

Yvonne Krumholz und Matthias Winterschladen

ZWEI SCHRIFTEN – ZWEI AUSEINANDER DIVERGIERENDE DARSTELLUNGEN?

ODER: WARUM VLADIMIR IOCHEL'SON FÜR DIE JESUP NORTH PACIFIC EXPEDITION ZWEI UNTERSCHIEDLICHE WERKE VERFASSTE

EINE UNTERSUCHUNG AM BEISPIEL SEINER SCHAMANISMUSDARSTELLUNG

Einleitung

Vladimir Iochel'son gehörte zusammen mit Vladimir Bogoraz und anderen zu den ausgewählten Teilnehmern der sibirischen Abteilung der Jesup North Pacific Expedition.¹ Nach Abschluss der Expedition stieß – auf Initiative der beiden Wissenschaftler – noch ihr guter Freund und Kollege Lev Šternberg als Autor zum Kreis der Wissenschaftler und Experten der Jesup-Expedition hinzu.² Alle drei Ethnographen verband nicht nur ihr Interesse an den indigenen Ethnien in den fernen nordöstlichen Peripherien Sibiriens, sondern auch eine gemeinsame persönliche und politische Vorgeschichte. Alle drei entstammten tief im Judentum verankerten Rabbinerfamilien und waren im sogenannten Ansiedlungsrayon des Russischen Reiches aufgewachsen. Alle drei waren in den 1880er Jahren aufgrund ihrer revolutionären Gesinnung und ihrer politischen Aktivitäten für die terroristische *Narodnaja Volja* (Volkswille) zu Festungshaft und anschließender Verbannung nach Ostsibirien verurteilt worden. Iochel'son und Bogoraz hatten die Jahre ihrer Verbannung gar am selben Ort – in Sredne-Kolymsk – verbracht, während Šternberg seine Zeit auf der Insel Sachalin verbüßt hatte. Alle drei hatten ihr Interesse an den indigenen Ethnien ihrer Verban-

1 Vgl. zu Iochel'son: Michael Knüppel, Paraphernalia zu einer Biographie des Sibiristen, Anthropologen und Archäologen Vladimir Il'ič Iochel'son (1855-1937), Wiesbaden 2013; zu Bogoraz: Katharina Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz (1865-1936). Eine Bibliographie, München 1999. Vgl. auch den Eintrag von Lawrence Krader, Bogoraz, Vladimir G.; Sternberg, Lev Y.; and Jochelson, Vladimir, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Januar, 1968. "Bogoraz was responsible for the Chukchee and the Eskimo of Siberia, Sternberg for the Gilyak (Nivkh) of the lower Amur River and Sakhalin, and Jochelson for the Yukaghir and Koryak." Zitiert nach der Online-Version: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045000123.html>, letzter Zugriff am 29.07.2015.

2 Vgl. Igor Krupnik, Jesup Genealogy. Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic/North Pacific Anthropology. Part I: From the Jesup Expedition to the Cold War, 1897-1948, in: Arctic Anthropology, Jg. 35, 1998, H. 2, S. 199-226, hier S. 205.

nungsorte zudem erst im Zuge der Verbannung entwickelt und dort noch während ihrer Strafzeit an offiziellen Forschungsunternehmen oder etwa an der Durchführung der Volkszählung von 1897 gewichtigen Anteil genommen. Durch diese Umstände zählten alle drei zu den damals wenigen Experten für die indigenen Ethnien dieses Teils Sibiriens, was sie aus Sicht des Expeditionsleiters Franz Boas zur Teilnahme an der Jesup-Expedition geradezu prädestinierte.³



Abb. 26: Vladimir Il'ič Iochel'son (1855-1937), aufgenommen 1900 in San Francisco vor der Abreise nach Nordostsibirien im Rahmen der Jesup-Expedition.

Die ihnen zugedachte Aufgabe schloss neben allumfassender empirischer Feldforschung vor Ort (unter den Čukčen, sibirischen Yupik, Korjaken, Jukagiren und Nivchen sowie zusätzlich unter den Itel'menen, Évenen, Évenken und Jakuten) auch das Verfassen ebenso umfassender wissenschaftlicher Werke zu jeder einzelnen der zu erforschenden indigenen Ethnien ein. Im Geiste der damals in der Wissenschaft

3 Vgl. Andrej O. Levčenko, *Sibirjakovskaja ekspedicija VSOIRGO (1894-1896 gg.)*, in: *Irkutskij istoriko-ekonomičeskij ežegodnik*, 2010, S. 191-194, hier S. 193 f.; Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 22; Nikolaj B. Vachtin, *Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa i ee russkie učastniki*, in: *Antropologičeskij forum*, Jg. 2, 2005, H. 2, S. 241-274, hier S. 262 f. Siehe hierzu auch den Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

vom Menschen weit verbreiteten Idee der *Salvage Ethnography*, die im Zuge des sich verschärfenden Kulturkontaktes indigener Ethnien mit Zivilisationen a priori von deren baldigem Verschwinden ausging, sollten die Teilnehmer der Jesup-Expedition möglichst viel und möglichst allumfassend materielle und immaterielle Kulturgüter dieser – so nahm man an – bald verschwundenen Kulturen sammeln, um sie für die wissenschaftliche Analyse zukünftiger Forscher zu retten.⁴ Die als Abschluss der Jesup-Expedition zu verfassenden wissenschaftlichen Werke sollten ferner nach festen Richtlinien auf der Basis der von Boas entwickelten kulturrelativistischen Perspektive angefertigt werden, wozu Boas alle Forscher des Unternehmens im Vorfeld der Expedition explizit instruierte. So verpflichtete Boas auch Iochelson und Bogoraz während ihres Aufenthaltes in New York im Frühjahr 1900 auf die Verinnerlichung dieser Forschungsperspektive, wonach sie jede der zu untersuchenden Kulturen allein auf der Basis eigener empirischer Forschung und nur aus sich selbst heraus sowie unter Hinzuziehung der jeweiligen historischen Entwicklung einer wissenschaftlichen Analyse unterziehen sollten.⁵ Dementsprechend sollten die wissenschaftlichen Werke als Endprodukte dieser damals spezifischen Form empirischer Feldforschung im Geiste der historisch-induktiven Methodik von Boas objektiv und wertneutral sowohl materielle als auch immaterielle Kulturgüter der einzelnen Ethnien beschreiben. Die kulturrelativistische Wertneutralität galt gleichermaßen sowohl für das alltägliche Leben, die Sprache als auch für die Darstellung der politischen und sozialen Verhältnisse sowie der religiösen Vorstellungen und Weltanschauungen, da Boas die These vertrat, dass es nur auf diesem Wege möglich sei, zu einem ganzheitlichen Verständnis der jeweiligen indigenen Kultur zu gelangen.⁶

-
- 4 Zum Ideengebäude der *Salvage Ethnography* vgl. Jacob W. Gruber, *Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology*, in: *American Anthropologist*, Jg. 72, 1970, S. 1289-1299, hier besonders S. 1292-1298. Zur Bedeutung dieses Topos für die Jesup-Expedition vgl. Friedrich Pöhl, Franz Boas. Feldforschung und Ethik, in: ders./Bernhard Tilg (Hg.), Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse. Wege einer antirassistischen Anthropologie, Wien/Berlin 2009, S. 55-76, hier S. 59-62; William W. Fitzhugh/Igor Krupnik, Introduction, in: ders./ders. (Hg.), *Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*, Washington, D.C. 2001, S. 1-16, hier S. 2 f.; Friedrich Pöhl, Einleitung, in: ders./Tilg (Hg.), Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse, S. 1-26, hier S. 11-15. Siehe hierzu auch den Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.
- 5 Vgl. Vachtin, Tichookeanskaja ekspedycja Džesupa, S. 266, 268; 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.; Fitzhugh/Krupnik, Introduction, S. 2 f.
- 6 Vgl. Michael Dürr, Die Suche nach ‚Authentizität‘. Texte und Sprachen bei Franz Boas, in: ders./Erich Kasten/Egon Renner (Hg.), Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen, Wiesbaden 1992, S. 103-124, hier S. 113 f.; Pöhl, Einleitung, S. 8 ff., 12-15; Franz Boas, The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), in: ders., *Race, Language and Culture*, New York 1940, Reprint Chicago/London 1982, S. 270-280, hier besonders S. 247 ff.

Während sich Bogoraz in seinem Opus Magnum *The Chukchee* von 1904-1909⁷ geradezu vorbildlich an Boas Instruktionen orientierte, wird insbesondere im Falle von Iochel'sons erstem Werk im Rahmen der Jesup-Series *The Koryak* von 1908⁸ an einigen Stellen deutlich, dass Iochel'son bei der Umsetzung von Boas' Konzept und Perspektive gerade im Hinblick auf die religiöse Vorstellungswelt und den Schamanismus der Korjaken mit seiner eigenen Weltanschauung in Konflikt geriet. Dies verwundert nicht zuletzt vor allem deshalb, weil sich Iochel'son ganz im Unterschied zu Bogoraz spätestens seit der Jesup-Expedition von jeder aktiven Teilnahme an der russischen Revolutionsbewegung zugunsten seiner akademischen Karriere fernhielt. Im Fall seines zweiten Hauptwerkes *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* von 1926⁹ hingegen schien auch Iochel'son eine starke Affinität zur Konzeption seines akademischen Freundes und Förderers Boas entwickelt zu haben; dies jedoch zu einer Zeit, als die Grundthese der Jesup-Expedition eines großen gemeinsamen Kulturraumes der indigenen Ethnien des Nordpazifiks bereits überholt und von der Theorie eines zirkumpolaren Kulturraumes der indigenen Bevölkerung der arktischen Territorien Eurasiens und Nordamerikas abgelöst worden war.¹⁰

Das Anliegen des vorliegenden Beitrages wird es somit primär sein, im Zuge der Analyse von Iochel'sons Darstellung des Schamanismus' der Korjaken und Jukagiren nach solchen objektiv erfassbaren Unterschieden in beiden Werken zu fahnden, diese offen zu legen und den Versuch zu wagen, Ursachen und Gründe für die sich unterscheidenden Beschreibungen der religiösen Welt dieser beiden Ethnien durch Iochel'son heraus zu kristallisieren. Hierzu wird es zur besseren Einordnung der Unterschiedlichkeit beider Werke zunächst nötig sein, sowohl auf Iochel'sons divergierende wissenschaftliche und persönliche Positionierungen gegenüber beiden Ethnien einzugehen als auch auf die Umstände zu verweisen, die dazu führten, dass zwischen der Publikation von *The Koryak* und *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* fast 20 Jahre lagen. Um mögliche Missverständnisse und Vorbehalte Iochel'sons gegenüber dem Schamanismus als Religion besser verstehen zu können, soll außerdem noch einmal detaillierter auf seine religiöse Verwurzelung im Judentum und ebenso auf sein wissenschaftliches Vorverständnis eingegangen werden. Denn beides – sowohl seine religiöse Prägung durch das orthodoxe Judentum als auch seine wissenschaftliche Vorbildung – dürfte trotz der Instruktion von Boas während und nach der Jesup-Expedition immensen Einfluss auf seine wissenschaftliche Arbeit besessen haben.

7 Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *The Chukchee*, Leiden/New York 1904-1909.

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

9 Vgl. ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Leiden/New York 1926.

10 Vgl. Nikolaj B. Vachtin, „Nauka i žizn'“. Sud'ba Vladimira Iochel'sona (Po materialam ego perepiski 1897-1934 gg.), in: Bjuulleten': Antropologija, menšinstva, mul'tikul'turalizm, Jg. 5, 2004, S. 35-49; Krupnik, *Jesup Genealogy*, S. 203 ff. Zu Iochel'son als Revolutionär und Wissenschaftler siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

Das Herzstück dieses Beitrages soll sich unter Beachtung der oben dargelegten Analyseschritte anhand beider Werke zunächst mit Iochel'sons allgemeiner These von der Ausdifferenzierung in einen Familien- und einen professionellen Schamanismus befassen. Danach folgt eine kritische Auseinandersetzung mit einigen ausgesuchten Darstellungen schamanischer Rituale, an denen Iochel'son im Rahmen seiner Feldforschungen selbst teilnehmen konnte. Schließlich soll noch Iochel'sons Umgang mit einem aus europäischer Perspektive besonderen Phänomen des Schamanismus' in die hier dargelegte Analyse mit einbezogen werden: mit dem im religiösen Weltbild vieler sibirischer Ethnien omnipräsenten „Geschlechtswandel“ meist männlicher Mitglieder der jeweiligen indigenen Gesellschaft hin zu „weiblichen“ Schamanen.

Vladimir Iochel'son und die Erforschung der Korjaken und Jukagiren

Schon ein flüchtiger Blick auf Iochel'sons politischen Werdegang und seine zahlreichen Aktivitäten als Mitglied der russischen Revolutionsbewegung u.a. in den Reihen der Narodnaja Volja sowohl innerhalb des Russischen Reiches als auch im deutschen und schweizerischen Exil¹¹ wirft unweigerlich die Frage nach der Wurzel des Interesses an den indigenen Ethnien des äußersten Nordostens Sibiriens auf. Ohne jeden Zweifel war die Entstehung dieses Interesses untrennbar mit Iochel'sons zehnjähriger Verbannung an die Kolyma verbunden, wodurch er gemeinsam mit Bogoraz und anderen ehemaligen Mitstreitern zum „unmittelbaren“ Nachbarn von Jakuten, Èvenken, Èvenen, Jukagiren und Čukčen geworden war. Fahndet man nach den Ursachen, so stößt man – etwa in der Korrespondenz zwischen Bogoraz und dem zur gleichen Zeit verbannten Šternberg – einerseits auf das Motiv einer nahezu „absoluten“ Ereignislosigkeit und einer daraus resultierenden Langeweile¹²; andererseits auch auf die Idee vom „Gang ins Volk“, jenes zentrale Ideologem der politischen Bewegung des Narodničestvo, aus der auch die Narodnaja Volja hervorgegangen war.¹³ Von Bogoraz wurde vor allem letzteres Motiv in der Retrospektive immer wieder tradiert.¹⁴ Ob im Falle Iochel'sons mangelnde intellektuelle Beschäftigungsmöglichkeiten oder eher seine politischen Grundüberzeugungen ausschlaggebend

11 Vgl. Jack Jacobs, *On Socialists and "the Jewish Question" after Marx*, New York/London 1992, S. 47 f. und S. 179 f., dort Fn. 28 und 29; Vachtin, *Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa*, S. 255 f.; ders., „Nauka i žizn“, S. 36.

12 Vgl. ders., *Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa*, S. 257 f.

13 Diese These findet sich z.B. bei Isabelle Kreindler. Vgl. Isabelle T. Kreindler, *The Non-Russian Languages and the Challenge of Russian. The Eastern versus the Western Tradition*, in: dies. (Hg.), *Sociolinguistic Perspectives on Soviet National Languages. Their Past, Present, and Future*, Berlin/New York 1985, S. 345-367, hier S. 350.

14 Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *Čukči. Čast' 1: Social'naja organizacija, Leningrad 1934*, S. XIII; David S. Rajzman, B. G. Bogoraz-Tan i Severo-Vostok, in: I. V. Kolonteeva (Hg.), *Vladimir Germanovič Bogoraz-Tan i Severo-Vostok. Biobibliografičeskij ukazatel', Magadan 1991*, S. 18-26 hier S. 18 f.

waren, sich mit den vom zarischen Staat „unterdrückten“ indigenen Ethnien Sibiriens zu befassen, ist von der Forschung noch nicht beantwortet worden.¹⁵ Für die Fragestellung des vorliegenden Beitrages ist jedoch vielmehr von Belang, dass seine ersten längeren Forschungsreisen Iochel'son zu den Jukagiren im peripheren Norden des Jakutsker Gebiets (*Jakutskaja oblast'*) führten. Seine im Zuge dieser Aufenthalte auf autodidaktischem Wege erworbenen Kenntnisse der jukagirischen Kultur und Sprache ermöglichten ihm schließlich, in den Jahren 1894 bis 1897 an der Jakutsker Historisch-Ethnographischen Expedition der Ostsibirischen Abteilung der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft teilzunehmen. Im Rahmen dieses späterhin nach ihrem Financier, dem Irkutsker Kaufmann Innokentij Sibirjakov, als *Sibirjakov-Expedition* benannten Forschungsunternehmens konnte sich Iochel'son nun mit offiziellem Auftrag intensiv mit den Jukagiren und ihrer Kultur und Sprache beschäftigen und in der Folge erste herausragende wissenschaftliche Publikationen vorlegen.¹⁶ Analog zu dem sehr persönlichen Bezug seines späteren Freundes Franz Boas zu den Inuit der Baffin-Insel, wo dieser 1883/84 seinen allerersten Forschungsaufenthalt absolviert hatte¹⁷, scheint auch Iochel'son über seine professionelle Arbeit hinaus ein besonderes Sympathieverhältnis zu „seinen“ Jukagiren entwickelt zu haben, die er ganz zu Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn erforschte. Dies wurde auch in den Vertragsverhandlungen zwischen Iochel'son und Boas im Vorfeld der Jesup-Expedition deutlich, in denen Iochel'son gegenüber dem American Museum of Natural History durchsetzen konnte, dass neben den Čukčen und Korjaken auch die Jukagiren in die Gruppe der Hauptforschungsobjekte des nordostsibirischen Teils der Jesup-Expedition aufgenommen wurden, obwohl diese ursprünglich aufgrund

-
- 15 Da Iochel'son während seiner Zeit im Schweizer Exil fest in das Milieu der dort lebenden russischen Revolutionäre eingebunden war, gleichzeitig aber auch ein Studium an der Universität Bern aufgenommen hatte, das er nach der Verbannung bei dem Geographie-Professor Eduard Brückner fortsetzte, darf die These aufgestellt werden, dass sich politische Überzeugung und wissenschaftliches Interesse im Vorfeld seiner ersten ethnographischen Forschungen unter den Jukagiren die Waage hielten. Vgl. Iochel'sons akademischen Lebenslauf in: Archiv Vostokovedov Instituta Vostočnych Rukopisej Rossijskoj Akademii Nauk (AV IVR RAN), f. 23, op. 2, d. 62, ll. 1-3.
- 16 Vgl. Andrej O. Levčenko, *Sibirjakovskaja ekspedycja VSOIRGO (1894-1896 gg.)*, in: *Irkutskij istoriko-ekonomičeskij ežegodnik*, 2010, S. 191-194, hier S. 193 f.; 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; ders., *Brodjačie rody tundry meždu rekami Indigirkoj i Kolymoj, ich etničeskij sostav, narečie, byt, bračnyje i inye obyčaj i vzaimodejstvie različnych plemennyh elementov*, in: *Živaja starina*, 1900, H. I-II, S. 1-43; ders., *Materialy po izučeniju jukagirskogo jazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge. Čast' 1: Obrazcy narodnoj slovesnosti jukagirov (teksty s perevodom)*, St. Petersburg 1900 (*Trudy Jakutskoj ekspedicii*, t. IX, č. 3).
- 17 Vgl. Pöhl, Franz Boas. Feldforschung und Ethik, S. 56 ff.; 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. 70-74.

ihrer weiter westlich gelegenen Siedlungsgebiete für die zentrale Forschungsfrage der Expedition nach der Herkunft der indigenen Völker Nord- und Südamerikas nur von zweitrangigem Interesse gewesen waren.¹⁸

Ohne an dieser Stelle in die eigentliche Analyse einsteigen zu wollen, offenbart dann auch bereits ein erster Blick in die inhaltlichen Gliederungen von *The Koryak* und *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, dass Iochel'son während der Arbeit an den beiden Manuskripten unterschiedliche Perspektiven zur wissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der Kulturen der Korjaken und Jukagiren einnahm. So gliederte Iochel'son sein Opus Magnum *The Koryak* in zwei übergeordnete Hauptteile, dessen erster Teil sich auf 370 Seiten ausschließlich mit der Religion und der Mythenwelt der Korjaken auseinandersetzt (*Part I. – Religion and Myths*), während der zweite Teil auf über 400 Seiten der materiellen Kultur und sozialen Organisation der Korjaken gewidmet ist (*Part II. – Material Culture and Social Organization*).¹⁹ Ganz anders als Bogoraz, der sich 1904 im ersten Teilband von *The Chukchee* zunächst mit deren materieller Kultur befasst und erst 1907 den zweiten Teilband zur deren Religion vorgelegt hatte, ehe er 1909 sein Hauptwerk mit dem dritten Teilband zur sozialen Organisation der Čukčēn abschloss und 1910 seine Sammlung čukčischer Mythen publizierte²⁰, wies Iochel'son dem religiösen Weltbild der Korjaken in Gestalt der Vorstellung von der Belebtheit des gesamten Naturreichs, des Schamanismus und der dazugehörigen Mythenwelt eine besondere Gewichtung für das Gesamtverständnis dieser Ethnie zu. Während in der Gliederung von Bogoraz' *The Chukchee* nirgendwo ausgewiesen ist, wo die einzelnen Teilbände beginnen, sondern die Zählung der Kapitel vielmehr fortlaufend ist²¹, und die čukčischen Mythen gar in einem separaten Band der Publikationsreihe der Jesup-Expedition veröffentlicht wurden, legte Iochel'son in *The Koryak* großen Wert darauf, die religiöse Welt der Korjaken als Ganzes ihren materiellen Kulturerzeugnissen und ihrem sozialen Zusammenleben gegenüber zu stellen.²² Zwar hielt er sich genauso wie Bogoraz an Boas' zentrale Vorgabe einer allumfassenden Beschreibung des untersuchten Gegenstandes. So umfasst

18 Vgl. Vachtin, Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa, S. 264-269.

19 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. V-XI.

20 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. Darauf folgte ein Jahr später Bogoraz' Sammlung čukčischer Mythen: ders., *Chukchee Mythology*, Leiden/New York 1910.

21 Vgl. ders., *The Chukchee*, S. V-XI.

22 Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Iochel'son im Vorwort von *The Koryak* ausdrücklich darauf hinwies, dass sich die Lebensbedingungen von Korjaken und Čukčēn sehr ähnelten, dass außerdem ihre materielle Kultur und ebenso ihre Religion und Mythologie viele Parallelen aufwiesen. Und obwohl er sich zu Beginn seiner Arbeiten am Korjaken-Manuskript mit seinem Kollegen Bogoraz über dessen Verschriftlichung des Čukčēn-Materials intensiv austauschte, nahm er dennoch eine gänzlich andere Perspektive als sein Freund zu seinem Forschungsobjekt in Gestalt der Korjaken ein. Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 1.

der erste Hauptteil nach einer historischen Einführung (*I. Historical Remarks*) Kapitel zu überirdischen Wesen (*II. Supernatural Beings*), zu Schutzgeistern und Amuletten (*III. Guardians and Charms*), zum Schamanismus und zu Beschwörungen (*IV. Shamanism and Incantations*), zu Festen und Opferungen (*V. Festivals and Sacrifices*), zu Geburt, Tod und Beerdigungsriten (*VI. Birth, Death, and Funerals*), zum allgemeinen Naturverständnis (*VII. General View of Nature*) sowie mehrere Kapitel, in denen die Mythen der einzelnen korjakischen Gruppen gesammelt sind, deren Wohnsitze Iochel'son während der Jesup-Expedition bereiste (Kapitel VIII bis XIII). Außerdem legte Iochel'son ein Kapitel zu den Charakteristika korjakischer Mythen im Vergleich zur Mythologie der Itel'menen, Čukčēn, Jukagiren und der mongolisch-turkstämmigen Ethnien Sibiriens (z.B. Jakuten, Èvenken, Èvenen) vor (*XV. Characteristics of Koryak Myths*).²³ Dennoch dürfte die Zweiteilung von *The Koryak* bei Boas zumindest auf Unverständnis gestoßen sein, implizierte Iochel'sons Gliederung doch, dass man die transzendente Sphäre der Lebenswelt der Korjaken von ihrer irdischen Sphäre getrennt betrachten müsse; dass man gar das Studium ihrer religiösen Welt der Beschäftigung mit ihrer materiellen Kultur voranstellen müsse.

Im Kontrast dazu steht die Gliederung von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, die an die inhaltliche Struktur von Bogoraz' *The Chukchee* erinnert. Wie in Bogoraz' Opus Magnum ist auch hier die Kapitelzählung durchlaufend. Nach einem allgemein einführenden Kapitel befasste sich Iochel'son in den vier folgenden Kapiteln zunächst mit allen sozialen Aspekten der Lebenswelt der Jukagiren, ehe er sich in fünf Kapiteln mit der Religion der Jukagiren beschäftigte und in vier weiteren Kapiteln eine Sammlung von Mythen und Liedern der Jukagiren vorlegte. Danach folgte schließlich in acht Kapiteln die Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur der Jukagiren.²⁴ In *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* fehlt also nicht nur die in *The Koryak* dominante Aufspaltung der Lebenswelt in eine transzendent-religiöse und eine irdisch-weltliche Sphäre, sondern auch die höhere Gewichtung von Religion und Mythen. Erst im sechsten Kapitel beginnt Iochel'sons Auseinandersetzung mit grundlegenden religiösen Konzepten der Jukagiren (*VI. Fundamental Concepts*). Darauf folgen Kapitel zum Schamanismus (*VII. Shamanism*), zu schamanischen Séancen (*VIII. Religious Activities*), zu Geburt, Tod und Begräbnis (*IX. Birth, Death, and Burial*) und zu übernatürlichen Wesen (*X. The Supernatural Agents of the Tribes of Northeastern Siberia*).²⁵ Insgesamt umfassen alle Kapitel von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* zur Religion der Jukagiren inklusive der Sammlungen von Mythen und Liedern 180 Seiten, womit die transzendente Sphäre der jukagirischen Lebenswelt etwa 40 % des Gesamtwerks einnimmt. Obwohl der erste Teil von *The Koryak* mit rund 46 % Anteil am Gesamtwerk nur unwesentlich größer ist, wird schon durch Iochel'son andere Gliederung deutlich, dass er in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* der

23 Vgl. ebd., S. V-IX.

24 Vgl. ders., *The Yukaghir*, S. V-IX.

25 Vgl. ebd., S. VI-VII.

materiellen Kultur und sozialen Lebenswelt der Jukagiren zum Gesamtverständnis der Ethnie denselben Stellenwert zuordnete wie ihrer Religion und Mythenwelt.

Es wäre jedoch völlig falsch, den Grund für diese divergierenden Forschungsperspektiven allein bei Iochel'sons größerer Sympathie für „seine“ Jukagiren oder gar in Form eines höheren wissenschaftlichen Anspruchs während der Arbeiten am Korjaken-Manuskript zu suchen. Denn wie schon erwähnt, lagen zwischen der Veröffentlichung von *The Koryak* und von *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus* fast 20 Jahre. Während die Feldforschungen unter Korjaken und Jukagiren in den Jahren 1900 bis 1902 direkt aneinander anschlossen, fanden die Arbeiten an beiden Manuskripten unter gänzlich unterschiedlichen äußeren Bedingungen und zu völlig konträren Zeitpunkten in Iochel'sons bewegter Vita statt.

Mit der Auswertung seiner korjakischen Materialien und der Niederschrift des Manuskripts von *The Koryak* begann Iochel'son noch Ende 1902 unmittelbar im Anschluss an seine Feldforschungen nach seiner Rückkehr nach New York. Ebenso wie Bogoraz erhielt er hierfür am American Museum of Natural History eine 18-monatige Assistentenstelle im Department of Anthropology. Diese wurde jedoch infolge des heftigen Streits, der zwischen Boas und dem Präsidenten des Museums und Geldgeber der Jesup-Expedition, Morris K. Jesup, über die Finanzierung der Veröffentlichung der wissenschaftlichen Werke der Expedition entbrannte, nicht verlängert, obwohl weder Iochel'son noch Bogoraz die Arbeiten an ihren Manuskripten beendet hatten. So kehrte Iochel'son nach Europa zurück, wo er die nächsten Jahre meist in Zürich oder London verbrachte und seine Arbeit an *The Koryak* mithilfe von Honoraren fortsetzte, die er nun für jedes abgelieferte Kapitel vom American Museum of Natural History erhielt.²⁶ Anders als Bogoraz, der insbesondere mit Ausbruch der ersten russischen Revolution 1905 voller Begeisterung ins Russische Reich zurückkehrte, um erneut aktiv an der russischen „Befreiungsbewegung“ teilnehmen zu können²⁷, fokussierte sich Iochel'son nunmehr fest auf seine wissenschaftliche Karriere und hoffte auf eine gut dotierte Festanstellung an einer Universität oder einer anderen akademischen Institution im Russischen Reich. Von den revolutionären Ereignissen im Zarenreich versprach er sich als verurteilter ehemaliger Staatsfeind vor allem bes-

26 Vgl. Franz Boas, *The Jesup North Pacific Expedition*, in: *The American Museum Journal*, Jg. 3, 1903, H. 5, S. 72-119, hier S. 104-108; 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. 35; Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 37; Douglas Cole, *The Greatest Thing Undertaken by Any Museum? Franz Boas, Morris Jesup, and the North Pacific Expedition*, in: Krupnik/Fitzhugh (Hg.), *Gateways*, S. 29-70, hier S. 41. Siehe hierzu auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

27 Vgl. Natal'ja F. Kulešova, V. G. Tan-Bogoraz, *Žizn' i tvorčestvo*, Minsk 1975, S. 84 ff.; Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 27; Kan, „My Old Friend in a Dead-End of Empiricism and Skepticism“, S. 36. Siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

sere Karrierechancen, kehrte aber erst Anfang 1907 ins zarische Russland zurück, als sich die politische Lage wieder beruhigt hatte. Die Fertigstellung von *The Koryak* spielte für seine Pläne eine nicht unerhebliche Rolle, setzte Iochel'son doch darauf, dass dieses Werk seine Reputation immens steigern und ihm die gewünschte Stellung im russischen Wissenschaftsbetrieb verschaffen werde. Mit diesem Ziel nahm Iochel'son bald nach der Vollendung von *The Koryak* an seinem nun dritten Forschungsunternehmen in die nordpazifische Region teil, der Rjabušinskij-Expedition von 1908 bis 1911, die ihn auf die Aläuten und nach Kamčatka führte.²⁸

Während Iochel'son mit festem Blick auf seine akademische Karriere *The Koryak* zielstrebig fertig gestellt hatte, ordnete er im Falle von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* diesem Ziel die rasche Vollendung des Manuskripts unter. Mit Boas' Zustimmung – jedoch erst nach vehementem Protest seines Freundes – unterbrach Iochel'son die Arbeiten am Jukagiren-Manuskript für die Teilnahme an der Rjabušinskij-Expedition, wovon er sich die bisher ausgebliebene Eintrittskarte in den russischen Wissenschaftsbetrieb versprach.²⁹ Zuvor hatte er bereits den ersten Teilband zur sozialen Organisation der Jukagiren beendet, der 1910 in den Jesup-Series erschien.³⁰ Seine Hoffnungen auf eine wissenschaftliche Karriere im Russischen Reich infolge der sehr erfolgreichen Rjabušinskij-Expedition sollten sich aber genauso wenig erfüllen wie sein Versprechen an Boas, das Jukagiren-Manuskript unmittelbar nach seiner Rückkehr zu vollenden. Dies hatte teils persönliche Gründe, war aber auch den gesellschaftlichen und sozialen Umbrüchen seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges geschuldet, die das Zarenreich in seinen Grundfesten erschütterten und schließlich in Revolution und Bürgerkrieg hinwegfegten.

Obwohl Iochel'son 1912 neben seiner wenig prestigeträchtigen und schlecht bezahlten Stelle als Juniorkurator (*mladšij chranitel'*) am St. Petersburger Museum für Anthropologie und Ethnographie (*Muzej antropologii i étnografii*, MAË) mit dem American Museum of Natural History einen elfmonatigen Arbeitsvertrag mit Festgehalt aushandeln konnte, machte die Arbeit am Jukagiren-Manuskript keinerlei Fortschritte. Dies hing vor dem Ersten Weltkrieg vor allem mit Iochel'sons schlechtem Gesundheitszustand zusammen. Nach Kriegsbeginn sah er sich einerseits von seinen US-amerikanischen Geldgebern abgeschnitten, andererseits machte die bald um sich greifende Wirtschafts- und Versorgungskrise wissenschaftliches Arbeiten nahezu unmöglich. Diese Situation sollte sich infolge der bolševikischen Revolu-

28 Vgl. Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 37 ff.; Cole, *The Greatest Thing Undertaken by Any Museum?*, S. 39. Siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

29 Vgl. American Philosophical Society (APS), Franz Boas Papers. Inventory (I-K), Mss.B.B61. inventory07, Box 48, (Jochelson, Waldemar, To Boas, Franz, 1907 November 19); ebd., (Boas, Franz, To Jochelson, Waldemar, 1907 November 22); ebd., (Boas, Franz, To Jochelson, Waldemar, 1907 December 3). Siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

30 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Social Organization*, Leiden/New York 1910. Der erste Teilband umfasst die ersten fünf Kapitel von S. 1-133.

tion 1917 noch weiter verschlimmern. Besonders in der alten Hauptstadt Petrograd gehörten während des darauffolgenden Bürgerkrieges Hunger, Kälte und Seuchen zum Alltag. Auch Iochel'son erkrankte 1919 sehr heftig an Typhus.³¹ Dennoch versuchte er selbst unter diesen Bedingungen sowohl 1915 von der damals noch Kaiserlich Russischen Akademie der Wissenschaften als auch 1920 von der bolschewikischen Regierung Gelder u.a. für die Veröffentlichung seiner Forschung unter den Jukagiren einzuwerben, in beiden Fällen allerdings ohne Erfolg.³² Unter dem Eindruck der blutigen Niederschlagung der Streiks und Aufstände 1921 am Ende des Bürgerkrieges durch die Bolschewiki floh Iochel'son 1922 schließlich in die USA. Dort angekommen sah er sich gezwungen, das Jukagiren-Manuskript nun doch abzuschließen, da ihm das American Museum of Natural History die erhoffte Festanstellung versagte, aber unter Gewährung eines befristeten Vertrags auf die Vollendung des letzten Werks der Jesup-Expedition drängte.³³ Die Publikationen des zweiten und dritten Teilbandes von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* 1924 und 1926³⁴ gingen einer ganzen Reihe von wissenschaftlichen Auftragsarbeiten und Buchprojekten voraus, mit denen Iochel'son seinen Lebensunterhalt im amerikanischen Exil bis zu seinem Tod 1937 finanzieren sollte.

Diese Gegenüberstellung der unterschiedlichen Entstehungsgeschichten von *The Koryak* und *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* bietet einen Erklärungsansatz für Iochel'sons Perspektivwechsel in der wissenschaftlichen Analyse indigener Kulturen von den Korjaken hin zu den Jukagiren. So entsprang *The Koryak* der Feder eines noch verhältnismäßig jungen und optimistisch gesinnten Wissenschaftlers, der sein Werk bewusst für seine ehrgeizige Karriereplanung nutzen wollte. Der Autor von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* sah sich dagegen im fortgeschrittenen Alter erneut ins Exil gedrängt, und ausgerechnet mit jenem Werk über die Jukagiren verband sich die erste bittere Erkenntnis, dass sich der Lebensunterhalt in der neuen Heimat allein mit Auftragsarbeiten bewerkstelligen lassen sollte. Dennoch erlitt Iochel'sons Arbeit über die Jukagiren gegenüber *The Koryak* keinen wissenschaftlichen Qualitätsverlust. Der Perspektivwechsel Iochel'sons kann somit als Versuch gedeutet werden, den Anschluss an die damals bereits dominante Boas-Schule in der US-amerikanischen Anthropologie zu finden, um in der akademischen Welt der

31 Zur Vorkriegssituation vgl. Knüppel, Paraphernalia, S. 26 und 115 f.; Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 36 f. und 39. Zur Zeit nach 1914 vgl. Sergej B. Slobodin, Vydajuščijsja issledovatel' severnych narodov. (k 150-letiju so dnja roždenija V. I. Iochel'sona), in: Ėtnografičeskoe obozrenie, 2005, H. 2, S. 98-115, hier S. 109.

32 Zum Antrag an die Akademie der Wissenschaften vgl. ebd., S. 109. Zum Antrag an die sowjetische Regierung vgl. AV IVR RAN, f. 23, op. 2, d. 84, ll. 1-9. Siehe hierzu auch den Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.

33 Vgl. Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 40 ff.

34 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Religion, Leiden/New York 1924; ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Material Culture, Leiden/New York 1926.

USA mithilfe des Freundes Boas besser Fuß fassen zu können. Die dazu teils konträre wissenschaftliche Perspektive in *The Koryak* wiederum hat ihre Wurzeln besonders in Iochel'sons religiösen, politischen und wissenschaftlichen Vorprägungen, die Anfang des 20. Jahrhundert für ihn noch viel virulenter waren als nach seinen persönlichen Erfahrungen in Revolution und Bürgerkrieg.

Vladimir Iochel'sons religiöse, politische und wissenschaftliche Vorprägungen

Vladimir Iochel'son wurde 1855 in Wilna in eine streng religiöse, patriarchalisch geprägte und kinderreiche jüdische Familie hineingeboren. Von klein auf wurde er von seinem Vater auf die geistliche Laufbahn durch ein intensives Talmud-Studium und den Besuch von Cheder-Schule³⁵ und Synagoge vorbereitet und gleichzeitig von der Außenwelt abgeschottet. Iochel'son selbst empfand diese Umstände seiner Kindheit und frühen Jugend als „familiäres, religiöses und nationales Joch“ (*semejnyj, religioznyj i nacional'nyj gnët*), so beschrieb er es zumindest in der Retrospektive.³⁶ Gegen den Willen des Vaters erkämpfte er sich als gerade 13-Jähriger die Aufnahme in die Rabbinerschule von Wilna (*Vilenskoe ravvinskoe učilišče*), die seinen jüdisch-orthodoxen Eltern bereits als „häretische Brutstätte der Freigeistigkeit“³⁷ erschien, und dies nicht völlig zu Unrecht: Denn dort kam Iochel'son in Kontakt mit Aaron I. Zundelevič (1857-1923) und trat dessen revolutionär gesinnter Studentengruppe bei, die sich einerseits durch die Lektüre illegaler atheistischer und sozialistischer Literatur weiterbildete, und sich andererseits dank ihres Zuwachses und einer guten Vernetzung – etwa zur Gruppe um den Philosophen und Narodnik Petr L. Lavrov (1823-1900) sowie ins Ausland – bald zu einem der Zentren der revolutionären Bewegung des Narodničestvo im Russischen Reich entwickelte. So wurde der Kreis um Zundelevič sehr schnell zu einem wichtigen Umschlagplatz von aus dem Ausland eingeschleusten illegalen Printmaterialien, woran Iochel'son regen Anteil hatte. Als die Gruppe 1875 durch die zarischen Behörden zerschlagen wurde, war Iochel'son längst im Untergrund. Seiner Verhaftung entzog er sich wie Zundelevič durch die Flucht nach Berlin, um jedoch schon 1876 nun selbst als Kurier verbotener Literatur sowie als Agitator ins zarische Russland zurückzukehren.³⁸

35 Bei dem im 19. Jahrhundert im östlichen Europa noch weit verbreiteten Phänomen der Cheder-Schulen handelte es sich um jüdische religiöse Grundschulen, in denen vor allem Hebräisch, die Tora und der Talmud auf dem Lehrplan standen. Vgl. Cheder, in: *Kratkaja evrejskaja ènciklopedija* (KEÈ), 11 Bde., Jerusalem 1976-2005, hier Bd. 9, Sp. 753-754. Die Enzyklopädie ist als erweiterte und überarbeitete Fassung auch online zugänglich: Vgl. Cheder, in: *Èlektronnaja evrejskaja ènciklopedija* (ÈÈÈ), abrufbar unter: <http://www.eleven.co.il/article/14491>, zuletzt abgerufen am 09.03.2016.

36 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, *Dalekoe prošloe. Iz vospominanij starogo narodovol'ca*, in: *Byloe*, 1918, H. 13, S. 53-75, hier S. 54.

37 Ebd.

38 Vgl. hierzu insgesamt K. B. Šavrov, V. I. Iochel'son, in: *Sovetskaja Ètnografija*, 1935, H. 2, S. 3-15,

Hakt man an dieser Stelle ein, so scheint Iochel'sons tiefe Verwurzelung in einem durch das orthodoxe Judentum geprägten festgefügtten religiösen Weltbild für sein geringeres Maß an Objektivität gegenüber dem Schamanismus und der Weltanschauung der Korjaken nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Verknüpfte doch Iochel'son selbst den Beginn seiner Lebensphase als aktives Mitglied der russischen Revolutionsbewegung mit einer völligen Loslösung aus dem sozio-kulturellen Milieu seiner Familie.³⁹ Allerdings war sein Interesse für revolutionäre Literatur im Geiste des Narodničestvo und seine Mitgliedschaft in den darin wurzelnden illegalen Untergrundorganisationen *Zemlja i Volja* (Land und Freiheit) und *Narodnaja Volja* trotzdem mit seiner jüdischen Herkunft verbunden. Denn auch im Falle Iochel'sons spielte – wie bei vielen jüdischen Intellektuellen im späten Zarenreich – die gegen Juden gerichtete repressive staatliche Gesetzgebung und die fehlende gesellschaftliche Gleichberechtigung der jüdischen Untertanen des russischen Kaisers eine besondere Rolle für den Entschluss, sich der russischen Revolutionsbewegung anzuschließen.⁴⁰ Anders als Bogoraz trat Iochel'son zeitlebens auch nie zur russischen Orthodoxie über⁴¹, weil er darin wohl eine Anbiederung an die zarischen Eliten gesehen hätte, die ihm ähnlich wie der russischen Bauernschaft die gleichen Rechte und Freiheiten verweigerten, allein aufgrund seiner jüdischen Abstammung. Wie tief Iochel'sons Verwurzelung im Judentum trotz seiner revolutionären Überzeugungen dennoch reichte, zeigte sich besonders in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, die er seit der Flucht aus der Sowjetunion 1922 hauptsächlich im Exil in New York verbrachte. Denn dort agierte Iochel'son durchaus als Teil der jüdischen Gemeinschaft und arbeitete beispielsweise als Autor und Publizist für die sozialistische Tageszeitung *Jewish Daily Forward*, einem Blatt, das von jüdischen Emigranten aus Russland verantwortet wurde.⁴² Anders als Bogoraz, der Anfang der 1930er Jahre als Begründer des „Ver-

hier S. 3 ff.; Slobodin, Vydajuščijsja issledovatel', S. 98; Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 36.

39 Vgl. Iochel'son, Dalekoe prošloe, S. 54 ff.

40 Vgl. Jacobs, On Socialists and “the Jewish Question”, S. 47 f.

41 Vladimir Bogoraz trat 1885 im Zuge der zunehmenden antijüdischen Hetze nach der Ermordung Kaiser Alexanders II. durch die Narodnaja Volja zur russischen Orthodoxie über. Vgl. hierzu Mark A. Braginskij, Bogoraz“, Vladimir“ Germanovič“ Tan“, in: Evrejskaja ènciklopedija. Svod“ znanij o evrejtve i ego kul'ture v“ prošlom“ i nastojaščem“, hg. von Lev I. Kaceneľson und David G. Gincburg, St. Petersburg 1906-1913, Bd. IV, S. 714-715, hier S. 714; Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 12 f.

42 Vgl. AV IVR RAN, f. 23, op. 2, d. 89, ll. 1-4. Die Akte enthält den Briefwechsel zwischen Iochel'son und der Redaktion des *Jewish Daily Forward* im Zeitraum vom 4. April 1928 bis zum 21. August 1933. Unter Iochel'sons Korrespondenten findet sich z.B. David Shub (1887-1973), ein aktiver Kämpfer des Bunds, des jüdischen Zweiges der russischen Sozialdemokratie, der 1907 aus der Strafverpflichtung für die zarische Armee aus Irkutsk in die USA geflohen war. Vgl. Elias Schulmann, David Shub, 1887-1973, in: The Russian Review, Jg. 32, 1973, H. 4, S. 460-462. Gründer und langjähriger Herausgeber des Blatts war der ebenfalls aus dem Gouvernement Wilna stammende Abraham Cahan (1860-1951), der wie Iochel'son jüdischer Herkunft war und ebenso aufgrund seines Engagements in der russischen Revolutionsbewegung schon 1882 in die USA emigriert war. Vgl. French Strother, Abraham Cahan, a Leader of the Jews, in: The World's Work 26, 1913,

bandes kämpferischer Atheisten innerhalb der Akademie der Wissenschaften“ (*Sojuz voinstvujuščich bezbožnikov pri Akademii nauk, SVB AN*) in Leningrad die Schaffung eines neuen Museums zur Geschichte der Religion und des Atheismus’ vorantrieb⁴³, inszenierte sich Iochel’son auch niemals öffentlich als Atheist, obwohl er seit den Tagen seiner Mitgliedschaft in Zundelevičs Kreis kaum noch im jüdischen Glauben verankert gewesen sein dürfte.

Einen ungleich größeren Einfluss auf Iochel’sons frühe Perspektive auf die Menschheitsgeschichte, die menschliche Kultur und Ökonomie sowie auf das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten bzw. später zwischen fortschrittlicher Zivilisation und primitiver Kultur hatte jedoch sein noch in Wilna begonnenes Studium sozialistischer und revolutionärer Schriften. Denn die Auseinandersetzung mit den philosophischen Ideen des *Narodničestvo* bedeutete nicht nur eine allgemeine Abkehr Iochel’sons von einem theologischen hin zu einem säkularen Erklärungsmodell, sondern forderte – so empfanden es viele jüdisch-stämmige Revolutionäre in den 1870er und 1880er Jahren – auch die völlige Loslösung aus der jüdischen Gemeinschaft als „Nation“. Die Ursache für ein solches Empfinden lag nicht zuletzt in einer antisemitischen Grundhaltung mancher sozialistischer Vordenker im Russischen Reich begründet.⁴⁴

Im seinem ersten Exil 1875/76 in Berlin verwoben sich Iochel’sons politische Überzeugungen erstmals mit wissenschaftlichen Ansätzen. Denn er nahm in Deutschland nicht nur regen Anteil an sozialdemokratischen Versammlungen, wo er mit vielen führenden SPD-Politikern, darunter vor allem Eduard Bernstein (1850-1932) und Karl Kautsky (1854-1938), in Kontakt trat, sondern er besuchte außerdem Vorlesungen von Eugen Karl Dühring (1833-1921). Dieser besaß Ende der 1870er Jahre trotz seiner allseits bekannten antisemitischen Einstellung in einigen Teilen der deutschen Sozialdemokratie große Sympathien, da seine Philosophie, obgleich sie ebenfalls gegen Subjektivismus und Idealismus ankämpfte, dennoch eine gegen Karl Marx und Friedrich Engels gerichtete „Wirklichkeitsphilosophie“ der Übereinstimmung von objektiver Realität und naturwissenschaftlicher Beschreibung einforderte.⁴⁵ Dührings Lehr-

S. 470-474. Zum jüdischen Leben in New York an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert vgl. insgesamt Annie Polland/Daniel Soyer, *Emerging Metropolis. New York Jews in the Age of Immigration, 1840-1920*, mit einem Vorwort von Deborah Dash Moore und einem Essay von Diana L. Linden, New York 2012.

43 Vgl. Gernet, Vladimir Germanovič Bogoraz, S. 36 f.

44 So verband Zundelevič mit der Idee der jüdischen Nation einen „völligen Niedergang“. Das zentrale Ideologem des *Narodničestvo*, „ins Volk zu gehen“ (*v narod*), habe im Falle des jüdischen *Narodniks* erfordert, zum russischen Volk zu gehen. Und Iochel’son verwies darauf, dass die „russische Literatur“ in ihnen (den jüdischen Revolutionären) nicht nur die Liebe zur russischen Bauernschaft geweckt habe, sondern auch ein Konzept des Judentums als einer „Klasse von Parasiten“ präsentiert habe. Aaron I. Zundelevič und Vladimir I. Iochel’son zitiert nach Jacobs, *On Socialists and “the Jewish Question”*, S. 48.

45 Unter deutschen Sozialdemokraten, allen voran bei dem ebenso jüdisch-stämmigen Eduard Bernstein, war vor allem Dührings Werk zu Nationalökonomie und Sozialismus geschätzt:

veranstaltungen zogen dementsprechend nicht nur Antimarxisten und Anarchisten innerhalb der deutschen Sozialdemokratie, sondern auch russische Revolutionäre aus den Reihen des Narodničestvo an, die wie Iochel'son fest davon überzeugt waren, dass „Russland in der Sache der Verwirklichung des Sozialismus“ seinen eigenen besonderen Weg⁴⁶ beschreiten werde.

In den nachfolgenden Jahren führte Iochel'son ein unbeständiges, ja geradezu unruhiges Leben zwischen seinem Exil in Westeuropa und einer illegalen Existenz im Russischen Reich als Kurier verbotener Literatur, politischer Agitator des Narodničestvo und Untergrundpolitiker der politischen Organisation Zemlja i Volja und ihrer 1879 gegründeten terroristischen Nachfolgerin Narodnaja Volja: 1876 ging er zunächst nach Kremenčug im Gouvernement Poltava, wo er einen eigenen revolutionären Kreis gründete; 1877 schmuggelte er illegale Schriften nach Moskau, lernte den berühmten ebenfalls revolutionär gesinnten Schriftsteller und Publizisten Vladimir G. Korolenko (1853-1921) kennen und stieg zu einem wichtigen Lieferanten verbotener Printmaterialien zwischen der alten Hauptstadt und St. Petersburg auf; 1878 nahm er erstmals an einer terroristischen Aktion teil, indem er sich an den Vorbereitungen des erfolgreichen Attentats auf den Chef der zarischen Geheimpolizei – der Dritten Abteilung (*Tret'e otdelenie*) – Nikolaj V. Mezenov (1827-1878) beteiligte. Im Folgejahr trat Iochel'son der Narodnaja Volja bei und wurde Agent ihres Exekutivkomitees. Als „Mitarbeiter“ ihrer Dynamitwerkstatt in St. Petersburg und Leiter der „Pass-Abteilung“ für die Fälschung von Ausweisdokumenten geriet er zu einem Meister der Konspiration bzw. zu einem „Techniker des Untergrundes“, wie sein Biograph K. B. Šavrov schrieb.⁴⁷ Damit war Iochel'son im Vorfeld des Mordanschlages der Narodnaja Volja auf Kaiser Alexander II. im März 1881 bereits ein gestandener Revolutionär mit vielseitigen Erfahrungen und Kontakten im In- und Ausland, und er gehörte zum inneren Zirkel des terroristischen Arms der russischen Revolutionsbewegung. Anders als seine späteren Freunde und akademischen Kollegen Šternberg und Bogoraz, die sechs bzw. zehn Jahre jünger waren und erst nach dem Mord am russischen Monarchen in Leitungspositionen der zu diesem Zeitpunkt bereits im Untergang begriffenen Narodnaja Volja aufstiegen, hatte Iochel'son deswegen auch ein viel differenzierteres Selbstbildnis seines eigenen Daseins als Revolutionär entwickelt. Dazu gehörte nicht zuletzt, dass Iochel'son schon vor der Verbannung und seiner Teilnahme an der Sibirjakov-Expedition versuchte, seine akademische Ausbildung, die er bis dato gänzlich der Arbeit in der russischen Revolutionsbewegung geopfert hatte, nachzuholen.

Eugen Karl Dühring, Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus, Berlin 1871, bis 1900 erschienen drei weitere Auflagen des Werkes. Siehe auch Dührings andere Arbeiten: ders., Capital und Arbeit. Neue Antworten auf alte Fragen, Berlin 1865; ders., Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie, Berlin 1865. Vgl. hierzu auch Jacobs, On Socialists and “the Jewish Question”, S. 45 ff.

46 Iochel'son, Dalekoe prošloe, S. 69.

47 Vgl. Šavrov, V. I. Iochel'son, S. 4 f., das Zitat auf S. 5; Slobodin, Vydajuščijsja issledovatel', S. 96 f.

Nachdem sich Iochel'son im Sommer 1880 erneut ins Exil – diesmal in die Schweiz⁴⁸ – begeben hatte, wurde er dort nicht nur zum Mitherausgeber der Zeitung *Vestnik Narodnoj Voli* (Bote der Narodnaja Volja) und Mitarbeiter der Freiheitlichen russischen Typographie (*Vol'naja russkaja tipografija*) in Genf⁴⁹, sondern er nahm auch für sechs Semester ein Studium der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Bern auf. Er blieb über fünf Jahre und kehrte erst Ende 1885 ins Russische Reich zurück, wo er noch an der Grenze verhaftet und für zwei Jahre in Festungshaft genommen wurde, ehe man ihn schließlich für zehn Jahre nach Jakutien an die Kolyma verbannte.⁵⁰ Auch wenn nur ein intensives Quellenstudium u.a. im Berner Universitätsarchiv⁵¹ sowie in den St. Petersburger Archiven der Russischen Akademie der Wissenschaften Klarheit darüber geben kann, welche Fächer und bei wem Iochel'son während seines über fünfjährigen Exils in der Schweiz studierte, lassen sich einige stichhaltige Hypothesen aufstellen.

In einem auf Englisch verfassten Kurzlebenslauf Iochel'sons, den dieser selbst Ende der 1920er Jahre im US-Exil offenbar für einen Förderantrag verfasst hatte, berichtete Iochel'son darüber, dass er an der Berner Universität bei Professor Eduard Brückner (1862-1927) studiert habe.⁵² Brückner war von 1888 bis 1904 Professor für

-
- 48 Eine Flucht nach Berlin kam angesichts des 1878 in Kraft getretenen Sozialistengesetzes nicht mehr in Betracht, zumal infolgedessen viele russische Revolutionäre das Deutsche Reich bereits in Richtung Schweiz verlassen hatten. Vgl. Jacobs, *On Socialists and "the Jewish Question"*, S. 47.
- 49 Die Zeitung *Vestnik Narodnoj Voli* erschien von 1883 bis 1886 und wurde u.a. von Lev A. Tichomirov (1852-1923), Marija N. Ošanina (Olovennikova) (1852-1898) und Petr L. Lavrov herausgegeben, die allesamt in Paris saßen. Ein Versuch der Annäherung zwischen den Anhängern des *Černyj peredel* (Schwarze Umverteilung), der antiterroristischen Nachfolgepartei von Zemlja i Volja und Vorläuferin der russischen Sozialdemokratie um Georgij V. Plechanov (1856-1918), der zeitweise auch unter den Herausgebern zu finden war, und den verbliebenen Revolutionären der Narodnaja Volja über Veröffentlichungen in diesem Blatt scheiterte am Widerstand der übrigen Herausgeber. Vgl. *Boľšaja Sovetskaja Ėnciklopedija* (BSE-I), 1. Ausg., 66 Bde., Moskau 1926-1947, hier Bd. 10: Vengrija–Vil'no, Sp. 476-477. Die Freiheitliche russische Typographie war 1853 von Aleksandr I. Gercen (1812-1870) zunächst in London gegründet worden, ehe sie 1865 nach Genf in die Schweiz umzog. Vgl. BSE-I, Bd. 13: Volčanka–Vysšaja, Sp. 46 f.
- 50 Vgl. Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 36. Vachtin zitiert bezüglich dieses Teil der Biographie Iochel'sons u.a. Archivdokumente aus dem Archiv der St. Petersburger Filiale der Russischen Akademie der Wissenschaften: Sankt-Peterburgskij Filial Archiva Rossijskoj Akademii Nauk (SPbF ARAN), f. 2, op. 1-1926, d. 11, l. 111 (materialy RAN); ebd., f. 135, op. 1, d. 2, l. 510 (materialy instituta izučenija narodov SSSR RAN). Siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band.
- 51 Seit 2010 ist das Universitätsarchiv Bern per Gesetz vom 31.03.2009 verpflichtet, alle Archivunterlagen, die nicht mehr ständig benötigt werden, an das Staatsarchiv des Kantons Bern abzugeben. Es steht also zu vermuten, dass – falls es Materialien zu Iochel'sons Studium an der Berner Alma Mater gibt – diese nun im Staatsarchiv des Kantons Bern liegen. Siehe <http://apps.uniarchiv.unibe.ch/>, zuletzt abgerufen am 18.03.2016.
- 52 Laut Iochel'sons Kurzlebenslauf hatte er bei „Professor Bruckner“ „Philosophy“ studiert, worunter man in den USA damals ganz allgemein Geistes- und Gesellschaftswissenschaften verstand. Vgl. AV IVR RAN, f. 23, op. 2, d. 62, l. 1. Dass es sich bei dem Kurzlebenslauf um den

Geographie an der Berner Alma Mater. Da er Anfang der 1880er Jahre selbst noch studierte, u.a. an der Universität Dorpat im damals zum Russischen Reich gehörenden Livland⁵³, kommt er als akademischer Lehrer Iochel'sons erst für dessen zweiten Studienteil an der Berner Universität in den Jahren 1898 und 1899 nach der Rückkehr aus der Verbannung und von der Sibirjakov-Expedition in Frage.⁵⁴ Von Brückner soll diesbezüglich gleich noch die Rede sein. Der Umstand jedoch, dass er laut Iochel'sons eigener Aussage dessen Hochschullehrer gewesen sei, lässt die Vermutung zu, dass sich Iochel'son schon während des ersten Schweiz-Aufenthaltes mit Geographie befasst und womöglich auch bei Brückners Vorgänger Eduard Petri (1854-1899) studiert haben könnte. Petris Vita, aber auch das gesellschaftliche Milieu, das die Geographie als damals in Bern noch junge wissenschaftliche Disziplin umgab, lassen eine solche These durchaus plausibel erscheinen.

Der Einrichtung eines ersten Lehrstuhls für Geographie an der Berner Alma Mater ging die Gründung der Geographischen Gesellschaft von Bern im Jahr 1873 voraus. Unter ihren Gründungsmitgliedern befand sich neben dem Schweizer Vizekanzler Johann Luzius Lütscher oder dem Chef des Eidgenössischen Topographischen Büros, Oberst Hermann Siegfried, auch eine so schillernde Figur wie der französische Geograph und Soziologe Jacques Élisée Reclus (1830-1905), der aufgrund seiner Teilnahme an der Pariser Kommune als Nationalgardist seit 1872 sein Exil im Schweizer Dorf Clarens am Genfer See gefunden hatte⁵⁵, wo Iochel'son in den 1880er Jahren zeitweise als Lehrer einer russischen Schule für Kinder meist adliger russischer Kurgäste arbeitete.⁵⁶ So nahm es nicht wunder, dass das geistige Klima Berns auch

Teil eines Antragsschreibens handelte, machen die nachfolgende Aufzählung von Iochel'sons akademischen Karrierestationen, wissenschaftlichen Auszeichnungen und Mitgliedschaften in Gelehrtengesellschaften sowie eine beigefügte Bibliographie seiner Publikationen deutlich. Vgl. ebd., I. 2 f. Bei „Professor Bruckner“ handelte es sich definitiv um Eduard Brückner, den Sohn des berühmten deutschbaltischen Historikers Alexander Brückner (1834-1896), da sich unter den Berner Professoren zur betreffenden Zeit niemand anderes mit diesem Namen befand. Vgl. Die Dozenten der bernischen Universität. Ergänzungsband zu: Hochschulgeschichte Berns 1528-1984. Zur 150-Jahr-Feier der Universität Bern 1984, red. von Pietro Scandola, Bern 1984, S. 167, Eintrag 7.1.021. Zu Alexander Brückner vgl. Richard Hausmann, Brückner, Alexander, in: Allgemeine Deutsche Biographie (ADB) 55, 1910, S. 688-691.

- 53 Vgl. Georges Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern 1886-1986, Liebefeld/Bern 1991 (Jahrbuch Geographischen Gesellschaft von Bern, Bd. 56, 1986-1991), S. 37-40. Zu Eduard Brückner vgl. ebenso Ernst Milkutat, Brückner, Eduard, in: Neue Deutsche Biographie (NDB) 2, 1955, S. 656 f.; Brückner, Eduard, Geograph, in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950 (ÖBL) 1, 1957, S. 120.
- 54 Dieser zweite Studienaufenthalt an der Universität Bern ist u.a. durch das von Nikolaj B. Vachtin bearbeitete Quellenmaterial aus dem SPbF ARAN (siehe Fn. 50) sowie durch Iochel'sons Kurzlebenslauf belegt. Vgl. Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 36; AV IVR RAN, f. 23, op. 2, d. 62, l. 1-3.
- 55 Vgl. Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 33. Zu Jacques Élisée Reclus vgl. Max Nettlau, Élisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830-1905), Berlin 1928 (Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, Bd. 4).
- 56 Vgl. Šavrov, V. I. Iochel'son, S. 5 f.

einen angehenden Wissenschaftler wie Eduard Petri anzog. Petri stammte aus Riga, war deutschbaltischer Abstammung und hatte sein erstes Studium 1875 in St. Petersburg an der Kaiserlichen Militärmedizinischen Akademie (*Imperatorskaja Mediko-chirurgičeskaja akademija* IMChA, seit 1881 *Voenna-meditsinskaja akademija*, IVMA) aufgenommen und war dort in den Reihen von Zemlja i Volja Teil der russischen Revolutionsbewegung geworden. Nach einer Verbannung ins Gebiet Archangel'sk wurde ihm 1878 die Ausreise gestattet, worauf er sein Studium zunächst in Deutschland, dann in Bern fortsetzte und dort 1880 mit der Promotion abschloss. Nach seiner Amnestierung unternahm er 1881 eine ausgedehnte Reise ins Russische Reich und gelangte bis nach Sibirien. 1883 erhielt er an der Berner Universität den Status eines Privatdozenten. In seinem Habilitationsgesuch hatte er ausdrücklich angekündigt, dass er der Geographie, besonders den wirtschaftlichen Verhältnissen und Handelsbeziehungen der zu behandelnden Länder, seine Aufmerksamkeit schenken werde. 1886 folgte die Berufung zum außerordentlichen Professor, womit die Schaffung des ersten Lehrstuhles für Geographie an der Berner Universität verbunden war. Im Jahr darauf folgte Petri jedoch einem Ruf an die Universität St. Petersburg als Professor für Geographie und Anthropologie.⁵⁷

Obwohl ohne Archivistudien nicht belegt werden kann, dass Iochel'son tatsächlich bei Petri studiert hat, erscheint es dennoch sehr wahrscheinlich, dass die beiden sich zumindest an der Berner Universität kennengelernt haben müssen. Denn beide teilten in vielerlei Hinsicht ein gemeinsames Schicksal: Sowohl Petri als auch Iochel'son befanden sich als Angehörige der russischen Revolutionsbewegung als Exilanten in der Schweiz, und Iochel'son war als führendes Mitglied der Narodnaja Volja ohnehin ein Mensch, dem stets am Ausbau seines umfassenden Netzwerkes aus persönlichen Kontakten gelegen war. Beide durchlebten als Exilanten auch dieselben sozialen Entbehrungen: So musste sich Petri in seinem ersten Jahr als Privatdozent ohne Besoldung durchschlagen, während Iochel'son seinen Unterhalt u.a. als Lehrer der russischen Schule in Clarens bestritt.⁵⁸ Zudem lässt sich über die gemeinsame Zeit in Bern hinaus eine noch konkretere Verbindung zwischen Iochel'son und Petri

57 Zu Eduard Petri vgl. Eduard Petri, in: Jahresbericht der Geographischen Gesellschaft von Bern 17, 1898-1899, S. 203-204; Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 34 ff.; Professor Dr. Eduard Petri, in: Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik 22, 1900, S. 183-184; Petri, Eduard Gottlieb, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), red. von Marco Jorio, 13 Bde., Basel 2002-2014, hier Bd. 9: Mur-Privilegien, S. 646, Online-Version des Artikels, abrufbar unter: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D44525.php>, zuletzt abgerufen am 21.03.2016. Für Petris Geburtsort finden sich gleich mehrere Angaben: „Esthland“ (Jahresberichte d. Geograph. Gesell. v. Bern), Riga (Grosjean), St. Petersburg (Dt. Rundschau f. Geographie u. Statistik) und Segewold in Livland (Lettisch: Sigulda) (HLS). Die Angabe des HLS ist die zuverlässigste, da sich Grosjean z.B. auf die Jahresberichte beruft, dort aber nur von Petris Rigaer Herkunft die Rede ist, die Stadt aber Teil Livlands war.

58 Vgl. Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 35; Šavrov, V. I. Iochel'son, S. 5 f.

durch Petris Frau Evgenija und seinen Sohn Bernhard (1884-1937) herstellen. Denn nach Petris frühem Tod 1899 wurde ausgerechnet Wilhelm Radloff, der Direktor des MAË in St. Petersburg, zu Bernhard Petris Vormund und Mentor, während Evgenija Petri bald darauf zur Leiterin der Ozeanien-Abteilung des Museums aufstieg. Der spätere Vorgesetzte sowohl von Iochel'son als auch von Bogoraz und Šternberg, der auf Franz Boas' Anfrage von 1898 Iochel'son und Bogoraz als Forscher für den nordostsibirischen Teil der Jesup-Expedition vorgeschlagen hatte, blieb nicht der einzige, der massiven Einfluss auf den akademischen Bildungsweg von Bernhard Petri haben sollte. Nicht zuletzt zählte gerade auch der von der evolutionistischen Theorie durchdrungene Lev Šternberg Anfang des 20. Jahrhunderts zu den akademischen Lehrern Bernhard Petris, der selbst nach der bolschewikischen Revolution Professor für Ethnologie an der 1918 neu gegründeten Universität Irkutsk wurde.⁵⁹



Abb. 27: Die Mitarbeiter des Museums für Anthropologie und Ethnographie (MAË) in St. Petersburg im Jahr 1914: in der vorderen Reihe Sara Ratner-Šternberg (dritte Person von links) und Lev Šternberg (fünfte Person von links), direkt neben ihm Friedrich Wilhelm Radloff, darauf folgen Édouard Pekarskij und Evgenija Petri, rechts außen sitzt Vladimir Iochel'son; in der hinteren Reihe steht Bernhard Petri (zweite Person von rechts).

59 Zu Bernhard Petri vgl. Anna A. Sirina, *Zabytye stranicy sibirskoj étnografii. B. È. Petri*, in: Daniil D. Tumarkin (Hg.), *Repressirovannye étnografy*, 2 Bde., 2. Aufl., Moskau 2002-2003, hier Bd. 1, S. 57-80, besonders S. 58-64. Zu Radloffs Vorschlag an Boas vgl. Vachtin, *Tichookeanskaja ékspedicija Džesupa*, S. 253 f. Zu Iochel'sons Tätigkeit im MAË siehe auch den Beitrag von Matthias Winterschladen in diesem Band. Zu Šternbergs Positionierung zum Evolutionismus vgl. den Aufsatz von Jan Kleinmanns und Matthias Winterschladen in diesem Band.

Falls Iochel'son in Bern wirklich ein Schüler Eduard Petris gewesen sein sollte, wäre dies ein stichhaltiger Beweis dafür, dass das Interesse für die Erforschung indigener Kulturen bei Iochel'son bereits vor seiner Verbannung an die Kolyma und dem damit verbundenen direkten Kontakt mit Jakuten, Evenen und Jukagiren angelegt worden war. Denn Petri hielt seit seiner Bestellung als Privatdozent nicht nur Vorlesungen über Nord- und Südamerika, Afrika, Asien und geographische Entdeckungen seiner Zeit, sondern seit dem Wintersemester 1883/84 auch regelmäßig anthropologische Vorlesungen. Während Iochel'sons erster Studienzeit in Bern waren dies die Veranstaltungen „Urgeschichte des Menschen“ (WiSe 1883/84), „Anthropologie, allgemeiner Teil“ (SoSe 1884) und „Völkerkunde, spezieller Teil“ (WiSe 1884/85 und SoSe 1885). Nach Iochel'sons Weggang aus der Schweiz las er außerdem „Das Geistesleben der Völker niederer Cultur“ und „Die Ursachen des Aussterbens der Völker niederer Cultur“ (beide SoSe 1886).⁶⁰ Den Weg hin zur Geographie hatte Petri, der ja eigentlich Mediziner war, der deutsche Geograph Alfred Kirchhoff (1838-1907) gewiesen, der seit 1873 Professor für Geographie an der Universität Halle-Wittenberg war und zu einem herausragenden Didaktiker der Geographie in Deutschland aufstieg. Kirchhoff, der Petri auch das Gutachten für dessen Habilitation an der Berner Alma Mater geschrieben hatte, vertrat in Anlehnung an die Theorie von Charles Darwin (1809-1882) einen naturalistischen Determinismus und sprach der empirisch erfassbaren „physisch-geographischen Realität“ die entscheidende bzw. determinierende Rolle für die Entwicklung der menschlichen Kultur zu.⁶¹ Er dürfte im Falle der Schülerschaft Iochel'sons bei Petri indirekt einen Anteil an Iochel'sons frühem Verständnis von Wissenschaft gehabt haben. Dass Iochel'son aufgrund seiner langen Studien revolutionärer Schriften ähnlich wie Petri und Šternberg vor seiner Begegnung mit Boas von einer stufenförmigen Entwicklung der menschlichen Kulturgeschichte überzeugt war, ist dagegen in der Forschung unbestritten. Damit stand er vor seiner Teilnahme an der Jesup-Expedition den damals in Europa und den USA weit verbreiteten Theorien des Evolutionismus' weitaus näher als Boas' historischem Partikularismus.⁶²

60 Vgl. Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 50. Die wichtigsten wissenschaftlichen Arbeiten Eduard Petris zur Wissenschaft vom Menschen entstanden erst während seiner Zeit an der Universität St. Petersburg. Siehe Eduard Petri [Éduard Ju. Petri], *Osnovy antropologii*, St. Petersburg 1890; ders., *Metody i principy geografii*, St. Petersburg 1892; ders., *Somatičeskaja antropologija*, St. Petersburg 1895-1897.

61 Vgl. Professor Dr. Eduard Petri, in: *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, S. 183; Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 35. Zu Alfred Kirchhoff vgl. Johannes Biereye, Alfred Kirchhoff, in: *Mitteldeutsche Lebensbilder (ML)*, 5 Bde., Magdeburg 1926-1930, hier Bd. 1: *Lebensbilder des 19. Jahrhunderts*, Magdeburg 1926, S. 357-375. Zu Kirchhoffs wissenschaftlicher Perspektive und seinen Methoden vgl. Andreas Schach, Alfred Kirchhoff (1838-1907): „Erdkunde“ und „Nation“. Politisierung und Ideologisierung der Geographie in der Zeit des „Zweiten Kaiserreiches“, Marburg 2006, besonders S. 143 ff.

62 Vgl. Sirina, *Zabytye stranicy sibirskoj étnografii*, S. 61. Zum Evolutionismus siehe auch die Ausführungen im Beitrag von Jan Kleinmanns und Matthias Winterschladen in diesem Band.

Nach dem erfolgreichen Abschluss der Sibirjakov-Expedition, was Iochel'son die Rückkehr aus der sibirischen Verbannung nach St. Petersburg ermöglichte, ging er – wie schon angesprochen – 1898 noch einmal an die Berner Universität, um seine 1885 unterbrochenen Studien zu Ende zu führen.⁶³ Wie im Falle seines ersten Studienaufenthaltes in Bern ist auch für die zwei Jahre vor Iochel'sons Abreise nach New York Ende 1899 dringend Forschungsarbeit in Berner Archiven erforderlich zur Klärung der Frage, was Iochel'son von 1898 bis 1899 genau und bei wem studierte. Denn auch, wenn man Iochel'son glauben mag, dass er in Bern ein Schüler Eduard Brückners gewesen sei, darf man nicht außer Acht lassen, dass jener Kurzlebenslauf, in dem er seinen durchaus berühmten akademischen Lehrer aufführte, den Teil eines Projektantrags auf Fördergelder darstellte. Da Papier bekanntlich geduldig ist, kann denn auch die Frage des Einflusses Brückners auf Iochel'son zum jetzigen Zeitpunkt nur annähernd beantwortet werden.

Genau wie Eduard Petri stammte auch Eduard Brückner aus einer deutschbaltischen Gelehrtenfamilie. Sein Vater war der berühmte Historiker Alexander Brückner (1834-1896), der an den Universitäten Odessa und Dorpat gelehrt hatte.⁶⁴ Eduard selbst studierte an der Universität Dorpat, dem Polytechnikum Dresden und an den Münchner Hochschulen, wo er 1885 als Schüler von Albrecht Penck (1858-1943) mit einer Arbeit über die Vergletscherung des Salzachgebiets in der Eiszeit promoviert wurde.⁶⁵ Nach einer ersten Station an der Deutschen Seewarte in Hamburg, wo Brückner physische Geographie lehrte, wurde er nach dem Weggang Petris 1888 nach Bern berufen, wo er 1892 anders als sein Vorgänger zum Ordinarius für Geographie befördert wurde. 1904 folgte er einem Ruf an die Universität Halle-Wittenberg, ehe er 1906 Nachfolger seines ehemaligen Mentors Penck an der Universität Wien wurde.⁶⁶

Eduard Brückner gilt bis heute als einer der bedeutendsten Klima- und Eiszeitforscher an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.⁶⁷ Dennoch zählten während seiner Studienjahre neben dem noch jungen Penck auch dessen akademischer Lehrer, der Geologe und Paläontologe Karl Alfred von Zittel (1839-1904), der Physiker Philipp von Jolly (1809-1884), der Historiker Wilhelm von Giesebrecht (1814-1889)

63 Vgl. Vachtin, „Nauka i žizn“, S. 36.

64 Vgl. Hausmann, Brückner, Alexander, in: ADB 55, 1910, S. 688-691; Brückner, Alexander, Historiker, in: Wilhelm Lenz u.a. (Hg.), Deutschbaltisches Biographisches Lexikon 1710-1860 (DBBL), Köln/Wien 1970, S. 109, auch online in: Baltisches Biographisches Lexikon digital (BBLd), <http://www.bbl-digital.de/eintrag/Bruckner-Alexander-1834-1896/>, abgerufen am 23.03.2016.

65 Siehe Eduard Brückner, Die Vergletscherung des Salzachgebietes nebst Beobachtungen über die Eiszeit in der Schweiz, Wien 1886 (Geographische Abhandlungen, Bd. 1, H. 1).

66 Vgl. Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 37 ff.; Milkutat, Brückner, Eduard, in: NDB 2, 1955, S. 656 f.; Brückner, Eduard, Geograph, in: ÖBL 1, 1957, S. 120.

67 Vgl. sein noch in Bern entstandenes Hauptwerk: Eduard Brückner, Klima-Schwankungen seit 1700 nebst Bemerkungen über die Klimaschwankungen der Diluvialzeit, Wien 1890 (Geographische Abhandlungen, Bd. 4, H. 2).

und der Geograph Friedrich Ratzel (1844-1904) zu Brückners Hochschullehrern.⁶⁸ Derart vielseitig geprägt nahm Brückner nicht zuletzt in Anlehnung an Ratzel eine kulturgeographische Perspektive ein, weshalb er ähnlich wie Kirchhoff die Schaffung menschlicher Kultur in Abhängigkeit von der Gesamtheit aller Faktoren des Naturraumes verortete. Der Geographie als Wissenschaft wies er nicht nur die Rolle zu, alle geographischen Erscheinungen in „Atmosphäre, Hydrosphäre und Lithosphäre“ samt aller mit der Erdoberfläche „in ursächlichem Zusammenhang stehenden Dingen“ zu erfassen und zu beschreiben, sondern auch nach den Gesetzen ihres Zusammenwirkens zu fahnden.⁶⁹

In der Lehre legte Brückner seinen Schwerpunkt – anders als Petri – nicht auf die Länder- und Völkerkunde, sondern auf die physische Geographie. Daneben beschäftigte er sich regelmäßig mit der Geographie der Schweiz (ab WiSe 1890/91) und hielt lose aneinander gereiht Vorlesungen über die Geographie Europas (mehrfach zwischen SoSe 1889 und SoSe 1898), Asiens (WiSe 1889/90), Afrikas (WiSe 1890/91), Amerikas (SoSe 1892) und der Vereinigten Staaten (WiSe 1892/93) sowie zwischen 1891 und 1897 in jedem Sommersemester eine Vorlesung zur Völkerkunde. Anfang des 20. Jahrhunderts las er zudem zwei Semester lang zur Anthropogeographie (WiSe 1901/02 und SoSe 1902).⁷⁰ Schon aus den Angaben der Semester wird deutlich, dass Iochel'son fast keine dieser Lehrveranstaltungen hat besuchen können, weil er sich zur betreffenden Zeit entweder in der Verbannung oder auf Expeditionsreise befand. Dass er stattdessen ein aufmerksamer Teilnehmer von Brückners Veranstaltungen zur physischen Geographie war, erscheint angesichts der wissenschaftlichen Expertise, die sich Iochel'son während der Sibirjakov-Expedition gerade erst erworben hatte, eher unwahrscheinlich. Dennoch war Iochel'son mit der ernsthaften Absicht, seine Studien zu beenden, nach Bern zurückgekehrt. So drang er in den Verhandlungen mit Boas darauf, den Start des nordostsibirischen Teils der Jesup-Expedition um ein Jahr auf den Sommer 1900 zu verschieben, um seine Dissertation an der Universität Bern fertigstellen zu können.⁷¹ Wie er dies genau bewerkstelligte, ist in keiner der meist kurzen biographischen Arbeiten über Iochel'son im Detail dargelegt.⁷² Aller-

68 Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 37; Milkutat, Brückner, Eduard, in: NDB 2, 1955, S. 656.

69 Grosjean, 100 Geographisches Institut der Universität Bern, S. 37 und 52. Die Zitate stammen aus Brückners Rektoratsrede „Die Schweizerische Landschaft einst und jetzt“ vom 18. November 1899. Vgl. ebd., S. 37.

70 Vgl. ebd., S. 49-52. Interessant ist der Titel seiner zweisemestrigen Vorlesung „Anthropogeographie“, der eine Übernahme des Titels des Opus Magnum von Brückners akademischem Lehrer Friedrich Ratzel sein könnte, in dem neben der Kulturkreislehre u.a. ebenfalls der (physischen) Geographie als neuer Leitwissenschaft zur Erforschung der menschlichen Kulturgeschichte das Wort geredet wurde. Vgl. Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie*, 2. Bde., Bd. 1: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, Stuttgart 1882, Bd. 2: Die geographische Verbreitung des Menschen, Stuttgart 1891.

71 Vgl. Vachtin, *Tichookeanskaja ekspedicija Džesupa*, S. 161 und 166.

72 Hier wären Archivstudien vor allem in den Berner Archiven dringend erforderlich. Siehe z. B.

dings ist es relativ unwahrscheinlich, dass sich Iochel'son angesichts seiner im Zuge der Forschungen unter den Jukagiren gewonnenen wissenschaftlichen Reputation als einfacher Student an der Berner Alma Mater einschrieb. Dass er Ende der 1890er Jahre bereits den Status eines anerkannten Wissenschaftlers, wenn auch ohne Promotion, genoss, zeigen auch seine beiden Vorträge über „Die Jukagiren im äussersten Nordosten Asiens“ im Dezember 1898 und „Ueber die Sprache und Schrift der Jukagiren“ im Juni 1899 bei der Geographischen Gesellschaft von Bern.⁷³ Somit dürfte der Einfluss Brückners auf Iochel'sons Perspektive auf die Geschichte der menschlichen Kultur und sein allgemeines Wissenschaftsverständnis nur sehr gering ausgefallen sein. Trotzdem lässt sich anhand dieser teils hypothetischen Rekonstruktion von Iochel'sons Studienzeiten in Bern verdeutlichen, dass Iochel'son als Studiosus wie schon als Revolutionär mit einer Vielzahl theoretischer Ansätze und Erklärungsmuster in Kontakt kam. Umso interessanter bleibt seine spätere Parteinahme für viele Paradigmen der klassischen Boas-Schule.

Der Schamanismus bei Korjaken und Jukagiren

Eine der klassischen eurozentristischen Charakterisierungen des Schamanismus' stellte die These einer engen Verknüpfung dieser Religionskategorie mit aberranten Geistesverfassungen dar. Sämtliche Formen schamanistischer Vorstellungen und Weltanschauungen erschienen in diesem Licht als das Resultat diverser Formen von Epilepsie, Hysterie und Schizophrenie; der Schamanismus selbst gar als Anti-Religion.⁷⁴ Im Falle Sibiriens, aber auch hinsichtlich anderer arktischer Regionen verbanden Wissenschaftler aus Europa und Nordamerika den Schamanismus mit Krankheitsercheinungen wie der sogenannten „arktischen Hysterie“ oder der in Sibirien angetroffenen „Menerik-Krankheit“. Befeuert wurde diese akademische Diskussion, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert zurückreichten, noch 1939 durch eine „Studie“ des aus Schweden stammenden Skandinavisten und Romanciers Åke

die Kurzbiographie zu Iochel'sons 75. Geburtstag 1930 im *American Anthropologist*, wo er als „Dr. Waldemar Jochelson“ bezeichnet wird: Dr. Waldemar Jochelson, in: *American Anthropologist New Series* 32, 1930, H. 2, S. 375-377.

73 Vgl. Vladimir I. Iochel'son, Die Jukagiren im äussersten Nordosten Asiens, in: Jahresbericht der Geographischen Gesellschaft von Bern 17, 1898-1899, S. 1-48; ders., Ueber die Sprache und Schrift der Jukagiren, in: ebd., S 49-63.

74 Vgl. allgemein Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford 2007, S. 79-120; ders., *Jenseits von Sibirien. Schamanismus in der Wissenschaft und in zeitgenössischen Bewegungen des Westens*, in: Erich Kasten (Hg.), *Schamanen Sibiriens. Magier – Mittler – Heiler*, Berlin 2009 (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Linden-Museum Stuttgart, Staatliches Museum für Völkerkunde, vom 13.12.2008-28.06.2009), S. 172-187, hier S. 179 f.; Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Weibmann. Kultischer Geschlechtswandel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transexualität bei Naturvölkern*, Frankfurt/M. 1984, S. 56 ff.

Joel Ohlmarks (1911-1984).⁷⁵ Und selbst der renommierte US-amerikanische Anthropologe William W. Howells (1908-2005) griff diese These in seinem 1948 erschienenen Werk "The Heathens. Primitive Man and his Religions" noch einmal auf.⁷⁶ Ein Anschreiben gegen diese rationalistische Perspektive gegenüber indigenen Weltvorstellungen in Gestalt von Schamanismus und Animismus setzte erst in den 1950er Jahren ein.⁷⁷ Erste Dekonstruktionen der dieser These zugrunde gelegten „Krankheitsbilder“ als biologistische Deutungen sozialer und religiöser Phänomene indigener Kulturen, die oftmals auch als Abwehrstrategien gegenüber dem ungewollten Kontakt mit den Europäern fungierten, wurden gar erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts unternommen.⁷⁸

Auch Iochel'son und Bogoraz haben zu diesem Diskurs nicht unerheblich beigetragen. Äußerst drastisch formulierte es Bogoraz in *The Chukchee*, wo er vor allem Menschen mit nervösem und höchst reizbarem Temperament (*nervous and highly excitable temperament*) als empfänglich für eine Berufung zum Schamanen identifizierte. Gleichzeitig charakterisierte er die čukčischen Schamanen, mit denen er zusammengetroffen war, als „geradezu hysterisch“ (*almost hysterical*) und „halb verrückt“ (*half crazy*).⁷⁹ Doch auch Iochel'son wies in *The Koryak* darauf hin, dass in der Regel reizbare junge Männer, die „zu hysterischen Anfällen neigten“ (*subject to*

75 Vgl. Åke Joel Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund/Kopenhagen 1939, S. 5-39. Vgl. außerdem Klaus E. Müller, Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale, 4. Aufl., München 2010, S. 102-108.

76 Vgl. William W. Howells, The Heathens. Primitive Man and his Religions, Garden City, NY 1948, S. 129-144, besonders S. 140 ff.

77 Vgl. hierzu Ursula Knoll-Greiling, Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen, in: Ilse Tönnies (Hg.), Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Professor Dr. Richard Thurnwald zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet, Berlin 1950, S. 102-124; Adolf Ellegard Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Wiesbaden 1951, S. 286; Hans Findeisen, Die „Schamanenkrankheit“ als Initiation. Eine völker- und sozialpsychologische Untersuchung, Augsburg 1957, hier besonders S. 106 f.; Jean-Paul Roux, *Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols*, in: *Anthropos*, Jg. 53, 1958, H. 3/4., S. 441-456, hier S. 154 ff.; Mircea Eliade, *Recent Works on Shamanism. A Review Article*, in: *History of Religions*, Jg. 1, 1961, H. 1, S. 152-186, hier besonders S. 184 ff. Die maßgebliche Gegenthese, dass eine genuine Verbindung von Geisteskrankheit und Schamanismus sich nicht mit der immensen sozialen Bedeutung und dem gesellschaftlichen Einfluss der Schamanen in indigenen Kulturen vereinbaren lasse, findet sich aber auch schon bei Garma D. Sanžeev, *Weltanschauung und Schamanismus der Älaren-Burjaten*, in: *Anthropos*, Jg. 22, 1927, H. 3/4, S. 576-613 u. H. 5/6, S. 933-955 sowie ebd., Jg. 23, 1928, H. 3/4, S. 538-560 u. H. 5/6, S. 967-986, hier besonders Jg. 23, 1928, S. 980-983.

78 Vgl. z.B. die Studie von Lyle Dick, "Pibloktoq" (Arctic Hysteria). A Construction of European-Inuit Relations?, in: *Arctic Anthropology*, Jg. 32, 1995, H. 2, S. 1-42. Vgl. auch Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, S. 91.

79 Bogoraz, *The Chukchee*, S. 415. Vgl. außerdem ders., K" psichologii šamanstva u narodov" Severovostočnoj Azii, in: *Étnografičeskoe obozrënie*, Jg. 22, 1910, H. 1-2, S. 1-36, hier besonders S. 19 f. u. 26 f. Siehe auch den Beitrag von Joachim Karmaat in diesem Band.

hysterical fits), den Weg der schamanischen Initiation durch die Geister einschlugen.⁸⁰ Beide Forscher, die bei ihrer Arbeit an den beiden genannten Werken eng zusammengearbeitet hatten, sicherten diese auf ihrer empirischen Feldarbeit ruhende Erkenntnis auch durch Hinweise aus älterer Literatur ab. So verwies Bogoraz in seiner Literaturliste auf den Reisebericht des russischen Marineoffiziers und Weltumseglers Ferdinand von Wrangel, der während der unter seiner Leitung stehenden Kolyma-Expedition (1820-1824) mit den Čukčen in Kontakt gekommen war und einen „ächten Schaman“ ebenso als eine „höchst merkwürdige psychologische Erscheinung“ einstufte.⁸¹ Hinter dieser Wahrnehmung der sibirischen Schamanen wurde auch die im Narodničestvo wurzelnde politische Überzeugung beider Wissenschaftler deutlich, wonach Religion einen Teil der Unfreiheit des Menschen darstellte, die es durch Bildung zu überwinden galt.

Obwohl sich gerade an dieser Stelle eine tiefe Diskrepanz zum Forschungsansatz und zur Perspektive von Franz Boas auftat, kamen Bogoraz und Iochel'son im Unterschied zu vielen anderen zeitgenössischen Forschern nicht auf die Idee, den Schamanismus oder die animistisch geprägten Vorstellungen und Weltanschauungen der Čukčen und Korjaken grundsätzlich als Ausflüsse pathologischer Deformation zu beschreiben. Vielmehr hielten sie sich in ihren Werken meist streng an die Vorgaben Boas' und versuchten, die religiösen Welten beider Kulturen möglichst neutral und allumfassend darzustellen. Denn wie von Boas eingefordert, ging es auch Bogoraz und Iochel'son zuvorderst immer darum, die jeweilige indigene Kultur aus sich selbst heraus zu verstehen. Dies gilt es bei der Bewertung und Einordnung von Iochel'sons Schamanismusdarstellung in den zeitlichen Kontext zu berücksichtigen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle außerdem, dass Iochel'son in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* die plumpe Einordnung von Schamanen als psychisch labil konterkarierte, indem er bei der Beschreibung des „klassischen jukagirischen Schamanen“ (*ancient Yukaghir shaman*) darauf verwies, dass eine der jukagirischen Bezeichnungen für den Schamanen, nämlich „i' rkeye“ (der Zitternde, abgeleitet vom Verb „i' rkei“, zittern), dessen „reizbare Aufmachung suggeriere“ (*suggest the nervous make-up*), womit er jedwede postulierte psychische Labilität von Schamanen zumindest unterschwellig hin zu einer Art „schauspielerischer Einlage“ schamanischer Séancen dekonstruierte.⁸² Damit hatte er sich – wie gleich zu zeigen sein wird – Mitte der 1920er Jahre, als

80 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 47.

81 Vgl. Ferdinand von Wrangel, *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, hier Bd. 1, S. 286 f., das Zitat auf S. 287. Siehe hierzu auch die Beiträge von Dittmar Dahmann und Diana Orduvadi sowie von Joachim Karmaat in diesem Band.

82 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 162 f. Darüber hinaus fehlt in Iochel'sons Jukagiren-Ethnographie jedweder Nexus von Schamanismus und Geisteskrankheiten, während dieser in *The Koryak* eine maßgebliche Rolle gerade auch bei der Darstellung der schamanischen Séancen spielt. Vgl. ebd., S. 49-52.

der Teilband zur Religion der Jukagiren erschien, als Wissenschaftler bereits von den klassischen Positionen des Narodničestvo entfernt. Während sein Freund Bogoraz als Gründungsmitglied des staatlichen „Komitees zur Unterstützung der kleinen Völkerschaften der nördlichen Peripherien“ (Komsev) politisch und wissenschaftlich für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Schamanismus eintrat und ähnlich wie Wrangel knapp 100 Jahre zuvor das Dasein der sibirischen Ethnien als „ungebildete, rohe Naturmenschen“ für den Einfluss der Schamanen verantwortlich machte⁸³, näherte sich Iochel'son in seinen Arbeiten dem Kulturrelativismus von Boas' immer weiter an.

Von dieser Annäherung Iochel'sons an Boas' Forschungsperspektive konnte jedoch im Fall von *The Koryak* nur methodisch die Rede sein. Allerdings unterschieden sich zumindest die allgemeinen Darstellungen des Phänomens Schamanismus in Iochel'sons beiden Hauptwerken innerhalb der Jesup-Series nur marginal. Den Schamanismus definierte Iochel'son als der Kunst der Beeinflussung des Laufs der Ereignisse mithilfe von Schutzgeistern sowie zur Heilung von Kranken, zur Weissagung der Zukunft und zur Herbeiführung von Schaden für Feinde.⁸⁴ Doch schon nach dieser nüchternen Aufzählung eckte Iochel'son mit einer These an, die er gemeinsam mit Bogoraz entwickelt und vom Fall der Čukčēn auf den der Korjaken übertragen hatte: So behauptete er, dass man beim korjakischen Schamanismus, genauso wie beim čukčischen, zwischen dem Phänomen eines Familienschamanismus' und dem eines Professionellen Schamanismus' unterscheiden müsse. Den Familienschamanismus knüpfte er fest an die Feuerstelle der jeweiligen Familie, deren Schutz die zentrale Aufgabe des Familienschamanen bilde, der außerdem für die Durchführung von Familienfesten, Riten und Opferzeremonien zuständig sei, wofür er sich der Hilfe von Schutzamuletten und Beschwörungsformeln (*incantations*) bediene. Der Profes-

83 Als ehemaliger Narodnik ging Bogoraz davon aus, dass der Schamanismus durch die Verbreitung von Bildung automatisch aus der Lebenswirklichkeit der indigenen Ethnien Sibiriens verschwinden würde. Unter dem Druck der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in der Sowjetunion gegen Ende der 1920er Jahre schwenkte er sogar auf die offizielle Linie von Partei und Staat ein, deren Politik in den 1930er Jahren auch die physische Vernichtung vieler Schamanen zur Folge hatte. Vgl. Yuri Slezkine, *Artic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*, Ithaca 1994, S. 226 ff. Bogoraz selbst steuerte Vorträge und Aufsätze zu gesellschaftlichen Diskursen bei, die den Schamanismus als eine Religion wie jede andere denunzierte: Er diente somit ebenso der Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen, ähnlich wie Christentum oder Judentum. Vgl. Vladimir G. Bogoraz, *Sovremennoe šamanstvo. Klassifikacija šamanstva i mery bor'by s nim*, in: SPbF ARAN, f. 250, op. 1, d. 45, ll. 10-29; ders., *Religija kak tormoz socstroitel'stva sredi malych narodnostej Severa*, in: *Sovetskij Sever*, 1932, H. 1-2, S. 142-157. In dem Artikel stellte Bogoraz zudem klar, dass seine „liberal-narodnikische Perspektive“ (*liberal'no-narodničeskaja točka zrenija*) auf die indigene Religion des Schamanismus, wie er sie in *The Chukchee* eingenommen habe, veraltet sei. Vgl. ebd., S. 144. Vgl. außerdem Jurij P. Francev, *Predislovie redaktora*, in: Vladimir G. Bogoraz, Čukči. Čast' 1: *Religija*, Leningrad 1939, S. III-VIII. Das Zitat von Wrangel in ders., *Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants Ferdinand v. Wrangel*, Bd. 1, S. 287.

84 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 47; ders., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 162.

sionelle Schamane hingegen sei mitnichten an eine bestimmte Gruppe von Menschen gebunden und beziehe seine schamanische Kraft allein durch die Inspiration seiner Geister, die ihm in der Regel in Gestalt von Tieren wie Wolf, Bär, Rabe, Seemöwe oder Adler erschienen.⁸⁵ Zudem ging Iochel'son anknüpfend an evolutionistische Entwicklungstheorien davon aus, dass sich der Professionelle Schamanismus aus der stärker primitiven Form des Familienschamanismus' heraus entwickelt haben müsse. Jedoch seien zum Zeitpunkt seiner Feldforschung kaum noch professionelle Schamanen anzutreffen gewesen, was Iochel'son auf den zunehmenden Kulturkontakt der Korjaken mit den Russen zurückführte. In einer Fußnote musste Iochel'son allerdings eingestehen, dass weder Georg Wilhelm Steller noch Stepan Krašeninnikov in ihren Arbeiten aus dem 18. Jahrhundert über die indigene Bevölkerung Kamčatkas von einem Phänomen berichtet hatten, dass sich als Professioneller Schamanismus identifizieren ließe. Vielmehr habe zu dieser Zeit jedes Mitglied der indigenen Gesellschaft religiöse Rituale vollziehen können.⁸⁶

Weitaus detaillierter und differenzierter setzte Iochel'son dagegen den jukagirischen Schamanismus in Szene. In *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* stellte er zunächst einmal klar, dass es aufgrund des allgemeinen Niederganges der religiösen Vorstellungen und Praktiken der Jukagiren, besonders dank der Verdrängung des jukagirischen Schamanismus' aus der Öffentlichkeit ins Geheime infolge grausamer Repressionen gegenüber Schamanen durch russisch-orthodoxe Missionare, aber auch angesichts des immensen Einflusses der Jakuten und Tungusen (Évenken) auf die Religion der Jukagiren, notwendig geworden sei, die „ursprünglichen“ Institutionen des jukagirischen Schamanismus mühsam zu rekonstruieren. Hierfür griff Iochel'son sowohl auf Berichte älterer Jukagiren als auch auf die reichhaltige Mythenwelt dieser Ethnie zurück. Von einer Aufspaltung des jukagirischen Schamanismus' in einen Familien- und einen Professionellen Schamanismus ist hier jedoch nicht die Rede, obwohl der Schamane bei den alten Jukagiren eine besondere soziale Stellung innerhalb der indigenen Gesellschaft einnahm: Er ist *A'lma*, der „Handelnde“ (abgeleitet vom Verb „wo'lmañ“, machen oder tun, aus dem Tundra-Jukagirischen), sowie Beschützer und Priester einer bestimmten Gruppe oder eines Klans gebildet

85 Vgl. ders., *The Koryak*, S. 47.

86 Vgl. ebd., S. 47 f., besonders S. 48, Fn. 1. Vgl. außerdem Georg Wilhelm Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt/M./Leipzig 1774, S. 277 ff.; Stepan Krašeninnikov, *Opisanie zemli Kamčatki*, 2 Bde., St. Petersburg 1819, hier Bd. 2, S. 114. Sowohl Steller als auch Krašeninnikov bezeichneten die indigene Bevölkerung Kamčatkas als *Kamčadalen*, worunter im 18. Jahrhundert oftmals beide indigenen Ethnien der Halbinsel – also Itel'menen und Korjaken – verstanden werden konnten, während Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts dieser Begriff für die Itel'menen reserviert war. Iochel'son vermutete angesichts des völlig fehlenden Professionellen Schamanismus' der „Kamčadalen“ im 18. Jahrhundert, dass die Ethnie in dieser Frage eine Ausnahme unter den Ethnien Nordostasiens und Nordwest-Nordamerikas bilden müsse. Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 48, Fn. 1. Siehe hierzu auch den Beitrag von Joachim Karmaat in diesem Band.

aus Verwandten. Gleichzeitig ist er der Repräsentant des Klans, der physische direkte Nachfahre und geistige Erbe jenes Schamanenvorfahren (*shaman-ancestor*), auf den der gesamte Klan zurückgeht. Er ist nicht nur für die Heilung von Kranken zuständig, sondern auch für jede Art von Opferung und Gebet zu diversen Gottheiten für eine erfolgreiche Jagd oder den guten Ausgang bevorstehender Lebensereignisse sowie für die Herstellung des Kontakts mit der übernatürlichen Welt und dem Schattenreich. Die Weitergabe der Mysterien erfolgt in der Regel an den ältesten Sohn, auf den nach dem Tod des schamanischen Vaters dessen Geister übergehen.⁸⁷



Abb. 28, 29: Ein jukagirischer Schamane in zeremonieller Kleidung mit seiner Trommel (Vorder- und Rückansicht), aufgenommen 1902 von Vladimir Iochel'son.

Aufgrund dieser exponierten Stellung des A'Ima hatte sich bei den alten Jukagiren, ähnlich wie bei vielen anderen indigenen Ethnien Sibiriens, ein besonderer Ahnen- bzw. Schamanenkult herausgebildet, den Iochel'son vor allem mithilfe des jukagirischen Schamanen Samsonov rekonstruieren konnte: Basierend auf der Vorstellung, dass jeder Mensch über mehrere Seelen verfüge (im Kopf, im Herz und im Körper)⁸⁸, wurde der Schamanenvorfahre bei den Jukagiren gleich in mehreren Formen verehrt. Denn nach dem Tod eines A'Ima habe den Jukagiren allein die Vorstellung, dass dessen Seelen nun in das Schattenreich und die Obere Welt über-

87 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 162 ff.

88 Vgl. ebd., S. 156 f.

gegangen bzw. in dessen Sohn und Nachfolger präsent seien, nicht gereicht. Unter Berufung auf Samsonov berichtet Iochel'son von den besonderen „Bestattungsriten“ für Schamanen, deren Knochen nach dem Tod vom Fleisch getrennt wurden, um letzteres an der Luft zu trocknen. Danach wurde das getrocknete Fleisch unter den Verwandten aufgeteilt und zusammen mit geopfertem Hunden in ein extra errichtetes Zelt gebracht. Die Knochen wiederum wurden nach ihrer Trocknung ebenfalls unter den Verwandten aufgeteilt und schließlich mit Kleidung versehen. Den Schädel aber pflöckte man zur Anbetung auf einen ebenfalls bekleideten Holzpfahl, der vor dem Haus des schamanischen Nachfolgers als Reinkarnation des Schamanenvorfahren zur Anbetung und Opferung aufgestellt wurde. Besonders interessant schien Iochel'son, dass der jukagirische Begriff für diese Form der Reinkarnation des Schamanenvorfahren, *xoil'*, gleichzeitig die Bezeichnung getaufter Jukagiren für den christlichen Gott bildete.⁸⁹ Darüber hinaus galten hölzerne Idole, die in der Nähe von Bergpässen, Flussmündungen oder Jagdgründen an Bäumen aufgehängt wurden, in der jukagirischen Vorstellung als belebte Ableger des Schamanenvorfahren, womit dieser in der Weltanschauung der Jukagiren mindestens an vier Orten gleichzeitig sein konnte: im Schattenreich, in Gestalt seines menschlichen Nachfolgers, in Form der hölzernen Figur mit dem getrockneten Schädel des letzten verstorbenen Schamanen sowie als hölzernes Idol an religiös aufgeladenen Orten in der Natur.⁹⁰

Trotz der Bedeutung, die derartigen Idolen von den Jukagiren noch zur Zeit von Iochel'sons Feldforschung ganz offenbar beigemessen wurde⁹¹, musste Iochel'son feststellen, dass die Transformation des jukagirischen religiösen, sozialen und ökonomischen Lebens durch die sie umgebende russische Kultur den jukagirischen Schamanismus immens verändert hatte. Dort, wo es noch Schamanen gebe, sei eine enge Bindung an die jeweiligen Klanstrukturen nicht mehr vorhanden. Vielmehr seien diese Schamanen ähnlich denjenigen der Jakuten und Tungusen lediglich „gewöhnliche professionelle Schamanen“ (*ordinary professional shamans*), die einzig noch zur Heilung von Kranken herangezogen würden, während die einstige Stellung des A'Ima als Priester und Mittler zwischen den Geistern und seinem Klan verloren gegangen sei.⁹² Diese Einschätzung lässt sich zwar zum Teil relativieren, weil Iochel'son selbst

89 Vgl. ebd., S. 163 ff.

90 Vgl. ebd., S. 165 f.

91 Vgl. ebd., S. 166 f. Hier beschreibt Iochel'son den Fall eines hölzernen Idols des Schamanenvorfahren eines jukagirischen Dorfes am Fluss Nelemnaja (vermutlich das heutige Nelemnoe), das er als Exponat mit in das Dorf brachte. Mehrere Frauen seien daraufhin in hysterische Anfälle verfallen. Eine Mutter habe ihren Kindern gar verboten, Iochel'sons Behausung zu betreten, um den Ahnen nicht zu verärgern. Einem jungen Jukagiren, der von Iochel'sons Tat nichts gewusst habe, sei der Ahne im Traum erschienen und habe um seine Rettung gebeten und demjenigen, der ihn wegrage, mit Leid gedroht. Erst Iochel'sons Versicherung, dass der Ahne in einem warmen Raum hinter Glas aufgehängt werde, wo es ihm gut gehe, habe den Klanchef und seine Leute besänftigen können.

92 Vgl. ebd., S. 168 f.

Hinweise darauf gibt, dass Anfang des 20. Jahrhunderts viele schamanische Riten zumindest im Verborgenen noch lebendig waren.⁹³ Andererseits macht sie deutlich, dass die kulturelle Verkürzung des Schamanentums auf die rein „professionelle“ Aufgabe eines Heilers zur Zeit der Jesup-Expedition in Nordostsibirien bereits vielerorts ein Teil der sozialen Wirklichkeit war.

Vergleicht man nun beide Schamanismusedarstellungen Iochel'sons miteinander, so fällt schnell auf, dass sich seine Perspektive auf dieses religiöse Phänomen zwischen 1905, dem Erscheinungsjahr des ersten Teilbandes von *The Koryak* zu Religion und Mythen der Korjaken, und 1924, als der zweite Teilband von *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* zur Religion der Jukagiren erschien, immens verschoben hatte. Während er zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch stärker evolutionistischen Theorien anhing, näherte er sich in den 1920er Jahren den Positionen der Boas-Schule immer weiter an. Im Falle von *The Koryak* war es dabei weniger die These einer Zweiteilung des korjakischen Schamanismus' in einen Familien- und einen Professionellen Schamanismus, als vielmehr die Idee Iochel'sons, dass sich der Professionelle Schamanismus aus der „primitiveren“ Form des Familienschamanismus' heraus entwickelt habe, die Boas als Begründer des Kulturrelativismus' vehement abgelehnt haben dürfte. Zudem verband Iochel'son diese Annahme mit der Vorstellung, dass die Entstehung des Schamanismus' nicht allein mit der Familie verbunden sei, sondern er ging explizit auch davon aus, dass die ersten Schamanen stets Frauen gewesen seien.⁹⁴ Hierbei handelte es sich gleich um zwei klassische Grundthesen des evolutionistischen Forschungsansatzes, wie er in Teilen noch bis ins 20. Jahrhundert hinein vertreten wurde: Einerseits die teils bis heute omnipräsente Vorstellung der Entwicklung aller Kulturen von der Primitivität hin zur Fortschrittlichkeit, andererseits aber auch die unterschwellige Verknüpfung des Schamanismus' mit einer mutterrechtlichen Gesellschaftsform, die für viele Evolutionisten als Urform der menschlichen Gesellschaft galt und eng mit der als archaisch empfundenen Religion des Schamanismus' verknüpft wurde.⁹⁵

93 Vgl. ebd., S. 165. Hier verweist Iochel'son auf den Bericht des russisch-orthodoxen Geistlichen Vinokurov, der nur wenige Jahre vor Iochel'sons Feldforschung unweit des Jana-Flusses noch auf ein Zelt gestoßen sein soll, wo vormals Schamanen nach ihrem Tod rituell aufgeschnitten worden seien. Vgl. auch ebd., S. 210. In diesem Fall geht es um die detaillierte Beschreibung eines Jagdrituals durch Samsonov (als Schamane Nelboš genannt) gegenüber Iochel'son, die womöglich noch von Samsonov selbst durchgeführt worden war.

94 Vgl. ebd., S. 194 f.

95 Zum Evolutionismus 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. Morgan legte dort ein Kapitel zum „Übergang“ von der mutterrechtlichen zur vaterrechtlichen Gesellschaftsform vor. Vgl. hierzu ebd., S. 343-356. Die These vom Ursprung des Schamanismus' in mutterrechtlichen Gesellschaften wurde auch von Anhängern der von Leo Frobenius und Fritz Graebner begründeten Kulturkreislehre vertreten, wie z.B. von Wilhelm Schmidt (1868-1954) oder Oswald Menghin (1888-1973). Vgl. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 Bde., München 1912-1955, hier Bd. 3, 1931,

Ungeachtet letzterer These der evolutionistischen Schule ist es dennoch auch in der heutigen Forschung unbestritten, dass Frauen in schamanistisch geprägten Kulturen meist eine besondere Bedeutung oder Rolle zukam.⁹⁶ Dies galt ebenso im Fall der Korjaken und wurde von Iochel'son detailliert ausgeführt. So fand sich laut Iochel'son in nahezu jeder korjakischen Familie eine weibliche Person, die in der Funktion einer Hüterin traditionellen Wissens in Gestalt magischer Formeln und Sprüchen auftrat. In der korjakischen Vorstellung konnte die Hüterin dieser Formeln durch deren lauten Vortrag den Lauf der Ereignisse verändern, Einfluss auf die Geister gewinnen oder den Inhalt der Beschwörungen in das reale Geschehen transferieren, um Krankheiten zu heilen, Jagdtiere anzulocken oder böse Geister zu bannen. Dieses Wissen wurde von Generation zu Generation im Geheimen weitergegeben, da es nach dem Glauben der Korjaken dem jeweiligen Klan direkt vom mythischen Schöpfer Großer-Rabe zu Beginn der Menschheitsgeschichte zum Schutz gegen böse Geister mitgegeben worden war und einmal öffentlich enthüllt seine Wirkkraft verlieren würde.⁹⁷ Da diese Frauen im sogenannten Familienschamanismus der Korjaken eine zentrale Rolle spielten, stützte dieser Befund einerseits Iochel'sons Gesamtthese zum korjakischen Schamanismus. In Kombination jedoch mit seinem eigenen Hinweis, dass er selbst kaum noch „professionelle“ Schamanen unter den Korjaken habe antreffen können, scheint diese Konkurrenz weiblicher Protagonistinnen traditionellen Wissens und religiöser Rituale innerhalb der einzelnen Klans Iochel'sons Konzept eines Professionellen Schamanentums bei den Korjaken ad absurdum zu führen.

Wenn man den Vergleich mit Iochel'sons Schamanismusdarstellung in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* an dieser Stelle nun weiterspinnt, wird es noch offensichtlicher, dass Iochel'sons Gedankenkonstrukt eines korjakischen Professionellen Schamanismus' weniger in empirischen Befunden seiner Feldarbeit als vielmehr in seinen evolutionistischen Prämissen wurzelte. Schon sein Eingeständnis in *The Koryak*, dass korjakische Schamanen offenbar weder über eine eigene Trommel noch über ein spezielles Schamanengewand verfügten⁹⁸, sondern vielmehr auf eine Familientrommel zurückgreifen mussten, macht deutlich, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch immer der jeweilige Klan der zentrale Akteur des korjakischen Schamanismus' war, während das Auftreten klanunabhängiger Heiler unter den Korjaken womöglich wie bei den Jukagiren auf den Einfluss benachbarter Ethnien, wie

S. 336 ff., 497; Bd. 5, 1934, S. 806 f., 892; Bd. 6, 1935, S. 141, 193 ff.; Oswald Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien 1931, S. 499-503, 518, 530.

96 Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Weibmann*, S. 63-72.

97 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 59 f. Siehe auch den Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.

98 Vgl. ebd., S. 48. Elemente des Familienschamanismus' waren offenbar ebenso unter den Eskimo-Ethnien anzutreffen, wo Schamanen ebenfalls kein schamanisches Gewand und keine Trommel besaßen, sondern sich wie die Korjaken vielmehr solcher Instrumente bedienten, die auch für den profanen Zeitvertreib gedacht waren. Vgl. Evelin Haase, *Der Schamanismus der Eskimos*, Aachen 1987, S. 165 u. 170 f.; Iochel'son, *The Koryak*, S. 55.

etwa der Èvenen (damals als Lamuten bezeichnet), zurückgeführt werden könnte. Sowohl bei den Jukagiren als auch bei den Jakuten und Tungusen hingegen spielte das schamanische Gewand für die Amtsausübung der als Krankenheiler auftretenden professionellen und klanungebundenen Schamanen eine wichtige Rolle, weshalb Iochel'son der Beschreibung jukagirischer, jakutischer und tungusischer Schamanengewänder in seiner Jukagiren-Ethnographie ein ganzes Unterkapitel widmete.⁹⁹ Das fehlende Schamanengewand und die geringe Anzahl an klanungebundenen Heilern unter den Korjaken könnte dementsprechend ein Indiz für die Stärke der Institution Familienschamanismus sein.¹⁰⁰

Im Falle von Iochel'sons Darstellung des jukagirischen Schamanismus' zeigt sich dagegen tatsächlich sein Heranrücken an den Forschungsansatz und die Perspektive von Boas. Denn hier versuchte Iochel'son, das Phänomen Schamanismus in seiner ganzen Komplexität zu erfassen, inklusive des Selbstverständnisses dieser sozio-religiösen Institution und ihrer Protagonisten. Sowohl sein Versuch, den jukagirischen Schamanismus in seiner „ursprünglichen“ Form zu rekonstruieren, als auch seine Einordnung der empirisch nachweisbaren „Überreste“ der alten Religion der Jukagiren in den damaligen historischen Kontext in Gestalt eines massiven Kulturkontaktes mit Russen, Jakuten und Tungusen standen beide gänzlich im Geiste der induktiv ausgerichteten Boas-Schule, der Jesup-Agenda und der Idee von Salvage Ethnography. Bemerkenswert ist hier auch, dass Iochel'son unter Ausschaltung der vormals von ihm vertretenen evolutionistischen Perspektive im Falle der „gewöhnlichen professionellen Schamanen“ der Jukagiren im Unterschied zu seiner Korjaken-Ethnographie in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* zu dem Schluss kam, dass dieses Phänomen keineswegs als höhere Entwicklungsstufe des Schamanismus' zu werten sei, sondern vielmehr als klare Folge des fortschreitenden Niedergangs der indigenen Religion anzusehen war.¹⁰¹ Hierin offenbarte sich wohl eine mit den Jahren bei Iochel'son gestiegene Bereitschaft, sich unter zunehmender Neutralisierung der eigenen Vorprägungen in Gestalt seiner politischen Überzeugungen und wissenschaftlichen Ausbildung auf das sozio-religiöse Faszinosum Schamanismus einzulassen.

99 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 169–191.

100 Abschließend zum korjakischen Schamanismus siehe Valentina V. Gorbačeva, *Schamanen der Korjaken*, in: Kasten (Hg.), *Schamanen Sibiriens*, S. 144 f.

101 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 162 u. 168 f. Ähnlich deterministisch wie Iochel'son in *The Koryak*, jedoch aufbauend auf der entgegengesetzten Prämisse, dass in der Religionsgeschichte „profane“ Akteure stets dazu neigten, „ekstatische Erlebnisse“ „privilegierter Individuen“ nachzuzahlen, kam der Religionswissenschaftler und Schriftsteller Mircea Eliade zu dem entgegengesetzten Schluss, dass es sich beim Familienschamanismus bereits um ein Produkt des Verfalls des korjakischen Schamanismus' in seiner einstigen Hochform handele. Sein Hauptargument war hierbei ein klassisches evolutionistisches Diktum, wonach eine eigene Trommel und das Schamanengewand *grundsätzlich überall* unerlässlich gewesen seien, um überhaupt schamanische Rituale vollziehen zu können. Vgl. Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich/Stuttgart 1957, S. 240 ff., besonders S. 242 sowie S. 168 f.

Schamanen und schamanische Séancen bei Korjaken und Jukagiren

Ähnlich wie im Falle beider Gesamtwerke offenbart auch im speziellen Falle der von Iochel'son in *The Koryak* und *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* beschriebenen schamanischen Séancen bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis seiner Korjaken-Ethnographie das fehlende Verständnis des Autors, sich in die komplexe Welt des korjakischen Schamanismus' hinein zu versetzen. In *The Koryak* handelte Iochel'son das gesamte Phänomen des Schamanismus' in nur einem Kapitel ab, das mit 18 Seiten eher knapp gehalten ist. Unterteilt in "Shamanism" und "Incantations", wobei sich ersteres in die Unterkapitel "General Remarks", "Professional Shamans" und "Family Shamanism" aufsplittet, finden sich dort die Schilderungen der Begegnungen Iochel'sons mit zwei „professionellen“ korjakischen Schamanen auf insgesamt nur vier Seiten.¹⁰² In der Jukagiren-Ethnographie hingegen befasste sich Iochel'son gleich in zwei Kapiteln auf fast 60 Seiten mit dem Thema Schamanismus, wobei er das heterogene Aufgabenfeld jukagirischer Schamanen in einem eigenen Kapitel (*VIII. Religion. Religious Activities*) vorstellte. Hier sind die insgesamt vier schamanischen Séancen zu finden, geordnet nach den jukagirischen Siedlungsgebieten, wo Iochel'son ihnen beiwohnen konnte (an den Flüssen Korkodon, Jasačnaja und Kolyma). Sie sind im Unterkapitel "Curing the Sick" vereint, womit Iochel'son die schamanischen Protagonisten bereits als „professionelle“ jukagirische Schamanen einstufte. Darüber hinaus beschrieb er basierend auf Berichten, teils von älteren jukagirischen Schamanen wie Samsonov, ebenso andere schamanische Rituale, wie sie laut Iochel'son vor dem Verfall der jukagirischen Religion noch vorzufinden gewesen seien. Dies betraf Weissagungen, die rituelle Beschwörung von Jagderfolg, Kämpfe zwischen Schamanen sowie Opferungen und Gebete.¹⁰³ Hält man sich noch einmal vor Augen, dass die Feldforschungen unter beiden Ethnien nahezu nahtlos aneinander anschlossen, illustriert dies zum erneuten Male recht einleuchtend, dass sich Iochel'sons wissenschaftliche Rezeption indigener Kulturen in der Zeit vom Ende der Jesup-Expedition bis zu seinem letzten Exil in New York in großem Ausmaße wandelte.

Das zweite grundsätzliche Problem, das Iochel'son bei seiner Beschäftigung mit dem korjakischen Schamanismus offensichtlich hatte, war – so legen es zumindest seine knappen Ausführungen zu den beiden miterlebten korjakischen Séancen nahe – der Aufbau vertraulicher Kontakte zu Personen, die im religiösen Leben der Korjaken eine Rolle spielten. Dies wird anhand des Vergleichs der Korjaken- mit der Jukagiren-Ethnographie etwa daran deutlich, dass Iochel'son in *The Koryak* kein umfassendes Bild der beiden „professionellen“ Schamanen bieten konnte, mit denen er im Zuge seiner Reise zusammentraf: Den ersten Schamanen trifft Iochel'son in der korjakischen Siedlung Kamenskoe am Fluss Penžina nahe von dessen Mündung in die gleichnamige Bucht. Er stellt ihn als schüchternen Jungen aus Oljutor im

102 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. V u. 47-64.

103 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. VI f. u. 162-219.

Nordosten Kamčatkas vor, der als Begleitung eines fahrenden korjakischen Händlers reist. Der junge Schamane ist sofort bereit, eine schamanische Séance durchzuführen, als Iochel'son ihn darum bittet. Im nachfolgenden „Schauspiel“ in einer der halb unterirdisch gelegenen Behausungen der Korjaken bietet der junge Mann ein breites Spektrum seines Könnens. So lässt er die Trommelschläge mal aus der einen mal aus der anderen Ecke der spärlich beleuchteten Hütte erschallen und präsentiert – so Iochel'sons Vermutung – seine bauchrednerischen Fähigkeiten bei der Imitation zahlreicher Tierstimmen. Gegen Ende der Séance verkündet er, dass die Masern, welche kurz vor Iochel'sons Feldarbeit den Landstrich nordwestlich von Kamčatka heimgesucht hatten, das Dorf Kamenskoe nun verlassen hätten. Am folgenden Tag entzieht er sich durch eine frühe Abreise einer weiteren Begegnung mit Iochel'son, der in Absprache mit dem Meister des Schamanen (*shaman's master*) vor allem dessen Beschwörungsformeln hatten aufzeichnen wollen.¹⁰⁴

Die Darstellung dieser schamanischen Séance geht an keiner Stelle über das bloße Beschreiben des Gesehenen und Gehörten hinaus. Dies hat zunächst sicherlich seine Ursache darin, dass es Iochel'son wohl schwer fiel, sich ohne rationalistische Vorbehalte in die korjakische Vorstellungswelt hinein zu begeben. So stellte er die Suche nach rationalen Erklärungen für übernatürlich erscheinende Teilphänomene des Ritus' voran, ohne nach deren sakraler und symbolischer Bedeutung in der Weltanschauung der Korjaken bzw. des jungen Zelebranten zu fragen: Das wandernde Tönen der Trommel ist somit ganz lapidar dem tänzerischen Umkreisen des jungen Schamanen um seine Zuhörer geschuldet, während die Tierstimmen bloß seiner Kunst des Bauchredens entspringen.¹⁰⁵ Auf der anderen Seite bot sich Iochel'son auch gar nicht die Möglichkeit, in die Welt des jungen Schamanen einzutauchen, weil letzterer gemeinsam mit seinem Meister (wohl der fahrende Händler) Kamenskoe verlassen hatte, ehe der Forscher ihn interviewen oder seine Beschwörungsformeln und Gesänge hätte aufzeichnen können.

Etwas anders sieht es hingegen im Falle des zweiten korjakischen Schamanen aus, den Iochel'son bei den nomadisierenden Rentier-Korjaken auf der Tajonos-Halbinsel antraf. Hier konnte er der Komplexität der Institution Schamanismus bei den Korjaken zumindest indirekt nachspüren: Denn Iochel'sons Bitte um eine Weissagung nach dem weiteren Verlauf seiner Reise (*“look at my road”*), verweigern sich die Geister des Schamanen zunächst. Sie lassen sich erst durch die Bezahlung mit einem Hemd und einem Messer umstimmen. Und dem Beginn der Séance gehen zähe Verhandlungen über das Wo und Wie voraus, da schamanische Riten einerseits nur in der Behausung des Bittstellers stattfinden könnten, Iochel'son aber nicht im Besitz einer eigenen Trommel ist, die wiederum dem „professionellen“ korjakischen Schamanen fehlt. So muss der Chef des Klans, der beide – Iochel'son und den Schamanen – als Gäste

104 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 49 f. Siehe hierzu auch die ausführliche Schilderung dieser Séance im Beitrag von Joachim Karmaat in diesem Band.

105 Vgl. ebd.

beherbergt, einspringen und seine Familientrommel zur Verfügung stellen, die aber für rituelle Zwecke eigentlich die Behausung der zugehörigen Familie nicht verlassen darf. Schließlich wird für den „russischen Fremden“ eine Ausnahme gemacht, indem die Frau des Klanchefs die Familientrommel in das Zelt Iochel'sons hinüberträgt. Die Beschreibung der eigentlichen Séance fällt allerdings ähnlich nüchtern aus wie im ersten Fall. In Orientierung an Boas' Direktiven stellt Iochel'son die Anrufung der Geister in Tiergestalt sowie eine vorgespielte Selbstverletzung am Ende des Rituals detailliert dar. Eine Einordnung in den Kontext der korjakischen Kultur nimmt er jedoch nicht vor.¹⁰⁶

Hier lassen sich im Unterschied zur ersten Séance aus der bloßen Wiedergabe des Ereignisses zwar durchaus Erkenntnisse aus der Welt der gesellschaftlichen und religiösen Konventionen der Korjaken zum Zeitpunkt der Jesup-Expedition eruieren. Eine tiefer greifende Analyse des Rituals mitsamt seiner Gesänge und Beschwörungsformeln blieb Iochel'son aber erneut schuldig. Anders als in seinen Berichten über jukagirische, jakutische oder tungusische Schamanen in der Jukagiren-Ethnographie konnte Iochel'son keinerlei Informationen über das Wesen, den Charakter oder den gesellschaftlichen Status des zweiten korjakischen Schamanen liefern, mit der Ausnahme, dass letzterer unter den Rentier-Korjaken der Tajgonos-Halbinsel als erfolgreicher und anerkannter Heiler der Syphilis in Erscheinung getreten war.¹⁰⁷ Zumindest schien aber nach der Séance eine Vertrauensbasis zwischen Iochel'son und diesem Schamanen entstanden zu sein, da letzterer ihm später über seine Initiation durch die Geister berichtete.¹⁰⁸

Darüber hinaus ist es verwunderlich, dass Iochel'son trotz der von ihm selbst postulierten Virulenz des korjakischen Familienschamanismus' keine einzige Séance eines Familienschamanen respektive einer Familienschamanin in sein Werk *The Koryak* aufnahm. Dabei berichtete er selbst davon, dass es ihm nach einigen Monaten seines Forschungsaufenthalts gelungen war, etwa die Küsten-Korjakin Navaqu't aus Kuél an der Penžina-Bucht oder die Rentier-Korjakin Ty'kken aus einem Lager am Fluss Topolovka auf der Tajgonos-Halbinsel davon zu überzeugen, ihm ihre streng gehüteten Beschwörungsformeln und Gesänge trotz des drohenden Verlustes von deren Wirkkraft zur Aufzeichnung zu überlassen.¹⁰⁹ Dass Iochel'son definitiv mit korjakischen Schamaninnen im Dienste ihres jeweiligen Klans zusammentraf, beweist auch ein relativ prominentes Bild aus *The Koryak*, das die Schamanin Kylukuŋa zeigt.¹¹⁰

106 Vgl. ebd., S. 50 f. Siehe auch hierzu die ausführliche Schilderung dieser zweiten Séance im Beitrag von Joachim Karmaat in diesem Band.

107 Vgl. ebd., S. 50.

108 Vgl. ebd., S. 47.

109 Vgl. ebd., S. 60-64, besonders S. 60.

110 Vgl. ebd., Kap. IV, plate III (nach S. 54). Eine zweite Perspektive derselben Bildszene, ebenfalls von Iochel'son bzw. seiner Frau Dina Iochel'son-Brodskaja aufgenommen, findet sich in Thomas R. Miller, Die Musik der Schamanen, in: Kasten (Hg.), Schamanen Sibiriens, S. 114-129, hier S. 129.

Womöglich stufte Iochel'son dieses rituelle Handeln als primitivere Vorstufe zum eigentlichen Schamanismus ein und erfasste dementsprechend auch die Trägerinnen



Abb. 30: Die korjakische Schamanin Kylukeja mit ihrer Trommel bei einer schamanischen Séance, aufgenommen während der Jesup-Expedition.

des Familienschamanismus' nicht als Schamanen „im vollen Sinne“.¹¹¹

Fast gänzlich anders sieht es dagegen in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* aus, wofür Iochel'son allerdings auf seine gesammelten Forschungsergebnisse sowohl aus der Jesup- als auch aus der vorangegangenen Sibirjakov-Expedition zurückgriff. Gleich sechs Schamanenpersönlichkeiten werden namentlich vorgestellt, darunter neben vier jukagirischen auch ein jakutischer und ein tungusischer Schamane. Und Iochel'son stellt insgesamt vier schamanische Séancen – drei jukagirische und eine tungusisch-korjakische – dar.¹¹²

Beim ersten jukagirischen Schamanen, von dem Iochel'son berichtet, handelt es sich um den bereits erwähnten Samsonov, mit Spitznamen Nelboš (*Nelbosh*), mit dem Iochel'son schon Mitte der 1890er Jahre am Korkodon bekannt geworden war, also noch während der Sibirjakov-Expedition. Er war Iochel'sons zentraler Informant

111 Eine wissenschaftlich belastbare These zu dieser Frage setzt dringend durchzuführende Quellenstudien der Feldnotizen Iochel'sons aus der Jesup-Expedition voraus, die größtenteils im Archiv der Abteilung für Anthropologie des American Museum of Natural History in New York (AMNH DAA) lagern.

112 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 196-208.

nicht nur für dessen Rekonstruktion des Schamanismus' und des Ahnenkults bei den alten Jukagiren, sondern konkret auch für Iochel'sons Darstellung schamanischer



Abb. 31, 32: Ein tungusischer (évenkischer) Schamane mit seiner Trommel (Vorder- und Rückansicht), aufgenommen 1901 von Vladimir Iochel'son. Es handelt sich wahrscheinlich um Maška (Afanasij), den Schwiegersohn des jukagirischen Schamanen Nelboš (Samsonov).

Riten rund um die Beschwörung des Jagdglücks.¹¹³ Während seines Besuchs am Kor-kodon im Oktober 1896 war Iochel'son zudem Gast in der Erdhütte Samsonovs gewesen. Allerdings hatte dieser ihm gegenüber geleugnet, dass es in seinem Dorf noch einen Schamanen gebe, und behauptet, dass sein verstorbener ältester Sohn der letzte Schamane seiner Gemeinschaft gewesen sei. Erst bei seinem zweiten Besuch am Kor-kodon 1901 sei Iochel'son von den Dorfbewohnern mitgeteilt worden, dass der mittlerweile verblichene Samsonov ihr Klan-Schamane gewesen sei.¹¹⁴ Direkt zu Samsonov gehörte auch sein tungusischer Schwiegersohn Afanasij (*Athanasj*), der auch unter dem Spitznamen Maška bekannt war. Er stammte vom Ochotskischen Meer, wo die Geister eines korjakischen Schamanen namens Julta (*Yulta*) auf ihn übergegangen sein sollten, weshalb er seine Riten mithilfe seiner korjakischen Schutzgeister stets

113 Vgl. ebd., S. 163 ff. u. 210 ff.

114 Vgl. ebd., S. 196.

auf Korjakisch abhielt. Er taucht auch in *The Koryak* auf, wo Iochel'son davon berichtet, dass er gleich mehreren Séancen Maškas habe beiwohnen können, wo dieser sich stets auf Befehl seiner Geister mit einem Messer habe verletzen wollen. Deshalb habe seine Frau vor jeder Anrufung der Geister jegliche spitzen Gegenstände aus seiner Nähe entfernt. 1901 begleitete er Iochel'son als Führer auf dessen Weg von Gižiga an die Kolyma. Zu diesem Zeitpunkt habe er seinen Geistern jedoch abgeschworen, da er sich bei seiner letzten Séance gefährlich verletzt habe und die Wunde von seinen Schutzgeistern nicht sofort geheilt worden sei.¹¹⁵

Auch Ivan Spiridonov, der zweite jukagirische Schamane, den Iochel'son vorstellte, spielte für den Erfolg der Feldforschung der Jesup-Expedition eine wichtige Rolle. Spiridonov, der am Fluss Jasačnaja lebte, wurde von seiner Gemeinschaft nur Tulja'ch (*Tulya'ch*), der „Haarige“, genannt, ein Wort das aus dem Jakutischen stammt und sich auf seinen Vollbart bezog, womit er innerhalb der jukagirischen Gemeinschaft eine Ausnahme bildete, was Iochel'son auf seine jakutische Mutter und mögliche russische Vorfahren zurückführte.¹¹⁶ Er lieferte Iochel'son wichtige Informationen etwa zur Idee der Jukagiren, dass jeder Mensch über drei Seelen verfüge, und wurde im Zusammenhang mit Iochel'sons Sammlung jukagirischer Folklore-Texte vom Forscher selbst als „erzählfreudigster jukagirischer Erzähler“ (*most communicative Yukaghir narrator*) gelobt.¹¹⁷ Als Schamane stand er in der Nachfolge seines Meisters, des verstorbenen Schamanen Kere'ke-po'lut' (Jukagirisch für „Korjakischer-Alt-Mann“, bei Iochel'son *Koryak-Old-Man*), dessen Witwe er geheiratet hatte. Unter den Schutzgeister seines korjakisch-stämmigen Meisters befanden sich nicht nur jukagirische, sondern z.B. auch ein jakutischer.¹¹⁸ Den dritten und den vierten jukagirischen Schamanen, Egor Šamanov und Ivan Tret'jakov, die Iochel'son beide beim Alazeja-Klan unweit des gleichnamigen Fluss im Einzugsgebiet der Kolyma antraf, führte er im Unterkapitel über das Schamanengewand bei Jukagiren, Jakuten und Tungusen ein, da er sowohl von Šamanov als auch von Tret'jakov ihr jeweiliges rituelles Kleidungsstück käuflich erwerben konnte; im Falle Tret'jakovs gar nach einer der vier schamanischen Séancen, an der Iochel'son selbst teilnehmen konnte.¹¹⁹ Zudem stellte er den blinden jakutischen Schamanen Konon vor, der gar ohne Gewand und Trommel, aber dennoch als anerkannter Heiler „praktizierte“.¹²⁰

Neben der bereits erwähnten Séance mit Tret'jakov konnte Iochel'son jeweils einem schamanischen Ritual Samsonovs und Spiridonovs beiwohnen. Außerdem

115 Vgl. ebd., S. 196 u. 199 ff.; Iochel'son, *The Koryak*, S. 51. Zu Maškas Selbstverletzungen bei seinen Séancen siehe auch die ausführlichere Darstellung im Beitrag von Joachim Karmaat in diesem Band.

116 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 201 u. S. 310, Fn. 2. Iochel'son hat Spiridonov auch im Bild festgehalten. Vgl. ebd., plate VII, fig. 1, vor S. 21.

117 Vgl. ebd., S. 156 f., das Zitat auf S. 298.

118 Vgl. ebd., S. 201.

119 Vgl. ebd., S. 170 f., 173 u. 205.

120 Vgl. ebd., S. 185 f.

fand die Schilderung einer Séance Maškas Einzug in *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Was alle drei jukagirischen Séancen eint, ist die Tatsache, dass Iochel'son im Unterschied zu *The Koryak* in seiner Darstellung viel detaillierter vorgeht und weit über das Gehörte und Gesehene hinaus versuchte, die Rituale in allen Dimensionen und Bedeutungstiefen zu erfassen. Dies wird schon ersichtlich daran, dass jedes der drei Rituale durchschnittlich vier Textseiten in Anspruch nimmt. Iochel'son machte sich nicht nur die Mühe, die vollzogenen Riten in chronologischer Reihenfolge zu schildern, sondern er versuchte stets, die jeweilige Glaubensvorstellung zu nennen, die sich mit den einzelnen Teilen der betreffenden Séance verband: Während in *The Koryak* lediglich vom zeitweiligen Verstummen von Trommel und schamanischem Gesang die Rede ist, findet sich in der Beschreibung der Séance mit Samsonov der Hinweis, dass nach jukagirischer Vorstellung mit jener einsetzenden Stille die Seele des Schamanen dessen Körper für die Reise ins Schattenreich verlassen habe. Ebenso fand eine umfassende Darstellung der Vision Samsonovs bzw. seiner Reise ins Schattenreich Aufnahme in die Beschreibung dieser Séance.¹²¹ Um ein besseres Binnenverständnis der Rituale zu ermöglichen, gab Iochel'son an den entsprechenden Stellen auch die Beschwörungsformeln und Liedtexte an, die elementare Bestandteile aller drei Séancen bildeten. Da es sich hier ähnlich wie im Falle seiner Mythensammlungen um mündliche tradierte Textmaterialien handelte, führte er diese Texte nicht nur in einer englischen Fassung an, sondern auch in der Originalsprache mit einer interlinearen Übersetzung.¹²² Welche zentrale Bedeutung diese Beschwörungsformeln im religiösen Leben der Jukagiren besaßen, wird etwa in Spiridonovs Heilungsséance deutlich, wo sowohl der Schamane und die Geister (durch den Schamanen) als auch der schamanische Assistent sowie die Verwandten des Kranken mithilfe dieses Mediums in Kontakt bzw. sogar in eine Art Zwiegespräch eintreten.¹²³

Die Gegenüberstellung beider Ethnographien zeigt auch hier am Beispiel der Darstellung schamanischer Rituale und Séancen, dass Iochel'son bei seiner Arbeit an *The Koryak* noch viel stärker von deterministischen und konstruktivistischen Denkmustern geprägt war. Dies führte dazu, dass er seiner wenig erfolgreichen Suche nach „professionellen“ Schamanen unter den Korjaken mehr Raum einordnete als den eigentlichen Akteuren des korjakischen Schamanismus, unter denen viele weibliche Schamaninnen zu finden waren. Darüber hinaus scheint besonders hier das intensivere Vertrauensverhältnis zwischen Iochel'son und den Jukagiren zum Vorschein zu kommen, deren Kulturträger ihrem langjährigen russischen Freund und Bekannten tiefere Einblicke in ihre Ideenwelt vom Verhältnis zwischen Mensch und Universum gaben, als dies letzterer zur gleichen Zeit bei den Korjaken erfuhr. Allerdings ist dies im Angesicht der umfassenden Sammlung korjakischer Mythen in *The Koryak*, wel-

121 Vgl. ebd., S. 197 f.

122 Zur Sammlung jukagirischer und korjakischer Mythen sowie zur interlinearen Übersetzung siehe auch die Beiträge von Michael Knüppel und Marit Kleinmanns in diesem Band.

123 Vgl. ebd., S. 202 f.

che genauso einen wichtigen Baustein der indigenen Weltanschauung bildeten, zu relativieren. Diesbezüglich wären auch die beiden Korjakinnen zu erwähnen, die Iochel'son in das Geheimnis ihrer im Familienschamanismus gebrauchten Beschwörungen einweihten.

Geschlechtswandel zum „weiblichen“ Schamanen bei Korjaken und Jukagiren

Das Phänomen des Geschlechtswandels bzw. vielmehr dasjenige der Transvestition hatte im kulturellen Leben vieler indigener Ethnien nicht nur im zirkumpolaren Raum einen festen Platz.¹²⁴ Bei den Indigenen in Nordasien war dies mit der im Animismus wurzelnden Grundvorstellung verbunden, dass jedes Objekt in der Natur – sowohl Gesteine als auch ganze Berge, sowohl Bäche und Flüsse als auch das Meer, sowohl alle Arten von Pflanzen als auch Tiere und Menschen – über zwei Erscheinungsformen verfügten: eine sichtbare äußere und eine verborgene innere anthropomorphe Form. Die Natur eines jeden Objekts war in diesem Verständnis durch die sichtbare äußere Hülle bestimmt.¹²⁵ Dies verdeutlicht z.B. die besondere Bedeutung des jukagirischen Schamanengewands, dessen Quasten symbolisch die Rolle von Vogelfedern einnahmen und dem Schamanen nach dem Anlegen des Kleidungsstücks die Verwandlung in einen Vogel ermöglichten, um zu den Geistern fliegen zu können.¹²⁶ Somit zog das Tragen kulturell als weiblich kodierter Kleidungsstücke in der Vorstellung der meisten indigenen Ethnien im sibirischen Nordosten die zeitweilige oder gar völlige Transformation eines Mannes zur Frau nach sich. Und dies habe laut Krašeninnikov bei den Itel'menen des 18. Jahrhunderts auch dazu geführt, dass die als *Koekčuč* bezeichneten „Weibmänner“ nicht nur weibliche Kleidung getragen, sondern in der indigenen Gesellschaft auch die soziale Rolle eingenommen hätten, die ihnen als „Frauen“ zukam: Sie verrichteten weibliche Tätigkeiten, traten in der Stellung einer Gattin oder Konkubine auf und waren an dieselben gesellschaftlichen Konventionen gebunden, wie ihre weiblichen „Geschlechtsgenossinnen“.¹²⁷

124 Siehe z.B. den Aufsatz von Sibylle Kästner, Von Mannfrauen und Weibmännern. Ethnohistorische und (ethno)archäologische Beispiele für Geschlechtervarianz in der Diskussion, in: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift, Jg. 38, 1997, H. 3-4, S. 505-520.

125 Vgl. Iochel'son, The Koryak, S. 52 u. 115. Siehe hierzu auch die Ausführungen zur Mythologie der Korjaken im Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.

126 Vgl. Iochel'son, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, S. 169 ff., besonders S. 171.

127 Vgl. Iochel'son, The Koryak, S. 53. Iochel'son zitiert hier Krašeninnikov, Opisanie zemli Kamčatki, Bd. 2, S. 114. Dort ist allerdings nicht von der besonderen Rolle der *Koekčuč* als „Weibmänner“ die Rede, sondern allein davon, dass sie unter den Itel'menen als „Magier“ und „Deuter“ (*vsjakoj Koekčuč volchvom" i tolkovatelem" snov" počitaetsja*) galten. Er bezieht sich hier offenbar auch auf andere Textstellen, vgl. ebd., Bd. 2, S. 24, 40, 81 u. 125. Siehe auch Vasilij F. Troščanskij, *Évoljucija černoј věry (šamanstva) u jakutov*, Kazan' 1902, S. 120 ff.

Im Schamanismus einiger sibirischer Ethnien, wie den Itel'menen, Korjaken und Čukčeen, nahmen die zu Frauen transformierten Männer eine Sonderrolle ein, was explizit mit der Stellung der Frau in schamanistischen Religionsgemeinschaften zusammen zu hängen scheint. Einer These von Schamanismusforschern nach findet sich nämlich der Ursprung schamanischer Kraft und Wirkmächtigkeit an der Quelle des menschlichen Lebens selbst; also dort, wo nach Vorstellung indigener Kulturen der eigene Klan seinen Anfang genommen hat. Träger dieser Kraftquelle bzw. die Personifizierung des Orts, wo die Verbindung zu den Ahnen offen steht, war nach dieser Interpretation in schamanistisch geprägten Kulturen *die Frau* aufgrund ihrer genuinen Fähigkeit, durch Gebären Leben zu schenken. Da jedoch die Geburt eines Kindes oder schon die Zeit der Menstruation in der Vorstellung vieler Ethnien die Kraft einer weiblichen Schamanin einschränken oder aufheben konnte, musste die Quelle schamanischer Macht laut dieser Auffassung nur begrenzt nutzbar sein.¹²⁸ Dennoch galten Frauen etwa bei den Čukčeen schon von Natur aus als potentielle Schamanen, da sie nach čukčischer Vorstellung reicher mit der Gabe beschenkt gewesen seien, durch die Geister inspiriert werden zu können.¹²⁹ Somit konnten Männer, die durch Transvestition zu „Frauen“ geworden waren, so sie denn zu „Schamaninnen“ berufen wurden, die tiefer wurzelnde Verbindung weiblicher Schamanen zu den Ahnen nutzen, ohne Gefahr zu laufen, infolge von Menstruation oder Geburt ihre schamanische Kraft einzubüßen.¹³⁰

Die europäische Rezeption dieses Phänomens des Geschlechtswandels fiel oftmals noch negativer aus als die Wahrnehmung des Schamanismus'. Ferdinand von Wrangel, der aufgrund der „Rohheit“ des sibirischen „Naturmenschen“ den Glau-

128 Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Weibmann*, S. 63 ff. Siehe hierzu auch Bogoraz, K" psihologii šamanstva, S. 31 ff.; Lev Ja. Šternberg, *Giljaki, oroči, gol'dy, negidal'cy, ajny, hg.* und mit Vorwort von Jan P. Al'kor (Koškin), Chabarovsk 1933, S. 475 u. 535; Dmitrij K. Zelenin, *Kul't ongonov v Sibiri. Perežitki totemizma v ideologii sibirskich narodov*, Moskau/Leningrad 1936, S. 259 ff.; Franz Hančar, *Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum*, *Præhistorische Zeitschrift*, Jg. 30/31, 1940, H. 1/2, S. 85-156, hier S. 150 f.; Wilhelm Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte*, in: *Anthropos*, Jg. 35/36, 1940/41, H. 4/6, S. 761-814, hier S. 807-810; Horst Kirchner, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, in: *Anthropos*, Jg. 47, 1952, H. 1/2, S. 244-286, hier S. 277. Auf die Einschränkung oder den Verlust schamanischer Kraft durch Menstruation und Geburt weisen auch Bogoraz und Iochel'son hin. Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 415; Iochel'son, *The Koryak*, S. 54.

129 Vgl. Bogoraz, *The Chukchee*, S. 415; ders., K" psihologii šamanstva, S. 9 ff.; Maria A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford 1914, S. 243 f. In der Tradition des Evolutionismus', aber auch bei Anhängern der Kulturkreislehre war diese „entdeckte“ besondere Stellung der Frau im Schamanismus mit der These vom Ursprung dieser Religion in mütterrechtlichen Gesellschaften verbunden, weil beide Forschertraditionen eine enge Verknüpfung von ökonomischer Macht mit kultischer Dominanz als Prämisse voraussetzten. Vgl. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. 3, 1931, S. 336 ff., 497; Bd. 5, 1934, S. 806 f., 892; Bd. 6, 1935, S. 141, 193 ff.; Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Weibmann*, S. 61 f.

130 Siehe hierzu etwa Krašeninnikov, *Opisanie zemli Kamčatki*, Bd. 2, S. 24.

ben der Čukčen an Geister und die Wirkmächtigkeit schamanischer Beschwörungen mit Nachsicht beurteilte¹³¹, empfand angesichts der „Pädrastie“ junger männlicher Čukčen, die sich versehen mit „allerlei weiblichen Zierrathen“ der Befriedigung „widernatürlicher Lüste“ hergaben, große Abscheu für die erlebte Transvestition, die offen mit homosexuellen Sexualpraktiken verbunden war.¹³² Diese Wertung des Phänomens aus der ersten Hälfte 19. Jahrhunderts als „widernatürlich“ steht symptomatisch für die wissenschaftliche Einordnung von Transvestition und Transsexualität (ähnlich dem Schamanismus) als Folge von Epilepsie und Hysterie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Auch homosexuelles Sexualverhalten wurde aus dieser Perspektive heraus als psychopathisch eingestuft.¹³³ Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass sich Iochel'son ähnlich wie Wrangel bei der Darstellung des Phänomens des Geschlechtswandels und seiner gesellschaftlichen Folgen auch in seiner Jukagiren-Ethnographie wertenden Urteilen nicht entziehen konnte, wie nun zu zeigen sein wird.

Während Maria A. Czaplicka in ihrer weitgehend literaturgestützten, sozialanthropologischen Studie *Aboriginal Siberia* von 1914 davon sprach, dass der Geschlechtswandel hauptsächlich unter den paläoasiatischen Ethnien, namentlich bei den Čukčen, asiatischen Yupik, Korjaken und Itel'menen zu finden sei, stellte der von ihr ebenfalls rezipierte Iochel'son schon 1905 im ersten Teil von *The Koryak* fest, dass er während der Jesup-Expedition anders als sein Kollege Bogoraz unter den Čukčen bei den Korjaken keinen einzigen Fall einer geschlechtlichen Transformation mehr habe finden können.¹³⁴ Dennoch konnte er, einerseits mithilfe korjakischer Informanten, andererseits gestützt auf die ältere Forschung von Steller und Krašeninnikov, rekonstruieren, wie dieses gesellschaftliche Phänomen seiner These nach einstmals bei den Korjaken beschaffen gewesen sein musste: Bei Krašeninnikov wird in dessen Kapitel über die Korjaken die soziale Gruppe der *Keiev* beschrieben, die der Autor offenbar mit den Koekčuč' bei den Itel'menen verglich, weshalb Iochel'son in den Keiev die um 1900 verschwundene soziale Gruppe der *Qava'u* oder *Qeve'u* erblickte, die sich in den Erzählungen der Korjaken offenbar als „Weibmän-

131 Vgl. Wrangel, Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants Ferdinand v. Wrangel, Bd. 1, S. 287.

132 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 227.

133 Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg, Der Weibmann, S. 53; Peter Gorsen, Intersexualismus und Subkultur. Zum Abbau der Geschlechterspannung, in: Anita Albus (Hg.), Maskulin – Feminin. Die Sexualität ist das Unnatürlichste von der Welt, 2. verm. Aufl., München 1975, S. 93-136, hier S. 93 ff.; Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, Tabu Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils, Frankfurt/M. 1978, S. 328-336, besonders S. 335 ff. Die Einstufung der Homosexualität als Geisteskrankheit im Deutschen Reich ging auf die Schriften dreier Ärzte zurück: Johann Ludwig Casper (1796-1864), Carl Friedrich Otto Westphal (1833-1890) und Richard von Krafft-Ebing (1840-1902). Für den russischen Fall steht eine Studie zur gesellschaftlichen Rolle der Homosexualität im Zarenreich und der Sowjetunion noch aus. Siehe auch Hans Findeisen, Schamanentum. Dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker, Stuttgart 1957, S. 140-147.

134 Vgl. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, S. 248; Iochel'son, *The Koryak*, S. 52.

ner“ identifizieren ließen. Die von Krašeninnikov den itel'menischen Koekčuč' automatisch zugesprochene gesellschaftliche Stellung als „Magier“ und „Deuter“, ordnete Iochel'son dementsprechend auch den korjakischen Qava' u zu.¹³⁵ Die zentrale Frage, warum in der Vorstellung der paläoasiatischen Ethnien ein Geschlechtswandel hin zu einer Frau einen Schamanen noch mächtiger und einflussreicher machte, deklinierte er aber erst an zweiter Stelle durch. Stattdessen näherte er sich dem Phänomen zunächst aus einer klassisch eurozentristischen Perspektive. Seine These, dass die ehemals bei Itel'menen und Korjaken praktizierte Transvestition ihre Legitimation



Abb. 33: Eine zur „Frau“ transformierte čukčische Schamanin biologisch männlichen Geschlechts.

weniger aus religiösen Konventionen gezogen, sondern vor allem der Befriedigung „unnatürlicher Neigungen“ (*unnatural inclinations*) gedient habe, erinnert sowohl interpretatorisch als auch terminologisch an Wrangels Beschreibung desselben Phänomens bei den Čukčēn. Entgegen Boas' Vorgaben hatte Iochel'son in der „Frage der Perversion des Sexualtriebs“ (*question of the perversion of the sexual instinct*) offen-

135 Vgl. Krašeninnikov, *Opisanie zemli Kamčatki*, Bd. 2, S. 221 f., 114, 24; Iochel'son, *The Koryak*, S. 52 f.

sichtlich Schwierigkeiten, als neutraler Beobachter zu fungieren.¹³⁶ Deutlich wird dies auch in der Jukagiren-Ethnographie, wo Iochel'son die ebenfalls bei den Jukagiren verbreitete Vorstellung, dass der Geschlechtswandel eines männlichen Schamanen in eine Frau zu einer Stärkung schamanischer Kraft führe, mit der „Überzeugung“ (*attitude*) des „primitiven Menschen“ (*primitive man*) verknüpfte, dass alles Abartige (*abnormal*) übernatürlich sei und spezielle Kräfte besäße.¹³⁷ Dabei hatte Iochel'son wohl übersehen, dass die bei Itel'menen, Korjaken und Čukčēn einstmals durchaus alltäglichen homosexuellen Beziehungen in den Beschreibungen europäischer Forscher und Reisender, einschließlich Wrangels, von den Indigenen selbst keineswegs als abartig, unnormale oder verabscheuungswürdig wahrgenommen wurden. Wrangel musste davon berichten, dass die Čukčēn den Ekel der Russen nicht verstehen konnten, weil doch dieses Sexualverhalten „nichts Arges sey“ und jeder nur „seinem Geschmack folge“.¹³⁸ Bei Steller wird dies noch deutlicher. Denn er führte detailliert aus, dass im 18. Jahrhundert bei den ohnehin in Polygamie lebenden Itel'menen homosexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Männern an der Tagesordnung gewesen seien, ohne dass dies als Verletzung gesellschaftlicher Normen empfunden worden wäre. Genauso wie „Weiber mit Weibern Unzucht“ trieben, so hätten sich auch die Männer neben ihren Gattinnen, ganz ohne deren Eifersucht zu erzeugen, „per posteriora“ (von hinten) ihrer „Schumpannen“ bedient.¹³⁹

Warum sich Iochel'son in dieser Frage so stark von seinen Vorprägungen als Europäer leiten ließ, könnten womöglich intensive Studien seiner Feldnotizen aus der Sibirjakov- und der Jesup-Expedition klären. Sicher ist aber, dass sich Iochel'son anhand seines eigens gesammelten empirischen Materials ebenso andere Möglichkeiten der Interpretation dieses Phänomens boten. Dies wird in *The Koryak* und *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* auch keineswegs unter den Tisch gekehrt. Denn Iochel'son versuchte durchaus der Ursache der besonderen Rolle von „zu Frauen“ gewordenen Schamanen nachzuspüren. Er kam jedoch in dieser Frage nicht über deskriptive Darstellungen seiner Forschungsergebnisse hinaus. So wies er z.B. auf die von ihm selbst aufgezeichnete korjakische Erzählung „Eme'mqut and the

136 Vgl. ebd., S. 53.

137 Vgl. Iochel'son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 194 f.

138 Wrangel, *Reise des kaiserlich-russischen Flotten-Lieutenants Ferdinand v. Wrangel*, Bd. 2, S. 227.

139 Vgl. Steller, *Beschreibung* (1774), S. 287, Fn. a, S. 288, Fn. a, S. 289, Fn. a; ders., *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, hg. von Erich Kasten u. Michael Dürr, Fürstenberg/Havel 2013, S. 177 f., Fn. 53-55. Das Wort „Schumpan“, bzw. im Plural „Schumpannen“, leitete sich vermutlich vom russischen Wort *žopa* (Loch, Arschloch) sowie vom russischen Verb *ščupat'* (befühlen, begripschen) ab. Laut Steller jedoch sei das itel'menische Wort *tswan* für das Rauchloch der halbunterirdischen Winterbehausung der Itel'menen der Ursprung dieses Terminus' gewesen. Vgl. Karen E. Willmore/Margritt A. Engel, *Probleme der Wiedergabe von Stellers deutschen Texten im Englischen*, in: Erich Donnert (Hg.), *Europa in der Frühen Neuzeit*. Festschrift für Günter Mühlhpfordt, 7 Bde., Köln u.a. 1997-2008, Bd. 6: Mittel-, Nord- und Osteuropa, S. 979-981, hier S. 980.

Triton-Man“ hin, die davon handelt wie Eme´mqut – in der korjakischen Mythologie der Sohn von Großer-Rabe, dem Schöpfer und Stammvater aller Korjaken – aufgrund der Beschwörung durch ein männliches Meereswesen mit einem Jungen schwanger wird und infolge der Geburt seine vom Vater ererbte Schamanenkraft verliert. Erst als seine Schwester die Frau des Meereswesens (*Triton-Woman*) tötet, kann der Lauf der Ereignisse rückgängig gemacht werden. Der von Eme´mqut geborene Sohn hört auf zu existieren und ersterer erhält seine schamanische Kraft zurück.¹⁴⁰ Auf die Idee, dass in der korjakischen Vorstellungswelt womöglich ein Zusammenhang bestehen könnte zwischen dem Ursprung schamanischer Kraft (hergeleitet von Urahn Großer-Rabe) und der genuinen Fähigkeit von Frauen, Kindern das Leben zu schenken, kam Iochel’son an dieser Stelle aber nicht.

Dies bleibt unverständlich, da sich sowohl in der Korjaken- als auch in der Jukagiren-Ethnographie gleich mehrere Beispielfälle für die um 1900 unter den Indigenen Nordostasiens noch immer ungebrochene Vorstellung von der größeren Macht weiblicher Schamaninnen finden lassen, ohne dass eine Transvestition männlicher Schamanen automatisch mit homosexuellen Bedürfnissen einhergehen musste. Vom Vater des korjakischen Schamanen Julta, des schamanischen Lehrers des Tungusen Maška, weiß Iochel’son z.B. zu berichten, dass er nach zwei Jahren in Frauenkleidern seine Geister angefleht habe (*implored*), ihm wieder das Tragen männlicher Kleidung zu erlauben.¹⁴¹ Über den jukagirischen Schamanen Samsonov schreibt er, dass dieser anders als seine Berufsgenossen über kein spezielles Schamanengewand verfügt habe. Vielmehr habe sich Samsonov vor jeder schamanischen Séance den Mantel einer Frau angezogen.¹⁴² Auch der Fall des blinden jakutischen Schamanen Konon, der zur Heilung Kranker statt einer Trommel eine Weidengerte verziert mit Rosshaaren verwendete und sich ebenfalls stets einen Frauenmantel zur Praktizierung seines „Gewerbes“ überwarf¹⁴³, macht deutlich, dass Transvestition unter den indigenen Ethnien Nordostsibiriens nicht allein einer offeneren Sexualmoral entsprang, sondern auch fest in ihrer Mythologie und religiösen Vorstellungswelt wurzelte.

Fazit

Erscheinen die Jesup-Hauptwerke Iochel’sons auf einen groben Blick durchaus beide ganz im Geiste der kulturellrelativistischen Perspektive von Franz Boas verfasst, so offenbart doch ein genaueres Hinsehen bzw. eine tiefer forschende Analyse, dass es Iochel’son vor allem in *The Koryak* und dort insbesondere bei der Beschäftigung mit

140 Vgl. Iochel’son, *The Koryak*, S. 54. Die Erzählung selbst findet sich in ebd., S. 258 (Nr. 85). Zur Mythologie der Korjaken siehe auch den Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.

141 Vgl. ebd., S. 53.

142 Vgl. Iochel’son, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, S. 196.

143 Vgl. ebd., S. 185 f. Ein Bildnis Konon findet sich in ebd., plate X, fig. 1, nach S. 186.

der Weltanschauung und den religiösen Vorstellungen der Korjaken schwer fiel, dem Anspruch Boas' gerecht zu werden, allein induktiv vorzugehen und die korjakische Kultur stets aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus zu begreifen und darzustellen. Diese Schwierigkeiten scheinen zwar an einigen Stellen auch bei Iochel'sons Arbeit an *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* bestanden zu haben, wie etwa im speziellen Fall des Phänomens rund um den Geschlechtswandel und das Ausleben von Transvestition und Homosexualität. Dennoch kann für dieses zweite Werk konstatiert werden, dass sich Iochel'son – nicht zuletzt hinsichtlich des jukagirischen Schamanismus' – ganz im Sinne von Boas' Kulturrelativismus unter einer zunehmenden Neutralisierung seiner eigenen Vorprägungen auf die indigene Kultur der Jukagiren viel besser einlassen konnte. Somit haben wir es tatsächlich mit zwei recht unterschiedlichen Werken zu tun. Da Iochel'sons Feldforschungen unter Jukagiren und Korjaken während seiner ersten beiden Expeditionen jedoch fast nahtlos aneinander anschlossen¹⁴⁴, hat dies direkt mit den unterschiedlichen Entstehungszeiträumen beider Werke und einem Wandel von Iochel'son wissenschaftlicher Perspektive auf indigene Kulturen in der Zwischenzeit zu tun.

Anfang des 20. Jahrhunderts, als der erste Teilband der Korjaken-Ethnographie zur korjakischen Religion und Mythologie erschien, war Iochel'son noch weit stärker in den Denkschemata der russischen Revolutionsbewegung verwurzelt, für die er in den frühen 1870er Jahren nicht nur mit seiner Familie, sondern auch mit der jüdischen Orthodoxie und dem theologischen Welterklärungsmodell seiner Kindheit gebrochen hatte. Trotz der Detailliertheit und der Fülle seines eigenen empirischen Materials fiel es ihm offenbar schwerer als seinem Freund und Kollegen Bogoraz, sich in das Phänomen Schamanismus hineinzudenken. Wohl auch deshalb arbeitete er gerade bei seiner Beschäftigung mit diesem Komplex der korjakischen Kultur eng mit Bogoraz zusammen, der sich immerhin mit einer kulturell, sprachlich und anthropologisch „verwandten“ Ethnie, den Čukčen, befasste. Und jener fehlende Zugang zur animistischen Vorstellungswelt und der schamanistischen Praxis der Korjaken war offenbar der Grund für Iochel'sons Schwerpunktsetzung in *The Koryak*, welche die Auseinandersetzung mit der korjakischen Religion der Beschäftigung mit der materiellen Kultur und sozialen Organisation voranstellte, was die Darstellung der komplexen Verknüpfungen dieser drei Lebensbereiche in der Analyse auf den zweiten Platz verwies. Dies schlug im Ergebnis aber ins Gegenteil um, schaut man sich die relativ knappe Darstellung des korjakischen Schamanismus' auf gerade einmal 18 Seiten an, dessen kulturellen Kontext Iochel'son nur schwer herstellen konnte. Den größten Raum nehmen im ersten Teilband von *The Koryak* ohnehin die 130 korjakischen Mythen ein, womit Iochel'son als erster Forscher überhaupt eine umfassende

144 Denn zwischen Iochel'sons Teilnahmen an der Sibirjakov- und der Jesup-Expedition lagen nur knapp drei Jahre, und zwischen 1900 und 1902 forschte er nicht nur unter den Korjaken, sondern auch ein zweites Mal bei „seinen“ Jukagiren.

Sammlung korjakischer mündlicher Traditionen vorlegte.¹⁴⁵ Begegnungen mit weiblichen Schamaninnen oder gar deren Séancen fanden dagegen keine Aufnahme in den Band, obwohl Iochel'son selbst die Bedeutung der meist weiblichen Hüterinnen familieninterner Beschwörungsformeln und Gesänge unterstrich und mindestens zu zwei dieser Korjakinnen auch ein Vertrauensverhältnis aufbauen konnte. Der Grund hierfür war nicht zuletzt in seiner These eines „professionellen“ Schamanismus' und dessen Entwicklung aus dem korjakischen Familienschamanismus zu suchen. Neben seiner politischen Verwurzelung in der speziellen sozialistischen Ideologie des russischen Narodničestvo steckte dahinter seine Prägung durch teleologische Forschungsansätze wie den Evolutionismus oder womöglich auch den naturalistischen Determinismus. Hinzu kam die Lektüre älterer Literatur, in der Schamanismus oftmals in einen Zusammenhang mit fehlender Bildung und Zivilisierung oder psychischen Krankheiten gestellt wurde. All dies schränkte Iochel'son in *The Koryak* analytisch immens ein.

Der Perspektivwechsel Iochel'sons spätestens ab den 1920er Jahren war einerseits sicherlich einem Lernprozess geschuldet, der ohne den intensiven Kontakt zu Franz Boas und seiner Schule seit der Jesup-Expedition nicht denkbar ist. Andererseits dürfen aber auch die äußeren Umstände in Gestalt der immensen sozialen und gesellschaftlichen Umbrüche, die zum Untergang des Zarenreiches und zum Aufstieg der Bolševiki führten, nicht außer Acht gelassen werden. Iochel'son, der sich im Angesicht der bolševikischen Gewaltherrschaft ein zweites Mal ins Exil getrieben sah, musste sich in New York als Exilant neu zurechtfinden: gesellschaftlich, wissenschaftlich und nicht zuletzt auch finanziell. In diese letzte Lebens- und Schaffensphase Iochel'sons fällt neben seiner vor allem perspektivischen Hinwendung zur Boas-Schule nicht umsonst auch seine Anbindung an das spezifisch jüdisch-sozialistische Milieu New Yorks, wenn auch teils aus finanziellen Gründen als Honorar-Autor des *Jewish Daily Forward*. Die analytisch viel offenere und von deterministischen Prämissen weitgehend befreite Darstellung des jukagirischen Schamanismus', die sowohl nach dem Selbstverständnis dieser sozio-religiösen Institution fragte als auch nach ihrem historischen Kontext fahndete, war somit parallelisiert durch eine Öffnung Iochel'sons hin zu seinen jüdischen Wurzeln, was für den jungen Revolutionär in seinem ersten Exil im Berlin der 1870er Jahre undenkbar gewesen wäre.

Beide Werke spiegeln somit den oft wenig gradlinigen und von vielen Brüchen gekennzeichneten Lebensweg Iochel'sons wider: von seiner Zeit als junger umtriebiger Revolutionär in den Reihen der Narodnaja Volja sowohl im westeuropäischen

145 Vgl. Iochel'son, *The Koryak*, S. 125-326. Im Falle der Jukagiren-Ethnographie fiel die Mythensammlung weitaus knapper aus, weil Iochel'son infolge der Sibirjakov-Expedition bereits eine große Sammlung mündlicher Traditionen der Jukagiren vorgelegt hatte. Vgl. ders., *Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i fol'klora, sobrannye v" Kolymskom" okrugě. Čast' 1: Obrazy narodnoj slovesnosti jukagirov" (teksty s perevodom)*, St. Petersburg 1900 (*Trudy Jakutskoj ěkspedicii*, t. IX, č. 3). Siehe hierzu auch den Beitrag von Marit Kleinmanns in diesem Band.

Exil als auch in der Illegalität im späten Zarenreich, über sein Dasein als Häftling und Verbannter bis hin zu seiner Karriere als Wissenschaftler im Russischen Reich, den USA und auf internationaler Bühne. Manches Mal war Iochel'son auf diesem Weg im Denken seiner Zeit oder seines jeweiligen sozialen Milieus verhaftet. Aber besonders die vielen Brüche gerade auch in seiner akademischen Vita ermöglichten es ihm immer wieder, den eigenen Ansatz zu überdenken und Perspektivwechsel vorzunehmen, was viele andere Forscher in seiner Disziplin nur selten vermochten.