

Reisen, Staunen, Werten

Thesen zur paradoxen Axiologie der Reiseliteratur am Beispiel von Daniil und Afanasij Nikitin

Thomas Grob

I. Literatur, Axiologie und die Machtlosigkeit der Literaturwissenschaft. Eine Vorbemerkung

Literatur und die Konjunktur der Wertungen

Es ist erstaunlich, dass bedeutende deutschsprachige literaturwissenschaftliche Handbücher in Bezug auf Literatur und Wertung behandeln, was die Wertung *von* Literatur betrifft – oft im Kontext der Kanonbildung –,¹ kaum aber, was Wertungen *in* literarischen Narrativen bzw. durch sie betrifft.² Auffallend ist dies deswegen, weil solche Wertbildungen zunehmend ganze Zweige der

1 Vgl. als Beispiel Stenzel (2003); dasselbe gilt durchaus auch für handbuchartige Werke, die dem ›Werten‹ im eigentlichen Sinne gewidmet sind; so etwa der breit angelegte Sammelband Beilein/Stockinger/Winko (Hg.) (2012). Vgl. die Darstellungen bei Bierwirth (2017), für dessen eigene Monografie trotz Aufbietung zahlreicher theoretischer und methodischer Ansätze Analoges gilt. Breite, eher philosophisch-ästhetische Ansätze finden sich in Sawicki/Panas (Hg.) (1986).

2 Im Handbuch Rippl/Winko (Hg.) (2013) zu Kanon und Wertung widmen Katharina Prinz und Simone Winko diesem Aspekt fünf Seiten (Kap 8.3., 402-407). Sie betonen den inneren Zusammenhang der beiden Aspekte; angestrebt wird dabei eine Systematisierung von wertungsrelevanten Betrachtungsebenen und -formen. Bereits die Monografie von Winko (1991) war stark an der Formalisierung der Betrachtungsebenen orientiert. Die Arbeit geht auch auf die Differenz von fiktionalen und nichtfiktionalen Texten ein (vgl. etwa 116ff., 178ff.) und fokussiert sogar auf letztere. Das resultierende Analysemodell ist allerdings schwer in andere Betrachtungen zu integrieren und führt, wie die Autorin selbst feststellt, rasch zu »erheblichen Darstellungsproblemen« (198).

Literaturwissenschaft – seien es die *postcolonial studies*, Teile der Genderforschung oder der Ecocriticism – bestimmen.³ Dass diese Strömungen so sehr mit Wertungen befasst sind, ist wohl ein spätes Erbe der marxistischen Literaturwissenschaft, zu deren Kern Wertungen immer schon gehörten; sie weisen zudem unübersehbare Spuren von jüngeren Ansätzen auf, etwa der literaturwissenschaftsnahen ›Ideologiekritik‹⁴ und dann vor allem der ›ethischen‹ Wende der US-amerikanischen Literaturwissenschaft in den 1990er Jahren.⁵ Solche Tendenzen können als Gesamtphänomen durchaus auch beunruhigen, da im Zuge verstärkter axiologischer Parameter eine Moralisierung der Literaturwissenschaft stattfindet. Dass es sich dabei trotz der kritischen Wurzeln und Absichten um eine im Kern konservative Bewegung handelt, ist offensichtlich.⁶ Der gegenwärtige »politisch-moralische Druck in den Köpfen« zu lasten der »Distanzgewinne der ›freien Betrachtung‹« (Riedel 2019: 46) könnte ein Wiederaufleben außerliterarischer Kriterien in der wissenschaftlichen Literaturbetrachtung mit sich bringen, das nicht nur die »Sublimierungsleistung der Kunst« (ebd.: 38) neutralisieren, sondern auch für den Status der Philologien als Wissenschaft problematisch werden könnte.

-
- 3 Vgl. die forschungsgeschichtliche Rekapitulation im erwähnten Abschnitt von Prinz/Winko in Rippl/Winko (2013: 403f.). Die Autorinnen betonen das Missverhältnis zwischen der fast fehlenden Forschung zu diesen Fragen und der Bedeutung der davon geprägten Richtungen.
 - 4 Vgl. auch semiotische Ansätze wie diejenigen bei Peter V. Zima (Hg.) (1977), die mit Reflexionen bzgl. Tiefenstrukturen und diskursbezogene Bedeutungsgenerierung Vorarbeiten leisten, ohne natürlich spätere Entwicklungen im Blick haben zu können.
 - 5 Ein anschauliches Beispiel für letzteres bietet etwa Frank Lentricchias und Thomas McLaughlins Band *Critical Terms for Literary Studies*, erschienen 1990 und 1995. In der 2. Auflage kommt das Stichwort Ethics zusammen mit *Diversity*, *Imperialism/Nationalism* oder *Class* neu dazu, nachdem *Gender*, *Race* oder *Ethnicity* schon vorher vorhanden waren. Die Texte auch der Herausgeber verfolgen dabei eine Programmatik weg vom Systemisch-Analytischen (explizit vom ›Formalistischen‹ und ›Strukturalistischen‹) hin zum Kontextuell-Narrativen.
 - 6 Im Folgenden soll es um die Frage der Wissenschaftlichkeit, nicht um eine politische Einschätzung solcher Entwicklungen gehen. Letztere wird dadurch kompliziert, dass der Widerstand gegen die ›Korrektheit‹ politisch momentan keineswegs mit liberalisierenden Absichten geäußert wird. Einem Postromantik-Forscher sei immerhin die Bemerkung erlaubt, dass wir es kultursemiotisch gesehen mit einer Dynamik zu tun haben, die derjenigen von romantischem zu biedermeierlichem Denken auffallend ähnlich sieht, in der sich ein utopischer Horizont in eine moralisierende Gegenwartsbetrachtung, begleitet von Ausschlussmechanismen für das Abweichende, verschob.

Gerade in Ansätzen wie den genannten wird deutlich, dass ›Wertung‹ der Literatur untrennbar im Doppelsinn des Genitivs zu verstehen ist. Morali-sche Urteile *über* Texte sehen sich selbst oft in Wertungen *des* Textes selbst begründet – dieser Doppelgestus (der sich oft mit Bewertungen über den Autor selbst anreichert) bestimmt weite Teile etwa der *postcolonial studies* in den Literaturwissenschaften.⁷ Prinzipiell bildet die Analyse von Wertungen in narrativen Strukturen gerade auch in kulturwissenschaftlicher Perspektive ein unbestrittenes Element von Textanalysen; dies war bereits vor der post-postmodernen Renaissance dieser Aspekte der Fall.⁸ Doch zeichnet sich dann eine Grenze zum methodischen Widerspruch ab, wenn axiologische Fragen in einem *Frame* von extern vorgegebenen Paradigmen untersucht werden – ein Aspekt, der beispielsweise bezüglich genderspezifischer Lektüren schon früh diskutiert wurde. Literaturwissenschaftliche Lektüren gehen von ›ästhetischem‹ Wert und damit von Offenheit und komplexer Lesbarkeit aus – kein moderner Ansatz würde wohl Literatur mit möglichst eindeutigen Wertungen höher einschätzen als komplexere, vielschichtige. Problematisch ist, nach ganz bestimmten Wertungen zu suchen, während der analysierende Blick selbst seine eigene zeitgebundene und kontingente Position nicht begründen muss. Es ist ein Erbe der genannten Traditionen, dass diese Perspektiven eher negativ, ›kritisch‹ eingesetzt werden; sie führen kaum dazu, ethisch korrekte Literatur per se gut zu finden, doch tendieren sie zu einer Hermeneutik des Misstrauens, die immer finden wird, wonach sie verdächtigend sucht und die das Auffinden bestimmter zeithobener ideologischer Zeichen posthermeneutisch als Analyse versteht. Diese Kriterien können von ›korrekten‹ sozialen, kulturellen oder ethnischen Darstellungen – bezüglich Geschlecht, Rasse, Umwelt, politischer Sichtweisen, Gewalt, Tieren usw. – bis hin zu bestimmten Sprachverwendungen reichen.

Es liegt nur ein schmaler Grat zwischen einer axiologischen Textanalyse und dem Versuch, Texte auf bestimmte Axiologien zu verpflichten und

7 Vgl. zu problematischen Aspekten dieses Zusammenhangs an Beispielen romantischer Kaukasusliteratur ausführlicher Grob (2012; 2018).

8 In der Slavistik ist hier v.a. auf die breit ausgelegte, keine Geschlossenheit suchende Arbeit von Rainer Grübel (2001) hinzuweisen, die wohl als Plädoyer für die Kategorie des Werte(n)s in der Literaturwissenschaft gesehen werden kann. Mit einer immensen Zahl philologischer Beobachtungen bezieht diese semiotisch ausgerichtete Arbeit, wenn ich recht sehe, Wertungen in ästhetischen Texten ebenso ein wie solche über Literatur (oder Autoren) oder kulturelle Wertekontexte.

sie daran zu messen. Konfliktträchtiger, als dies Modelle des Erwartungshorizontes in der Rezeptionsästhetik verstanden, können Leseerwartungen und Text in verschiedenen Kombinationen aufeinanderprallen.⁹ Auch deswegen sind Fragen der literarischen Axiologie theoretisch wie analytisch schwer zu kontrollieren, und vielleicht ist dieser Schwierigkeit auch das weitgehende Schweigen der Handbücher zuzuschreiben. Auseinanderzuhalten wären nicht nur Varianten von Textpotentialen und Lektüreerwartungen, sondern auch, insoweit dies möglich ist, axiologische Aussageformen, die intentionaler oder struktureller Teil einer Textsemantik sind, von impliziten, vom Zeitkontext absehenden Textbeobachtungen. Doch letztlich sind Leseerwartungen (sinnvollerweise) nie ganz zu eliminieren. Fragen nach ethischen Kriterien in literarischen Texten sind oft eher politisch als wissenschaftlich zu beantworten, und doch waren sie faktisch, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, immer schon relevant.

Umso entscheidender ist es, axiologische Aspekte nicht vorschnell als gegeben zu setzen. Viele Aspekte in diesem Feld sind nicht nur historisch zu relativieren; sie sind auch fiktionalitäts- und – darauf wird es im Folgenden ankommen – genrespezifisch zu betrachten. Didaktische oder sogar propagandistische Genres etwa, literarische wie paraliterarische, exponieren explizit axiologische Botschaften und verdienen dennoch differenzierende Lektüren. Wenn Majakovskij 1925 ein Kindergedicht mit dem Titel »Čto takoe chorošo i čto takoe plocho« (»Was ist gut und was ist schlecht«) schreibt, dann treibt er die axiologische Frage auf die Spitze, doch ist sie damit weder im Hinblick auf das Gedicht, noch auf den Autor gelöst (so ließe sich, um nur ein Beispiel zu nennen, das Lob der Seife auch im Kontext des bekannten Waschzwangs des Dichters lesen). Es wäre leicht nachzuweisen, dass gerade der mit axiologischen Aussagen großzügige Autor Majakovskij in Bezug auf diese Axiologien ein ziemlich komplexes, um nicht zuzugestehen widersprüchliches Bild bietet. Abgesehen von der immer wieder diskutierten Frage, ob axiologische Uneindeutigkeit nicht fast eine Bedingung »guter« Literatur ist, gibt es methodische Anforderungen einer *lectio difficilior*, die einer Eindeutigkeiten suchenden axiologischen Lektüre widerstrebt.

9 Wenn Roman Jakobson bereits 1921 demonstrierte, dass eine Kategorie wie »Realismus« relativ ist und von äußeren Wertungen abhängt, dass sie erst im Spiel zwischen Leseerwartung und Text definiert wird, so werden in noch stärker weltanschaulich geprägten Gefilden umso mehr die Erwartungen oder Kriterien die Textlektüre bestimmen.

Dies gilt auch für fiktionale Erzählliteratur. Es ist es bekanntermaßen schwierig, axiologische Aussagen in fiktionalen Erzähltexten jeweils intentionalen Stimmen zuzuordnen. Klar scheint nur: Literatur ist ebenso Konstruktion wie Dekonstruktion klarer Oberflächen-Axiologien. Anton Čechov beharrte auf der Uneindeutigkeit von Gut und Böse seiner Helden – was ihm einiges an Vorwürfen eintrug –,¹⁰ im Gegensatz zu Dostoevskij oder Tolstoj, darauf verweist Wolf Schmid, sind bei ihm sogar »Erkenntnishandlungen [...] radikal figuralisiert« und damit »aus narratorialer Warte nicht bewertet« (Schmid 2017: 346). Doch erweist sich dies nicht einfach als moderner Bruch mit einer Tradition, sondern eher als zuspitzende Reflexion einer grundlegenden Eigenschaft von Literatur. Denn welche Textsorten außerhalb der Fiktion wären imstande, Geflechte von axiologischen Strukturen zu bilden, ohne die Regeln der Eindeutigkeit oder der ›Logik‹ einhalten zu müssen? Wenn die spätestens seit Schiller und der Romantik zentrale, aus der Moderne nicht wegzudenkende ästhetische Metapher des ›Spiels‹¹¹ noch Geltung hat, dann ist auch vom prinzipiellen, wenn auch nicht beliebigen Spiel fiktionaler Literatur mit Axiologien auszugehen. Anders formuliert: Wenn sich Fiktion per se durch ihren Weltcharakter auszeichnet, dann sind ihre Axiologien auf die jeweiligen ›möglichen Welten‹ bezogen, und es muss sich in ihren Axiologien spiegeln, was man präzise Unbestimmtheit nennen könnte.

Bereiche, die verstärkt mit interkulturellen Phänomenen befasst sind, sind in diesen Fragen besonders herausgefordert. Kaum ein Fall könnte die Komplexität der literarischen und paraliterarischen Wertungsproblematik irritierender belegen als die Auseinandersetzungen um den Nobelpreis von Peter Handke im Jahr 2019, der darin weitgehend auf seine Äußerungen zu

10 Im bekannten Brief vom 1.4.1890 an A.S. Suworov wehrt sich Čechov gegen einschlägige Vorwürfe mit Hinweis auf literarische Erzähltechnik: »Вы браните меня за объективность, называя ее равнодушием к добру и злу, отсутствием идеалов и идей и проч. [...] Конечно, было бы приятно сочетать художество с проповедью, но для меня лично это чрезвычайно трудно и почти невозможно по условиям техники.« (Čechov 1975: 54; »Sie beschimpfen mich wegen meiner Objektivität, die Sie Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse nennen, Fehlen von Idealen usw. [...] Natürlich wäre es angenehm, die Kunst mit der Predigt zu verbinden, doch für mich persönlich ist dies ausgesprochen schwierig und fast unmöglich aus Gründen der Technik.«)

11 Vgl. für Überblicksdarstellungen Corbinea-Hoffmann (1995); Anz (2003); Pekar (2007), insbes. Sp. 1065-1068; siehe auch den Band Thomas Anz/Heinrich Kaulen (Hg.) (2009); dort zur neuesten, ›postmodernen‹ Literatur etwa den Beitrag von Stefan Neuhaus.

Jugoslawien bzw. Serbien reduziert wurde. Die Machtlosigkeit der Literaturwissenschaft in dieser hoch axiologischen Frage erwies sich keineswegs dadurch, dass sie nicht gehört worden wäre, sondern dadurch, dass sie nicht annähernd mit einer Stimme sprach: Es erwies sich, dass Literaturwissenschaft kaum Mittel besitzt, solche Fragen objektivierend zu klären. Dies liefert durchaus Grund zur Irritation. Offenbar versagen in diesem Feld sogar die propädeutischen Voraussetzungen des Fachs bezüglich der Trennung von Autor und Erzählinstanzen, ganz zu schweigen von Autor und Text, bezüglich Genres und ihren Aussageformen, Historisierungen oder fiktionaler Mehrdeutigkeit. Nebenbei sei bemerkt, dass das Reisen, auf das ich im Folgenden fokussieren werde, in verschiedenen Facetten und Genreausprägungen in dieser Auseinandersetzung bzw. den zugrundeliegenden Texten Handkes eine herausragende Rolle spielte.

Überhaupt liefern ex-jugoslawische Literaturdiskussionen, in denen sich an wissenschaftliche Neutralität haltende Philologen keine Mehrheit bilden, viel beunruhigendes Anschauungsmaterial für dieses Themenfeld. Dies kulminiert in vereinnahmenden oder ausschließenden Text- und Autorbeurteilungen, wie sie seit dem Jugoslawienkrieg von verschiedenen national(istisch)en Seiten um Ivo Andrić angeführt werden. Auch hier spielen übrigens Genre-Interferenzen und Autor-Bilder – etwa wenn Andrićs Dissertation als Lektürevorgabe für fiktionale Texte genommen wird – eine zentrale Rolle.

Strukturell schließt dies an Phänomene wie die kolonial orientierten Lektüren an, wie sie beispielhaft etwa um Joseph Conrad und sein Afrika-Bild verbreitet sind (auch dies ist mit dem Reisetema verbunden). Zwar haben die Saidaichen- und Post-Saidaichen-Lektüren neue Sichtweisen eröffnet, doch haben sie gleichzeitig Terminologien und Lektüremodelle hervorgebracht, die bei aller komplex erscheinenden Theoriebildung dahinter doch analytisch sehr grobkörnig sein können und deren Anwendung – die sich immer auf Wertungen *in* den Texten beruft – politisch wertenden Lektüren manchmal sehr nahekommt.

Die Renaissance des Wertungsproblems und seine Radikalisierung zur überzeitlichen Moralität der Gegenwart, die sich bis zu Forderungen nach einer moralisch korrekten Literatur als Gegenstand des Studiums ziehen kann, stellt die Literaturwissenschaft vor ernsthafte Probleme – in Bezug auf ihre wissenschaftlichen Ansprüche, teilweise sogar auf ihren Gegenstand. Beides beinhaltet potentielle Bedrohungen ihrer Legitimation. Es muss möglich sein, axiologische Fragen analytisch ohne diese normativen Zugänge zu

stellen, und dazu scheint es angebracht, differenzierende Lektüren nicht nur im fiktionalen Kernbereich des modernen Romans – etwa im Sinne der von Bachtin bei Dostoevskij diagnostizierten ›Dialogizität‹ – zu erproben, sondern auch in Bereichen, die der ›Moralisierung‹ näher liegen. Im Folgenden sollen die Wertung in der Fiktion im engeren Sinne wie auch epochenspezifische Aspekte etwas umgangen werden. Vielmehr soll der genuine Konflikt von Erzählen und Werten im wertungsnahen und nur am Rande fiktionalen Bereich von Reisetexten, zudem in Reisetexten aus vormoderner Zeit, betrachtet werden.

II. Das literarische Reisen zwischen Staunen, Werten und Häresie: Reisetexte und die Suspensierung von Axiologien

Reisetexte, ein literarischer Kernbereich interkultureller Verhandlung, sind immer axiologisch einschlägig. Sie sind per se mit wertenden Blicken und Berichten verbunden und stehen deswegen auch immer wieder im Fokus etwa postkolonialer Lektüren.¹² Reisetexte sind immer rhetorisch und narrativ gestaltet und decken einen breiten Randbereich des Literarischen ab, der in die Fiktion ebenso ausgreifen kann wie in den sachlich ausgerichteten Bericht. Die Frage, wie literarisiert solche Texte im Einzelfall sind, kann unterschiedlich ausfallen und in verschiedenen Epochen Unterschiedliches bedeuten. Für die hier diskutierten Beispiele »vor der Literatur« (Stöckmann 2001) ist dies nur bedingt relevant. Es bleibt aber Teil des Genres, dass es zwischen »objektiver« Gegenstandsorientierung und subjektiver Sinngebung, zwischen authentischen und fiktionalisierenden Schreibgesten changiert. Dabei besteht eine Analogie zum »autobiografischen Pakt« mit dem Leser im Sinne Philippe Lejeunes (1975/1994) insofern, als dem Genre – dies wäre die feine Unterscheidungslinie zum Reisemotiv in fiktionalen Texten – eine gewisse Realitätsstreue inhärent sein muss. Dieses Realitätsversprechen schließt auch markierte Abweichungen und Spielformen – Pseudo-Reisetexte im 18. Jahrhundert

12 In diesem Fall ist dafür tatsächlich Edward Said selbst verantwortlich, der im Kapitel »Pilgrims and Pilgrimages, British and French« seines Orientalismus-Buches (Said 1979: 166-197) unter Ignorierung aller Genremerkmale und Ambiguitäten die Tradition der Orientreise gerade von Dichtern bzw. Autoren des 19. Jahrhunderts diskreditiert, da sie den Orient zum reinen *topos* (ebd.: 177) bzw. zum Gegenstand imaginativer Überschiebung und Selbsterkennung mache.

von Montesquieu (»Lettres persanes«) oder Voltaire (»Micromégas«, »Candide«), allegorische, satirische und metafiktionale Imaginationsreisen in der Tradition von Lukian, Jonathan Swift, Xavier de Maistres *Voyage autour de ma chambre*, die Münchhausiaden oder den Besuch imaginärer Inseln und dann des Kosmos in der Science Fiction und vieles andere – nicht aus, sondern macht diese sekundären Formen erst möglich. Neben der Authentizitätsforderung gehören auch ein wertender und ein damit verbundener selektierender Gestus zu den Leseerwartungen: Die Realitätsbehauptung verbindet sich im Reisegenre mit der Erwartung, gefilterte und mit Wertungen versehene Beobachtungen vorzufinden.

Nicht zufällig entwickelt Larry Wolff in seiner Monografie *Inventing Eastern Europe* (1994), die enorme Resonanz erfuhr, den beeindruckenden Nachweis eines quasikolonialen, sich exklusiv als »zivilisiert« definierenden westeuropäischen »aufgeklärten« Blicks auf den europäischen Osten nicht zuletzt anhand von Reiseberichten.¹³ Ein Kernmotiv besteht dabei in der Inszenierung des Moments der östlichen Grenzüberschreitung zu dem, was sogar der ukrainophile Karl Emil Franzos – auch mithilfe einer Reiseerfahrung begründet – als »Halb-Asien« bezeichnete.¹⁴ Doch so sehr Reisetexte übergeordnete Axiologien spiegeln können, so sehr können sie sich, und darauf kommt es hier an, vorgefassten Axiologien auch wieder entziehen. Die folgenden Erörterungen sollen nicht zuletzt zeigen, dass (auch) dies System hat, d.h. im strukturellen Potential der Reisetexte begründet liegt – und keineswegs nur, weil sie der Unbestimmtheit des Fiktionalen nahekommen. Erfahrung des

13 Wolff (1994), insbes. Kap. 1 (15-49) sowie 3 (89-143). Eine Pointe des Buches liegt darin, dass sich gerade in axiologischen Sichtweisen Reiseberichte und imaginäre Konstruktionen (Voltaire, Rousseau) so eng verzahnen. Analoges ließe sich, ebenso mit direktem Bezug auf Said, etwa zu Reisebildern zum Balkan darstellen (vgl. zum britischen Fall etwa Hammond 2004).

14 Franzos' *Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien* erschienen über Jahrzehnte in verschiedenen Auflagen. Im Text »Von Wien nach Czernowitz« (verfasst 1875; Franzos 1888, II, 273-296) beschreibt er eine Zugreise, die das in der Einleitung skizzierte »Halb-Asien« – zu dem er Krakau wie Lemberg rechnet, nicht aber das »deutsche« Czernowitz – gleichsam erfahrbar macht: »[...] tiefes Halbasien, wo Alles Morast ist [...]. In diesem Morast gedeiht keine Kunst mehr und keine Wissenschaft, vor Allem aber kein weißes Tischtuch mehr und kein gewaschenes Gesicht.« (278) Doch darf man das Galizienbild des ostjüdischen Vertreters eines deutsch geprägten Aufklärungsmodells für die östlichen Regionen, aus denen er stammte, keineswegs eindimensional verstehen.

Fremden ist auch Erfahrung des Fremdseins, und gerade nachhaltige Reise-
texte verbinden dies oft in einer Weise, die Ideologien überschreitet – und
seien es diejenigen der Reisenden selbst.¹⁵ Dem Genre inhärent ist die Kon-
kurrenz von Neugierde und Bewertung, in der sich das Eigene – auch als Dif-
ferenz – spiegelt.

Was in Lektüren, die »ideologische« Positionen herausarbeiten, leicht au-
ßer Acht geraten kann, ist die intrinsische Spannung zwischen verschiede-
nen Polen: der eigenen, »mitgebrachten« Perspektive, der »Botschaft« an die
Zurückgebliebenen, aber auch der Dynamik des Neuen, die sich etwa in Ges-
ten der Neugierde, des Staunens, des Wunders ausdrücken kann.¹⁶ Diese
Konstellation kann sehr unterschiedlich ausgeprägt sein, doch führt sie nicht
selten, wie verschiedentlich noch zu thematisieren sein wird, bis hin zum
Häresieverdacht.¹⁷ Im Reisetext, der über neue Erfahrungen narrative Rah-
men öffnet, werden die Neugierde, das Staunen, die Faszination des Fremden
nicht selten zum Antrieb der Reisebewegung – und des Erzählens – selbst.
Die Neugierde ist dann nicht nur mit der Auswahl des Beschriebenen, son-
dern auch mit der Form des Beschreibens untrennbar verbunden, und der
Text einem »Anderen« verpflichtet, das sich – qua Realitätsversprechen – in
einer eigenen Qualität und Seinsweise behauptet. Der Fokus des Textes kann
damit schon aus systemischen Gründen kaum in der Wertung aufgehen. Fas-

-
- 15 Es mag in diesem Kontext bedauerlich sein, dass Julia Kristeva in *Fremde sind wir uns selbst* (1990; Orig. *Etrangers à nous-mêmes*, 1988) zwar das Anderswo in ihre Überlegungen integriert, aber in ihrem eher archetypischen Zugang nicht unbedingt das tempo-
räre (und positivere, in ihren Kategorien: »glücklichere«) Fremdsein des Reisens. Doch
gerade ihre Ansätze eröffnen m.E. einen Zugang auch zur Dynamik von Fremd
und Selbst, die das Reisen immer mit sich bringt, und zur Frage, inwiefern die Fremderfah-
rung das Eigene wecken und auf diesem basieren muss, es aber auch verändert.
- 16 Das »Staunen« ist in letzter Zeit auf fruchtbare Weise in den Fokus von literaturwissen-
schaftlichen Studien gerückt; vgl. die aus einem größeren Projekt stammenden Ar-
beiten N. Gess/M. Schnyder et al. (Hg.) (2017); N. Gess/M. Schnyder et al. (Hg.) (2019);
Gess (2019). S. zur »ambigen« Semantik des Staunens und seiner Rolle an der Schwel-
le der Neuzeit – und im Hinblick auf Reisende im weitesten Sinne – Friedrich (2019:
178f.). Für unseren Kontext interessiert besonders, dass das Staunen gerade über das
Thema des Reisens zum »Motor der Transgression« werden kann (ebd.: 203), auch zum
»Katalysator von Kulturkontakt«, wie auch zum Anlass für neues »Wissen« (ebd.: 201).
- 17 Dies gilt übrigens, wie Anna Hodel gezeigt hat, auch im Bereich der aufkommen-
den Nationen- und Nationalismusbildung auf dem Balkan im 19. Jahrhundert (Hodel
2020).

zination ist nie wertfrei, aber ihr ist inhärent, Normen auch zu transzendieren.

Die Dynamik der Reisetexte ist weit über das eigentliche Genre hinaus wirksam. Das Reisen ist innerhalb der Literatur in verschiedener Hinsicht nicht ein beliebiges, geschweige denn marginales Genre. Man kann davon ausgehen, dass das Reisen typologisch wie historisch – man denke an die Odyssee oder an das Gilgamesch-Epos – eine Urform des Erzählens repräsentiert.¹⁸ Kaum zufällig stellt das Reisen in gewisser Weise die räumliche Realisierung der Lotmanschen Sujet-Definition dar,¹⁹ und auch die Grundformen der Fremdbegegnung, die sich in Reisemotiviken beobachten lassen, berühren den Kern des Narrativen.

Vielleicht gibt es von hier sogar eine innere Verbindung dazu, dass sich Reisetexte immer wieder an Schwellen von ›Epochen‹ wiederfinden: Es hängt auch mit der transgressiven Dimension der Neugierde und des Staunens zusammen, dass noch lange nach Homer Formen der Reiseliteratur oft entscheidenden Einfluss an Wendepunkten narrativer Repräsentation hatten. Dies gilt für die *aventure* des höfischen Romans und die Tradition des Ritter- und Abenteuerromans (mit *Don Quichote* als dem epochalem Wenderoman) oder für Petrarcas Bergbesteigung – auf die ich gleich zurückkomme – ebenso wie neuzeitlich für weite Teile der Aufklärung (u.a. Voltaire, Diderot, Radiščev in Russland), den Sentimentalismus in der Nachfolge von Laurence Sterne oder Francois-René Chateaubriand und die Romantik um 1800 mit ihrer Kernmotivik der Bewegung, etwa des Wanderns. In der russischen Literatur bildet das Reisetema mit Karamzin den sentimentalistischen und mit Puškins *Kavkazskij plennik* (*Der Gefangene im Kaukasus*) – im Schatten von Byrons *Childe Ha-*

18 Die Reise oder Abenteuerfahrt, auch im übertragenen Sinn, ist nicht zufällig in der Form von Aufbruch – Initiation/Schwelle – Rückkehr eine Grundstruktur in Joseph Campbells psychoanalytisch geprägter, aber narrativ orientierter vergleichender Mythentheorie (Campbell 1999 [1949]). Vgl. zu analogen Fragen von Reisen und Erzählen – auch zur Fiktionalität und der Nähe zum Religiös-Mythischen – die vielleicht etwas eigenwillige Erörterung bei Bourquin (2006: 24ff.).

19 Die berühmte Definition lautet wörtlich: «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля» («Das Ereignis im Text ist gleichbedeutend mit der Verschiebung der Figur über die Grenze des semantischen Feldes»), woraus folgt: «толковать сюжет как развернутое событие — переход через семантический рубеж» («das Sujet betrachten als entfaltetes Ereignis – als Übergang über eine semantische Grenze») (Lotman 1970: 282/288; vgl. in der etwas differierenden Übers. v. R. Grübel Lotman 1973: 350/357).

rol'd's Pilgrimage – den romantischen Initialpunkt, wobei beide Wirkungen auf der Verbindung einer neu formulierten Subjektfindung mit einer Fremdbeggnung beruhen, die in einer ›realen‹ Bewegung verankert bzw. realisiert wird. Dass es mit *Putešestvie v Arzrum* (*Reise nach Erzerum*) wiederum ein Reisetext Puškins ist, der eine Art Abschied von der Romantik markiert,²⁰ hat durchaus System.

Für unseren vormodernen Kontext lohnt ein kurzer Blick auf Petrarcas oft diskutierten Brief über seine Besteigung des Mont Ventoux im April 1336, auch wenn er im Folgenden eher als Kontrastfolie dient. Die Deutung des Berichts als epochaler Wendepunkt im Sinne einer mit dem Naturerlebnis verbundenen Emanzipation von Subjektivität geht nicht zuletzt auf Jacob Burckhardt zurück, der Petrarca in seiner *Kultur der Renaissance in Italien* – im Kontext der wendezeitlichen »Entdeckung der Welt und des Menschen« (Burckhardt 1860: S. 281ff.) – als einen der »frühesten völlig modernen Menschen« sah (ebd.: 295). Er belegt dies unter anderem mit Petrarcas Bericht über seine Besteigung des Mont Ventoux, in dem sich die »wahrste und tiefste Aufregung« Petrarcas über die autonomisierte Schönheit der Natur ausdrücke. Burckhardt betont die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung und meint, der »Naturgenuss« werde für ihn »der erwünschteste Begleiter jeder geistigen Beschäftigung« (ebd.: 296).²¹

Petrarcas rhetorisch und theologisch-philosophisch hoch elaborierter Bericht dient nicht nur als Grundstein späterer Bergtexte – der Berg ist hier als Topografie auf eine Weise relevant, wie er das später für die Erhabenheitstheorien sein wird –, sondern er gilt auch als Markstein einer neuen, religiöse Deutungen überschreitenden Natur- und Ich-Erfahrung. Die Rolle als Vorläufer und Andeutung moderner Subjektivität blieb jedoch nicht unumstritten. Die Deutung des Berichts hängt stark ab von der Einschätzung einer Wertestruktur, die sich einerseits aus dem einer subjektiven *curiositas* entspringenden Gipfelerlebnis und andererseits aus den umwertenden Passagen nach dem Wendepunkt ergibt. Denn nach der Beschreibung der Aussicht auf verschiedene Regionen, darunter auf sein geliebtes Italien, im Modus des Staunens (mirarer), dem Wohlgefallen am Irdischen und an der Erhebung der Seele »nach dem Beispiel des Körpers« (Petrarca 1995: 23), greift der Reisende

20 Vgl. dazu Grob (2007).

21 Burckhardt (1860: 296); vgl. dazu ausführlich Kablitz (1994: 31), im Folgenden auch zu anderen Beispielen dieser keineswegs einstimmigen Deutungsgeschichte.

zum Buch, das er immer mit sich trage: Augustinus *Bekenntnisse*. »Zufällig« (»forte«) schlägt er die Stelle auf:

»Und es gehen die Menschen hin, zu bestaunen die Höhen der Berge, die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst.« (Petrarca 1995: 25)²²

Der Reisende erschrickt, ärgert sich über sich selbst und wendet sich nun gänzlich Überlegungen zu, den Blick nach innen zu wenden, sich der Seele zu widmen und sich von der Bewunderung irdischer Dinge wie von irdischen Trieben (*elatos terrenis impulsibus appetitus*, ebd.: 28/29) zu befreien. Dennoch kommt er dabei nicht auf sein eigenes Begehren (*cupiditas*, 8, vgl. 14) zurück, das erst zu der Besteigung geführt hatte. Die Parallelisierung von physischem Aufstieg trotz Strapazen mit einer geistigen Erhöhung (10–13) wird retrospektiv mit einem kritischen Vorzeichen belegt – aber sie bleibt als solche bestehen.

Wenn Ekkehard Martens (2003: 68) in seinem essayistischen Abriss der Geschichte des Staunens diesen Text als »Petrarcas missglückten Versuch, das sinnliche Staunen vom metaphysischen Verdikt verderblicher Augenlust zu befreien« versteht, dann missachtet er ausgerechnet das Potential der Bewunderung.²³ Sehr viel differenzierter geht in seiner Analyse der augustini-schen Dimension Andreas Kablitz (1994) vor, der die problematische Dimension des Vorhabens der Bergbesteigung betont und ausführlich die rhetorischen Klippen und Ambiguitäten verfolgt. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Sünde der *curiositas*, hier verbunden mit dem Drang zur Selbsterhöhung (ebd.: 39).

Kablitz findet Formen der Selbsttäuschung (1994: 49 u.a.) oder der Subvertierung eigener Aussagen (40). Wenn aber der Wendepunkt nach der Befriedigung der *curiositas* (ebd.: 56) so gedeutet wird, dass der Wanderer »in seinem anfänglichen Begehren befangen bleibt« (57), so fragt sich, ob dies auch

22 Vgl. Augustinus, *Confessiones* X, 8, 15.

23 Auch Stefan Matuschek, der sich auf Hans Blumenberg und Hans Robert Jauß stützt und von einem »Oszillieren zwischen den Epochen« bzw. den Polen von »Gottesan-dacht und Weltzuwendung« ausgeht, sieht im Brief Petrarca den Versuch, »die Oppo-sition zwischen Sakralem und Profanem durch die Analogie zwischen beiden zu überwinden«, was misslinge, »so dass der Staunensbegriff nichts von seiner christlichen Strenge verliert« (Matuschek 1991: 101). Später spricht er von der versuchten Vereini-gung von ästhetischem Staunen mit christlicher Rechtgläubigkeit (ebd.: 113).

für den Text gilt – und aus welcher Position hier geurteilt wird. Analoges gilt auch für die moralische Fragwürdigkeit (58) – immerhin wird auch hier noch der physisch mühselige Aufstieg mit demjenigen der Seele parallelisiert (ebd.) und damit sein Erkenntniswert behauptet. Kablitz beobachtet fast durchgehend häretische Züge, ohne diese auf die eine oder andere Seite aufzulösen; seine Wendezeitthese bezieht sich vielmehr auf eine »negative Anthropologie« (67) des sündigen emanzipierten Ichs im Zustand einer Aporie, die auf die Moderne vorausweise (68f.). Die resultierende Ambivalenz erschütterte »Fundamente mittelalterlicher Wirklichkeits- und Wahrheitskonstitution« (64) bzw. »überkommener Instanzen« (65). Kablitz schreibt dies aber einer radikalisierenden Übernahme von Augustinus zu, nicht der Motivik und dem Genre der Reisebeschreibung, die hier ebenfalls in Frage kämen, schon da der narrative Bogen in Petrarcas Bericht, die Reise bzw. Besteigung selbst – was meist aus der Betrachtung fällt – im Brief viel Platz einnimmt. Die von Hans Blumenberg erkannte Positivierung der *curiositas* kann Kablitz im Text nicht erkennen (67). Doch könnte das auch daran liegen, dass die Lust der Besteigung, die eben *nicht* misslingt, die Neugierde aus den rhetorischen Fesseln der *curiositas* löst und diese reisend umgeht – und sei es auf eine theoretisch bzw. theologisch nicht formulierbare Weise. Dies würde der »Reise« ihre narrative Kraft zurückgeben, die den Text prägt. Mir scheint, man unterschätzt Petrarca, wenn man annimmt, dass er das nicht verstanden hat.

Die Umwertung würde dann über die Praxis, die Reise und deren Beschreibung, geschehen und berichtend in dieser Offenheit verharren. Wir kommen auf solche mit der Reise verbundenen Phänomene und insbesondere auf die mögliche Suspendierung theoretischer Wertung durch die Reisebeschreibung, die nicht vom frühneuzeitlichen epistemologischen Konnex zwischen der Emanzipation des Staunens und der aufkommenden Wissenschaft abhängig zu sein scheint,²⁴ zurück.

Burckhardts These der Zeitenwende wird in dieser Sicht in Bezug auf Petrarca weder bestätigt noch widerlegt. In unserem Zusammenhang relevant ist jedoch die Frage, ob nicht Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux etwas zum Ausdruck bringt, das jeder Epoche eigen sein kann: das Potential der

24 Ekkehard Martens sieht Bacons Versuch, das Staunen als Form der »Weltermächtigung« zu positionieren, in direkter Nachfolge Petrarcas, was allerdings nicht nur von der Reisesituation abstrahiert. Vgl. aber grundlegend zum Komplex von aufkommender wissenschaftlicher »Neugier« und dem frühneuzeitlichen Reisen Stagl (2002), zum systematischen Konnex von Neugier und Reise bzw. Reisebericht, S. 13.

Transgression von Deutungsnormen durch die Reise, dessen Nachwirkung aus der Zeit selbst vielleicht noch nicht vorhergesagt werden kann. Die einzelne Transgression wäre eine periphere Erscheinung im Sinne Jurij Tynjanovs, die später ins Zentrum rücken könnte und dann, *post factum*, als Vorläufer oder ›Ankündigung‹ gesehen wird. Als Potential des Genres jedoch verbindet dies Petrarca durchaus mit den großen Forschungsreisenden an der Schwelle der Moderne wie Alexander von Humboldt oder Charles Darwin, so wie es deren Leistungen an Möglichkeiten des Reisens selbst zurückbindet. Wir werden diesem Aspekt im Folgenden aber nur in seiner ›ethnografischen‹ Vorform begegnen.

Jedenfalls stellt sich die Frage, ob nicht dem Reisen und seinem narrativen Niederschlag grundsätzlich ein Potential innewohnt, das sich in Petrarcas Bergbesteigung exemplarisch manifestiert. In Daniils Pilgertext, der so gar nicht im Verdacht steht, mit mittelalterlichem Denken zu brechen, werden wir ganz ähnliche Textgesten finden, und auch dort, im Kontext nicht von proto-erhabener Natur, aber von biblischer Landschaft, wird es um Transgression, Subjektivierung und die schwierige Einordnung des Reiseerlebnisses, aber auch um dessen Behauptung gehen. Eine noch komplexere Verbindung von Rechtfertigungs- und Behauptungsgesten werden wir bei Afanasij finden, da dort auch die völlige Relativierung der eigenen religiösen Position im Raume steht. Dies alles geht über die Alternative von Er- und Entmächtigung (Kablitz 1994: 69) hinaus und bedeutet eine permanente Infragestellung gegebener Wertungen im Zuge des Reisens – wegen, aber auch trotz der permanenten Nähe der *curiositas* zur Häresie.

Eine dynamische, Widersprüchlichkeiten integrierende Perspektive könnte der Lektüre vieler Reisetexte bis hin zu ›kolonialen‹ Konstellationen zugutekommen. Denn auch dort gibt es misslingende Begegnungen und Wertekonflikte. Ein Verständnis über die Reiseform könnte dazu beitragen, das, was bei Petrarca als ›Misslingen‹ gesehen wird – und sei es eines, in dem sich neue Horizonte zeigen –, als Form einer dynamischen Balance zu sehen. Petrarcas ›Pointe‹, wenn man das sagen darf, läge dann auch darin, dass er Wertungen in der Schwebe lassen kann und gerade dadurch die ›Reise‹ erzählen, ja sogar symbolisch aufladen kann, ohne letztlich in die Falle der Blasphemie oder Häresie zu geraten.

Schon bei Petrarca bleibt die Beschreibung mit allen erzählerisch-rhetorischen Mitteln, die den inneren Nachvollzug auch der Begeisterung durch den Lesenden evozieren, bestehen. Mehr noch: Auch das Erleben der Höhe, der Ausblick, wird durchaus als Selbstbetrachtung inszeniert. So verbleibt das Er-

eignis im Kern des Textes. Nach dem Wendepunkt blickt das Subjekt zwar auf den scheinbar geschrumpften Berg (*vix unius cubiti altitudo*, 26) zurück, aber dennoch »zufrieden, vom Berg genug gesehen zu haben«. ²⁵ Das Bergerlebnis ist nicht löschar, die Wertungen werden ambig, aber nicht überschrieben. Nur darin kann der Einsatz der Reiseform begründet sein.

Wenn im Folgenden anhand zweier früher – allerdings herausragender – russischer Beispiele das Feld von Reise(beschreibung) und Wertung skizziert wird, dann nicht zuletzt, um gleichsam familienähnliche Strukturen und Dynamiken zu diskutieren; sie heben den jeweiligen Zeitbezug nicht auf, können aber doch Aufschlüsse über frühe Prägungen des Genres geben. Der vormoderne Kontext lässt dabei mit einer gewissen Neutralität gegenüber der Literarizitätsfrage rechnen, die sich noch nicht im modernen Sinne stellt.

III. Die Pilgerfahrt des Igumen Daniil (Choždenie Igumena Daniila)

Das erste Beispiel, an dem ich die Spannung von wertender Botschaft und fasziniertem Staunen diskutieren möchte, ist der älteste bekannte Bericht über eine russische Reise in das Heilige Land überhaupt. ²⁶ Der Text mit dem geläufigen Titel *Choždenie Igumena Daniila* (Die Pilgerreise des Abtes Daniil) gehört zu den außerordentlich weit verbreiteten mittelalterlichen Texten Russlands; ihm wird ein hoher Einflusswert auf spätere Reisetexte zugeschrieben. ²⁷ Der Bericht, der als Adressaten beiläufig die anderen Mönche des Klosters – die »Brüder« und »Väter« (26, 116; dt. 35, 99) ²⁸ – nennt, stammt aus dem

25 »Tunc vero montem satis vidisse contentus, in me ipsum interiores oculos reflexi, et ex illa hora non fuit qui me loquentem audiret donec ad ima pervenimus.« (»Dann aber wandte ich, zufrieden, vom Berg genug gesehen zu haben, die inneren Augen auf mich selbst, und von jener Stunde an konnte keiner mich reden hören, bis wir ganz unten angelangt waren.«) (Petrarca 1995: 24/25)

26 Der Stand der textkritischen Forschung wird in der Ausgabe der BLDR (Bd. 4: 584f.) kurz zusammengefasst und scheint unbestritten (Daniil 1991; vgl. zu den Fassungen Seemann [Hg.] 1970: XXXI–XLI).

27 Vgl. dazu schon Seemann 1970, XLiff.

28 Die Seitenangaben zu altrussischen Zitaten beziehen sich auf die Ausgabe der Biblioteka literaturny Drevnej Rusi (Daniil 1991). Die deutschen Übersetzungen stammen aus der Ausgabe bzw. Übersetzung von Klaus Müller (Daniil 1991); da dort ein anderer Originaltext verwendet wurde, kann es zwischen dem altrussischen Text und der deutschen Übersetzung zu gewissen Abweichungen kommen.

frühen 12. Jahrhundert.²⁹ Die Bezeichnung als ›Pilgerfahrt‹ – und dies meint die Bezeichnung als *choždenie/chožer'e* – rechnet ihn damit zum »Prototyp der nach mittelalterlicher Auffassung zunächst allein berichtswürdigen ›Reise« (Seemann [Hg.] 1970: XI).

Dies meint allerdings nicht, dass damit bestimmte persönliche Ziele im Sinne einer Wallfahrt verbunden wären.³⁰ Vielmehr wird bei Daniil der Bericht selbst als das Ziel der Reise dargestellt. Er dient nicht allein der Beschreibung von Topografie und heiligen Denkmälern, sondern, wie wir noch genauer sehen werden, dem nachvollziehbaren Erleben von räumlich erfahrbarer Heiligkeit. Diese Intention wertet einerseits das eigene Erleben auf, das als Privileg betrachtet und im Zeichen des Staunens wiedergegeben wird. Doch muss dieses auserwählte Erleben nicht nur im notwendigen Respekt gegenüber der Örtlichkeit wiedergegeben werden, sondern auch unter der Bescheidenheitsvorgabe eines Mönchs der Zeit, die vor dem Hintergrund der stark asketisch-leidensorientierten Ausprägung der Nachfolge Christi im frühen russischen Mönchtum zu sehen ist. Persönliches Empfinden kann hier im Grunde nicht wesentlich sein, persönlicher Gewinn ist potentiell verdächtig. Zusammengenommen stellt dies eine spannungsreiche rhetorische Grundsituation dar.

29 Damit gehört der erste russische Pilgerfahrtstext zu den ältesten russischen Literaturdenkmälern überhaupt; die älteste erhaltene Handschrift stammt allerdings aus dem späteren 15. Jahrhundert. Die etwa 150 bekannten Handschriften zeigen, dass Daniils Reisebeschreibung sehr verbreitet war. Der Zeitpunkt der Reise konnte nie mit vollständiger Präzision festgestellt werden; die Forschung tendiert zur Datierung zwischen 1104 und 1108. Über den Autor ist nur bekannt, was in seinem Text selbst steht; toponymische Angaben haben immer wieder vermuten lassen, er sei Abt in Černigov gewesen.

30 Die Übersetzung nennt als Titel »Die Wallfahrt des Igumen Daniil« (Müller [Hg.] 1991), und Klaus-Dieter Seemann [Hg.] (1970) übersetzt mit »Abt Daniil. Wallfahrtsbericht«. Das *chož(d)enie* meint wie die spätere russische Pilgertradition aber etwas Unbestimmteres als die doch sehr ziel- und zweckgerichtete Wallfahrt; vgl. zum Begriff auch Seemann (1976: 105ff.).

Zwischen Bescheidenheitstopoi und Reiselust

Der Reisebericht des Abt Daniil – auch dies ist, versteht man ›Reise‹ im Zeitkontext, eine durchaus legitime Übersetzung – ist in verschiedener Hinsicht ein weit über den historischen Kontext hinaus beachtliches Dokument. Beinahe rätselhaft wirkt in diesem Urtext russischer Reisetexte die fast literarisch zu nennende Kompositions- und Stilsicherheit; die Frage möglicher Vorbilder, die v.a. in Byzanz zu suchen wären, das eine lange Wallfahrtstradition nach Palästina hatte, scheint bis heute nicht geklärt.³¹

In einem für einen mittelalterlichen Text erstaunlichen Maß, das dem Genre geschuldet sein muss, wird der Bericht mit zahlreichen Selbstbezügen im Exordium eingeleitet:

»Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши во всѣх мнѣшѣх, смѣренный грѣхи многими, недоволенъ сый во всяком дѣлѣ блазѣ, понужен мыслию своею и нетрѣпѣнием моимъ, похотѣхъ видѣти святыи градъ Иерусалимъ и Землю обѣтованную. И благодатию Божиею доходяхъ святого града Иерусалима и видѣхъ святаа мѣста, обиходихъ всю землю Галилѣйскую и около святого града Иерусалима по святымъ мѣстомъ, куда же Христосъ Богъ нашъ походи своима ногама и велика чюдеса показа по мѣстомъ тѣмъ святымъ. И то все видѣхъ очима своима грѣшными. Безлобивый показа ми Богъ видѣти, его же жадахъ много дний мыслию моею. Братиа и отци, господие мои, простите мя грѣшнаго и не зазрите худоумью моему и грубости, еже писахъ о святымъ градѣ Иерусалимѣ, и о земли той блазѣй, и о пути еже к святымъ мѣстомъ. Иже бо кто путемъ симъ ходилъ съ страхомъ Божиимъ и смѣренъемъ, не погрѣшитъ милости Божия николи же.« (26)

»Ich, der, unwürdige Igumen Daniil aus dem russischen Lande, von allen Mönchen der mit den meisten Lastern, demütig durch viele Sünden, unzulänglich in jeglichem guten Werke, getrieben von meinen Gedanken und meiner Ungeduld, begehrte die Heilige Stadt Jerusalem und das Gelobte Land zu sehen. Durch die Gnade Gottes gelangte ich zur Heiligen Stadt Jerusalem und sah die heiligen Stätten, pilgerte durch das ganze Land

31 Die von Seemann (1976: 37ff.) erwähnten Übersetzungen byzantinischer Texte ins Russische sind alle späteren Datums, doch sagt das wenig über das Vorhandensein originaler Texte aus; zudem könnte Daniil auch lateinische Texte gekannt haben (ebd.: 195).

Galiläa und zu den heiligen Stätten bei der Heiligen Stadt Jerusalem, wohin Christus, unser Gott, selbst wandelte und wo er große Wunder offenbarte. Und all das sah ich mit den Augen eines Sünders, ohn Arg ließ mich Gott schauen, wonach ich mich in meinen Gedanken seit langem gesehnt hatte. Brüder und Väter, meine Gebieter, übt Nachsicht gegen mich Sünder und verübelt es meinem schwachen Verstande und meiner Unwissenheit nicht, was ich über die Heilige Stadt Jerusalem und jenes gesegnete Land und die Reise zu den heiligen Stätten niederschrieb. Wer eine solche Reise in Gottesfurcht und Demut antritt, wird nimmermehr die Gnade Gottes verfehlen.« (34f.)

Nur schwach verborgen von Devotionsformeln, die als *captationes benevolentiae* zu sehen sind und auf ein Kernelement des religiös-klerikalen Selbstverständnisses referieren, werden als Motivation der eigene Wunsch, sogar die Ungeduld sowie die »Liebe zu den Heiligen Stätten« (любве ради святых мѣсть, s. unten) benannt. Das persönliche Wollen als Motivierung ist – auch wenn in zeitgenössischen Heiligenlegenden der Wunsch Ausdruck eines göttlichen Plans sein kann – durchaus problematisch. In gewisser Weise werden hier alle Schwächen weniger durch die Auserwähltheit als durch die Heiligkeit des Ortes gleichsam im Voraus entschuldigt. Man kann aber, davon soll noch die Rede sein, diese Stätten auch falsch bereisen. Die unverdiente Gnade, da gewandelt zu sein, wo Jesus selbst wandelte, verlangt Bescheidenheit, entspringt bei Daniil gleichzeitig aber einem eigenen Wollen. Dabei wird der Autor durch die Reise nicht erhöht, noch hat er damit an sich Gutes getan. Die Aufgabe ist die Niederschrift:

»[...] да си исписах путь си и мѣста сии святаа, не возносяся ни величаяся путем симъ, яко что добро створивъ на пути семъ, не буди то: ничтоже бо добра створих на пути сем; но любве ради святых мѣсть сихъ исписах все, еже видѣхъ очима своими, дабы не в забыть было то, еже ми показа Богъ видѣти недостойному.« (26)

»Wenn ich nun diesen meinen Weg und die heiligen Stätten beschrieben habe, so geschah das nicht, um mich zu brüsten, dass ich etwa dadurch Gutes vollbracht hätte – mitnichten. Nichts Gutes tat ich auf dieser Reise, allein um der Liebe zu den heiligen Stätten Willen schrieb ich nieder, was ich mit eigenen Augen sah, damit nicht in Vergessenheit gerate, was Gott mich Unwürdigen schauen ließ.« (35)

Andreas Kablitz (1994: 38) betont schon bzgl. des ersten Satzes des Berichts von Petrarca, dass die Lust des eigenen Sehens (*»sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus«*; Petrarca 1995: 4), der Wunsch des Sehens mit eigenen Augen, als Motivation des Reisens als *curiositas* und damit als Tod-sünde zu werten sei. Was bei Petrarca in das Sehen seiner selbst mit »inneren Augen« kippt, wird bei Daniil viel unbefangener mit der Liebe zu den heiligen Orten (*»любве ради«*) begründet – eine Option, die Petrarca mit dem Berg nicht offen stand – und in einen Dienst an den Zuhausegebliebenen umgedeutet. Zwar deuten viele Formulierungen an, dass hier stets die Überschreitung eines religiös-theologischen Tabus droht, da die Reise keine axiologische Selbstbegründung bieten kann. Doch die Niederschrift, welche die Lesenden zu Hause in die Möglichkeit des Nachvollzugs versetzt, rechtfertigt die Reise:

»Да кто убо, слышавъ о мѣстѣхъ сихъ святыхъ, поскорбѣ бы ся душею и мыслию къ святымъ симъ мѣстомъ, и равну мзду примуть отъ Бога съ тѣми, иже будуть доходили святыхъ сихъ мѣстъ. Мнози бо, дома суще въ мѣстѣхъ своихъ, добрии чловѣци мыслию своею и милостынею убогихъ, добрыми своими дѣлы, достигаютъ мѣстъ сихъ святыхъ, иже болшую мзду примуть отъ Бога Спаса нашего Исуса Христа.« (26/28)

»Wer nun von den heiligen Stätten hört und Sehnsucht nach ihnen empfindet, der wird gleichen Lohn von Gott wie jene empfangen, die zu den heiligen Stätten gepilgert sind. Viele aber sind es, die sich zu Hause an ihren Stätten durch ihre Gesinnung und durch Mildtätigkeit gegen die Armen und durch gute Werke als gute Menschen erwiesen haben. Gelangen sie zu den heiligen Stätten, so werden sie größeren Lohn von Gott, unserem Heiland Jesus Christus empfangen.« (35)

Damit gilt es als gottesgefällig, zu Hause Gutes zu tun und sich »in Gedanken« (*»мыслию своею«*, 26) an den Heiligen Orten aufzuhalten – oder, je nach Übersetzung, eben mit »Sehnsucht nach ihnen«. Konsequenterweise werden von Daniil diejenigen kritisiert, die bei der Reise »im Geist hochmütig« werden (*»възнесшеся умомъ своимъ«*, 28; dt. 35),³² wie auch diejenigen, die das Heilige Land in zu großer Eile besuchen, weswegen man »viele Gute nicht

32 Die grundlegende Kritik auch bedeutender Kirchenvertreter am Pilgerwesen ist in der Zeit belegt. So soll der Novgoroder Bischof Nifont um die Mitte des 12. Jahrhunderts den Satz geprägt haben, man solle das Heil Gottes »nicht mit den Füßen suchen« (Roždestvenskaja 1994: o.S.).

sehe« (»многа добра не видѣвши«, ebd.) – der Besuch dieser Stätten, so diese gleichsam warnende Stimme gegen den Tourismus, vertrage keine Eile (»сего пути нелзѣ въскорѣ створити«, ebd.). Sein eigenes Werk hingegen soll der Vermittlung dienen; zum Schluss wird Daniil noch einmal wiederholen, wer in Glauben und Liebe von den Heiligen Stätten lese, empfangen denselben Lohn wie derjenige, der sie bereist habe (116; dt. 99). Mit entsprechender, für seine Zeit auffallender Ausführlichkeit fällt auch der Bericht aus.

Eine Pilgerfahrt durch Orte und Texte in einem ›ikonischen‹ Raum

Daniils Reisebeschreibung beginnt und endet in Konstantinopel, dem Bezugspunkt der frühen christlichen Kultur der Rus'. Anders als in späteren Texten, in denen »Car'grad« selbst Ziel des Pilgerns ist, spielt Konstantinopel hier aber keine Rolle. Der erste Abschnitt handelt von Jerusalem; aufgrund der eigenen Unwissenheit wird die Hilfe eines genannten »belesenen« mönchischen Begleiters betont (28; dt. 36);³³ später wird Daniil zudem auf die hilfreichen Zeugnisse angestammter Bewohner hinweisen (36, vgl. 98; dt. 43, vgl. 84). Dann erst folgt die geografische Beschreibung der Reise über verschiedene Inseln und Küstenstädte bis nach Jerusalem, wobei die Gelegenheit genutzt wird, Stätten von Heiligen und Wundern zu erwähnen. Der bereiste Raum wird damit in einer ungebrochenen christlichen Kohärenz vorgeführt.

Daniils Reise dauerte insgesamt etwa zwei Jahre; 16 Monate davon lebte der Autor gemäß eigener Angabe in Jerusalem bzw. im orthodoxen Sabbas-Kloster (Mar Saba) in der Nähe der Stadt, von wo aus er verschiedene Reisen durch Galiläa nach den biblischen Orten unternahm. Diese Stationen ordnen den Text und bilden sein Zentrum. Daniils Aufenthalt fällt in die Amtszeit von König Balduin I. (Baudouin de Boulogne, nach 1060–1118), dessen Jerusalemer Königreich nach dem 1. Kreuzzug eingerichtet wurde; Baudouin wurde im Jahre 1100 König. Unser Pilger muss ihn persönlich gekannt und seinen persönlichen Schutz genossen haben; insbesondere ermöglichte eine militärische Expedition Baudouins nach Damaskus Daniil eine Reise in den Norden, die sonst gefährlich gewesen wäre.

Damit befinden wir uns in einer Urszene späterer kolonialer Konstellationen Europas. Dass der Autor des Berichts aus der Rus' stammt, ja diese

33 »Невозможно бо без вожа добра и безъ языка испытати и видѣти всѣхъ святыхъ мѣстъ« (28; »Es ist unmöglich, alle heiligen Stätten ohne einen guten Führer und ohne Kenntnis der Sprache auszukundschaften und zu betrachten.« 36)

repräsentiert – was gegen Schluss explizit thematisiert wird –, gibt ihm eine besondere Position: Die Eroberung Palästinas war zwar eine christliche Intervention, aber eine westkirchliche, nicht eine byzantinische. Dennoch verblüfft das schiere Desinteresse Daniils an diesem militärischen Christianisierungsprojekt. Der als Fürst Jerusalems (князь Иерусалимський) bezeichnete Baudouin bzw. »Baldvin« erscheint als hilfreicher, wohlwollender Beschützer; doch fällt zu den politischen Umständen wie zum Ziel der Christianisierung der besuchten Region kein Wort. Die Erwähnung des Besuchs der Küstenstadt Akra (Akkon) enthält den Hinweis, die Stadt sei »sarazenisch«, sei aber kürzlich von den *frjagi*, d.h. den fränkischen Kreuzrittern, erobert worden (106; dt. 90); doch bleibt dieser Hinweis lakonisch und ohne explizite Wertung.

Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Beschreibung bzw. Erwähnung der nichtchristlichen Bewohner der besuchten Orte wertungsneutral wäre. Die »Sarazenen« (*sracini*) oder Heiden (*poganye*, *poganii*) stellen eine Bedrohung des christlichen Reisenden dar, da sie Reisende überfallen. Sie machen dadurch immer wieder besondere Maßnahmen oder Änderungen der Route notwendig. Zudem erscheinen sie leitmotivisch als diejenigen, die für die Zerstörung von gewissen nicht mehr existierenden Stätten verantwortlich sind.³⁴ Auch Juden kommen mehrmals als Übeltäter vor, aber jeweils in biblischen narrativen Kontexten.

Daniil beschreibt seine Reise weitgehend im Modus des Verweises auf biblische Episoden, die sich an bestimmten Orten ereignet haben, oder auf die Bedeutung dieser Orte für biblische bzw. heilige Personen. Er zielt dabei auf den Wiedererkennungswert dieser Narrative bei seinem als kundig vorausgesetzten Publikum. Erzählt wird in kurzen Kapiteln, die jeweils einen Titel tragen – meist eine Örtlichkeit –; ob diese später hinzugefügt wurden, ist nicht zu eruieren. Häufig, insbesondere bei weniger bekannten Namen, schlägt der Titel bereits die Brücke zum damit verbundenen Inhalt (»x, wo sich y zutrug«);

34 Die wiederkehrende, nur leicht variierte Formel dafür lautet »нынѣ разорено от поганых« (»heute durch die Heiden zerstört«). Im Kap. О вратѣхъ градных (Über das Stadttor) etwa gibt Daniil die auch ikonografisch relevante byzantinische Legende wieder, nach der ein Engel dem Juden den Kopf abgeschlagen haben soll, der den Leichnam der Muttergottes von seiner Bahre zerren wollte. An der Stelle habe man ein »Frauenkloster errichtet, das heute – von Heiden zerstört – wüst daliegt« (50; »И есть на мѣстѣ томъ былъ монастырь женскый, и нынѣ же разорено есть от поганых«, 48).

manchmal ist auch die Reise selbst das Thema (»Über den Weg nach Jerusalem« u.a.). Die Reihung wird primär durch die Geografie und die Reiseroute bestimmt; rhetorisch sehr geschickt entstehen dabei aber Themencluster über die Kapitel hinweg, etwa wenn die Örtlichkeiten um die Geburt Christi eingearbeitet werden (66f.; dt. 62ff.).

Darüber hinaus zeigt Daniil eine Vorliebe für bestimmte Topografien, darunter neben Städten insbesondere Berge – oft mit dem Epitheton »hoch« – und Höhlen. Gehört die Höhle durch die Klosterkultur und das Kloster in Kiev zum Grundbestand mönchisch-heiliger Topografie in Russland, stehen die Berge einerseits für ein dem russischen Publikum fremdes Element, andererseits für das Biblische. Beide Referenzen scheinen hier in Anlehnung an Abbildungsweisen der Ikone zu geschehen. Sollte das zutreffen, dann wird mit dieser Reise ein ikonischer Raum beschritten und narrativ nacherlebbar gemacht. Zu diesen Bildelementen passt etwa die leitmotivische Erwähnung von Stein bzw. Fels, ein festes Element ikonischer Raumgestaltung, in Verbindung mit bestimmten Episoden.³⁵

Umso bedeutsamer wird, dass die sakralisierte Landschaft auch mit Gesten des Reiseführers für spätere Reisende präsentiert wird. Mit Angaben von Richtungen, Zugänglichkeiten und einem ganzen Repertoire an Distanzangaben – am häufigsten *verst*, oft aber auch *sažen*, gelegentlich Tagesreisen, zudem *vystrel* oder der Steinwurf (*близъ яко довержет человекъ*) – wird durchgehend die Distanz zwischen den Orten oder zu bestimmten Stätten festgehalten. Auch anderes klingt, als müsse ein Leser anhand des Textes Daniils Weg genau nachvollziehen können; anstelle von dessen Wissen hätte er dann Daniils Text in der Hand.³⁶

35 Insbesondere Jerusalem ist im Text eng von felsigen hohen Bergen umgeben (»около его горы каменны высоки«, 34). Auch Szenen wie die Örtlichkeit von Jesu Himmelfahrt – ein kleiner Berg mit einem runden Stein – erinnert an die ikonische Bildlichkeit, die oft mit diesen Elementen arbeitet (vgl. das Kap. О горѣ Елеоньстѣй, 50/Über den Ölberg, dt. 52). Es gibt auch explizite Hinweise auf Ikonen, insbesondere auf Muttergottesikonen (so etwa 30, 42; dt. 37, 47) und in Bezug auf das Wunder. Der Heilige Geist steige an der Stelle des Nachtlagers von Jesus, Josef und Jakobus auf dem Weg nach Ägypten noch heute »zur Ikone der heiligen Gottesgebälerin nieder« (56; dt. 57); in der Nähe dieses Ortes befinden sich auch die Höhle des Elias und die Stelle, wo Moses gestorben sein soll.

36 Dies ist, wie dann auch Petrarca's Wanderung, ein frühes Beispiel für die Wirksamkeit des Motivs des Wanderns mit dem Buch in der Hand, welches das Genre begleiten wird; im modernen russischen Kontext prägend ist hier sicher Karamzins *Pis'ma russ-*

Daniils Quellen für die Geschehnisse, die mit Örtlichkeiten verbunden werden, sind, insofern sie rekonstruiert werden konnten, keineswegs nur kanonisch-biblich, sondern auffallend breit gestreut. Sie werden unkommentiert und ohne Unterscheidung als Referenzwissen eingesetzt.³⁷ Der Bericht unterscheidet nicht zwischen Altem und Neuem Testament, aber auch nicht zwischen Bibel, Heiligenlegenden und apokryphen Quellen; so treffen sich Episoden (vermutlich) aus dem Protoevangelium des Jakobus oder Geburtslegenden der Muttergottes mit den im eigentlichen Sinne biblischen Szenen.³⁸ Doch gründen die Szenen durchgehend auf ›heiligen‹ Erzählungen.

Die implizite Präsenz der Quellen als gleichberechtigtes Ortswissen, gestützt durch den belesenen Reisebegleiter, machen es möglich, auch Verschwundenes, nicht mehr Sichtbares in den Augenzeugenbericht zu integrieren. Immer wieder wird auf Differenzen zwischen dem Sichtbaren und dem Vergangenen hingewiesen, doch wird dies nicht als Bruch eingeführt. Obwohl Sodom aus Angst vor feindlichen *poganye* nicht besucht wird, will Daniil dennoch die Säule von Lots Frau »mit eigenen Augen« gesehen haben,³⁹ und dem Reisenden wird beteuert, von diesem Ort würde Gestank ausgehen. Oft werden auch gar nicht mehr existierende Zeugnisse beigezogen.

In dieser geschichteten Referenzsituation entsteht ein permanent aktiv gehaltenes zweifaches Zeitsystem: Die ekphrastische Beschreibung der erlebten Örtlichkeiten – also die Gegenwart des Reisenden – wird durch reale, beschädigte oder verschwundene Denkmäler mit einer biblischen Vergangenheit ausgestattet; immer wieder wird die Gegenüberstellung von ›früher‹ vs. ›heute‹ (*nyne*, *donyne*) markiert, die sich in einer übergeordneten Präsenz jedoch aufhebt. Gemeinsam und gerade im gegenseitigen Bezug verweisen

kogo putešestvennika (Briefe eines russischen Reisenden, publ. ab 1791) und der Einbezug Rousseaus.

- 37 Vgl. Seemann (1976: 193ff.), auch zum Hinweis, dass die Örtlichkeiten Daniils nicht immer mit den biblischen Angaben übereinstimmen (ebd.: 193). Über die verschiedenen apokryphen Quellen wurde seit der Forschung im 19. Jahrhundert diskutiert, ohne dass vollständige Einigkeit erreicht worden wäre (vgl. Seemann [Hg.] 1970: XXVIIIff.).
- 38 Lenhoff (1981: 610) verweist auf N.S. Tichonravov, dass Daniils Reisebeschreibung aufgrund von »a wealth of noncanonical material« zu gewissen Zeiten auf dem Index verbotener Bücher gestanden habe. Ihre Feststellung, es komme dabei nicht zu »tales« und Daniil bleibe lakonisch (ebd.), kann ich – gerade im Vergleich zu späteren Pilgerbeschreibungen – nicht teilen.
- 39 »И то все видѣхом очима своима, а ногама своима не могохомъ дойти до Содомскаго мѣста, боязни ради поганых.« (76)

Gesehenes und Gewusstes auf das ›Wahre‹. Dieser wahre Raum ist es, der eigentlich bereist wird. Er steht in Analogie zur Ikone, die den Betrachter immersiv das geistige, aber dennoch reale Betreten eines heiligen Gefildes ermöglicht. So wie die ikonischen Heiligenfiguren mehr sind als reine Darstellung, auch wenn ihre Präsenz keine stoffliche ist, so trifft sich auf dieser Reise Stofflichkeit mit längst Vergangenen, aber immer noch Wirksamen. Und so ist auf dieser Reise auch das Wunder, der Berührungspunkt dieser Ebenen, zumindest nah.⁴⁰ Daniils Bericht kulminiert im selbst erlebten Lichtwunder vom Entzünden des Lichts am Grab Jesu am Karfreitag – darauf komme ich zurück –, was Daniil zu der Aussage verleitet, der Heilige Geist komme weder als Taube noch als Blitz auf die Erde, wie andere Pilger fälschlicherweise behaupteten, sondern als unsichtbar herniedersteigendes Licht (108; dt. 92).

Vielleicht ist es die Folie der Ikone, welche die erwähnte ungetrennte Verwendung von Narrationen aus beiden Testamenten wie auch aus Heiligenlegenden und apokryphen Quellen ermöglicht. Einem genuin *erzählerischen* Gestus jedoch folgt, dass die Detailliertheit der Beschreibungen, die dem lebendigen Nachvollzug dienen, deutlich über die Bibelstellen hinausgeht. Die Zuordnung von – im weiteren Sinne – biblischen Handlungen zu Orten war, wie man auch in diesem Bericht ansehen kann, ein Teil der Pilgerkultur der Zeit.⁴¹ Daniil nun macht dies zu einem Erzählprinzip, das die maximal erlebbare Vorstellbarkeit der Bedeutung der beschriebenen Örtlichkeiten sucht. So erfahren wir keineswegs nur allgemein, welche biblischen Ereignisse wo stattfanden, sondern wir erfahren Einzelheiten wie etwa, wo die Muttergottes ruhte (66; dt. 63), wo sie eine (ebenfalls nur apokryph belegte) Vision hatte (24; dt. 63) oder wo der Erzengel Gabriel sie besuchte (102; dt. 87), wo Jesus seine Jünger »unterwies, [...] das Vaterunser zu beten« (50; dt. 52), wo er ihnen die Füße wusch (62; dt. 61), wo er mit ihnen badete und auf welchem Stein er dort saß (90; dt. 79). Noch sei dieser Stein zu erkennen, und auch Daniil und seine Gruppe, die »unwürdigen Sünder«, badeten in diesem See (ebd.). Analoges gilt für zahlreiche andere Episoden bis hin zur Taufe Jesu am entsprechenden Tag – hier geschieht sogar ein kleines Wunder, da der Heilige Geist auf das Wasser herniederkommt (56; dt. 56) – oder zu der Stelle, wo das

40 Schon auf der Anreise heißt es an einer Stelle, dass es hier noch heute Wunder gebe; Daniil suggeriert, das schwebenden Kreuz der heiligen Helene auf dem Berg selbst gesehen zu haben (32; dt. 39).

41 Vgl. dazu Seemann (1976: 67).

Wasser des Jordans und des Toten Meeres vor der nackten Heiligkeit zurückgewichen sei (52; dt. 54). Dass hier örtliche Belege in der Bibel fehlen, wird nie thematisiert, die Autorität des Erzählten gleichsam vorausgesetzt.

Gerade in diesen Details mischen sich die Quellen, die nicht überall eruiert werden konnten.⁴² Sie werden ergänzt durch räumliche Einzelheiten, die nur der Besucher und Augenzeuge kennen kann. Dies wird früh etwa in der detailreichen Beschreibung der Auferstehungskirche – immerhin der »Nabel der Erde« (»пупъ земли«) – und des Grabes Christi vorgeführt (38; dt. 44); zu den Einzelheiten gehört die in Stein gehauene Bank, auf welcher der Leib des Herrn gelegen habe (»на той лавицѣ лежѣ тѣло Господа нашего Иисуса Христа«, 36; dt. 43). Die örtliche Präzision und Anschaulichkeit erstreckt sich in gleicher Weise auf das Alte Testament. So erfährt man im Kontext Golgathas, wo die Häuser Davids und Uriahs standen, wo David seine Psalmen dichtete (40; dt. 46) oder wo David Goliath erschlagen hat (78; dt. 71). Analoges gilt auch für Heiligenlegenden wie diejenige Maria von Ägyptens (34, 42; dt. 40, 47).

Ein schönes Beispiel für die Überlagerung der Referenzen zu einem komplexen und gedrängten Raum ist die Darstellung des Golgatha-Hügels als Ort der Kreuzigung. Wiederum über einen Felsen wird dieser mit verschiedenen apokryphen Legenden über Adam verbunden, dessen Schädel hier ruhe, so wie sich nahebei der Ort des Opfers Isaaks durch Abraham befinde (38, 40; dt. 44f.). Auch wird genau gezeigt, wo Maria ihrem Sohn gefolgt sei, und es werden ihr dabei sozusagen filmreif Worte mütterlichen Leidens in den Mund gelegt, die aus Kirchengesängen stammen (40; dt. 45f.).⁴³

Letztlich wird so in der Lektüre der Reisebeschreibung die Bibel bzw. der sakrale Text- und Bildraum in einer Weise imaginier- und begehbar, die über die Möglichkeiten der Bibellektüre oder der Liturgie weit hinausgeht und eine im Zeugnischarakter vermittelte, aber doch als kompakte, physisch wahrnehmbare, in diesem Sinne präsentische Welt des Heiligen vorstellt.

42 So etwa, wenn er in Kapernaum anmerkt, hier solle der Antichrist in die Welt kommen (84; dt. 75).

43 Es gibt mehrere Stellen, an denen die Episoden mit direkter Rede geschmückt werden; vgl. etwa zu einer Erscheinung des Erzengels Michael 58 (dt. 57).

Bewunderung als Wertung

Ein heiliger Raum ist per se von Wertung durchdrungen. Daniils Gestus des von Bewunderung getragenen, begeisterten Erzählens, das immer wieder einen persönlichen Ton annimmt,⁴⁴ gilt dem Raum der Reise an sich, dem die Quellen seiner Deutung gleichsam zugehören. Gewisse geografische Beschreibungen, wie auch persönliche Bezüge oder die Ich-Einschübe, können dabei über die Verbindung mit heiligen Episoden hinausgehen und Elemente wie die Natur betreffen. Im Abschnitt »Über den Jordan« (54; dt. 55), der auf den Abschnitt über das »Taufbecken« (»купель«) folgt – letzterer schließt neben alttestamentarischen Bezügen auch eine Legende von Maria von Ägypten ein und thematisiert nicht die Taufe, sondern das Überqueren –, wird der Fluss beschrieben und sein trübes, aber schmackhaftes »heiliges Wasser«, aber auch die um ihn herum wachsende Pflanzenwelt. Daniil erzählt, wie er selbst hier den Fluss überquert habe, und er vergleicht den Fluss mit dem heimischen Fluss Snov' (90; dt. 80).⁴⁵ In einer weiteren Passage zum Jordan fließt ohne weitere Motivation auch Geografisches ein (90; dt. 79f.). Analoge Stellen betreffen die Wege zwischen den berichtenswerten Örtlichkeiten, wenn es etwa um ihre Beschwerlichkeit geht (52; dt. 53).

Die Natur an sich tritt vor allem dann in Erscheinung, wenn – unter paradiesischer Assoziation – ihre Fülle beschrieben wird, was angesichts der realen Landschaft etwas erstaunen mag. Besonders deutlich wird dies bezüglich der Gegend von Samaria, deren Reichtum an Früchten und anderem auch Jerusalem versorge (88; dt. 78). Ähnliches gilt für Hebron, das mit seiner Fülle der Natur das Abraham von Gott versprochene »gelobte Land« (»земля та Богомъ обѣтованна«) darstelle; es sprengt alle Schönheit (72; dt. 67) – eine Konnotation, die sich schon in Bethlehem gezeigt hat (68; dt. 64). Doch wird gelegentlich, etwa bei der Höhle des Melchisedek auf dem Tabor, darauf hingewiesen, dass, wo früher ein großer Wald gestanden habe, heute nur noch schwächliche kleine Bäume wachsen würden (100; dt. 86). Andererseits kann ein Baum selbst eine Art Wunder (und ein besonderer Zeuge) sein, wie die Eiche des Mamre, an der die Troica Abraham besuchte (70/72; dt. 66).

44 Riccardo Picchio (Pikkio 2002: 71) spricht von einem emotionalen Pathos und der Atmosphäre von Faszination und Ehrfurcht.

45 Vgl. zu Elementen des (südrussischen) Bekannten in den Landschaftsbeschreibungen Demin (2009: 27f.).

Zu den Aspekten, die uns zum allgemeinen ReisetHEMA zurückführen, gehört sicher der Gestus der Freude als Element einer Begeisterungsrhetorik; er korrespondiert ganz offensichtlich mit dem persönlichen ›Wollen‹ hinter Reisevorhaben und Bericht. Auch wenn die Freude durchaus eine theologisch konforme, ja gewünschte Manifestation des Glaubens und damit Teil einer ›offiziellen‹ Rhetorik darstellt, so besticht an Daniils Text doch die Begeisterung über seine Reise, die er in seinen Bericht einfließen lässt. Er nutzt für die Freude nicht nur *einen* Begriff – was für die rhetorische Gebundenheit sprechen würde –, sondern ein Wortfeld, das sich zwischen Gegenstandsbeschreibung und Wahrnehmung um die ›Schönheit‹ (vgl. Epitheta wie *дивно, хитро, несказанно, красно, изрядно* u.a.) und ›Freude‹ (*радость, веселие*) formiert. Im Wechselspiel von wahrer, im Gegenstand gegebener Schönheit und der freudigen Wahrnehmung zeigt sich die »Liebe« des Reisenden Daniil zu dem, wovon er berichtet, die auch sein Verhalten bestimmt.⁴⁶ Sie ist es auch, die er offensichtlich als Haltung für eine ideale Lektüre seines Textes voraussetzt.⁴⁷

Die Nennung besonderer Schönheit betrifft, hier ist Daniil ›Byzantiner‹, ganz besonders die Mosaiken, in denen die Heiligen »wie lebendig« zu sehen seien (36; dt. 41), aber auch Kirchenbauten wie die Kirche der »Allerheiligsten«, an der er wiederum die »unbeschreibbar schönen« Mosaiken und die Kuppel bewundert (44; dt. 48). Ganz offensichtlich meint er den Felsendom; er lokalisiert hier Jakobs Traum von der Leiter oder Davids Engelsvision, er arbeitet die Legenden um die »Höhle« unter dem alten Tempels Salomos ein

46 Die Begeisterung kulminiert in Szenen, in denen der Reisende Erfahrungen Christi nachvollzieht oder ihnen nahe ist, etwa wenn er den Fisch isst, den schon Christus liebte (92; dt. 81), oder wenn er nahe dem Ort der Verklärung am Taborberg – der mehrmals mit Schönheit assoziiert wird –, bei der Höhle des Melchisedek, mit Liebe und Freude die heilige Stätte küsst (»и облобызавше мѣсто то святое с любовью и радостью великою«, 100; dt. 86). Auch die Schlusszene über das »himmlische Licht« beginnt mit der Freude, eine Lampe für das Grab Jesu zu kaufen (108; dt. 93); »in Liebe« küsst er das Grab Christi (114/116; dt. 98). Interessant ist auch das wiederkehrende Motiv der Liebe als Antrieb zur Unterstützung anderer für ihn selbst, so beim Begleiter aus dem Kloster (28; dt. 36) oder sogar bei Baudouin (108; dt. 92).

47 »Буди же всѣмъ, почитающим писание се с вѣрою и с любовью, благословение от Бога и от Святаго Гроба Господня и от всѣх мѣстъ сих святыхъ« (116; »allen, die diese Schrift im Glauben und in Liebe lesen, werde der Segen Gottes von der heiligen Grabstätte des Herrn und von allen heiligen Stätten«, 99).

(44/46; dt. 49) und erwähnt, eine jahrhundertlang verbreitete Ansicht wiedergebend, »einer der ältesten Sarazenen«, nämlich Omar (den er versehentlich Amor nennt; gemeint ist Kalif Omar I.) habe den Tempel erbaut. Erstaunlicherweise scheint er zwischen dem heidnischen Urheber der »Kirche« und deren umwerfender Schönheit keinerlei Konflikt zu erkennen – jedenfalls lobt Daniil den Prachtbau bewundernd und ohne jeden relativierenden Kommentar.

Textbrüche und die Kernerzählung als Klimax: Die Nähe des Wunders

Der Reisetext Daniils weist in der Grobstruktur zwei Brüche auf. Der eine ist etwas rätselhaft, erwähnt Daniil doch nach dem Besuch »Akras« (Akkon) seine Rückreise über Antiochien nach Konstantinopel (86; dt. 75f.) – hier seien sie von Seeräubern ausgeraubt worden –, um dann mit dem Weg von Jerusalem nach Galiläa fortzufahren. Letzteres ist die Reise, die er in Baudouins Zug unternehmen kann; sie bringt ihn schließlich wieder nach Jerusalem zurück. Sollte diese Struktur original sein, dann kann sie wohl nur bedeuten, dass nicht der zeitlich-räumliche Ablauf, sondern der Ort in seiner Symbolik die grundlegende Ordnung vorgibt. Jerusalem bildet als symbolisches Zentrum der Welt das oberste Reiseziel, von dem aus dann – den kurzen Einleitungsteil ausgenommen, der jedoch ebenfalls ganz auf dieses Ziel ausgerichtet ist – alles andere seinen Ausgangspunkt nimmt. So kann die Klimax des Erzählens nicht die Rückreise sein, und tatsächlich liegt sie anderswo: in der Ostererfahrung in Jerusalem, die den Schluss bildet.

Der zweite, darauffolgende Bruch besteht in einem rhetorischen Schein-Schluss; er ist analog zu verstehen. Die Reise nach Galiläa führt zu für Daniil hoch relevanten Orten wie dem »Meer von Tiberias« (See Genesareth), Samarien, zum Josephsgrab, zum Jordan, dem ausführlich thematisierten Taborberg (98; dt. 85), dem Ort der Wandlung bzw. Verklärung (преображение) Christi, und zu verschiedenen anderen Stationen aus dem Leben Jesu. Dazwischen betont Daniil die Glaubhaftigkeit seines Berichts, wobei der Augenschein nur eine der Quellen wahrhafter Darstellung ist. Wahres Reisen bzw. die wahre Wiedergabe des Reisens ist eine Frage des Wissens:

»Кудаже Христос Богъ нашъ походил своима ногама, ту же и мене худаго и грѣшнаго сподоби Богъ походити и видѣти всю ту землю Галилѣйскую. Его же не надѣяхомся николиже видѣти, то же ми показа Богъ видѣти и обиходити ногама своима недостойныма. И видѣхъ очима своима грѣш-

ныма всю ту землю святую и желанную. Не ложно, по истинѣ, яко видѣхъ, тако и написах о мѣстѣхъ святыхъ. Мнози друзии, доходивше мѣсть сих, не могоша испытати добрѣ, блазнятся о мѣстѣхъ сих, а инии, не доходивше мѣсть сих, лжуть много и блядуть. Мнѣ же худому Богъ показа мужа свята и стара деньми, и книжна велми, и духовна, живша в Галилеи лѣтъ 30, а у святаго Савы въ лаврѣ живша лѣтъ 20, и тый ми мужъ указа все по истинѣ.» (92)

»[...] wohin Christus, unser Gott, mit seinen Füßen geschritten war. Hier zu wandeln vergönnte auch mir beklagenswertem und sündigem Menschen Gott, und ich schaute das ganze Land Galiläa, das ich zu sehen vordem niemals gehofft hatte. Dieses Land zeigte mir Gott, damit ich es schaue und darin mit meinen unwürdigen Füßen wandle, und ich sah mit meinen sündigen Augen das ganze heilige und liebe Land. Wahrhaftig, ich lüge nicht, wie ich sie sah, so schrieb ich auch über die heiligen Stätten. Viele andere, die zu jenen Stätten gekommen waren, konnten nichts Gutes erfahren und irrten sich in diesen Stätten; viele andere, die bis zu dieser Stelle kamen, hatten keine Gelegenheit, sie recht zu erfassen, und redeten vom Hörensagen über diese Stellen]. Andere reden die Unwahrheit, phantasieren frei, ohne überhaupt bis dorthin gekommen zu sein. Mir beklagenswertem Manne zeigte Gott einen heiligen und betagten Menschen, in der Heiligen Schrift sehr belesen, stark im Geiste, der dreißig Jahre in Galiläa und in der Laura des heiligen Sabas zwanzig Jahre gelebt hatte, und dieser Mann wies mir alles der Wahrheit gemäß, da er in den heiligen Büchern gut bewandert war.« (dt. 80f.; leicht korrigiert; die Stelle in eckigen Klammern fehlt in dieser Vorlage)

Zurück in Jerusalem, nimmt Daniil das Thema wieder auf. Er verweist befriedigt auf das mit eigenen Augen Gesehene, drückt seine Bescheidenheit, die unverdiente Gnade und seinen Dank aus, dass er »ohne jeglichen Schaden« und gesund reisen konnte (106; dt. 91), dass Gott ihm genug Kraft gegeben habe und dass er, indem er all diese heiligen Stätten sehen konnte, wo schon Christus ging, den »Wunsch meines Herzens« erfüllen konnte; er habe alles, wie er es mit eigenen Augen gesehen habe (die Formel erscheint mehrmals), »nicht kunstvoll, sondern schlicht«, vielleicht »nicht klug«, aber doch »ohne Falsch« aufgeschrieben (106, 108; dt. 91).

Diese abschließend wirkende Erklärung mündet in eine den Anfang aufnehmende Anrede an die Brüder und Väter. Dann aber folgt noch ein langes, in sich ungetrenntes Kapitel, das als eine Art Pointe, jedenfalls als Klimax

des Reiseberichts gesehen werden muss. Daniils Aussagen im Schein-Schluss sind als Bescheidenheitstopos zu verstehen. Denn das wirkliche Schlusskapitel erfüllt alle narrativen Anforderungen an einen erzählerischen Kulminationspunkt, der das Berichtete gleichsam noch einmal einschließt, das Jerusalem-Erlebnis in einem Ostererlebnis aufgehen lässt, die beschriebenen Zeit- und Sinnebenen aufnimmt und das räumliche Zentrum mit dem theologischen verbindet.⁴⁸ Diese Passagen geben Daniil zudem die Möglichkeit, sich selbst als Vertreter eines Klosters der Rus' darzustellen – so nämlich nennt ihn der bereits als Helfer eingeführte Baudouin.⁴⁹

Daniil bittet diesen, im Namen des »ganzen russischen Landes« (108; dt. 92) ein Licht am Grab Jesu aufstellen zu dürfen. Tatsächlich verschafft ihm Baudouin Zugang zum Grab, wo er zu Füßen von Christus eine »sehr große« Öllampe aufstellt – beim Kopfende stand jeweils eine byzantinische (»griechische«) Lampe, auf Brusthöhe eine der Klöster. Hier erfüllt Daniil nun endgültig die *radost'*, die er in sich trägt. Dies geschieht am Karfreitag, und am Samstag findet eine Feier mit »Einheimischen und Fremden aus allen Ländern« (93) statt, die detailliert beschrieben wird. Daniil selbst hat, wie er berichtet, die Möglichkeit, mit dem Abt des Sabbas-Klosters an der Seite Baudouins, dem der Weg freigeräumt wird, zum Grab zu treten. Die recht lange Erzählung, in der Daniil seinen freien Blick auf das Grab hervorhebt, endet im bereits erwähnten Lichtwunder, entzündet sich doch im Grab an passender liturgischer Stelle von selbst das Licht, das vorher erloschen war.

Doch auch damit endet der Bericht noch nicht. Drei Tage nach Ostern geht Daniil mit dem Schließer (ключарь) vom Freitag noch einmal hin, um seine Lampe zu holen. Er darf allein zum Grab, das er nicht nur küsst, sondern auch ausmisst,⁵⁰ und zum Schluss schenkt ihm der Schließer sogar, unter der Bedingung völliger Verschwiegenheit, ein Stück vom Stein des Grabes. Nun ist die Freude an ihrem Höhepunkt angekommen, und die heilige Geschichte der Auferstehung ist Präsenz und Materie geworden. Dass Daniil in der Schlusspassage betont, sein Russland und dessen bedeutende Vertreter nie

48 Meinungen in der Literatur, Daniils Text sei nur ein schlichter Bericht und weise einen »lack of literary merit« auf (Børtnes 2006: 391), sollten spätestens hier überwunden sein.

49 A.S. Demin (2009: 262; ausführlicher ders. 1998: 582ff.) weist darauf hin, dass der positiv gezeichnete Baudouin von Daniil als Kirchenmann, nicht als weltlicher Fürst dargestellt wird.

50 S. zur Bedeutung des Messens heiliger Gegenstände in Pilgerberichten Seemann (1976: 61f.).

vergessen zu haben – eine Reihe von Namen lässt er auch in der Messe verlesen –, und auch seine Leser noch einmal anspricht, die er teilhaben lassen will und denen er »den gleichen Lohn« verspricht, ist dazu nur noch ein Epilog. Die Selbstbescheidung zum Schluss – die eine strukturelle Nähe zu Petrarcas Augustinus-Zitat aufweist – bleibt Rhetorik, die das Beschriebene nicht zu relativieren vermag und dies auch nicht versucht: »Блажени же видѣвши върваша, трєблажени не видѣвшиє вървавше« (116; »Selig sind, die glauben, was sie sahen, hochselig sind die, die glauben, was sie nicht sahen«, dt. 99).

Reisebegeisterung als schwebende Axiologie

Das Erstaunliche an Daniils Text, der nichts Naives an sich hat, ist die Leichtigkeit, mit der im Zeichen der Begeisterung für den Ort die tabu- oder häresienahen Zonen umgangen werden. Während er den Kreuzzug nicht beachtet, versucht er andernorts argumentativ, mögliche Verletzungen der Bescheidenheitsvorgabe oder den Eindruck der Profilierung subjektiv-persönlicher Erfahrung auszuschließen. Sein stärkstes Argument aber ist die Beschreibung des Wegs und der Orte selbst, die in ihrer Gesamtheit einen paraskralen Raum bilden, in dem das Heilige analog zur Ikone greifbar wird, was mögliche Friktionen gleichsam aufhebt; die ideale Lektüre, wie der Text sie andeutet, macht dies nachvollziehbar. Die grundsätzliche Bewunderung und das implizite Argument des Erlebens setzen potentiell alle anderen Wertungen außer Kraft. Dies wird ein starkes Signal für die weitere Geschichte eines Genres sein, das hier für den Kontext der Rus' gerade neu erfunden wird.

Die Differenz zum Konflikt Petrarcas ist sicher weitgehend der unterschiedlichen Rolle und Ausprägung theologischer Diskurse in den jeweiligen Kontexten zuzuschreiben. Doch darf man das Problem der Darstellung von Individualität auch für Daniil nicht unterschätzen. Die Forschung zur mittelalterlichen Wallfahrtsliteratur unterscheidet zwischen individuellen Wallfahrtsmotiven wie etwa dem Erfüllen eines Gelübdes vom allgemeineren »Zweck des Wallfahrtsberichts« (Seemann 1976: 74). Daniil, das haben wir gesehen, versucht letzteren selbst zu bestimmen, doch kann von einer »untergeordneten Rolle des Subjektiven« (ebd.) in seinem Bericht nur sehr bedingt gesprochen werden, auch wenn es hier nicht um eine individualisierende Emanzipation aus mittelalterlichen Denkweisen gehen kann. Sein Text enthält weder eine Anspielung auf die Gattung der »Reise als Buße« (Leed 1993: 25), noch einen selbstkritischen Wendepunkt wie bei Petrarca. Die

anfängliche Motivation der Neugierde und des persönlichen Wollens wird eingebettet, aber nicht zurückgenommen. Vielmehr geht sie gerade mit dem Schluss in der übergreifenden Grundintention auf.

Die Frage des Individuums des Reisenden und des Berichtenden lässt sich kaum lösen, indem man das »Personale« vom Individuellen und Subjektiven vollständig abzugrenzen versucht (Seemann 1976: 70ff.); der berichtende Daniil transzendiert auch deutlich die Rolle als »beobachtendes, ausmessendes, bewertendes und vergleichendes [...] Ich« (ebd.: 76). Daniil zeigt bereits am Anfang des Genres des russischen Pilgerberichts, dass dieser wahre Reiseliteratur ist und getragen wird von persönlicher Faszination und der Freude an der Entdeckung – auch wenn das zu Entdeckende ein bereits prinzipiell Erkanntes ist. Daniil ist ein *strannik* in der Offenheit dieses Begriffs: Er ist Reisender, Fremder, Sucher und Pilger gleichzeitig,⁵¹ und das *choženie*⁵² erhält hier seinen vollen Sinn. Im Unterschied allerdings zu Petrarcas Berg oder Afanasijs Indien, um das es gleich gehen wird, trägt das zu Entdeckende bei Daniil seine Legitimation in sich selbst; die Freude speist sich durch das Wiedererkennen von ihm bereits bekannten Quellen, die Autorität rührt rhetorisch von der Ekphrasis her. Aus dieser Dynamik entsteht ein nachhaltiges Merkmal des Genres, das sich sogar bei Petrarca beobachten ließ und das sich auch am nächsten Beispiel erweisen wird: Dass die Reise eine dynamische, gleichsam flottierende, schwebende Wertung ermöglicht, dass sie Stationen sich verschiebender Realität ohne völligen Konsistenzanspruch verbinden kann, so wie sie Faszination mit Deutung verbindet und auch hier nicht völlig konsistent bleiben muss. Die Differenz ist das Staunen, und das Abenteuer dabei ist – das wird sich bis in die Moderne hinein nicht verändern – eines an der Grenze zwischen Sakralität und Häresie bzw. deren Bewältigung.

IV. Die Reise des Afanasij Nikitin »über drei Meere«

Der zweite Reisetext, den ich diskutieren möchte, ist in einem deutlich anderen, frühneuzeitlichen Kontext zu verorten, obwohl der Gattungstitel des *choženie* geblieben ist. Die Grundkonstellation scheint auf den ersten Blick

51 Vgl. zur Bezeichnung des *strannik*, die zum Merkmal des Genres wird, Seemann (1976: 95ff.).

52 Vgl. zu diesem Begriff ebd.: 106ff.

kaum Gemeinsamkeiten mit der Pilgerreise des Mönchs Daniil zu haben. Afanasij Nikitin reist dreieinhalb Jahrhunderte später, zudem nicht im Heiligen Land, sondern vor allem im nichtchristlichen Indien, und er ist, so wie er als Autor des Berichts auftritt, kein theologisch bewandeter Geistlicher, sondern ein einfacher, wenn auch offenbar gebildeter Händler. Seine Geschichte ist einerseits realitätsbetont, andererseits durchaus mit abenteuerlichen Elementen durchsetzt. Afanasij's Reise ist pragmatisch motiviert, die Berichtswürdigkeit ergibt sich nicht aus der Heiligkeit der besuchten Orte, sondern aus einem Gestus des Informierens und demjenigen einer genuin frühneuzeitlichen Neugierde.⁵³ Die Reise zielt in keinem Teil auf heilige Orte und braucht eine religiös fundierte Wirkung auf den Reisenden (oder die Lesenden) nicht zu thematisieren – die religiöse Thematik kommt, wie wir gleich sehen werden, auch nicht durch das Verlassen des christlichen Weltkreises auf, obwohl sie auf andere Weise dann doch relevant wird.

Doch entstehen trotz der substanziellen Differenzen auch Parallelen über das reine Genre des Reiseberichts hinaus. Verwandt ist im Kern der Leserbezug, der das Berichten über Fremdes und Faszinierendes ebenso einschließt wie den guten Ratschlag für potentielle Reisende. Ein verbindendes Element bildet auch die Begegnung mit einem Anderen und damit die Begeisterung für das eigene Erleben und dessen Exklusivität, auch wenn die Erlebnisse bei Afanasij säkular bleiben, die Reise synchron, d.h. geografisch motiviert ist, es keine autoritative Buchreferenz gibt und der Enthusiasmus anders zum Ausdruck kommt. Was Afanasij's Bericht mit demjenigen Daniil's verbindet, ist zudem ein ausgesprochenes narratives Geschick, mit dem es gelingt, eine Art Reisetagebuch mit großen Linien zu verbinden und die Begeisterung für das Erlebte und Gesehene, die Faszination am Fremden, das man erleben darf, an die Lesenden weiterzugeben. So spielen beide Texte eine herausragende Rolle in der Geschichte des Genres in Russland.

Der ›Zwang‹, die Grenzen der Christenheit zu verlassen

Auch über Afanasij Nikitin wissen wir nur, was in seinem Bericht steht. Die Reise des Händlers aus Tver' lässt sich dennoch recht genau datieren: Sie fand zwischen 1466 und ca. 1472 statt, damit Jahrzehnte vor Vasco da Gama und den

53 »Verwunderung ist denn auch die zentrale Figur in den ersten europäischen Begegnungen mit der Neuen Welt [...]. Kolumbus' Reise war der Beginn eines Jahrhunderts des Staunens« (Greenblatt 1994: 27).

von Portugal entsandten Indienfahrern wie etwa Pêro da Covilhã. Die Reise Afanasij's erfolgt auch vor der Eingliederung Tver's in das Moskauer Großfürstentum und vor der Moskauer Eroberung Kazan's und Astrachan's, mit der erstmals islamische Regionen in die Rus' inkorporiert werden; zum Zeitpunkt von Afanasij's Reise hatte sich Moskau noch nicht einmal formal von der Herrschaft der Goldenen Horde gelöst, was 1480 geschehen sollte.⁵⁴ Ganz offensichtlich ist Afanasij's Haltung jedoch geprägt von einer langen Tradition des Kontakts der Rus' mit der in der Oberschicht seit dem 14. Jahrhundert islamisierten, aber religionstoleranten mongolisch-tatarischen Goldenen Horde.

Afanasij's Bericht ist uns bekannt, weil das Manuskript in Moskau, wohin es nach Afanasij's Tod gebracht wurde, vom Kanzler des Großfürsten Vasilij Mamyrev 1475 in seine Chronik aufgenommen wurde. Das Original ist nicht erhalten, weshalb zumindest kleinere redaktionelle Änderungen nicht auszuschließen sind. Man vermutet aber mit gutem Grund keine tiefgreifende Redaktion; betroffen ist wohl der Titel des *choženie*, weswegen man diesen »Rückgriff auf die Gattungsfolie des Pilgerberichts« (Frank 2005: 272) nicht überbewerten sollte.⁵⁵ Der Reisebericht beginnt mit einer kurzen Einleitung des Chronisten; sie kündigt den Bericht eines Reisenden an, der vier Jahre in Indien gewesen sei. Die genauen Daten seien dort nicht verzeichnet, heißt es, und »man erzähle« (»сказывают«) vom Tod des Autors vor Smolensk; die nach Moskau gebrachten Hefte seien von eigener Hand geschrieben und von Händlern nach Moskau gebracht worden.⁵⁶

Der Bericht selbst beginnt mit einer rhetorisch bewusst gesetzten Eingangspassage, in welcher der »sündige« Autor und Knecht Gottes seinen Namen nennt und Gott »um des Gebetes unserer heiligen Väter willen« (150; »за молитву святых отец наших«, 348) formelhaft um Gnade bittet; eine Problematisierung des Reiseunterfangens gibt es dabei nicht. Nachdem der Autor mit sichtlichem Stolz die drei Meere nennt, die er bereist habe – dieses Motiv nimmt er zum Schluss wieder auf –, beginnt der eigentliche Bericht

54 Vgl. dazu den Überblick bei Kappeler (1992: 25ff.).

55 Es ist nicht davon auszugehen, dass – wie im Falle von Niccolò de' Conti, mit dem Susanne Frank (2005) den Text vergleicht – ein stark eingreifender Herausgeber am Werk war; dagegen sprechen schon die fremdsprachlichen Passagen mit den freizügigen Bemerkungen.

56 Die Seitenangaben zum Text beziehen sich im Folgenden auf die BLDR-Ausgabe (Afanasij 1999) bzw. – markiert mit »dt.« – auf die Übersetzung von Klaus Müller (1991). Die Übersetzung hat den Nachteil, alle fremdsprachigen Passagen unsichtbar zu machen; ich setze diese deswegen kursiv.

mit dem Verlassen Tver's. Afanasij reist mit anderen Kaufleuten und Empfehlungen dem Verlauf der Volga nach, auf der klassischen Handelsstraße nach Südosten. Über Uglič und Kostroma kommt er nach Nižnij Novgorod, wo er zwei Wochen auf einen schirwanisch-tatarischen Gesandten wartet, der Jagdfalken mit sich führt (348/350; dt. 150).

Danach reist Afanasij weiter flussabwärts bis zum Mündungsfluss Buzan im Volgadelta, wo »ungläubige Tataren« ihnen falsche Nachrichten über ein tatarisches Heer übermitteln, ihren Lohn entgegennehmen, sie dann aber verraten. Beim Versuch, Astrachan' (im Orig. »Chaztarachan«) zu umfahren, werden sie verfolgt; das Schiff mit Afanasij's Waren – nicht aber sein eigenes – wird nach einem Scharmützel festgesetzt; auch wenn er selbst fliehen kann, geht er all seiner Waren verlustig.

Die Kaufleute ziehen, wie berichtet wird, weiter nach Derbent, doch Versuche, Hilfe zu erlangen, scheitern. Die folgende Entscheidung wird, geht man nach dem Bericht, rein pragmatisch gefällt und weder religiösen Zweifeln, noch besonderen Risikoüberlegungen ausgesetzt: Diejenigen, die in Russland noch etwas besitzen, kehren dorthin zurück, wer aber »verschuldet war«, der ging, »wohin ihn seine Augen führten« (dt. 152; »куда его очи понесли«, 352). Afanasij gehört zu letzteren: Er reist über Baku mit dem Schiff an die Südküste des Kaspischen Meeres, dann über iranisches Gebiet Richtung Süden nach Hormus und schließlich über den Indischen Ozean, das zweite der drei Meere, mit Zwischenstation in Maskat nach Westindien.⁵⁷ Zurückkehren wird er Jahre später mit einem Abstecher nach »Äthiopien« und Maskat wieder über Hormus, dann aber – in Abweichung von der Hinreise – über Täbris und Trapezunt (Trabzon), damit durch Iran und Anatolien; über politische Verhältnisse in diesen Regionen äußert er sich nicht. Als drittes Meer überquert er dabei das Schwarze Meer, und über die Krim und Kiev reist er nach Norden zurück in Richtung Tver', das er wie erwähnt nicht mehr erreichen wird. Der Bericht bricht nicht ab, sondern wirkt bewusst abgerundet. In Kafa (Feodosija) endet er mit der Passage: »Durch Gottes Gnade überquerte ich drei Meere« (dt. 172; »Милостию Божиею преидох же три моря«, 378). Im Folgenden beschränke ich mich mit Blick

57 Es gibt verschiedene Versuche, die Route von Afanasij's Reise darzustellen; vgl. am ausführlichsten kommentiert Kempgen (2020: 221ff.). Bis heute sind aber nicht alle von Afanasij genannten Orte eindeutig identifiziert. Vgl. die ausführliche, kontextualisierende Darstellung bei Semenov 1980.

auf das Reisen auf Hinweise bezüglich der Fremdheitserfahrung, der Rolle der Faszination sowie der religiösen Konflikte.

Geradezu leitmotivisch wird Afanasij das Motiv der Einleitung einsetzen, dass er durch besondere Umstände zu seiner Indienreise gleichsam gezwungen wurde. Einerseits erzählt er in seinem Bericht seine abenteuerliche Reise, andererseits vermittelt er durchgehend Informationen für mögliche spätere Handelsreisende. Mit der Motivik des Zwangs zur Reise lässt sich aber auch bei ihm ein Aspekt der Rechtfertigung erkennen, die auf alle Theologie verzichtet. Form und Funktion dieser Rechtfertigung werden wir gleich noch genauer verfolgen, geht es doch darum, sich mit der Reise einer Situation auszusetzen, in der man seine religiösen Pflichten vernachlässigt, wo man doch gerade hier besonders auf Gottes Hilfe angewiesen wäre.

Wunderbarer Realismus

Afanasij's eigentliche Indienreise beginnt nach längeren Aufenthalten v.a. am südlichen Kaspischen Meer, wo die Handelsfahrten der europäischen Kaufleute zumeist endeten; dort traf man auf die arabischen Zwischenhändler, die den Handel mit dem Mittleren und Fernen Osten kontrollierten. Mit der Weiterreise begibt sich Afanasij in Neuland, und es beginnt eine ganz neue Fremdheitserfahrung:

»И тут есть Индийская страна, и люди ходят всё наги, а голова не покрыта, а груди голы, а волосы в одну косу заплетены, а всё ходят брюхаты, а дѣти рождаются на всякий год, а детей у них много. А мужики и жонки всё наги, а всё черны. Яз куды хожу, ино за мною людей много, да дивуются бѣлому человеку. [...] А жонки ходят голова не покрыта, а сосцы голы; а паропки да девочки ходят наги до семи лѣтъ, сором не покрыт.« (352/254)

»Hier ist indisches Land, und alle Menschen gehen unbekleidet, unbedeckten Hauptes, mit entblößten Brüsten, das Haar zu einem Zopf geflochten. Alle [Frauen] laufen mit dicken Bäuchen herum, jedes Jahr bringen sie Kinder zur Welt, und sie haben viele Kinder. Männer wie Frauen sind nackt und alle sind schwarz. Wohin ich auch immer gehe, so folgen mir viele Menschen – sie wundern sich über den weißen Menschen. [...] Die Frauen laufen mit unbedecktem Haupte umher, und ihre Brüste sind entblößt. Die Jungen und Mädchen gehen bis zum siebenten Lebensjahr splitternackt, nicht einmal die Scham ist verhüllt.« (153; leicht korrigiert)

Die oberste Schicht des Berichts betrifft jedoch nicht das Wundersame, sondern die bereits genannte praktische Information. Offenbar ging Afanasij davon aus, dass vielleicht andere Händler diese Regionen aufsuchen möchten, weswegen er auch immer wieder festhält, wo es keine Waren für den russischen Markt gebe. Akribisch hält er die Städte fest, die er besucht, wobei er gleich zu Beginn anmerkt, es gebe eigentlich noch viel mehr (352; dt. 152). Wie schon Daniil hält er konsequent Reisedistanzen fest, dies meist in Tagen, gelegentlich aber auch in indischen »kov«;⁵⁸ oft merkt er zudem die Aufenthaltsdauer an. Seine Beschreibungen gelten zu Recht als realitätsnah; er gibt auch nützliche Reisetipps zu Übernachtungsmöglichkeiten, Verhaltensweisen oder Handelsbeschränkungen, oder er beschreibt Waren, Alltagselemente, das Klima – v.a. die Hitze –, das Aussehen der Menschen, Kleidung (und ganz besonders Nacktheit), Nöte, den Überfluss an verschiedenen Waren und anderes. Dabei enthält sein Bericht auch ethnografische Beobachtungen, die teilweise an Religionsgruppen gebunden werden, etwa wenn er bemerkt, die *indusy* würden weder Fleisch, noch Geflügel oder Fisch essen, obwohl sie viele Schweine hätten.⁵⁹

Überhaupt zeigt Afanasij eine beachtliche kulturelle Neugierde, und er erwähnt immer wieder seinen Austausch mit Einheimischen (in welcher Sprache auch immer dieser stattgefunden haben mag). Nicht nur die Detailfreude, mit der er die fremden Sitten zeichnet, geht weit über die Hinweise für künftige Händler hinaus. Den »realistischen« Beschreibungsgestus überschreitet dann aber, wie zu Recht gelegentlich erwähnt wird,⁶⁰ etwa der Umgang mit phantastisch wirkenden Zahlen deutlich, insbesondere wenn es um den Prunk der Auftritte bzw. Ausfahrten des »Sultans« geht.⁶¹

Doch finden sich noch weitere, etwas diskretere Beschreibungsmittel, die das Wundersame des Erlebten und Beobachteten betonen. Sowohl bezüglich

58 Offenbar regional unterschiedlich angewendetes indisches Längenmaß, gem. Anm. in Afanasij Nikitin (1966: 44), entspricht es 6,5-15 km. Afanasij übersetzt es später selbst mit »10 Verst« (372; dt. 167).

59 »Индѣяне же не ѣдят никоторого же мяса, ни яловичины, ни боранины, ни курятины, ни рыбы, ни свинины, а свиней же у них велии много.« (360; »Die Inder essen keinerlei Fleisch, kein Kalb-, Hammel- oder Hühnerfleisch, auch nicht Fisch, noch Schweinefleisch, obwohl es bei ihnen viele Schweine gibt.« 159)

60 Vgl. etwa Hecker (1993: 202).

61 Vgl. z.B. die Feierlichkeiten des *bajram* (368; dt. 165); auf eine andere Stelle komme ich zurück. Die Zahlen verbinden sich mit genaueren Beschreibungen etwa der Wehr-Elefanten und des Prunks um den Sultan und seine Umgebung.

der Waren wie der Distanzen wird die Aufzählung – ein Verfahren, das dem der Zahl nahesteht – zu einem bevorzugten Stilmittel des Staunens. Auffallend sind etwa die Motive des Überflusses an verschiedenen Gewürzen oder des Reichtums von Fürsten, der explizit der Armut der Landbevölkerung entgegengesetzt wird.⁶² Es ist dieser Gestus der Beschreibung von ›Wunderbarem‹, der es Afanasij erlaubt, in einer Passage sogar die Schätze von Orten zu beschreiben, die er gar nicht selbst besucht; so skizziert er mit Distanzangaben die Reise von »Dabyl« (Dabhol), wo er war, über verschiedene Stationen – die nicht alle auflösbar sind – bis nach China (364; dt. 161), und er geht von der Beschreibung des Handelsinteresses an »Gurmys« (Ormus) und Dabyl nahtlos über zu Kalkutta (»Kolekot«) mit seinem Zugang zum »ganzen Indischen Meer« und zu Ceylon (»Siljan«); bei ersterem zählt er die vielen Gewürze auf und erwähnt den Sklavenmarkt, bei letzterem Edelsteine oder Elefanten und Strauße (364; dt. 162), bei China das günstige Porzellan (čini). Gott möge, so fügt er fast segnend der Angabe der weiten Distanzen dorthin in einem kreolisierten Koran-Arabischen hinzu, auf das ich gleich zurückkomme, den Reisenden ein Dach über dem Kopf besorgen.⁶³

Mit der Nennung der noch viel weiter entfernten Orte als diejenigen, von denen er als Augenzeuge berichten kann, erhält die Welt Indiens hinter den drei Meeren ein noch gesteigertes, wunderbarereres Außen; doch ist auch dieses mit Distanzangaben bestimmbar und somit, wie supponiert wird, einem Händler zugänglich. Über das Selbstverständnis des Händlers wird die Welt damit zu einer potentiell unendlichen, aber auch zu bereisenden Offenheit. Implizit wird damit das Eigene relativiert: Es wird zu einem Teil neben anderen in einer prinzipiell erreichbaren großen Welt.

Der Text bleibt damit in der Schwebelage zwischen metonymischer Geografie und Pragmatik einerseits und metaphorischem Wunder andererseits. Afanasij spielt mithilfe von Exotismen mit der Faszination seiner Leserschaft und geht dabei weit über den praktischen Ratgeber hinaus, der ohnehin nur ganz wenige betreffen konnte. Sein Leitmotiv des Fahrens »über drei Meere« deutet das ›Wundern‹ schon an, bezeichnet die an das Märchen erinnernde Formel doch keineswegs nur eine bestimmte geografische Gegebenheit, sondern sie suggeriert das Fahren über alles Bekannte hinaus. Dabei liegt Afanasij's Ziel

62 »А земля людна велми, а сельскыя люди голы велми, а бояре силны добръ и пышны.« (358; »Das Land ist sehr menschenreich. Die Menschen auf dem Land sind sehr arm, doch die Würdenträger sind recht reich und prunksüchtig.« 157)

63 In der dt. Übersetzung heißt es hier nur »Gebe Gott das Gelingen!« (161).

sicher nicht in der Konstruktion einer neuen Version des Wunderlandes Indien und damit der Fortschreibung mittelalterlicher Indien-Bilder⁶⁴ in der Tradition der Alexanderromane oder der apokryphen Indienfahrten. Schon gar nicht zeichnet er ein Paradies: Einige Städte missfielen ihm so sehr, dass er kein gutes Haar an ihnen lässt.⁶⁵ Seine Unzufriedenheit entzündet sich allerdings ganz konkret an seinen Möglichkeiten als Händler, meist am Mangel an Waren, die er nach der Rückkehr in die Rus' verkaufen könnte – wobei er nirgendwo erwähnt, dass er wirklich Waren kaufen würde. Jedenfalls bleiben die negativen Wertungen lokal und konkret; der Raum erweist sich als axiologisch ambig, wird aber im Grunde zum Kontinuum. Durch das weltlich gewordene Wunderbare, gleichsam das Erbe der ehemals religiös-anderweltlichen Dichotomie, gibt dieser Raum jedoch Anlass zu fast unbegrenztem Staunen.

Kreolisierte kulturelle Identität und Rechtgläubigkeit: Relativismus der Reisepraxis ohne relativistische Theorie

Die Selbstrelativierung der Herkunft, des Eigenen im Reisen wird bei Afanasij nicht durch kulturelle Überlegenheitsgesten kompensiert, wie das west-

64 Vgl. dazu Frank (2005), für einen Überblick über Reisetexte – wenn auch mit anderem Fokus – die Einleitung zur Sammlung Baum/Senoner (2000); für frühe Indienkontakte Russlands s. Šochin (1988).

65 In Beder etwa notiert er: »В Бедере же торгъ на кони, на товар, да на камки, да на шелкъ, на всей иной товар, да купити в нем люди черные; а иные в нем купли нѣт. Да все товар ихъ гундустанской, да съестное все овощъ, а на Рускую землю товару нѣт. А все черные люди, а все злодѣи, а жонки все бляди, да вѣди, да тати, да ложь, да зелие, осподарев морят зелиемъ.« (356; »In Bidar handelt man mit Pferden und Waren: Damast, Seide und mit jeglicher anderer Ware, und man kann dort schwarze Menschen kaufen. Alle ihre Waren sind indischer Herkunft. Nahrungsmittel sind im wesentlichen Obst und Gemüse. Doch für das russische Land gibt es keine Waren. Alle Menschen sind schwarz, und alle sind Bösewichte, und die Weiber sind allesamt Huren. Überall ist Hexerei, Diebstahl, Lüge und Giftmischerei, womit sie ihre Herren peinigen.« 155f.) Etwas später schwärmt er beinahe, wie er sein Pferd verkauft habe und sich mit den einheimischen *indusy* offen austauschen konnte; ich komme auf die Stelle zurück.

lich-katholische Berichte der Zeit meistens tun.⁶⁶ Die Fremdheitserfahrung Afanasij's ist auf eine aus neuzeitlicher Sicht verblüffende Weise axiologisch offen. Sogar die Beschimpfungen der »psy besermeny« (in der dt. Übers. »die bessermenischen Hunde«, 155), die ihn falsch orientierten, oder die Klage über Versuche, ihn zur Konversion zum Islam zu drängen – dies erlebt er zwei Mal, allerdings kommt es nicht soweit –,⁶⁷ sind weder von einem Gestus der kulturellen Überlegenheit geprägt, noch werden sie zum Beschreibungsprinzip. Im Gegenteil nimmt Afanasij selbst Merkmale des ihn umgebenden Fremden an.

Dabei ergibt sich auf den ersten Blick ein Widerspruch. Afanasij verfolgt eigentlich keine Strategie oder Theorie der Kulturvermischung, und doch erinnert vieles an seiner Praxis genau daran; auch der Begriff der »Übersetzbarkeit« (Susanne Frank) scheint mir die Dynamik nicht ganz zu treffen. Zu konvertieren – was ihm etwa die Möglichkeit einer Mekka-Reise gegeben hätte (370; dt. 166) – lehnt Afanasij wie erwähnt ab. Doch besteht sein Verhaltensmodell auf verschiedenen Ebenen in einer Art der Kreolisierung, seiner Sprache,⁶⁸ aber auch der Kultur oder sogar Religion. Dass Afanasij sich im Sinne der Einheimischen verkleidet, unterwegs einen islamischen Namen trägt⁶⁹ und seine christliche Herkunft verbirgt, könnte man noch als erzwungene Anpassung lesen, obwohl der Text diesen Zwang nicht sehr konkret begründet. Doch geht diese Kreolisierung weit darüber hinaus. Die Anpassung an die Landessitten bzw. der Wechsel des Habitus scheint für ihn dabei kein prinzipielles Problem darzustellen; sie ist offenbar auch gängige händlerische Pra-

66 Vgl. Frank (2005: 282): »Nikitin entwarf ein universalistisches Übersetzungsmodell, das Kulturen vergleichbar macht und so jede einzelne relativiert, Bracciolini dagegen im Ansatz ein Modell, das den (west)europäischen Maßstab absolut setzt und alle anderen Kulturen daran misst.«

67 Als er einmal zur Konversion gedrängt wird – ein Khan will ihm viel Geld für sein Pferd geben, aber er soll Muselman werden (354; dt. 154f.) –, was ihm dann erspart bleibt, kommentiert er dies sarkastisch, aber ohne moralischen Unterton: »Doch ihr, russische christliche Brüder, wer ins indische Land ziehen will, lasse seinen Glauben in Russland zurück, rufe laut den Namen Mohammeds und ziehe ins indische Land.« (356; dt. 155) Der zweite Versuch eines gewissen Melik ist noch schwieriger abzuwehren, weil der ihm beweist, dass er seine eigene Religion vergessen habe, was Afanasij ins Grubeln bringt (368; dt. 164f.).

68 Susi K. Frank spricht von einem »für die Orientkaufleute charakteristischen arabisch-persisch-türkischen Kreolidiom im gehörten Arabisch des Koran« (2005: 279; vgl. ebd.: 270).

69 Afanasij nennt sich offenbar »хозя (d.h. chodža) Исуфъ Хоросани« (360; dt. 158).

xis. Doch führt seine Haltung, die für sich selbst wertet, aber nicht für die anderen, zu einer Art der Toleranz, die beinahe als Religionsrelativismus zu sehen ist.

Doch beginnen wir mit der Sprache. In Afanasij's Bericht sind, soweit Kommentatoren dies identifizieren konnten, persische, arabische und turksprachige Wörter eingeflochten, oft vermischt bzw. eben kreolisiert und wohl an mündlichen Formen orientiert.⁷⁰ Dabei gibt es, worauf öfter hingewiesen wurde, verschiedene Typen solcher Anwendungen.⁷¹ Sie beginnen bei einzelnen eingestreuten Wörtern ohne besondere Motivierung, wie schon sehr früh im Text das Wort *doria* (*dar'ja*) für Meer, arabische oder persische Bezeichnungen geografischer Orte (vgl. schon Trubeckoj 1963: 34), später etwa *namaz* für Gebet.⁷² Dann sind aber auch ganze Passagen in einem kreolisierten Idiom verfasst, das unter einschlägigen Kaufleuten offenbar verbreitet war, dem normalen Leser zu Hause aber unverständlich gewesen sein muss. Damit werden beispielsweise heikle Stellen verschlüsselt, etwa wenn die Frage aufkommt, was es kostet, Wirtinnen dazu zu bringen, einen nachts zu besuchen:

-
- 70 Nikolaj Gur'ev nennt dieses Idiom in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung von 1966 (Afanasij 1966: 10) »eine Art Esperanto aus tatarischen, alt-usbekischen und türkischen Sprachelementen mit Beimischung von arabischen und persischen Wörtern«; es fänden sich allein 280 arabische Wörter in türkischen bzw. persischen Abwandlungen (ebd.).
- 71 Eine mögliche Typologie entwirft Susanne Frank (2005: 279). Ihre vier Funktionen von Selbststilisierung, Kryptografie, Repräsentation von Selbstentfremdung sowie Demonstration von Übersetzbarkeit scheinen mir aber nicht alle Stellen zu erklären. Wohl einer der ersten, die sich der Frage widmete, war 1926 der religionsphilosophisch geprägte Emigrant Nikolaj Trubeckoj (1963, 33ff.). Er sieht in den fremdsprachlichen Elementen, deren Bedeutung dem Publikum verborgen geblieben sein müsse, eine bewusste Exotisierung (эффект экзотики, 35), aber psychologisierend auch Zeichen der religiösen Einsamkeit und Isolation (religioznoe odinočestvo, ebd.). Die Beobachtung, dass Afanasij fremde Religionen niemals beurteile oder gar verachte (41), veranlasst Trubeckoj zur Bemerkung, in der »Tiefe seiner Seele« habe Afanasij »gefühlt«, dass der russische Glaube der wahre sei (ebd.), und er habe daran festgehalten, was er aber vor allen verborgen habe.
- 72 Afanasij bezeichnet gleich zu Beginn die drei Meere doppelt, nämlich russisch und persisch: »1-е море Дербеньское, дориа Хвалитьская; 2-е море Индѣйское, дорѣя Гундустанская, 3-е море Черное, дориа Стебольшая« (348). Frank (2005: 281) weist auf die damit verbundene doppelte Perspektivierung hin. Dass dies allerdings als Eröffnung eines durchgehenden Verfahrens der »Übersetzung« gesehen werden kann, scheint mir weniger einleuchtend.

»В Ындѣйской земли гости ся ставят по подворьем, а ѣсти варят на гости господарыни, и постелю стелют на гости господарыни, и спят с гостми. Сикиш илиресен ду шитель бересин, сикиш илимесь екъ житель берсен, достур аврат чектур, а сикиш муфут; а любят бѣлых людей.« (354)

»Im indischen Lande nehmen Fremde in Herbergen Quartier. Das Essen für die Gäste kochen die Frauen des Hauses, und sie schütten das Nachtlager und schlafen gemeinsam mit den Fremden. *Wenn du mit dieser oder jener von ihnen einen engeren Kontakt zu pflegen wünschst, so gib 2 Schetel. Begehrtst du aber keinen Beischlaf, so gib nur 1 Schetel.*« (154)

Ähnlich motiviert ist etwa die fremdsprachliche Stelle, in der Russland als unvergleichliches Land dargestellt wird, »obwohl die Mächtigen des russischen Landes ungerecht sind« (370; dt. 166).⁷³ Diese Stelle endet in einer mehrsprachigen Anrufung Gottes. Dies führt uns zu den erstaunlichsten Verwendungen, nämlich den kreolisierten arabisch-islamischen Gebetsformeln, die offenbar über das Gehör vermittelt sind und teilweise vermischt auftreten.⁷⁴ Diese eingestreuten Gebetsteile und auch den Schluss des Textes, der nach der Aufzählung der Heimreisestationen in eine lange Passage mit Anrufungen Gottes bzw. der Aufzählung von Gottesattributen im genannten kreolisierten Arabisch mündet, kann man kaum einer Verbergung heikler Aussagen zuschreiben. Diese Stellen suggerieren erstaunlicherweise vielmehr, dass sie Afanasij mittlerweile näher liegen als die russischen, was auf eine weitgehende formelle »Selbstislamisierung« aus praktischen Gründen schließen ließe.

Diese Mehrsprachigkeit markiert über das Praktische hinaus ein doppeltes Fremdsein sowie die Schwierigkeit der Kommunizierbarkeit von Erfahrung. Dieses Fremdsein zeigt sich explizit vor allem bezüglich der eigenen Religionspraxis. Denn der Verlust der Möglichkeit, die rituellen kirchlichen Ver-

73 »А Русь ерь тангрыд сакласын; олло сакла, худо сакла! Бу даниада муну кибить ерь ектуръ; нечикъ Урус ери бегляри акой тугиль: Урусъ ерь абоданъ болсынъ; растъ кам дареть. Олло, худо, Богъ, данъиры.« (370; »Das russische Land werde von Gott beschützt! Gott, erhalte es! Gott, erhalte es! Auf dieser Erde gibt es kein Land, das ihm gleich ist, obwohl die Mächtigen des russischen Landes ungerecht sind. Nehme das russische Land eine gute Ordnung an, und möge darinnen Gerechtigkeit herrschen! Oh, Gott, Gott, Gott, Gott, Gott!« 166)

74 Für eine genauere sprachliche Beschreibung danke ich Joël László (Basel).

pflichtungen einzuhalten, wird durchaus als problematisch thematisiert.⁷⁵ Afanasij verliert zunehmend die Übersicht über den Kirchenkalender und damit über die einzuhaltenden Regeln (*obryady*) wie etwa das mehrmals genannte Fasten oder das Begehen von Feiertagen; kompensierend hält er sich nun, wie er explizit vermerkt, etwa an die muslimische Fastenzeit. Hier scheint eine Rechtfertigung notwendig zu sein, die seltsamerweise selbst in eine der kreolisierten Anrufungen Gottes mündet:

»А со мною нѣтъ ничего, никоея книги; а книги есмя взяли с собою с Руси, ино коли мя пограбили, ини и ихъ взяли, а яз забыл вѣры крестьяньские всее. Праздники крестьянские, ни Велика дни, ни Рожества Христова не вѣдаю, ни среды, ни пятници не знаю; а промежу есми вѣр таньгыдан истрѣмень ол сакласын: »Олло худо, олло акъ, олло ты, олло акъберъ, олло рагымъ, олло керимъ, олло рагымельло, олло каримелло, таньгресень, худосеньсень. Богъ един, тѣй царь славы, творецъ небу и земли.« (362, vgl. 368)

»Ich habe nichts bei mir, kein Buch, obwohl wir Bücher aus der Rus mitbrachten. Als man mich ausraubte, nahm man sie mir ab, so vergaß ich den christlichen Glauben wie die christlichen Feiertage, und ich weiß weder wann Ostern noch Weihnachten ist, auch nicht, wann Mittwoch und wann Freitag ist. Unter diesem Glaubensbekenntnis⁷⁶ bete ich zu meinem Gott, auf daß er mich beschütze: »Herr Gott wahrhafter Gott, du barmherziger Gott, Gott, du Schöpfer, du bist mein Herr. Einziger Gott, du Herrscher der Herrlichkeit, Schöpfer Himmels und der Erden.« (161, vgl. 164).

Die Problematisierung der mangelhaften Einhaltung des Kirchenkalenders richtet sich an ein heimisches Publikum und hat einen rechtfertigenden Charakter. Umso mehr erstaunt jedoch das fremdsprachige, islamisierte Gebet. Und die Vermischung wird von einem Interesse am Anderen begleitet, berichtet Afanasij doch, wie er sich mit Vertretern anderer Religionen austauscht, von denen es, wie er meint, in Indien 84 gebe (11):

75 In seinem Arabisch klagt er, er werde zurückkehren und sein Glaube sei verloren, da er das Fasten muslimisch vollzogen habe (362); später nennt er sich »verflucht«, weil er vom Weg abgekommen sei (368).

76 Die Übersetzung gibt hier die Stelle vor der fremdsprachlichen Passage ungenau wieder, und zwar mit »unter Andersgläubigen lebend«; sie könnte auch wörtlich genommen werden: »Ich lebe zwischen den Religionen«.

»И тут бых до Великого заговейна в Бедери и познася со многими индѣяны. И сказах имъ вѣру свою, что есми не бесерменинъ исаядениени есмь християнинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменское имя хозя Исуфъ Хоросани. И они же не учалися от меня крыти ни о чемъ, ни о ѣствѣ, ни о торговле, ни о маназу, ни о иных вещех, ни жонъ своих не учали крыти.« (360)

»[...] hier in Bidar weilte ich bis zu den großen Fasten. Ich lernte viele Indianer kennen und erzählte ihnen von meinem Glauben, daß ich Christ bin und nicht Bessermene, daß ich Afanassi heiße, auf bessermenisch Chodscha Jussuf Chorosani. Sie begannen, vor mir nichts mehr zu verbergen, weder Speise noch betreffs des Handels wie des Gebets, auch andere Dinge nicht; sogar ihre Frauen verbargen sie nicht.« (158)

Die kulturellen Beobachtungen werden beinahe neutral wiedergegeben. So scheint sich Afanasij beispielsweise nicht zu wundern, wenn die *indusy* Stiere schmücken und mit Glöckchen behängen, wenn sie auf ihnen reiten, den Stier Vater und die Kuh Mutter nennen, mit ihrem Kot Brot backen und Speisen zubereiten und sich dann mit der Asche das Gesicht beschmieren (362; dt. 160). Afanasij schildert fremde Sitten weitgehend ohne Wertung; sogar wenn die Rede die zu wenig schamhafte Kleidung betrifft, zeigt er nur ein leichtes moralisches Befremden, ohne dies zu thematisieren.

Afanasij's proto-ethnologischer Blick auf verschiedene Religionspraxen ist nicht völlig relativistisch und vor allem nicht frei von Selbstrechtfertigung. Doch steht die Relevanz des Reisens für den Händler über der reinen Lehre. Afanasij kommt in Mittelindien durch verschiedene Sultanate und Reiche mit persisch-islamischer Oberschicht, er trifft auf die »indische« sowie die islamische Religion,⁷⁷ daneben auf Juden wie auch Menschen, die »Götzen« anbeten und keiner ihm bekannten Religion angehören (356; dt. 155). Keinen Moment scheint ihn das zu irritieren, außer wenn er befürchtet, konvertieren zu müssen. Dabei wird auch das religiöse Fremde durchaus im Gestus der exotischen Faszination vermittelt.

Gleichsam gegen den expliziten Willen, aber doch mit bemerkenswert wenig Widerstand bringt der Bericht über das selbst erlebte Fremde nicht nur

77 Die Kommentatoren sind sich heute einig, dass er keine buddhistischen Vertreter getroffen haben kann; wenn er von *but* als Götzen spricht, muss das Wort einen anderen Hintergrund als »Buddha« haben.

eine hohe Toleranz, sondern sogar eine Art beobachtenden Religionsvergleich mit sich. So stellt Afanasij in seiner Darlegung anderer Religionen wertungsfrei erklärende Vergleiche mit dem Bekannten, Eigenen an, die an sich einen häretischen Aspekt haben könnten – er nennt die Gebetsrichtung der Hindu nach Osten »russisch« (А намаз же их на восток, по-русьскыи, 362; dt. 160), vergleicht die Darstellung einer (zudem tierförmigen) Gottheit (but) in einem Götzentempel (buchan) mit der byzantinischen Herrscherdarstellung Justinians (Ustenejan, 360; dt. 159) – dieser hat orthodox als *blagovernnyj* immerhin den Status eines Heiligen inne –, er bezeichnet Parvat (vermutlich Srisailam) als das islamische Jerusalem (360; dt. 160), den *bajram* »nach russischem Kalender« als Peterstag (багрям, а по-русскому на Петров день, 372; dt. 167), oder er vergleicht, zumindest in Bezug auf den Zeitpunkt, den Gedenktag an Scheich Alaattin (russ. Alaeddin, im Orig. Aladin) mit dem Feiertag Mariä Schutz und Fürbitte (Pokrov svjatoj Bogorodicy, 372, dt. 168).

Die »kreolisierte« Lebenspraxis des russischen Händlers erfährt damit gewissermaßen eine allgemeine Grundlegung, die sich jedoch nicht theoretisch manifestieren kann (und darf) und auch keineswegs widerspruchsfrei ist. Doch kann im Modus des Reiseberichts und der Beschreibung nicht nur die Pragmatik der häresienahen Existenz mit der Klage über den Verlust der eigenen Religion koexistieren. Stellenweise formuliert sich gar ein expliziter Relativismus. Die Verwischung der kulturell-religiösen Verhaltensmodelle, die an der Oberfläche pessimistisch und negativ gewertet erscheint, stellt ein stabiles Muster dar, dem der Reisende sich konsequent und letztlich ohne großen Leidensdruck zu unterwerfen scheint. Die bereits zitierte Stelle über den verlorenen Kirchenkalender beginnt folgendermaßen:

»О благовѣрнии русии кристьяне! Иже кто по многим землям много плавает, во многия беды впадают и вѣры ся да лишают крестьяньские. Аз же, рабище Божий Афонасий, сжалихся по вѣре крестьянской.« (366/368)

»O ihr rechthgläubigen Christen, wer stets durch viele Länder reist, fällt in viele Sünden und geht des christlichen Glaubens verloren. Ich indes, Afanasij, ein Knecht Gottes, litt um des Glaubens willen.« (164)

Dies kann doppelt gelesen werden: als Bedauern und Warnung, oder eben auch als Rechtfertigung einer besonderen Freiheit für den Reisenden unter dem rhetorischen Hinweis auf ein Leiden für den Glauben. Davon jedenfalls, dass man aufgrund dieser Konflikte von (Handels-)Reisen absehen soll (oder dass er deswegen die Heimreise antreten wollte), ist bei Afanasij keine Rede.

Auch die durchgehende Textschicht der Ratschläge und Informationen für künftige Reisende würde dem widersprechen.

An einer Stelle geht Afanasij sogar noch weiter, und er delegiert die Entscheidung über die wahre Religion an Gott selbst, womit er sie letztlich in die Unentscheidbarkeit verschiebt. Der Kontext ist hier bedeutsam und gehört zu der bereits erwähnten Verwendung großer Zahlen, die wiederum im Zusammenhang mit dem Staunen steht. Afanasij beschreibt mit offensichtlicher Bewunderung das Heer des Sultans, der von 26 Wesiren begleitet sei, wobei jeder von ihnen zehntausend Reiter und zwanzigtausend Fußsoldaten mit sich führe. Dazu kommen andere, und die Zahlen steigern sich bis zu den hunderttausend Soldaten der Großwesire, den 300 Elefanten mit »Türmen« und Rüstungen und den 100 wilden Tieren; es folgen zudem die Heerscharen des Bruders des Sultans (372/374; dt. 168f.). Der Sultan sei damit aber nicht zufrieden gewesen (374, dt. 169), und er habe weitere 20.000 Fußsoldaten und 200 Reiter hinzugefügt. Nach der Erwähnung der 20 Elefanten, die – wie weiter oben der Vogel *gukuk* (Uhu), der den Tod vorhersagen und Feuer speien kann (358; dt. 156), die Affen mit eigenem Heer und eigener Sprache (358; dt. 156f.) oder die großen Schlangen auf den Straßen Beders (360; dt. 158) – zum Bestand der faszinierenden Exotica des Textes gehören, kommentiert Afanasij in einem überraschenden Übergang von Macht zu Religion (und zu seinem Sprach-Kreolisch):

»Такова сила султанова индѣйскаго бесерменскаго. Мамет дени иариа. А растѣ дени худо донот— а правую вѣру Богъ вѣдает. А праваа вѣра Бога единого знати, и имя его призывати на всяком мѣсте чисте чисто.« (374)

»Solche Macht hatte der indische bessermenische Sultan. *Gott kennt Mohammeds Glauben*. Und Gott kennt den wahren Glauben – das ist, den einzigen Gott zu kennen und seinen Namen an jedem reinen Ort in Reinheit anzurufen.« (169)⁷⁸

78 Die Stelle ist in ihren Nuancen nicht einfach zu interpretieren. Ilse Mirus übersetzt: »Solcherart war des indischen, des muselmanischen Sultans Streitmacht; *Mamet deni iaria, a rast deni chudo*/der mohammedanische Glaube ist so übel nicht, aber den rechten Glauben weiß Gott allein. Den rechten Glauben aber weiß Gott, und der rechte Glaube ist, einen einzigen Gott kennen und seinen Namen in Reinheit anrufen an jedem reinen Ort.« (Afanasij 1966: 36)

Außerhalb eines Reisesettings wäre es kaum möglich, eine solche Position zu vertreten, auch wenn der heikelste Satz – »Мамет дени иариа« – auf Persisch verhüllt ist. Sie setzt im Grunde das gesamte Wertesystem der Zeit, das die Orientierung des eigenen Tuns wie die Einschätzung des Fremden begründen müsste, zeitweise außer Kraft und unterstellt das Handeln buchstäblich anderen Orientierungen. Erstaunlich genug, dass dieser Text so in eine Chronik aufgenommen werden konnte. Kommentatoren weisen darauf hin, dass eine analoge religionsrelativistische, an der »Wahrheit« orientierte theologische Ansicht zu der Zeit tatsächlich von einer häretischen Gruppe vertreten worden sei.⁷⁹ Der Handelsreisende Afanasij braucht eine solche theoretische Position nicht, auch wenn er sie in seinem Nimbus des »exotischen« Reisenden faktisch vertritt. Im Gegenteil würde schon der Versuch einer Theoretisierung die Begründung seiner temporären Lebenspraxis als Reisender zunichtemachen.

Die grenzenlose Welt jenseits von Beurteilung und Besitzansprüchen

Afanasij's Reisebericht wirkt mit seiner Priorisierung der Pragmatik des (Handels-)Reisenden und dem dezentriert-metonymischen Weltbild eher vorwegnehmend neuzeitlich als mittelalterlich. Er ist letzteres weniger noch als die von Stephen Greenblatt analysierten Reisen Jean Mandevilles aus dem späteren 14. Jahrhundert. Dieser fiktive, kompilierte Reisebericht eines ebenso fiktiven Autors war einflussreich, und er fällt, so Greenblatts Analyse, durch die »Steigerung des Persönlichen« auf (Greenblatt 1994: 55), wobei der »Wirklichkeitsanspruch« (ebd.: 61) dem fiktiven Charakter entgegensteht. Was Greenblatt als Schwellenphänomen hervorhebt, ist der fehlende Besitzanspruch dem Anderen und Neuen gegenüber (47ff.), das den Bericht von frühneuzeitlichen Mustern abhebe. Die Verwunderung als »zentrale Figur in den ersten europäischen Begegnungen mit der Neuen Welt« sei Resultat einer grundlegenden Differenzerfahrung, doch mache das von Kolumbus eingeläutete »Jahrhundert des Staunens« (27) aus dem Staunen als mittelalterliches »Zeichen der Besitzlosigkeit« ein »Mittel der Aneignung« (42). Solche die Frühe Neuzeit bestimmenden Besitzansprüche sind nur durch die Präsupposition der eigenen Überlegenheit zu begründen, die die Europäer als Eroberer zunehmend prägte, indem sie die Begegnung mit dem Fremden zum »Ausgangspunkt für ihre Selbstwahrnehmung und Definition

79 S. Afanasij (1999), Anm. zu S. 374.

als fortschrittliche, ausgereifte und vernunftorientierte Kultur – mit anderen Worten: als hochentwickelte Zivilisation« nahmen (Leed 1993: 175f.).

Beim frühneuzeitlichen Afanasij fällt umso mehr auf, dass sein Bericht von beidem, von Aneignungs- wie von Überlegenheitstendenzen, völlig frei ist. Es fragt sich, gerade auch mit Blick auf Daniil, ob das ein wendzeitliches Phänomen darstellt, oder es nicht doch eher einem (pluri-)kulturell geprägten altrussischen Genremodell des Reiseberichts entspricht. Dass dem Autor Mandeville vor Ort ein Dorn aus Jesus' Krone geschenkt wirkt (Greenblatt 1994: 67), bildet ein überraschendes Pendant zu Daniils Stein von Jesus' Grab; eine Parallele zu Afanasij, der – obwohl das seine Profession und der Reisezweck wäre – nicht einmal berichtet, ob er irgendetwas mit sich nach Hause bringt, gibt es nicht. Greenblatt betont das Fehlen von Überlegenheitsansprüchen bei Mandeville und die darin begründete, vormoderne Toleranz in den Wertungen anderer Kulturen (ebd.: 72ff.).⁸⁰ Er versteht dies als frühe Form der Blumenbergschen »theoretischen Neugierde« (75) und – dies wäre der Bogen zu Petrarca – als häresieanfällig (75f.); im 17. Jahrhundert soll ein Ketzer wegen Zitaten aus Mandeville auf den Scheiterhaufen gekommen sein (76). Bei Afanasij fehlt eine theoretisch begründete Neugierde – im Gegenteil versucht er eine solche durch die Betonung des Zwangs zu seiner Reise gleichsam auszuschließen. Was wir jedoch auch bei Afanasij sehen, ist die von Greenblatt konstatierte De-Zentrierung der Reise, die bei Mandeville zwar in einem geschlossenen T-O-Weltmodell mit eigenen polaren Symmetrien stattfindet (71), aber das Zentrum in gewisser Weise aufgibt, was zu »unschlüssigen Richtungsangaben« (70) führt. Bei Afanasij scheint es nur noch die Route selbst zu geben, deren Feld durch die »Meere« formiert wird, die er überquert, über die er in eine Zone des Anderen, Nichtchristlichen eintritt, das unwidersprochen die Regeln vorgibt und zu dem man sich verhalten muss. Ein Zentrum gibt es dabei, wenn überhaupt, nicht auf der Karte, sondern nur für den Reisenden selbst.

Dabei liegt auch in Afanasij's Reise ein häretisches Potential des neugierigen Reisens. Gerade in der frühen Neuzeit, so Udo Friedrich anhand von westlichen Beispielen, ist das Reisen »ein paradigmatischer Ort des Staunens, insbesondere dort, wo die Grenzen der bekannten Welt verlassen werden«

80 Vgl. dazu etwa auch Joan-Pau Rubiés (2000: 201ff.), der zeigt, dass auch die portugiesischen Reisenden nach 1500 nicht von Anfang an ein kolonial wertendes Deutungssystem über ihre ethnografischen Beobachtungen legten.

(Friedrich 2019: 203). Das Staunen kann dabei »das Kollabieren logischer Relationen wie Teil und Ganzes, Kausalität und Finalität« bewirken, das Reisen kann aber auch »Strategien aufzeigen, wie das Staunen über Erfahrung oder Reflexion überwunden wird« (ebd.). Allerdings kann das Staunen auch, so es nicht durch Überlegenheit und Besitzanspruch kanalisiert wird, gerade zusammen mit dem Wissen, das aus der Reiseerfahrung kommt, eine gegenseitig sich verstärkende Dynamik auslösen, und diese kann herkömmliche Denkrahmen umso mehr außer Kraft setzen, als sich das Selbstbild wandeln muss. In diesem spannungsvollen, sich nicht ordnenden Feld von Reisen zwischen Neugierde, Lust und ›Zwang‹, zwischen Erkenntnisgewinn für die Zuhausegebliebenen und Tabubruch, zwischen bestätigender, rechtfertigender Festigung und Unterwanderung des Selbst ist all seiner Flexibilität zum Trotz Afanasijs Thema des ›Leidens‹ wohl ernst zu nehmen.

V. Schlussüberlegungen: Die Axiologie des Reisens und die Frage der Traditionsbildung

Die erstaunliche Wertungs-Abstinenz gegenüber dem Fremden (und komplementär dem Eigenen) haben sowohl bei Daniil wie bei Afanasijs einen vormodernen Charakter. Die Parallelen im Umgang mit Axiologien und deren Suspendierung haben sicher unterschiedliche Gründe, doch sind beide Fälle mit einer spezifischen, wenn auch je unterschiedlichen kulturellen Situation der Rus' verbunden, im Falle Afanasijs mit der Offenheit nach Osten, der Religionsintoleranz und vielleicht auch dem externen Machtzentrum. Diese Spezifik zeigt sich in der Nicht-Beteiligung am Kreuzzugswesen im Falle Daniils ebenso wie im Umgang Afanasijs mit dem Islam. Vermutlich spielt bei beiden Autoren auch eine Rolle, dass der Diskurs in der russischen Kirche weniger eng theologisch-dogmatisch ausgerichtet war als im katholischen Westen. Jedenfalls wären in beiden Fällen die Haltungen des Textes nicht ›theoretisch‹ formulierbar.⁸¹ Das Reisegenre und seine erfahrungsbegründete Suspendierung abstrakter Axiologien macht über die Epochen hinweg sichtbar, dass »die *curiositas* in der Tat zu einem regelrechten ›Leitbegriff‹ für eine selbstbestimmte Emanzipation des Menschen aus theologisch fundierten Normen

81 In dieser Perspektive wäre Petrarcas Bergerfahrung, insoweit sie scheitert, ein Opfer der Diskursüberschreitung von der Reiseerfahrung zur theologischen Formulierbarkeit.

und Wertvorgaben« wird, auch wenn sich umso mehr bestätigt, dass »man diesen Wandel keineswegs im Sinne einer linearen oder gar theologisch bestimmten Entwicklung begreifen« kann (Krüger 2002: 15).⁸² Die Transgression gilt in Bezug auf die Verurteilung oder zumindest Ambivalenz der *curiositas* noch in der frühen Neuzeit wie auch für die Rolle des »Traditionswissens«, den »Ordnungsschemata und rhetorischen Mustern« in der Darstellung der eigenen Erfahrungen des Neuen und Fremden (Kiening 2002: 67f.).

Das Reisen hat, so wäre zu postulieren, einen enormen Anteil an der Geschichte dieser kulturprägenden *curiositas*. Ungeachtet der einzelnen Kontexte wird in den hier besprochenen Fällen sichtbar, wie die axiologische Relativierung und Suspendierung auf das engste an die Reise und das Genre des Reiseberichts gebunden sein kann, wie sehr es in dessen Potential liegt. Die Verbindung von pragmatischen Anforderungen, realen Begegnungen und eigener Dezentrierung, die Neugierde und Faszination als inneren Antrieb integriert, entwickelt Eigendynamiken, die geneigt sind, bestehende axiologische Systeme zu unterlaufen; dass sie diese bisweilen ins Wanken zu bringen drohen, mag den Autoren gar nicht bewusst, geschweige denn von ihnen intendiert sein. Die »Überschreitung« mag, so Udo Friedrich (2019: 181) nach Georg Simmel, »geradezu Programm des Abenteurers« sein – doch im Reisen kann man auch ohne Programm zum staunenden »Abenteurer« in diesem Sinne werden.

Dass Reisetexte so häufig an Wendepunkten auch literarischer Wertungssysteme stehen, kann deshalb gar nicht so sehr verwundern. Dabei wird die Frage, ob sich die Neugierde, die bereit ist, Wertungen neu zu setzen, das ReisetHEMA sucht oder ob die Reise die Neugierde, das Staunen und die Verschiebung der Wertungen bis in die Häresie erst provoziert, meist kaum zu klären sein. Die Romantik ist vielleicht der beste Beleg dafür, wie eng diese Dimensionen zusammenhängen. Doch realisiert sich das wendezeitliche Potential auch in ganz anderen Bereichen. So wäre es durchaus angebracht, die Rolle des Reisens beispielsweise in der Geschichte des anti- oder akolonia-

82 So überrascht es denn vielleicht nicht, dass der staunende Reisende im Kontext einer Ablösung der »christlichen Allegorie« durch das »Wunder der Welt« verstanden werden kann, als eine Lösung vom »Horizont absoluter Metaphern« (so Friedrich 2019: 178 in Anlehnung an Blumenberg), dass aber schon bei Daniil metonymische Beschreibungsprinzipien gerade der heiligen Orte erkannt werden können (Børtnes 2006). Das Reisen ist immer dominant metonymisch.

len Denkens systematischer zu untersuchen⁸³ – oder in Bezug auf bestimmte Phasen und Wendezeiten der Wissenschaftsgeschichte, denkt man an Alexander von Humboldt, an Charles Darwin oder andere Forschungsreisende des 18. und 19. Jahrhunderts. Diese waren gelegentlich durchaus direkte Erben der ›Abenteurer‹.

Dabei sollte nicht vergessen werden, dass die Reise einerseits und die Textualität und damit die Wirkung im Echoraum literarischen oder quasi-literarischen Schreibens andererseits zu trennende Dimensionen sind. Die Verschriftlichung, das zeitlich und räumlich verschobene Erzählen an nicht Mitgereiste – das gilt schon für Petrarcas Brief – schafft erst das Bedürfnis nach Legitimation des neuen Raums. Nicht die Reise an sich, aber die Reise-literatur, die Kommunikation darüber wird zum Kern der verräumlichten und narrativierten kulturellen Neugierde, der *curiositas* in vormodernen wie modernen Formen. Und gerade als Genre entwickeln die Texte räumliche, diachrone Verbindungslinien und intertextuelle Netze zwischen diesen Erfahrungen. Eine Geschichte des Reisegenres im Sinne einer Rekonstruktion der literarisierten Neugierde und des Staunens als Gegenkraft der vorgefassten Wertung würde auch eine Geschichte axiologischer Komplexität implizieren.

Es ist ein schwieriges Unterfangen, derart komplexe kulturelle Prägungen in langfristige Beziehungen im Sinne einer Traditionslinie zu setzen. In den hier diskutierten Fällen zeigt sich aber innerhalb des Genres der Reisebeschreibung eine erstaunliche Verbindung zu einigen modernen russischsprachigen Autoren, was sicher auch mit imperialen Vermittlungen pluraler, pränationaler Wahrnehmung zu tun hat. Zudem sind auch die besprochenen Texte bedeutend genug, um selbst traditionsprägend zu wirken. Auf einige der auffallendsten modernen Echoräume sei immerhin verwiesen. Unter den Romantikern im weiteren Sinne waren es etwa Aleksandr Bestužev-Marlinskij oder Osip Senkovskij, die in ihrem Milieu den engsten Kontakt, die größte Reiseerfahrung mit dem ›Osten‹ und zum Islam hatten und im Kontext eines aufkeimenden ethnografischen Interesses explizit forderten, man müsse alles

83 Es würde zu weit führen, hier systematisch Beispiele anführen zu wollen. Doch könnte man etwa daran erinnern, dass die wohl erste scharfe Kritik am Kolonialismus, Bartolomé de Las Casas' *Brevisima relación de la destrucción de las Indias occidentales* (dt. Las Casas 1981), zwar mit zurückhaltendem Einsatz – aber deutlicher Markierung – der expliziten Augenzeugenschaft, aber in offener Anlehnung an einen Reisebericht verfasst war.

Eigene ablegen, wenn man den Osten kennenlernen wolle.⁸⁴ Lev Tolstoj, dessen Werk ohne den frühen Kaukasusaufenthalt (und dieser ohne Marlinkij) nicht denkbar gewesen wäre, wird vieles aus dieser Linie in seine Kaukasusbilder und seine Religionstoleranz übernehmen, und Spuren solchen Reisens finden sich auch in sowjetischen und postsowjetischen (Süd-)Kaukasustexten von Andrej Belyj bis zu Andrej Bitov.⁸⁵

Zuletzt sei noch auf den leidenschaftlichen Reisenden (und Reiseautor) Ivan Bunin hingewiesen, den vielleicht explizitesten Verweigerer dominierender nationaler Paradigmen in der russischen Moderne.⁸⁶ Tatsächlich weist ein Herausgeber des Pilgertextes von Daniil auf das erstaunliche Echo in Bunins Texten über seine Palästina-Reise hin.⁸⁷ Bunins ausgedehnte Reisen, in der Jugend in die Ukraine, dann nach Konstantinopel, aber auch nach Palästina und Ägypten, später bis nach Ceylon, führen zu einem Genre, das Bunin manchmal *putevye počiny* nannte. Bunins Reisen, sofern sie textlich manifest werden, sind immer gewissermaßen auf Exotismen bezogen, doch stellen sie den Versuch dar, das faszinierende Fremde aus sich heraus, sprich: aus seinen alten Texten zu verstehen, ohne die eigene Fremdperspektive aufzugeben. Das Meer übrigens wird dabei, anders als bei Afanasij, selbst zum immer neu beschriebenen Hauptakteur; es garantierte ihm, wie Bunin einmal meinte, die Augenblicke, die jeden zum »Bürger des Weltalls« machten und ihn die alleinige »Macht Neptuns« – und manchmal auch die Nähe des Todes – fühlen ließen.⁸⁸ Es ist ganz offensichtlich, dass damit ein axiologisches System verbunden ist, das mit Relativierung durch Skalierung auf die großen, übergreifenden Fragen ebenso verbunden ist wie mit der fast grenzenlosen Neugierde auf das beobachtete und wahrgenommene Reale.

84 Vgl. Grob (2018: 157).

85 Vgl. zu ersterem (und zu Osip Mandel'stam) Sippl (1997).

86 »[...] ich habe Russland gegenüber noch nie Liebe empfunden und werde wohl nie verstehen, was Liebe zum Vaterland sein soll, die scheinbar jedem menschlichen Herzen eigen ist« (vgl. dazu Grob 2014). Alexei Evstratov (Lausanne/Fribourg) verdanke ich den Hinweis auf analoge Äußerungen bei Michail Prišvin, ebenfalls ein naturbezogener und »ethnografischer« Reisender, wenn auch eher im eigenen Land; in einem Reisebericht findet sich die Aussage: »Нет, я имею перед собою не национальную душу, а всемирную, стихийную, такую, какою она вышла из рук Творца« (»Nein, ich besitze keine nationale Seele, sondern eine Weltseele, eine Naturseele, eine, wie sie aus der Hand des Schöpfers kam«; Prišvin 1908: 28).

87 Prokof'ev (1984: 7ff.).

88 Bunin (1965-1967: 428); cf. dazu Grob (2014: 221).

Bei Ivan Bunin, Zeitgenosse eines um sich greifenden nationalen Denkens und Wertens, zeigen sich häretische Tendenzen, die eng mit dem Reisetema verbunden sind bzw. sich nur dort ausdrücken können: eine radikale Relativierung des Nationalen wie eine des Konfessionell-Religiösen, die beispielsweise den Koran auf dieselbe Ebene hebt wie die Bibel. Reisetexte mit ihren Vorformen des Pilgerns und der Handelsreise geben Ideologien und unterliegende Axiologien wieder, – aber sie haben oft auch das Potential, diese zu unterlaufen, und sie sind imstande, diese Widersprüchlichkeit zu integrieren – ein Potential, das auch fiktive Literatur mit Reisemotiviken nutzt, um in bedeutenden Fällen nachhaltig epochenspezifische Raster von Wertung und Deutung zu unterlaufen.

Tzvetan Todorov (1985: 221) hat mit Bezug auf die spanischen Eroberer Mittelamerikas postuliert, drei »Achsen« bzw. »Ebenen« der Begegnung zu unterscheiden: die axiologische des Wertens, die praxeologische von Annäherung, Distanzierung und Richtung der Assimilation, sowie die epistemologische, den Grad der Kenntnis des Anderen. Diese Ebenen, so Todorov, seien nur durch Relationen, nicht aber durch Implikationen verbunden: »Erobern, Lieben und Erkennen sind autonome und in gewisser Hinsicht elementare Verhaltensweisen« (ebd.). Dass er bezüglich Colón, einem seiner Hauptgegenstände, alle Parameter negativ beurteilt (»Er liebt nicht, kennt nicht und identifiziert nicht«, ebd.), steht in einem inneren Zusammenhang damit, dass er diesem bestenfalls eine »begrenzte Neugier« (ebd.: 41) attestiert. Eroberer und Touristen sind nicht die Prototypen dafür, was die Kraft der Reisegeattung ausmacht, und es ist das Reisen, das wie nichts sonst diese drei »Achsen« in eine gegenseitige Dynamik bringt.

Reisen war – zumindest vor der Erfindung des Tourismus und ›literarisch‹ gesehen – immer schon auch Reisen an die (oder an den) Grenzen der Häresie; dem widerspricht auch nicht die Existenz von Gegenbeispielen. Das Reisen und das Berichten darüber sind in ihren besten Formen sich materialisierende, räumlich ausgelebte Neugierde. Denn während, so zumindest Adorno, die Vernunft in ihrem Zwang zur Selbstbegründung »sich dem innersten Prinzip nach ab[dichtet] gegen jegliches Neue« (Adorno 1981: 30), ist die Neugierde als »Lustprinzip des Gedankens« ein Antrieb dessen, was Kant kritisch das »Ausschweifen in intelligible Welten« (ebd.) nannte – nur dass es hier erfahrene Welten sind. Was für die kritische Vernunft gilt, gilt radikaler noch für die Ordnung der Werte, die jede/r wahre Reisende mit sich trägt und infrage stellt. Reisen kann man nur als man selbst, die Motivation ist immer auch eine subjektive. Das Reisen steht denn auch nicht für die Freiheit

von Vorurteilen, Ideologien und Imaginationen – aber es steht sehr wohl für Formen, diese zu transzendieren, zu kontrastieren oder zu suspendieren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1981): »Der Essay als Form« [1958], in: ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M., S. 9-33.
- Afanasij, Nikitin (1999): »Choždenie za tri morja« Afanasija Nikitina«, in: *Biблиотека literatury Drevnej Rusi (BLDR)*, t. 7: Vtoraja polovina XV veka, Sankt-Peterburg, S. 348-379 [Dt. Übers. von Müller, Klaus (1991): »Die Reise des Afanassi Nikitin über drei Meere«, in: ders. (Hg.), *Itineraria rossica. Altrussische Reiseliteratur*, Leipzig, S. 149-172].
- Afanasij, Nikitin (1966): *Die Fahrt des Afanassij Nikitin über drei Meere, von ihm selbst niedergeschrieben*, aus d. Russ. v. Ilse Mirus, München.
- Anz, Thomas (2003). »Spiel«, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 3, Berlin/New York, S. 469-472.
- Anz, Thomas/Kaulen, Heinrich (Hg.) (2009): *Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Konzepte*, Berlin/New York.
- Baum, Wilhelm/Senoner, Raimund (Hg.) (2000): *Indien und Europa im Mittelalter. Die Eingliederung des Kontinents in das europäische Bewusstsein bis ins 15. Jahrhundert*, Klagenfurt.
- Beilein, Matthias/Stockinger, Claudia/Winko, Simone (Hg.) (2012): *Kanon, Wertung und Vermittlung. Literatur in der Wissensgesellschaft*, Berlin.
- Bierwirth, Maik (2017): *Wiederholung, Wertung, Intertext. Strukturen literarischer Kanonisierung*, Heidelberg.
- Børtnes, Jostein (2006): »Following the metonymic way: The Life and Pilgrimage of Daniil, Igumen of Russian Land«, in: *Harvard Ukrainian Studies* 28, 1-4, S. 391-396.
- Bourquin, Christophe (2006): *Schreiben über Reisen. Zur ars itineraria von Urs Widmer im Kontext der europäischen Reiseliteratur*, Würzburg.
- Bunin, Ivan (1965-1967): *Ivan Bunin, Sobranie sočinenij v 9-i tomach*, Moskva.
- Burckhardt, Jacob (1860): *Die Cultur der Renaissance. Ein Versuch*, Basel.
- Campbell, Joseph (1999): *Der Heros in tausend Gestalten*, a.d. Amerik. v. Karl Koehne, Frankfurt a.M. [Orig.: *The hero with a thousand faces*, New York 1949].
- Čechov, Anton P. (1975): *Polnoe sobranie sočinenij i pisem. Pis'ma*. T. 4, Moskva.

- Corbineau-Hoffmann, Angelika (1995): »Spiel«, in: Joachim Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9, Darmstadt, S. 1383-1390.
- Daniil, Igumen (1991): »Choždenie Igumena Daniila [altruss./russ.]«, in: *Biблиотека литературы Древней Руси (BLDR)*, t. 4: XII vek, Sankt-Peterburg, S. 26-117. [Verwendete deutsche Übersetzung von Müller, Klaus (1986): »Die Wallfahrt des Igumen Daniil«, in: ders. (Hg.), *Itineraria rossica. Altrussische Reiseliteratur*, Leipzig, S. 34-99].
- Demin, Anatolij S. (1998): *O chudožestvennosti russkoj literatury*, Moskva.
- Demin, Anatolij S. (2009): *Poëtika drevnerusskoj literatury (XI-XIII vv.)*, Moskva.
- Frank, Susanne (2005): »Der Beginn der Entzauberung Indiens in zwei europäischen Kaufmannsberichten des 15. Jahrhunderts (Afanasij Nikitin und Niccolò de' Conti)«, in: *Die Welt der Slaven* L, S. 263-284.
- Franzos, Karl Emil (1888): *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien*. Bd. 1-2. Dritte umgearbeitete und vermehrte Aufl., Leipzig.
- Friedrich, Udo (2019): »Kaufmann – Abenteurer – Pilger. Figuren und Diskurse des Staunens in Reisebeschreibungen der Frühen Neuzeit«, in: Nicola Gess et al. (Hg.), *Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven*, Leiden et al., S. 177-204.
- Gess, Nicola (2019): *Staunen. Eine Poetik*, Göttingen.
- Gess, Nicola; Schnyder, Mireille et al. (Hg.) (2017): *Staunen als Grenzphänomen*, Paderborn.
- Gess, Nicola; Schnyder, Mireille et al. (Hg.) (2019): *Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven*, Leiden et al.
- Greenblatt, Stephen (1994): *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, aus dem Engl. von Robin Cackett, Berlin [Orig.: *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1991].
- Grob, Thomas (2007): »Das Ende der (romantischen) Er-Fahrung. A.S. Puškins Putešestvie v Arzum als Bericht vom Ende des Reisens«, in: *Welt der Slaven* LII, S. 223-244.
- Grob, Thomas (2012): »Eroberung und Repräsentation. Orientalismus in der russischen Romantik«, in: W.S. Kissel (Hg.), *Der Osten des Ostens. Orientalismus in slavischen Kulturen und Literaturen*, Frankfurt a.M., S. 45-70.
- Grob, Thomas (2014): »Orientalismus jenseits des Nationalen. Ivan Bunins Reiseerzählungen als Spur imperialer Raumerfahrung«, in: Th. Grob/B. Previšić/A. Zink (Hg.), *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*, Tübingen, S. 221-243.

- Grob, Thomas (2018): »Phantasie oder Ethnografie? Vom anmerkenden Bezug russischer Romantiker auf das kaukasische Fremde«, in: Ada Ravev/Dietmar Stüdemann (Hg.), *Aleksandr Puškin und der Kaukasus. Literaturgeschichte. Bilder*, Bamberg.
- Grübel, Rainer (2001): *Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen*, Wiesbaden.
- Hammond, Andrew (2004): »The Uses of Balkanism: Representation and Power in British Travel Writing, 1850-1914«, in: *The Slavonic and East European Review* 82 (3), S. 601-624.
- Hecker, Hans (1993): »Die Fahrt des Afanasij Niktin über drei Meere«, in: Peter Wunderli (Hg.), *Reisen in reale und mythische Ferne: Reiseliteratur in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf, S. 197-213.
- Hodel, Anna (2020): *Romantik jenseits des Nationalen. Geopoetik der südslavischen Romantiken im imperialen Raum*, Wien/Köln/Weimar.
- Jakobson, Roman (1979): »O chudožestvennom realizme (1921)«, in: ders., *Raboty po poetike*, Moskva 1987, S. 387-393 [Dt.: »Über den Realismus in der Kunst«, in: ders., *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Hg.: E. Holenstein/T. Schelbert, Frankfurt a.M., S. 130-139].
- Kablitz, Andreas (1994): »Petrarcas Augustinismus und die Ecriture der Mont-Ventoux-Epistel«, in: *Poetica* 26, S. 31-69.
- Kappeler, Andreas (1992): *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*, München.
- Kempgen, Sebastian (2020): *Afanasij Nikitin: Reise über drei Meere (Xoženie za tri morja, 1468-1474)*, Bd. 1: Facsimiles – diplomatische Edition – Karten Bibliographie, Bamberg.
- Kiening, Christian (2002): »Ordnung der Fremde. Brasilien und die theoretische Neugierde im 16. Jahrhundert«, in: Klaus Krüger (Hg.), S. 59-109.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*, Aus d. Frz. v. Xenia Rajewsky, Frankfurt a.M.
- Krüger, Klaus (Hg.) (2002): *Curiositas: Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen; insbes. ders., Einleitung, S. 9-18.
- Las Casas, Bartholomé de (1981): *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt a.M.
- Leed, Eric J. (1993): *Die Erfahrung der Ferne. Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage*, a.d. Engl. v. H.H. Harbort, Frankfurt/New York.
- Lejeune, Philippe (1975): *Le pacte autobiographique*, Paris [Dt.: *Der autobiographische Pakt*, a.d. Franz von Wolfram Bayer und Dieter Hornig, Frankfurt a.M. 1994].

- Lenhoff, Gail (1981): »Three Protoexempla and Their Place in a Thirteenth-Century Pilgrim Book«, in: *Slavic Review* 40 (4), S. 603-613.
- Lotman, Ju.M. (1970): *Struktura chudožestvennogo teksta*, Moskva.
- Lotman, Ju.M. (1973): *Die Struktur des künstlerischen Textes*, a.d. Russ. v. R. Grübel, Frankfurt a.M.
- Maleto, Elena I. (2005): *Antologija choženij russkich putešestvennikov XII-XV veka. Issledovanija, teksty, kommentarii*, Moskva.
- Martens, Ekkehard (2003): *Vom Staunen oder Die Rückkehr der Neugier*, Leipzig.
- Matuschek, Stefan (1991): *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen.
- Pekar, Thomas (2007): »Spiel«, in: *Hist. Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 8, Hg.: Gerd Ueding, Tübingen, S. 1063-1073.
- Petrarca, Francesco (1995): *Die Besteigung des Mont Ventoux [Familiarium rerum libri IV 1]*. Lateinisch/Deutsch, übers.: Kurt Steinmann, Stuttgart.
- Pikkio, Rikkardo [Picchio, Riccardo] (2002): *Drevnerusskaja literatura*, Moskva. [ital. Orig. *La letteratura russa antica*, 2. Aufl., 1968].
- Prišvin, Michail (1908): *Za volšebnym kolobkom. Iz zapisok na Krajnem Severe Rossii i Norvegii*, Sankt-Peterburg.
- Prokof'ev, N.I. (1984): »Choženie: Putešestvie i literaturnyj žanr«, in: ders. (Hg.), *Kniga choženij*, Moskva, S. 5-20.
- Riedel, Wolfgang (2019): *Ästhetische Distanz: auch über Sublimierungsverluste in der Literaturwissenschaft*, Würzburg.
- Rippl, Gabriele/Winko, Simone (Hg.) (2013). *Handbuch Kanon und Wertung. Theorien, Instanzen, Geschichte*, Stuttgart.
- Roždestvenskaja, Milena V. (1994): »Obraz svjatoj zemli v drevnerusskoj literature«, in: A.L. Batalov/A.M. Lidov (Hg.), *Jerusalim v russkoj kul'ture*, Moskva, S. 8-14. Zit. nach: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=28815531&selid=30757758> bzw. http://palomnic.org/bibl_lit/drev/r/ (o. S.) (20.8.2021).
- Rubiés, Joan-Pau (2000): *Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European eyes*, Cambridge, S. 1250-1625.
- Said, Edward (1979/1994): *Orientalism*, New York.
- Sawicki, Stefan/Panas Władysław (Hg.) (1986): *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin.
- Schmid, Wolf (2017): *Mentale Ereignisse. Bewusstseinsveränderungen in europäischen Erzählwerken vom Mittelalter bis zur Moderne*, Berlin/Boston.
- Seemann, Klaus-Dieter (1976). *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München.

- Seemann, Klaus-Dieter (Hg.) (1970): *Igumen Daniil. Xoženie/Abt Daniil. Wallfahrtsbericht*. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen, München.
- Semenov, Leonid S. (1980): *Putešestvie Afanasija Nikitina*, Moskva.
- Sipl, Carmen (1997): *Reisetexte der russischen Moderne. Andrej Belyj und Osip Mandel'stam im Kaukasus*, München (Slavistische Beiträge, 347).
- Šochin, V.K. (1988): *Drevnjaja Indija v kul'ture Rusi. XI – sredina XV v.*, Moskva.
- Stagl, Justin (2002): *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550-1800*, Wien.
- Stenzel, Jürgen (2003): »Wertung. Beurteilung literarischer Gegenstände«, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2, Hg.: Jan-Dirk Müller et al., Berlin, S. 837-840.
- Stöckmann, Ingo (2001): *Vor der Literatur. Eine Evolutionstheorie der Poetik Alteuropas*, Tübingen.
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M.
- Trubetzkoy [Trubeckoj], N[ikolaj] S. (1963): »Choženie za tri morja« Afanasija Nikitina kak literaturnyj pamjatnik«, in: ders., *Three philological studies*. Ann Arbor (Michigan Slavic Materials, 3), S. 25-51 [Orig. 1926].
- Winko, Simone (1991): *Wertungen und Werte in Texten. Axiologische Grundlagen und literaturwissenschaftliches Rekonstruktionsverfahren*, Braunschweig et al.
- Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe. The map of civilization on the mind of the enlightenment*, Stanford (Ca.).
- Zima, Peter V. (Hg.) (1977): *Textsemiotik als Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.