystem und eine Gesetzgebung in der engsten Verbindung, welche den Charakter eines mehr metaphysischen Denkens an sich tragen, von einem andern Stamme aus Medien oder Baktrien her den edleren Casten des Persischen Volkes mitgetheilt worden, und somit herrschende Religion des Reiches geworden sind. Jenes naive Urelement, amalgamirt mit diesen höheren Erkenntnissen einer gebildeteren Menschheit, bildet demnach das Medisch-Persische Religionssystem oder den Magismus, den wir jetzt zu betrachten haben."[431]

Das zugrunde liegende Prinzip der metaphysischen „Veredelung" des „Magiersystems" ist für Creuzer im Dualismus von Licht und Finsternis resp. von Gut und Böse gegeben, der sich wiederum aus einer Ureinheit, der „Zeit ohne Gränzen" (*Zeruane Akerene*) herleite.[432] Wenn Creuzer danach forscht, „wie die höhere Lehre der Magier das Problem der Welt (der Entäusserung Gottes) aufgefasst habe",[433] und als Lösung den Dualismus angibt, so lässt sich die Formulierung der Frage zugleich auch als Hinweis auf ein allgemeines Gesetz der (Religions-)Geschichte begreifen, dessen Vollzug in verschiedenen historischen Kulturen studiert werden kann. Es ist bei Creuzer also nicht eine historische Gestalt wie Zoroaster am Werk, die religiöse Ideen oder Gesetze etabliert, sondern es sind die religiösen Ideen selbst, die sich in der Geschichte vermittels solcher Individuen im Gefäß von Systemen, Lehren oder Gesetzgebungen realisieren. Dies wird mitunter auch grammatikalisch sichtbar, wenn wie in obigem Zitat die „höhere Lehre der Magier" als handelnde Instanz auftritt, um eine spezifische historische Lösung der Grundfrage nach dem „Problem der Welt" resp. der „Entäusserung Gottes", die für die Geschichtslogik steht, zu repräsentieren.

Noch klarer findet eine solche Perspektive auf Religion als historisch handlungsfähiges Medium der autonomen Verwirklichung von Ideen und Begriffen in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Anwendung. Hegel stellt den Persern als „Volk" und der Religion des „großen Zerdust" ein durchweg wohlwollendes Zeugnis aus, denn erst in Persien (und nicht im zuvor behandelten China und Indien) sieht er die eigentliche Weltgeschichte beginnen,

---

431 Creuzer 1990, S. 180 (Hervorhebungen im Original).
432 Vgl. ebd., S. 194-200.
433 Ebd., S. 199.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so wie er sie in der theoretischen Einleitung als Selbstentfaltung des Geistes hin zum Bewusstsein seiner Freiheit entwirft. Das „Prinzip der Entwicklung" nehme, so das Argument, seinen Anfang erst bei den Persern mit „Zoroasters Licht", das in die „Welt des Bewusstseins" eintrete und mit dem das „allgemeine Interesse des Geistes", zum „unendlichen Insichsein der Subjektivität" und zum „absoluten Gegensatz durch Versöhnung" zu gelangen, zum Vorschein komme. Hegel interpretiert die „Lehre des Zoroaster" als Religion des Lichts und damit verbunden als Bewusstwerdung der „absoluten Wahrheit" in Form der Allgemeinheit und Einheit. Im Dualismus von *Ormuzd* und *Ahriman*, die aus dem „unbegrenzten All" namens *Zerwana Akarana* (bei Creuzer: *Zeruane Akerene*) hervorgingen, erkennt er, in Abhebung von negativen Deutungen desselben als „Mangel" des Orients, den Grundgedanken der Dialektik, denn der Geist müsse einen Gegensatz vorfinden, er müsse dem „allgemeinen Positiven" das „besondere Negative" gegenüberstellen und erst durch die Überwindung dieses Gegensatzes werde der Geist ein „zweimal geborener". Diese Entwicklungsbewegung bleibt für Hegel im Falle Persiens allerdings unvollendet, da die „Einheit des Gegensatzes nicht in vollendeter Gestalt gewußt" werde, denn die ursprüngliche Einheit, aus der *Ormuzd* und *Ahriman* entstanden, bringe den „Unterschied nicht zu sich zurück". Für Hegel besteht das Defizit also darin, dass letztlich ein Prinzip dieses Gegensatzes – *Ormuzd* – über das andere siegen werde und sich nicht beide Prinzipien auf nächsthöherer Stufe aufheben.[434]

Wenn nun im folgenden Unterkapitel der russische Zoroastrismusdiskurs wieder zur Sprache kommt, so wird sich diese Transformation, diese diskursive Emanzipation der „Religion" und des „Religionssystems" zum vorrangigen Vollzugsmodus der Religionsgeschichte, ebenso wiederfinden.

6.3 West-östliche Anfänge des russischen Zoroastrismusdiskurses

Spätestens mit einer sechzehn Jahre nach dem französischen Original publizierten russischen Version der oben besprochenen ‚Gesetzgeberkomparatistik' Pastorets tritt Zoroaster in den russischsprachigen Diskurs ein, der zu Beginn v.a. in Form von Übertragungen westeuropäischer Werke besteht und damit auch das Gesetzgeberparadigma des 18. Jahrhunderts reproduziert.[435] So konnte beispielsweise die Leserschaft der Moskauer Zeitschrift *Minerva* 1807 anhand eines aus dem Französischen übersetzten, in der Titelsetzung an Pastorets Untersuchungsanordnung erinnernden Aufsatzes mit Orpheus, Zoroaster, Konfuzius und Pythagoras verschiedene antike „Gesetzgeber" (*zakonodateli*) vergleichend

434 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 215-222.

435 Pastoret: *Zoroastr, Konfucij i Magomet, sravnennye kak osnovateli ver, zakonodateli i nravoučiteli*. Perevod s francuzskogo D. T., 4 Bde. Moskva: Pečatano v vol'noj tipografii pri teatre u Christofora Klaudija 1793.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kennenlernen – es handelt sich um einen Auszug aus Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales' (ca. 1739/1743-1816, eig. Jean-Baptiste Isoard de Lisle) 1770 erstveröffentlichter Untersuchung *De la Philosophie de la Nature*.[436] Um einiges ausführlicher und ohne programmatischen Vergleich mit biografischen Pendants stand die Person Zoroasters 1813 im *Drug junošestva* in einer aus Kleukers deutscher Version des *Zend-Avesta* bezogenen Darstellung im Fokus, die ihren Protagonisten im Vorwort wiederum als Gesetzgeber, zusätzlich als Philosophen und generell als „berühmten Weisen" charakterisiert.[437]

Die Tatsache, dass die Anfänge des russischen Zoroastrismusdiskurses auf Übersetzungen westeuropäischer Texte beruhen, erstaunt kaum, sondern entspricht einer verbreiteten Praxis der frühen Zeitschriften. Mit dem Modernisierungsschub in der publizistischen Landschaft ab den 1820er-/1830er-Jahren und der kommerziellen Ausweitung des Zeitschriftenwesens (vgl. Kap. 3.1.4) steigt der Anteil original russischer Zeitschriftenartikel in allen Themenbereichen und Textgenres, von der Literatur über Wissenschaft bis zu einfachen Nachrichten, massiv an. Parallel zu dieser Entwicklung lässt sich eine Intensivierung des russischen Zoroastrismusdiskurses beobachten. Zu unterscheiden ist auf der einen Seite ein genereller Persiendiskurs, der die Zoroastrismus-Thematik als Nebenstrang mit sich führt, eigentlich aber von einer anderen Perspektive wie etwa Literatur oder Geschichte ausgeht. Der Orientalist und Übersetzer Ivan Bot'janov (1802-1868) handelt beispielsweise 1826 im *Aziatskij vestnik* den „altertümlichen und gegenwärtigen Zustand der Literatur und Künste in Persien" in einem Paradigma der Bestimmung des nationalen Sprachcharakters – im gegebenen Fall der persischen Sprache – und der Literatur als dessen Ausdruck ab. Der Autor unternimmt dabei, angeregt durch Verweise Firdausis, einen Exkurs in die ursprüngliche „heidnische Religion" Persiens, ohne die „Lehre Zoroasters" aber über die Feststellung von Feuerverehrung und Sabäismus (Planetenverehrung) hinaus systematisch zu beschreiben.[438] Bei Vasilij Grigor'ev und Fedor Mencov hingegen – letzterer war überdies wie Grigor'ev ein Mitar-

---

436 [Delisle de Sale, Jean-Baptiste-Claude]: „Drevnie zakonodateli (iz Philosophie de la Nature)", übers. von A. Levanda. In: *Minerva* 5 (1807), S. 241-264. Für den Abschnitt zu Zoroaster, vgl. S. 247-254. Delisle de Sales' Darstellung der antiken „Gesetzgeber" ist im Vergleich mit Pastoret deutlich geringeren Umfangs und durch eine unsystematisch-episodenhafte Erzählweise gekennzeichnet, deren Informationsgehalt eher beschränkt ist und keine eingehende Beschäftigung mit der dem Autor durchaus bekannten Spezialliteratur (z.B. Anquetil-Duperron, Foucher, Hyde) vermuten lässt. Der Autor hält die verbreitete, bis in die Antike zurückreichende These, es hätten zwei (oder mehr) Zoroaster existiert, für wahrscheinlich. Er setzt die Lebenszeit des ersten Zoroaster, der die Magie im Orient begründet habe, 6000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg, diejenige des zweiten hingegen um das Jahr 589 v.u.Z. an.

437 [Kleuker, Johann Friedrich]: „Istorija Zoroastra, drevnego filosofa i zakonodatelja persidskogo", übers. von G. Sklskij. In: *Drug junošestva* Nr. 8 (1813), S. 1-95, vgl. hier S. 2f.

438 Bot'janov, I.: „Vzgljad na drevnee i nynešnee sostojanie slovesnosti i iskusstv v Persii". In: *Aziatskij vestnik*, Nr. 1, 2, 6, 7/8, 9/10 (1826), S. 41-50, 111-117, 332-338, 49-53, 123-129. Vgl. zum Zoroastrismus Nr. 1, S. 46-50 und Nr. 2, S. 111f. Zur Person des auch

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beiter des *ĖL* – liegt das Interesse dort, wo der Zoroastrismus nebenbei zur Sprache kommt, mehr auf dessen Verdrängung durch die arabische Eroberung Irans und einer damit verbundenen Überlagerung der ‚eigentlichen' persischen Kultur durch die muslimische.[439]

Neben solch beiläufigen Berührungen des Zoroastrismusdiskurses sind auf der anderen Seite in den 1830er-Jahren vermehrt Texte zu verzeichnen, die den Zoroastrismus als primären Fokus aufweisen oder einen solchen im Ausgang einer anderen Fragestellung entwickeln. Mit dem Aufkommen eigener russischer Beiträge zeichnet sich außerdem analog zur Entwicklung in Westeuropa eine Ablösung von der Fixierung auf die Person Zoroasters und die Kategorie des Gesetzgebers ab. Stattdessen drängt nun die als System gefasste Religion und deren Vergleichbarkeit mit anderen Religionen in die Position der konzeptuellen Ausgangsbasis. Es handelt sich allerdings, zumindest im Zeitraum der 1830er-Jahre, nicht um eine bruchartige Ablösung eines älteren Modells durch eine neues, sondern um eine Entwicklungstendenz, in der beide Zugangsweisen zeitlich nahe beieinander liegen. Bereits in einem anonymen Beitrag von 1806, der möglicherweise schon einen russischen Originaltext darstellt (zumindest ist er nicht als Übersetzung gekennzeichnet), tritt Zoroaster, auch wenn er als „berühmter Gesetzgeber" (*slavnyj zakonodatel'*) genannt wird, deutlich hinter den „persischen Glauben" zurück, dem in Anlehnung an Thomas Hyde das vornehmliche Interesse gilt (von Hyde könnte auch die auffallend positive Bewertung inspiriert worden sein, die den persischen Glauben nahe beim „wahren" Glauben ansiedelt).[440] Demgegenüber erscheinen noch in den 1830er-Jahren Texte, die dem älteren Gesetzgeberparadigma näher stehen als dem neueren Religions(system)paradigma. So geht etwa eine 1835 in der Zeitschrift des Ministeriums für Volksaufklärung abgedruckte Vorlesung des Historikers Michail Pogodin von der Person Zoroasters aus und nimmt diese noch hauptsächlich durch die Kategorien des Gesetzgebers, Reformators und Philosophen wahr

in der Fachliteratur zur Geschichte der Orientalistik wenig bekannten Bot'janov vgl. Kulikova, A. M.: *Rossijskoe vostokovedenie XIX veka v licach*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie 2001, S. 77-83.

439 Vgl. Mencov, F.: „Iezdedžerd III, poslednij gosudar' Persii, do pokorenija ee aravitjanami". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 17, Nr. 3 (1838), S. 628-646. Grigor'ev, V.: „Firdousi, doveršitel' vozroždenija nacional'noj poėzii v Persii". In: *Odesskij al'manach* (1839), S. 337-357. Fedor Nikolaevič Mencov (1819-1848) veröffentlichte im *ĖL* z.B. den in den Rahmen der Zoroastrismus-Rezeption fallenden (allerdings sehr kurzen und wenig informativen) Eintrag *Vendidad-Sade* (Bd. 9, S. 366). Es handelt sich dabei um eine zu den Avesta-Texten gehörige Zend-Schrift, die von Eugène Burnouf ins Französische übersetzt wurde. Für Details verweist Mencovs Kurztext auf das nicht erschienene Lemma *Parsy* (Parsen). Zur publizistischen und literarischen Tätigkeit Mencovs vgl. *Ėnciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, Bd. 19 (1896), S. 102. Siehe zudem auch Kap. 3.1, Fn. 88. u. Kap. 7.4, Fn. 562.

440 Vgl. „Opisanie persidskoj very". In: *Moskovskij sobesednik*, Nr. 8 (1806), S. 138-144.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(die Hauptquelle der Informationen ist Heeren).[441] Ähnlich verhält es sich mit einem im selben Jahr veröffentlichten Überblick zu den „allgemeinen Grundlagen" des Zend-Avesta. Die Blickrichtung erfolgt hier, wie es die Überschrift schon andeutet, ausgehend von Zoroaster resp. *Zerdušt* und seiner „Darlegung religiöser und ziviler Gesetze" und die „Lehre Zoroasters" wird nicht nur mit Religion, sondern auch noch mit Philosophie assoziiert. Wiederum fungiert Heeren, ergänzt durch weitere westeuropäische Quellen, prominent als Informant. Verfasst wurde dieser Text vom (später) bekannten Slavisten Izmail Sreznevskij (1812-1880), der außerdem auch als Autor einiger Beiträge zum *ĖL* auftrat (Bd. 11 und 12, 1838).[442]

Wenn solche Texte noch vornehmlich mit älterer Begrifflichkeit operieren, so ist damit nicht gesagt, dass ihnen beispielsweise der Religions- oder Systembegriff unbekannt wäre, sondern lediglich, dass letztere nicht den konzeptuellen archimedischen Punkt der Untersuchung stellen und damit auch eher nicht auf der Titelebene erscheinen. Inwiefern ‚Religion' aber vermehrt als „Religion" (und nicht mehr als durch ein Individuum gestiftete Gesetzgebung oder Lehre) und in Gestalt des Systems auftreten muss, um im Diskurs anschlussfähig und vergleichbar zu sein, kann schon ein Nebensatz *ex negativo* anzeigen. So äußert 1832 ein Aufsatz zu den *Gedanken der alten Perser über den Anfang der Dinge* (*Mysli drevnich persov o načale veščej*) – es handelt sich in diesem Fall noch um eine Übersetzung aus dem Französischen – mit Bezug auf die „Mythologie der Mager" Zweifel an deren Systembefähigung: „Es wäre zu gewagt, diese seltsamen Begriffe in ein striktes System zu überführen oder sie zu erklären" („надобно быть слишком смелым, чтобы сии странные понятия привести в строгую систему, или объяснить оные").[443] Deutlich tritt das Religions- und Systemparadigma dann in weiteren Publikationen der 1830er-Jahre zutage. Sreznevskij veröffentlichte 1839 einen weiteren Artikel, der nun deutlich der neueren Perspektive zugehört und die „persische Religion" explizit religionskomparatistisch betrachtet (s.u. Kap. 6.5). Ein Jahr zuvor erschien mit *Religion und Gottesdienst der alten Perser* (*Religija i bogosluženie drevnich persov*) eine Untersuchung, die zwar nur an einigen Stellen kulturvergleichend vorgeht, sonst aber hinsichtlich der konzeptionellen Grundierung eine ähnliche Veranlagung

441 Vgl. Pogodin, M. P.: „O Zoroastre (Iz lekcii Professora Pogodina, po Gerenu)". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 6, Nr. 4 (1835), S. 40-45.

442 Vgl. I. S. [d.i. Sreznevskij, I. I.]: „Obščie osnovanija Zend-Avesty". In: *Teleskop* 28 (1835), S. 519-526. Bezüglich der Zuordnung des Autorenkürzels I. S. zur Person Sreznevskijs vgl. Byčkov, A. F.: „Otčet o dejatel'nosti otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti za 1880 i nekrolog akad. Sreznevskogo. V-e priloženie. Spisok sočinenij i izdanij ordinarnogo akademika Imperatorskoj akademii nauk I. I. Sreznevskogo". In: *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti* 22 (1881), S. 79-126, hier S. 82. Sreznevskijs Artikel im *ĖL* finden sich gelistet in ebd., S. 84.

443 „Mysli drevnich persov o načale veščej. (Perev. s francuzskogo)". In: *Severnaja minerva* 1, Nr. 2 (1832), S. 86-92, hier S. 91.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeigt. Protagonistin ist hier eindeutig die „Religion der Perser“ und nicht Zoroaster, dessen Rolle im Text eher gering ausfällt. Thematisch dominieren eine Darlegung der auf dem Dualismus gründenden Kosmologie sowie der Mythologie, die teilweise rationalistisch erklärt wird; das Gesamturteil ordnet die persische Religion dem Sabäismus zu.[444]

Eine besonders markante Ausprägung erhält der Zoroastrismusdiskurs aber v.a. 1836 infolge einer über mehrere Artikel geführten Zeitschriften-Polemik, deren beide Hauptteilnehmer Nikolaj Nadeždin und Stepan Ševyrev sich an der altorientalischen Religionsgeschichte und besonders an der strittigen Frage abarbeiteten, ob die Religion der alten Perser polytheistisch gewesen sei. Einer ausführlichen exemplarischen Widergabe und Analyse dieses schriftlichen Gelehrtenstreites ist das folgende Unterkapitel gewidmet.

6.4 Poesie und die (Un-)Logik der antiken Religionsgeschichte: eine Polemik zwischen Nadeždin und Ševyrev

Der 1836 erschienene siebzehnte Band der *Biblioteka dlja čtenija* berichtet im Abschnitt „Literaturchronik“ (*literaturnaja letopis'*) in einer kurzen Satire von einem publizistischen Streit, der sich in den beiden Moskauer Zeitschriften *Teleskop* und *Moskovskij nabljudatel'* zwischen Nikolaj Nadeždin und Stepan Ševyrev zutrage.[445] Der Text, der die Namen der beiden Zeitschriften durchgehend verballhornt und – der spöttische Stil legt es nahe – von Osip Senkovskij verfasst worden sein dürfte, zieht die beiden Kontrahenten als unversöhnliche Streithähne ins Lächerliche: „Die beiden Autoren ereifern sich, zanken sich wie Schulbuben, albern herum, machen sich übereinander lustig, picken und rupfen einander, wälzen sich vor den Augen der gesamten Leserschaft im Dreck einer erniedrigenden und bedauernswerten Polemik“ („Двое писателей сердятся, бранятся как школьники, острятся, подсмеиваются, колют, щиплют один другого, барахтаются в виду всей публики в грязи унизительной и жалкой полемики“).[446] Den Anlass dieses vom Autor der *Biblioteka dlja čtenija*

---

444 Vgl. „Religija i bogosluženie drevnich persov“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 20, Nr. 11 (1838), S. 320-342.

445 Nadeždin trug maßgeblich zu den Bänden 8-12 des *ĖL* bei, s.u. Kapitel 6.5 und Kapitel 3.1.5. Ševyrev scheint sich zumindest in der Planungsphase der Enzyklopädie für eine Mitarbeit interessiert zu haben; sein Name ist im ersten Band auf einer Liste derjenigen Personen zu finden, die am Beginn des Unterfanges den „Wunsch“ zur Teilnahme geäußert hatten. Gleiches gilt für den oben zitierten Historiker Pogodin (vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. XIIIf.). Ševyrev wie Pogodin sind allerdings nicht als Redakteure verzeichnet. Die umfangreiche von Udolph angefertigte Bibliografie der Werke Ševyrevs führt keine Enzyklopädie-Artikel, vgl. Udolph, Ludger: *Stepan Petrovič Ševyrev 1820-1836. Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Rußland*. Köln/Wien: Böhlau 1986, S. 371-410.

446 „Dlja gospodina Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanij na ego ‚Istoriju poėzii.‘ Stat'ja I. Moskva, v. tip. Stepanova, 1836, v-8., str. 52“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 17 (1836), Otd. VI., S. 44f., Zitat ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

satirisch dramatisierten Konflikts bildete ein 1835/36 von Ševyrev publiziertes Buch zur *Geschichte der Poesie* (*Istorija poėzii*), welches zu wesentlichen Teilen von der Literatur der antiken Inder und Hebräer handelt. In der 31. Ausgabe der von ihm geführten Zeitschrift *Teleskop* veröffentlichte Nadeždin eine rund fünfzigseitige Rezension, in der er dieses Werk in vieler Hinsicht mit Kritik überzog. Ševyrev wiederum reagierte mit einer nicht minder angriffigen Replik. Der wissenschaftlich-polemische Schlagabtausch, der sich somit an Nadeždins Rezension entzündete, zog sich über mehrere Artikel hin und weitete sich auch auf weitere Zeitschriften aus (die angeführte Satire in der *Biblioteka dlja čtenija* illustriert dies beispielhaft).[447] Hatte die Diskussion eigentlich bei einer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Poesie angesetzt, so geriet sie bald mehrheitlich zu einer Kontroverse über die richtige Periodisierung und Kategorisierung der Religionsgeschichte des alten Orients und insbesondere über die Frage, ob die Perser Dualisten oder Polytheisten gewesen seien. Ševyrev vertritt nämlich in seiner Poesiegeschichte letztere Position und stellt als die beiden Haupterscheinungsformen der Religion in der Antike den „naturverehrenden" Polytheismus mit den Persern als idealtypischen Vertretern dem Monotheismus der Hebräer entgegen.[448] Wie die folgende ausführliche Nachzeichnung des Argumentationsgangs der Debatte zwischen Nadeždin und Ševyrev ausweist, entstand im Ausgang des ersten Artikels eine religionskomparatistische Dynamik, in der Religionskonzepte und Wissenschaftsverständnisse polemisch, aber mit einem theoretisch-abstrahierenden und kulturvergleichenden Blick in einer Explizitheit verhandelt wurden, wie sie im zeitgenössischen orientbezogenen Religionsdiskurs nur selten zu beobachten ist. Dem Systembegriff kommt dabei in Nadeždins Überlegungen eine zentrale Stellung zu; er steht dort gleichbedeutend mit der Identifizierung der Gesetzmäßigkeit der Religionsgeschichte und damit für den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit an sich. Zugleich erfolgen diese Verhältnisbestimmungen aber, wie zu sehen sein wird, im Paradigma eines teleologischen Drehbuchs, das von einem Ur-Monotheismus über verschiedene „heidnische" Religionsstufen hin zur „Wahrheit" des Christentums führt.

Ševyrevs *Geschichte der Poesie* stellt eine Sammlung seiner an der Moskauer Universität gehaltenen Vorlesungen dar. Bei dieser Herkunft vom mündlichen Vortrag hebt Nadeždin an. Er unterscheidet zunächst zwei Modelle der Vermittlung wissenschaftlichen Inhalts: das französische und das deutsche. Die

447 Vgl. als Überblick zur Debatte um die *Geschichte der Poesie* und zu weiteren, im Folgenden nicht behandelten zeitgenössischen Beiträgen Ramzanova, G. G.: „Istorija poėzii S. P. Ševyreva v ocenkach kritiki tridcatych godov XIX v". In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 107, Nr. 3 (2012), S. 212-218.

448 Vgl. Ševyrev, Stepan: *Istorija poėzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta*, Bd. 1. Moskva: V tipografii A. Semena 1835, S. 130. Die Buchausgabe weist auf dem Umschlag und der ersten Seite zwei abweichende Jahresangaben der Erscheinung aus (1835 und 1836). Die Zulassung durch die Zensur ist auf den 21. Dezember 1835 datiert.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

französische Vorgehensweise präsentiere die Gedankengänge kunstvoll, mit Bedacht auf Schönheit des Ausdrucks und improvisierend. Die deutsche Herangehensweise hingegen beruhe auf strenger Systematik und präzis eingesetzter Begrifflichkeit. Nadeždin geht davon aus, dass die Franzosen nicht nur ihre Vorlesungen in diesem Stil halten, sondern auch auf diese Art ihre Bücher schreiben. Dieselbe Feststellung wendet er *mutatis mutandis* auf die Deutschen an, die so redeten, wie sie schrieben. Bei Büchern sei demzufolge das deutsche Modell zu bevorzugen, im Falle von Vorlesungen hingegen das französische.[449] Nadeždin schreibt der Wissenschaft überdies ein poetisches Potential zu („В науке есть […] своя поэзия"), das in der Vorlesung als anmutige, lebendige und improvisierende Rede zum Ausdruck kommen solle; die Wissenschaft müsse vom Professor und von den Hörern mitgefühlt werden können. In der Wissenschaft gebe es, folgert er, eine ewige und unbegrenzte Schönheit zu entdecken, sodass man die Wissenschaft gar lieben könne („науку можно любить!").[450]

Vom poetischen Potential mündlich vorgetragener Wissenschaft aus wendet sich Nadeždin dem Werk Ševyrevs zu und er lässt dabei klar werden, dass die Wissenschaft zwar einen poetischen Anteil besitze, nicht aber in Poesie aufgehen dürfe. Denn zum entscheidenden Wesensmerkmal der Wissenschaft (*suščnost' nauki*) erklärt Nadeždin das „System". Die mündlich-improvisierende Wissensvermittlung im französischen Stil kann daher seinem Verständnis zufolge nur gelingen, wenn sie auf der Grundlage eines vorhergehenden Systems beruht, das mithin die unabdingbare Voraussetzung für schriftlich verfasste Wissenschaft darstellt:

> „Im Kopf des Professors muss sich ein äußerst stringentes, ein äußerst konsequentes System vorfinden; eine Freiheit darf es nur in der Form der Erläuterung geben. Und dieses System muss in seiner bloßen Reinform erscheinen, sobald die Wissenschaft in ein Buch übergeht; andernfalls wird die Wissenschaft keine Wissenschaft sein."
>
> „В голове профессора должна находиться самая стройная, самая последовательная система; свобода должна быть только в форме изложения. И эта система должна являться во всей своей наготе, как скоро наука переходит в книгу; иначе наука не будет наукою."[451]

Im Buch habe, legt Nadeždin weiter dar, einer mathematischen Formel gleich das (systematisierte) „geistige Leben" des Professors als Ausdruck seiner „Beziehung zur Wahrheit" anschaulich zu werden. Als Sammlung schriftlich bearbeiteter Vorlesungen gehöre Ševyrevs Werk nun aber weder richtig der deutschen

---

449 Vgl. Nadeždin, N.: „Istorija poėzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta Stepana Ševyreva. Tom pervyj, soderžaščij v sebe istoriju poėzii indejcev i evreev, s priloženiem dvuch vstupitel'nych čtenij o charaktere obrazovanija i poėzii glavnych narodov novoj Zapadnoj Evropy. Moskva, v tipografii A. Semena, 1835". In: *Teleskop* 31 (1836), S. 665-716, hier S. 666f., 676, 678f.

450 Vgl. ebd., S. 675f.

451 Ebd., S. 677.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch der französischen Kategorie an; es zeichne sich weder durch System und logischen Aufbau noch durch Improvisation aus. Letztlich sei Ševyrevs Buch nicht der wissenschaftlichen Literatur (*učenaja slovesnost'*), sondern der schönen Literatur (*izjaščnaja slovesnost'*) zuzuordnen. Die Kritik an der fehlenden Systematik mündet schließlich in den Vorwurf, Ševyrev habe die Poesie der Hebräer und der Inder nur als historische Fakten nebeneinandergereiht, nicht aber miteinander verglichen und in einen größeren Zusammenhang gestellt. In der Poesie sieht Nadeždin zwar ein zuverlässiges Abbild der Gesellschaft, von der sie hervorgebracht wird – in diesem Punkt geht er mit seinem Kontrahenten einig. Die Verbindung zwischen ihren verschiedenen Entwicklungsgängen herauszuarbeiten, erfordere aber eine „geistige Konstruktion" (*umstvennoe postroenie*, später in der Diskussion auch „logische Konstruktion" – *logičeskoe postroenie*), was Ševyrev in seiner Behandlung der Poesie der Hebräer und der Inder und deren Herleitung aus der Religion vermissen lasse.[452] Für Nadeždin hingegen, der – hier im Widerspruch zu Ševyrev – davon ausgeht, dass die Religion nicht den Ursprung der orientalischen Poesie repräsentiere, sondern sich nur deren Ausdrucksform bediene,[453] ist klar, dass notwendigerweise eine Stufenfolge der Religionsgeschichte und damit auch der Poesiegeschichte (geistig) zu konstruieren sei:

> „Die religiösen Formen der ursprünglichen Völker des Orients stellten eine erstaunliche Abfolge dar: Es handelt sich um eine Reihe von Abstufungen, über die die wahre Idee von der Gottheit immerzu tiefer absteigt, wobei sie sich verdunkelt und in irdischen Begriffen abstumpft. Die Religionsgeschichte des Orients stellt ein äußerst stringentes System dar; wenn die Poesie deren Ausdruck war, so muss es in ihrem Falle auch so sein."

---

452 Vgl. ebd., S. 678-688. Zur Auffassung Ševyrevs, die Poesiegeschichte widerspiegle die Menschheitsgeschichte vgl. Ševyrev 1835, S. 101f. Ševyrev bezeichnet außerdem die Religion als „Mutter der Poesie" und vertritt die These, in ihren Anfängen diene die Poesie immer der Religion, vgl. ebd., S. 128f.

453 Vgl. Nadeždin 1836b, S. 689. In einer 1833 an der Moskauer Universität gehaltenen Vorlesung zur Archäologie lässt Nadeždin den historischen Ursprung der „schönen Künste" (*izjaščnye iskusstva*), darunter der Poesie, in der „Dunkelheit der Jahrhunderte" als letztlich nicht vollständig erklärbar verschwinden, betont jedoch zugleich, dass das künstlerische Schaffen dem Menschen als Wesenszug angeboren sei und in einer ersten Entwicklungsstufe v.a. im Medium der Religion resp. des „religiösen Gefühls" zum Ausdruck gelange: „Die erste Macht, die diese Anfänge der künstlerischen Tätigkeit weiht, ist das religiöse Gefühl. Die Religion stellt alles dar, die ganze Welt, das ganze Leben der Menschheit in ihrer Kindheit, denn das erste Gefühl ist das Bewusstsein einer Beziehung zur alleserschaffenden Macht […]. Ein religiöser Charakter ist erkennbar in der urtümlichen Architektur, Plastik, Musik, Mimik, Poesie" („Первая сила, освящающая сии начала изящной деятельности, есть чувство религиозное. Религия составляет все, весь мир, всю жизнь младенчествующего человечества, ибо первое чувство есть сознание отношения к силе всепроизводящей […]. Религиозный характер заметен в первобытной архитектуре, пластике, музыке, мимике, поэзии"), vgl. Nadeždin 2000, S. 456-458, Zitat S. 457.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Религиозные формы первобытных народов Востока представляют удивительную постепенность: это ряд уступов, по которым истинная идея о Божестве все падает ниже и ниже, омрачаясь и грубея в земных понятиях. История религии на Востоке представляет самую стройную систему; если поэзия была ее выражением, то и с ней должно быть тоже."[454]

Nadeždin positioniert sich nun explizit gegen Ševyrevs Annahme, am Ursprung der Geschichte der „alten Welt" stünden sich zwei unterschiedliche Religionsformen gegenüber, nämlich auf der einen Seite der von den Persern erschaffene „orientalische Polytheismus" (*vostočnyj politeizm*) resp. das „orientalische Heidentum" (*vostočnoe jazyčestvo*), das in seiner vollendeten Form bei den Indern zum Ausdruck komme, und auf der anderen Seite die hebräische Religion der Offenbarung, die auf dem Gedanken der Einheit Gottes beruhe. Nadeždin bestreitet das „Heidentum" der Perser: Im alten Orient sei es vielmehr die persische Religion, die der „wahrhaften Religion" der Hebräer am nächsten komme. So gehe das *Zend-Avesta* von einem einheitlichen Urprinzip des Seins aus, woraus sich *Ormuzd* und *Ariman* herleiteten, deren Antagonismus die Welt bilde. Diese Lehre sei in ihren Begriffen derart klar ausgeprägt gewesen und der „göttlichen Lehre" Moses in solcher Weise nahegestanden, dass die Hebräer nach der Rückkehr aus Persien (d.h. aus dem babylonischen Exil) von dort viele Begriffe und Symbole aus dem *Zend-Avesta* mitgebracht hätten. In der Konsequenz dieser Überlegungen präsentiert Nadeždin als eigene Position eine geschichtsteleologische Stufenfolge (*lestvica*) der Religionsgeschichte des alten Orients. Beginnend beim Monotheismus der Hebräer (*edinobožie*) führt diese über den Ditheismus resp. Dualismus der Perser (*dvubožie*, *dualizm*), den indischen Pantheismus (*vsebožie*, *panteizm*) und den in Idealform durch die Ägypter repräsentierten Polytheismus (*mnogobožie*) zum Atheismus (*bezbožie*) des Buddhismus, in welchem sich die Idee der Gottheit in Leere (*pustota*) und Nichtigkeit (*ničtožestvo*) auflöse. Da der Buddhismus laut Nadeždin den anderen Formen als Verneinung entgegensteht, begrenzt sich die eigentliche Stufenfolge durch die Hebräer auf der einen und die Inder auf der anderen Seite. Diese Gegenüberstellung drücke sich denn auch, erklärt Nadeždin, in völlig anders gearteter Poesie aus. Diejenige der Hebräer sei in höchstem Maße geistig, diejenige der Inder in höchstem Maße materiell, in ersterem Fall herrsche ein lyrischer Charakter („subjektiv") vor, im zweiten hingegen ein epischer („objektiv").[455]

Ševyrev reagierte auf diese so ausführliche wie angriffige Rezension zu seiner *Geschichte der Poesie* zunächst in zwei Artikeln im *Moskovskij nabljudatel'*, in denen er neben der Verteidigung der Form seiner Publikation und einer Entgegnung auf weitere Kritikpunkte mit besonderem Augenmerk auf Nadeždins religionsgeschichtliches Stufenmodell Bezug nimmt und seine eigene These, die al-

[454] Vgl. Nadeždin 1836b, S. 690.
[455] Vgl. ebd., S. 690-695.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Perser seien Polytheisten gewesen, bekräftigt. Um letzteren Punkt zu untermauern, führt Ševyrev zunächst eine Stelle aus Herodot an:

> „Über die Sitten der Perser kann ich folgendes mitteilen. […] Dem Zeus pflegen sie oben auf den Gipfeln der Berge zu opfern, und zwar bezeichnen sie mit dem Namen Zeus das ganze Himmelsgewölbe. Sie opfern auch der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Das sind ursprünglich die einzigen göttlichen Wesen, denen sie opfern; dann haben sie auch gelernt, der Urania zu opfern. Von den Assyriern und Arabern haben sie diesen Kult übernommen. Die Assyrier nennen die Aphrodite Urania: Mylitta, die Araber: Alilat, die Perser: Mitra. Die Opfer für die genannten Götter finden bei den Persern unter folgenden Gebräuchen statt."[456]

Ševyrev erkennt in diesem Zitat den Nachweis dafür, dass die Religion der alten Perser auf einer Verehrung der Sterne und der Naturelemente und Naturkräfte beruhe, worin schon immer der „Keim des Polytheismus" bestanden habe. An Nadeždin richtet er nun den Vorwurf, die älteste Religionsform der Perser, die auf „rohem Dienst an den Elementen" begründet gewesen sei, mit der späteren, von *Zerdušt* resp. Zoroaster im *Zend-Avesta* geoffenbarten dualistischen religiösen Lehre verwechselt zu haben. Vor allem Friedrich Creuzer, dazu auch Georg Zoëga und Amadeus Wendt treten hier neben Herodot als Zeugen für den Polytheismus der alten Perser auf.[457] Ševyrev zerzaust schließlich Nadeždins evolutionäres Stufenmodell der Entwicklung der Gottesidee, indem er es, beginnend bei der „Religion der Offenbarung" Adams „5508 Jahre v. Chr.", jeweils mit den Jahreszahlen des vermuteten erstmaligen historischen Erscheinens der einschlägigen Religionsform verrechnet und damit chronologisch *ad absurdum* führt: So könne sich die ursprünglich einheitliche Gottesidee nicht

---

456 Hdt. I, 131f. Die Übersetzung im Haupttext ist zitiert nach Herodot: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Horneffer. Stuttgart: Alfred Kröner ^{4}1971, die unten stehenden griechischen Stellen nach Herodotus, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press 1920. Vgl. zu Ševyrevs Zitierung und Übersetzung „Otvet avtora istorii poėzii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja I". In: *Moskovskij nabljudatel'* 6 (1836), Otd. IV., S. 697-718, hier S. 709f. Im Hinblick auf die hier verwendete Herodot-Übersetzung seien einige Bemerkungen zum griechischen Originaltext angefügt. Wo die deutsche Übersetzung mit Bezug auf Gestirne, Elemente und Naturkräfte von den „einzigen göttlichen Wesen" spricht, denen die Perser ursprünglich geopfert hätten, steht im griechischen Text nur das auf „Sonne", „Mond", „Erde" etc. sowie „Zeus" rückbezogene Demonstrativpronomen „diesen" (τούτοισι) mit dem zugehörigen Adjektiv „einzigen" (μούνοισι) im vom Verb „opfern" (θύειν) verlangten Dativ. Ševyrev übersetzt diese Stelle nahe am Originaltext mit „Anfangs opferten sie nur allein diesen" („Сначала они только этим одним приносили жертвы", S. 710). Herodot bezeichnet die genannten Naturelemente an dieser Stelle also nicht ausdrücklich als „Götter" (θεοί). Mit Einbezug des Kontextes (vgl. den von Ševyrev ausgesparten Satz in I, 131: „Offenbar stellen sie sich die Götter nicht wie die Hellenen als menschenähnliche Wesen vor") ist es aber naheliegend, das am Schluss des Textauszugs stehende, auf den vorangegangenen Text zurückverweisende „die genannten Götter" (τοὺς εἰρημένους θεοὺς) neben Zeus und Aphrodite auch auf Sonne, Mond, Erde etc. zu beziehen. Nadeždin interpretiert, wie weiter unten zu sehen sein wird, die bei Herodot genannten Naturelemente explizit *nicht* als Götter.

457 Vgl. Ševyrev 1836a, S. 709-714.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im sechsten Jahrhundert vor der Geburt Christi in einen Dualismus verzweigen, danach etwa 1000 Jahre in der Zeit zurückreisen, sich in Ägypten und Indien in einen Polytheismus resp. Pantheismus verwandeln und schließlich nach einem „Saltomortale" wiederum etwa 1000 Jahre in der Zeit nach vorne springen und die Form der Gottlosigkeit im Buddhismus annehmen.[458]

Im zweiten Artikel seiner Replik führt Ševyrev die Kritik an Nadeždins „logischer Konstruktion" weiter, indem er deren Logik überhaupt in Abrede stellt; es handle sich nämlich bloß um eine arithmetische Folge in der Form „1, 2, … viel … alles … null", die sich religionshistorisch und logisch als falsch erweise. Ševyrevs Religionskonzeption, die im Argumentationsgang dieser Widerlegung nun sichtbar wird, ruht auf einem individualpsychologischen Ur-Monotheismus. Von der Idee der Gottheit, betont er, sei die „Idee ihrer Einheit" nicht zu trennen. Jeder Mensch glaube zuerst an einen „einigen Gott". Indem der Mensch aber diese Gottesidee in einer „partikulären Erscheinung der Natur" verkörpere, gehe die Einheit der „allumfassenden" und von der Natur getrennten Gottheit in diese bestimmte Ausgestaltung der „Erscheinung" über und nehme in der Verkörperung Gottes in den Gestirnen, dem Himmel und den Elementen die Gestalt von Göttern an. Ševyrev versteht diesen Vorgang des Übergangs von einer von der Welt geschiedenen monotheistischen Gottesidee in die „Elemente- und Naturreligion" (*religija stichijnaja i estestvennaja*) als Ursprung des Polytheismus. Ein Dualismus hingegen wird für ihn erst unter polytheistischen Bedingungen denkbar, indem dieser die „Vielfalt der Erscheinungen der Natur" auf zwei Prinzipien reduziere. Zoroasters dualistische Gotteskonzeption (*dvubožie*) müsse folglich als „Bereinigung" des ursprünglichen persischen Polytheismus und als Rückführung auf die Idee der Einheit verstanden werden. Ševyrev wendet sich auch gegen die weiteren Schritte in Nadeždins Stufenfolge. Im Übergang vom Polytheismus zum Pantheismus erkennt er eine arithmetische Unmöglichkeit, könne doch zu einem „viel" immer nur ein weiteres „viel" hinzukommen; nie werde aber ein „alles" erreicht. Folglich sei es auch einem Polytheisten, der Gott in „spezifischen Erscheinungen der Welt" fasse, unmöglich, zur Idee des Pantheismus, die Gott im Universum verorte, weiterzuschreiten. Der Transformation eines Pantheismus in einen Atheismus gesteht Ševyrev am Ende zwar historische und logische Korrektheit zu, schließt letzteren aber aus dem „Religionssystem" aus, denn als Grundvoraussetzung jeglicher Religion gilt ihm zwingend die „Anerkennung Gottes".[459]

Nadeždins zweiter Beitrag zur Polemik um die *Geschichte der Poesie* wartet nun ebenfalls in großer Ausführlichkeit mit weiteren religionshistorischen und

---

458 Vgl. ebd., S. 716-718. Bei der Datierung der indischen Veden auf einen Zeitraum zwischen 1500-1200 Jahre v.u.Z. referiert Ševyrev William Jones und Henry Thomas Colebrooke als Autoritäten.

459 Vgl. Ševyrev, S.: „Otvet avtora istorii poėzii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja II". In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 252-287, hier S. 257-260.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

religionstheoretischen Überlegungen auf, die ausgehend von einer strikten Zurückweisung der Gleichsetzung einer „Verehrung der Elemente“ mit dem Polytheismus eine komplexe Typologie der „innerlich-dogmatischen Seite“ und der „äußerlich-rituellen Seite“ der Religion entfalten, die in ihrer Ausführlichkeit letztlich auf die Feststellung hinausläuft, die vorzoroastrische Religion, so wie sie im von Ševyrev zitierten Herodot-Ausschnitt sowie bei Creuzer beschrieben sei, könne keinesfalls als polytheistisch bezeichnet werden.[460]

Nadeždin widerspricht Ševyrevs Auslegung von Creuzer diametral; er zitiert ausführlich aus der *Symbolik und Mythologie der alten Völker* und glaubt dabei den Nachweis zu finden, dass darin nicht eine frühere und eine spätere Religion der Perser unterschieden werde, sondern dass der Dualismus mit dem „Naturdienst“ in Verbindung stehe.[461] Auch die Herodot-Passage will Nadeždin anders verstanden wissen, als Ševyrev sie interpretiert. Er anerkennt dessen Übersetzung ins Russische als korrekt, legt die zweimalige Nennung Gottes (im griechischen Original „Zeus“)[462] aber als Verehrung *eines* Gottes und damit als Wiederlegung der Polytheismus-These aus. Die Gestirne und Naturkräfte hingegen, die Herodot implizit als Götter (θεοί) adressiert (vgl. Fn. 456), versteht Nadeždin gerade nicht als solche, sondern als Geister (*duchi*). Der ebenfalls von Herodot genannte Mitra sei ebenfalls kein Gott, bekräftigt er mit der Autorität des *Zend-Avesta*, sondern ein Ormuzd unterstellter Genius (*genij*) resp. ein Erzengel (*archangel*). Zoëga, Wendt und Heeren werden ebenfalls zur Bestätigung der Dualismus-These herangezogen.[463]

Den verbleibenden Teil des Artikels widmet Nadeždin mit großem Aufwand der Rechtfertigung seiner „logischen Konstruktion“. Er verteidigt sie als solche aus ihren „logischen Gesetzen“ (*logičeskie zakony*) heraus, indem er sie kraft ihrer Stringenz (*strojnost'*) zur Essenz des „Systems“ und damit seines Wissenschaftsverständnisses überhaupt erhebt und überdies mit seiner erkenntnistheoretischen Position im Einklang sieht, die davon ausgeht, dass die allgemeinen dialektischen Gesetzmäßigkeiten des Denkens (*zakony myšlenija*) und die Gesetzmäßigkeiten der Materie (*zakony veščestvennye*) resp. der Realität (*dejstvitel'nost'*) in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen und sich daher

---

460 Vgl. Nadeždin, N.: „Dlja g. Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanij na ego istoriju poėzii. Stat'ja I“. In: *Teleskop* 32 (1836), Kritika, S. 577-638, hier S. 595-600.

461 Vgl. ebd., S. 601-604.

462 Hier ist zu erwähnen, dass Ševyrev den im Dativ Sg. und im Akkusativ Sg. genannten „Zeus“ mit „Gott“ (*Bog*) übersetzt; eine Lektüre, die möglicherweise auf der lautlichen Ähnlichkeit der flektierten Formen von „Zeus“ (Διί, Δία) mit dem lateinischen *deus* beruht. Das griechische θεός (Gott) ist mit lat. *deus* etymologisch nicht verwandt, vgl. Fortson, Benjamin W.: *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Malden (MA)/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing 2004, S. 1. Nadeždin übernimmt an dieser Stelle Ševyrevs Übersetzung, wobei er aber in einer späteren Fußnote erläutert, in Herodots Originaltext stehe nicht θεός, sondern der Dativ und der Akkusativ von „Zeus“ (vgl. Nadeždin 1836c, S. 608).

463 Vgl. Nadeždin 1836c, S. 606-613.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht widersprechen können. Denken wie auch Sein (*bytie*) gründen demzufolge in einer ursprünglichen absoluten Einheit (*absoljutnoe edinstvo*), die sich darauf in eine Zweiheit von Gegensätzen (*dvojstvennost' protivopoložnostej*) als erste Form des phänomenalen Seins (*javljajuščeesja* resp. *fenomenal'noe bytie*) auflöst – neben dem lateinischen Lehrsatz *quidquid existit est synthesis oppositorum* belegt Nadeždin dieses, wie er meint, philosophische Grundlagenwissen mit der Autorität Johann Gottlieb Fichtes („Das Urtheil ist die Ur=Theilung"). Im Bestreben, diese ursprüngliche Zweiheit wieder auf eine Einheit zurückzuführen, durchläuft das Denken philosophiehistorische Zwischenschritte (die Nadeždin allerdings eher logisch-abstrahiert verwendet), namentlich den Materialismus als Vielheit (*množestvo*) der Atome und Elemente, den Idealismus als pantheistische Alleinheit (*vseedinstvo*), die alles Sein auf ein Prinzip rückführt (Geist resp. Gott), darauffolgend der Skeptizismus resp. Nihilismus als Repräsentant der Stufe der Nichtigkeit (*ničtožestvo*). Aus diesem grundlegenden Zweifel gelangt der Gedankengang schließlich wieder zur ursprünglichen Zweiheit, um diese, nun als Harmonie von Materie und Geist verstanden, in einer Philosophie des Glaubens (*teosofizm*) wieder als Einheit zu fassen.[464] Da die Stufenfolge der Religionsgeschichte genau diesem zyklischen Schema entspricht und somit eine Gesetzmäßigkeit darstellt, deren logische Konsequenz die eigentliche Realität des Seins bedeutet, ist ihre chronologische Plausibilisierung für Nadeždin im Grunde obsolet. Gleichwohl unterlässt er es nicht, sie auch empirisch-historisch zu untermauern, da die Argumentationsweise seines Textes darin besteht, sämtliche Thesen und Vorwürfe Ševyrevs zu entkräften. Mit Bezug auf Heeren und wiederum Creuzer verortet Nadeždin den persischen Dualismus in zeitlicher Nähe zu den Religionen Ägyptens und Indiens – er parallelisiert dabei den persischen „Sabäismus" mit dem „Schiwaismus" – und damit „Jahrtausende" vor dem *Zend-Avesta* und Zoroaster, wobei er letzteren nicht zum Religionsstifter, sondern lediglich zum religiösen Reformator erklärt. Überhaupt seien alle Religionen des alten Orients etwa zur gleichen Zeit historisch wirksam geworden, denn die „eigentliche Religionsgeschichte" lässt Nadeždin nicht bei „Adams Religion" beginnen – diese bringe als Ursprung der Religionen aller Völker erst ein noch nicht auf den Begriff gebrachtes Gefühl für das Göttliche zum Ausdruck –, sondern dort, wo ein „stringentes System" (*strojnaja sistema*) von Dogmen und Ritualen errichtet wird.[465] Chronologische „Sprünge" in der logischen Abfolge der Religionsgeschichte könnten deshalb auftreten, weil die Religion nicht aus dem Verstand allein geboren werde (wie etwa die Philosophie), sondern durch „Überlieferung" und „Offenbarung" vermittelt werde.[466]

Die wesentlichen hier interessierenden konzeptuellen und begrifflichen Leitlinien der Debatte sind damit rekonstruiert. Eine dritte und als „letzte" über-

[464] Vgl. ebd., S. 614-618, 625-628.
[465] Vgl. ebd., S. 618-625.
[466] Vgl. ebd., S. 631.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schriebene Antwort Ševyrevs enthält im Wesentlichen, abgesehen von der Behauptung, der Dualismus Zoroasters sei medischer und nicht persischer Herkunft, keine neuen Argumente mehr, sondern wiederholt unbeeindruckt die These, der Polytheismus der Perser sei mithilfe Herodots hinreichend zu belegen.[467] Nadeždins dritter Artikel, dessen Titel ihn ebenfalls zum letzten der Debatte erklärt und der auf Ševyrevs dritten Beitrag nur noch kurz in einem Nachtrag reagiert, ist zur Hauptsache Fragen der hebräischen Poesie gewidmet und nimmt auf den dargestellten Schlagabtausch nur noch insofern Bezug, als er Ševyrevs Argumentationsweise mit Unbelehrbarkeit und Debattenverweigerung gleichsetzt und den Kontrahenten daher, rhetorisch resignierend, im Glauben belässt, die Perser seien in der Tat Polytheisten gewesen.[468] Widerspruch erhält Nadeždin noch gleichen Jahres als Fortführung der Debatte von dritter Seite im *Moskovskij nabljudatel'*: Ein von einem Autor namens Diakonovič Loga verfasster Artikel mit dem Titel *Einige Bemerkungen zur Religion der alten Perser* bleibt zwar auch Ševyrev gegenüber nicht unkritisch und wirft ihm mangelnde Ausführlichkeit vor, steckt sich aber hauptsächlich das Ziel, Nadeždins Beweisführung in der Abstreitung des Polytheismus der Perser als nicht überzeugend zu entlarven. Diakonovič Loga geht somit, wenn er auch nicht eindeutig Position bezieht, zumindest davon aus, dass die Quellenlage einen persischen Polytheismus als wahrscheinlich erkennen lasse.[469]

Bei aller inhaltlichen Differenz erweist sich die vorgestellte Debatte in einem Punkt über alle Positionen hinweg – dies gilt auch für Diakonovič Logas Zusatzbeitrag – als konsequent verdoppelter Rezeptionsvorgang. Das generierte Wissen um die Religion des antiken Orients und insbesondere der Perser kommt fast ausschließlich auf der Grundlage von Quellen der griechischen Antike sowie v.a. zeitgenössischer westeuropäischer wissenschaftlicher Literatur (oder westeuropäischer Übersetzungen wie im Falle des eher selten zitierten *Zend-Avesta*) zustande. Rezipiert wird also nicht der Zoroastrismus, sondern dessen westeuropäische Konstruktion resp. ‚Fremdgeschichte' (M. Stausberg). Die antiken und westeuropäischen Werke eines Herodot, Creuzer, Heeren, Zoëga oder Kleuker u.a. übernehmen in der Debatte funktional gewissermaßen die Rolle ‚heiliger Schriften', denn Nadeždin wie Ševyrev und ebenso Diakonovič Loga anerkennen die Autorität dieser Texte als Zeugen für die antike Religionsgeschichte im Wortlaut: Kritisiert wird nicht deren religionshistorische Aussagekraft an sich, zur Debatte steht jeweils nur ihre *richtige* wissenschaftliche Interpretation. Ein deutliches Beispiel hiervon geben Herodot und Creuzers *Sym-*

---

467 Vgl. Ševyrev, S.: „Vozmožno kratkij i poslednij otvet avtora istorii poėzii g. izdatel'ju Teleskopa". In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 395-407.

468 Vgl. Nadeždin, N.: „Ne dlja g. Ševyreva, a dlja čitatelej. Poslednee slovo ob istorii poėzii". In: *Teleskop* 33 (1836), Kritika, S. 393-434, hier S. 402.

469 Vgl. Diakonovič Loga, K.: „Neskol'ko zamečanij o religii drevnich persov. Stat'ja pervaja". In: *Moskovskij nabljudatel'* 8, Nr. 9 (1836), S. 89-115.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bolik und Mythologie der alten Völker, die für Ševyrev den Polytheismus der Perser belegen, in Nadeždins Augen wiederum diesen widerlegen. Diesen Status des westeuropäischen Informationsmonopols legt Diakonovič Loga im ersten Satz seiner Abhandlung offen zutage:

> „Schon lange hatte ich mir vorgenommen, unsere russischen Leser, die keine ausländischen Bücher lesen, mit aktuellen Begriffen zu den Religionen des Orients, mit den Werken von Görres, Creuzer, Kleuker und von anderen Autoren bekannt zu machen, die diesen interessanten Gegenstand so hervorragend erläutert haben […]."
>
> „Давно собирался я познакомить наших Русских читателей, не читающих книг иностранных, с современными понятиями о религиях Востока, с творениями Герреса, Крейцера, Клейкера, и других писателей, объяснивших столь превосходно этот любопытный предмет […]."[470]

Beschränkte sich dieses Unterkapitel auf eine Rekonstruktion der Debatte um Ševyrevs *Geschichte der Poesie* größtenteils direkt aus den zugehörigen Texten heraus, so ist nun in einem weiteren Schritt mit Blick auf Nadeždin zu erläutern, inwiefern die vorgebrachte Argumentation im weiteren Kontext seines Schaffens zu verstehen ist und wie sie sich zur allgemeinen Thematik des Zoroastrismusdiskurses verhält.

6.5 Nadeždin und das Aufscheinen der russischen Religionskomparatistik

Die „logische Konstruktion" der Religionsgeschichte und der beträchtliche Aufwand zu deren Rechtfertigung lassen sich werkbiografisch am Ende derjenigen Schaffensphase Nadeždins verorten, die v.a. mit Fragen der Philosophie, Ästhetik, Poesie, Rhetorik und Literaturkritik befasst war und als deren Abbruch gemeinhin das Verbot der Zeitschrift *Teleskop* und Nadeždins Verbannung infolge der Čaadaev-Affäre gilt (vgl. Kap. 3.1.3 u. 3.1.5). Nadeždin hatte sich im Verlauf der 30er-Jahre in Ausgang und Überwindung Schellings intensiv mit der Wechselwirkung von Verstandestätigkeit und Realität der Natur auseinandergesetzt.[471] Diese philosophischen Überlegungen zur Reziprozität von Denken und Sein fanden nicht nur in der Polemik mit Ševyrev ihren Niederschlag, sondern gelangen auch in einer 1837 in der *Biblioteka dlja čtenija* veröffentlichten, aber sehr wahrscheinlich noch 1836 kurz vor der Verbannung verfassten geschichtstheoretischen Abhandlung *Über historische Wahrheit und Plausibilität* (*Ob istoričeskoj istine i dostovernosti*) durchaus mit dem Anspruch zum Ausdruck, über

---

470 Ebd., S. 89f.

471 Vgl. Kamenskij, Z. A.: „N. I. Nadeždin – ėstetik i filosof". In: Nadeždin 2000, S. 5-30, hier S. 11-23. Zur Auseinandersetzung mit Ševyrev vgl. ebd., S. 19f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Theorie hinaus für tatsächliche Geschichtsschreibung anwendbar zu sein.[472] Die dort vertretene Auffassung der Geschichtsschreibung als einer Mittlerin zwischen rein aus dem Verstand deduzierender geschichtsphilosophischer Betrachtung und einem konsequent empirischen Vorgehen aus den Quellen heraus stützt damit nicht nur die in der Konfrontation mit Ševyrev entworfene Konzeption der „geistigen" resp. „logischen Konstruktion" der Religionsgeschichte, sondern weist durch ihren Anspruch auf Praxisbezug ebenso auf den wissenschaftlichen Paradigmenwechsel voraus, den Nadeždin nach seiner Verbannung vollzog. Damit ist aber zugleich gesagt, dass diese Neuorientierung, die Nadeždin sich in seiner Autobiografie selber zuschreibt (vgl. Kap. 3.1.5) und die auch der Einschätzung der Forschungsliteratur entspricht, nicht nur als abrupter Wechsel zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Extremen zu verstehen ist, sondern ebenso Kontinuitäten aufweist. Es ist v.a. die thematische Präferenz, die sich nach 1836 deutlich in Richtung Geschichte, Geografie und Ethnografie verschiebt, wobei aber insbesondere Nadeždins Bestimmung der (russischen) Nation (*narodnost'*) als einer transhistorischen ontologischen Essenz, die fortan die Leitkategorie seiner Ethnografie darstellen sollte, der philosophischen Karriere vor 1837 verhaftet blieb.[473] Kaum ist bis jetzt außerdem zur Kenntnis genommen worden, dass gerade Nadeždins in der Verbannung ge-

---

472 Vgl. z.B. folgenden Auszug: „Wenn rein rationale Schlüsse zur Erlangung vollständiger Plausibilität des rechtfertigenden Zeugnisses der Empirie bedürfen, so kann auch die Empirie ihrerseits sich ohne zustimmendes Urteil des Verstandes nicht bedingungslos auf ihre ins Auge springende Offensichtlichkeit stützen. […] Und deshalb bin ich überzeugt, ohne den Vorwurf des Eklektizismus zu fürchten, dass die vollständige Erlangung der Wahrheit, die vollendete Plausibilität des Wissens, nur möglich sind bei vereinter Tätigkeit des Verstandes und der Empirie, bei Übereinstimmung der sinnlichen Offensichtlichkeit mit der logischen Gesetzmäßigkeit, bei gegenseitiger Bestärkung der Idee durch die Anschauung und der Anschauung durch die Idee. […] Im Grunde nimmt die Geschichte eine Mittestellung zwischen der erhabenen philosophischen Betrachtung der Idee und der stupiden Aufzeichnung von Fakten ein. Wirkliches historisches Wissen muss eine besondere, eigenständige Art des Wissens bilden, die zwischen dem Empirischen und dem Rationalen vermittelt, aber weder dem einen noch dem anderen zugehört" („Если чисто умозрительные выводы для приобретения полной достоверности имеют нужду в оправдательном свидетельстве опыта, то и опыт в свою очередь не может безусловно опираться на свою наглазную очевидность без одобрительного приговора ума. [...] И вот почему, не боясь упрека в эклектизме, я уверен, что полное достижение истины, совершенная достоверность знания возможны только при совокупном действии ума и опыта, при согласии чувственной очевидности с логическою законностью, при взаимном подкреплении идеи воззрением и воззрения идеею. [...] Собственно история занимает середину между высшим философским созерцанием идеи и чернорабочим записыванием фактов. Настоящее историческое знание должно составлять особый самостоятельный род знания, посредствующий между опытным и умозрительным, но не принадлежащий ни к тому ни к другому)." Nadeždin 2000, S. 762f. Zur Datierung des Textes vgl. ebd., S. 953 (Anmerkungen).

473 Vgl. Knight, Nathaniel: „Science, Empire, and Nationality. Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845-1855". In: Burbank, Jane; Ransel, David L. (Hrsg.): *Imperial Russia. New Histories for the Empire*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1998, S. 108-141, hier S. 121f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schriebene Beiträge zum *ÈL* (Bde. 8-12) einen Übergangsbereich zwischen der ersten und zweiten Schaffensphase markieren, finden sich darunter doch ebenso die Philosophie, Ästhetik, Literatur, Poetik und Rhetorik betreffende Artikel (z.B. *Versifikacija*, *Vergilij*, *Vkus*, *Vnimanie*, *Vnjatie*) wie auch Abhandlungen kürzeren und ausführlicheren Umfangs zur (Ost-)Kirchengeschichte und zur russischen und westeuropäischen Kultur, Geschichte, Geografie und Ethnografie (z.B. *Vostočnaja Kafoličeskaja Cerkov'*, *Velikij pervosvjaščennik*, *Varfolomeefskaja noč'*, *Velikaja Rossija*, vgl. zu letzterem Lemma Kap. 4.3, Fn. 242).

Von Belang ist im Zusammenhang der vorgestellten Polemik allerdings nicht nur die Verortung der von Nadeždin vorgebrachten epistemologischen Position im größeren Kontext seines Schaffens, sondern vielmehr gerade die Thematik, vor deren Hintergrund sie sich entwickelt, also die vergleichend betrachtete Religionsgeschichte des alten Orients und insbesondere die Religion der alten Perser. Der Ausgangspunkt der Debatte hätte noch erwarten lassen, dass diese sich hauptsächlich im Rahmen des von Ševyrevs Buch vorgegebenen Paradigmas einer kulturvergleichenden Poesie- resp. Literaturgeschichte abspielen würde, handelt es sich dabei doch um eine Leitkategorie des romantischen Kulturvergleichs auf der Grundlage der Annahme, die Kunst und besonders die Poesie eines jeweiligen Volkes widerspiegle dessen Wesen. Diese von beiden Kontrahenten grundsätzlich geteilte Ansicht formuliert der unter dem Pseudonym *Delibjurader* schreibende Dichter und Übersetzer Dmitrij Oznobišin (1804-1877, vgl. auch Kap. 4.1, Fn. 200 u. 3.1.3, Fn. 118) einige Jahre zuvor schon in einer Abhandlung über den *Geist der Poesie der orientalischen Völker* programmatisch:

> „Stellt die orientalische Poesie schon im Ganzen eine solche Vielfalt dar, so finden wir diese unvergleichlich mehr noch in ihren einzelnen Bestandteilen. Praktisch jedes Volk besitzt seinen besonderen Charakter, seine besondere Weise des Denkens, sein durchweg originelles Mittel des Ausdrucks. Das Klima, die Regierungsform, die Religion, die Überlieferungen, die Sitten, die Weise der Erziehung, zuletzt die Stufe der Bildung bestimmen mehr oder weniger diese Differenz, die so deutlich im sittlichen Charakter des Menschen hervortritt und davon ausgehend unmittelbar auch in den freien oder schönen Künsten, wo dessen Geist sich hauptsächlich widerspiegelt."

> „Если Поэзия Восточная в целом представляет столь много разнообразия, то еще несравненно более найдем его в отдельных частях ее. Каждый почти народ имеет свой особенный характер, особенный образ мышления, совершенно оригинальный способ выражения. Климат, Правление, Религия, предания, нравы, образ воспитания, наконец степень просвещения более или менее определяют сие различие, которое столь видимо проявляется в нравственном характере человека, а от сего непосредственно и в Искусствах свободных или изящных, где преимущественно отражается дух его."[474]

[474] Oznobišin 1826, S. 386f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Obwohl Oznobišin seine detaillierten Analysen auf die Sprachen Arabisch, Persisch und Türkisch und den „Geist" (*duch*), den sie in der jeweiligen Poesie zum Ausdruck bringen, beschränkt, steht für ihn doch außer Frage, dass die getroffene Feststellung für alle asiatischen Völker Gültigkeit beanspruchen könne. Oznobišin spricht verschiedene Ausprägungen des „Volkscharakters" an (darunter Religion), die sich dem *comparandum* Kunst resp. Poesie beigeordnet finden, welches die Vergleichsperspektive bestimmt. In der Polemik zwischen Nadeždin und Ševyrev hingegen drängt neben der Poesie auch die Religion als Kategorie des Kulturvergleichs in den Vordergrund. Insofern sich diese Religionskomparatistik ausgehend vom Beispiel der alten Perser entfaltet, reiht sie sich nahtlos in die in Kapitel 6.3 besprochene publizistische Intensivierung des russischen Zoroastrismusdiskurses in den 1830er-Jahren ein. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie wenig Scheu v.a. Nadeždin zeigt, sich in eine den alten Orient betreffende Fachdiskussion als selbstbewusste Stimme einzubringen, denn es sei daran erinnert, dass er im gleichen Jahr als (mutmaßlicher) Autor einer Rezension zum *ĖL* sich bezüglich des in den programmatischen Ankündigungen der Enzyklopädie propagierten Fokus auf den „mahometanischen Orient" für nicht ausreichend befähigt empfunden hatte, ein rezensierendes Urteil abzugeben (vgl. Kap. 3.1.2).

Besonders Sreznevskijs Aufsatz *Vergleich der persischen Religion mit der ägyptischen* (*Sbliženie religii persidskoj s egipetskoj*), der drei Jahre später erschien, zeigt auffallende konzeptuelle Ähnlichkeiten mit Nadeždins Herangehensweise, die jedoch nicht erkennbar auf des letzteren Auseinandersetzung mit Ševyrev zurückgehen, sondern vielmehr vor dem Hintergrund einer wiederum vollständig auf westeuropäischen Autoren wie Creuzer, Görres, Heeren, Anquetil-Duperron, Kleuker, Bohlen, Rhode u.a. beruhenden Informationsgrundlage zustande kommt. Sreznevskij, der in den 1850er-Jahren Nadeždins Mitarbeiter in der Geografischen Gesellschaft werden sollte, konzipiert als Analyseraster des Vergleichs wie Nadeždin eine chronologische Abfolge aller „Phasen des Religionssystems", die seines Erachtens unzweifelhaft die große Ähnlichkeit der persischen und der ägyptischen Religion beweisen, was für den „Historiker und Ethnografen" von außerordentlichem Interesse sei. Beide Religionen weisen demzufolge Elemente aller dieser Phasen auf. In deren Ausgestaltung, die Sreznevskij systematisch nach Paragrafen geordnet bespricht, ergibt sich allerdings eine Differenz zu Nadeždins „logischer Konstruktion" der Religionsgeschichte: Für Sreznevskij folgt auf den Ur-Monotheismus (*edinobožie*) und den Ditheismus resp. Dualismus (*dvubožie*) ein Tritheismus (*troebožie*), darauf der Polytheismus (*mnogobožie*) und zuletzt der Pantheismus (*vsebožie*). Eine Stufe des Atheismus fehlt.[475] In einem Streitgespräch mit Nadeždin und Ševyrev hätte sich Sreznevs-

[475] Vgl. Sreznevskij, Iz.: „Sbliženie religii persidskoj s egipetskoj". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 22, Nr. 6 (1839), S. 188-206, hier S. 188f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kij außerdem auf des letzteren Seite geschlagen, weist er Zweifel an einer polytheistischen Phase der Perser doch entschieden zurück.[476]

Durch ihren starken Bezug auf einen interkulturell angewendeten Religionsbegriff – als religionstheoretische Grundkategorie fungieren eindeutig die „Religion" und das „Religionssystem" und nicht etwa der „Glaube" oder die „Lehre" Zoroasters – partizipieren Nadeždins Artikel, stellt man sie in den größeren Rahmen der religionsdiskursiven Entwicklung, an der sich in den 1820er- und 1830er-Jahren in der russischen Sprache zunehmend akzentuierenden Verwendung des Religionsbegriffs als einer wissenschaftlichen Kategorie. Insbesondere aber haben sie an der Genese einer über den Religionsbegriff sich vollziehenden Komparatistik teil, die in der expliziten und programmatischen Form, so wie sie Nadeždins Texten oder dem ähnlich argumentierenden Aufsatz Sreznevskijs inhärent ist, zu dieser Zeit in der russischen Publikationslandschaft noch relativ geringe Verbreitung findet. In Erinnerung an Senkovskijs dreigliedrige Religionstypologie Asiens (vgl. Kap. 4.3), welche die drei wesentlichen aus der Geografie dieses Kontinents abgeleiteten philosophisch-religiösen Systeme jeweils auf eine abstrahierte Grundidee rückführt, wird nun trotz inhaltlicher Unterschiede deren konzeptuelle Ähnlichkeit mit Nadeždin oder Sreznevskij sichtbar. Texte dieser Art produzieren Religionstheorie *qua* Komparatistik, denn die Identifizierung einer Grundidee oder einer mit den Gesetzen der Logik gleichgesetzten Abstraktion der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist auf die Idee einer grundsätzlich ontologisch gleichgearteten kulturellen Pluralität angewiesen und gelingt nur im Vergleich sinnvoll. Das heißt, auch wenn eine ‚wahre' Religion von ‚weniger wahren' Religionen unterschieden wird, bleibt sie wesensmäßig in gleicher Weise Religion, insofern der Vergleich eben über eine als universal verstandene Kategorie ‚Religion' erfolgt.

Der doppelte Systemgedanke – also die Auffassung der (sinnvoll) analysierbaren einzelnen Religion als System und die Betrachtung aller Religionssysteme als Einheit eines übergeordneten, regelhaften Systems – befördert nicht nur einen solchen abstrahierten Religionsvergleich und die Produktion von Religionstheorie, sondern erweist sich gerade im Fall Nadeždins zugleich als religionsproduktiv. Nadeždins Sicht auf die Religionsgeschichte ist grundsätzlich deutlich christlich markiert, sie erschöpft sich jedoch nicht in einer bloßen Anerkennung des Christentums als Wahrheit. Die christliche Position steht hier nicht allein als absolut am Anfang, sondern wird zugleich wesentlich durch den Vergleich mitgeneriert, indem sich das Christentum – als Religion – in die von Nadeždin postulierte Entwicklungslogik der Religionsgeschichte einfügen muss, die aufgrund ihrer Erscheinungsform (Rückkehr zum Monotheismus) auf die vorangehenden Stufen zwingend angewiesen ist. Eine besonders wichtige historische Rolle kommt dabei, dieser Logik gemäß, dem persischen Dualis-

476 Vgl. ebd., S. 197.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus als erster Entwicklungsstufe (Entzweiung der Ureinheit) zu, die den Prozess überhaupt erst in Gang zu setzen vermag. Insofern also in diesem Zusammenhang die wissenschaftliche Religionskomparatistik auch religionsproduktiv agiert, erscheint die Parallelität von Nadeždins Anwendung des Systembegriffs auf die Wissenschaft ebenso wie auf die Religion als folgerichtig.

Indem die persische Religion bei Nadeždin durch ihre Einpassung in ein geschichtsteleologisches Schema als wichtige, ja unabdingbare Stütze in der Konstruktion eines Systemganzen und als Träger von dessen Idee fungiert, zeigen sich Ähnlichkeiten mit Hegels Geschichtsphilosophie, in der, wie gesehen, die eigentliche geschichtliche Entwicklung und damit die Selbstentfaltung des Geistes im Bewusstsein der Freiheit erst mit dem persischen Dualismus einsetzt.[477] Eine solche Inanspruchnahme des Zoroastrismus als Inbegriff eines philosophischen Systems repräsentiert mithin dasjenige, was am Ende des Jahrhunderts Nietzsches Zarathustra hinter sich lassen soll. Eine Textstelle der nachgelassenen Fragmente vom Herbst 1887 kann in diese Richtung gedeutet werden:

> „Bücher zum Denken,– sie gehören denen, welchen Denken Vergnügen macht, nichts weiter … Die Deutschen von Heute sind keine Denker mehr: ihnen macht etwas Anderes Vergnügen und Bedenk<en>. Der Wille zur Macht als Princip wäre ihnen sch<we>r verständlich … Ebendarum wünschte ich meinen Z<arathustra> nicht deutsch geschrieben zu haben
> Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehen ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man noch hinter diesem Buche das System, dem ich ausgewichen bin … Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen als man ist […]. Ich lese Zarathustra: aber wie konnte ich dergestalt meine Perlen vor die Deutschen werfen!“[478]

Der vom (deutschen) Publikum unverstandene Wille zur Macht – eines der Motive von *Also sprach Zarathustra* – erhält hier als Gegenbegriff den in der Kultur verhafteten Willen zum System, den zu überwinden Nietzsches Buch antritt.

---

477 Nadeždin war vermutlich mit dem Werk Hegels im Original kaum vertraut, sondern nahm es vermittelt durch andere Autoren wahr. Es können dennoch einige Parallelen zu Hegel in sein Schaffen hineingelesen werden, z.B. im Bereich der dialektischen Logik. Schließlich wird gar argumentiert, bei Nadeždin sei eine Vorwegnahme linkshegelianischer Positionen zu erkennen, vgl. Kamenskij 2000, S. 21 und 24f.

478 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 – März 1888*, 9 [188, 190]. In: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hrsg.): *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 8/2. Berlin: Walter der Gruyter 1970, S. 114f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

6.6 Epilog, oder: Die Vergangenheit ist die Gegenwart

Die Auseinandersetzung zwischen Nadeždin und Ševyrev markiert einen argumentativen Komplexitätshöhepunkt im Zoroastrismusdiskurs der 1830er-Jahre. Vor dem Hintergrund der behandelten Texte, die eine Übergangsphase von einem Gesetzgeber-Paradigma hin zu einem Religions(system)-Paradigma illustrieren, zeigt sich mit Blick zurück auf den Anfang des Kapitels überdeutlich, dass fast ausschließlich die Geschichte der Antike mit einem Fokus auf religiöse Ideen und Konzepte zum Tragen gekommen ist, also v.a. diejenige Zugangsweise, die zu Beginn anhand von Grigor'evs Enzyklopädie-Beitrag *Agrimen* angesprochen wurde. Nur eine geringe Rolle spielt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Perspektive auf den Zoroastrismus als Gegenwartsphänomen, so wie sie ansatzweise in Savel'evs Artikel *Gebry* zu finden ist. Nicht zuletzt hat dies wesentlich mit der gängigen Annahme einer Kontinuität von der Antike bis zu den gegenwärtigen *Gebry* zu tun (was nicht notwendigerweise als Mangel ausgelegt wird, sondern durchaus auch mit positiver Bewertung einhergeht). Mit anderen Worten: Eine historische Untersuchung des Zoroastrismus beschreibt zugleich dessen Gegenwart. Dies kann sogar der Fall sein, wenn ein tatsächlicher Kontakt stattfindet. Was z.B. Il'ja Berezin über die Parsen resp. *Gebry*, denen er 1842/43 auf seiner Persien-Reise (vgl. Kap. 5.5) begegnet, zu sagen hat, ist durchaus charakteristisch: nämlich nicht viel. Er sieht die „Feueranbeter" (*ognepoklonniki*) als „lebende Ruinen", die analog zur verfallenden architektonischen Hinterlassenschaft den einstmaligen vorislamischen Zustand des Landes repräsentieren. Berezin betont seinen langgehegten Wunsch, mit diesen „Bruchstücken" des antiken Persien in einen Austausch zu treten, er muss jedoch die Resultatlosigkeit seiner diesbezüglichen Versuche konstatieren: „Erkundigungen über die Religion blieben unbeantwortet, einerseits weil die Gebry Repression durch die Muslime fürchten, vielmehr aber noch, weil die Anhänger der Zoroaster'schen Lehre selber eine äußerst wirre Vorstellung von der eigenen Religion haben" („расспросы о религии остались без ответа как потому, что Гебры опасаются преследования мусульманского, так и потому еще более, что сами последователи учения Зороастрова имеют весьма смутное понятие о своей религии").[479] Berezin reproduziert damit ein Wahrnehmungsmuster der Verschlossenheit der *Gebry* und der schlechten Kenntnis der eigenen Religion, das sich z.B. schon beim einflussreichen Franzosen Jean Chardin im 17. Jahrhundert findet.[480] Im Angesicht dieser erfahrenen Unzugänglichkeit und mit Verweis auf die zahlreichen europäischen Reisenden, bei denen schon Informationen über die Parsen zu finden seien, entbindet sich Berezin einer weiterführenden ethnografischen Untersuchung; stattdessen be-

479 Vgl. Berezin 1852, S. 164, Zitat S. 164f.

480 Vgl. Firby, Nora Kathleen: *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries*. Berlin: Dietrich Reimer 1988, S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schränkt er sich auf einige historisch-dogmatische Angaben zur „Religion Zoroasters“, die damit die Funktion der Gegenwartsbeschreibung übernehmen.[481] Noch oberflächlicher bleiben die Aussagen über die Zoroastrier, die weitere Reisende wie etwa Berezins Kommilitone Vil'iam Dittel' oder N. Murav'ev treffen.[482] Insgesamt ist die Anzahl russischer Reiseberichte des 19. Jahrhunderts (zumal der ersten Hälfte), die den Zoroastrismus thematisieren, überschaubar.[483] Savel'ev stützt seinen gegenwartsorientierten Text, wie zu sehen war, auf einige Reiseberichte westeuropäischer Provenienz; einschlägige russische Publikationen erwähnt er bezeichnenderweise keine. Indem sein Enzyklopädie-Artikel aber den Primat der Antike durchbricht und die Zoroastrier primär als zeitgenössischen Gegenstand adressiert, also nicht erst sekundär von der Beschreibung der alten persischen Religion auf deren Fortbestehen schließt, kommt ihm innerhalb des russischen Zoroastrismusdiskurses im hier betrachteten Zeitraum durchaus eine Sonderstellung zu.

481 Vgl. Berezin 1852, S. 166-168.

482 Vgl. Dittel' 1849, S. 7f. und 14; Murav'ev, N.: *Pis'ma russkogo iz Persii*. Sanktpeterburg: Tipografija štaba otdel'nogo korpusa vnutrennej straži 1844, Č. 2, S. 131-133.

483 Vgl. Andreeva, Elena: *Russia and Iran in the Great Game. Travelogues and Orientalism*. London: Routledge 2007, S. 172-176.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 wissenshistorische 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] Dessen ungeachtet interessiert an dieser Stelle eine kurze Szene zu Beginn des Romans, die in dessen Gesamtkonzeption eine nur nebensächliche 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wohlauf, obwohl er ununterbrochen krank ist; er ist unsterblich, obwohl er mit jeder vergehenden Minute stirbt."

> „Я называюсь Шишимор, и есмь посол величайшего из владык земных – тибетского Далай-ламы. Хотя он сед и дряхл, однако, тем не менее, ликует в ложищах его великое 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 korrumpierten 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 Vokabulars), welche die vom Boten Šišimor verkündete Unsterblichkeit seines Herrn als tatsächlichen Glauben der „indischen Heiden" (*indijskie jazyčniki*) bestätigt.[487] Weiter kann der Dalai-Lama durch seine sagenhafte Ferne als Chiffre schlechthinniger Exotik gelesen werden, die das fremdere 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: Ėl'-Fa 2006, S. 16.
486 Die Dalai-Lama-Episode spielt sich in Kapitel 2 ab (ebd., S. 16-18).
487 Vgl. ebd., S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, vermengte 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 grö-

488 Vgl. z.B. die Überblicksdarstellungen bei Zotz, 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, Budda, Fo, Schekia sind alle Eins mit Schaka und so geht diese heilige Mönchslehre, wenn gleich nicht überall mit der weitläuftigen 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 ‚vorbuddhistischen‘ Paradigma bewegen. Wenn z.B. 1813 in der Astrachaner Zeitung *Vostočnyje 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 Šigimuni“, aber nicht den Buddhismus kennt, und wenn schließlich 1820 in einem

---

491 Vgl. Zotz 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 Śākyamuni 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *Ėnciklopedičeskij leksikon* (*ĖL*) 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 pervosvjaščennike (kutuchte) prebyvajuščem v Urge“, übers. von P. Gvozdev. In: *Syn otečestva* 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 nravstvennosti 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 Wirken Pučkovskij, L. S.: „Aleksandr Vasil’evič Igumnov (1761-1834)“. In: Akademia nauk SSSR, Institut narodov Azii (Hrsg.): *Očerki 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jani, den das Editorial des *ĖL* 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 „makelloser Gebieter" und nicht als mongolische Wortform für Buddha, so wie sie etwa im siebten Band des *ĖL* 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 otečestva* 36 (Č. 158), Nr. 25 (1833), S. 191-209, hier S. 191.

[499] Vgl. ebd., S. 198; *ĖL*, Bd. 7, S. 243 u. 422. Das mongolische Wort *Burqan* (burjatisch: *Burχan*), 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 Worterklärung 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *ĖL* (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 Buddhabegriff 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 „Buddhaismus" (*buddaizm*) zu eröffnen. Es handle 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 buddičeskoj 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 grammatikalischen 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *ÈL* 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.): *Očerki po istorii russkogo vostokovedenija*, Sbornik VI. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury 1963, S. 218-253.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitarbeitern des *ĖL* 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 literärischen 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 Buddhaismus*. 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-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Kőrös 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 dieser 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. Bezüglich 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. Zotz 2000, Lütkehaus 2004 oder Almond 1988 auf wenige oberflächliche Nennungen.

512 Eine Ausnahme ist z.B. Knüppel 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „Buddhaismus", die er als Darstellung der Grundlagen dieser Religion begriff und als zusammenhängendes, fortschreitendes Projekt konzipierte (*Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus* 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 Pradschnâ-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 Buddhaismus" 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 Buddhaismus. Gelesen den 21. December 1831". In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, 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 prosveščenija* 1 (1834), Otd. III, S. 217-251, 378-415, hier S. 378-392. Die zweiteiligen *Grundlehren des Buddhaismus* 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 osnovnych položenijach buddizma", Teile 1 und 2. In: *Čtenija Imperatorskoj akademii nauk v Sanktpeterburge za 1829 i 1830 gody* 1 (1831), S. 40-51.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nene Beiträge *Budda* und *Buddism* im siebten Band des *ĖL*. 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 Religionssysteme 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 *ĖL*-Artikeln *Budda* und *Buddism* sein: „Titelloser 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://isaran.ru/?q=ru/opis&guid=0C71854A-59F0-129E-543F-A113E61940E1&ida=2 (letzter Zugriff: 23.12.2019).

517 Der dritte längere Beitrag Schmidts zum *ĖL* 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 *ĖL*, Bd. 7, S. 245.

519 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *Dhjâna*-Begriff[520] *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 vermittels ihrer Verbindung bildet sich das Universum. Über den erhabenen *Buddha-Dhjânas*, oder stufenweise ansteigenden Himmeln, zu denen allein der freie Geist Zugang hat, befindet sich noch ein *Dhjâna*, 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 völliger Abstraktion begriffenen Licht.“

> „Сами по себе, дух и материя совершенно противоположны друг другу, и никогда дух не может быть составною частью материи; однако ж несвободный дух, до достижения своей свободы, есть неразлучный спутник материи, и посредством их союза образуется вселенная. Над высокими *Будда-дянами*, 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 тончайшею стихиею 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 *Dhjâna* des Lichts emanierten Universums, von den höchsten Luftgöttern 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 материею. Духи этой области, заключенные в различных формах материи, покуда высшим познанием ничтожества этих форм и увеличивающимися оттого добродетелями не достиг-

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

[521] Ebd. (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *Budda* 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 (eigtl. „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 Buddhaismus. Zweite Abhandlung. Gelesen den 15. September 1830". In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, 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 Buddhaismus. Erste Abhandlung. Gelesen den 9. December 1829". In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, 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 Buddhalehre 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-Pétérsbourg, 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" (*častицy ducha*).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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 *ÈL* als Essenz des Buddhismus in komplexer Sprache verdichtet, dürfte, wie bereits angetönt, 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 *ÈL* 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 Buddhaismus* den Kerngehalt der buddhistischen Lehre unter zusätzlichem Rückgriff auf die im *ÈL* abwesenden Begriffe des *Sansâra* (Sanskrit: *saṃsāra*) und *Nirwâna* (Sanskrit: *nirvāṇa*):

---

524 *ÈL*, Bd. 7, S. 243.
525 Vgl. ebd.
526 Vgl. ebd., S. 244.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Die Grundidee des Buddhaismus 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 Sinnenwelt 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 *ĖL* 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 Denkarten 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Buddhaismus als Volksreligion“ durch einen eigennützigen 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 Buddhaismus“ 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 Kulturentwicklung und die negative Rolle der Priesterschaft – finden sich auch im *ĖL*-Artikel *Buddism* (vgl. *ĖL*, 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 distanziert-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 *ĖL* 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. Zotz 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 Beiträger 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *ÈL*-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 Buddhaismus*. 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 Buddhaismus, 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 Pradschnâ-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 „Stützpunct“ 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* (*Mahāyāna*) erfolge diese Verbindung mit der „Gottheit in der Abstraction“ nach dem Durchgang durch die verschiedenen Tugend-Stufen der *Pâramitas* im letzten Übergang, dem *Pradschnâ-pâramita* (sankr. *prajñāpāramitā*), 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 Pradschnâ-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 *Mahāyāna-sūtra* im Original und in Übersetzung, vgl. Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen (lu le 14 octobre 1836)“. In: *Mémoires de l’Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, Sixième série*, Bd. 4 (1840), S. 123-228. Walravens datiert die ausführli-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Pradschnâ-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 literärischen 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 literärischen 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *ÈL*-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 Buddhaismus*. 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 Pradschnâ-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 aufbauen, 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" Religionssystem: 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 Dhjâna*" zuschreibt[543] (vgl. dazu oben im *ÈL*); sie legt aber auch den Grund zu einem Vergleich der im Mittelabschnitt des Textes vorgestellten asiatischen Religionen (v.a. „Brahmanismus", „Buddhaismus", „Sorastrismus") mit den Lehren verschiedener antiker Philosophen und Theologen (Philo, Simon Magus, Karpokrates, Epipha-

---

540 Vgl. Schmidt 1832a, S. 91 und *ÈL*, Bd. 7, S. 247.
541 Vgl. *ÈL*, Bd. 7, S. 247.
542 Vgl. Schmidt, Isaak Jakob: *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus*. Leipzig: Bei Carl Cnobloch 1828, S. 1-3.
543 Vgl. ebd., S. 1 u. 9 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „parsische Dualismus" gedient haben könne. Der Vergleich beginnt schon bei der Benennung selbst, indem Schmidt die griechische γνῶσις (Erkenntnis, Einsicht) direkt mit dem Sanskritwort *Dschnâna* (*jñāna*) parallelisiert, das er im Fall des Buddhismus als „gesteigerte Erkenntniss" der Eitelkeit, Nichtigkeit und Leerheit 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 Schlusssatz 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 ausübte. 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 prosveščenija* 4 (1834), Otd. II, S. 196-210.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „Buddhaismus" 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Kovalevskijs 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 Altphilologie 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 Kovalevskijs 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. Kovalevskijs 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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 mongolischsprachigen 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 *ĖL* verfasst hat (die im hier gegebenen Kontext inhaltlich allerdings weniger von Relevanz sind).[555]

---

553 Zur Biografie Kovalevskijs 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 Vilnensia* 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) verkennen seine Bedeutung ebenso.

555 Zagoskin spricht in seiner biografischen Skizze zu Kovalevskij von einer „Reihe von Artikeln" im *ĖL*, 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. Kovalevskijs

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

T. Ermakova, eine Spezialistin für die Geschichte der russischen Buddhismusforschung, diagnostiziert der heutigen Wahrnehmung Kovalevskijs 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* Kovalevskijs 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 *ÈL* auf. Eine Durchsicht dieses Bandes kann zumindest drei namentlich gekennzeichnete Lemmata identifizieren (Kovalevskijs 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 Kovalevskijs, 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 – pervoj treti XX veka*. Sankt-Peterburg: Nauka 1998, S. 12f. u. 20.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

streits hat die Wahrheit triumphiert. Wir verdanken Herrn Schmidt die Vervollständigung 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 *ĖL* 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 *ĖL*-Artikel *Budda* ergibt diesen eindeutig als Quelle. Kovalevskij zitiert den Text (auf den auch sein eigener *ĖL*-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 *ĖL*-Artikeln *Budda* und *Buddism*. Mencovs Rückgriff auf diese Texte ist, wie im Fall Kovalevskijs, naheliegend, war doch auch er vormals als Mitarbeiter am *ĖL* 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 universitetskoj tipografii 1837, S. 12. Das hier in einer monografischen Ausgabe zitierte Werk erschien zuerst 1835-37 in den *Učennye zapiski* der Kazaner Universität.

560 Vgl. Kovalevskij, Osip: *Mongol’skaja chrestomatija*, 2 Bde. Kazan’: V universitetskoj 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 *ĖL*, Bd. 7, S. 243f. und 244f.

562 Mencov, F.: „Obozrenie russkich gazet i žurnalov za vtoroe trechmesjačie 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„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" (*pervonačal'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 einstige 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 einstige 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „Buddhaismus" 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7.5 Buddhismusbegriff im Sprachlabor

Schmidts hauptsächlich auf Deutsch geäußertes Buddhismusverständnis hat den beginnenden russländischen 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 profilierter Spezialist wie Schmidt im *ÈL* 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 *ÈL* 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 Buddhaismus und Lamaismus vermuthen. Der Zweck dieser Abhandlung ist, die Nichtigkeit dieses gewähnten Unterschiedes darzuthun und zugleich zu zeigen, in wiefern die Religion der Tibeter und Mongolen sich als eine besondere Erscheinung in der Geschichte des Buddhaismus darstellt. Kaum nöthig scheint mir die Bemerkung, dass die Benennung *Lamaismus* rein Europäischer Erfindung und in Asien nicht gekannt ist. Die Völker dieses Glaubens nennen sich ‚Anhänger der Lehre Buddha's', sind folglich, nach Europäischer Art sich auszudrücken, Buddhaisten […]." 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).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„geistigen Führer *aller* asiatischen Buddhisten" bezeichnet.[572] Insbesondere Schmidts *ĖL*-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 *ĖL* übersetzen Schmidts deutschen „Buddhaismus" 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 *ĖL* 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 *ĖL*, dort u.a. auch *buddičeskij*, dazu *buddističeskij* in einer russischen Zusammenfassung von Werken Schmidts[574]), *budistskij* (Bičurin)[575] oder in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Formen *buddijskij* (Kovalevskij) und *buddistskij* (Schmidt im *ĖL*) 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. *ĖL*, 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 Mongolii*, 2 Bde. Sanktpeterburg: V tipografii Karla Kraja 1828, hier Bd. 1, S. 196.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Berg-Fürsten* (*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 wissensgeschichtlicher 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. Obščee 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tensitätsgrad aus, dass sich gar die Frage stellt, so Thomas Grobs These, 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 putešestvija 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 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 Schastra (sankr. *śāstra*) 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 Mongolologen 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 Vorwortes 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 *Schastra über die Seele des Lama Megedetaj-Korčin-Ugeljukči* (*Šastra 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 Erzählinstanz mit Brambeus nahelegt. In anderen literarischen Texten Senkovskijs, so z.B. den *Phantastischen Reisen des Baron Brambeus*, ordnet sich das erzählende Ich deutlicher dem Autorennamen Brambeus zu.

[582] Vgl. ebd., S. 4.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 stattzugeben – 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 duš*) im Inneren des Berges Elburdsch (*Él'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 fünfundfünfzig 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 innigen 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 Übersetzter aus dem Mongolischen – nun plötzlich auf anderer Ebene erscheint, um als Lügner dazustehen und somit die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung zu hinterfragen. Tergin-Arslans 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Universums[593] 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 (*pochoždenija*) mit der Assoziation eines Schelmenromans auf, wie er auch Bram-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 literärischen 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 Buddhaimus" 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 Beherrscher. 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 *Él'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 *orčilan* 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-Саин, 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 Schastra, welches Schmidt erst einige Zeilen später einführt. Es steht auch hier im Raum, ob es sich um eine nachlässige Lektüre Senkovskijs 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 Schastren[599] 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 egipetskogo 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 Senkovskijs 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 *ĖL* 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senschaftliche‘ Fußnoten des ‚Übersetzers‘ begleitete Einleitung in die ägyptische Religion resp. die „ägyptische Weisheit“ (*egipetskaja mudrost’*), die hier nicht eingehend analysiert werden kann. Ein Aspekt verdient allerdings Erwähnung: Als wesentliches Element der ägyptischen Religion erscheint die Seelenwanderung (*dušepereselenie*) – auch diesbezüglich ist eine Beeinflussung durch Herodot wahrscheinlich[605] –, 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 Sibiriers* (*Rasskazy sibirjaka*) stechen 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 Sokolovskijs, sondern auch Arbeiten zu seiner Biografie. Zu letzterer vgl. „Issledovanija, posvjaščennye V. I. Sokolovskomu“. In: Šapovalov, V. A.; Štajn, K. Ė. (Hrsg.): *Opal’nye: Russkie pisateli otkryvajut Kavkaz. Antologija v 3 t.*, Bd. 2. Stavropol’: Izd-vo SGU 2011, S. 245-284.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Worterklärungen, 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. Timkovskijs (und damit auch Sokolovskijs) Buddhismusbild ist ‚vorbuddhistisch', d.h., es greift noch nicht auf den Buddhismusbegriff zurück, sondern kennt nur den „lamaschen" resp. „šigemunischen Glauben" (*lamajskaja vera*, *šigemunianskaja vera*), für den zwar der Religionsbegriff schon zählt, der aber dennoch im althergebrachten Heiden-Paradigma (vgl. Kap. 7.1) als „Idolatrie" (*idolopoklonstvo*) klassifiziert wird. Timkovskijs Wissensstand 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] Timkovskijs Beschreibung des „šigemunischen Glaubens" kommt somit wissenshistorisch betrachtet älter daher als Schmidts Buddhismusverständnis, das im gleichen Jahr mit der Publikation der *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literärischen 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 „Šigemunis"

[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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Sokolovskijs Verarbeitung des Buddhismus, der bei ihm, in der Wortform gegenüber Timkovskij leicht abweichend, „šagjamunischer Glaube" (*šagjamunianskaja vera*) oder „Šagjamunismus" (*šagjamunizm*) 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 Šagja-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 Šagja-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 auszehrend, 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 третия 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 *oṃ maṇi-padme hūṃ*. Zur Erklärung der Śākyamuni-Abbildung vgl. ebd. im Anhang: „Ob-jasnenie gravirovannych dosok k pismu o molitve lamaitov" (unpaginiert).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Изнуряя 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 Entsagung vom Palastleben vermutlich direkt aus der in Timkovskijs Reisebericht enthaltenen Lebensbeschreibung Śākyamunis, 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 *Ėl'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 Sokolovskijs 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 Šagja-Munis 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Timkovskijs 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 – Opyt duchovnogo stichotvorenija*, 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 Timkovskijs 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Senkovskijs und Sokolovskijs 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 spiele (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 Buddhologie und der Literatur eingeht. Einen Einblick in Pelevins literarische Verarbeitung des Buddhismus bietet schließlich de la Fortelle, Anastasia: „La quête bouddhiste et l'ésthetique 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 2: Šigemuni, Skulptur.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

8. Schamanismus und die Faszination des Rituals

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

8.1 Schamanismus zwischen lokaler Herkunft und Universalisierung

In seinem einflussreichen Buch *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* von 1951 definiert Mircea Eliade, wie es der Titel schon verdeutlicht, den Schamanismus als Technik der Ekstase und entsprechend den Schamanen als Spezialisten eines spezifischen Trancezustandes, während dessen die Seele aus dem Körper tritt und eine Reise zum Himmel oder in die Unterwelt vollzieht. Mit dieser Bestimmung ist eine Abgrenzung der Schamanen von anderen Magiern und Medizinmännern verbunden, denn ein Schamane sei auch Magier, aber nicht jeder Zauberer auch Schamane. Eliade ist sich wohl bewusst, dass der Schamanismus „*stricto sensu* […] ein par excellence sibirisches und zentralasiatisches Phänomen" darstellt, doch seine Definition entbindet ihn von dieser lokalen Beschränkung, indem sie ihn nicht als geografisch-kulturell partikuläre Kulturform versteht, sondern zu einem religionsgeschichtlichen Konzept erklärt, dessen Vorkommen global und transhistorisch studiert werden kann.[624] Folglich bildet der sibirische Schamanismus zwar den Ausgangspunkt der Untersuchung und er behält über das ganze Werk betrachtet eine prominente Rolle – Eliade hatte Russisch gelernt, um einschlägige ethnografische Arbeiten lesen zu können[625] –, doch geraten auch ganz andere Bereiche wie Indonesien, Nord- und Südamerika, Ozeanien oder die europäische Antike etc. in den Fokus. Eliade erhebt den Schamanismus zum Modellfall archaischer Religion an sich und damit auch zum bedeutenden Baustein seiner Religions- und Ge-

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

626 Eliade 1975, S. 464.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

---

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

630 Stuckrad 2003, S. 56.

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

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

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

634 Kollmar-Paulenz 2012a, S. 103.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

8.2 „Die Burjaten küssen nicht!" – Džulijanis unzeitgemäße Ethnografie Sibiriens

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

> „Die Lamas verfolgen die Schamanen mit harter Hand, aber die Burjaten mögen es, in wichtigen Fällen übernatürliche Mittel in Anspruch zu nehmen und der Schamane ist bis heute Wahrsager des Zukünftigen und ein Mittler zwischen Mensch und Teufel. […] Im Falle langanhaltender Krankheiten rufen sie den Schamanen herbei, der einen bösen Geist beschwört. Jetzt heilen die Lamas sie, bisweilen auch mithilfe übernatürlicher Mittel."
>
> „Ламы строго преследуют шаманов, но Буряты любят в важных случаях прибегать к сверхъестественным средствам, и шаман до сих пор есть предсказатель будущего и посредник между человеком и дьяволом. […] В продолжительных болезнях они призывают шамана, который заклинает злого духа. Теперь лечат их ламы, иногда тоже сверхъестественными средствами."[639]

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

> „Die Burjaten, die den schamanischen Glauben ausüben, huldigen der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Wasser, den Bergen, Tieren oder deren Abbildungen, – mit einem Wort: Sie verehren alles, was ihren Vorhaben schaden oder diese behindern kann, und sie glauben damit die Gottheiten besänftigen zu können, deren Einfluss sie fürchten."
>
> „Буряты, исповедующие шаманскую веру, поклоняются солнцу, луне, огню, воде, горам, животным или их изображениям, – словом боготворят все, что может вредить или препятствовать их намерениям, думая умилостивить тем божества, которых влияния они страшатся."[640]

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

639 *ĖL*, Bd. 7, S. 433, 435.
640 Džulijani 1834, S. 47.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

641 Vgl. ebd., S. 47-51.

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

643 Witsen, Nicolaas: *Noord en Oost Tartaryen*, 2 Bde. Amsterdam: Schalekamp ^{3}1785. Die Abbildung findet sich im zweiten Band zwischen S. 662 und 663.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

646 Vgl. Džulijani 1834, S. 48-51.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

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

[652] Vgl. Flaherty 1992, S. 118f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

653 Džulijani 1834, S. 50.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

657 Vgl. Stuckrad 2003, S. 67.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Aus: Witsen, Nicolaas: *Noord en Oost Tartaryen*, 2 Bde. Amsterdam: Schalekamp [3]1785. Abbildung Band 2 zw. S. 662 u. 663.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3 *Umdeutung im Zeichen der Mythologie: Banzarovs Philologisierung des Schamanismus*

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

---

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

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

661 Vgl. ebd., S. 220f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

> „Das, was uns als platter Betrug bei nomadischen Scharlatanen erschien, stellt eine Religion dar, die gegenwärtig am Chinesischen Hof und in der Mandschurei vorherrscht. Ihre alten Rituale, die im oben erwähnten Statut dargelegt sind, bilden ein stringentes System, das auf rein religiösen Begriffen gründet."
>
> „То, что нам казалось грубым обманом в кочевых шарлатанах, составляет религию, господствующую ныне при китайском дворе и в Манджурии. Древние обряды ее, изложенные в вышепомянутом уставе, представляют стройную систему, основанную на понятиях чисто-религиозных."[662]

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

---

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

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

664 Vgl. ebd., S. 73.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Illustrativ wirkt in diesem Zusammenhang auch ein 1847 in einer Moskauer Zeitung publizierter Bericht Georgij L'vovs. Der Erzähler[666] zieht sich hier explizit auf eine Position ‚reiner' Augenzeugenschaft zurück und will das Urteilen dem Adressaten der Widmung – dem Schriftsteller Vladimir Odoevskij – überlassen:

> „Ich werde keinerlei Schlüsse ziehen, ich werde nur erzählen, was ich gesehen habe, und überlasse es Ihrer Einsicht und Erfahrenheit, zu erklären, die Erscheinungen in allgemeine Naturgesetze einzuordnen und Kommentare abzugeben in der Sprache Ihrer Wahl."
>
> „Не буду выводить никаких заключений, расскажу просто, как видел, предоставляя вашей проницательности и опытности объяснить, подводить явления под общие законы природы и делать комментарии, на каком языке хотите."[667]

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

---

665 Vgl. ebd., S. 74.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

670 Vgl. die biografische Skizze in Banzarov, Dorži: *Sobranie sočinenij*. Moskva: Izd. Akad. nauk SSSR 1955, S. 18-31.
671 Vgl. ebd., S. 48-51.
672 Vgl. Kollmar-Paulenz 2012a, S. 99f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

[673] Banzarov 1955, S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

678 Vgl. ebd., S. 96-100.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Bevor ich den Beschwörungskultus der Schamanen schildere, will ich versuchen, die Weltanschauung des Schamanenthums darzulegen. Diese Aufgabe ist eine sehr schwierige, sobald man sich daran macht, ein Gesammtbild zu entwerfen, weil das Ganze aus widersprechenden Einzelnachrichten gewonnen werden muss. Hierbei werden wir bei der Erforschung des Schamanismus durch keine Spur von schriftlichen Dokumenten unterstützt. Um wie viel schwieriger muss also hier die Zusammenstellung eines Gesammtbildes sein, wenn es schon schwer ist, schriftlich überlieferte Mythen, z. B. des griechischen Alterthums, zu einem Ganzen zu vereinigen."[681]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Teil IV

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

9. Schlussbetrachtung

Die folgende Schlussbetrachtung konzentriert sich vor dem Hintergrund einer Zusammenfassung (9.1) des in den Kapiteln 3 bis 8 Diskutierten v.a. auf einen tragenden Aspekt der Untersuchung, indem sie die sprachlichen und konzeptuellen Voraussetzungen, auf denen die Rede von einem Religionsdiskurs im Orientdiskurs basiert, in einen größeren theoretischen und historischen Zusammenhang einordnet und die Ergebnisse der Quellenlektüren im Hinblick auf eine verallgemeinerbare historische Entwicklungslinie, die sich im Religionsdiskurs zu erkennen gibt, zusammenführt (9.2, 9.3, 9.4). Ein Ausblick zum Schluss (9.5) schneidet einige Punkte aus dem Bereich der postkolonialen Studien an, die bei weiterführenden Überlegungen zu berücksichtigen wären.

9.1 Zusammenfassung einiger Analyseschritte und Resultate (Kapitel 3-8)

Die vorliegende Studie, die sich mit der Schlussbetrachtung ihrem Ende zuneigt, steht und fällt mit dem 1835-1841 in St. Petersburg in siebzehn Bänden erschienenen (und nicht abgeschlossenen) *Enzyklopädischen Lexikon* (*Ėnciklopedičeskij leksikon*, Abk. *ĖL*), das der Untersuchung als narrativer Leitfaden dient und zugleich auch eine ihrer wesentlichen Quellen darstellt. An Konzepte von Deleuze & Guattari und Umberto Eco anknüpfend, modelliert Kapitel 3 das *ĖL* als regulatives Prinzip der Darstellung, als narrativen Zusammenhalt des thematischen Spektrums, das diese Arbeit abdeckt. Der Rückgriff auf diese Enzyklopädie erlaubt eine kompositorische Orientierungsleistung ähnlich derjenigen, die der Roman *Der Meister und Margarita* in Karl Schlögels Studie zum Moskauer Jahr 1937 erfüllt.

Die semantische Extension des zeitgenössischen Orient- und Asienbegriffs[685] ist schwer einzuhegen, aber auch nicht willkürlich; ihre Unschärfe steht für eine Rhizom-Struktur (vgl. Kap. 3.2.3), deren dezentriertes Ausgreifen durch das bei Eco entnommene Regulativ der Enzyklopädie begrenzt und hypothetisch zentriert werden sollte. Ecos Begriff der Enzyklopädie zeichnet sich durch eine inhärente Doppelung aus: Er bedeutet im Sinne des Rhizoms einen letztlich unabschließbaren Verweiszusammenhang, aber zugleich auch eine regulative Idee, die eine pragmatische Eingrenzung vornimmt (als „hypothetische lokale Abbildung"). Mit dem *ĖL* war hierfür im gegebenen Rahmen ein konkret materielles Instrument der Eingrenzung gegeben (Eco selbst expliziert seine

685 Beide Begriffe werden in dieser Arbeit, dem Sprachgebrauch des Untersuchungszeitraums entsprechend, synonym verwendet, wenn die Quellen sie nicht durch Attribute spezifizieren.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theorie ebenfalls an einem historischen Beispiel: der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert). Kapitel 3.1 ordnet das *ĖL* publikationsgeschichtlich ein und beleuchtet es als relevantes, bis anhin wenig erforschtes wissensgeschichtliches Material, das weit über das hier behandelte Thema hinaus von Bedeutung ist. Als erster Versuch einer russischen Universalenzyklopädie fällt es in eine Zeit der beträchtlichen Ausweitung und Kommerzialisierung der Literatur- und Buchproduktion und verkörpert ein allgemeinbildendes Projekt als Teil eines an westeuropäischen Vorbildern orientierten, einem Fortschrittsdenken verhafteten russischen Selbstzivilisierungsbestrebens unter dem Zeichen der „Aufklärung" resp. „Bildung" (*prosveščenie*). Es situiert sich nicht nur thematisch im wissenschaftlich-allgemeinbildenden Bereich und in der Nähe der populären Zeitschriften, sondern auch im Feld der Literatur, insofern dieses – dem zeitgenössischen Verständnis entsprechend – breit aufgefasst wird und u.a. die Prozesse der Herausbildung und Weiterentwicklung der modernen russischen Standardsprache mitumfasst. Zur bedeutenden Quelle für die vorliegende Arbeit wurde das *ĖL* aber v.a. durch seinen expliziten, in programmatischen Ankündigungen hervorgehobenen Anspruch, neben auf Russland bezogenen Themen auch Asien und insbesondere das, was in der Sprache der Zeit „mahometanischer Orient" (*magometanskij vostok*) heißt, mit besonderer Berücksichtigung zu behandeln. Das *ĖL* bewegt sich damit in einer diskursiven Konstellation, die Russland aufgrund seiner geografischen Lage und Geschichte als Tertium zwischen West und Ost konstruiert und ihm eine spezifische Orientkompetenz und Vermittlungsrolle im ost-westlichen oder west-östlichen Wissenstransfer zuschreibt (Kap. 3.1.3).

Den historisch-gesellschaftlichen Kontext des *ĖL* und die Ebene der Programmatik verlassend, erhob eine erste inhaltliche Auswertung ausgewählter Artikel aus dem Bereich der beanspruchten Asien- resp. Orientspezialisierung ein Feld von aufeinander bezogenen Begriffen und Themen, das unter dem methodischen Vorbehalt, ein heuristisches Modell darzustellen, den Religionsdiskurs eingrenzte, der den Gegenstand der Untersuchung ergab (Kap. 3.3.2, auf die theoretischen Implikationen, die damit einhergehen, wird weiter unten noch ausführlich zurückzukommen sein). Von der Erhebung dieses Begriffs- und Themenkatalogs ließ sich auf die weitere Ausgestaltung der Untersuchung schließen. Mit anderen Worten fand sich dabei ein wesentlicher Teil derjenigen enzyklopädischen Struktur auf engem Raum verdichtet, die den nachfolgenden Kapiteln ihr Gepräge verlieh. Jedes dieser fünf Kapitel, die Teil III der Arbeit konstituieren, kann somit in einen Bezug zur begrifflich-thematischen Skizze dieses interrelationalen Begriffsfeldes gesetzt werden und sie betten ihr enzyklopädisches Skelett (das weitere, über das Kapitel 3.3.2 hinausreichende Bezüge zum *ĖL* entfaltet) jeweils in die Analyse größerer wissensgeschichtlicher Zusammenhänge ein, die sich zeitlich zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts bewegen. Die ausgewählten Artikel des *ĖL* (und die Perso-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen, die sie verfassten) stellen also das Leitmotiv oder die Substruktur der Gesamtkomposition der Untersuchung dar, ohne in jedem Kapitel den narrativen Anfang setzen zu müssen.

In Kapitel 4 steht mit dem aus Polen stammenden Osip Senkovskij eine Person im Fokus, die angesichts ihrer Vielgestaltigkeit selber das Prädikat ‚enzyklopädisch' verdient und dementsprechend auch in den übrigen Abschnitten dieser Arbeit auftritt (ausführlich in den Kapiteln 3 und 7, punktuell in den Kapiteln 5, 6 und 8). 1822 wurde der brillant polyglotte Orientalist im Alter von nur 22 Jahren in St. Petersburg zum Professor für arabische Sprache ernannt. Seine intellektuelle Polymorphie gelangt aber nicht nur in der Wissenschaftsgeschichte der Orientalistik zum Ausdruck, sondern ebenso in der Literatur, dem Journalismus und dem Projekt des *ĖL* (dem er zeitweise als Chefredakteur vorstand). In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen russischen Publikationen zum Islam geht das Kapitel 4.1 dem Islamverständnis Senkovskijs in Bezug auf den Religionsdiskurs der Zeit in verschiedenen literarischen und wissenschaftlichen Textgattungen nach. Senkovskij, der für das *ĖL* zahlreiche Artikel insbesondere zum „mahometanischen Orient" verfasste, entwickelt, so das Ergebnis, kein reflexiv-analytisches Interesse am Islam als Religion, was sich zusätzlich im Kontrast mit seiner philologischen Konzeption von Sprache und Poesie zeigt, die sich explizit an vorislamisch-arabischen und griechischen Vorgaben orientiert (Kap. 4.2). Eine Ausnahme, die im Kontext dieser Studie speziell gewichtet wird, ergibt sich allerdings dort, wo Senkovskij in einem langen Beitrag zum *ĖL* eine Klima-, Sprach- und Religionstheorie Asiens entwirft, die ihn als einen frühen Repräsentanten einer russischen wissenschaftlichen Religionskomparatistik erweist, der die drei wesentlichen „philosophischen Systeme" Asiens (das „syrische", das „indische" und das „chinesische") jeweils auf eine abstrahierte „Grundidee" als Kern der Religion hin untersucht (Kap. 4.3). Beobachtungen zum Aufkommen des Begriffs *islam* als eines analytischen Konzepts der russischen Sprache um die Mitte des 19. Jahrhunderts runden das Kapitel ab und situieren die zuvor erhobenen Begriffsverwendungen Senkovskijs im größeren wissensgeschichtlichen Rahmen (Kap. 4.4).

Kapitel 5 rekonstruiert aus einigen *ĖL*-Artikeln Pavel Savel'evs zwei verschiedene zeitgenössische Herangehensweisen an die schiitische Ausprägung des Islam. Einerseits verortet eine historisch-politisch ausgerichtete Perspektive die Schia im Paradigma des Schismas wesentlich als Sonderentwicklung in Konsequenz des Verlaufs der islamischen Frühgeschichte und konstruiert dabei, wie besonders deutlich im Fall des besprochenen Kazaner Orientalisten Aleksandr Smirnov, einen ‚eigentlichen' Islam, demgegenüber die schiitische Spezifität eine historische Devianz repräsentiert (Kap. 5.2). Diesem grundsätzlich geschichtlich konzipierten Interesse stellt das Kapitel andererseits eine Zugangsweise gegenüber, die mit Blick auf das sogenannte ‚Passionsspiel' der Schiiten (*taʿziya*) primär von der performativen Attraktion eines in der (damaligen) Ge-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genwart beobachteten Phänomens ausgeht und dieses erst sekundär, infolge einer Augenzeugenschaft, auch historisch erklärt. Eine eingehende, über den russischen Sprachraum hinausreichende intertextuelle Verortung der einschlägigen Passagen Savel'evs führt auf die historische Spur eines in der Beschreibungssprache von Reiseberichten und literarischen Texten sich herausbildenden, auf die *taʿziya* bezogenen Theaterdiskurses, also der Genese einer bis in die Gegenwart fortbestehenden Wahrnehmung des schiitischen Passionsspiels in den Kategorien europäischer Theaterterminologie (Kap. 5.3). Die daran anschließenden Fallbeispiele zur Erzählung *Mulla-Nur* des romantischen Schriftstellers Aleksandr Bestužev-Marlinskij und zu den Reiseberichten des Orientalisten Il'ja Berezin über seinen Aufenthalt im Kaukasus und dem Iran veranschaulichen zwei spezifische russische literarische und wissenschaftliche Verarbeitungen der *taʿziya* im Detail. Dabei werden im weiteren Kontext zwei divergierende epistemologische Positionierungen gegenüber dem Orient an sich schematisch fassbar. Steht dem erzählenden Ich bei Bestužev-Marlinskij ein dialogisches Verhältnis zum Orient eingeschrieben, so zeigen sich Berezins Texte als grundsätzlich monologisch verfasst und explizit eurozentrisch distanziert.

Kapitel 6 legt dar, wie sich in der westeuropäischen und russischen Rezeptionsgeschichte dessen, was aus heutiger Sicht die vorislamische persische Religion des Zoroastrismus darstellt, ein diskursiver Umbruch vollzieht, in dessen Zug sich die konzeptuelle Verfasstheit der Beschreibungssprache von einer Fixierung auf das Wirken der unter dem griechischen Namen Zoroaster (Ζωροάστρης, avestisch: Zaraθuštra) bekannten Figur hin zur „Religion" verschiebt. War die seit der Antike sich vollziehende europäische Beschäftigung mit Zoroaster eine reine Imaginationsgeschichte, die ohne Bezug auf zoroastrische Quellen auskam, so setzte im 18. Jahrhundert insbesondere Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron mit der Herausgabe des *Zend-Avesta* einen neuen Standard, der fortan das Studium zoroastrischer Schriften unabdingbar machte. Anquetil-Duperron bleibt der seit der griechischen Antike sich um den „Magier" und „Philosophen" Zoroaster rankenden Faszinationsgeschichte allerdings insofern treu, als diese Figur, verstanden als „Gesetzgeber" (*législateur*), auch für seine Werkkonzeption leitend ist. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verschiebt sich der Fokus zunehmend auf die „Religion", die nun, kategorial oftmals als „Religionssystem" aufgefasst, zu einem diskursiven Akteur gerät. „Religion" handelt jetzt gewissermaßen autonom innerhalb einer religionsgeschichtlichen Entwicklungslogik, indem sie sich im Gang der Zeit in verschiedenen Formen verwirklicht. Das diskursive Agens, das Prinzip, das religionsgeschichtliche Entwicklung motiviert, geht somit vom „Gesetzgeber" auf die „Religion" über. Deutlich erkennbar wird dieser Wandel etwa im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bei Friedrich Creuzer oder Hegel und er kann auch im einsetzenden russischen Zoroastrismusdiskurs beobachtet werden, der praktisch ausschließlich vor dem Hintergrund einer Sekundärrezeption westeuropäischer Fachliteratur

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Erscheinung tritt (Kap. 6.2 und 6.3). Ein besonders augenscheinliches russisches Beispiel für den beschriebenen wissenshistorischen Wandel findet sich in einer im Jahr 1836 über mehrere Zeitschriftenartikel hinweg geführten Polemik zwischen dem Philosophen, Literaturtheoretiker und späteren Ethnografen und Historiker Nikolaj Nadeždin, der auch Beiträge zum *ĖL* schrieb, und dem Literaturhistoriker Stepan Ševyrev. Die Kontroverse, die das Kapitel 6.4 ausführlich nachzeichnet, setzt eigentlich bei einer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Poesie ein, wächst sich aber zu einem erbittert geführten intellektuellen Streit über die korrekte Interpretation der Religionsgeschichte des alten Orients aus, wobei insbesondere die Frage zur Debatte steht, ob die antiken Perser Dualisten oder Polytheisten gewesen seien. Im Verlauf der Argumentation kommt so eine religionskomparatistische Dynamik zustande, die v.a. im Fall Nadeždins in die mit philosophischen Überlegungen und mit religionskundlicher Fachliteratur untermauerte „geistige Konstruktion" eines nach logischen Prinzipien sich vollziehenden Stufenmodells der Religionsgeschichte mündet, das auf der einen Seite einen theoretisch abstrahierten wissenschaftlichen Blick auf Religion begründet, diesen aber zugleich in einem teleologischen Geschichtsdenken ansiedelt, dessen Entwicklungsstreben sich von einem Ur-Monotheismus über verschiedene „heidnische" Stufen zur Wahrheit des Christentums bewegt. Diese in der Auseinandersetzung mit Ševyrev entworfene Konzeption der Religionsgeschichte repräsentiert nicht allein den Übergang vom „Gesetzgeber" zur „Religion", sondern mengt sich durch ihren Gebrauch eines interkulturell und diachron angewendeten Religionsbegriffs einer zu dieser Zeit in Russland noch geringen Zahl von Religionsvergleichen bei, die explizit durch Komparatistik Religionstheorie generieren, also Religion (auch die ‚wahre') notwendigerweise an einer Pluralität explizieren (Kap. 6.5).

Kapitel 7 handelt davon, wie sich der Buddhismus im Untersuchungszeitraum der Arbeit als neuer Gegenstand der Wissenschaft, aber auch der Literatur konstituiert. An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ‚entdeckt' Europa die ‚Religion Buddhismus', indem verschiedene asiatische Kulturformen, die zuvor über Jahrhunderte hinweg eine unspezifische Zuordnung zur Kategorie des ‚Heidentums' erfuhren, zunehmend als Ausprägungen eines übergeordneten Zusammenhangs ‚Buddhismus' verstanden werden, der nun als einer universellen Kategorie ‚Religion' zugehörig gilt. Dieser Übergang verfestigt sich, weitgehend analog der westeuropäischen Tendenz, im russischen Sprachraum in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und spiegelt sich u.a. im Aufkommen des Neologismus *buddizm* (resp. auch *buddaizm* und andere Varianten), der sich allmählich gegen Alternativbezeichnungen wie *dalaj-lamskaja vera* („dalai-lamascher Glaube"), *šigemunianskaja vera* („šigemunischer" resp. „Śākyamuni'scher Glaube") oder *Šigemoniev zakon* („Šigemoni'sches Gesetz" resp. „Śākyamuni'sches Gesetz") u.a. behauptet. Neben verschiedenen wenig bekannten Quellentexten (Kap. 7.1) veranschaulichen v.a. die beiden prägends-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Figuren der frühen Buddhismusforschung in Russland, Isaak Jakob Schmidt und Osip Kovalevskij, die Herausbildung und Etablierung des Buddhismus als eines religionskundlichen Gegenstandsbereichs. Hervorgehoben wird in diesem Kapitel v.a. das Schaffen und die Wirkung des in Amsterdam geborenen Mongolen- und Tibetexperten Schmidt, der seit den 1820er-Jahren bis zu seinem Tod 1847 an der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften tätig war. Schmidt verfasste seine Forschungen zum „Buddhaismus" hauptsächlich auf Deutsch, einige seiner Texte erschienen aber auch in russischen Versionen, so etwa die *ĖL*-Artikel *Budda* und *Buddism*, die als Zusammenfassung und Resümee der umfangreicheren deutschen Studien interpretiert werden (Kap. 7.2). Schmidts Herangehensweise zeigt sich durch das Bestreben getragen, eine nüchtern-deskriptive Sprache zu entwickeln, die den Buddhismus als komplexe Religion würdigt und als für sich gültig nicht ausgesprochen an europäischen Kategorien messen will. Dennoch bleibt Schmidts Buddhismusverständnis in gewissen Belangen auch an christliche Konzepte rückgebunden und lässt die Möglichkeit einer Interpretation als faszinierte religiös-christliche Aneignung zumindest offen. Schmidt, der sich auch als vergleichenden Religionsforscher sah (Kap. 7.3), wirkte außerhalb Russlands etwa auf Arthur Schopenhauer, dem wiederum in der deutschsprachigen (und teilweise der späteren russischsprachigen) Buddhismusrezeption eine maßgebliche Stellung zukommt. Aber auch innerhalb Russlands war Schmidts Werk zu seinen Lebzeiten von großem Einfluss und verlieh z.B. dem polnischstämmigen Kazaner Buddhismusspezialisten Osip Kovalevskij – auch sein philologisches Fachgebiet war v.a. die mongolische Sprache – wichtige Impulse (Kap. 7.4). Schließlich vermag die Analyse von Erzählungen Osip Senkovskijs und Vladimir Sokolovskijs zu zeigen, wie literarische Texte wissenschaftliche Forschung (u.a. Schmidt) aufgreifen und an der Herausbildung und Verbreitung des neu entstehenden Wissensgegenstandes ‚Buddhismus' partizipieren resp. ihn zu eigenen (etwa satirischen) Zwecken transformieren (Kap. 7.6).

Nach einführenden Überlegungen zur Problematik des Schamanismusbegriffs thematisiert Kapitel 8, ausgehend von der Person Julij Džulijanis, der als Zuständiger für sibirische Themen beim *ĖL* engagiert war, den Schamanismusdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts. Gemäß einer seit der Aufklärung weitverbreiteten Darstellungsweise, die auch noch Džulijani und anderen Autoren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eigen ist, galten die Schamanen als Ausdruck von Irrationalität, als Zauberer, Betrüger und Teufelsbeschwörer (Kap. 8.2). Zugleich verweist das schamanische Ritual, dessen (Er-)Kenntnis durch Augenzeugenschaft meist im Zentrum der Berichte steht, auf eine Ambivalenz von Faszination und Abwertung. Neben den dominierenden, in der Aufklärung wurzelnden rationalisierenden Blick treten schon im 18. Jahrhundert auch alternative Deutungen, die den Schamanismus kulturanthropologisch verorten (z.B. bei Herder). Ein besonderes Augenmerk richtet sich in diesem Kapi-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tel auf den in Kazan' ausgebildeten Orientalisten burjatischer Herkunft Dorži Banzarov, der sich 1846 mit einer Abhandlung zum Schamanismus gegen die seit dem 18. Jahrhundert fortbestehende ethnografische Zugangsweise stellt (Kap. 8.3). Banzarov unternimmt den Versuch, den Schamanismus aus der Mythologie der Mongolen heraus und aufgrund schriftlicher Quellen zu erklären. Er verschiebt den wissenschaftlichen Fokus von der ethnografischen Beschreibung der äußeren Erscheinungsform eines Rituals hin zur philologisch orientierten Rekonstruktion eines „Religionssystems" und sucht damit Anschluss an den Wissenschaftsstandard der zeitgenössischen Orientalistik – ein Verfahren, das einige Jahre zuvor beim Sinologen Iakinf Bičurin nicht über Andeutungen hinausgelangt. Banzarovs Ausführungen gehen außerdem mit einer psychologisierenden Theorie der Genese der Religion einher, die auch Anklänge an eine Klimatheorie ausweist.

9.2 Diskurs und Einheit

Das im Vollzug des ‚Narrativs der Enzyklopädie' abgehandelte Themen- und Analysespektrum, welches die obenstehende Zusammenfassung in seinen Grundzügen rekapituliert hat, darf als Resultat eines Experiments gelten. Die am Beginn der Untersuchung deduktiv verfügte und keinesfalls alternativlose Orientierungsleistung des *ĖL* hat in diesem Sinne eine Auslegeordnung der Behandlung von Religion im russischen Orientdiskurs zutage gefördert, mit der eine gewisse Breite zu erreichen war, aber auch vieles unberührt bleiben musste.[686] Der explorative Charakter dieses enzyklopädischen Vorgehens mag verantwortlich zeichnen, sollte sich angesichts der getroffenen Auswahl mit einer gewissen Berechtigung der Eindruck eines zu spezifischen oder zu unspezifischen Fokus aufdrängen.

Über den Einheitsfaktor ‚Enzyklopädie' hinausreichend stellt sich die Frage nach einem verallgemeinerbaren Verbindungsmoment im analysierten Material noch einmal in anderer Weise mit (Rück-)Blick auf die Rekurrenz des Diskursbegriffs. Diese findet ihren Ausdruck nicht nur in übergeordneter Perspektive, wenn die Rede auf den Orientdiskurs oder den Religionsdiskurs fällt, sondern auch in etwas spezifischeren Formulierungen wie ‚Zoroastrismusdiskurs' oder ‚Schamanismusdiskurs' oder schließlich auch in adjektivischer Form (‚diskursiv'). Kapitel 2 hat sich für die theoretischen Vorüberlegungen des Diskursbegriffs bei Foucault bedient, gemäß dem Aussagen als Zeichen nicht jenseits ihrer sprachlichen Gestalt auf „Inhalte oder Repräsentationen" verweisen, sondern auf der Ebene der Aussagen selbst, indem sie mit anderen Aussagen in einer Beziehung stehen, „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie

686 So spielen Indien oder das Judentum, um nur zwei Beispiele zu nennen, kaum eine Rolle in dieser Studie.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprechen“ und damit ein autonomes, von den Subjekten unabhängiges „positives Unbewusstes“ des Wissens formieren. Ferner wurde vorgeschlagen, den Foucault’schen Diskursbegriff, insofern er einen „begrenzten Kommunikationsraum“ bildet, mit Lotmans Verständnis der Semiosphäre resp. der Bildung von Semiosphären zu kombinieren. Infolge dieser Überlegungen konnte der Diskurs als (Sub-)Semiosphäre bezeichnet werden, die durch eine Summe von Formationsregeln (Foucault) resp. Kommunikationsakten und Übersetzungsvorgängen (Lotman) konstituiert wird und auf eine der Gesamtheit dieser Bestandteile entsprechende Weise festlegt, was „aussagbar“ (Foucault) ist resp. „innerhalb der Semiotik“ liegt (Lotman). Die Engführung dieser theoretischen Ansätze bot sich nicht allein aufgrund von Parallelen im Denken Foucaults und Lotmans an, sondern erfolgte auch in der Absicht, den Diskursbegriff Foucaults an einigen Stellen zu erweitern und etwa das Handeln von Akteuren/Individuen mit einzubeziehen, v.a. aber die Prozesse der Diskursivierung (oder in der Sprache Lotmans: der Semiotisierung) an historische Rezeptionsvorgänge, d.h. Kommunikationsflüsse, rückzubinden (im hier gegeben Fall an die Orientrezeption).

Offenkundig drängt sich nicht nur in Bezug auf die thematische Bewältigung des Orientdiskurses, sondern auch hinsichtlich des Diskursbegriffs selbst die Problematik eines sinnvoll eingrenzbaren Geltungsbereichs auf, wenn letzterer einen allgemeinen Wissenskomplex unter dem Aspekt, eine diskursive Erscheinung darzustellen, bezeichnen soll. Adressiert die Sprache große Zusammenhänge als Einheitsphänomene (Orientdiskurs, Islamdiskurs etc.), so ist damit der analytische Rahmen einer spezifischen „diskursiven Formation“, die auf einer Gemeinsamkeit von Formationsregeln beruht, wohl bereits überschritten. Wenn also eine Verallgemeinerung wie ‚Schamanismusdiskurs‘ eine Einheitlichkeit suggeriert, so mag damit weniger eine tatsächliche, übergreifende Gemeinsamkeit von Diskursregeln gemeint sein, sondern sich eher eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Haltung unter einem Begriff vereinigt finden. Von ‚Schamanismusdiskurs‘ zu reden, hätte dann in erster Linie zu bedeuten, dass sprachlich konstruierte Schamanismusbilder untersucht werden, die als solche auf der Ebene des Wissens selbst interessieren und nicht auf ihr historisch korrektes Referieren überprüft werden. Der Diskursbegriff erscheint in diesem Fall weniger als feintheoretisches Brennglas, sondern eher als pragmatische Gesamtbenennung eines eigentlich stärker substrukturierten Untersuchungsfeldes. Auf formaler Ebene kann der gemeinsame Bezug auf den namensgebenden Signifikanten (z.B. ‚Schamanismus‘) als einheitsstiftend verstanden werden, wobei des letzteren wortförmliche Wandelbarkeit in der Zeit mit

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu reflektieren ist.[687] Innerhalb der entsprechenden Spannweite wäre also mit mehr Präzision im Plural von Schamanismus*diskursen* zu reden und deren Abgrenzung gegeneinander zu benennen. Die im Kapitel 8.2 beschriebene, aus der Aufklärung stammende Auffassung des Schamanismus als einer irrationalen Betrügerei und Teufelsverehrung lässt sich in diesem Sinne mit mehr Berechtigung als einheitlichen Diskurs (oder als Sub-Semiosphäre) benennen, der die einfließende Information (Ritualbeobachtungen) gemäß seinen Formationsregeln kanalisiert, semiotisch assimiliert und von anderen Zugangsweisen, wie etwa der kulturanthropologischen bei Herder oder der an der Orientalistik orientierten bei Banzarov, unterscheidet. Auch an anderen besprochenen Beispielen erweist sich eine Diskurszugehörigkeit am deutlichsten in (Um-)Brüchen, so wenn in der Zoroastrismusrezeption die Figur Zoroasters ihre Zentralität zugunsten einer Emanzipation der ‚persischen Religion' verliert oder der Buddhismus von einem unspezifischen paganen Spektrum in den Geltungsbereich der ‚(Welt-)Religionen' übertritt. Lotmans Postulat, Semiosphären bezögen ihre Identität zu wesentlichen Anteilen von der Grenze her, also dort, wo ihre Normen brüchig werden und auf konkurrierende Semiosphären treffen (Kap. 2.1), findet hier eine empirische diskursanalytische Entsprechung. Die Formationsregeln eines Diskurses (einer Semiosphäre) in ihrer Gesamtheit an historischem Material zu identifizieren, darf als schwierig bis unmöglich gelten. Ein punktuelles Auftauchen an den Bruchstellen und Grenzziehungen erlaubt es aber, Vermutungen über ihre unsichtbare Präsenz anzustellen. Bevor diese Überlegungen wieder aufgegriffen werden können, sind einige weitere Rekapitulationen und Einordnungen in Bezug auf die Konzeption des Untersuchungsgegenstandes vonnöten.

Die Problematik der Rede von einer Diskurseinheit tritt noch dringlicher zu Tage, wenn der Religionsdiskurs allgemein in Betracht steht. Der Begriff „Religion" (*religija*) kommt in vielen untersuchten Texten gar nicht vor und kann damit eigentlich nicht als gemeinsamer namensgebender Signifikant eines Diskurses beansprucht werden. Wie lässt sich also rechtfertigen, dass die Totalität der behandelten Beispiele dennoch unter dem Kennzeichen des Religionsdiskurses fungiert? An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass die Erhebung eines interrelationalen Begriffsfeldes anhand einer Auswahl von *ĖL*-Artikeln (Kap. 3.3.2) diese bereits zu Beginn der Untersuchung angedeutete erkenntnistheoretische Herausforderung durch die Erstellung eines Katalogs zu bemeistern versuchte, der die thematischen Analysebereiche festlegte und die wichtigsten Be-

[687] Soll also auch beispielsweise dort von *Schamanismus*diskurs gesprochen werden, wo in den Quellen erst der Begriff „Schamanentum" (*šamanstvo*) erscheint; soll von Buddhismusdiskurs auch in Bezug auf Quellen die Rede sein, die den Begriff „Buddhismus" noch nicht kennen etc.? Wie gleich am Beispiel des allgemeinen Religionsdiskurses zu erläutern sein wird, spielt bei solchen Benennungen und der damit einhergehenden Identifizierung von Untersuchungsfeldern ein aus der Gegenwart gewonnenes Vorverständnis eine wesentliche Rolle.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griffe verzeichnete, die zusammengefasst den zu untersuchenden Religionsdiskurs ergeben sollten. Daraus resultierte, dass im Sprachgebrauch der 1830er-Jahre neben *religija* weitere Überbegriffe wie v.a. „Glaube" (*vera*) oder „Gesetz" (*zakon*) und ggf. auch „Lehre" (*učenie*) oder „Sekte" (*sekta*) in Gebrauch waren, die neben dem Religionsbegriff stehen und diesen bisweilen synonym ersetzen konnten. Auf Grundlage der Quellenlektüre und im Sinne eines heuristischen Modells wurde angenommen, dass die erhobenen Begriffe potentiell alle aufeinander verweisen, also (methodisch) als Rhizom-Struktur zu denken sind, die kein eindeutiges begriffliches Gravitationszentrum (wie etwa den Religionsbegriff) kennt. Diese Annahme schließt nicht nur die genannten generischen Kategorien ein, die eine kulturübergreifende Gattung bezeichnen, sondern auch kulturspezifische Oberbegriffe wie z.B. „Islamismus" (*islamizm*) oder „Mahometanertum" (*magometanstvo*), aber auch z.B. ‚religiöses Personal' wie ʿAlī, Zoroaster und Buddha. Faktisch kann nie ein einzelner Text alle diese Verweise ausführen, doch verweist er möglicherweise auf andere Texte, die wiederum auf andere Texte und Begriffe verweisen. Eine auf den Kern reduzierte Schematisierung dieser hypothetischen Verweisstruktur vermag den zugrundeliegenden Gedanken in der Form A+B, A+C, B+C zu veranschaulichen. Führt also Text 1 die Begriffe *zakon* und *Zoroastr*, Text 2 *zakon* und *religija* und Text 3 *Zoroastr* und *religija*, so können sich alle Texte potentiell auf alle anderen mit einem Verweis beziehen. Diese Konnektivität ist jenseits dieses elementaren Beispiels natürlich unendlich komplexer zu denken und auch dann nur idealtypischer Natur.[688] Die Grenzen dieser Beziehungsstruktur sind nicht letztbegründbar und notwendigerweise ergeben sich Bezüge auf Begriffe, die (hier) nicht dem Religionsdiskursfeld zugerechnet werden. Um dieses interrelationale Feld, in dem der Religionsbegriff zwar regelmäßig vorkommt, aber nicht dominiert, als Einheit eines historischen Religionsdiskurses zu bezeichnen, muss also letztlich die Gegenwart in Anspruch genommen werden. Vereinfacht vorabgesagt finden sich viele, ja wohl die Mehrheit der in Kapitel 3.3.2 registrierten Begriffe in gegenwärtigen Alltagsverständnissen von Religion wieder. Der gemeinsame Bezug der Bestandteile des historischen Religionsdiskurses wäre somit der gegenwärtige Signifikant ‚Religion', der im Gegensatz zu den 1830er-Jahren oder den Jahrzehnten davor eine viel stärkere diskursive Zentralität behaupten kann. Dies gilt es in den folgenden beiden Unterkapiteln weiter zu erläutern und schließlich auf einige Aspekte zu beziehen, die die theoretischen Überlegungen in Kapitel 2 herausgearbeitet haben.

---

[688] Wo die Sprache solche Verweise dezidiert nicht (mehr) trifft, kann ein diskursiver Bruch beschrieben werden (wenn also „Zoroaster" nicht mehr in Verbindung mit „Gesetz", sondern mit „Religion" auftaucht, Kap. 6.2). Beide Seiten des Bruchs fallen zusammengenommen in das Untersuchungsfeld des Religionsdiskurses, gerade weil zur Beschreibung des Bruchs zwei Seiten notwendig sind.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9.3 Von religio zu religija

Inwiefern der Begriff ‚Religion' – so wie er gegenwärtig alltagssprachlich und wissenschaftssprachlich als Bezeichnung eines Gesamtkomplexes (z.B. des Christentums) in Gebrauch steht – in (weit zurückreichender) historischer Retrospektive keinesfalls eine Selbstverständlichkeit bedeutet, zeigt die umfassendste Begriffsgeschichte auf diesem Gebiet: Ernst Feils umfangreiche vierbändige Studie *Religio* (1986-2007). Bei aller Fülle des dargestellten Materials, das sich von der Antike bis ins 19. Jahrhundert erstreckt und hauptsächlich die Sprachen Latein, Deutsch, Französisch und Englisch abdeckt, resultiert diese Studie im Kern in einer verallgemeinerbaren Grundthese, nämlich der Annahme einer Zweiteilung der untersuchten Begriffsgeschichte in ein ‚davor' und ein ‚danach'. Feil geht von einem Umbruch im 18. Jahrhundert aus, in dessen Folge sich die seit der römischen Antike tradierte Bedeutungsdimension einer Äußerlichkeit hin zu einer Innerlichkeit verschiebt oder mit anderen Worten sich von einer Orthopraxie in eine anthropologische Disposition verwandelt. In der klassischen römischen Verwendungsweise, die bei Cicero besonders hervortritt, bezeichnet *religio* nur einen spezifischen Teilaspekt dessen, was „Religion" in der Gegenwart meinen kann, und zwar die (scheue, ängstliche, ehrfürchtige) Sorgfalt in Bezug auf das, was den Göttern gegenüber zu tun ist. Der Begriff befindet sich damit auf ähnlicher Ebene wie etwa *pietas*, *cultus*, *ritus* oder *ceremoniae*. *Religio* steht nicht für einen Oberbegriff, der alle Interaktionen mit den Göttern zusammenfasst, und dient ebenso wenig als interkulturelle Vergleichskategorie. Die ersten christlich-lateinischen Verwendungen beanspruchen demgegenüber für sich die wahre *religio*, also den wahren *cultus* in Bezug auf Gott, und sprechen diesen den paganen Römern ab. Auch die mittelalterliche Bedeutung von *religio* bleibt auf diesen äußerlichen Aspekt der Gottesverehrung beschränkt, ohne einen zentralen theologischen Terminus zu bedeuten (sondern vielmehr eine Unterkategorie der Kardinaltugend der *iustitia*). Zugleich kann damit als Alternative zu *ordo* eine Mönchsgemeinschaft benannt sein. Als Oberbegriff, der auch auf nicht christliche Kontexte anwendbar wäre, ist *religio* auch dannzumal kaum nachweisbar, stattdessen können mit *secta* (von *sequi*: folgen) und v.a. *lex* solche interkulturellen Vergleiche angestellt werden (*lex Mahumeti*, *lex Christi*, *lex Moysis* resp. *lex Mahumetana*, *lex Christiana*, *lex Judaica*).[689] Noch für das 16. Jahrhundert und mit dem Aufkommen des schriftsprachlichen Pluralismus erkennt Feil mehr Kontinuitäten als Brüche. Das antike Verständnis einer Sorgfalt für Handlungsweisen gegenüber Gott und damit die Anbindung

[689] Vgl. Feil, Ernst: *Religio II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 16-18. Für die ausführliche Darstellung der grundlegenden römischen Bedeutung vgl. ders.: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, S. 39-49.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der *religio* resp. der „Religion“ an „äußere Manifestationen“ bleibt weitgehend erhalten und nach wie vor dient *religio*/„Religion“ weder als Sammelbegriff für die eigene gesamte Religion im modernen Sinne noch als Gattungsbegriff zur Anwendung auf Muslime, Juden und „Heiden“. Letztere Funktion üben hingegen immer noch *lex* und *secta* aus.[690] Im 17. Jahrhundert nimmt deren Gebrauch in dieser Weise ab und die Pluralform *religiones* kommt auf, doch insgesamt bleibt die von Feil seit der Antike angesetzte Grundbedeutung bestehen.[691] Das „neuzeitliche“, grundlegend abgewandelte Verständnis von „Religion“ als einer im Wesentlichen in den Bereich der Innerlichkeit, des Gefühls, der Emotion fallenden Haltung des Individuums (repräsentiert etwa durch Schleiermacher), das mitunter den Begriff des Glaubens ablöst oder unterordnet, vermag Feil erst ab der Mitte des 18. Jahrhunderts aufzuspüren.[692]

Feil ist sich bewusst, mit seiner Untersuchung trotz ihres Ausmaßes von über 2000 Druckseiten keineswegs eine erschöpfende Darstellung der Begriffsgeschichte von „Religion“ vorgelegt zu haben (die Untersuchung endet zudem zu Beginn des 19. Jahrhunderts). Auch inwiefern sein „neuzeitlicher“ Religionsbegriff sich zu Recht so stark auf die Innerlichkeit fokussiert (und nicht etwa eine deutschsprachige Entwicklung überbetont), ist eine der zahlreichen kritischen Rückfragen, die zu stellen sind. Eine Widersprüchlichkeit deutet sich zudem an, wenn Feil einerseits das Gefühl als bestimmenden Faktor von Religion auch noch im 20. Jahrhundert belegt sieht[693] und ihm andererseits der Untersuchungsgegenstand aufgrund eines in der Gegenwart, wie er meint, nicht mehr möglichen allgemeinen Konsenses bei der Bestimmung von Religion in den Händen zerrinnt. Denn letztlich verfolgt er ein normatives Anliegen, die Brauchbarkeit einer Verwendung des Religionsbegriffs theologisch auszuwerten.[694] Feils Verdienst besteht aus religionswissenschaftlicher Sicht v.a. darin, anhand einer Vielzahl von Quellen die historische Kontingenz des gegenwärtigen Religionsbegriffs als eines scheinbar selbstverständlichen, gewissermaßen den bezeichneten Phänomenen inhärenten Terminus konsequent aufgewiesen zu haben. Eine alternative geschichtliche Entwicklung hätte, betont Feil mehrfach, den lange präferierten Gesetzesbegriff (oder den Sektenbegriff) anstelle des Religionsbegriffs zu einer kulturvergleichenden generischen Kategorie der Gegenwart werden lassen können, sodass heutzutage von einer „Lexwissenschaft“ oder „Sektenwissenschaft“ und nicht einer „Religionswissenschaft“ die Rede sein müsste.[695]

---

690 Vgl. Feil 1997, S. 337f.

691 Vgl. Feil, Ernst: *Religio III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 476f. und 479.

692 Vgl. Feil, Ernst: *Religio IV: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 880-883.

693 Vgl. Feil 1986, S. 16-31.

694 Vgl. Feil 2007, S. 889-894.

695 Vgl. Feil 1986, S. 275; Feil 2001, S. 19; Feil 2007, S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der aus dem Latein stammende Religionsbegriff, der Feil zufolge noch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein im Deutschen als Neologismus empfunden werden konnte,[696] ist im Russischen 1705/1706 in den Formen *religija* und *releja* als Entlehnung aus dem Polnischen belegt.[697] Von einem allgemein etablierten Gebrauch kann aber noch längere Zeit keine Rede sein. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren sprachpuristische Bestrebungen, den Einfluss von Entlehnungen aus anderen Sprachen gering zu halten, tonangebend. So fand in das erste große Wörterbuch des Russischen (*Slovar' Akademii rossijskoj*, 1. Aufl., 6 Bde., 1789-1794, 2. Aufl., 6 Bde., 1806-1822) nur eine begrenzte Zahl von Wörtern nicht slawischer Herkunft Eingang, vornehmlich aus dem Bereich der Verwaltungssprache und teilweise der Naturwissenschaften.[698] Beide Auflagen enthalten dementsprechend keinen Eintrag *religija*. Diese Absenz akzentuiert sich, wenn mit *vera* („Glaube") und *zakon* („Gesetz") zwei Lemmata zeitgenössische Alternativbegriffe erläutern, ohne sich des Religionsbegriffs zu bedienen.[699] Jenseits sprachpolitischer Normierung kann dessen Verwendung Ende

---

696 Vgl. Feil 2007, S. 879.

697 Vgl. Vasmer, Max: *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2 (L-Ssuda). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1955, S. 509. Das *Wörterbuch der russischen Sprache vom 11. bis 17. Jahrhundert* (*Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv*. Moskva 1975ff.) enthält keinen Eintrag zum Wort *religija*, das alphabetisch in den Bereich der erschienenen Bände fiele (es liegen 30 Bände bis zum russischen Buchstaben У vor). Das Pendant für die Sprache des 18. Jahrhunderts (*Slovar' russkogo jazyka XVIII veka*. Moskva 1984ff.) ist noch nicht beim Buchstaben P (= R) angelangt (erschienen sind bis 2019 22 Bände bis П).

698 Vgl. Sorokin, Ju. S.: *Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo jazyka. 30-90e gody XIX veka*. Moskva/Leningrad: Nauka 1965, S. 45f.

699 Der erste Band der ersten Auflage definiert *vera* in einem ersten Punkt als „bezogen auf die Theologie" („относительно к Богословии") und als Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Der zweite Punkt führt die Bedeutung als „bestimmte Art des Gottesdienstes, der vom Volk angenommen wird" („известный род Богослужения, принятый народом") an. Der Glaubensbegriff ist hier deutlich christlich-orthodox markiert: Neben Bibelzitaten wird auf Verwendungsbeispiele wie „den christlichen Glauben annehmen", „für den Glauben und das Vaterland sterben" und „griechisch-orthodoxer Glaube" verwiesen. Auch die Punkte 3 und 4, die eigentlich den Glauben allgemeiner als Überzeugung und Verpflichtung in Bezug auf einen Sachverhalt bestimmen, tätigen eine solche Referenz durch weitere Bibelzitate. Vgl. 1. Aufl., Bd. 1 (1789), Sp. 1007. Der entsprechende Eintrag in der zweiten Auflage stimmt weitgehend mit demjenigen der ersten Auflage überein, deutet unter Punkt 2 aber ein weiter gefasstes Verständnis von *vera* an, wenn dort der Gottesdienst nicht mehr als von *dem Volk* („народом"), sondern von (*irgend-)einem Volk* („народом каким") angenommener bezeichnet wird. Die nichtbiblischen Sprachbeispiele weisen dann aber wiederum die orthodoxe Perspektive aus (u.a. „den orthodoxen, christlichen, griechisch-russischen Glauben annehmen"). Vgl. 2. Aufl., Bd. 1 (1806), Sp. 1039. Die zweite Auflage verzeichnet im Übrigen auch die „Glaubenstoleranz" (*veroterpimost'*) als Erlaubnis und Duldung der Ausübung „jeglicher Konfession, des Glaubens" („всякого исповедания, веры", Bd. 1, Sp. 1046). Beide Auflagen kennen den Gesetzesbegriff in religiöser Bedeutung, wobei die Erklärung identisch ausfällt. Neben einer allgemeinen Bestimmung von *zakon* als zu befolgende Regel setzt der zweite Punkt des Lemmas das Gesetz mit dem Glauben gleich und definiert es als „konkrete Weise der Gottesverehrung" („определенный образ Богопочитания"), die von einem „bestimmten Volk" („известным народом") vertreten wird. Beide Ausgaben

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des 18. Jahrhunderts etwa bei Aleksandr Radiščev auffallen,[700] aber auch noch während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts ausbleiben. Auf nicht wenige der in der vorliegenden Arbeit analysierten Quellentexte trifft Letzteres zu. Autoren wie z.B. Igumnov (1819) oder Džulijani (1833) vermochten einen Gegenstand zu behandeln, der aus heutiger Sicht Religion genannt wird, ohne dabei auf den Religionsbegriff, stattdessen aber auf „Glaube", „Sekte" und „Gesetz" zurückzugreifen (vgl. Kap. 7.1). Gerade bei Džulijani sticht dies umso mehr heraus in Anbetracht dessen, dass der Schreibende kein russischer Muttersprachler war und mit dem Religionsbegriff vermittels des Französischen hätte vertraut sein können. Besonders illustrativ sind denn auch einige Beispiele konkreter Übersetzungen ins Russische, die im Verlauf der Untersuchung zur Sprache gekommen sind. Zwei Übersetzungsvarianten, die offensichtlich auf demselben französischen Original (einem nicht näher benannten Text über den Koran) beruhen, übertragen die Vorlage an entscheidenden Stellen nicht nur stilistisch, sondern konzeptuell unterschiedlich: Wo der ältere Text von 1793 „Gesetz" (*zakon*) verwendet, steht im neueren Text von 1810/1814 jeweils „Religion" (*religija*). Der hieran abzulesende Befund einer Begriffsinnovation trägt unabhängig von der Lautung des Originals. Überträgt nämlich die ältere Version ein französisches *loi*, so wäre der jüngeren Version das „Gesetz" nicht mehr als geeigneter Begriff zum Ausdruck von Religion erschienen. Verwendet hingegen bereits die französische Vorlage *religion*, so hätte der ältere Übersetzer im Gegensatz zum jüngeren eine direkte Übertragung als *religija* noch nicht in Betracht gezogen (vgl. Kap. 4.1). Auch die russische Übersetzung des auf Deutsch verfassten Werks *Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur=Reiche* von Samuel Gottlieb Gmelin überträgt 1785 das deutsche „Religion" (Bd. 3, 1774) mit *zakon* (vgl. Kap. 5.3, Fn. 310) und noch deutlicher gelangen solche ‚Rückwärtsübersetzungen' mit Blick auf Claude-Emmanuel de Pastorets 1778 publiziertes Werk *Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs, et Moralistes* zum Ausdruck, das in Kapitel 6.2 v.a. hinsichtlich seines Fokus auf die Figur des „Religionsstifters" resp. „Gesetzgebers" interessierte. Eine zweite Durchsicht im Vergleich mit der russischen Übersetzung von 1793 vermag ohne Mühe verschiedene Beispiele zu benennen, die franz. *religion* oder *religieux* inkonsistent z.B. mit „Glaube" (*vera*), „Gesetz" (*zakon*),

benennen die abrahamitische Trias als Gesetz in diesem Sinne (*zakon christianskij, iudejskij, magometanskij*). Vgl. 1. Aufl., Bd. 3 (1792), Sp. 9 und 2. Aufl., Bd. 2 (1809), Sp. 612.

700 So im Plural an einer Stelle in seinem Traktat *Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit* (*O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, verfasst zw. 1792-1796): „Siehe die Beschreibung des Paradieses oder der Wohnstätte der Seelen in allen bekannten Religionen" („Воззри на описание рая, или жилища душ, во всех известных религиях"). Radiščev, A. N: *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 2. Moskva/Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR 1941, S. 71. Radiščev entscheidet sich oftmals für slawische Varianten anstelle von griechischen und lateinischen Ausdrücken, zeigt andererseits aber auch einen gewisse Tendenz zu Lehnwörtern, vgl. Sorokin 1965, S. 45 und 48, Fn. 7.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Sekte“ (*sekta*), „Frömmigkeit/Gottesfurcht“ (*blagočestie*) oder „Gottesdienst“ (*bogosluženie*), aber nicht mit dem Religionsbegriff wiedergeben.[701]

Ob einige dieser russischen Übersetzungen möglicherweise die historische Semantik des französischen Begriffs *religion* treffend widergeben, ist hier nicht entscheidend. Vielmehr geht es um den formalen Sprachwandel, um die Herausbildung einer Kategorie, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend etabliert und dominant wird.[702] So verfasste der Ethnograf Lev Šternberg für die maßgebende Enzyklopädie des späten Zarenreichs, den *Brokgauz-Efron*, unter dem Lemma *Vergleichende Religionsforschung* (*Sravnitel'noe izučenie religii*) einen ausführlichen Artikel, der programmatisch die Etablierung einer russischen akademischen Religionswissenschaft nach westeuropäischem Vorbild einfordert. Šternberg versteht dieses Fach, für das er als Bezeichnung neben dem Titel des Artikels auch die Formulierung „Wissenschaft von der Religion“ (*nauka o religii*) einführt, als „positive Wissenschaft“, die sich mit der „Evolution der religiösen Erscheinungen“ befasse. Der Gesetzesbegriff (*zakon*), der noch um 1830 anstelle des Religionsbegriffs stehen kann, ist hier von einer solchen Bedeutung weit entfernt und stattdessen im Sinne von „Gesetzmäßigkeit“ dem Religionsbegriff beigeordnet:

> „Ihre [der vergleichenden Religionsforschung, S. R.] Methode ist die Methode der exakten Wissenschaften; die Induktion, gefolgt von einer Synthese, die zur Aufstellung von Gesetzmäßigkeiten, allgemeiner Prinzipien und einer Phänomenologie der religiösen Erscheinungen führt.“

---

701 Vgl. folgende Beispiele: „Lois religieuses de Zoroastre“ (Pastoret 1778, S. 39) – „Die die Frömmigkeit betreffenden Gesetze Zoroasters“ („Законы Зороастровы до благочестия касающиеся“, Pastoret 1793, Bd. 1, S. 52). „Alors le jeune disciple de Zoroastre reçoit l'initiation religieuse“ (Pastoret 1778, S. 40) – „Zu diesem Zeitpunkt wird der junge Schüler Zoroasters durch ein Ritual in die fromme Sekte aufgenommen“ („Тогда молодой ученик Зороастров приемлется по обряду в благочестивую секту“, Pastoret 1793, Bd. 1, S. 53). „Zoroastre, Confucius & Mahomet comparés comme fondateurs de religion“ (Pastoret 1778, S. 398) – „Vergleich Zoroasters, des Konfuzius und Mahomets als Gründer eines Glaubens“ („Зороастр, Конфуций и Магомет сравненные как основатели вер“, Pastoret 1793, Bd. 4, S. 269). „Le Philosophe chinois n'eut d'ailleurs aucune conformité, sous le point de vue religieux, avec ses rivaux“ (Pastoret 1778, S. 399) – „Im Übrigen stimmte der chinesische Philosoph mit seinen Rivalen in der Erörterung des Gottesdienstes überhaupt nicht überein“ („Впрочем философ Китайский в рассуждении богослужения не имел никакого сходства с своими соперниками“, Pastoret 1793, Bd. 4, S. 270f.). „Que penser en général de la religion de Mahomet?“ (Pastoret 1778, S. 233) – „Was ist allgemein vom Gesetz Mahomets zu halten“ („Что должно думать вообще о законе Магометовом“, Pastoret 1793, Bd. 3, S. 38).

702 Von den im Rahmen dieser Studie behandelten Autoren verwenden Schmidt (in den deutschen und den russischen Texten), Kovalevskij, Nadeždin, Senkovskij oder Banzarov, um nur einige zu nennen, den Religionsbegriff als generische und interkulturell anwendbare Kategorie.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Метод его – метод точных наук; индукция, с последующим синтезом, приводящим к установлению законов, общих принципов и феноменологии религиозных явлений.“[703]

Wie selbstverständlich der Religionsbegriff in der Spätphase des Zarenreichs auch in einem christlich-apologetisch inspirierten populärwissenschaftlichen Kontext eine omnipräsente Verwendung findet, veranschaulicht die vom Kirchenhistoriker Aleksandr El’čaninov zusammen mit den Religionsphilosophen Pavel Florenskij und Vladimir Ėrn verfasste *Geschichte der Religion* (*Istorija religii*, publiziert 1909), die exemplarisch fünf Religionen explizit als „Religionen“ behandelt und damit auch das (orthodoxe) Christentum, wenngleich es am Schluss der Darstellung und damit an ‚höchster‘ Stelle platziert ist, als eine solche betrachtet und in eine sich von der „primitiven“ Religion ausgehende evolutionäre Entwicklungslinie einordnet.[704]

Eine über die obigen Bemerkungen hinausreichende historische Aufarbeitung der sprachlichen Etablierung von *religija* hätte auch andere Begriffe wie z.B. *vera* und *zakon* konsequent im Gang der Zeit zu betrachten und speziell auch darauf zu achten, wie sie sich zu ihren lateinischen Äquivalenten verhalten (in welcher Beziehung stehen z.B. *zakon* und *lex* in ihrer Bedeutung als Oberbegriff für Religion?).[705] Für eine möglichst umfassende Rekonstruktion des Aufkommens des Religionsbegriffs in der russischen Sprache wäre zudem

---

703 Šternbeg, L: „Sravnitel’noe izučenie religii“. In: *Ėnciklopedičeskij slovar’ Brokgauza i Efrona*, Bd. 31 (1900), S. 323-328, Zitat S. 324. Šternbergs religionskomparatistische Programmatik wird von der gegenwärtigen russischen Religionswissenschaft als ein Gründungsdokument ihrer Fachgeschichte beansprucht. Vgl. Šachnovič, M. M.: „K istorii vozniknovenija sravnitel’nogo religiovedenija v Rossii“. In: *Vestnik SPbGU (Serija 17)* Nr. 3 (2013), S. 80-86.

704 Die fünf behandelten Religionen sind die „primitive Religion“ (*pervobytnaja religija*), die Religion des antiken Griechenland (*religija drevnej Grecii*), der Buddhismus (*buddizm*), die „jüdisch-israelitische Religion“ (*iudejsko-izrail’skaja religija*) sowie das Christentum mit Unterkapiteln zur Orthodoxie und den russischen „Sekten“. Der dem Buch angehängte Artikel des Religionsphilosophen Sergej Bulgakov handelt von der „Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen religionslosen Weltanschauung“ in Auseinandersetzung mit der Intelligenzija (*O protivorečivosti sovremennogo bezreligioznogo mirovozzrenija. Intelligencija i religija*). Vgl. El’čaninov, A. V.: *Istorija religii*. S priloženiem stat’i prof. S. N. Bulgakova. Moskva: Knigoizdatel’stvo Pol’za, V. Antik i Kº 1909. Die hier konsultierte Ausgabe nennt auf dem Titelblatt nur El’čaninov als Autor; zur Mitarbeit Florenskijs, Ėrns und weiterer Beteiligter (V. Svencickij, A. Kartašev, V. Myščyn, N. Kapterev) sowie allgemein zur Verbreitung evolutionistischer Perspektiven auf Religion im spätzaristischen Russland siehe Šachnovič, Marianna: „Izučenie religii v Rossii v konce XIX – pervoj četverti XX veka: ot fenomenologičeskogo opisanija k kritičeskomu issledovaniju“. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov’ v Rossii i za rubežom* 36, Nr. 1 (2018), S. 171-195 (El’čaninovs Werk wird auf S. 186f. angesprochen).

705 Das *Wörterbuch der russischen Sprache vom 11. bis 17. Jahrhundert* gibt als erste und am detailliertesten erklärte Bedeutung von *zakon* die religiöse Dimension an: „Glaube, Konfession, Gesamtheit der von einer jeweiligen Religion vorgeschriebenen Verhaltensregeln“ („Вера, вероисповедание; совокупность правил поведения, предписываемых той или иной религией“). Das älteste Sprachbeispiel stammt aus dem Jahr 1076 und weist, wie

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Quellen aus gesellschaftlich-kulturellen Bereichen Bezug zu nehmen, die im Rahmen dieser Untersuchung keine oder nur eine geringe Berücksichtigung erfuhren. In der imperialen Verwaltung der religiösen Diversität zeigt sich z.B. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Bevorzugung des Begriffs der „Konfession" (*ispovedanie*) vor demjenigen der Religion. So wurde 1810 eine „Hauptdirektion für die geistlichen Angelegenheiten der ausländischen Konfessionen" eingerichtet (*Glavnoe upravlenie duchovnych del inostrannych ispovedanij*), wobei unter den administrativen Geltungsbereich der „ausländischen Konfessionen" verschiedene christliche Denominationen, Muslime, Juden und Buddhisten fielen, nicht jedoch „Pagane" (die Buddhisten galten teilweise, etwa in Volkszählungen, dennoch administrativ als „Pagane"). Die „ausländischen Konfessionen" wurden im Verlauf des 19. Jahrhunderts nach und nach durch eine Integration in den imperialen Verwaltungs- und Gesetzgebungsapparat staatspolitisch ‚domestiziert', ohne dass dabei die Orthodoxe Kirche ihre dominante Stellung in Frage gestellt sah.[706] Von Relevanz wäre überdies die allgemeine Thematik der Kategorisierung von (realen und diskursiven) Fremden[707] oder die hier nicht behandelte Kirchengeschichte der Orthodoxie.

---

die meisten anderen Beispiele, auf einen rein christlichen Kontext hin. Ein Beispielsatz, in dem vom *zakon* der Türken die Rede ist, stammt aus dem Jahr 1653. Vgl. *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Bd. 5 (1978), S. 217f. Zur Verwendung von *lex* als Oberbegriff bereits im 13. Jahrhundert (Roger Bacon) vgl. Feil 1986, S. 116-120. Die Sammlung begriffsgeschichtlicher Aufsätze *Ponjatija o Rossii* enthält im ersten Band im Abschnitt zu „Gesetzgebung und juristischer Praxis" mehrere Beiträge, die den Begriff *zakon* behandeln, allerdings fast ausschließlich im Kontext von Herrschaft, Recht, Verfassung und Staat. Ein Aufsatz geht immerhin kurz auf die Bedeutungsdimension des „göttlichen Gesetzes" (*zakon Božij*, *Božeskij*) im 18. Jahrhundert ein, vgl. Marasinova, Elena Nigmetovna: „*Zakon* v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka". In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii.*" *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 1, S. 66-93, hier S. 66-68.

706 Siehe hierzu Werth, Paul: *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: University Press 2014 (vgl. v.a. die S. 3-29 der Einleitung und das zweite Kapitel, S. 46-73). Die Bevorzugung des Konfessionsbegriffs kann damit zu tun haben, dass die Direktion in den ersten Jahren v.a. mit nichtorthodoxen christlichen Ausprägungen befasst war. Die buddhistischen Kalmücken wurden z.B. erst 1834 mit einem Statut in den legalen Rahmen des „multiconfessional establishment" integriert (vgl. ebd., S. 59f.). Trotz des faktischen Einbezugs der „ausländischen Konfessionen" in das *empire-building* blieb die sprachliche Qualifizierung als fremd erhalten; 1868 tauchte gar das Oxymoron „indigene ausländische christliche Konfessionen" (*korennye inostrannye christianskie ispovedanija*) in Abgrenzung von neuen Strömungen wie den Baptisten auf (vgl. ebd., S. 56f.).

707 Khodarkovsky unterscheidet bspw. für die Frühe Neuzeit zwischen politischen, ethnolinguistischen, ökonomischen und religiösen Identitäten bei der Konstruktion der ‚Fremden', vgl. Khodarkovsky, Michael: „‚Ignoble Savages and Unfaithful Subjects': Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia". In: Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997, S. 9-26. Eine seiner Thesen lautet: „Religion became the most important marker separating Russians from the Muslim, Buddhist, or pagan subjects of the growing Empire" (S. 15). Wirkmächtig sind in diesem

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9.4 Genealogie

Mit der oben geäußerten Einsicht, die eingrenzende Bestimmung eines Religionsdiskurses des 19. Jahrhunderts könne sich nicht allein aus einer dem historischen Material entnommenen Beziehungsstruktur heraus begründen, sondern bedürfe unweigerlich einer zweiten Stütze in der Gegenwart, tritt eine genealogische Perspektive auf den Plan, so wie sie Foucault in Auseinandersetzung mit Nietzsche entwirft. Ein wichtiges Kriterium der „wirklichen Historie", also der genealogischen Herangehensweise, besteht für Foucault in ihrer perspektivischen Standortgebundenheit, die als solche den Ausgangspunkt des historischen Suchens bildet:

> „Die Historiker versuchen, in ihrem Wissen alles zu verwischen, was ihren Standort in Raum und Zeit, ihre Einstellung und ihre unvermeidlichen Gefühle verraten könnte. Der historische Sinn, wie Nietzsche ihn versteht, weiß dagegen, dass er auf einer Perspektive beruht, und verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit. Er betrachtet die Dinge unter einem bestimmten Blickwinkel, fällt seine Urteile ganz bewusst, sagt ja oder nein, verfolgt alle Spuren des Gifts und sucht nach dem wirksamsten Gegengift. Statt so zu tun, als träte er diskret hinter das Betrachtete zurück, statt nach dessen Gesetz zu suchen und es auf alle seine Bewegungen anzuwenden, weiß dieser Blick nicht nur, was er betrachtet, sondern auch von welchem Standort aus er dies tut. Der historische Sinn gibt dem Wissen die Möglichkeit, innerhalb seines Erkenntnisprozesses die eigene Genealogie zu ergründen. Die *wirkliche Historie* betreibt an dem Ort, an dem sie steht, die Genealogie der Historie."[708]

Die Genealogie fragt folglich nicht nach dem „Ursprung" eines zielgerichteten Geschichtskontinuums, sondern nach der kontingenten „Herkunft" einer Perspektive, die dem Jetzt zugehört. Sie lässt sich somit als Position einer prononcierten erkenntnistheoretischen Subjektivität in der Geschichtsforschung verstehen: Was ein historisch bedeutsames Ereignis ist, liegt nicht im Ereignis selbst begründet; dieses wird erst zum Ereignis aus der subjektiven Perspektive, die zurückblickt und danach fragt, woraus sie sich herleiten kann. Mit anderen

---

Zusammenhang v.a. die beiden Kategorien der *inovercy* („Andersgläubige") und *inorodcy* („Andersstämmige"). Andreas Kappeler geht davon aus, dass letzterer Begriff ersteren im Zuge der zunehmenden Erschließung der asiatischen Steppengebiete als primäre Kategorie des *othering* ablöste, da anstelle der Religion die Lebensform zum vorgängigen Abgrenzungskriterium geworden sei (Sesshafte vs. Nomaden). 1822 erhob ein Statut die *inorodcy* (wozu nun auch sesshafte Angehörige „nichtzivilisierter" Völker gerechnet wurden) in den Status einer rechtlichen Kategorie im Rahmen der Staatsverwaltung. Vgl. Kappeler 2008, S. 139-141. Zum Begriff *inorodcy* vgl. auch Bobrovnikov, Vladimir Olegovič: „Čto vyšlo iz proektov sozdanija v Rossii inorodcev? (Otvet Džonu Slokumu iz musul'manskich okrain imperii)". In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): *„Ponjatija o Rossii". K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 259-291.

708 Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie". In: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 166-191, Zitat S. 182f. (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Worten ‚erschafft' die historische Forschung (durch Auswahl) die historischen Ereignisse, die ihre Frage erklären, und kehrt damit die temporale Kausalitätsbeziehung um:

> „Die wirkliche Historie verkehrt das übliche Verhältnis zwischen dem Eintritt des Ereignisses und der kontinuierlichen Notwendigkeit. Eine ganze Tradition (theologischer oder rationalistischer) Geschichtsschreibung versucht das einzelne Ereignis in einem idealen Kontinuum aufzulösen – entweder in einer teleologischen Entwicklung oder in einer natürlichen Kausalkette. Die ‚wirkliche' Historie dagegen lässt das Ereignis wieder in seiner Einzigartigkeit hervortreten."[709]

In der Konsequenz dieser durch die Gegenwart bestimmten Retrospektive verflüchtigt sich jegliche durch die Zeit hindurch stabile Wesenheit der Dinge. Die Vergangenheit „erfüllt" also nicht die Gegenwart durch eine Kontinuitätsbeziehung „insgeheim mit Leben" – vielmehr geht die Genealogie davon aus, dass demjenigen, was „für uns existiert und Geltung besitzt", keine „Wahrheit" und kein „Sein" eingeschrieben steht, sondern die Arbitrarität einer Herkunft aus einem Streuungsbereich von „Zufällen", „winzigen Abweichungen", „totalen Umschwüngen", „Irrtümern", „falschen Einschätzungen" oder „Fehlkalkulationen". Auf den Punkt gebracht: „Die Herkunft macht es auch möglich, unter der scheinbaren Einheit eines Merkmals oder Begriffs die vielfältigen Ereignisse ausfindig zu machen, durch die (gegen die) sie sich gebildet haben."[710]

Insofern in der historischen Forschung, zumindest in der akademischen, heutzutage weitgehend ein Konsens darüber besteht, dass gegenwärtigen Kategorien keine in die Geschichte zurückweisenden stabilen Bedeutungen eignen, sind Foucaults genealogische Einsichten selbst schon „ein wenig historisch", wie Philipp Sarasin bemerkt.[711] Ihre Aktualität bleibt dennoch erhalten, denn wenn die Genealogie, wie Sarasin auch sagt, „jedes Sein wieder dem Werden" zuführt,[712] so bedeutet dies ein permanentes Aktualisierungsgebot, werden einzelne Individuen doch nie die Gesamtheit der historischen Kontingenz ihres Kategoriengebrauchs ermessen und abschließend ausleuchten können.

Für Michael Bergunder, der sich in seinen Überlegungen zur Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft auf Foucaults Genealogie-Text bezieht, gehört die genealogische Erforschung der „Herkunft" des zeitgenössischen Alltagsverständnisses von Religion zu den zentralen Erfordernissen eines kulturwissenschaftlichen Fachverständnisses. Das explizite Ansetzen des Anfangs der Untersuchung in der Gegenwart sticht dabei als Forderung heraus, wenn es um die Historisierung eines als Netzwerk konzipierten Religionsdiskurses geht:

---

709 Ebd., S. 180.
710 Ebd., S. 172.
711 Vgl. Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S. 257f.
712 Vgl. ebd., S. 416.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Die Konsequenzen eines genealogischen Ansatzes für die Historisierung von ‚Religion' sind beträchtlich. Der Einstiegspunkt kann nur das heutige Alltagsverständnis von ‚Religion' sein und keinesfalls ein vermeintlicher ‚Ursprung' oder ‚Vorläufer' in der Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und geht von der Gegenwart in die Vergangenheit! […] Das heutige Alltagsverständnis von Religion ließe sich also als ein synchrones Netzwerk ‚Religion' methodisch operationalisieren. Um seine Genealogie zu erfassen, muss es zusätzlich eine diachrone Perspektive erhalten. Dieses zweite diachrone Kriterium führt dazu, dass wir dann von ‚Religion' in der Geschichte sprechen können, wenn sich das gegenwärtige synchrone Netzwerk ‚Religion' in einer historisch verifizierbaren Rezeptions- und Traditionslinie zu einem zeitlich vorhergehenden Netzwerk ‚Religion' befindet und diesem vorhergehenden Netzwerk eine ähnliche Struktur und Inhalt bescheinigt werden können."[713]

Der Umkehrung der Chronologie im historischen Fragen zum Trotz gesteht Bergunder aus Gründen der Lesbarkeit und der Konvention dennoch eine traditionelle chronologische Anordnung der Darstellung zu, solange die genealogische Perspektive als theoretische Grundierung vorausgesetzt bleibt.[714]

Inwiefern ein gegenwärtiges Alltagsverständnis von Religion überhaupt sinnvollerweise eingehegt werden kann, ist eine durchaus komplexe Angelegenheit.[715] Eine radikale Verneinung dieses Vorhabens hätte davon auszugehen, dass ebenso viele Alltagsverständnisse von Religion kursieren, wie sich Individuen dazu äußern. In Erinnerung an Foucaults *Archäologie des Wissens* und Lotman kommt erschwerend hinzu, dass ‚wir' die Diskursregeln, denen wir selber unterliegen, in unserer eigenen Gegenwart nicht zu erkennen in der Lage sind (resp. dass wir die Sprache, in die wir verstrickt sind, nicht verlassen können, Kap. 2.2). Wenn Bergunder, wie gesehen, das „heutige Alltagsverständnis" als „gegenwärtiges synchrones Netzwerk" auf Religion bezogener Aussagen methodisch formalisiert, so kann dies nur dahingehend gelesen werden, dass eine einzelne Forschungsarbeit jeweils nur einzelne Aspekte eines solchen inhärent pluralen Netzwerkes historisieren kann. Klärungsbedarf besteht auch bei der Frage, wie weit zurück in die Zeit die Gegenwart reicht, wenn sie mehr als eine ephemere Flüchtigkeit bedeuten soll. Als methodisch sinnvoll erscheint die Annahme einer ‚langen' Gegenwart, die nicht absolut, sondern jeweils fallbezogen einzugrenzen wäre.

---

713 Bergunder, Michael: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft". In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, Nr. 1/2 (2011), S. 3-55, Zitat S. 43f.

714 Vgl. ebd., S. 45.

715 Wie der (intellektuelle) Religionsdiskurs der Gegenwart sich aus einer kontinuierlichen „Arbeit an der Religion" und damit einhergehenden laufenden, je nach Kontext instabilen, stetig neu auszuhandelnden (Re-)Aktualisierungen von Unterscheidungen des Religiösen und Nicht-Religiösen ergibt, wobei auch die Religionswissenschaft selbst sowohl Diskursbeobachterin wie auch Diskursakteurin sein kann, zeigt eine aktuelle Analyse von zeitgeschichtlichen Schwellenerzählungen auf: Atwood, David: *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*. Baden-Baden: Ergon 2019.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tomoko Masuzawa, um ein Beispiel zu nennen, argumentiert im Sinne eines genealogischen Vorgehens, wenn sie die heute scheinbar selbstevidente Existenz von ‚Weltreligionen' vor dem Hintergrund eines diskursiven, rhizomförmigen (!, „rhizomatic") Herkunftsspektrums im 19. Jahrhundert erklärt (die Autorin spricht denn auch bisweilen von „genealogy", allerdings ohne spezifische theoretische Referenz). Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet also ein Paradigma des 20. und 21. Jahrhunderts (eine ‚lange' Gegenwart), in dem eine globale Pluralität ‚großer' und als solcher vergleichbarer Religionen zu einem quasi ontologischen Bestandteil der Welt geworden ist. Masuzawas Frage richtet sich dabei nicht auf einen Ursprungsmoment, der diese Eigenlogik der Weltreligionen gebiert, sondern auf verschiedene Entwicklungen (d.h. auch Ein- und Ausschlussmechanismen), die ihr im Sinne der Genealogie (und damit nicht notwendigerweise linear) vorangehen und somit die Ermöglichungsbedingungen des nachfolgenden Diskurses darstellen.[716] Die unter diesem Aspekt untersuchten Themenkomplexe wie die komparative Theologie, die ‚Entdeckung' des Buddhismus, die indoeuropäische Sprachwissenschaft, die ‚Semitisierung' des Islam oder das Wirken Friedrich Max Müllers weisen das 19. Jahrhundert als Übergangszeit („period of transition") aus, während der die in der europäischen Kultur über Jahrhunderte prävalente viergliedrige Typologie von Christen, Juden, Muslimen und ‚Heiden' der neuen Taxonomie der ‚Weltreligionen' (oder ggf. der ‚Religionen der Welt') weicht (vgl. auch unten).[717]

Im Kontext der vorliegenden Studie bietet es sich an, beispielsweise die postsowjetische akademische Disziplin Religionswissenschaft (*religiovedenie*) im Sinne Bergunders als einigermaßen pragmatisch eingrenzbares gegenwärtiges Netzwerk von Aussagen zu verstehen, in dem der Religionsbegriff eine zentrale Funktion ausübt. Dabei soll diesem Netzwerk kein relativ einheitlicher Zugang zu Religion unterstellt werden, so wie das in der ihm zeitlich vorangehenden sowjetischen Religionsforschung gegeben war (s.u.), aber doch dasjenige, was Bergunder in seinem Aufsatz als „unerklärte Religion" der Religionswissenschaft bezeichnet,[718] also ein der Fachkonzeption zugrunde liegendes wissenschaftliches Alltagsverständnis von Religion(en), das sich im Wesentlichen mit einem außerwissenschaftlichen alltäglichen religionsbezogenen Sprachgebrauch (z.B. in den Massenmedien) deckt. Etwas formaler ausgedrückt ist davon auszugehen, dass in diesem Netzwerk der gemeinsame Untersuchungsgegenstand ‚Religion' als (in Gegenwart und Geschichte) an sich gegeben (wenn auch verschieden definierbar) gilt und einen Kollektivsingular darstellt, also notwendigerweise ‚die Religionen' beinhaltet.

Die chronologische Spannweite, innerhalb derer in fachhistorischen Arbeiten das ‚Geburtsdatum' der russischen Religionswissenschaft angesetzt wird,

716 Vgl. Masuzawa 2005 (wie Fn. 489, Kap. 7.1), S. xi-xiv, 2-13.
717 Vgl. ebd., S. 46-64.
718 Vgl. Bergunder 2011, S. 10-12.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reicht vom 18. Jahrhunderts bis zu den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts.[719] Ein genealogischer Ansatz braucht demgegenüber nicht in diesem Sinne nach dem Ursprung oder ggf. den Vorläufern der Religionswissenschaft zu fragen, nicht zu erwägen, ob zu einem gegebenen Zeitpunkt ‚bereits' von Religionswissenschaft oder von wissenschaftlicher Erforschung der Religion gesprochen werden kann. Vielmehr sollte er freizulegen versuchen, welche diskursiven Vorgänge, Brüche oder Umdeutungen, in der Retrospektive betrachtet, es ermöglicht haben, in der Art, wie sie heutzutage gegeben ist, über Religion sprechen zu können.

Die in Teil III versammelten Analysekapitel lassen sich also als Elemente einer Genealogie des Religionsdiskurses der gegenwärtigen russischen Religionswissenschaft (oder bereits beträchtlich unpräziser: des allgemeinen gegenwärtigen russischen Religionsdiskurses) verstehen. Sie bilden dabei, dem genealogischen Vorgehen entsprechend, im Prinzip einen disparaten Streuungsbereich, der jedoch in genealogischer Rückschau doch ein Grundmuster, eine gemeinsame Linie zu erkennen gibt. In diesem Sinne sei noch einmal auf den Ausgangspunkt von Masuzawas oben besprochener Untersuchung verwiesen, also auf die frühneuzeitliche europäische Religionstypologie vor der ‚Erfindung' der Weltreligionen. Dieser im Verlauf der Arbeit bereits verschiedentlich angesprochene Kategorisierungsmodus (vgl. Kap. 4.3 und 7.1), der nach dem Schema 3+1 operierte und den als spezifisch aufgefassten drei abrahamitischen Monotheismen den gesamten Rest der ‚religiösen Daten' als unspezifische Kategorie der ‚Idolatrie' gegenüberstellte, hat auch im russischen Kontext erkennbar seine Spuren hinterlassen. Während er noch in einigen der untersuchten Quel-

719 Vgl. als Überblick Voroncova, E. V.: „Religiovedčeskie izdanija v Rossii (2000-2013)". In: *Vestnik PSTGU (I: Bogoslovie, Filosofija)* 48 (2013), S. 101-119, hier 102-107. Šachnovič diskutiert die Anfänge der Religionswissenschaft im 18. Jahrhundert, präzisiert aber später, dass von einer eigenständigen akademischen Disziplin erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts oder sogar erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden könne. Vgl. Šachnovič, M. M.: „Istorija otečestvennogo religiovedenija: XVIII vek". In: *Religiovedenie* Nr. 1 (2005), S. 118-133; dies. 2013, S. 80. Smirnov hingegen hält in der Zeit vor den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts höchstens die Rede von „Ausgangspunkten" (*istoki*) einer russischen Religionswissenschaft für zulässig, da alle Ansätze bis dahin deutlich normativ verfasst gewesen seien. Im Kern vertritt er also ein spezifisches Objektivitätsideal von Wissenschaft, welches er erst unter postsozialistischen Bedingungen für umfassend realisierbar hält und an dem sich die vorangehenden Jahrzehnte und Jahrhunderte zu messen haben. Vgl. Smirnov, M. Ju.: „Religiovedenie v Rossii: problema samoidentifikacii". In: *Vestnik Moskovskogo universiteta (Serija 7: Filosofija)* Nr. 1 (2009), S. 91-106, hier S. 91-93, 102. Die Fachbezeichnung *religiovedenie* wurde schon in der sowjetischen Religionsforschung ab den 1930er-Jahren verwendet, vgl. Ėlbakjan, E. S.: „Fenomen sovetskogo religiovedenija". In: *Religiovedenie* Nr. 3 (2011), S. 141-62, hier 141. In der ersten sowjetischen Monografie, die diese Bezeichnung im Titel führt, wird *religiovedenie* als Teilbereich des umfassenderen (religionskritischen) Fachbereichs „Wissenschaftlicher Atheismus" (*naučnyj ateizm*) definiert. Vgl. Ugrinovič, D. M.: *Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie*. Moskva: Mysl' 1973, S. 4.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachwirkt,[720] zeichnet sich demgegenüber mit Blick auf die Ergebnisse der Analysekapitel eine gewichtige Pluralisierung des Religionsverständnisses ab, die sich in vielen Aspekten den westeuropäisch-amerikanischen Entwicklungslinien beigesellt. In Abgrenzung zu Texten, die noch dem älteren Paradigma verhaftet sind und die noch die Klassifizierungsoption der Idolatrie (*idolosluženie, idolopoklonstvo*) kennen, wurde es im Verlauf der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts nun möglich, etwa den Buddhismus, die Lehre Zarathustras oder den Schamanismus gleich wie Christentum, Judentum und Islam als Komponenten einer generischen, universellen Kategorie ‚Religion' zu verstehen, also auf derselben epistemischen Ebene zu behandeln. Daraus musste nicht notwendigerweise eine hierarchische Gleichstellung aller dieser Religionen resultieren, doch wurden entscheidende Weichen gestellt, damit am Ende des Jahrhunderts ein transhistorisch identifizierbarer, spezifischen Entwicklungsprinzipen gehorchender und in diesem Sinne einheitlicher Wissensgegenstand ‚Religion' eine ‚objektive' Realität zu repräsentieren vermochte, wie dies einige Seiten weiter oben im Falle Šternbergs und El'čaninovs deutlich zu beobachten war. Damit eine solche verwissenschaftlichte generelle Perspektive auf Religion zustande kommen konnte, mussten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur neue kontextspezifische deskriptive Kategorien und Überbergriffe wie z.B. ‚Buddhismus' (*buddizm*, zuerst auch *buddaizm*) oder ‚Islam' (*islam*, zuerst auch *islamizm*) und erste explizit konzeptuell abstrahierende Religionsvergleiche (wie bei Senkovskij, Nadeždin, Sreznevskij, Schmidt oder Banzarov) etablieren,[721] sondern v.a. auch der Religionsbegriff selbst. In einer (schematisch verstandenen) parallelen Bewegung formten sich also sowohl ein generisches Religionsverständnis, das den Religionsbegriff aus einem Begriffsfeld, in dem er erst eine von vielen begrifflichen Optionen darstellte, als dominante Kategorie heraustreten ließ, wie auch kontextspezifische generische Konzepte, die nun – im Gegensatz zu ihren Vorgängerkonzepten – alle als Ausgestaltungen der ‚Religion' erschienen (‚Religion Buddhismus', ‚Religion Islam', ‚Religion Zoroastrismus' resp. ‚persische Religion', ‚Religion Schamanismus'; zur grafischen Darstellung dieser Thesen vgl. Abb. 4-6).

Die Multiplizierung der Religionslandschaft im untersuchten Zeitraum bildet zudem, in genealogischer Rückschau, auch eine Voraussetzung für das Vo-

720 Erkennbar etwa in Timkovskijs 1824 erschienenem Reisebericht, der einerseits schon den Religionsbegriff (aber noch nicht den Buddhismusbegriff) in Bezug auf den „lamaschen" resp. „šigemunischen Glauben" (*lamajskaja vera*, *šigemunianskaja vera*) verwendet, letzteren zugleich aber noch als „Idolatrie" (*idolopoklonstvo*) und „heidnische Verirrung" (*jazyčeskoe zabluždenie*) bewertet (vgl. Kap. 7.6).

721 D.h. religionskomparatistische Perspektiven, die anhand des Vergleichs die Differenz von Religionen mit Rückgriff auf ein (zumindest scheinbar) kulturungebundenes abstrahiertes Konzept untersuchen und damit in einem gewissen Sinne bereits religionstheoretisch argumentieren. Zu den im Haupttext genannten Beispielen vgl. Kapitel 4.3, 6.5, 7.3 und 8.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kabular der sowjetischen Religionsforschung, die – unter den ideologischen Vorzeichen des sogenannten „Wissenschaftlichen Atheismus" – Religion in einer evolutionistischen Geschichtslogik als notwendigerweise plurales, aber unter dem Religionsbegriff als Gattung vereinigtes Phänomen explizierte. Mit anderen Worten galt es in diesem ideologischen Setting, die anthropologischen religionstheoretischen Grundlagen, wie sie Marx und Engels etwa in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* oder im *Anti-Dühring* (eigentl. *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*) ausgesprochen hatten, nicht nur erkenntnistheoretisch und psychologisch am Individuum festzumachen, sondern sie in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit in Form zahlreicher historisch erschienener Religionen zu untersuchen, um aus dieser Mannigfaltigkeit das diachron irreduzible ‚Wesen' (*suščnost'*) einer einheitlichen und universellen Kulturerscheinung zu erhellen.[722]

Überträgt man die referierten Entwicklungslinien in das zu Beginn der Studie eingeführte theoretische Vokabular Lotmans (vgl. Kap. 2), so können diskursive Übergänge ‚plastisch' als Semiosphären abgebildet werden. Ein Vorschlag entsprechender Ausformulierung kann sich wie folgt gestalten. Das bis ins 19. Jahrhundert persistente europäische Ausgangsreligionsverständnis kennt eine klare Grammatik, eine Codierung in ‚spezifisch' (die drei abrahamitischen Monotheismen) und ‚unspezifisch' (der ‚pagane' Rest), wobei sich die Spezifik

---

722 Die Religionsgeschichte Tokarevs, eines der bekanntesten sowjetischen Religionsforscher, verdeutlicht dies exemplarisch: Sie setzt in der „Urgesellschaft" bei den „prähistorischen Denkmälern zur Religionsgeschichte" an und endet bei den drei „Weltreligionen" Buddhismus, Christentum und Islam. Vgl. Tokarew, S. A.: *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Übers. von Erich Salewski. Berlin: Dietz ^{2}1976. Insbesondere eine Stelle aus Engels' *Anti-Dühring* bildet den Ausgangspunkt des sowjetischen Religionsverständnisses: „Nun ist alle Religion nichts andres als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen." Engels, Friedrich: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring")". In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke* (MEW), Bd. 20, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz 1962, S. 1-303, Zitat S. 294. Tokarev bezieht sich ebenso auf dieses Zitat (vgl. Tokarew 1976, S. 17) wie eine Vielzahl weiterer sowjetischer Texte (z.B. Ugrinovič 1973, S. 34f.). Für ein anschauliches Beispiel einer Definition der Religion als „Glaube an das Übernatürliche" – der Kern des sowjetischen Religionsverständnisses – im Ausgang des Engels'schen Diktums siehe Kryvelev, I. A.: „Ob osnovnom opredeljajuščem priznake ponjatija religii". In: *Voprosy istorii religii i ateizma* 4 (1956), S. 24-54. Eine detaillierte religionswissenschaftliche (allerdings dem heutigen kulturwissenschaftlichen Fachverständnis nicht mehr genügende) Darstellung der sowjetischen Religionsforschung findet sich bei Thrower, James: *Marxist-Leninist ‚Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publisher 1983. Siehe außerdem eine aktuelle Überblicksdarstellung des sowjetischen Staats-Atheismus, die allerdings eher die gesamtgesellschaftliche, ideologische, ‚weltanschauliche' und propagandistische Dimension abdeckt und weniger auf das sowjetische Religionsverständnis als theoretisches Konzept eingeht: Smolkin, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegen das Unspezifische durch eine strenge Grenzziehung definiert. Diese Dichotomie eines strukturierten und eines unstrukturierten Bereichs repräsentiert treffend Lotmans Unterscheidung des inneren (eigenen, vertrauten, kultivierten, harmonischen) Raums von einem äußeren (anderen, fremden, feindlichen, gefährlichen, chaotischen) Raum. Die Grenze, an der sich die Zweiteilung von Innen und Außen manifestiert, kann, wie Lotman erläutert, „zwischen Lebenden und Toten, zwischen Sesshaften und Nomaden oder zwischen Stadt und Steppe gezogen werden, sie kann staatlicher, sozialer, nationaler, konfessioneller oder anderer Natur sein".[723] Bezeichnenderweise beziehen sich die ersten beiden historischen Beispiele, die diesen Katalog möglicher „binärer Einteilungen" illustrieren, auf mittelalterliche Quellen, die eine christliche Welt von der Antizivilisation der „heidnischen ostslawischen Stämme" resp. der „heidnischen Sachsen" abgrenzen.[724] Wenngleich diese Passagen keine Ausarbeitung im Detail erfahren, veranschaulichen sie doch, dass Lotman ein wesentliches theoretisches Grundcharakteristikum der Semiosphäre neben vielen anderen Bezügen auch an religionshistorischem Material empirisch prüft.

Im Hinblick auf die hier interessierende Frage – die sich verändernde religionsbezogene Wissensordnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts – ist von Relevanz, dass ab dem 18. Jahrhundert zunehmend ‚orientalischer Text' in die Semiosphäre einfließt: Der Kontakt mit der Grenze und demjenigen, was dahinter liegt, intensiviert sich, die Vertrautheit mit dem Außenbereich steigt. Diese Situation intensiver Orientrezeption, die Raymond Schwab makroperspektivisch mit der Formulierung „renaissance orientale" benannte,[725] besagt in Lotmans Terminologie, dass Europa, und damit auch Russland, „auf Empfang" eingestellt ist, also „einen Strom von Texten von außen" aufnimmt.[726] Vorerst bleiben die asiatischen Wissensimporte als fremd codiert, aber sie verlieren ihre semiotische Alienität allmählich und dringen in Richtung des Zentrums vor. Ein Zwischenhalt – eine Momentaufnahme – zeigt, dass sich bereits neue Sub-Semiosphären bilden. Um den neu aufkommenden Buddhismusbegriff etwa zentrieren sich fremdkulturelle Elemente, die noch kurz zuvor als idolatrisch aus der Semiosphäre ausgeschlossen blieben. Und im Bereich der Zoroastrismusrezeption hat sich die ‚Religion' der antiken Perser als konzeptuelle Semio-

723 Lotman 2010a, S. 174.

724 Vgl. ebd., S. 174f. Ein weiteres ähnliches Beispiel findet sich auf S. 176.

725 Vgl. in der Einleitung Fn. 7.

726 Vgl. Lotman 2010a, S. 198. Als die beiden paradigmatischen Konstellationen, während deren die russische Kultur „auf Empfang" ausgerichtet war, identifiziert Lotman die frühmittelalterliche Christianisierung der Rus' und die Westorientierung durch Peter I. Wiederum haben seine historischen Beispiele auch religionsgeschichtliche Implikationen: „Wie die Christianisierung gehen auch die Reformen Peters I. mit einem abrupten, demonstrativen Traditionsbruch einher. Als Peter anordnet, auf dem Roten Platz (einer heiligen Stätte), ein ‚sündiges' Theater zu bauen und damit die religiösen Gefühle der Moskauer verletzt, verfährt er genau wie der heilige Vladimir, der eine Statue der Gottheit Perun an Pferdeschwänze binden und schleifen ließ" (ebd., S. 199).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sphäre von einer auf die Figur Zoroasters fokussierten Semiosphäre abgegrenzt und dabei die Grammatik eines interkulturell anwendbaren „Religionssystems" gegen eine Codierung als „Gesetzgebung" durchgesetzt.

Mit seiner fortschreitenden Assimilation in der Semiosphäre beginnt der ‚orientalische Text' das Zentrum zu transformieren. Er trägt nun formbildend zur sich neu ergebenden Grammatik des Zentrums, d.h. zur Herausbildung einer neuen Norm bei. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist deutlich erkennbar, dass die russische Semiosphäre die aus der asiatischen Semiosphäre importierte Information in die eigene Sprache übersetzt hat, auch unter Zuhilfenahme religionsbezogener Information aus der westeuropäischen Semiosphäre. Mit diesem Prozess ist eine entscheidende Wandlung einhergegangen. Die mannigfaltige Pluralität, die zuvor als paganes und unstrukturiertes Spektrum im Außenbereich der Semiosphäre lag, hat die „filternde Membran" der Grenze durchlaufen und sich im Zentrum normalisiert. Die importierte Pluralität ist nun konstitutiv für das Zentrum und damit das Religionsverständnis geworden, das um einen universalisierten Religionsbegriff kreist. Noch in den 1820er- und 1830er-Jahren – dem Schwerpunkt dieser Studie – hatte sich die spätere Semiosphäre des Religionsbegriffs nicht als hegemoniales Zentrum etabliert. Ihre Anfänge waren zwar schon deutlich erkennbar, doch herrschten noch diffuse, kreolisierende Übergangsverhältnisse; konkurrierende Semiosphären wie der Gesetzesbegriff besaßen noch ihre Wirkkraft. Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat sich die um den Begriff *religija* zentrierte Semiosphäre deutlich abzuheben und abzugrenzen vermocht. Ihre Durchschlagskraft verdankt sie einem generischen Religionsverständnis, das ohne die importierte orientalische Pluralität nicht mehr denkbar ist.

Ihren organisatorischen Zenit, die höchste Stufe der Selbstbeschreibung, erreicht diese Semiosphäre eines generischen und an den Religionsbegriff geknüpften Religionsverständnisses ironischerweise in der religionsfeindlichen Zeit des „Wissenschaftlichen Atheismus". Klarer als je zuvor und danach ist hier geregelt, was Religion – verstanden als notwendig generisches, transkulturelles und globales Phänomen – sein und nicht sein könne.[727] Mit anderen Worten: Seit dem Aufkommen des Religionsbegriffs hat es kein anderes System mit größerer Konsequenz verstanden, ein uniform codiertes Religionsverständ-

[727] Kryvelevs bereits oben zitierter Text zum Problem der Religionsdefinition lässt bspw. keinerlei Graustufen zu: Alle Religionen beinhalten in dieser Perspektive zwingend den „Glauben an das Übernatürliche" (*vera v sverch-estestvennoe*); wo ein solcher nicht gegeben ist, könne demnach auch nicht von Religion gesprochen werden. Dass dieses zentrale Charakteristikum für ausschließlich alle Gesellschaften und ‚Entwicklungsstadien' der Religion gilt, steht für Kryvelev außer Frage. Vgl. Kryvelev 1956, S. 44 u. 52f. Zu Ugrinovičs Behandlung des „Glaubens an das Übernatürliche" siehe seine oben genannte Einführung in die Religionswissenschaft (Ugrinovič 1973, S. 45-50).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nis gegenüber anderen Verständnissen abzugrenzen und als hegemonial zu setzen.[728]

Lotmans Annahme, die „rezipierende" Kultur übe nach dem erfolgten Textimport selbst eine sendende Rolle aus, sie werde selbst zur „Quelle eines Stroms von Texten, die in andere, von ihrem Standpunkt aus periphere Regionen der Semiosphäre geschickt werden",[729] verweist schließlich auf die globalgeschichtlichen Verschränkungen des modernen Religionsdiskurses. Der orientalische Textimport hat demnach nicht nur dazu beigetragen, europäische Religionsverständnisse mitzugestalten, sondern auch in Form europäischer Reexporte in die asiatische Semiosphäre an der außereuropäischen Genese von Religionsverständnissen, Kategorienbildungen und „Unterscheidungen der Religion" (A. Hermann) Anteil, so z.B., wenn Editionen religiöser Texte *invention of tradition* anregen.[730] Der russischsprachige Raum partizipiert im Hinblick auf diese globale Dimension an einer gesamteuropäischen ‚Sendefunktion' mit besonderer Wirkung im Machtbereich des eigenen Imperiums.

Die dargestellte Herausbildung der Semiosphäre *religija* ist schematischer Natur und nicht erschöpfend. Das Schema veranschaulicht einen diskursiven Prozess, der sich in der referierten Weise nur in einer genealogischen Perspektive zu erkennen gibt. Zu bedenken ist in Erinnerung an Foucaults Archivbegriff,

---

728 Das essentialisierende Religionsverständnis des sowjetischen „Wissenschaftlichen Atheismus" kann mit der zeitgleich in der westeuropäischen Religionsforschung dominanten Religionsphänomenologie parallelisiert werden. Obwohl ersterer religionsfeindlich war und letztere ein affirmatives Verhältnis zur Religion pflegte, lassen sich beide Wissenschaftsrichtungen als Ausdruck einer ‚Wesensschau' interpretieren, die die Religion als Phänomen *sui generis*, als ontologisch spezifischen Bestandteil der Welt konstruiert. Dem „Glauben an das Übernatürliche" als Essenz des sowjetischen Religionsverständnisses entspricht in der Phänomenologie das Konzept des „Heiligen". Vgl. zu diesen Fragestellungen Ragaz, Stefan: „Siblings Veiled by Ideology? Reflections on the Epistemological Kinship between the Phenomenology of Religion and Soviet Scientific Atheism". In: *Bulletin for the Study of Religion* 46, Nr. 1 (2017), S. 8-10. Ders.: „Reading Scientific Atheism Against the Grain. The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge". In: *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018), S. 178-184. Trotz solcher Gemeinsamkeiten übertrifft der „Wissenschaftliche Atheismus" gleichwohl die westliche Phänomenologie in der Konsequenz der Uniformität seines Religionsverständnisses.

729 Lotman 2010a, S. 197.

730 Hermanns Studie zum globalen Religionsdiskurs mit besonderer Berücksichtigung buddhistischer Kontexte liest sich u.a. als Analyse solcher multilateraler Verflechtungen resp. der Reziprozität von Sendevorgängen. Vgl. v.a. das ausführliche Kapitel „Die Formation des ‚Buddhismus' im globalen Religionsdiskurs" (Hermann 2015, S. 255-366). Aus der west-östlichen Wissensverflechtungsgeschichte resultiert in kolonialisierten ‚buddhistischen' Gesellschaften, so die These, eine doppelte Unterscheidung: „‚Buddhismus' wird als *eine* Religion imaginiert, und dadurch in den Kontext einer Pluralität von ‚Religionen' gestellt, mit denen er nun einerseits als vergleichbar gesehen wird, von denen er aber auch als spezifische ‚Religion' unterschieden wird. Zum anderen wird ‚Buddhismus' als *Religion* bestimmt. Damit gerät er in den Sog einer Differenzierung und damit Unterscheidung von anderen gesellschaftlichen Bereichen. Die neu erscheinende ‚Religion' des ‚Buddhismus' unterscheidet sich als ‚Religion' nun von ‚Politik' oder ‚Wissenschaft'" (ebd., S. 364; Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass die Semiosphäre stets nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Ausdehnung besitzt und dass Sprachen verschiedenen Alters in ihr kursieren, die im Falle anderer Zentrierungen ihre ‚Aussagefähigkeit' behalten können. Der am Anfang der Untersuchung vorgenommene explorative Schnitt durch die Semiosphäre zur Erhebung eines interrelationalen Begriffsfeldes (Kap. 3.3.2) anhand ausgewählter Artikel des *ÈL* verdeutlicht dies idealtypisch. Er demonstriert die synchrone Koexistenz älterer ‚Religionscodes' (z.B. „Gesetz", „Glaube", „Lehre") und neuerer (z.B. „Religion"). Auch ist damit zu rechnen, dass in anderen Zusammenhängen als den hier bevorzugt betrachteten sich ältere Sprachen möglicherweise noch deutlich näher am Zentrum bewegen, so beispielsweise wenn eine christlich-missionarisch codierte Semiosphäre um 1900 alle Peripherie noch immer als pagan verfemt oder sich selbst als ‚Glaube' von bloßer ‚Religion' abhebt. Trotz alledem bleibt in der resümierenden Rückbesinnung auf die vorgenommenen Quellenlektüren unverkennbar und unhintergehbar, wie sich im Untersuchungszeitraum wesentliche Komponenten des modernen Religionsdiskurses unter dem Zeichen des Religionsbegriffs konturieren und damit den Religionsdiskurs erst zum *Religions*diskurs werden lassen.

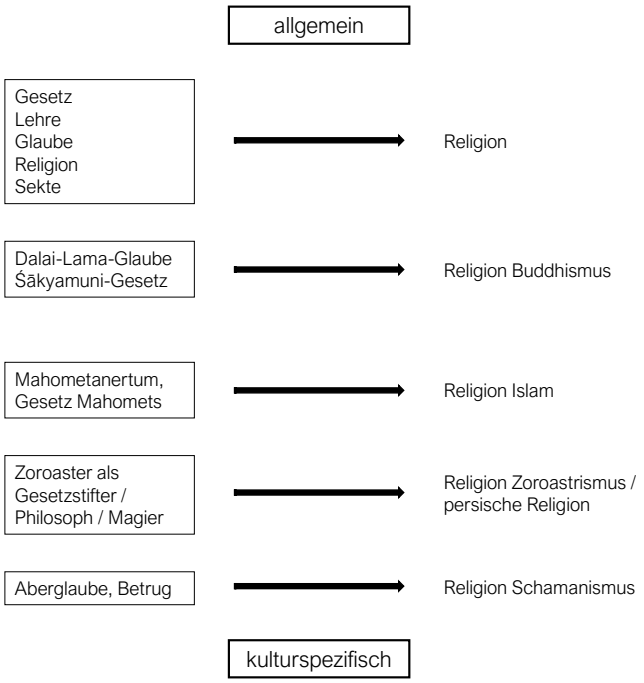

Abbildung 4: Grafische Darstellung von Thesen I

Schematisch-exemplarische Darstellung der parallelen Herausbildung der generischen Kategorie ‚Religion' und kulturspezifischer generischer Religionskonzepte (eigene Darstellung).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

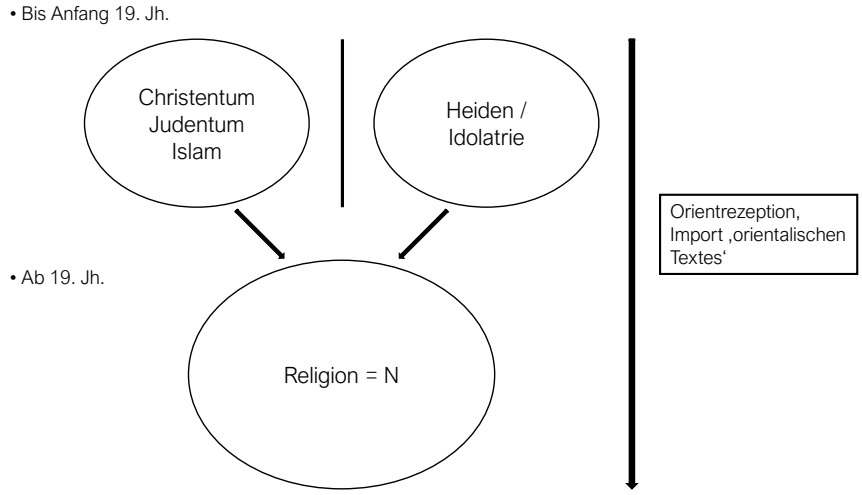

Abbildung 5: Grafische Darstellung von Thesen II

Der althergebrachte Kategorisierungsmodus 3 + 1 geht in eine neue Form über, die nun alle potentiellen Religionen unter einer ontologisch gleichartigen generischen Kategorie ‚Religion‘ fasst (eigene Darstellung).

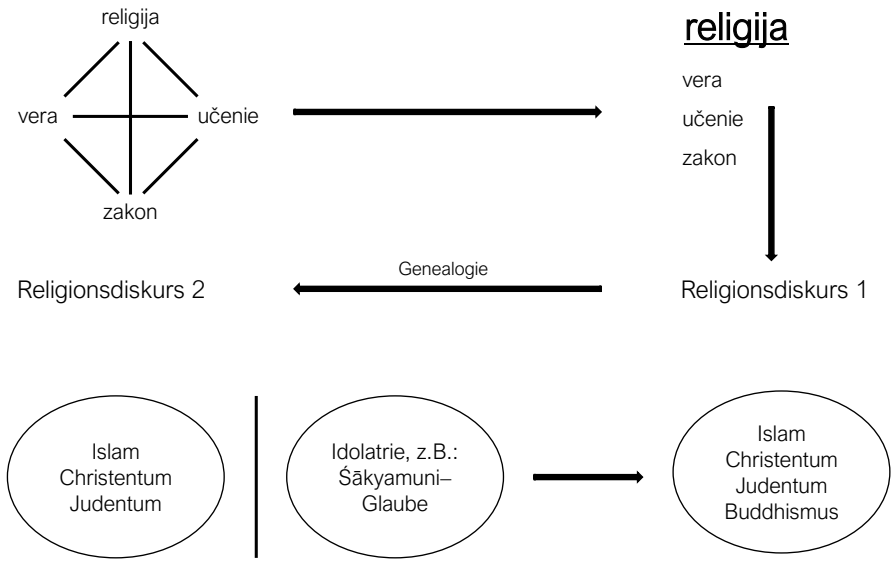

Abbildung 6: Grafische Darstellung von Thesen III

Die Abbildungen 4 und 5 zusammengeführt. Aus dem interrelationalen Begriffsfeld kristallisiert sich der Religionsbegriff als dominante Kategorie heraus, unter deren Zeichen erst der moderne Religionsdiskurs 1 in genealogischer Rückschau das historische Begriffsfeld als Religionsdiskurs 2 zu identifizieren vermag (eigene Darstellung).

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9.5 Coda: Orientalismus und Anamnesis interkultureller Dialogizität

Die vorangegangenen Schlussfolgerungen haben sich sehr stark auf den Religionsbegriff und die Herausbildung von Kategorien der religionsdeskriptiven Sprache fokussiert und damit einen spezifischen (wenn auch wichtigen) Aspekt des untersuchten Materials hervorgehoben. Dessen thematische Bandbreite, die sich aus der als Experiment bezeichneten Bezugnahme auf das *ĖL* gewissermaßen organisch ergeben hat, ließe ein anders ausgerichtetes Abschlusskapitel als ebenso gerechtfertigt erscheinen. Bei einigen der zur Sprache gekommenen Texte, die dem Eigenanspruch gemäß wissenschaftlich verfasst sind, bietet es sich z.B. an, sie als religiös oder religionsproduktiv zu betrachten und sie in diesem Sinne religionsgeschichtlich zu verorten (z.B. das Buddhismusverständnis bei Schmidt oder die Konzeption der antiken Religionsgeschichte bei Nikolaj Nadeždin).[731] Auch die im engeren Sinne literarischen, d.h. zumindest partiell mit einem fiktionalen Eigenverständnis versehenen Texte, die im Verlauf der Studie aufgetreten und in einigen Fällen ausführlich analysiert worden sind (so z.B. Bestužev-Marlinskijs *Mulla-Nur* in Kap. 5.4 oder Senkovskijs *Pochoždenija odnoj revižskoj duši* und Sokolovskijs *Rasskazy sibirjaka* in Kap. 7.6), stehen nicht nur im konzeptuellen Kontext der wissenschaftlichen Herausbildung von Religionsverständnissen und religionsdeskriptiver Sprache sowie der Pluralisierung des Wissens über Religion(en).[732] In einer genealogischen Sicht bilden sie auch einen eigenen Zweig des Streuungsbereichs, der späteren und heutigen Möglichkeiten des Redens über Religion vorangeht. Als Texte mit einem Eigenanspruchspotential, das sich von demjenigen wissenschaftlicher Traktate oder semifiktionaler Reiseberichte unterscheiden kann (etwa in Form eines ästhetischen, satirischen oder moralischen Programms etc.), vermögen sie religionsbezogene Gegenstände in einer nicht reflektierenden resp. anders reflektierenden

---

731 Die Voraussetzung einer solchen Lektüre wäre die (vorab zu klärende) Unterscheidung in Diskurse ‚über Religion' und ‚religiöse' Diskurse resp. zwischen einem „historisch diskursanalytischen und einem diskursanalytisch-theoretischen Religionsbegriff", wie Jürgen Mohn festhält. Es wären im hier gegebenen Fall also theoretische Kriterien zu benennen, die es erlaubten, einen Diskurs als religiös zu lesen, unabhängig davon, wie sich dieser selbst ‚versteht' und unabhängig davon, ob seine Begriffsverwendungen mit Diskursen ‚über Religion' korrelieren. Vgl. Mohn, Jürgen: „Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsaisthetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion". In: Liedhegener, Antonius; Tunger-Zanetti, Andreas; Wirz, Stephan (Hrsg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld.* Zürich/Baden-Baden: Pano Verlag/Nomos Verlagsgesellschaft 2011, S. 83-110, hier S. 87f.

732 So wurde z.B. gezeigt, inwiefern sich Bestužev-Marlinskijs *Mulla-Nur* als Studie zur schiitischen Religion im größeren Zusammenhang der europäischen und russischen Schia-Rezeption lesen lässt oder welche konzeptuellen und intertextuellen Bezüge zwischen der literarischen Buddhismus-Rezeption Senkovskijs und Sokolovskijs und der sich herausbildenden Buddhismus-Forschung bestehen.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise zu popularisieren,[733] die sich ebenso wie wissenschaftliche, wissenschaftsnahe oder journalistische Diskurse im Archiv späteren Wissens über Religion sedimentiert. Die Auswahl der in dieser Arbeit behandelten fiktionalen Texte ergibt sich aus dem ‚Narrativ der Enzyklopädie'. Sie stellen erst den Anfang einer noch fundierter zu leistenden literarischen Geschichte des religionsbezogenen russischen Orientdiskurses dar.

Zu ihrem vollen Recht gelangen die Themen, die in der Schlussbetrachtung nicht mehr oder nicht ausführlich genug berücksichtigt wurden, nur, wenn den einzelnen Kapiteln und Unterkapiteln dieser Arbeit zugestanden wird, dass sie den auf das Religionsverständnis kaprizierten Passagen zum Trotz auch als für sich stehende Fallstudien verstanden werden können. Es soll mit anderen Worten – hoffentlich – auch möglich sein, z.B. Kapitel 4 als Studie zu Osip Senkovskij, Kapitel 5 als Studie zur russischen literarischen und wissenschaftlichen Rezeption der *taʿziya*, die Unterkapitel 7.2 und 7.3 als Studie zu Isaak Jakob Schmidt oder die ganze Arbeit als Studie zum *ĖL* zu lesen, ohne sich zu sehr in den Windungen religionswissenschaftlicher Begriffsreflexion zu verlieren.

Um nicht allein bei den Sprachspielen der Religionswissenschaft stehen zu bleiben, verdient es wenigstes ein Diskussionsbereich, der in den Analysekapiteln nicht im Zentrum des Interesses stand, mit einigen abschließenden Überlegungen bedacht zu werden: das Verhältnis des untersuchten Materials zur postkolonialen Perspektive. Zu Beginn dieser Arbeit wurde der Orient in Anlehnung an Lotmans Semiosphäre als Medium rezeptiver Kommunikationsvorgänge definiert. Orientalismus im Sinne einer machtbehafteten diskursiven Hegemonie des Westens – in Saids prägnanter Formulierung: „a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient"[734] – erscheint in diesem Modell nicht als die Rezeption primär vorstrukturierendes, sondern als potentiell im Rezeptionsvorgang ablaufendes sekundäres Phänomen. Das Ziel dieser Bestimmung war es, den Orientbegriff als neutral zu formalisieren und, in Abhebung von Said, zu entpolitisieren. Damit ist die Aussagekraft der Orientalismus-These keineswegs entkräftet, doch wird ihr holistischer Anspruch relativiert. Wie Ulrike Brunotte betont, sind koloniale Diskurse grundsätzlich von zwei Seiten her zu betrachten: Sie bringen nicht allein „hegemoniale Konstruktionen des ‚Anderen'" hervor, sondern präsentieren sich zugleich

---

733 Zu denken ist etwa an Senkovskijs ‚orientalische Erzählungen', die, wie zu Beginn von Kapitel 4.1 besprochen, ein ästhetisiertes Bild einer ‚islamischen Welt' vermitteln, ohne ihre eigenen Begrifflichkeiten im Stile von Wissenschaft zu reflektieren. Zugleich wurde im Zuge der Analyse festgestellt, dass sich in den ‚orientalischen Erzählungen' frühe Belege für die (im literarischen Text nicht reflektierte) russische Verwendung des Begriffs *islam* finden, der zu dieser Zeit (1820er-Jahre) noch wenig verbreitet ist (vgl. dazu auch Kap. 4.4).

734 Said 2003, S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als „Selbstverständigungsversuche der europäischen Gesellschaften“;[735] ein Punkt, auf den auch Said schon verweist, wenn er davon spricht, dass Orientalismus mehr mit „our world“ zu tun habe als mit dem Orient selbst.[736] Es ist der Aspekt der „Selbstverständigungsversuche“, der in der vorliegenden Arbeit unter Rückgriff auf das Medium ‚Orient‘ im Vordergrund stand und unter anderem in der Kategorienbildung der religionsdeskriptiven Sprache Ausdruck fand.

Interkulturelle Rezeptionsvorgänge – anders formuliert: Kulturvergleiche – stehen prinzipiell in einem Spannungsfeld zwischen Vereinnahmung und der Alternativlosigkeit eines (keineswegs zwingend abwertenden) Kulturzentrismus. Orientalismus oder vergleichbare Diskurse konterkarierende postkoloniale Gegengeschichten sind eine eindeutige Notwendigkeit, doch darf mit ihnen nicht der Fehler einhergehen, sie als authentischer zu verstehen, wie Friedrich Tenbruck beinahe aphoristisch bemerkt: „Das Verstehen, als ein besonderer Akt, muß stets eine Verfremdung des Erlebten in Kauf nehmen. Die vielen Klagen über ‚Eurozentrismus‘ gehen fehl, wenn sie unterstellen, daß andere Kulturen einen ‚objektiveren‘ Vergleich leisten würden.“[737] Zu entscheiden, wo eine Hegemonie des Wissens beginnt, die über solche notwendigerweise verfremdete kulturelle Fremdbilder hinausreicht, erweist sich als komplex, v.a. wenn keine unmittelbare politisch-militärische Macht zur Anwendung kommt. Gerade letztere ist für Said aber kein notwendiger, ja nicht einmal der entscheidende Faktor der ‚Diskursmacht‘ des Orientalismus. Er versteht diese vielmehr als Zusammenwirken politischer, intellektueller, kultureller und moralischer Macht.[738] Zweifellos ist in vielen der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Kontexte eine (reale oder konstruierte) Asymmetrie und eine eindeutige Zuweisung des ‚legitimen‘ Sprechens über den Orient an die europäisch-russische Seite des Kulturkontaktes gegeben. Im Fall etwa der Reiseberichte Il’ja Berezins (Kap. 5.5), die von einer strikt binären und explizit wertenden Unterscheidung in ‚europäisch‘ und ‚orientalisch‘ durchzogen sind (und im Fall der Persienreise nicht mit militärischer Kontrolle einhergehen), fällt es schwer, sich nicht paradigmatisch an Saids Konzeption des Orientalismus erinnert zu fühlen. In vielen anderen Fällen wiederum ist zumindest mit einer Ambivalenz zu rechnen, die sich einer solchen grundsätzlichen Zuordnung entzieht. In diesem Sinne hat etwa das Kapitel 5.5 Bestužev-Marlinskijs Modell des Kulturkontaktes demjenigen Berezins entgegengestellt. Saids Thesen lassen sich an solchen ‚lokal‘ ge-

---

735 Vgl. Brunotte, Ulrike: „Religion und Kolonialismus“. In: Kippenberg, Hans G.; Rüpke, Jörg; von Stuckrad, Kocku (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 339-369, hier S. 363.

736 Vgl. Said 2003, S. 12.

737 Tenbruck, Friedrich H.: „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“ In: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Otto Schwartz & Co 1992, S. 13-35, Zitat S. 34.

738 Vgl. Said 2003, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bundenen konkreten Einzelbeispielen verifizieren und falsifizieren, sind aber auch auf einer transregionalen und globalen Ebene zu diskutieren. Isaak Jakob Schmidts Herangehensweise an den Buddhismus ist z.B. von großem interkulturellem Respekt und dem Bemühen um ein der ganzen Komplexität des Gegenstandes gerecht werdendes Verständnis getragen. Dass Schmidt in seiner Rekonstruktion des Buddhismus dennoch in europäische Prägungen verstrickt ist, liegt in der Natur der Sache und spricht eher für Tenbrucks Diktum der notwendigen Verfremdung als für eine hegemoniale Vereinnahmung im Sinne Saids. Andererseits partizipiert Schmidt, der die Essenz dessen, was er beschreibt, zu kennen glaubt, zugleich an der europäischen ‚Erfindung' des Buddhismus und damit einer wissensgeschichtlichen Großbewegung, die, wie etwa auch die ‚Erfindung' des Hinduismus, religionswissenschaftlich mit (gewisser) Anknüpfung an *Orientalism* historisch kontextualisiert werden kann.[739] Der auf den Orient bezogene Religionsdiskurs, der sich in Russland im 18. und 19. Jahrhundert herausgebildet hat, reiht sich damit in eine globalgeschichtliche Präsenz eurogener Begrifflichkeiten ein, deren weltweiter kultureller Einfluss in den vergangenen zwei Jahrhunderten kaum zu unterschätzen ist und in der Gegenwart nachhallt. Auch postkoloniale Korrektive bleiben der prägenden Kraft solcher importierter Kategorien (insbesondere der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts) verhaftet, wie Chakrabarty im Vorfeld seiner „Provinzialisierung" Europas betont.[740]

In diesen Export-Import-Konstellationen eurogenen Wissens ist allerdings ein Aspekt mit zu bedenken, der im gegebenen Rahmen dieser Studie kaum oder nur unzureichend Beachtung gefunden hat. Mohamad Tavakoli-Targhi diagnostiziert den europäischen Orient-Wissenschaften ein kollektives Vergessen ihrer dialogischen Entstehungsbedingungen:

> „The formation of Orientalism as an area of European academic inquiry was grounded on a ‚genesis amnesia' that systematically obliterated the dialogic conditions of its emergence and the production of its linguistic and textual tools. By turning ‚the Orient' into an object of analysis and gaze, Orientalism as a European institution of learning anathematized the Asian pedagogues of its practitioners."[741]

---

739 Vgl. z.B. Brunotte 2009. Kippenberg, Hans G.; von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H.Beck 2003, S. 41-48.

740 Vgl. Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2000, S. 4-6.

741 Tavakoli-Targhi, Mohamad: *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*. Basingstoke: Palgrave 2001, S. 18. Richard King weist in seiner Studie zu Orientalismus und Religion ebenfalls auf diese Problematik hin und benutzt in Bezug auf eine stärkere Beachtung des asiatischen Beitrags zur Genese des westlichen Wissens über Asien die Formulierung „intercultural mimesis" (so im Kapitel zur ‚Entdeckung' des Buddhismus), vgl. King, Richard: *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and ‚the Mystic East'*. London: Routledge 1999, S. 143-160.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Greift man diese Feststellung auf, so resultiert das Programm einer Anamnesis der Dialogizität, also der Rolle, die die Asiaten selbst beim Zustandekommen des europäischen Wissens einnahmen. Das bedeutet nicht, die (potentielle) Asymmetrie entsprechender Dialogbedingungen zu verkennen, sondern die ‚andere Seite' sichtbarer zu machen.[742] Gerade die russische Orientalistik war von Beginn weg durch Internationalität und Interkulturalität gekennzeichnet. Dies erweist sich nur schon daran, dass neben Russisch auch Französisch und insbesondere Deutsch zu ihren Publikationssprachen zählten. Neben Wissenschaftlern deutscher, französischer oder polnischer Herkunft leisteten aber auch ‚Orientalen' oder ‚Autochthone' einen wesentlichen Beitrag zur Produktion orientbezogenen Wissens. Auf diesen Umstand hat bereits Nathaniel Knight im Rahmen der Diskussion um die Anwendbarkeit des Orientalismus-Konzepts auf Russland hingewiesen:

> „The orientalism model does not accommodate this movement across cultures. Orientalism, by definition, spoke for the orient, leaving the oriental without a voice. The idea that orientals themselves might participate in the shaping of orientalism subverts the dichotomy upon which the discourse rests."[743]

Als Beispiele nennt er u.a. den iranischstämmigen Kazaner und St. Peterburger Professor Kazem-Bek oder den Tschuwaschen Iakinf Bičurin und den Burjaten Dorži Banzarov (vgl. in der vorliegenden Arbeit u.a. Kap. 4.4, 5.5 und 8.3). Diese Liste ließe sich um weitere Namen ergänzen, auch um Personen, die nichts publizierten und daher aus dem Wahrnehmungsbereich einer Diskursanalyse fallen (so z.B. Mirza Džafar Topčibašev, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts an der St. Petersburger Universität als Sprachlehrer arbeitete). Auch bspw. in der interkulturellen Gemengelage der südlichen Peripherie des Reiches trägt diese Dialogizität und in der dort entstandenen romantischen Literatur ist sie gar, mit imperialismuskritischer Färbung, programmatisch vorgesehen.[744]

Zwei Beispiele, die in die Fragerichtung einer Anamnesis der Dialogizität weisen, seien abschließend in der gebotenen Kürze angedeutet. In Bestužev-Marlinskijs Erzählung *Der Armee-Antiquar* (*Voennyj antikvarij*) berichtet der Erzähler von der Begegnung mit einem „gelehrten Muslim": „In diesem Moment

---

742 Eine Dialogsituation solcher Art könnte in Anlehnung an Mary Louise Pratt „contact zone" genannt werden: „A ‚contact' perspective emphasizes how subjects get constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and ‚travelees', not in terms of separateness, but in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power." Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge ²2008, S. 8.

743 Knight 2000a, S. 96. Zur erwähnten Debatte vgl. die Einleitung.

744 Vgl. hierzu Grob, Thomas: „Phantasie oder Ethnographie? Vom anmerkenden Bezug russischer Romantiker auf das kaukasische Fremde". In: Raev, Ada; Stüdemann, Dietmar (Hrsg.): *Aleksandr Puškin und der Kaukasus. Literatur. Geschichte. Bilder*. Bamberg: University of Bamberg Press 2018, S. 121-163.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

öffnete sich die Tür und herein kam der tapfere Major unserer tatarischen Kavallerie Abbas-Kuli, ein äußerst gebildeter und liebenswürdiger Mensch" („В эту минуту дверь растворилась и вошел храбрый майор татарской нашей конницы, Аббас-Кули, человек весьма просвещенный и милый").[745] Das historische Vorbild des so Gewürdigten ist Abbas-Kuli-aga Bakichanov (aserb. Abbasqulu ağa Bakıxanov, pers. ʿAbbās-Qulī Āgā Bākīẖānūf, 1794-1847), der in der russischen Armee diente, v.a. aber als Poet, Philosoph, Historiker, Journalist und Linguist zu den Protagonisten des kaukasischen intellektuellen Milieus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zählte. Neben Bestužev-Marlinskij stand er u.a. auch in Kontakt mit Griboedov (als dessen Dolmetscher er fungierte). Bakichanov schrieb auf Persisch, Aserbaidschanisch und Arabisch, übersetzte seine Werke aber auch teilweise ins Russische.[746] Er war vermutlich der Redakteur der persischen Ausgabe der *Tifliskie vedomosti*.[747]

Ein anderer kaukasischer Intellektueller des 19. Jahrhunderts ist Mirza Fatali Achundov (aserb. Mirzə Fətəli Axundov resp. Axundzadə; pers. Mīrzā Fatẖʿalī Āẖūndzāda, 1812-1878), der seine philosophischen Werke auf Persisch und seine in Tiflis und auch St. Petersburg aufgeführten Theaterstücke, aufgrund derer er als „tatarischer Molière" galt, auf Aserbaidschanisch verfasste. Bekannt ist er auch durch seine Reformideen zum arabischen Alphabet, für die er erfolglos die Hohe Pforte in Konstantinopel zu gewinnen suchte. Die um 1850 entstandenen sozialkritischen Komödien zählen zusammen mit den späteren islamkritischen fiktiven Briefwechseln zwischen einem indischen und einem persischen Prinzen zu Achundovs bedeutendsten Werken. Achundov scheint Bestužev-Marlinskij aserbaidschanischen und persischen Sprachunterricht erteilt zu haben und stand wie Bakichanov in Tiflis mit den sich dort aufhaltenden russischen Dichtern und Intellektuellen in Verbindung.[748] Als junger Mann dichtete er 1837 ein persisches Poem auf den Tod Puškins, das zuerst in seiner eigenen

---

745 Zitiert nach Enikolopov, I. K. (Hrsg.): *Sovremenniki o Bakichanove*. Baku: Ėlm 1975, S. 25.

746 Z.B. seine Grammatik der persischen Sprache, vgl. Bakichanov, A. K: *Kratkaja grammatika persidskogo jazyka, sočinennaja i perevedennaja s persidskogo maiorom Abbas-Kuli Agoju Baki-chanovym*. Tiflis: V tipografii Ja. i. D. Arzanovych 1841; oder das auf Persisch verfasste historische Werk *Gulistān-i iram*, von dem eine neuere englische Übersetzung vorliegt: Bakikhanov, Abbas Qoli Aqa: *The Heavenly Rose-Garden. A History of Shirvan & Daghestan*, übers. von Willem Floor und Hasan Javadi. Washington: Mage Publishers 2009.

747 Vgl. Vatejšvili, Džuanšer Levanovič: *Russkaja obščestvennaja mysl' i pečat' na Kavkaze v pervoj treti XIX v*. Moskva: Nauka 1973, S. 302.

748 Wie teilweise auch Bakichanov wird Achundov heutzutage von Aserbaidschan sowie Iran jeweils als Vertreter der eigenen nationalen Moderne beansprucht, während die umfangreiche sowjetische Sekundärliteratur in ihm v.a. einen Aufklärer, Materialisten und Religionskritiker sieht, der *avant la lettre* die sozialistische Völkerfreundschaft repräsentiert. Es liegt eine große Zahl an Werkausgaben und Sekundärliteratur vor, auf deren Fülle hier nicht eingegangen werden kann. Stellvertretend sei hier auf eine aktuelle Darstellung mit Fokus auf Achundovs Islamkritik verwiesen, über die weitere relevante Li-

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

russischen Übersetzung im *Moskovskij nabljudatel'* als „Werk eines zeitgenössischen persischen Poeten" erschien und von Bestužev-Marlinskij, kurz bevor dieser im selben Jahr am Kap Adler in einem Gefecht fiel, noch einmal in eine russische Prosafassung übertragen wurde (veröffentlicht erst 1874).[749]

Figuren wie Bakichanov und Achundov – weitere wären zu benennen – können keinesfalls ausschließlich, aber unter der Voraussetzung einer entsprechenden Gewichtung im Anschluss an Lotman als Repräsentanten einer semiotischen Kreolität der Grenze in einem imperialen Kontext interpretiert werden. Gerade Achundovs lyrischer Nachruf auf Puškin führt hier paradigmatisch ein Wechselspiel von Grenze (Kaukasus, turk- und iranischsprachige Kulturen) und semiotischem Zentrum (Puškin als russischer ‚Nationaldichter') vor Augen.

Wenn solche Kreolisierungsprozesse im Verlauf der nun an ihr Ende gelangten Untersuchung nicht stärker oder auf jeden Fall nicht expliziter, als es wünschenswert wäre, berücksichtigt werden konnten, so sollte der abschließende Verweis auf sie doch wenigstens noch einmal in Erinnerung rufen, dass stets mit der Macht der Grenze und ihrem transformativen Einfluss auf das Zentrum zu rechnen ist. Dies gilt nicht zuletzt auch für die vorliegende Studie, deren Annahmen und Schwerpunktsetzungen im Lichte anderer Erkenntnisse zu überprüfen sein werden und die in der Perspektive angrenzender wissenschaftlicher Sub-Semiosphären einen weitaus periphereren Ort erhalten dürften als aus der Sicht einer sich als zentral setzenden Selbstbeschreibung. Gerade aber im ständigen Bewussthalten des Potentials der Grenze könnte ein entscheidendes Kriterium angelegt sein, das die Wissenschaft auszeichnet und etwa von der Religion unterscheidet.

---

teratur erschlossen werden kann: Rezaei-Tazik, Mahdi; Mäder, Michael: „Religionskritik als Bedingung für Fortschritt: Mīrzā Fath ʿAlī-ye Ākhūndzāde". In: von Kügelgen, Anke (Hrsg.): *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2017, S. 121-140. Zum in der Literatur oft zitierten Sprachunterricht, den Achundov Bestužev-Marlinskij erteilt haben soll, vgl. Rafili, Mikaėl': *Mirza Fatali Achundov*. Baku: Azernešr 1939, S. 37.

749 Achundov, Mirza Fatali: „Na smert' Puškina. Sočinenie v stichach sovremennogo persidskogo poėta Mirzy Fatch-Ali-Achundova". In: *Moskovskij nabljudatel'* 11 (1837), S. 298-304. Bestužev-Marlinskijs Übersetzung, die posthum in der Zeitschrift *Russkaja starina* (Bd. 11, 1874) mit einer Einleitung von Adol'f Berže erschien, findet sich als Faksimile auf den unpaginierten Abbildungsseiten einer neueren zweisprachigen (Russisch, Aserbaidschanisch) Anthologie: Achundov, Mirza Fatali/Axundov Mirzə Fətəli: *„Čelovečeskij razum, ėtot božestvennyj dar..." / „İnsan əqli Allah vergisidir...". Izbrannye proizvedenija, izdanie na russkom i azerbajdžanskom jazykach*. Moskva/Baku: Centr Knigi Rudomino 2012. Das persische Original des Gedichts erschien u.a. anlässlich des 100. Todestages Puškins in einer Sonderausgabe: Achundov, Mirza-Fatali: *Vostočnaja poėma na smert' A. S. Puškina*. Baku: Azernešr 1937. Achundov nahm an derselben militärischen Expedition teil, als deren Folge Bestužev-Marlinskij ums Leben kam, vgl. Beržes Einleitung und Rafili 1939, S. 41f.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bibliografie

Die folgende Bibliografie ist nicht in Quellen und Sekundärliteratur, sondern in vor 1917 und nach 1917 datierte Titel unterteilt (ausschlaggebend ist das Datum der Erstpublikation). Im Wesentlichen entspricht das Verzeichnis der vor 1917 erschienenen Titel einem Quellenverzeichnis und das Verzeichnis der nach 1917 erschienenen Titel einem Verzeichnis der Sekundärliteratur. Im Kontext der in der vorliegenden Studie verfolgten Fragestellung war es allerdings nicht in allen Fällen möglich, die jeweiligen Texte eindeutig dem Bereich der Quellen oder der Sekundärliteratur zuzuordnen (bisweilen kann ein Text beiden Kategorien angehören). Wenn hier die politische Zäsur von 1917 die Bibliografie substrukturiert (wie es v.a. im russischsprachigen Raum teilweise üblich ist), so bedeutet dies eine pragmatische Entscheidung, um die Unterteilung in Quellen und Sekundärliteratur größtenteils beibehalten zu können, ohne über die Zweifelsfälle eindeutig entscheiden zu müssen.

Vor 1917

Bibliografien

Benardaki, N. D.; Boguševič, Ju. M.: *„Panteon“ žurn. (Peterburg)*, *„Syn otečestva“ žurn. (Peterburg)*, *„Biblioteka dlja čtenija“ žurn. (Peterburg). Ukazatel’ statej ser’eznogo soderžanija, pomeščennych v russkich žurnalach prežnich let*. Sankt-Peterburg: Tip. Koroleva i K° 1858.

Mežov, V. I.: *Bibliografija Azii. Ukazatel’ knig i statej ob Azii na russkom jazyke i odnich tol’ko knig na inostrannych jazykach, kasajuščichsja otnošenij Rossii k aziatskim gosudarstvam*, 2 Bde. S.-Peterburg: Tipografija V. Bezobrazova i K° 1891-1892.

Obščee oglavlenie (za šestnadcat’ let), 1834-1849. Beilage zu *Biblioteka dlja čtenija*, 1850.

Popov, V. A.: *Sistematičeskij ukazatel’ statej, pomeščennych v nižepoimenovannych periodičeskich izdanijach s 1830 po 1884 god. Otdel obščij*. S.-Peterburg: Tipografija R. Golike 1885.

Ukazatel’ statej, pomeščennych v „Učenych zapiskach Kazanskogo universiteta“ za 1834-1872 gody vključitel’no. Kazan’: V universitetskoj tipografii 1873.

Enzyklopädien und Wörterbücher

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 17 + 11 Bde. Paris 1751-1772.

Ėnciklopedičeskij leksikon, 17 Bde. Sanktpeterburg 1835-1841.

Ėnciklopedičeskij slovar’ (*Brokgauz i Efron)*, 82 + 4 Bde. S.-Peterburg 1890-1907.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Russkij ėnciklopedičeskij slovar', 4 Abt., 16 Bde. S-Peterburg 1873-1879.
Slovar' Akademii rossijskoj, 6 Bde. Sanktpeterburg 1789-1794.
Slovar' Akademii rossijskoj, po azbučnomu porjadku raspoložennyj, 6 Bde. Sanktpeterburg 1806-1822.
Voennyj ėnciklopedičeskij leksikon, 14 + 1 Bde. Sanktpeterburg 1837-1852.

Weitere Literatur

Achundov, Mirza Fatali: „Na smert' Puškina. Sočinenie v stichach sovremennogo persidskogo poėta Mirzy Fatch-Ali-Achundova". In: *Moskovskij nabljudatel'* 11 (1837), S. 298-304.
Achundov, Mirza-Fatali: *Vostočnaja poėma na smert' A. S. Puškina*. Baku: Azernešr 1937.
Achundov, Mirza Fatali/Axundov Mirzə Fətəli: *„Čelovečeskij razum, ėtot božestvennyj dar..." / „İnsan əqli Allah vergisidir...". Izbrannye proizvedenija, izdanie na russkom i azerbajdžanskom jazykach*. Moskva/Baku: Centr Knigi Rudomino 2012.
d'Alembert, Jean le Rond: „Discours préliminaire des éditeurs". In: Groult, Martine (Hrsg.): *Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et articles de l'Encyclopédie, introduits par la querelle avec le Journal de Trévoux*. Paris: Honoré Champion 1999.
Anderson, Vl.: „Semejstvo Pljušar – tipografy". In: *Russkij bibliofil* Nr. 1 (1911), S. 26-43.
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe: *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, 3 Bde. Paris: N. M. Tilliard 1771.
A. R.: „O sostojanii vostočnoj slovesnosti v Rossii". In: *Aziatskij vestnik* Nr. 8 (1825), S. 81-116.
Bakichanov, A. K: *Kratkaja grammatika persidskogo jazyka, sočinennaja i perevedennaja s persidskogo maiorom Abbas-Kuli Agoju Baki-chanovym*. Tiflis: V tipografii Ja. i. D. Arzanovych 1841.
Bakikhanov, Abbas Qoli Aqa: *The Heavenly Rose-Garden. A History of Shirvan & Daghestan*, übers. von Willem Floor und Hasan Javadi. Washington: Mage Publishers 2009.
Banzarov, Dorži: *Sobranie sočinenij*. Moskva: Izd. Akad. nauk SSSR 1955.
Bartol'd, V. V.: *Istorija izučenija vostoka v Evrope i v Rossii. Lekcii, čitannye v Imp. S.-Peterburgskom universitete*. S.-Peterburg: Tipografija M. M. Stasjuleviča 1911.
Berezin, Il'ja: *Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. S kartinami, planami i vidami zamečatel'nych mest*. Kazan': V universitetskoj tipografii ²1850.
Berezin, Il'ja: *Putešestvie po severnoj Persii*. Kazan': V tipografii gubernskogo pravlenija i v universitetskoj 1852.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Berezin, I.: „Musul'manskaja religija v otnošenii k obrazovannosti". In: *Otečestvennye zapiski* 98 (1855), Otd. II., S. 1-40, 81-108.
Berezin, Il'ja: „Vostočnye reformatory. I. Assasiny". In: *Sovremennik* 65, Nr. 10 (1857), S. 93-122.
Bérézine [Berezin], Ilya Nikolaevitch: *Voyage au Daghestan et en Transcaucasie*, trad. prés. et annotée de Jacqueline Calmard-Compas. Paris: Geuthner 2006.
Bérézine [Berezin], Ilya Nikolaevitch: *Voyage en Perse du Nord*, présentation, commentaires et notes de Jean Calmard. Paris: Geuthner 2011.
Bestužev-Marlinskij, Aleksandr: „Šach Gussejn. Prazdnik musul'man šagidov, v Derbente". In: *Vtoroe polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 1, Č. 1. Sanktpeterburg: V tipografii Ministerst. gosudarst. imuščestv ^{4}1847, S. 143-150.
Bestužev-Marlinskij, A. A.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1958.
Bestužev-Marlinskij, A. A.: *Kavkazskie povesti*. Sankt-Peterburg: Nauka 1995.
Bičurin, Nikita (Iakinf): *Zapiski o Mongolii*, 2 Bde. Sanktpeterburg: V tipografii Karla Kraja 1828.
Bičurin, Nikita (Iakinf): „O šamanstve". In: *Otečestvennye zapiski* 6 (1839), Otd. II, S. 73-81.
Blsv., Smn.: „O zapovedjach magometovych". In: *Vostočnye izvestija* Nr. 12, 13 (1814), S. 111-114 u. 121-122.
Bogdanovič, Petr (Hrsg.): *Magomet s Alkoranom*. Sanktpeterburg: U t. Vil'kovskogo i Galčenkova ^{2}1786.
Bot'janov, I.: „Vzgljad na drevnee i nynešnee sostojanie slovesnosti i iskusstv v Persii". In: *Aziatskij vestnik*, Nr. 1, 2, 6, 7/8, 9/10 (1826), S. 41-50, 111-117, 332-338, 49-53, 123-129.
V. B. [Burnašev, V. P.]: „Iz vospominanij peterburgskogo starožila. II. Četvergi u N. I. Greča". In: *Zarja* Nr. 4 (1871), S. 4-45.
Byčkov, A. F.: „Otčet o dejatel'nosti otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti za 1880 i nekrolog akad. Sreznevskogo. V-e priloženie. Spisok sočinenij i izdanij ordinarnogo akademika Imperatorskoj akademii nauk I. I. Sreznevskogo". In: *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti* 22 (1881), S. 79-126.
Chanykov, Nikolaj: *Opisanie Bucharskogo chanstva*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1843.
Chodzko, Alexandre: „Le théatre en Perse". In: *La revue indépendante* 15 (1844), S. 161-208.
Chodzko, A.: *Théatre Persan. Choix de téaziés ou drames. Traduits pour la première fois du persan par A. Chodzko.* Paris: Ernest Leroux 1878.
Cholmogorov, N.: „Ob osnovnych postanovlenijach islama". In: *Učenye zapiski, izdavaemye Imperatorskim Kazanskim universitetom* Nr. 1 (1848), S. 103-143.
Conolly, Arthur: *Journey to the North of India, overland from England, trough Russia, Persia, and Affghaunistaun*, Bd. 1. London: Richard Bentley 1834.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Creuzer, Friedrich: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Erster Teil, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1990 (Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Reihe V).

Diakonovič Loga, K.: „Neskol'ko zamečanij o religii drevnich persov. Stat'ja pervaja". In: *Moskovskij nabljudatel'* 8, Nr. 9 (1836), S. 89-115.

Dittel', V.: „Očerk putešestvija po vostoku s 1842 po 1845". In: *Biblioteka dlja čtenija* 95 (1849), Otd. I, S. 1-56, 191-210.

„Dlja gospodina Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanij na ego ‚Istoriju poėzii.' Stat'ja I. Moskva, v. tip. Stepanova, 1836, v-8., str. 52". In: *Biblioteka dlja čtenija* 17 (1836), Otd. VI., S. 44f.

Dorn, Bernhard: *Über die hohe Wichtigkeit und die namhaften Fortschritte der asiatischen Studien in Russland. Rede, gehalten am 29. December 1839*. St. Petersburg: Gedruckt in der Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1840.

[Delisle de Sale, Jean-Baptiste-Claude]: „Drevnie zakonodateli (iz Philosophie de la Nature)", übers. von A. Levanda. In: *Minerva* 5 (1807), S. 241-264.

Džulijani, Julij: „O vere, ispoveduemoj zabajkalskimi burjatami". In: *Syn otečestva* 36 (Č. 158), Nr. 25 (1833), S. 191-209.

Džulijani, Ju.: „Burjaty". In *Biblioteka dlja čtenija* 7 (1834), Otd. III, S. 45-62.

Džulijani, Ju.: „O jakutach". In: *Syn otečestva* 178 (1836), Nr. 24, S. 83-104, Nr. 25, S. 138-159.

El'čaninov, A. V.: *Istorija religii*. S priloženiem stat'i prof. S. N. Bulgakova. Moskva: Knigoizdatel'stvo Pol'za, V. Antik i K° 1909.

„Ėnciklopedičeskij Leksikon. Tom pervyj. A-Alm". In: *Biblioteka dlja čtenija* 11 (1835), Otd. V, S. 31-38.

Engels, Friedrich: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring")". In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke* (MEW), Bd. 20, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz 1962, S. 1-303.

F. M.: „Zamečanija na stat'i ėnciklopedičeskogo leksikona, imejuščie predmetom magometanskij vostok (tom 1)". In: *Teleskop* 33 (1836), S. 247-268.

de Fonvent: *Mythologie grecque, latine et slavonne, suivie d'un traité sur le chamanisme, le lamaisme, et l'ancienne religion des différens peuples soumis à la Russie*. Moscou: De l'imprimérie N. S. Vsévolojsky 1815.

Francklin, William: *Observations made on a Tour from Bengal to Persia, in the Years 1786-7. With a short Account of the Remains of the celebrated Palace of Persepolis, and other interesting Events*. London: Printed for T. Cadell, in the Strand 1790.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Georgi, Johann Gottlieb: *Beschreibung aller Nationen des Rußischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. Dritte Ausgabe. Samojedische, Mandschurische und ostlichste Sibirische Nationen*. St. Petersburg: bey Carl Willhelm Müller 1777.

Gmelin, Samuel Gottlieb: *Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur=Reiche. Dritter Theil. Reise durch das nordliche Persien, in den Jahren 1770. 1771. bis im April 1772*. St. Petersburg: gedruckt bey der Kayserl. Academie der Wissenschaften 1774.

Gmelin, Samuil Gotlib: *Putešestvie po Rossii dlja issledovanija vsech trech carstv v prirode. Čast' tret'ja. Polovina vtoroja.* V Sanktpeterburge: Iždiveniem Imperatorskoj akademii nauk, 1785.

de Gobineau, Comte: *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale.* Paris: Ernest Leroux ^{3}1900 [1865].

Greč, N. I.: „O sedmom tome ėnciklopedičeskogo leksikona". In: *Severnaja pčela* Nr. 298-300 (1836).

Greč, N. I.: *O četyrnadcatom tome ėnciklopedičeskogo leksikona, izdannom pod glavnoju redakcieju O. I. Senkovskogo*. Sanktpeterburg: V tipografii N. Greča 1838.

Greč, N. I.: „Istorija pervogo ėnciklopedičeskogo leksikona v Rossii". In: ders.: *Zapiski o moej žizni*, hrsg. von Ivanov-Razumnik und D. M. Pines. Moskva/Leningrad: Academia 1930.

Griboedov, A. S.: *Polnoe sobranie sočinenij v trech tomach*. Sankt-Peterburg: Notabene 1999.

Grigor'ev, V.: „Firdousi, doveršitel' vozroždenija nacional'noj poėzii v Persii". In: *Odesskij al'manach* (1839), S. 337-357.

Grigor'ev V. V.: *Ob otnošenii Rossii k vostoku: reč', proiznesennaja ispravljajuščim dolžnost' professora V. Grigor'evym*. Odessa 1840.

Grigor'ev, V. V.: *Žizn' i trudy P. S. Savel'eva, preimuščestvenno po vospominanijam i perepiske s nim. S priloženiem portreta P. S. Savel'eva i snimka s ego počerka.* Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1861.

von Hammer, Jos. [von Hammer-Purgstall, Joseph]: „Uebersicht von drey und sechzig Werken orientalischer Literatur". In: *Jahrbücher der Literatur* 39 (1827), S. 1-70, 40 (1827), S. 1-67.

Heeren, Arnold Herrmann Ludwig: *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Erster Theil, 1. Abth. Göttingen: bey Vandenhoek und Ruprecht 1824 (= ders.: *Historische Werke*, Zehnter Theil).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970.

Herder, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan. Hildesheim: Georg Olms 1967.

Herodot: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Horneffer. Stuttgart: Alfred Kröner ^{4}1971.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Herodotus, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press 1920.

Igumnov, A. V.: „Obozrenie Mongolii. Otdelenie vtoroe. O vere i nravstvennosti mongolov“. In: *Sibirskij vestnik* 5 (1819), S. 23-44 resp. 37-58 (doppelte Paginierung).

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

Kazem-Bek, Aleksandr Kasimovič: *Plan učenogo putešestvija po vostoku magistrov Kazanskogo universiteta Dittelja i Berezina; sostavlen, po poručeniju popečitelja Kazanskogo učebnogo okruga, ordinarnym professorom Kazanskogo universiteta Mirzoju Kazembekom; rassmotren Imperatorskoju akademieju nauk, i utveržden g. ministrom narodnogo prosveščenija 27 nojabrja 1841 goda.* Kazan': V universitetskoj tipografii 1841.

Kazem-Bek, M. A.: „O nekotorych političeskich perevorotach vostoka, prigotovivšich poprišče Muchammeda v Aravii i vne ee“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 46 (1845), Otd. II., S. 112-160.

Kazem-Bek, M. A.: „Istorija islama“. In: *Russkoe slovo* Nr. 2, 5, 8, 10 (1860), Otd. I., S. 119-152, 267-306, 129-162, 270-302.

Kazem-Bek, M.: *Izbrannye sočinenija*. Baku: Ėlm 1985.

[Kleuker, Johann Friedrich]: „Istorija Zoroastra, drevnego filosofa i zakonodatelja persidskogo“, übers. von G. Sklskij. In: *Drug junošestva* Nr. 8 (1813), S. 1-95.

Kovalevskij, Osip: *Mongol'skaja chrestomatija*, 2 Bde. Kazan': V universitetskoj tipografii 1836-37.

Kovalevskij, Osip: „O znakomstve evropejcev s Azieju. Reč', proiznesennaja v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, v 8 den' avgusta 1837 goda, ordinarnym professorom Osipom Kovalevskim“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 16 (1837), Otd. II, 251-272.

Kovalevskij, Osip: *Buddijskaja kosmologija.* Kazan': V universitetskoj tipografii 1837. (1837b)

Kratkoe svedenie ob Alkorane. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814.

Kratkoe svedenie o magometanstve. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814.

„Kratkoe svedenie o Dalaj Lame“. In: *Vostočnye izvestija* Nr. 28 (1813), S. 235.

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.

Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*. München: DTV 2004.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

L'vov, Georgij: „O šamanach". In: *Moskovskij gorodskoj listok* Nr. 38 (1847), S. 152-154.
Mencov, F.: „Iezdedžerd III, poslednij gosudar' Persii, do pokorenija ee aravitjanami". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 17, Nr. 3 (1838), S. 628-646.
Mencov, F.: „Obozrenie russkich gazet i žurnalov za vtoroe trechmesjačie 1842 goda (II.-VII.)". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 35 (1842), Otd. VI, S. 250-312.
Morier, James: *A second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, between the Years 1810 and 1816. With a Journal of the Voyage by the Brazils and Bombay to the Persian Gulf. Together with an Account of the Proceedings of his Majesty's Embassy under his Excellency Sir Gore Ouseley, Bart. K.L.S.* London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown 1818.
Morier, James: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*. New York: The Modern Library 1954.
Murav'ev, N.: *Pis'ma russkogo iz Persii*. Sanktpeterburg: Tipografija štaba otdel'nogo korpusa vnutrennej straži 1844.
„Mysli drevnich persov o načale veščej. (Perev. s francuzskogo.)". In: *Severnaja minerva* 1, Nr. 2 (1832), S. 86-92.
Nevzorov, Maksim: „Istorija proroka Magometa i nekotorye pravila iz al-Korana". In: *Drug junošestva* Nr. 3 (1810), S. 17-96.
N. N. [d.i. Nadeždin, N.]: „Ėnciklopedičeskij leksikon". In: *Teleskop* 31 (1836), Kritika, S. 353-392. (1836a)
Nadeždin, N.: „Istorija poėzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta Stepana Ševyreva. Tom pervyj, soderžaščij v sebe istoriju poėzii indejcev i evreev, s priloženiem dvuch vstupitel'nych čtenij o charaktere obrazovanija i poėzii glavnych narodov novoj Zapadnoj Evropy. Moskva, v tipografii A. Semena, 1835". In: *Teleskop* 31 (1836), Kritika, S. 665-716. (1836b)
Nadeždin, N.: „Dlja g. Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanij na ego istoriju poėzii. Stat'ja I". In: *Teleskop* 32 (1836), Kritika, S. 577-638. (1836c)
Nadeždin, N.: „Ne dlja g. Ševyreva, a dlja čitatelej. Poslednee slovo ob istorii poėzii". In: *Teleskop* 33 (1836), Kritika, S. 393-434.
Nadeždin, N.: „Opyt istoričeskoj geografii russkogo mira. Stat'ja pervaja". In: *Biblioteka dlja čtenija* 22 (1837), Otd. III, S. 27-79.
Nadeždin, N. I.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta 2000.
Narežnyj, Vasilij: *Černyj god, ili gorskie knjaz'ja*. Nal'čik: Ėl'-Fa 2006.
Neverov, Ja.: „Obozrenie trudov Imperatorskoj sanktpeterburgskoj akademii nauk, s 1827 po 1833 god". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 1 (1834), Otd. III, S. 217-251, 378-415.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 – März 1888*, 9 [188, 190]. In: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hrsg.): *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 8/2. Berlin: Walter der Gruyter 1970.

„O Alkorane". In: *Biblioteka učenaja, ėkonomičeskaja, nravoučitel'naja, istoričeskaja i uveselitel'naja* 2 (1793), S. 129-138.

„Opisanie persidskoj very". In: *Moskovskij sobesednik*, Nr. 8 (1806), S. 138-144.

Oznobišin, Dmitrij (Delibjurader): „O duche poėzii vostočnych narodov, i rassmotrenie stat'i Moskovskogo telegrafa pod zaglaviem: Novejšie issledovanija i sočinenija kasatel'no vostočnoj literatury i drevnostej". In: *Syn otečestva* Č. 105 (1826) Nr. 4, S. 382-402, Nr. 5, S. 63-80, Nr. 6, S. 161-178, Nr. 7, S. 272-292, Nr. 8, S. 354-374.

Oznobišin, D. P.: *Stichotvorenija, Proza*, 2 Bde. Moskva: Nauka 2001.

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

de Pastoret, Claude-Emmanuel: *Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs, et Moralistes.* Paris: Chez Buisson 1778.

Pastoret: *Zoroastr, Konfucij i Magomet, sravnennye kak osnovateli ver, zakonodateli i nravoučiteli*. Perevod s francuzskogo D. T., 4 Bde. Moskva: Pečatano v vol'noj tipografii pri teatre u Christofora Klaudija 1793.

Pogodin, M. P.: „O Zoroastre (Iz lekcii Professora Pogodina, po Gerenu)". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 6, Nr. 4 (1835), S. 40-45.

Posselt, Doris (Hrsg.): *Die Große Nordische Expedition von 1733 bis 1743. Aus den Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller*. München: C.H.Beck 1990.

Puškin, Aleksandr: *Sobranie sočinenij v desjati tomach.* Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1959-1962.

Puškin, Aleksandr: *Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin: Friedenauer Presse 1998.

Radiščev, A. N: *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 2. Moskva/Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR 1941.

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

„Raznye izvestija". In: *Biblioteka dlja čtenija* 6 (1834), Otd. VI, S. 13-16.

„Raznye izvestija". In: *Biblioteka dlja čtenija* 7 (1834), Otd. VI, S. 31-52.

„Raznye izvestija". In: *Biblioteka dlja čtenija* 28 (1838), Otd. VI, S. 31-36.

„Religija i bogosluženie drevnich persov". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 20, Nr. 11 (1838), S. 320-342.

Reman: „O religii mongolov-chalkasov i lamajskom pervosvjaščennike (kutuchte) prebyvajuščem v Urge", übers. von P. Gvozdev. In: *Syn otečestva* 48, Nr. 33 (1818), S. 13-26.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Safiev, Mirza Mamed-ali: *Šach-Ussein. Prazdnik musul'man-šiitov v Lenkorani*. In: *Zakavkazskij vestnik* 5.1 (1853), S. 173.

Savel'ev, P.: „Buchara v 1835 godu, s prisoedineniem izvestij obo vsech evropejskich putešestvennikach, poseščavšich ėtot gorod do 1835 goda vključitel'no". In: *Syn otečestva* 181 (1836), S. 249-265.

Savel'ev, P.: „Putešestvie po vostoku. I. Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. I. Berezina, professora Kazanskogo universiteta, magistra vostočnoj slovesnosti i proč. Kazan': v universitetskoj tip. 1849 […]". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 65 (1850), Otd. VI, S. 103-119.

Savel'ev, P.: „O žizni i trudach O. I. Senkovskogo". In: Senkovskij, O. I.: *Sobranie sočinenij*, Bd. 1. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1858, S. XI-CXII.

Šavrov, V. N.: „O šamanach ostjackich". In: *Moskvitjanin* 1 (1844), Nr. 1, S. 295-297.

Schmidt, Isaak Jakob: *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literärischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*. St. Petersburg: gedruckt bei Karl Kray 1824 / Leipzig: In Commission bei Carl Cnobloch.

Schmidt, Isaak Jakob: *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus*. Leipzig: Bei Carl Cnobloch 1828.

Šmit, Ja. [Schmidt, Isaak Jakob]: „O nekotorych osnovnych položenijach buddizma", Teile 1 und 2. In: *Čtenija Imperatorskoj akademii nauk v Sanktpeterburge za 1829 i 1830 gody* 1 (1831), S. 40-51.

Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus. Erste Abhandlung. Gelesen den 9. December 1829". In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, Sixième série*, Bd. 1 (1832), S. 89-120. (1832a)

Schmidt, Isaak Jakob: „Über einige Grundlehren des Buddhaismus. Zweite Abhandlung. Gelesen den 15. September 1830". In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, Sixième série*, Bd. 1 (1832), S. 221-262. (1832b)

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

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-Pétérsbourg, Sixième série*, Bd. 2 (1834), S. 41-86. (1834b)

Šmidt, Jakov [Schmidt, Isaak Jakob]: „O vozzrenii drevnich na prirodu". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 4 (1834), Otd. II, S. 196-210.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber das Mahâjâna und Pradschnâ-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.

Schmidt, Isaak Jakob: „Ueber das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen (lu le 14 octobre 1836)“. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétérsbourg, Sixième série*, Bd. 4 (1840), S. 123-228.

Schmidt, Isaak Jakob: „Über den Nutzen des Studiums der Ostasiatischen Sprachen überhaupt und in besonderer Beziehung auf Rußland“. In: Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Isaak Jacob Schmidt (1779-1847). Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien. Eine Dokumentation*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005, S. 131-134.

Schmidt, Isaak Jakob: „Über die Naturansicht der alten Völker“. In: Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Isaak Jacob Schmidt (1779-1847). Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien. Eine Dokumentation*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005, S. 140-149.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, erster Teilband (Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Band 3). Zürich: Diogenes 1977.

Šč., N. (Hrsg., d.i. Ščukin, Nikolaj Semenovič): *Poezdka v Jakutsk*. St. Peterburg: V tipografii Konrada Vingebera 1833.

Ščukin, N.: „Šaman“. In: *Severnaja pčela* Nr. 186 (1842), S. 743f.

Ščukin, N.: „Šamanstvo u sibirskich narodov“. In: *Žurnal dlja čtenija vospitannikam voenno-učebnych zavedenij* 75 (1848), Nr. 298, S. 178-193.

Ščukin, N.: „Šamanstvo u narodov severnoj Azii“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 91 (1848), Otd. III, S. 25-44, 92 (1849), Otd. III, S. 23-42.

Senkovskaja, A.: *Osip Ivanovič Senkovskij (Baron Brambeus). Biografičeskie zapiski ego ženy*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1858.

Senkowski, Joseph [Senkovskij, O. I.]: *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire de Kharèzm, depuis la mort d'Aboul-Ghazi-Khan jusqu'à la même époque.* St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences 1824.

[Senkovskij, O. I.]: *Mirza Chadži-Baba Isfagani. Sočinenie Moriera. Vol'nyj perevod Barona Brambeusa*, Bd.1. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk ^{2}1845.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Senkovskij, O. I.: „Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju. N. Berezina. S kartami, planami i vidami primečatel'nych mest. Kazan'. 1850". In: *Biblioteka dlja čtenija* 105 (1851), Otd. V, S. 1-22.

Senkovskij, O. I.: „Putešestvie po severnoj Persii. I. Berezina. S portretom šacha i planom Tegerana. Kazan' 1852". In: *Biblioteka dlja čtenija* 119 (1853), Otd. V, S. 1-26.

Senkovskij, O. I.: *Sobranie sočinenij*, 9 Bde. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1858.

Ševyrev, Stepan: *Istorija poëzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta*, Bd.1. Moskva: V tipografii A. Semena 1835.

Ševyrev, S.: „Otvet avtora istorii poëzii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja I". In: *Moskovskij nabljudatel'* 6 (1836), Otd. IV., S. 697-718. (1836a)

Ševyrev, S.: „Otvet avtora istorii poëzii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja II". In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 252-287.

Ševyrev, S.: „Vozmožno kratkij i poslednij otvet avtora istorii poëzii g. izdatel'ju Teleskopa". In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 395-407.

Silvestre de Sacy, [Antoine-Isaac]: Rezension zu *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols… par M. Joseph Senkowski*. In: *Journal des savans* 1825 (Juli), S. 387-395.

Smirnov, Aleksandr: „O raskole šiitov voobšče, i raskole izmaelitov v osobennosti". In: *Učenye zapiski, izdavaemye Imperatorskim Kazanskim universitetom* Nr. 1 (1846), S. 79-180.

Sokolovskij, V. I.: „Rasskazy sibirjaka" (1833). In: Šapovalov, V. A.; Štajn, K. Ė. (Hrsg.): *Opal'nye: Russkie pisateli otkryvajut Kavkaz. Antologija v 3 t.*, Bd. 2. Stavropol': Izd-vo SGU 2011, S. 90-118.

Sokraščenie magometanskoj very. Perevedeno s latinskogo. Iždiveniem N. Novikova i kompanii. Moskva: V universitetskoj tipografii u N. Novikova 1784.

Spasskij, Grigorij.: „O lamajskich amuletach". In: *Sibirskij vestnik* 9 (1820), S. 48-54 resp. 125-131 (doppelte Paginierung).

I. S. [d.i. Sreznevskij, I. I.]: „Obščie osnovanija Zend-Avesty". In: *Teleskop* 28 (1835), S. 519-526.

Sreznevskij, Iz.: „Sbliženie religii persidskoj s egipetskoj". In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* 22, Nr. 6 (1839), S. 188-206.

Sreznevskij, I.: „Vospominanija o N. I. Nadeždine". In: *Vestnik Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva* 16 (1856), Otd. V, S. 1-16.

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

Tornau, Nikolaj: *Izloženie načal musul'manskogo zakonovedenija*. Sanktpeterburg: V tipografii II. otdelenija sobstvennoj e.i.v. kanceljarii 1850.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tschaadajew, Peter: *Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften*. Aus dem Russischen von Heinrich Falk und Roswitha Matwin-Buschmann; aus dem Französischen von Elias Hurwicz. Leipzig: Reclam 1992.
Uvarov, Sergej: *Projet d'une académie asiatique*. St.-Pétersbourg: De l'imprimerie d'Alexandre Pluchart et comp. 1810.
Vasil'ev, V.: *Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura. Čast' pervaja. Obščee obozrenie*. Sanktpeterburg: V tipografii Imperatorskoj akademii nauk 1857.
Veselovskij, N. I.: *Vasilij Vasil'evič Grigor'ev po ego pis'mam i trudam. 1816-1881. S priloženiem portreta i faksimile.* S.-Peterburg: Tipografija i chromolitografija A. Tranšelja 1887.
fon Vrangel', Ferdinand: *Putešestvie po severnym beregam Sibiri i po Ledovitomu Morju*, 2 Bde. Sanktpeterburg: V tipografii A. Borodina i Ko 1841.
Witsen, Nicolaas: *Noord en Oost Tartaryen*, 2 Bde. Amsterdam: Schalekamp ^{3}1785.
Zagoskin, N. P. (Hrsg.): *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskogo Kazanskogo universiteta: za sto let (1804-1904)*, Bd. 1. Kazan': Tipografija Imperatorskogo universiteta 1904.

Nach 1917

Bibliografien

Bekir-zade, N. N.; Imamgulieva, L. Ju.: *Vostok na stranicach „Žurnala Ministerstva narodnogo prosveščenija" (1834-1917 gg.). Annot. bibliogr*. Baku: CNION AN Azerbajdžana 1991.
Dementev, Aleksandr Grigor'evič: *Russkaja periodičeskaja pečat' (1702-1894): Spravočnik.* Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury 1959.
Kaufman, I. M.: *Russkie ėnciklopedii. Obščie ėnciklopedii. Bibliografija i kratkie očerki*. Moskva: Ministerstvo kul'tury RSFSR 1960.
Popov, A. A.: *Materialien zur Bibliographie der russischen Literatur über das Schamanentum der Völker Nordasiens*, übers. von Reinhold Schletzer. Berlin: Reinhold Schletzer 1990.

Zitierte Wörterbücher

Le Grand Robert de la langue française (https://gr.bvdep.com, Zugriff am 25.7.2019).
Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv, 30 + 1 Bde. Moskva 1975ff.
Slovar' russkogo jazyka XVIII veka, 22 Bde. Moskva 1984ff.
Vasmer, Max: *Russisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bde. Heidelberg 1953-1958.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alekseev, P. V.: *Formirovanie musul'manskogo teksta russkoj literatury v poėtike russkogo romantizma 1820-1830-ch godov*. Dis. … kand. filol. nauk., Tomsk 2006.

Alekseev, P. V.: *Musul'manskij vostok v literature russkogo romantizma 1820-1830 godov*. Gorno-Altajsk: RIO Gorno-Altajskogo universiteta 2014.

Alekseev, P. V.: *Konceptosfera oriental'nogo diskursa v russkoj literature pervoj poloviny XIX v.: ot A. S. Puškina k F. M. Dostoevskomu*. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta 2015.

Almond, Philip C.: *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press 1988.

Andreeva, Elena: „Travelogues by Berezin: A Nineteenth-Century Russian Taveler to Iran". In: Daniel, Elton L. (Hrsg.): *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*. Costa Mesa (CA): Mazda Publishers 2002, S. 163-188.

Andreeva, Elena: *Russia and Iran in the Great Game. Travelogues and Orientalism*. London: Routledge 2007.

Andronikashvili, Zaal: „Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur". In: Kilchmann, Esther; Pflitsch, Andreas; Thun-Hohenstein, Franziska (Hrsg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2011, S. 41-74.

Artem'eva, T. V.: „Prostrannoe pole rossijskogo ėnciklopedizma". In: Artem'eva, T. V.; Mikešin, M. I. (Hrsg.): *Ėnciklopedija kak forma universal'nogo znanija: ot ėpochi prosveščenija k ėpoche interneta* (Filosofskij vek, al'manach 27). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej 2004.

Atwood, David: *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*. Baden-Baden: Ergon 2019.

Ayoub, Mahmoud: *Redemptive Suffering in Islām. A Study of the Devotional Aspects of ʿĀshūrāʾ in Twelver Shīʿism*. Mouton Publishers: The Hague 1978.

Bachtin, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele Leupold. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

Bagby, Lewis: *Alexander Bestuzhev-Marlinsky and Russian Byronism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1995.

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.

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.

Bartol'd, V. V.: „I. N. Berezin kak istorik". In: ders.: *Sočinenija*, Bd. 9. Moskva: Nauka 1977, S. 737-756.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bazanov, V.: *Očerki dekabristskoj literatury. Publicistika, proza, kritika.* Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1953.

Bergunder, Michael: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft". In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, Nr. 1/2 (2011), S. 3-55.

Bernjukevič, T. V.: *Buddizm v russkoj literature konca XIX – načala XX veka. Idei i reminiscencii*. Sankt-Peterburg: Nestor-Istorija 2018.

Bobrovnikov, Vladimir Olegovič: „Čto vyšlo iz proektov sozdanija v Rossii inorodcev? (Otvet Džonu Slokumu iz musul'manskich okrain imperii)". In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): *„Ponjatija o Rossii". K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 259-291.

Bornet, Philippe; Gorshenina, Svetlana (Hrsg.): *L'orientalisme des marges: éclairages à partir de l'Inde et de la Russie = Etudes de lettres* 296, Nr. 2-3 (2014).

Bosworth, C. E.: „Khwārazm". In: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4205, Zugriff am 8.11.2019).

Brandt, Reinhard: *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1,2,3/4)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1991.

Brentjes, Sonja: „Algorithm". In: *Ecyclopaedia of Islam*, 3. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0154, Zugriff am 8.11.2019).

Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997

Brunotte, Ulrike: „Religion und Kolonialismus". In: Kippenberg, Hans G.; Rüpke, Jörg; von Stuckrad, Kocku (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 339-369.

Calmard, Jean & Jacqueline: „Muharram Ceremonies observed in Tehran by Ilya Nicolaevich Berezin (1843)". In: Chelkowski, Peter J. (Hrsg.): *Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite Rituals*. London/New York/Calcutta: Seagull Books 2010, S. 53-73.

Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer [34]2017.

Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2000.

Chelkowski, Peter J.: „Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran". In: ders. (Hrsg.): *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University Press and Soroush Press 1979, S. 1-11.

Chelkowski, Peter J.: „Time Out of Memory: Ta'ziyeh, the Total Drama". In: ders. (Hrsg.): *Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite Rituals.* London/New York/Calcutta: Seagull Books 2010, S. 1-18.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Chelkowski, Peter: „TAʿZIA“. In: *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/tazia (Zugriff am 13.2.2018).
Chidester, David: *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville/London: University Press of Virginia 1996.
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.
Čimitdoržiev, Š. B.: „A. V. Igumnov (1761-1834)“. In: Šarakšinova, E. K. (Hrsg.): *Rossijskoe mongolovedenie: chrestomatija*. Irkutsk: Izdatel'stvo IGU 2012, S. 191-196.
Ciurtin, Eugen: „Eastern Europe“. In: Alles, Gregory D. (Hrsg.): *Religious Studies: A Global View*. London: Routledge 2008, S. 50-74.
Crews, Robert D.: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press 2006.
Dancig, B. M.: *Bližnij Vostok. Sbornik statej*. Moskva: Nauka 1976.
Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books 1999 [1984].
David-Fox, Michael; Holquist, Peter; Martin, Alexander (Hrsg.): *Orientalism and Empire in Russia*. Bloomington: Slavica 2006.
ad-Dejravi, Nazim Mežid: *Koran i prorok Muchammed v russkoj klassičeskoj poėzii*. Sankt-Peterburg: Fond issledovanij islamskoj kul'tury 2011.
Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Rhizom*, übers. von Dagmar Berger et. al. Berlin: Merve 1977.
Dierse, Ulrich: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs* (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2). Bonn: Bouvier 1977.
Eco, Umberto: *Semiotics and the Philosophy of Language*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan 1984.
Ėlbakjan, E. S.: „Fenomen sovetskogo religiovedenija“. In: *Religiovedenie* Nr. 3 (2011), S. 141-62.
Eliade, Mircea: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, übers. von Inge Köck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
Enikolopov, I. K. (Hrsg.): *Sovremenniki o Bakichanove*. Baku: Ėlm 1975.
Ermakova, T. V.: *Buddijskij mir glazami rossijskich issledovatelej XIX – pervoj treti XX veka*. Sankt-Peterburg: Nauka 1998.
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.
Feil, Ernst: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Feil, Ernst: *Religio II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
Feil, Ernst: *Religio III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
Feil, Ernst: *Religio IV: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
Firby, Nora Kathleen: *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries*. Berlin: Dietrich Reimer 1988.
Flaherty, Gloria: *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press 1992.
Floor, Willem: *The History of Theater in Iran*. Washington DC: Mage Publishers 2005.
Folkerts, Menso (Edition, Übersetzung, Kommentar); Kunitzsch, Paul (Mitarbeit): *Die älteste lateinische Schrift über das Rechnen nach al-Ḫwārizmī*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1997.
de la Fortelle, Anastasia: „La quête bouddhiste et l'ésthetique 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.
Fortson, Benjamin W.: *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Malden (MA)/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing 2004.
Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard 1969.
Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. *Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie". In: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 166-191.
Frank, Susi K.: „Gefangen in der russischen Kultur. Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur". In: *Die Welt der Slaven* 43 (1998), S. 61-84.
Frank, Susi K.: „Aleksandr Radishchev's Interpretation of Shamanism in the Russian and European Context of the Late Eighteenth Century". In: Stolberg, Eva-Maria (Hrsg.): *The Siberian Saga. A History of Russia's Wild East*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005, S. 43-61.
Frank, Susi K.: „Thesen zum imperialen Raum am Beispiel Russland". In: Grob, Thomas; Previšić, Boris; Zink, Andrea (Hrsg.): *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*. Tübingen: Francke Verlag 2014, S. 197-219.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Franz, Marisa Karyl: „A Visitor's Guide to Shamans and Shamanism. The Kunstkamera's Russian and Asian Ethnographic Collections in the Late Imperial Era". In: *Sibirica* 19 (2020), Nr. 1, S. 41-56.

Frazier, Melissa: *Romantic Encounters. Writers, Readers and the Library for Reading*. Stanford: Stanford University Press 2007.

Gammer, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London: Frank Cass 1994.

Geraci, Robert P.; Khodarkovsky, Michael (Hrsg.): *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca/London: Cornell University Press 2001.

Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte". In: Kippenberg, Hans G.; Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal-Verlag 1995, S. 21-42.

Gorbatov, Inna: „Le voyage de Diderot en Russie". In: *Études littéraires* 38, Nr. 2-3 (2007), S. 215-229.

Greenleaf, Monika: *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*. Stanford: Stanford University Press 1994.

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.

Grob, Thomas: „Eroberung und Repräsentation. Orientalismus in der russischen Romantik". In: Kissel, Wolfgang Stephan (Hrsg.): *Der Osten des Ostens. Orientalismus in slavischen Kulturen und Literaturen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, S. 45-70.

Grob, Thomas: *Russische Postromantik. Baron Brambeus und die Spaltungen romantischer Autorschaft*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2017.

Grob, Thomas: „Phantasie oder Ethnographie? Vom anmerkenden Bezug russischer Romantiker auf das kaukasische Fremde". In: Raev, Ada; Stüdemann, Dietmar (Hrsg.): *Aleksandr Puškin und der Kaukasus. Literatur. Geschichte. Bilder*. Bamberg: University of Bamberg Press 2018, S. 121-163.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *In 1926. Living at the Edge of Time*. Cambridge (MA)/ London: Harvard University Press 1997.

Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

Harari, Yuval: *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. Aus dem Englischen übers. von Andreas Wirthensohn. München: C.H.Beck ^{6}2017.

Headrick, Daniel R.: *When Information came of Age: Technologies of Knowledge in the Age of Reason and Revolution, 1700-1850*. Oxford: Oxford University Press 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

Hermann, Adrian; Mohn, Jürgen (Hrsg.): *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon-Verlag 2015.

Hermsen, Edmund: „Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung. Neue Perspektiven zu einer zeichentheoretischen Begründung der Religionswissenschaft". In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55 (2003), Nr. 2, S. 97-120.

Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1974 [1961].

Hokanson, Katya: *Writing at Russia's Border*. Toronto: University of Toronto Press 2008.

Hutton, Ronald: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination.* London: Hambledon and London 2001.

„Issledovanija, posvjaščennye V. I. Sokolovskomu". In: Šapovalov, V. A.; Štajn, K. Ė. (Hrsg.): *Opal'nye: Russkie pisateli otkryvajut Kavkaz. Antologija v 3 t.*, Bd. 2. Stavropol': Izd-vo SGU 2011, S. 245-284.

Jarockij, A. V.: „O dejatel'nosti P. L. Šillinga kak vostokoveda". In: Akademia nauk SSSR, Institut narodov Azii (Hrsg.): *Očerki po istorii russkogo vostokovedenija*, Sbornik VI. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury 1963, S. 218-253.

Jersild, Austin: *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montréal: McGill-Queen's University Press 2002.

Jobst, Kerstin S.: „Orientalism, E.W. Said und die Osteuropäische Geschichte". In: *Saeculum* 51 (2000), S. 250-266.

Jobst, Kerstin S.: *Die Perle des Imperiums: der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2007.

Jobst, Kerstin S.: „Wo liegt das russische Morgenland? Orient-Diskurs und imperiale Herrschaft im Zarenreich". In: Born, Robert; Lemmen, Sarah (Hrsg.): *Orientalismen in Ostmitteleuropa*. Berlin: transcript 2014, S. 65-84.

Kamenskij, Z. A.: „N. I. Nadeždin – ėstetik i filosof". In: Nadeždin, N. I.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta 2000, S. 5-30.

Kappeler, Andreas: *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall*. München: C.H.Beck ^{2}2008 [1992].

Kaverin, V.: *Baron Brambeus. Istorija Osipa Senkovskogo, žurnalista, redaktora ‚Biblioteki dlja čtenija'*. Moskva: Nauka 1966.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kelly, Laurence: *Diplomacy and Murder in Tehran. Alexander Griboyedov and Imperial Russia's Mission to the Shah of Persia*. London: Tauris Parke Paperbacks 2006.

Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H.Beck 1999.

Kermani, Navid: „Die Wahrheit des Theaters. Das schiitische Passionsspiel und die Verfremdung". In: ders.: *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*. München: C.H.Beck 2014, S. 163-193.

Khalid, Adeeb: „Russian History and the Debate over Orientalism". In: *Kritika* 1, Nr. 4 (2000), S. 691-99.

Khodarkovsky, Michael: „‚Ignoble Savages and Unfaithful Subjects': Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia". In: Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997, S. 9-26.

Kim, G. F.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečestvennogo vostokovedenija do serediny XIX veka*. Moskva: Nauka, glavnaja redakcija vostočnoj literatury 1990.

King, Richard: *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and ‚the Mystic East'*. London: Routledge 1999.

Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck 1997.

Kippenberg, Hans G.; von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H.Beck 2003.

Kissel, Wolfgang Stephan (Hrsg.): *Der Osten des Ostens: Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012.

Knight, Nathaniel: „Science, Empire, and Nationality. Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845-1855". In: Burbank, Jane; Ransel, David L. (Hrsg.): *Imperial Russia. New Histories for the Empire*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1998, S. 108-141.

Knight, Nathaniel: „Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?" In: *Slavic Review* 59, Nr. 1 (2000), S. 74-100. (2000a)

Knight, Nathaniel: „On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid". In: *Kritika* 1, Nr. 4 (2000), S. 701-15. (2000b)

Knüppel, Michael: „Schmidt, Isaak Jakob". In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XXVIII (2007), Sp. 1391-1400.

Köhler, Marcus: *Russische Ethnographie und imperiale Politik im 18. Jahrhundert*. Göttingen: V&R unipress 2012.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

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

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

Kratschkowski, I. J.: *Die russische Arabistik*. *Umrisse ihrer Entwicklung.* Übersetzt und bearbeitet von Otto Mehlitz. Leipzig: Otto Harrassowitz 1957.

Kristeva, Julia: „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, übers. von Michel Korinman und Heiner Stück. In: Ihwe, Jens (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II*. Frankfurt a. M.: Athenäum 1972, S. 345-375.

Kryvelev, I. A.: „Ob osnovnom opredeljajuščem priznake ponjatija religii“. In: *Voprosy istorii religii i ateizma* 4 (1956), S. 24-54.

von Kügelgen, Anke: „Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts“. In: Kemper, Michael; von Kügelgen, Anke; Yermakov, Dmitriy (Hrsg.): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, S. 415-430. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1996.

Kulikova, A. M.: *Stanovlenie universitetskogo vostokovedenija v Peterburge*. Moskva: Nauka, glavnaja redakcija vostočnoj literatury 1982.

Kulikova, A. M.: *Rossijskoe vostokovedenie XIX veka v licach*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie 2001.

Layton, Susan: *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press 1994.

Lewis, Bernard: *The Assassins. A Radical Sect in Islam*. London: Phoenix 2003 [1967].

Lotman, Ju. M.: „Problema vostoka i zapada v tvorčestve pozdnego Lermontova“. In: Čistova, I. S. (Hrsg.): *Lermontovskij sbornik*. Leningrad: Nauka 1985, S. 5-22.

Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*. Übers. Von Rolf-Dietrich Keil. München: Wilhlem Fink 41993.

Lotman. Jurij M.: *Die Innenwelt des Denkens*. *Eine semiotische Theorie der Kultur*. Aus dem Russischen von Gabriele Leupold und Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp 2010. (2010a)

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lotman, Jurij M.: *Kultur und Explosion*. Aus dem Russischen von Dorothea Trottenberg. Berlin: Suhrkamp 2010. (2010b)
Lotman, Ju. M.: *Vnutri mysljaščich mirov*. Sankt-Peterburg: Azbuka 2014.
Malekpour, Jamshid: *The Islamic Drama*. London/Portland (OR): Frank Cass 2004.
Marasinova, Elena Nigmetovna: „*Zakon* v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka". In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii.*" *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 1, S. 66-93.
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.
de Meaux, Lorraine: *La Russie et la tentation de l'orient*. Paris: Fayard 2010.
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.
Mohn, Jürgen: „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.
Mohn, Jürgen: „Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsaisthetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion". In: Liedhegener, Antonius; Tunger-Zanetti, Andreas; Wirz, Stephan (Hrsg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld.* Zürich/Baden-Baden: Pano Verlag/Nomos Verlagsgesellschaft 2011, S. 83-110.
Müller, Hildegard: *Studien zum persischen Passionsspiel*. Inaugural-Dissertation an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br. 1966.
[Muzej-zapovednik „Caricyno"]: *Orientalizm. Tureckij stil' v Rossii. 1760-1840-e*. Moskva: Kučkovo pole 2017.
Neubert, Frank: *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS 2016.
Niqueux, Michel: „Les orients de la Russie". In: *Slavica occitania* 8 (1999), S. 15-40.
Nivat, Georges (Hrsg.): *Les sites de la mémoire russe*. *Bd. 1: Géographie de la mémoire russe*. Paris: Fayard 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Osterhammel, Jürgen: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C.H. Beck 2010 [1998].
Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck [5]2010.
Pedrotti, Louis: *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1965.
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.
Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2005.
Polaschegg, Andrea: „Athen am Nil oder Jerusalem am Ganges? Der Streit um den kulturellen Ursprung um 1800". In: Böhm, Alexandra und Sproll, Monika (Hrsg.): *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 41-65.
Popov, A. V.: *Dekabristy-literatory na Kavkaze*. Stavropol': Knižnoe izdatel'stvo 1963.
Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge [2]2008.
Proust, Jacques: „Diderot, l'Académie de Pétersbourg et le projet d'une ‚Encyclopédie russe'". In: *Diderot Studies* 12 (1969), S. 103-140.
Pučkovskij, L. S.: „Aleksandr Vasil'evič Igumnov (1761-1834)". In: Akademia nauk SSSR, Institut narodov Azii (Hrsg.): *Očerki po istorii russkogo vostokovedenija*, Sbornik III. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury 1960, S. 166-195.
Rafili, Mikaėl': *Mirza Fatali Achundov*. Baku: Azernešr 1939.
Ragaz, Stefan: „Siblings Veiled by Ideology? Reflections on the Epistemological Kinship between the Phenomenology of Religion and Soviet Scientific Atheism". In: *Bulletin for the Study of Religion* 46, Nr. 1 (2017), S. 8-10.
Ragaz, Stefan: „Reading Scientific Atheism Against the Grain. The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge". In: *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018), S. 178-184.
Rahimi, Babak: *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran. Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590-1641 CE*. Leiden/Boston: Brill 2012.
Ram, Harsha: *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*. Madison: University of Wisconsin Press 2003.
Ramzanova, G. G.: „Istorija poėzii S. P. Ševyreva v ocenkach kritiki tridcatych godov XIX v". In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 107, Nr. 3 (2012), S. 212-218.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rezaei-Tazik, Mahdi; Mäder, Michael: „Religionskritik als Bedingung für Fortschritt: Mīrzā Fath ʿAlī-ye Ākhūndzāde“. In: von Kügelgen, Anke (Hrsg.): *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2017, S. 121-140.

Rezvan, E. A.: „Koran v Rossii“. In: Prozorov, S. M. (Hrsg.): *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii: Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 1. Moskva: Vostočnaja literatura 2006, S. 201-216.

Rose, Jenny: *The Image of Zoroaster. The Persian Mage Through European Eyes*. New York: Bibliotheca Persica Press 2000.

Šachnovič, M. M.: „Istorija otečestvennogo religiovedenija: XVIII vek“. In: *Religiovedenie* Nr. 1 (2005), S. 118-133.

Šachnovič, M. M.: „K istorii vozniknovenija sravnitel'nogo religiovedenija v Rossii“. In: *Vestnik SPbGU (Serija 17)* Nr. 3 (2013), S. 80-86.

Šachnovič, Marianna: „Izučenie religii v Rossii v konce XIX – pervoj četverti XX veka: ot fenomenologičeskogo opisanija k kritičeskomu issledovaniju“. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom* 36, Nr. 1 (2018), S. 171-195.

Said, Edward: *Orientalism*. London: Penguin Books 2003 [1978].

Šamov, G. F.: *Professor O. M. Kovalevskij. Očerk žizni i naučnoj dejatel'nosti*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta 1983.

Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot & Rivages 1995 [1916].

Schimmelpenninck van der Oye, David: *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven: Yale University Press 2010.

Schlögel, Karl: *Terror und Traum. Moskau 1937.* Frankfurt a. M.: Fischer ^{3}2016.

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.

Schmid, Ulrich: „Die institutionellen Rahmenbedingungen des ‚literarischen Feldes'“. In: ders.; Peters, Jochen-Ulrich (Hrsg.): *Das ‚Ende der Kunstperiode'. Kulturelle Veränderungen des ‚literarischen Feldes' in Russland zwischen 1825 und 1842.* Bern: Peter Lang 2007, S. 91-150.

Schönle, Andreas; Shine, Jeremy: „Introduction“. In: Schönle, Andreas (Hrsg.): *Lotman and Cultural Studies. Encounters and Extensions*. Madison: The University of Wisconsin Press 2006, S. 3-35.

Schwab, Raymond: *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot 1950.

Sharifi Isaloo, Amin: *Power, Legitimacy and the Public Sphere. The Iranian Ta'ziyeh Theatre Ritual*. London/New York: Routledge 2017.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Smirnov, M. Ju.: „Religiovedenie v Rossii: problema samoidentifikacii“. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta (Serija 7: Filosofija)* Nr. 1 (2009), S. 91-106.

Smith, Jonathan Z.: „Religion, Religions, Religious“. In: Taylor, Mark C. (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies.* Chicago/London: The University of Chicago Press 1998, S. 269-284.

Smolkin, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018.

Soplenkov, S. V.: *Doroga v Arzrum: rossijskaja obščestvennaja mysl' o Vostoke (pervaja polovina XIX veka)*. Moskva: Izdatel'skaja firma „vostočnaja literatura“ RAN 2000.

Sorokin, Ju. S.: *Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo jazyka. 30-90e gody XIX veka*. Moskva/Leningrad: Nauka 1965.

Špakovskaja, I. A.: *Aleksandr i Adol'f Pljušary – peterburgskie izdateli, tipografy i knigoprodavcy pervoj poloviny XIX veka (1806-1865)*. Dis. … kand. filol. nauk, Sankt-Petersburg 2004. (2004a)

Špakovskaja, I. A.: „Vlijanie ‚Ėnciklopedičeskogo leksikona' Adol'fa Pljušara na posledujuščie ėnciklopedičeskie izdanija“. In: Artem'eva, T. V.; Mikešin, M. I. (Hrsg.): *Ėnciklopedija kak forma universal'nogo znanija: ot ėpochi prosveščenija k ėpoche interneta* (Filosofskij vek, al'manach 27). Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej 2004, S. 131-138. (2004b)

Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit.* Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998.

Štejner, Evgenij (Hrsg.): *Orientalizm/Oksidentalizm: jazyki kul'tur i jazyki ich opisanija: sbornik statej. Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description: Collected Papers*. Moskva: Sovpadenie 2012.

von Stuckrad, Kocku: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters 2003.

von Stuckrad, Kocku: „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications“. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013), S. 5-25.

Tagaverdieva, Z. R.: „Buddizm v tvorčestve I. A. Bunina“. In: *Innovacionnaja nauka* Nr. 6 (2015), S. 169-173.

Taki, Victor: *Tsar and Sultan. Russian Encounters with the Ottoman Empire*. London/New York: I. B. Tauris 2016.

Tavakoli-Targhi, Mohamad: *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*. Basingstoke: Palgrave 2001.

Temirbekov, M-N. A.: „Berezin kak istorik-vostokoved i učenik Kazem-Beka“. In: Zakiev, M. Z.; Valeev, R. M. (Hrsg.): *Mirza Kazem-Bek i otečestvennoe vostokovedenie. Doklady i soobščenija naučnoj konferencii*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta 2001, S. 178-188.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tenbruck, Friedrich H.: „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“ In: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Otto Schwartz & Co 1992, S. 13-35.

Thrower, James: *Marxist-Leninist ‚Scientific Atheism‘ and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publisher 1983.

Todorova, Maria: „Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid“. In: *Kritika* 1, Nr. 4 (2000), S. 717-27.

Tokarew, S. A.: *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Übers. von Erich Salewski. Berlin: Dietz ^{2}1976.

Tolz, Vera: *Russia* (Inventing the Nation series). London: Arnold 2001.

Tol’c [Tolz], Vera: „Diskursy o rase: imperskaja Rossija i Zapad v sravnenii“. In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): *„Ponjatija o Rossii“. K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 145-193.

Tolz, Vera: *Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press 2011.

Toporov, V. N.: „Peterburg i ‚Peterburgskij tekst russkoj literatury‘ (Vvedenie v temu)“. In: ders.: *Peterburgskij tekst russkoj literatury. Izbrannye trudy*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB 2003, S. 7-118.

Trein, Lorenz: *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon 2015.

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

Tynjanow, Juri: *Der Tod des Wesir-Muchtar*. Aus dem Russischen von Thomas Reschke. Berlin (Ost): ex libris Volk und Welt ^{3}1986.

Udolph, Ludger: *Stepan Petrovič Ševyrev 1820-1836. Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Rußland.* Köln/Wien: Böhlau 1986.

Ugrinovič, D. M.: *Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie*. Moskva: Mysl’ 1973.

Vacuro, V. Ė. (Hrsg.): *A. S. Griboedov v vospominanijach sovremennikov*. Moskva: Chudožestvennaja literatura 1980.

Valeev, Ramil M.; Kulganek, Irina V.; Tulisow, Jerzy: „Professor O.M. Kowalewski – Mongolian studies scholar, traveller and enlightener: His biographical landmarks“. In: *Acta Orientalia Vilnensia* 10, Nr. 1-2 (2009), S. 29-56.

Vatejšvili, Džuanšer Levanovič: *Russkaja obščestvennaja mysl’ i pečat’ na Kavkaze v pervoj treti XIX v*. Moskva: Nauka 1973.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vigasin, A. A.; Chochlov, A. N.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečestvennogo vostokovedenija s serediny XIX veka do 1917 goda.* Moskva: Izdatel'skaja firma „Vostočnaja literatura" RAN 1997.

Voroncova, E. V.: „Religiovedčeskie izdanija v Rossii (2000-2013)". In: *Vestnik PSTGU (I: Bogoslovie, Filosofija)* 48 (2013), S. 101-119.

Wageman, Patty; Kouteinikova, Inessa (Hrsg.): *Russia's Unknown Orient: Orientalist Painting 1850 - 1920*. Groningen: Groninger Museum 2010.

Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Iakinf Bičurin. Russischer Mönch und Sinologe. Eine Biobibliographie*. 1988 (ohne Verlagsangabe).

Walravens, Hartmut: *Isaak Jacob Schmidt (1779-1847). Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien. Eine Dokumentation*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005.

Werth, Paul W.: „Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia". In: *Kritika* 12, Nr. 4 (2011), S. 849-865.

Werth, Paul: *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: University Press 2014.

Yelle, Robert A.: *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*. London: Bloomsbury 2013.

Znamenski, Andrei A.: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press 2007.

Zotz, Volker: *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*. Berlin: Theseus 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956507847 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -