

Joachim Karmaat

IN THEORIE UND PRAXIS

DER BOAS'SCHE KULTURRELATIVISMUS BEI IOCHEL'SON UND BOGORAZ

Einleitung

Die Jesup North Pacific Expedition ist immer wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten geworden. Einen zentralen Aspekt der wissenschaftlichen Betrachtung der Expedition bildet nicht zuletzt die Methodik bzw. Perspektive des Kulturrelativismus ihres Leiters Franz Boas. Demnach ist jede Kultur nur aus sich selbst heraus und unter Hinzuziehung ihrer historischen Entwicklung zu verstehen. Die Vergleichbarkeit oder Kategorisierung von Kulturen ist somit nur in begrenztem Maße möglich.¹ Boas' Methode unterschied sich sowohl in ihrer Prämisse als auch in ihrer Herangehensweise von den damals üblichen wissenschaftlichen Methoden, die vom Großteil der Forscher während zahlreicher anthropologischer und ethnologischer Expeditionen im 19. und frühen 20. Jahrhundert zur Anwendung gebracht wurden. Die meisten Forschungsarbeiten über indigene Ethnien wurden dagegen durch die Theorie des Evolutionismus dominiert, wonach die kulturelle Entwicklung der Menschheit bzw. vielmehr der Fortschritt menschlicher Kultur in mehreren aufeinander aufbauenden Stufen vom „primitiven Urzustand“ hin zur „fortschrittlichen Zivilisation“ verlief.² In diesem Gedankengebäude bemaß sich der Entwicklungsgrad einzelner menschlicher „Gruppen“³ an ihren kulturellen und technischen Errungenschaften,

- 1 Vgl. Boas' Ausführungen in seinen Aufsätzen „The Aims of Ethnology“ von 1888 (I) und „The Aims of Anthropological Research“ von 1932 (II), beide in: Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1940, Reprint Chicago/London 1982, S. 626-638, hier besonders S. 633-636 (I); S. 243-259, hier besonders S. 247-259 (II). Vgl. außerdem ders., *The Mind of Primitive Man*, New York 1911, hier besonders S. 174-196.
- 2 Großen Einfluss gewann vor allem das Werk von Lewis H. Morgan, der bereits im ersten Kapitel seiner *Ancient Society* ein detailliertes mehrstufiges Entwicklungsmodell der Menschheitsgeschichte vorlegte. Vgl. Lewis H. Morgan, *Ancient Society. Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*, New York 1877, S. 3-18.
- 3 Unter *Gruppe* wird hier in Anlehnung an Ludwig Gumplowicz, Émile Durkheim und William Sumner eine menschliche Gemeinschaft verstanden, die sich durch ein gemeinsames Kollektivbewusstsein und sich daraus speisende gemeinsame Normen als Eigengruppe nach außen hin von Fremdgruppen abgrenzt. Vgl. Gruppe, in: René König (Hg.), *Das Fischer Lexikon. Soziologie*, Frankfurt/M./Hamburg 1958, S. 104-112, hier S. 104 ff. Vor allem die These des polnisch-jüdisch-österreichischen Soziologen Gumplowicz, dass Gruppen sich durch *Sozialsympathie*

die in Relation zu den zivilisatorischen Leistungen anderer Gruppen gesetzt wurden. Als Maßstab dienten in der Regel die europäische und die US-amerikanische Zivilisation, da sie als die „fortschrittlichsten“ menschlichen Kulturen angesehen wurden. Diese Theorie besaß im 19. und noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein sehr große Popularität, besonders auch unter Wissenschaftlern. Deckten sich doch die Grundannahmen des Evolutionismus mit zentralen politischen und ideologischen Überzeugungen der Zeit, welche die Legitimation kolonialer Herrschaft und die Idee einer kulturellen und zivilisatorischen „Überlegenheit“ Europas und der USA miteinander verknüpften.⁴ Einer der Theoretiker des Evolutionismus war der US-amerikanische Anthropologe Lewis H. Morgan, dessen Kulturparadigma ebenso großen Einfluss auf die Entstehung der Philosophie des historischen Materialismus hatte. So entwickelten Karl Marx und Friedrich Engels nicht zuletzt basierend auf den anthropologischen Thesen Morgans ihre Vorstellung von der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, bestimmt durch und in Abhängigkeit von den jeweils herrschenden ökonomischen Verhältnissen.⁵ Dieser Ansatz, der unter sozialistischen und kommunistischen his-

nach innen und *Sozialegoismus* nach außen kennzeichnen, wobei letzteres die Quelle des „Rassenkampfes“ – also der Auseinandersetzung verschiedenartiger ethnischer Einheiten – sei, lässt sich wie eine Analyse des speziellen Verhältnisses zwischen indigenen Ethnien und europäischen Zivilisationen in der Epoche um 1900 lesen. Sie wurde von späteren Soziologen aufgegriffen und weiterentwickelt. Vgl. Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt/M. 2001 [Erstausgabe: Bonn 1924], S. 48 und 50; Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956, S. 165 ff.

- 4 In den USA korrelierte diese Theorie insbesondere mit der Idee der *Manifest Destiny*, der „offenkundigen Bestimmung“ der USA, den nordamerikanischen Kontinent der Wildnis zu entreißen und der Zivilisation zuzuführen. Geprägt wurde der Begriff erstmals 1845 von dem Journalisten John O’Sullivan in der *Annexionsfrage von Texas*. Vgl. John O’Sullivan, *Annexion*, in: *The United States Magazine and Democratic Review*, Jg. 17, 1845, H. 85, S. 5-10. Vgl. auch Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny. A Study of Nationalist Expansionism in American History*, Baltimore 1935, S. 1-41; Susi K. Frank, *Anthropologie als Instrument imperialer Identitätsstiftung. Russisch-sibirische Rassentheorien zwischen 1860 und 1890*, in: *Bianka Pietrow-Ennker (Hg.), Kultur in der Geschichte Russlands. Räume, Medien, Identitäten, Lebenswelten*, Göttingen 2007, S. 203-223, hier S. 205, 210-213.
- 5 Morgan vertrat die These einer monoton aufsteigenden Entwicklung der menschlichen Kultur. Demnach durchliefen alle Kulturen drei Entwicklungsstufen: von der „Wildheit“ über die „Barbarei“ bis hin zur „Zivilisation“. Engels und Marx griffen auf diesen theoretischen Überbau zurück, weil er ihre Überzeugung stützte, wonach materialistische, also ökonomische und technologische, Faktoren die Entwicklungsgeschichte der Menschheit determinierten. Dabei kodierten sie die Entwicklungsstufen um, indem sie eine idealisierte „Urgemeinschaft“ an die Stelle der Wildheit setzten, die kapitalistische Zivilisation kritisierten und als Endpunkt der menschlichen Entwicklung die kommunistische Gesellschaft beschrieben. Im Falle von Engels schlug sich dies in einem seiner Hauptwerke nieder. Vgl. Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Im Anschluss an Lewis H. Morgan’s Forschungen, Zürich 1884. Vgl. auch Lawrence Krader, *Introduction*, in: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock), hg. von Lawrence Krader, Assen 1972, S. 1-93, hier S. 6-34 und 76-85; Lawrence Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, München 1973, S. 136-150.

torischen Akteuren eine breite Rezeption erfuhr, hatte ebenso große Bedeutung für die Ausdifferenzierung und Ausgestaltung der Wissenschaft vom Menschen etwa in der Sowjetunion.⁶ Franz Boas stellte dieser deterministischen Perspektive auf die Menschheitsgeschichte seine kulturrelativistischen Paradigmen entgegen. Die Propagierung und die oftmals wissenschaftlich fundierte Verteidigung seiner These von der Gleichwertigkeit aller menschlichen Kulturen sollten einen großen Teil seines gesellschaftlichen und akademischen Lebens in Anspruch nehmen.⁷

Seine kulturrelativistische Perspektive entwickelte Boas bereits in den ersten Jahren seiner wissenschaftlichen Laufbahn als junger Forschungsreisender während eines einjährigen Aufenthaltes bei den Inuit auf der Baffin-Insel im Jahr 1883/84.⁸ Im weiteren Verlauf seiner akademischen Karriere verfeinerte Boas seine These und verband sie mit der wissenschaftlichen Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ und dem von ihm entwickelten Vier-Felder-Ansatz, womit er die Wissenschaft vom Menschen in vier Teildisziplinen aufteilte: die physische Anthropologie, die Kulturanthropologie (Ethnologie), die Archäologie und die Linguistik.⁹ Zu Beginn der Jesup-Expedition war dieses wissenschaftliche Gesamtkonzept bereits gefestigt, wenngleich Boas im Gegensatz zu Morgan seine Thesen nie in *einem* zentralen theoretischen Werk publizierte.¹⁰ Im Zuge der Planung und Organisation der Jesup-Expedition war es eines der Hauptanliegen und ebenfalls der Hauptprobleme von Boas, wissenschaftliche Kollegen für die Feldforschungen zu gewinnen, die im Idealfall seine Ansichten teilten oder zumindest über das notwendige Rüstzeug verfügten, um seine Methoden umzusetzen. Deshalb war es für Boas selbstverständlich, dass Vladimir Iochel'son und Vladimir Bogoraz im Vorfeld ihrer Feldforschungen in Nordostsibirien zum Zweck umfassender wissenschaftlich-methodischer, aber ebenso organisatorischer Instruktionen im Frühjahr 1900 zunächst nach New York eingeladen wurden.¹¹

6 Vgl. Francine Hirsch, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaka 2005, S. 7-15, 62-65, 187-227.

7 Vgl. z.B. Bernhard Tilg, Franz Boas' Stellungnahmen zur Frage der „Rasse“ und sein Engagement für die Rechte der Afroamerikaner, in: Hans-Walter Schmuhl (Hg.), *Kulturrelativismus und Antirassismus. Der Anthropologe Franz Boas (1858-1942)*, Bielefeld 2009, S. 85-100, hier S. 89 f.

8 Vgl. Friedrich Pöhl, Einleitung, in: ders./Bernhard Tilg (Hg.), *Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse. Wege einer antirassistischen Anthropologie*, Wien/Berlin 2009, S. 1-26, hier S. 10 f.

9 Vgl. Sydel Silverman, *The Boasians and the Invention of Cultural Anthropology*, in: Fredrik Barth u.a. (Hg.), *One Discipline, Four Ways. British, German, French, and American Anthropology*, Chicago 2005, S. 257-274.

10 Im Unterschied zu Morgan legte Boas sein wissenschaftliches Gesamtkonzept in mehreren herausragenden Publikationen vor, darunter seine Werke *The Mind of Primitive Man* von 1911 und *Primitive Art* von 1927 sowie die 1940 noch von ihm selbst herausgegebene Aufsatzsammlung *Race, Language, and Culture*. Vgl. Boas, *The Mind of Primitive Man*; ders., *Primitive Art*, Oslo 1927; ders., *Race, Language, and Culture*.

11 Vgl. Nikolaj B. Vachtin, Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa i ee russkie učastniki, in: *Antropologičeskij forum*, Jg. 2, 2005, H. 2, S. 241-274, hier S. 266, 268; ders., *Franz Boas and the*

Jedoch können am Erfolg der Implementierung des wissenschaftlichen Konzepts von Boas gerade im Falle der beiden russischen Expeditionsteilnehmer berechnete Zweifel angebracht sein. Denn sowohl Iochel'son als auch Bogoraz waren als politische Verbannte erstmals mit der indigenen Bevölkerung Ostsibiriens in Kontakt gekommen. Beide gehörten der politischen Bewegung des Narodničestvo an, das dem linken Spektrum der russischen Revolutionsbewegung zuzurechnen war und aktives Handeln zur Beseitigung der „rückständigen“ Staats- und Gesellschaftsordnung des zarischen Russlands einforderte.¹² Deshalb sollen in diesem Beitrag exemplarisch die Werke von Iochel'son und Bogoraz zu den Korjaken und Čukčen, die im Gefolge der Jesup-Expedition in der gleichnamigen Reihe publiziert wurden, dahingehend analysiert werden, inwieweit in ihnen Boas' wissenschaftliches Gesamtkonzept umgesetzt worden ist. Ausgenommen von dieser Betrachtung sind die Arbeiten der zwei weiteren Jesup-Expeditionsteilnehmer in Ostsibirien: Lev Šternberg und Berthold Laufer. Šternberg gehörte zwar auch dem Narodničestvo an und war ebenfalls über den Umweg der Verbannung zum Erforscher indigener Völker geworden; seine Forschungen unter den Nivchen (Giljaken) fanden jedoch unabhängig von der Jesup-Expedition statt, weshalb es im Vorfeld keinerlei Instruktionen von Seiten Boas' gegeben hatte. In die Reihe der Autoren der Jesup-Series wurde er erst nachträglich aufgenommen.¹³ Ein Einbezug der Arbeit Laufers über die indigenen Völker am Unterlauf des Amur in die vorzunehmende Analyse empfiehlt sich dagegen schon aufgrund von dessen gänzlich anderer Herkunft nicht. Er entstammte einer bildungsbürgerlichen jüdischen Familie aus Köln und gehörte anders als Iochel'son, Bogoraz und Šternberg keiner revolutionären Bewegung an. Zudem stellte seine Forschungsreise an den Amur seine erste Teilnahme an einer Expedition überhaupt dar¹⁴, während Iochel'son und Bogoraz bereits erfolgreich an der Sibirjakov-Expedition von 1894 bis 1897 teilgenommen hatten und auf über zehn Jahre Forschungsarbeit während ihrer Verbannung zurückblicken konnten.¹⁵

Shaping of the Jesup Expedition Siberian Research. 1895-1900, in: Igor Krupnik/William W. Fitzhugh (Hg.), *Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*, Washington, D.C. 2001, S. 71-89, hier S. 85 f.

- 12 Vgl. Abbott Gleason, *Young Russia. The Genesis of Russian Radicalism in the 1860s*, New York 1980, S. 33-76; Richard Wortman, *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge 1967, S. 1-34.
- 13 Vgl. Sergei Kan, "The 'Russian Bastian' and Boas. Why Shternberg's 'The Social Organization of the Gilyak' Never Appeared Among the Jesup Expedition Publications," in: Krupnik/Fitzhugh (Hg.), *Gateways*, S. 217-256, hier S. 217 ff. Siehe hierzu auch den Beitrag von Jan Kleinmanns und Matthias Winterschladen in diesem Band, der sich explizit mit der Rolle Lev Šternbergs im Zusammenhang mit der Jesup-Expedition befasst.
- 14 Vgl. Koichi Inoue, "Franz Boas and an 'Unfinished Jesup' on Sakhalin Island. Shedding New Light on Berthold Laufer and Bronislaw Pilsudski," in: Laurel Kendall/Igor Krupnik (Hg.), *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*, Washington, D.C. 2003, S. 135-164, hier S. 135 f.
- 15 Vgl. Kirill I. Gorochov, *Issledovanija i materialy učastnikov Jakutskoj (Sibirjakovskoj) ekspedicii VSOIRGO v 1894-1896 gg. v oblasti etnografii jakutov*, in: Fedor G. Safronov (Hg.), *Iz istorii*

Aufgrund des großen Umfangs der Jesup-Publikationen von Iochel'son und Bogoraz beschränkt sich die vorliegende Untersuchung auf diejenigen Kapitel, die sich mit dem Schamanismus der Korjaken und Čukčen befassen. Dies geschieht im Hinblick auf ältere Forschungen zu religiösen Sitten und Gebräuchen indigener Völker, in denen nur allzu oft eine dezidiert europäische Perspektive zur Beschreibung von religiösen Vorstellungen und Ritualen eingenommen wurde. Ebenso sei hier noch einmal der Verweis auf den politischen und ideologischen Hintergrund von Iochel'son und Bogoraz erlaubt. War doch jede Form von Religion (insbesondere jedoch die russische Orthodoxie) in der Sicht weiter Teile der russischen Revolutionsbewegung Teil der zu beseitigenden „rückständigen“ alten Ordnung. So lässt sich die Vermutung anstellen, dass – sollten beide Forscher von den Leitlinien des Boas'schen Kulturrelativismus abgewichen sein – dies am ehesten in diesen Kapiteln zu suchen ist.

Eine Untersuchung der originalen Manuskripte hin auf mögliche handschriftlich vermerkte Korrekturwünsche von Boas, war im Rahmen dieses Beitrages leider nicht möglich.¹⁶ Deshalb konnte für die hier beschriebene Analyse nur auf die publizierten Endfassungen der Werke zurückgegriffen werden.

Die Wissenschaft vom Menschen um 1900

Nimmt man die Anthropologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in den Blick, so lassen sich bezüglich der Ausdifferenzierung und Professionalisierung der damals noch jungen wissenschaftlichen Disziplin einige markante Unterschiede zwischen der Situation in Europa und derjenigen in Nordamerika, insbesondere in den USA, ausmachen. So lag die Genese des neuen Faches und damit auch die Erforschung indigener Ethnien in den USA zunächst in den Händen autodidaktisch gebildeter „interessierter Amateure“, die oftmals nicht einmal über einen Universitätsabschluss verfügten.¹⁷ Diese mangelnde Professionalisierung wurde nicht zuletzt von Franz

Jakutii XVII-XIX vekov. (Sbornik statej), Jakutsk 1965, S. 52-75; Georgij P. Bašarin, Iz istorii organizacii Sibirjakovskoj istoriko-ětnografičeskoj ekspedicii v Jakutiju, in: Jakutskij archiv (sbornik statej i dokumentov), 1972, H. 4, S. 201-229; Tat'jana N. Oglezneva, Russkoe Geografičeskoe obščestvo. Izučenie narodov severo-vostoka Azii. 1845-1917 gg., Novosibirsk 1994; Andrej O. Levčenko, Sibirjakovskaja ekspedicija VSOIRGO (1894-1896 gg.), in: Irkutskij istoriko-ekonomičeskij ežegodnik, 2010, S. 191-194, hier S. 193 f. Zur Sibirjakov-Expedition siehe außerdem die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

16 Zumindest die Originale der Feldtagebücher aus der Jesup-Expedition von Iochel'son und Bogoraz befinden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit im Archiv des Department of Anthropology des American Museum of Natural History in New York (AMNH DAA), da alle Expeditionsteilnehmer zur Ablieferung ihrer Forschungsmaterialien an das Museum verpflichtet waren. Leider lassen sie sich jedoch nicht im elektronischen Findbuch auffinden, da immer noch große Teile der Bestände des AMNH DAA nicht elektronisch erfasst sind.

17 Vgl. Edith Hirte, "To See is to Know?". Franz Boas und die amerikanische Anthropologie auf der *World's Columbian Exposition*, in: Schmuhl (Hg.), Kulturrelativismus und Antirassismus,

Boas immer wieder scharf kritisiert. Langfristig erwies sie sich jedoch für die Implementierung von Boas' wissenschaftlichen Methoden und seiner kulturellrelativistischen Grundüberzeugung sogar als Glücksfall. Denn die Übernahme eines ersten Lehrstuhls für Anthropologie an der renommierten New Yorker Columbia-Universität ermöglichte es Boas nicht nur, die erste akademisch ausgebildete US-amerikanische Generation von Anthropologen entscheidend mitzuprägen, sondern selbst zu *dem* Gründervater der modernen Kulturanthropologie in den USA zu werden. Der Anteil von Boas an der Professionalisierung und Ausdifferenzierung der Anthropologie in den USA im frühen 20. Jahrhundert war enorm. Sein immenser Einfluss wirkt bis heute nach.¹⁸

In den meisten europäischen Ländern hingegen waren die Prozesse der Ausdifferenzierung und Professionalisierung der neuen Disziplin durch eine breit gefächerte wissenschaftliche Tradition geprägt. Nicht wenige hervorragende Wissenschaftler unterschiedlichster Fächer wirkten an der Ausgestaltung des neuen Faches mit.¹⁹ Boas, der seine wissenschaftliche Ausbildung an den Universitäten Heidelberg, Bonn, Kiel und Berlin absolviert hatte, jedoch u.a. dank schlechter Karriereaussichten aufgrund seiner jüdischen Herkunft in die USA emigrierte, hätte in Europa wohl kaum die Bedeutung erlangen können, die er sich in den USA schließlich erarbeitete.²⁰

In der Frage der Perspektive, von der aus indigene Ethnien einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden sollten, herrschte jedoch weitgehend Konsens zwischen den Wissenschaftlern aus Europa und Nordamerika. Die Mehrheit der Fachleute ging von der Prämisse einer Stufenentwicklung der menschlichen Kultur aus, innerhalb derer die europäische und die US-amerikanische Zivilisation die höchste und letzte Entwicklungsstufe darstellten.²¹ Auf US-amerikanischer Seite stieg insbesondere der bereits erwähnte Anthropologe Lewis H. Morgan zu einem zentralen Theoretiker der evolutionistischen Perspektive auf die Menschheitsgeschichte auf. In seinem Werk "Ancient Society, Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization" von 1877 legte er ein Dreistufenmodell

S. 17-47, hier S. 18 ff.

- 18 Vgl. Erich Kasten, Franz Boas. Ein engagierter Wissenschaftler in der Auseinandersetzung mit seiner Zeit, in: Michael Dürr/ders./Egon Renner (Hg.), Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen, Wiesbaden 1992, S. 7-37, hier S. 18 ff., 23-26; Pöhl, Einleitung, S. 4 f.
- 19 Vgl. z.B. Eva Kudrass, Franz Boas und die kulturgeschichtliche Ethnologie in Deutschland, in: Schmuhl (Hg.), Kulturrelativismus und Antirassismus, S. 141-162.
- 20 Franz Boas entstammte einer assimilierten liberalen jüdischen Familie aus Minden in Westfalen. Neben seiner jüdischen Herkunft, seiner Nähe zur Arbeiterbewegung und seiner Sympathie für die Ideale und politischen Ziele der Revolution von 1848 spielten auch private Gründe eine Rolle für Boas' Emigration aus dem Deutschen Reich in die USA, wo seine Verlobte Marie Krackowizer in New York lebte. Vgl. Kasten, Franz Boas. Ein engagierter Wissenschaftler, S. 7 f., 13 ff.; Hirte, "To See is to Know?", S. 17 ff.
- 21 Vgl. Pöhl, Einleitung, S. 7 f.; Hirte, "To See is to Know?", S. 18 ff. und 22 ff.

vor, wonach alle Völker und Ethnien drei Entwicklungsstufen durchlaufen mussten, die er als Wildheit, Barbarei und Zivilisation determinierte.²² Als zentrales Erkennungsmerkmal für den Übergang von der Wildheit zur Barbarei definierte Morgan den Wechsel von einer nomadischen Jägerkultur hin zu einer sesshaften Lebensweise mit Ackerbau und Viehzucht; den Aufstieg von der Barbarei hin zur Zivilisation band er vor allem an die Entstehung von Schriftlichkeit. In diesem monoton aufsteigenden Entwicklungsmodell sprach Morgan dem Erreichen der Zivilisationsstufe die entscheidende Rolle für jeglichen Fortschritt der Menschheit zu. Denn nach seiner Theorie war die Schaffung dauerhafter kultureller Leistungen sowie die Implementierung zivilisatorischer Errungenschaften allein den Völkern vorbehalten, die bereits die Stufe der Zivilisation erreicht hatten. Im Umkehrschluss der zentralen These seines Entwicklungsmodells sprach Morgan allen anderen Völkern, die sich noch im Zustand der Wildheit oder der Barbarei befanden, jegliche Fähigkeit zur Erschaffung dauerhafter kultureller Leistungen ab.²³

Mit diesem theoretischen Konzept geriet Morgan in den USA zum Kronzeugen des Evolutionismus. Denn im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Theoretikern beruhten Morgans Erkenntnisse nicht auf Berichten aus zweiter Hand, sondern basierten zum weitaus größten Teil auf eigenen Feldforschungen, die Morgan unter anderem in den Territorien Kansas und Nebraska zwischen 1859 und 1862 mit Unterstützung der Smithsonian Institution durchgeführt hatte.²⁴ Darüber hinaus ließ sich Morgans evolutionistische Theorie hervorragend mit der in den USA seit der Jackson-Ära unter Intellektuellen weit verbreiteten Idee der Bestimmung der indigenen Völker Nordamerikas, zugunsten der „weißen“ Siedler „verschwinden“ zu müssen, verknüpfen.²⁵ Morgans Paradigma der Überlegenheit von „Zivilisationen“ gegenüber „wildem“ und „barbarischen“ Völkern schien geradezu die Blaupause für ein Denken zu liefern, das den indigenen Völkern der USA aufgrund der unterstellten fehlenden

22 Vgl. ebd., S. 20.

23 Vgl. Morgan, *Ancient Society*, S. 3-18.

24 Vgl. Leslie A. White, Lewis H. Morgan's Western Field Trips, in: *American Anthropologist*, Jg. 53, 1951, S. 11-18, hier S. 11 und 13 ff.

25 Die sogenannte *Jacksonian Era* umfasste die Jahre vom Regierungsantritt des 7. US-Präsidenten Andrew Jackson 1829 bis hinein in die 1850er Jahre kurz vor Ausbruch des Amerikanischen Bürgerkrieges. Eine Konstante dieser Jahre war die Propagierung der geographischen und zivilisatorischen Ausdehnung der USA im Verbund mit der Doktrin der *Manifest Destiny*, der die indigenen Völker Nordamerikas im Wege standen. Stellvertretend für diese Politik stand bereits 1830 der *Indian Removal Act*, mit dessen Hilfe die sogenannten „fünf zivilisierten Stämme“ (*Five Civilized Tribes*) aus ihren Heimatregionen östlich des Mississippi vertrieben wurden. Mit dieser Politik würde – so glaubten damals viele Intellektuelle in den USA – der vorherbestimmte Prozess des „Verschwindens“ der indigenen Völker des Kontinents lediglich beschleunigt. Vgl. Philip J. Deloria, *Playing Indian*, New Haven 1998, S. 63 ff.; Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge/London 1981, S. 189-207, hier besonders S. 189 ff., 202 ff.; Weinberg, *Manifest Destiny*, S. 72-89.

Überlebensfähigkeit ihrer „unterlegenen“ Kulturen nur die Wahl zwischen völliger Assimilation an die US-Zivilisation oder ihrer totalen physischen Vernichtung bot.²⁶

Boas' Kulturrelativismus

Obwohl Boas dieses Gedankengebäude ablehnte, so teilte er dennoch die Erwartung oder besser gesagt die Befürchtung, dass der Kulturkontakt indigener Völker mit der europäischen oder US-amerikanischen Zivilisation für erstere eine existentielle Bedrohung darstellte. Auch er rechnete mit einem baldigen „Verschwinden“ vieler indigener Kulturen, auch wenn er dies nicht auf eine göttliche Vorsehung zurückführte. Denn vielmehr hielt er es für möglich, die indigenen Kulturen durch eine gezielte Politik der humanitären Hilfe und Anpassung an die Bedingungen der Moderne vor dem Untergang retten zu können.²⁷

Vor diesem Hintergrund ist die nahezu manische Sammelleidenschaft vieler Anthropologen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu verstehen, durch die auch die Jesup-Expedition sehr stark geprägt war. Gerade Boas wurde zu einem zentralen Vertreter jener Epoche der *Salvage Ethnography*²⁸ und begriff es als eine primäre Aufgabe seiner wissenschaftlichen Disziplin, möglichst viele materielle Zeugnisse und immaterielles Wissen indigener Kulturen zu sammeln, um sie angesichts ihres „baldigen Untergangs“ für die Forschung zu retten. Anders als vielen seiner Kollegen ging es Boas jedoch nicht darum, die erforschten indigenen Kulturen anhand ihrer materiellen Erzeugnisse, ihres Wissens oder ihrer Lebensweise einer bestimmten Entwicklungsstufe zuzuordnen. Vielmehr war er um eine umfassende Darstellung jedes einzelnen Volkes bestrebt. Das wissenschaftliche Endprodukt sollte sich sowohl der Beschreibung der materiellen wie immateriellen Kulturgüter inklusive der jeweiligen Sprache widmen als auch der Analyse der politischen und sozialen Verhältnisse sowie der religiösen Vorstellungen und gesellschaftlichen Weltanschauungen. Nur auf diesem Wege sah Boas eine Möglichkeit, zu einem ganzheitlichen Verständnis der jeweiligen indigenen Kultur zu gelangen.²⁹

Was Boas neben der Präferenz für die Perspektive des Evolutionismus an vielen seiner Kollegen missfiel, war vor allem der fehlende akademische Hintergrund und

26 Vgl. Horsman, *Race and Manifest Destiny*, S. 206 f.

27 Vgl. Jacob W. Gruber, *Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology*, in: *American Anthropologist*, Jg. 72, 1970, S. 1289-1299, hier S. 1296 ff.

28 Zur Entstehung jenes Topos vom physischen und kulturellen „Aussterben“ indigener Völker, Ethnien und ihrer Kulturen infolge des Kontakts mit der modernen europäischen oder US-amerikanischen Zivilisation vgl. ebd., S. 1292-1298; Friedrich Pöhl, Franz Boas. Feldforschung und Ethik, in: ders./Tilg (Hg.), Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse, S. 55-76, hier S. 59-62. Siehe hierzu auch den Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.

29 Vgl. William W. Fitzhugh/Igor Krupnik, Introduction, in: ders./ders. (Hg.), *Gateways*, S. 1-16, hier S. 2 f.; Pöhl, Einleitung, S. 11-15.

die aus seiner Sicht daraus resultierende laienhafte Durchführung und Publikation von Forschungsarbeiten.³⁰ Seine Kritik an der mangelhaften Professionalisierung der amerikanischen Anthropologie verknüpfte Boas geschickt mit seinem Ziel, dass populäre dreistufige Entwicklungsmodell Morgans wissenschaftlich zu widerlegen. Denn Morgans These, wonach sich menschliche Kulturen linear vom Urzustand der Wildheit bis zum Endzustand der Zivilisation entwickelten, ließ sich laut Boas' eigenen empirischen Forschungen insbesondere dort schwer aufrecht erhalten, wo Morgan bestimmte kulturelle Errungenschaften allein Völkern auf der Entwicklungsstufe der Zivilisation zuschrieb. So stieß Boas im Zuge seiner langjährigen Forschungen unter den indigenen Völkern an der nordamerikanischen Nordwestküste bei gezielter Anwendung der evolutionistischen Paradigmen Morgans immer wieder auf eklatante Widersprüche. Denn viele der von Boas untersuchten Ethnien mussten aufgrund ihrer nur semi-sesshaften Lebensweise und einer kaum entwickelten oder völlig fehlenden Landwirtschaft nach Morgans Modell auf der Stufe der Wildheit eingeordnet werden. Dennoch verfügten sie teils über Fähigkeiten und Errungenschaften, die laut der Thesen Morgans allein zivilisierten Völkern vorbehalten waren. Boas kam also zu dem Schluss, dass der theoretische Überbau Morgans mit seinen eigenen empirischen Beobachtungen an vielen Stellen nicht übereinstimmte und somit als Erklärungsmodell zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit ungeeignet war.³¹

Boas wertete diese Erkenntnisse als Beweis für die Richtigkeit seiner philosophischen Kritik am universalen Anspruch der Evolutionisten, wonach gleiche Ursachen immer und überall auf der Welt gleiche Wirkungen hervorriefen. Dies könne laut Boas allenfalls für ein klar definiertes geographisches Territorium eines bestimmten Kulturkreises gelten, in dem man davon ausgehen könne, dass ähnliche Merkmale das Produkt einer gemeinsamen historischen Entwicklung seien. Der universalistischen Prämisse einer physischen oder psychischen Einheit der Menschheit erteilte er eine klare Absage; lehnte er sie doch als ein Axiom der völligen Verneinung von Individualität, Diversität und Pluralität ab. Demnach können menschliche Kulturen und ihre historischen Entwicklungen nicht nach einem a priori festgelegten Modell kategorisiert und analysiert oder gar völlig wahllos miteinander verglichen werden. Boas stellte vielmehr eine historisch-induktive Herangehensweise voran, nach der menschliche Kulturen zuallererst nur aus ihrem eigenen Kontext heraus betrachtet und zu Schlussfolgerungen allein auf der Basis empirischer Forschung gelangt werden sollte.³² Hierfür setzte Boas unter anderem auf die Methode der teilnehmenden Beobachtung, deren Kennzeichen die persönliche Teilnahme des Forschers an den

30 Vgl. Kasten, Franz Boas. Ein engagierter Wissenschaftler, S. 18 ff.; Hirte, "To See is to Know?", S. 18 ff.

31 Vgl. Pöhl, Einleitung, S. 7 f.; Boas, The Aims of Anthropological Research Race, hier besonders S. 253-259.

32 Vgl. Pöhl, Einleitung, S. 8 ff., 12-15; Franz Boas, The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), in: ders., Race Language and Culture, S. 270-280, hier besonders S. 247 ff.

sozialen Interaktionen seiner Forschungsobjekte – also der Mitglieder des jeweiligen indigenen Volkes – ist. Dabei ist die Annahme leitend, dass durch die Teilnahme bzw. durch die unmittelbare Erfahrung der Situation Aspekte des Handelns und Denkens beobachtbar werden, die in Gesprächen und Dokumenten über diese Interaktionen und Situationen nicht zugänglich wären.³³ Anders ausgedrückt, ein Anthropologe hat nach Boas' Auffassung seine Erkenntnisse zunächst aus erster Hand zu gewinnen und darf sich nicht allein auf Berichte aus zweiter oder gar dritter Hand verlassen. Dies bedeutet für den Forscher, sich bewusst den Einflüssen der ihn umgebenden zu erforschenden Gesellschaft auszusetzen.³⁴ Für den beobachtenden Forscher ist somit unter anderem eine möglichst umfassende Kenntnis der Sprache des zu untersuchenden Volkes Voraussetzung, um das zu Beobachtende in seinem vollen Maß erfassen zu können.³⁵

Neben dieser Methode hatte Boas auch konkrete Vorstellungen zur Auswertung empirisch gesammelter Forschungsmaterialien. So sollte sich der wissenschaftliche Text jeglicher Wertung enthalten und selbst auf begleitende Kommentare oder Schlussfolgerungen verzichten.³⁶ Denn Boas verstand Forschungsexpeditionen im Sinne der *Salvage Ethnography* primär als wissenschaftliche Unternehmungen, deren oberstes Ziel die Sammlung möglichst vieler Materialien aus allen Lebensbereichen der zu untersuchenden Völker sein sollte. Die zusammengetragenen Ergebnisse sollten zuallererst für sich selbst sprechen.³⁷

Mit der Propagierung seiner kulturelrelativistischen Thesen und der historisch-induktiven Methodik im Verbund mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus wurde Boas – ähnlich wie sein Kollege Morgan – zu einer ideologischen Leitfigur der noch jungen Disziplin der Anthropologie. Die Jesup-Expedition sollte die Praktikabilität der Boas'schen Methoden und die Plausibilität seiner Theorie in großem Stile unter Beweis stellen. Boas' größtes Problem blieb es jedoch, wissenschaftlich geschulte Kollegen zu finden, die zur Umsetzung seines Forschungskonzepts bereit waren und die dazu erforderlichen Qualifikationen mitbrachten.

33 Vgl. Christian Lüders, *Teilnehmende Beobachtung*, in: Ralf Bohnsack/Winfried Marotzki/Michael Meuser (Hg.), *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch*, Opladen 2003, S. 151-153; ders., *Beobachten im Feld und Ethnographie*, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2003, S. 384-401, hier besonders S. 391 ff.

34 Boas selbst wandte diese Methode in besonderem Maße während seines allerersten einjährigen Forschungsaufenthaltes bei den Inuit der Baffin-Insel im Jahr 1883/84 an. Vgl. hierzu Carol Cathleen Knötsch, *Boas als teilnehmender Beobachter in der Arktis*, in: Dürr/Kasten/Renner (Hg.), *Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler*, S. 57-78, hier besonders S. 57 ff.

35 Vgl. Michael Dürr, *Die Suche nach ‚Authentizität‘. Texte und Sprachen bei Franz Boas*, in: ders./Kasten/Renner (Hg.), *Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler*, S. 103-124, hier S. 103.

36 Vgl. ebd., S. 113 f.

37 Vgl. Fitzhugh/Krupnik, *Introduction*, S. 2 f.

Iochel'son und Bogoraz

Genauso wie Franz Boas und Berthold Laufer entstammten auch Vladimir Iochel'son und Vladimir Bogoraz aus der jüdischen Kultur. Anders jedoch als ihre beiden Wissenschaftskollegen aus Deutschland, die im Milieu des assimilierten deutschen Judentums aufgewachsen waren, waren Iochel'son und Bogoraz in teils streng orthodoxe Rabbinerfamilien hineingeboren worden. Obwohl beide im Zuge ihrer Adoleszenz aus diesem religiösen Milieu herauswuchsen, spielte die omnipräsente staatliche Diskriminierung der Juden im Russischen Reich dennoch eine nicht unwichtige Rolle für ihren Eintritt in die russische Revolutionsbewegung. Ihre Mitgliedschaft in der terroristischen Organisation *Narodnaja Volja* (Volkswille) brachte beiden Ende der 1880er Jahre schließlich eine zehnjährige Verbannung nach Sredne-Kolymysk im äußersten Nordosten Sibiriens ein.³⁸



Abb. 34: Vorne rechts Vladimir Bogoraz mit seiner Frau Sofija im Jahr 1901 in Novo-Mariinskij post (heute Anadyr') vor der Einschiffung von Artefakten und anderen Materialien aus ihrer Feldforschung auf Čukotka nach Vladivostok.

Während der Verbannung erwarben sich Iochel'son und Bogoraz durch ihre intensive Beschäftigung mit den Kulturen und Sprachen der indigenen Völker des nordöstlichen Sibiriens die Schlüsselkompetenzen, die beide Ende des 19. Jahrhunderts als potentielle Kandidaten für die geplanten Feldforschungen der Jesup-Expedition

38 Vgl. Vachtin, *Tichookeanskaja ěkspedicija Džesupa*, S. 255-258; Katharina Gernet, *Vladimir Germanovič Bogoraz (1865-1936). Eine Bibliographie*, München 1999, S. 10 ff. Siehe hierzu auch die detaillierten Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

in Ostsibirien geradezu prädestinierten.³⁹ Während Iochel'son sich zunächst mit den Jukagiren beschäftigte, wandte Bogoraz sein Augenmerk bereits den Čukčen zu. Als erste Veröffentlichungen beider über diese Völker die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit des Russischen Reiches erregten, konnten sowohl Iochel'son als auch Bogoraz an ihrem Verbannungsort an der bereits erwähnten Sibirjakov-Expedition der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft zur umfassenden Erforschung des Gebiets Jakutien (*Jakutskaja Oblast'*) in Nordostsibirien teilnehmen.⁴⁰ Nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung ins europäische Russland wurden beide schließlich von Wilhelm Radloff, dem Direktor des Museum für Anthropologie und Ethnographie in St. Petersburg, Boas als Forscher für den nordostsibirischen Teil der Jesup-Expedition vorgeschlagen.⁴¹

Ob sich Boas vor dem ersten Zusammentreffen mit Iochel'son und Bogoraz über deren politische Gesinnung im Klaren war, ist nicht überliefert. Ebenso wenig ist bekannt, ob er die Ideologie des Narodničestvo als potentielle Gefahr für den Erfolg der Jesup-Expedition wahrnahm. Er setzte sich jedoch gegenüber dem Financier seiner Expedition, dem Bankier Morris K. Jesup, vehement für die Überantwortung des sibirischen Teils des Unternehmens an Iochel'son und Bogoraz ein, obwohl dies mit Mehrkosten verbunden war. Dies nicht zuletzt, weil Boas befürchtete, dass Iochel'son und Bogoraz aufgrund ihres Status als nahezu einzige Experten für die indigenen Kulturen Nordostsibiriens außerhalb der Jesup-Expedition stets qualitativ bessere Publikationen vorlegen würden als jeder andere Wissenschaftler, den er in die Region entsenden könnte.⁴²

Da Iochel'son und Bogoraz diesen Expertenstatus nicht zuletzt dadurch erlangt hatten, weil sie über mehrere Jahre an allen Facetten des alltäglichen Lebens der indigenen Völker im Nordosten Sibiriens teilgenommen hatten, waren sie methodisch keineswegs sehr weit entfernt von der von Boas propagierten teilnehmenden Beobachtung.⁴³ Allerdings zielte ihre Motivation, sich wissenschaftlich mit indigenen

39 Vgl. Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 20.

40 Vgl. ebd., S. 21; Levčenko, Sibirjakovskaja ekspedicija, S. 193 f. Beide legten infolge der Sibirjakov-Expedition mehrere wissenschaftliche Veröffentlichungen vor. Siehe z.B. Vladimir I. Iochel'son, Po rekam Jasačnoj i Korkodonu. Drevnij i sovremennij jukagirskij byt i piš'mena, in: Izvestija Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva, 1898, t. XXXIV, H. 3, S. 255-290; Vladimir G. Bogoraz, Olennye čukči Kolym'skogo kraja. Po materialam ekspedicii I. M. Sibirjakova, 1894-1897 gg., in: Izvestija Vostočno-Sibir'skogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva, 1899, t. 35, H. 1, S. 771-772.

41 Vgl. Vachtin, Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa, S. 253 f. Siehe hierzu auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

42 So argumentierte Boas gegenüber Jesup in einem Brief vom 2. November 1898 [N.S.]. Vgl. Vachtin, Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa, S. 262 f. Siehe hierzu auch den Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

43 So berichtete Bogoraz in seiner Kurz-Autobiographie von 1926 vom seinem völligen Eintauchen in die Lebenswelten der Čukčen, Lamuten (Évenen) und Eskimo (asiatische Yupik) während der Jahre seiner Verbannung und ersten Forschungsreisen. Vgl. Vladimir G. Bogoraz, Tan-Bogoraz,

Völkern auseinanderzusetzen, in eine andere Richtung als diejenige von Boas. Dies wird besonders deutlich im Falle von Bogoraz. Zwar trat auch er im Sinne der *Salvage Ethnography* für eine umfassende Erforschung der primitiven und fast ausgerotteten indigener Völker ein, um diese dem Vergessen zu entreißen. Sein primäres Ziel galt jedoch nicht allein der vollständigen Dokumentation eines jeweiligen indigenen Volkes, um es für die Wissenschaft zu retten. Vielmehr sah er in seinen Forschungsergebnissen im Sinne von „angewandter Wissenschaft“ bald auch das Potential, zur Beseitigung der Vielzahl sozio-ökonomischer Probleme indigener Völker beitragen zu können.⁴⁴ Diese Perspektive auf seine wissenschaftliche Arbeit wurde bereits im Vorfeld der Jesup-Expedition im literarischen Werk von Bogoraz erkennbar, in dem er am Beispiel der Čukčen deren extrem schlechte Lebensbedingungen anprangerte. Gleichzeitig sprach er ihnen jedoch – trotz ihrer „primitiven“ Kultur auf der „aller-niedrigsten Stufe geistiger Entwicklung“ – die Fähigkeit zum Streben nach Freiheit, dem Schönen und dem eigenen Glück zu.⁴⁵ Damit hatte sich Bogoraz wie die Evolutionisten als Anhänger eines stufigen Entwicklungsmodells der Menschheitsgeschichte positioniert. So sah er in der Verbesserung der Lebensbedingungen indigener Völker deren Übergang in eine höhere Entwicklungsstufe. Hierbei sprach er gerade der Bekämpfung des Schamanismus eine besondere Rolle zu.⁴⁶ Sein festes Eintreten für das Menschenbild des *Narodničestvo*, das auch den „primitiven“ Čukčen aufgrund ihres Menschseins die Fähigkeit zu einer eigenständigen Entwicklung zugestand, stand jedoch in tiefem Gegensatz zu den Überzeugungen vieler Evolutionisten insbesondere in den USA, wonach „wilden“ und „barbarischen“ Völkern die Befähigung zu einer eigenständigen Entwicklung hin zur Zivilisation gänzlich fehlte.

Vladimir Germanovič, in: *Avtobiografii revoljucionnyh dejatelej russkogo socialističeskogo dviženija 70 – 80-ch godov, s primečaniem V. N. Figner*, in: *Ėnciklopedičeskij slovar' Russkogo bibliografičeskogo instituta Granat*, 7. überarb. Aufl., Moskau 1926, Bd. 40, Sp. 436-449, hier Sp. 445.

- 44 So beschrieb Bogoraz noch 1934 im Vorwort der russischen Übersetzung des dritten Teilbandes seines Opus Magnum *The Chukchee* die Erforschung der „primitiven, halb ausgerotteten“ indigenen Ethnien Nordostsibiriens als eine soziale Aufgabe der russischen Revolutionsbewegung bzw. der dorthin verbannten Revolutionäre. Vgl. Vladimir G. Bogoraz, Čukči. Čast' 1: Social'naja organizacija, Leningrad 1934, S. XIII.
- 45 Vgl. Natal'ja F. Kulešova, V. G. Tan-Bogoraz. *Žizn' i tvorčestvo*, Minsk 1975, S. 25 (dort das Zitat). Siehe hierzu auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.
- 46 Vgl. Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 20 f.; Vladimir G. Bogoraz, *Religija kak tormoz socstroitel'stva sredi malych narodnostej Severa*, in: *Sovetskij sever*, 1932, H. 1-2, S. 142-157, hier S. 144.

Vladimir Bogoraz und sein Werk „The Chukchee“

Als Bogoraz im Jahre 1909 mit der Veröffentlichung des dritten Teilbandes zur sozialen Organisation der Čukčeen sein bis heute bedeutendes Opus Magnum *The Chukchee* endlich fertig gestellt hatte,⁴⁷ konnte sein Werk für sich in Anspruch nehmen, unter den Jesup-Publikationen auf eine der längsten Bearbeitungszeiten der in der Jesup-Expedition gesammelten Forschungsmaterialien zurückzublicken. Auch wenn diese Verzögerung seiner wissenschaftlichen Arbeit explizit mit Bogoraz' politischem Engagement in der ersten russischen Revolution von 1905/06 zusammenhing,⁴⁸ widmete er sich in *The Chukchee* jedem einzelnen Themenbereich sehr detailliert und äußerst umfassend. Dies gilt auch für seine Analyse des Schamanismus der Čukčeen und ihres animistischen Weltbildes. Wie die meisten Kapitel beginnen auch diejenigen über die religiösen Vorstellungen und Sitten der Čukčeen⁴⁹ ohne jedwede Einleitung. Beinahe direkt geht Bogoraz auf die Gebräuche der Čukčeen ein. Auf den ersten Blick scheint Bogoraz den nahezu klinischen Tonfall beizubehalten, welcher sich durch sein ganzes Werk zieht. Dass Bogoraz als Anhänger des Narodničestvo und überzeugter Atheist auch zum Zeitpunkt seiner Feldforschungen im Rahmen der Jesup-Expedition jeglicher Form von Religion kritisch gegenübergestand, ist jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Zumindest dürfte er während seiner Arbeit unter den Čukčeen ganz allgemein Religionen gegenüber einen gleichgültigen Standpunkt eingenommen haben, obwohl er ihre umfassende wissenschaftliche Beschreibung und Analyse im Sinne der Salvage Ethnography eindeutig befürwortete.⁵⁰

An dieser Stelle entsteht nun die Frage, ob sich dieses Weltbild von Bogoraz in seiner wissenschaftlichen Arbeit wiederfindet. Tatsächlich lassen sich im Text einige Hinweise auf seine Grundhaltung aufspüren. Besonders deutlich wird dies bei der

47 Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *The Chukchee. Material Culture*, Leiden/New York 1904, ders., *The Chukchee. Religion*, Leiden/New York 1907; ders., *The Chukchee. Social Organization*, Leiden/New York 1909. Das Gesamtwerk erschien als Band VII der Jesup-Series: ders., *The Chukchee*, Leiden/New York 1904-1909.

48 Vgl. Kulešova, V. G. Tan-Bogoraz, S. 84 ff.; Sergei Kan, "My Old Friend in a Dead-End of Empiricism and Skepticism". Bogoras, Boas, and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s-Early 1930s, in: *Histories of Anthropology Annual*, Jg. 2, 2006, S. 33-68, hier S. 36; Douglas Cole, *The Greatest Thing Undertaken by Any Museum? Franz Boas, Morris Jesup, and the North Pacific Expedition*, in: Igor/Fitzhugh (Hg.), *Gateways*, S. 29-70, hier S. 41 f. Siehe hierzu auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

49 Insgesamt beschäftigt sich Bogoraz in fünf einzelnen Kapiteln mit dem religiösen Weltbild der Čukčeen: *Religious Ideas* (Kapitel XII); *Charms and Sacred Objects* (Kapitel XIII); *Ceremonials* (Kapitel XIV); *Shamanism* (Kapitel XV); *Protective and Aggressive Magic* (Kapitel XVI). Vgl. hierzu Bogoraz, *The Chukchee*, S. VII ff., 277-508.

50 Vgl. Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 36 f. Zu Sowjetzeiten setzte er sich als Gründer und erster Direktor des Leningrader Museums für Religion und Atheismus in der Kazaner Kathedrale für den Erhalt religiöser Kulturgüter ein. Vgl. ebd.; Lev P. Tichonov, *Muzei Leningrada*, Leningrad 1989, S. 74 f.

Charakterisierung von Schamanen. So stellte Bogoraz ganz allgemein fest, dass insbesondere Menschen mit einem nervösen und höchst reizbaren Temperament (*nervous and highly excitable temperament*) für die Berufung zum Schamanen anfällig seien. Die Schamanen der Čukčen beschrieb er sogar als „extrem reizbar“ und „geradezu hysterisch“ (*extremely excitable, almost hysterical*). Nicht wenige von ihnen seien zur Hälfte verrückt (*half crazy*) gewesen.⁵¹ Diese drastische Wortwahl belegte Bogoraz mit der Schilderung mehrerer seiner Zusammentreffen mit čukčischen Schamanen.⁵² Er berichtete etwa von seiner Bekanntschaft mit dem Schamanen Kele'wgi in Novo-Mariinskij post (heute Anadyr') und dessen gewaltsamer Auseinandersetzung mit einem russischen Kosaken. So solle Kele'wgi, der bei den Russen ohnehin als skurriler Geschäftspartner gegolten habe und bei der kleinsten Provokation auf Streitsuche gewesen sei, als er bei der Anlieferung zweier bereits zur Hälfte haarloser Rentierfelle den von ihm geforderten Höchstpreis nicht erhalten habe, gegen seinen Handelspartner, jenen besagten Kosaken, nach dessen Ablehnung sofort das Messer gezogen haben. Allein ein blitzschnelles Ausweichen habe dem Kosaken das Leben gerettet und ihm die Möglichkeit eröffnet, den aggressiven čukčischen Fellhändler aus dem Laden zu werfen.⁵³

Eine weitere Eigenschaft, die nicht nur Bogoraz vielen Ethnien im Nordosten Sibiriens einschließlich der Čukčen zuschrieb, war eine hohe Anfälligkeit zur „Nachgiebigkeit zu sterben“ (*soft to die*), die wiederum in besonders starkem Maße bei Schamanen anzutreffen gewesen sei; vor allem dann, wenn die Harmonie zwischen den Handlungen der Schamanen (*the acts of the shamans*) und dem geheimnisvollen Anrufen (*mysterious call*) ihrer Geister auch nur durch den leisesten Misston bedroht gewesen sei.⁵⁴ Einer Form solch einer suizidalen Neigung begegnete Bogoraz während seines Treffens mit dem männlichen Schamanen *Scratching Woman* (Kratzende Frau), bei dem er ähnlich wie im Falle von Kele'wgi ein hohes Maß an Streitlust konstatierte. Denn *Scratching Woman* lag trotz seiner Jugend schon mit vielen seiner Nachbarn im Streit, obwohl er aufgrund fehlender körperlicher Stärke und kaum ausgebildeter Kämpferprobung in der Regel immer den Kürzeren ziehen musste.⁵⁵ Während der Begegnung mit *Scratching Woman* im Haus von Bogoraz, bei der die Geister des Schamanen und seine rituellen Handlungen Thema des Gesprächs waren, erschien als ungebetener Gast ein betrunkenere Verwandter von *Scratching Woman*. Dieser hörte unter dem Unbehagen seines schamanischen Angehörigen zunächst dessen Reden zu, bedrohte ihn dann ohne Grund mit körperlicher Gewalt und konnte schließlich nur unter Bestechung mit zusätzlichem Alkohol durch Bogoraz aus dem Haus geworfen werden. Bogoraz führte das Unbehagen seines schamanischen Gastes

51 Bogoraz, *The Chukchee*, S. 415.

52 Vgl. ebd., S. 426-430.

53 Vgl. ebd., S. 426.

54 Vgl. ebd., S. 416 f.

55 Vgl. ebd., S. 427.

vor allem darauf zurück, dass es für *Scratching Woman* bisher undenkbar gewesen sei, in Anwesenheit anderer Čukčēn über die Bedeutung seiner Riten und die spirituelle Bindung zu seinen Geistern offen zu sprechen. Da *Scratching Woman* außerdem darüber empört war, dass Bogoraz nur seinem lästigen Verwandten Alkohol angeboten hatte, ihm jedoch nicht, offerierte Bogoraz nun auch seinem schamanischen Gast ein hochprozentiges Getränk. *Scratching Woman* lehnte jedoch zum Erstaunen von Bogoraz ab und präsentierte eine lange Narbe, die aus einer Trunkenheitsschlägerei herrührte. *Scratching Woman* bekannte gegenüber seinem Gastgeber, dass Alkohol sein Temperament in einen äußerst schlechten Zustand versetze, der zur Gefahr für ihn selber werden könne. Ohnehin müsse seine Frau ständig auf ihn aufpassen und alle möglichen Messer außerhalb seiner Reichweite halten. Bogoraz charakterisierte die Ablehnung des Alkohols vor dem Hintergrund der Trunksucht vieler Čukčēn als Beweis für eine besonders starke Willensentscheidung von *Scratching Woman*.⁵⁶

Sind diese drastischen Beschreibungen čukčischer Schamanen Hinweise auf Bogoraz' latente Abneigung gegenüber den religiösen Praktiken der Čukčēn? Diese Vermutung aufrecht zu erhalten, wird dadurch verkompliziert, dass sich diese extremen Beschreibungen auf den persönlichen Charakter des jeweiligen Schamanen beschränken und innerhalb des Textes in keiner Weise eine Fortsetzung finden. So schrieb Bogoraz völlig wertneutral über vollbrachte Wunder der čukčischen Schamanen.⁵⁷ Deren detaillierte Darstellung müsste einem streng rational denkenden Menschen ebenso problematisch erscheinen wie der Charakter seiner Protagonisten. Bogoraz jedoch erlaubte sich kein direktes Urteil über die Wunderwirkungen der Schamanen. Lediglich indirekt äußerte er seine Auffassung zu den vermeintlichen schamanischen Fähigkeiten, deren Inszenierungen er offenbar als Betrug einstufte.⁵⁸ Auch die Begründung einiger Schamanen, dass das Anrufen der Geister aufgrund von Bogoraz' Gegenwart zunächst nicht funktioniert habe, da sich diese anfangs vor seiner Präsenz gefürchtet hätten, ließ er unkommentiert.⁵⁹ Somit sah Bogoraz, was immer er auch von Schamanen und ihren behaupteten Fähigkeiten gehalten haben mag, von einem wertenden Urteil ab. Seine dennoch harsche Charakterisierung čukčischer Schamanen lässt sich zum Teil durch die negativen Erfahrungen erklären, die Bogoraz im Zuge seiner zahlreichen Begegnungen mit Schamanen immer wieder hatte machen müssen. Auch wenn seine Charakterisierung überzogen sein mag, so scheint sie doch im Kern zutreffend zu sein. Die labile Psyche sibirischer und speziell auch der čukčischen Schamanen findet sich ebenso in vielen älteren Berichten, die Bogoraz als Referenzen seines Werks auf dessen ersten Seiten auch explizit nennt.⁶⁰ Zudem sparte er selbst zur Untermauerung seiner Beobachtungen nicht mit

56 Vgl. ebd., S. 428.

57 Vgl. ebd., S. 429 f.

58 Vgl. ebd., S. 421.

59 Vgl. ebd., S. 416.

60 Vgl. ebd., S. 3-9. Bogoraz wies etwa auf Seite 4 darauf hin, dass er sich mit den Arbeiten des rus-

zahlreichen detailliert geschilderten Beispielen. Er stellte darüber hinaus in Übereinstimmung mit dem Wissensstand seiner Zeit fest, dass es sich hierbei nicht um ein spezielles Phänomen bei čukčischen Schamanen handelte. Vielmehr ließen sich solche Charaktereigenschaften bei allen Menschen finden, die eine Nahbeziehung zu einer metaphysischen Macht unterhielten. Als Beispiel führt er gar den Propheten Moses an.⁶¹

Boas dürfte solchen Verallgemeinerungen freilich kritisch gegenüber gestanden haben, widersprachen sie doch seinem wissenschaftlichen Ansatz, dass jede Kultur zunächst nur aus sich selbst heraus erklärt werden könne. Betrachtet man Bogoraz' Kapitel zum Schamanismus jedoch insgesamt, bleibt es bei den wenigen hier angeführten Abweichungen von Boas' kulturrelativistischer Perspektive. Denn im Wesentlichen folgte Bogoraz den Vorgaben von Boas, zumindest im Rahmen der letztlich publizierten Fassung seines Werkes. Allerdings schwebt weiterhin die Frage im Raum, wie groß der Einfluss von Boas auf die Endfassung des Manuskripts von Bogoraz war. Zum anderen darf nicht vergessen werden, unter welchem offiziellen Erkenntnisinteresse die Jesup-Expedition stand. Ihr offizielles Ziel, womit auch Boas dem Financier der Expedition, Morris K. Jesup, das nach diesem benannte wissenschaftliche Unternehmen angepriesen hatte, war die Klärung der Frage nach der Herkunft der indigenen Völker Nord- und Südamerikas, die viele Forscher der damaligen Zeit in Nordostasien vermuteten und mit der These mehrerer Einwanderungswellen über die Beringstraße aus Asien nach Amerika verbanden. Letzteres spricht für eine starke Rolle von Boas bei der Konzipierung, dem Verfassen und der Endredaktion des Werkes. Denn eine wissenschaftlich fundierte Beantwortung der zentralen Forschungsfrage der Jesup-Expedition beruhte ganz wesentlich darauf, dass die zahlreichen Publikationen der einzelnen Expeditionsteilnehmer zu den unterschiedlichsten indigenen Völkern und Ethnien sowohl im Nordosten Asiens als auch im Nordwesten Nordamerikas mithilfe einer einheitlichen Konzeption die Möglichkeit zum Vergleich untereinander herstellten. Allerdings distanzierte sich Boas spätestens seit seinem Bruch mit Jesup und seinem Weggang aus dem American Museum of Natural

sischen Marineoffiziers, Weltumseglers und ehemaligen Generalgouverneurs Russisch-Amerikas deutschbaltischer Herkunft, Ferdinand von Wrangel, befasst hatte. So zitierte er die 1840 in London herausgegebene englische Fassung dessen 1839 erschienenen Werkes: *Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants Ferdinand v. Wrangel längs der Nordküste von Sibirien und auf dem Eismeere, in den Jahren 1820 bis 1824*, hg. von Carl Ritter, 2 Bde., Berlin 1839. Auch Wrangel hatte bereits festgestellt, dass es besonders Menschen „mit einer feurigen Einbildungskraft mit reizbaren Nerven“ seien, die schon als Jünglinge den Weg der schamanischen Berufung einschlugen. Explizit stellte sich Wrangel außerdem der klassischen Charakterisierung des Schamanen als Betrüger entgegen. Vielmehr sei sein Handwerk tief im „Wunderglauben an Geister“ verwurzelt und fest mit einer erhöhten „Einbildungskraft“ verbunden, gestärkt durch „Einsamkeit, Abgeschiedenheit von menschlicher Gesellschaft, Wachen, Fasten, erhitzende und narkotische Mittel“. Vgl. ebd., Bd. 1, S. 286 f. (dort die Zitate). Siehe hierzu auch den Beitrag von Diana Ordujadi in diesem Band.

61 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 420.

History 1905 von dem Projekt eines vergleichenden Werkes als krönender Abschluss der Jesup-Expedition.⁶² Dennoch genoss der wissenschaftliche Beweis der Plausibilität seiner kulturrelativistischen Perspektive für Boas gerade im Hinblick auf die von ihm auch nach 1905 noch verantwortete Jesup-Publikationsreihe oberste Priorität. Das Endergebnis in Gestalt von *The Chukchee* ist denn auch ein Paradebeispiel für die wissenschaftliche Anwendung nicht nur der Perspektive, sondern auch der damit verbundenen Methoden von Boas durch Bogoraz.

Auch ohne ein intensives Quellenstudium der Feldtagebücher von Bogoraz geht bereits aus dem Text relativ eindeutig hervor, dass seine wissenschaftliche Arbeit größtenteils auf eigenen empirischen Beobachtungen basiert. In seinen Anmerkungen verwies er zwar immer wieder auf diverse Expeditionen im 18. und 19. Jahrhundert, allen voran auf Stepan Krašeninnikovs Forschungen auf Kamčatka⁶³, dennoch sind diese Eingaben deutlich gegenzeichnet und werden seinen eigenen Beobachtungen lediglich vergleichend gegenübergestellt. Insofern lässt sich konstatieren, dass sich Bogoraz, ausgerichtet an den Instruktionen von Boas, bei seiner Feldforschung durchgehend der induktiven und empirischen Methode der teilnehmenden Beobachtung bediente. Eine Ausnahme stellen hier allenfalls seine Beschreibungen metaphysischer Fähigkeiten der Schamanen und seine Darstellungen schamanischer Riten dar, für die er teils auf Berichte der Schamanen selbst zurückgreifen musste, teils den Ursprung seiner Informationen im Text nicht explizit nannte.⁶⁴ So musste Bogoraz einräumen, nur ein einziges Mal bei einer schamanischen Zeremonie dabei gewesen zu sein, die zudem aufgrund seiner Anwesenheit fehlgeschlagen sei.⁶⁵

Insgesamt muss man jedoch zu dem Schluss kommen, dass sich Bogoraz unter Hintanstellung seiner gesellschaftspolitischen Überzeugungen sowohl im Zuge seiner Feldforschung auf Čukotka als beim Verfassen von *The Chukchee* fast geradezu beispielhaft im Sinne von Boas der Methodik der teilnehmenden Beobachtung bediente und sich bemühte, seinem Werk eine kulturrelativistische Perspektive zugrunde zu legen.

Vladimir Iochel'son und sein Werk „The Koryak“

Während Bogoraz im Rahmen der Jesup-Expedition seine bereits während der Sibirjakov-Expedition begonnenen Studien unter den Čukčen „lediglich“ fortsetzen musste, betrat Iochel'son mit der Aufnahme seiner Feldforschung unter den Korjaken weitgehend Neuland. Obwohl er anders als Bogoraz ab 1905 nicht einmal ansatzweise

62 Vgl. Cole, *The Greatest Thing Undertaken by Any Museum?*, S. 40 ff.

63 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 414.

64 Vgl. ebd., S. 415. An dieser Stelle wird nicht ersichtlich, woher Bogoraz seine Informationen über den von ihm so bezeichneten „schamanischen Ruf“ erhalten hatte.

65 Vgl. ebd., *The Chukchee* S. 416.

für den Erfolg der ersten russischen Revolution und die Durchsetzung gesellschaftlicher und politischer Umwälzungen im Russischen Reich aktiv wurde, musste Boas auch im Falle seines Werkes *The Koryak* bis 1908 auf dessen Veröffentlichung warten⁶⁶, was vor allem der schwierigen finanziellen Lage Iochel'sons geschuldet war.⁶⁷

Die Frage, inwieweit *The Koryak* den Erwartungen von Boas entsprochen hat und auf seinen wissenschaftlichen Instruktionen basiert, ist zudem schwieriger zu beantworten, als dies bei Bogoraz der Fall gewesen ist. Auffallend ist bereits die deutliche Strukturierung des IV. Kapitels über den Schamanismus der Korjaken in Iochel'sons Arbeit. Das Kapitel beginnt mit einer kurzen allgemeinen Einführung zum Schamanismus der Korjaken (*General Remarks*) und nimmt darauffolgend zuerst „professionelle“ korjakische Schamanen (*Professional Shamans*) und als zweites ein Phänomen unter die Lupe, das Iochel'son unter dem Begriff des Familienschamanismus (*Family-Shamanism*) erfasste.⁶⁸ Obwohl Iochel'son wie sein Freund und Kollege Bogoraz versuchte, den perspektivischen und methodischen Vorgaben von Boas zu entsprechen, eckte er bereits auf den ersten Seiten seines Schamanismus-Kapitels mit der Boas'schen Betrachtungsweise und Methodik an:

“There is no doubt that professional shamanism has developed from the ceremonials of family shamanism. The latter form is more primitive, while the functions of professional shamans somewhat resemble those of priests. However, the influence of contact with a higher civilization has had a more disastrous effect upon professional shamanism than upon that practised in the family.

There was a time when the Koryak had all the different kinds of shamans that are still in existence among the Chukchee. The Koryak tell of miracles performed by shamans who have died recently, but at the present time there are very few professional shamans among them.”⁶⁹

Für diese These Iochel'sons, wonach sich der Schamanismus der Korjaken zum Zeitpunkt der Jesup-Expedition nach klaren wissenschaftlichen Kriterien der Zeit in einen Professionellen und einen Familienschamanismus aufspalten ließe, finden sich jedoch weder Hinweise in der älteren Literatur, die Iochel'son auch benannte, noch konnte er hierfür über jeden Zweifel erhabene empirische Beweise vorlegen.

66 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *The Koryak*, Leiden/New York 1908.

67 Vgl. Nikolaj B. Vachtin, „Nauka i žizn“. Sud'ba Vladimira Iochel'sona (Po materialam ego perepiski 1897-1934 gg.), in: B'ulleten': Antropologija, menšinstva, mul'tikul'turalizm, Jg. 5, 2004, S. 35-49, hier S. 38. Siehe hierzu auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

68 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 47-64.

69 Ebd., S. 48.

So verwies Iochel'son selbst darauf, dass sich in den Arbeiten von Georg Wilhelm Steller und Stepan Krašeninnikov, die beide im Rahmen der Zweiten Kamčatka-expedition (1733-1743) in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehrere Jahre unter der indigenen Bevölkerung Kamčatkas geforscht hatten, keinerlei Hinweise für die Existenz eines Professionellen Schamanismus unter den Kamčadalen⁷⁰ finden ließen. Laut Steller und Krašeninnikov habe zu ihrer Zeit generell jedes Mitglied der indigenen Gesellschaft religiöse Rituale vollziehen können, besonders Frauen und sogenannte *Koekčuč* (als Frauen gekleidete Männer), was Iochel'son als Vorläufer des von ihm beschriebenen Familienschamanismus identifizierte.⁷¹ Dass sich aus der von Steller und Krašeninnikov beschriebenen religiösen Praxis der Kamčadalen im Falle der Korjaken ein Professioneller Schamanismus entwickelt haben müsse, schien Iochel'son vor allem aus seiner Interpretation der Studien seines Freundes Bogoraz zu folgern, der im Falle der Čukčeen ebenso das Phänomen des grundsätzlich für jeden offenen Familienschamanismus einem individuellen Schamanentum gegenüberstellte.⁷² So kam Iochel'son im oben aufgeführten Zitat ja eindeutig zu dem Schluss, dass all die unterschiedlichen Typen von Schamanen, die unter den damaligen Čukčeen noch existiert hätten, zu einer bestimmten Zeit auch unter den Korjaken zu finden gewesen sein müssten. Dass Iochel'sons Prämisse einer grundsätzlichen Entwicklung von einem Familien- hin zu einem Professionellen Schamanismus nicht nur Boas' Ansatz widersprach, dass gleiche Ursachen eben nicht immer und überall auf der Welt gleiche Wirkungen hervorrufen, sondern gleichzeitig im konkreten Falle der Korjaken zumindest hinterfragbar ist, verdeutlichen seine Schilderungen der wenigen Zusammentreffen mit „professionellen“ korjakischen Schamanen.

So musste Iochel'son bereits am Anfang seiner Ausführungen eingestehen, dass er in den Siedlungen der Küsten-Korjaken entlang der Penžina-Bucht keinen einzigen ortsansässigen Schamanen antreffen konnte. Die vielen Todesfälle infolge der damals in dieser Region grassierenden Masernepidemie begründeten ältere Mitglieder der korjakischen Gemeinschaften zudem mit der völligen Abwesenheit jedweden schamanischen Beistandes zur Vertreibung der Krankheit.⁷³ Dies lässt darauf schließen, dass den Korjaken zwar die Konzeption eines individuellen Schamanentums bekannt war; nicht jedoch darauf, dass ein Professioneller Schamanismus tatsächlich ein integraler Bestandteil ihrer sozialen Gesellschaftsordnung gewesen war.

70 Noch im 18. Jahrhundert wurde von Seiten der russischen Administration und ebenso der Forschungsreisenden nicht stets zwischen Itel'menen und Korjaken – den beiden indigenen Ethnien Kamčatkas – unterschieden, sondern beide Völker wurden oft unter dem Begriff *Kamčadalen* zusammengefasst.

71 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 48, Fn. 1. Vgl. außerdem Georg Wilhelm Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt/M./Leipzig 1774, S. 277; Stepan Krašeninnikov, *Opisanie zemli Kamčatki*, 2 Bde., St. Petersburg 1819, hier Bd. 2, S. 114.

72 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 413 ff.

73 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 48.

Als nächstes musste Iochel'son eingestehen, dass er während seiner gesamten Feldforschungen unter den Korjaken – immerhin vom Sommer 1900 bis zum Sommer 1901 – lediglich zwei Schamanen kennenlernen konnte.⁷⁴ Beide beschrieb er als junge Männer, die aufgrund materieller Armut und einer sozialen Stellung als Knechte (*laborer*) reicher Mitglieder ihrer Gesellschaft unter den eigenen Verwandten kaum Respekt genossen.⁷⁵ Dieser Hinweis Iochel'sons erinnerte zwar an den Fall des čukčischen Schamanen *Scratching Woman* bei Bogoraz, der in seinem sozialen Umfeld eine ähnlich niedrige Reputation besaß. Anders als sein Expeditionskollege charakterisierte Iochel'son seine beiden korjakischen Schamanen jedoch weder als leicht reizbar oder hysterisch noch als halbverrückt. So stellte er den ersten der beiden – einen Küsten-Korjaken aus Oljutor im Nordosten Kamčatkas – als schüchternen Jungen mit weichen und freundlichen (*flexible and pleasant*), wenn auch ein wenig wilden (*somewhat wild*) Gesichtszügen und leuchtenden (*bright*) Augen dar.⁷⁶



Abb. 35: Das von Küsten-Korjaken bewohnte Dorf Kamenskoe im Jahr 1900, aufgenommen von Vladimir Iochel'son.

Iochel'son traf mit dem jungen Schamanen, der in Begleitung eines korjakischen Händlers reiste, in Kamenskoe an der Penžina unweit von deren Mündung in die gleichnamige Bucht zusammen. Auf Iochel'sons Anfrage war er sofort bereit, einen

74 Vgl. ebd., S. 49.

75 Vgl. ebd.

76 Vgl. ebd.

Beweis seiner schamanischen Kunst zu liefern. Die nachfolgende Séance in einer der halbunterirdischen korjakischen Behausungen schilderte Iochel'son getreu den Prinzipien von Boas detailliert und betont sachlich. In dem kaum beleuchteten Raum habe der junge Schamane – gekleidet in ein gewöhnliches zottiges Rentierfell – mithilfe des Spiels auf einer großen ovalen Trommel und einem Tierstimmen imitierenden Gesang damit begonnen, seine Geister zu rufen. Die Stimmen von Wolf und Haubentaucher sowie anderer Tiere, aber auch die Trommelschläge habe man während des Rituals bald aus dieser und bald aus jener Ecke des Hauses vernehmen können, was Iochel'son auf die bauchrednerischen Fähigkeiten und ein tänzerisches Umkreisen des Schamanen um seine Zuhörer zurückführte. Nach Abschluss der Séance habe man den jungen Mann völlig erschöpft auf einem der Rentierfelle am Boden liegend vorgefunden, wo er verkündet habe, dass die Krankheit (Masern) Kamenskoe nun verlassen habe und nicht wiederkäme. Letzteres freute auch Iochel'son; denn einer der älteren Einwohner von Kamenskoe habe die anthropologische Vermessung der korjakischen Bevölkerung des Dorfes bisher als tödliche Gefahr sabotiert und vor dem Ausbruch einer neuen Masernepidemie nach Iochel'sons Abreise gewarnt.⁷⁷ Ob Iochel'son seine wissenschaftliche Arbeit unter den Bewohnern von Kamenskoe daraufhin tatsächlich ohne Störungen weiterführen konnte, ließ er offen. Der junge Schamane trat allerdings kaum in der Rolle eines Vermittlers zwischen ihm und den Dorfbewohnern auf, da er sich einem zweiten Treffen mit Iochel'son durch seine sofortige Weiterreise noch am Folgetag entzog.⁷⁸

Zieht man Iochel'sons eigene Prämisse zu Rate, wonach alle unterschiedlichen Typen von Schamanen, wie sie bei den Čukčēn der damaligen Zeit zu finden gewesen seien, einstmals auch einen festen Bestandteil des sozialen und religiösen Lebens der Korjaken darstellten, lässt gerade dieser Fall einige Zweifel aufkommen, ob Iochel'son es tatsächlich mit einem „professionellen“ bzw. individuellen Schamanen im Sinn seines wissenschaftlichen Kollegen Bogoraz zu tun hatte. Dagegen spricht einerseits die Schilderung des jungen Korjaken als eher ausgeglichener Charakter, während Bogoraz čukčischen Schamanen allgemein eine leicht reizbare und höchst empfindliche Psyche attestierte. Bogoraz' empirische Beobachtung, dass Schamanen oftmals mit einer geistigen Labilität oder gar suizidalen Neigungen gesegnet seien, findet sich wie bereits ausgeführt auch in älteren Berichten über sibirische Schamanen.⁷⁹ Jedoch geben auch die empirischen Beobachtungen Iochel'sons Grund zur Skepsis an der Professionalität des Schamanen, etwa im Hinblick auf die gesellschaftliche Anerkennung des von ihm beanspruchten religiösen Status. So veranstaltete er sein schamanisches Ritual auf Anfrage Iochel'sons hin, nicht auf Bitten der Bewohner von Kamenskoe. Als Küsten-Korjake aus der Region des heutigen Oljutorskij Rayon war er zudem nicht automatisch Teil der indigenen Gesellschaften entlang der Penžina-Bucht. Ob

77 Vgl. ebd., S. 49 f.

78 Vgl. ebd., S. 50.

79 Vgl. Wrangel, Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants, Bd. 1, S. 286 f.

die Anrufung seiner Geister zur Vertreibung der Masern aus Kamenskoe von den dortigen Korjaken als wirksam betrachtet wurde, ließ Iochel'son wiederum offen. Somit bleibt auch die Frage, ob er in Kamenskoe tatsächlich als Schamane wahrgenommen wurde, ohne eindeutige Antwort.



Abb. 36: Ein Lager der Rentier-Korjaken 1901 mitsamt ihrer Rentierherde, vermutlich auf der Tajgonos-Halbinsel, in der Bildmitte ist das Zelt von Vladimir Iochel'son zu sehen.

Anders sieht es dagegen im Falle des zweiten Schamanen aus, den Iochel'son während seines Aufenthaltes unter den Rentier-Korjaken auf der Tajgonos-Halbinsel kennenlernte. Aufmerksam wurde Iochel'son auf den Schamanen, als er von dessen Heilung eines Syphilis-Kranken von einem schweren Geschwür an der Kehle hörte. Zwar traf er den Schamanen bei seiner Ankunft im Lager des Syphilis-Patienten nicht mehr an, er bat aber das dortige Klanoberhaupt (*chief*), erneut nach dem Schamanen schicken zu lassen. Als dieser zurückkehrte, war er jedoch im Unterschied zum ersten Schamanen aus Oljutor zunächst nicht bereit, für den russischen Neuankömmling ein schamanisches Ritual abzuhalten. Auf Iochel'sons Bitte, „nach seinem Weg zu schauen“ (*“look at my road”*), also mithilfe des schamanischen Rituals um eine sichere Reise Iochel'sons zu ersuchen, erwiderte er, dass er sich in tödliche Gefahr begäbe, würde er seine Geister für einen Fremden anrufen. Da zudem das Klanoberhaupt Iochel'sons Zelt als einzigen Ort für diese Zeremonie festgelegt hatte, wendete der Schamane zusätzlich ein, dass seine Geister niemals die Behausung eines Russen betreten würden. Allerdings stimmte die Bezahlung mit einem roten Fanellhemd und

einem belgischen Messer die Geister laut Aussage des Schamanen zufrieden, worauf er schließlich doch in die Zeremonie einwilligte. Da korjakische Schamanen die hierfür dringend benötigte Trommel nicht selbst besaßen, sondern immer auf diejenige im Besitz der Familie zurückgreifen mussten, in deren Haus das Ritual stattfand⁸⁰; und da Iochel'son zudem selbst nicht im Besitz einer Trommel war, musste das Klanoberhaupt mit seiner Familientrommel aushelfen: Zwar dürfe eine korjakische Familientrommel nicht in das Haus eines anderen Korjaken gebracht werden, aber diese Regel gelte im Falle von Iochel'son nicht. Jedoch könne die Familientrommel nur in ihrer Hülle aus ihrem Zelt getragen werden, um nicht einen Schneesturm herauf zu beschwören, weshalb eine Frau des Klanoberhauptes sie in Iochel'sons Zelt mitbrachte. Diese nahm schließlich gemeinsam mit ihrem Mann, Iochel'son und dessen Frau Dina Iochel'son-Brodskaja an der Zeremonie teil.⁸¹

Das nun folgende Ritual schilderte Iochel'son genauso neutral wie die Séance des ersten Schamanen. Auch hier kam es zur Anrufung der Geister in Tiergestalt durch die Imitation ihrer Stimmen: wie die von No'taka'vya (*One-who-walks-around-the-Earth*, der mythische Name des Bären) oder die von Umya'ilhin (*Broad-soled-One*, der mythische Name des Wolfs). Während seines Meditationsgesangs bat der Schamane den Geist Gi'chol'a (*The-one-on-High*) um eine glückliche Heimreise für Iochel'son und sich selbst. Schließlich wollte er das Ritual mit einer symbolischen Selbstverletzung beenden, wofür er im Auftrag seiner Geister von Iochel'son als Bittsteller des Rituals ein Messer einforderte. Während Iochel'son zumindest unwohl bei der Sache wurde, drängte seine Frau Dina ihn inständig, dem Schamanen während der Séance kein Messer zu geben. Iochel'son kontextualisierte diese Furcht durch den Verweis auf seine Teilnahme an mehreren Zeremonien eines tungusischen Schamanen namens Maška, dessen Ekstase selbst ihm Angst eingejagt habe. Auch Maška habe während der Rituale um Messer oder Speere gebeten, um sich im Auftrag seiner Geister selbst zu verletzen. Darum habe dessen Frau im Vorfeld jeder Zeremonie alle möglichen scharfen Gegenstände aus seiner Nähe entfernt und jedem Teilnehmer des Rituals verdeutlicht, ihrem Mann währenddessen unter keinen Umständen Messer oder ähnliches zu überreichen, da er sich während einer Séance einmal fast selbst getötet habe. Im Fall des zweiten korjakischen Schamanen gab Iochel'son dessen Bitte jedoch nach. Dieser stach das Messer nur durch die Jacke hindurch, um es dann unter künstlichem Röcheln senkrecht an seinem Körper vorbeigleiten zu lassen, während an der Einstichstelle vorbereitete Blutflecken sichtbar wurden. Nach diesem Akt verkündete er Iochel'son schließlich, dass seine Geister ihm eine sichere Reise durch das Land der Korjaken bereit hielten und Tiyk-e'yim, der „Herr der Sonne“ (*Sun-Chief*) – gemeint war der russische Kaiser –, ihn bei seiner Rückkehr reichlich belohnen werde.⁸²

80 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 48.

81 Vgl. ebd., S. 50.

82 Vgl. ebd., S. 51 f.

Iochel'son hielt sich auch bei der Beschreibung des letzten Teils der Zeremonie trotz der selbst verspürten Angst und der durchlebten Ungewissheit über den Ausgang des Rituals an die Prinzipien von Boas, nicht zuletzt, indem er seine eigene Position als europäischer Forscher reflektierte. Seine Analyse, dass die gestellte Selbstverletzung des Schamanen und die damit verknüpfte Vorstellung von der sofortigen Heilung derartig beigebrachter Wunden keineswegs als Betrug eingestuft werden könne, weil das Bewusstsein „primitiver“ Kulturen sichtbare und imaginäre Dinge derart vermische, dass oft der Schamane selbst an die Existenz einer echten, für die anderen unsichtbaren Wunde glaube, zeigt dies noch einmal sehr eindrücklich.⁸³ Seine Charakterisierung des zweiten Schamanen und die allgemeine Schilderung der Zeremonie und ihrer Vorgeschichte legen zudem den Schluss nahe, dass Iochel'son es zumindest in diesem zweiten Falle mit einem authentischen individuellen korjakischen Schamanen zu tun hatte. So wurde dieser von der indigenen Gesellschaft der Rentier-Korjaken auf der Tajonos-Halbinsel als Schamane anerkannt, was die Beteuerungen der Korjaken über die sofortige Heilung des Syphilis-Kranken, aber auch bereits die Inanspruchnahme des Schamanen als Heiler belegen.⁸⁴ Anders als im Falle des ersten Schamanen gingen hier der Zeremonie zähe Verhandlungen über das Ob und Wie des Rituals voraus, bei denen es immer darum ging, gesellschaftliche und religiöse Konventionen der Rentier-Korjaken mit der Durchführung eines schamanischen Rituals für Iochel'son, einen „russischen Fremden“, in Einklang zu bringen. Ob dieser Fall allerdings als ein Beweis für Iochel'sons Grundthese eines „professionellen“ Schamanentums bei den Korjaken taugt, ist angesichts fehlender weiterer Beispielfälle trotzdem äußerst fragwürdig. Zudem bleibt Iochel'son einige wichtige Information schuldig. So gibt er keinerlei Auskünfte über die Herkunft und den sozio-ökonomischen Status des zweiten Schamanen. Ebenso ist nicht klar, ob der Schamane auch anderswo sein Wirken unter Beweis stellen durfte. Dass die Entscheidung über den Ort des Rituals, die Bestimmung der dafür zu verwendenden Trommel und deren Transport in Iochel'sons Zelt zudem in den Händen des Klanoberhaupts und nicht des Schamanen lag, verdeutlicht vielmehr, dass die wichtigste Instanz in religiösen Fragen wenigstens bei den Rentier-Korjaken um 1900 zunächst einmal in Gestalt des Klanchefs zu suchen war.

Dass Iochel'son dennoch an der These der einstigen Existenz und Verbreitung eines professionellen Schamanentums bei den Korjaken festhielt, zeugt tatsächlich von ideologischen Differenzen, die Anfang des 20. Jahrhunderts offenbar zwischen seinem Verständnis von Wissenschaft und demjenigen von Boas noch bestanden. Allein seine dieser These zugrunde liegende Prämisse, dass in „primitiven“ Kulturen grundsätzlich von einer Entwicklung von einem Familien- hin zu einem Professionellen Schamanismus auszugehen sei, stand im krassen Widerspruch zu Boas' kulturrelativistischer Perspektive. Auf der anderen Seite stand Iochel'son jedoch genauso

83 Vgl. ebd., S. 52. Vgl. auch Wrangel, *Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants*, Bd. 1, S. 287.

84 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 50.

wie Bogoraz den empirischen Methoden von Boas in Gestalt der teilnehmenden Beobachtung und der induktiven Beschreibung und Analyse der Forschungsobjekte völlig aufgeschlossen gegenüber. Dies schlägt sich nicht nur in den äußerst detaillierten Darstellungen materieller Alltagsgegenstände, sondern ganz allgemein auch in der nahezu wertneutralen Schilderung schamanischer Rituale nieder. Dennoch scheint an der ein oder anderen Stelle von *The Koryak* immer wieder durch, wie schwer es Iochel'son oftmals fiel, die kulturellrelativistische Perspektive eines nüchternen Analytikers einzunehmen. So auch als er von einer Reise nach Gižiga ins korjakische Dorf Paren' zurückkehrte, wo er entlang des gleichnamigen Flusses unzählige Hunde als rituelle Opfer mit den Köpfen auf Pfähle aufgespießt vorfand. Die meisten Tiere waren von Korjaken geopfert worden, die Iochel'son mit ihren Hundeschlitten für den Transport von Artefakten und anderen Forschungsmaterialien nach Gižiga selbst angeheuert hatte: als Dank für ihre glückliche Heimkehr und als Schutz vor den Geistern der Masern, die im Vorjahr aus dem mehrheitlich russisch besiedelten Gižiga nach Paren' eingeschleppt worden waren.⁸⁵



Abb. 37: Hundeopfer in einer korjakischen Siedlung, aufgenommen 1901 von Vladimir Iochel'son.

“Of course, from their own point of view, the Koryak have just as much right to sacrifice their dogs for the sake of their own welfare as we have to kill cattle to support our existence; but I never felt so sad on account of human delusions as when, approaching the settlement, I suddenly saw several dozen stakes with needlessly killed animals hung to them.”⁸⁶

85 Vgl. ebd., S. 96 f.

86 Ebd., S. 97.

Dies ist allerdings eines der wenigen Beispiele in Iochel'sons Werk, wo dieser den Zwiespalt zwischen der von Boas geforderten kulturrelativistischen Forschungsperspektive und seiner eigenen politischen und sozio-kulturellen Vorprägung offen darlegte. Von derartigen Fällen abgesehen, schaffte es Iochel'son genauso wie Bogoraz, auch im Falle der Darstellung des Schamanismus, die Rolle eines teilnehmenden und unvoreingenommenen Beobachters einzunehmen.

Fazit

Vergleicht man beide Werke, so lassen sich in der abschließenden Betrachtung viele Parallelen in den Arbeiten beider Wissenschaftler feststellen, was nicht zuletzt auf die strikten Instruktionen von Boas zurückgeführt werden muss. Beide erwiesen sich gerade auch im Sinne der damals alles beherrschenden Idee der Salvage Ethnography für die Jesup-Expedition als Glücksfall. Ihre beiden Hauptwerke – sowohl *The Chukchee* als auch *The Koryak* – stellen die Kultur der Čukčēn bzw. der Korjaken umfassend unter Berücksichtigung jedweder Aspekte des Lebens dieser Ethnien bzw. ihrer materiellen und immateriellen Kultur dar, weitestgehend ohne Werturteile, Kommentare oder Schlussfolgerungen zu formulieren. Im Großen und Ganzen werden beide Werke somit durchaus dem wissenschaftlichen Ansatz von Boas gerecht. Dies gilt explizit auch für die hier besprochenen Kapitel zum Schamanismus bei den Čukčēn und Korjaken. Dennoch hatten Iochel'son und Bogoraz mit diesem Ansatz teilweise ihre Schwierigkeiten, insbesondere mit der von Boas vertretenen kulturrelativistischen Forschungsperspektive. Boas hingegen, dem nicht zuletzt am wissenschaftlichen Beweis der Durchführbarkeit seiner Methoden und an der Durchsetzung des Kulturrelativismus gelegen war, dürfte im Zuge der Verschriftlichung der Forschungsergebnisse von Iochel'son und Bogoraz, aber auch nach deren Veröffentlichung zumindest an einigen Stellen Einwände gegen die Thesen seiner Kollegen und Freunde gehabt haben.

Im Falle der hier behandelten Auseinandersetzung mit dem Schamanismus bei den Čukčēn und den Korjaken dürfte sich Boas in Bogoraz' Werk vor allem an dessen These gestoßen haben, wonach unter Verweis auf den Propheten Moses eine labile Psyche als ein allgemeines Merkmal von Menschen mit einer Nahbeziehung zu einer metaphysischen Macht anzusehen sei. Bei Iochel'son legt dessen a priori dargelegte Prämisse einer generellen Entwicklung von einem Familien- hin zu einem Professionellen Schamanismus eine scharfe Kritik von Seiten Boas' noch viel eher nahe. Beide Fälle stellten in jedem Fall eine Verletzung von Boas' Grundprinzip dar, dass gleiche Ursachen eben nicht überall auf der Welt gleiche Wirkungen hervorbrächten. Sie verdeutlichen zudem, dass sowohl Iochel'son als auch Bogoraz trotz der aufwendigen Instruktionen von Boas noch von der Vorstellung eines linear aufsteigenden Entwicklungsmodells der Menschheitsgeschichte geprägt waren. Allerdings stellte es für beide

Forscher zumeist überhaupt kein ideologisches Problem dar, die von Boas propagierten historisch-induktiven Methoden etwa in Form der teilnehmenden Beobachtung umzusetzen. Diese hatten nicht zuletzt ihr Äquivalent in der revolutionären Formel des Narodničestvo vom „Gang ins Volk“. Vor allem Bogoraz verfolgte bald auch das Ziel, mithilfe allumfassender wissenschaftlicher Erforschung indigener Ethnien zur Beseitigung der Vielzahl ihrer sozialen und ökonomischen Probleme einen wichtigen Beitrag zu leisten. Beide ehemaligen Revolutionäre waren als Wissenschaftler trotz ihrer Orientierung an linearen Entwicklungsmodellen sehr weit von den klassischen Methoden der Evolutionisten in Gestalt von permanenter Klassifizierung und Einordnung von materiellen Artefakten und immateriellen Kulturgütern in Entwicklungstafeln entfernt, weil sie indigenen Ethnien die Fähigkeit zugestanden, aus eigener Kraft heraus kulturelle und zivilisatorische Leistungen vollbringen zu können.