



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die linguistische Repräsentation des finnougri-
schen Schamanen“

Verfasserin

Mag.phil. Hanna Maria Ofner, Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 854

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Finno-Ugristik UG 2002

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Johanna Laakso

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|--------|--|----|
| 1. | Einleitung | 6 |
| 1.1. | Themenfindung und Standpunkt | 8 |
| 1.2. | Korpus | 9 |
| 2. | Schamanismus | 12 |
| 2.1. | Der Schamane | 15 |
| 2.2. | Forschungsgeschichte | 18 |
| 3. | Untersuchte Völker | 23 |
| 3.1. | Ob-Ugrier..... | 23 |
| 3.1.1. | Ob-Ugrischer Schamanismus | 25 |
| 3.2. | Saamen..... | 27 |
| 3.2.1. | Samischer Schamanismus..... | 28 |
| 4. | Methodik..... | 30 |
| 4.1. | Diskurs | 31 |
| 4.2. | (Kritische) Diskursanalyse | 34 |
| 4.3. | Fragestellung | 36 |
| 4.4. | Angewandte Methodik | 38 |
| 5. | Linguistische Repräsentation finnougri- scher Schamanen..... | 44 |
| 5.1. | Termini für den Schamanen in allge- meinen Texten | 44 |
| 5.2. | Termini für den Schamanen in Texten zu den Ob-Ugriern | 49 |
| 5.3. | Termini für den Schamanen in Texten zu den Saamen | 53 |
| 5.4. | Zusammenfassung der linguistischen Repräsentation der Schamanen | 57 |
| 6. | Linguistische Repräsentation der An- hänger des Schamanismus | 65 |
| 6.1. | Termini für die Anhänger des Schama- nismus | 65 |

| | | |
|--------|--|----|
| 6.2. | Analyse der Termini | 69 |
| 7. | Kontexte und linguistische Verwendung der Termini für den Schamanen..... | 74 |
| 7.1. | Allgemeine Texte..... | 76 |
| 7.1.1. | Hajdú, Péter 1975: Finno-Ugrian Languages and Peoples..... | 76 |
| 7.1.2. | Hoppál, Mihály 1976: Folk Beliefs and Shamanism Among the Uralic Peoples. | 77 |
| 7.1.3. | Hajdú, Péter/Domokos, Péter 1987: Die uralischen Sprachen und Literaturen. | 79 |
| 7.1.4. | Siikala, Anna-Leena 1987: The Rite Technique of the Siberian Shaman. . | 80 |
| 7.1.5. | Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1990/1984: Chosen by the Spirits. | 83 |
| 7.1.6. | Honko, Lauri et. al. 1993: The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages..... | 86 |
| 7.1.7. | Musi, Carla Corradi 1997: Finno-Ugric Shamanism and the Western European World of Magic. The Ambivalent Nature of the Workers of Sacred Acts. | 88 |
| 7.1.8. | Pentikänen, Juha 2001: Shamans in the Survival Process of the Indigenous Peoples. Comments on the Plenary Presentation “Uralic Shamanism” by Mihály Hoppál. | 89 |
| 7.1.9. | Pentikäinen, Juha 2004: Shamanhood in the Process of Northern Ethnicity and Identity..... | 91 |
| 7.2. | Texte zu den Ob-Ugriern | 92 |
| 7.2.1. | Manninen, Ilmari 1932: Die finnisch-ugrischen Völker. | 92 |
| 7.2.2. | Eliade, Mircea 1975/1951: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. | 93 |
| 7.2.3. | Starcev, Georgij Afanasewitsch 1988/1928: Die Ostjaken. Sozial-ethnographische Skizze. | 94 |
| 7.2.4. | Sokolova, Zoia Petrovna 1989: A Survey of Ob-Ugrian Shamanism..... | 96 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 7.2.5. | Sadovszky, Otto von 1995: Aspects of Vogul Religion..... | 98 |
| 7.2.6. | Pesikova, Agrafena Semenovna 1996: Die philosophisch-religiöse Weltanschauung der Ob-Ugrier (Chanten und Mansen) heute. | 99 |
| 7.2.7. | Lázár, Katalin 2008: Shaman Songs Among the Eastern Khanty. | 100 |
| 7.2.8. | Siikala, Anna-Leena/Ulyashev, Oleg 2011: Hidden Rituals and Public Performance. Traditions and Belonging Among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts. | 102 |
| 7.2.9. | Balzer, Marjorie Mandelstam 2011: Shamans, Spirituality and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond. | 103 |
| 7.3. | Texte zu den Saamen | 105 |
| 7.3.1. | Itkonen, Toivo Immanuel 1946: Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. | 105 |
| 7.3.2. | Bosi, Roberto 1976/1960: The Lapps..... | 107 |
| 7.3.3. | Manker, Ernst 1963: Seite-Kult und Trommelmagie der Lappen..... | 108 |
| 7.3.4. | Nesheim, Asbjörn 1972: Über die Lappen und ihre Kultur..... | 109 |
| 7.3.5. | Hultkrantz, Ake 1978: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism..... | 110 |
| 7.3.6. | Pentikäinen, Juha 1984: The Sámi Shaman. Mediator between Man and Universe. | 112 |
| 7.3.7. | Hultkrantz, Ake 1992: Aspects of the Saami (Lapp) Shamanism..... | 113 |
| 7.3.8. | Kulonen, Ulla-Maija et. al. 2005: The Saami. A Cultural Encyclopedia... | 115 |
| 7.3.9. | Koger, Martina 2006: Johannes Schefferus Lapponia. Eine Ethnographie der Samen aus dem 17. Jahrhundert. Darstellung und Diskurs über die Beschreibung der Samen am Beispiel von Johannes Schefferus und den Autoren vom Altertum bis zur Neuzeit. Eine quellenkritische Analyse..... | 116 |
| 7.4. | Zusammenfassung Kontexte und linguistische Repräsentation | 117 |
| 8. | Fazit und Ausblick | 121 |

| | | |
|-------|----------------------------|-----|
| 9. | Bibliographie | 123 |
| 9.1. | Korpus | 123 |
| 9.2. | Sekundärliteratur | 126 |
| 10. | Anhang | 132 |
| 10.1. | Auszug aus dem Korpus..... | 132 |
| 10.2. | Zusammenfassung..... | 158 |
| 10.3. | Lebenslauf..... | 164 |

*Leider müssen wir hier die Ungelenkigkeit der früheren Gelehrten,
ihre dogmatische Starrheit, ihren zelotischen Eifer, ihren Mangel aller Toleranz,
und alles Gefühls für das allgemein und rein Menschliche anklagen,
der sie in den Ueberresten alter Meinungen, Gebräuche, Sagen nur ein Stück
Teufelsglauben sehen ließ, in den man gern, nach oberflächlicher Forschung,
Alles hineinzog, was nur als Anklang aus alter Zeit in die unsere sich hinüberstreckte.*

(Böckler & Einhorn 1857: 1)

1. Einleitung

Diese Bewertung der Erforschung der religiösen Vorstellungen der Esten wurde bereits im Jahre 1857 getroffen und ist auf die Problematik der Beschreibung der schamanistischen Weltanschauung finnougriischer Völker, teils bis in die heutige Zeit, übertragbar. Die vorliegende Masterarbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, aufzuzeigen, mit welchen sprachlichen Mitteln der Schamanismus der finnougriischen Völker in der Finno-Ugristik dargestellt wird. Hierzu werden ausgewählte Methoden der (kritischen) Diskursanalyse zur Anwendung gelangen, die zeigen sollen, wie weit das Bild, das die Studierenden der Universität Wien bei der Recherche hier zugänglicher Texte zum Schamanismus von den Schamanen der Saamen und Ob-Ugrier geboten bekommen, positiv oder negativ geprägt ist und somit Einfluss auf die daraus entstehenden Forschungsarbeiten hat. Der Fokus wird aus Gründen der notwendigen Einschränkung auf die Darstellung der Person des Schamanen und auf dessen Anhänger gelegt.

Ausgewählt wurden Texte, die sich allgemein mit dem Schamanismus der Finno-Ugrier beschäftigen, sowie Texte über den Schamanismus der Chanten und Mansen (Ob-Ugrier) und der Saamen. Diese drei finnougriischen Völker haben sich den Zugang zum Schamanismus im Vergleich zu ihren Verwandten am längsten bewahrt, bei den Ob-Ugriern findet man bis in die heutige Zeit noch deutliche Spuren und auch die Saamen haben den Schamanismus erst im Laufe des 19. Jahrhunderts aufgegeben. Einzig die samojedischen Völker des nördlichen Sibiriens weisen noch einen starken

und aktiven Bezug zum Schamanismus auf, ihre Mitbehandlung würde jedoch den Rahmen auf die Uralistik ausweiten.

Durch die herablassende Perspektive der Forschungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat sich auch in aktuelleren Texten zur Schamanismusforschung ein negativ geprägter Ton erhalten, da viele auf eben dieser Forschung aufbauen und die impliziten Meinungen meist unhinterfragt übernehmen. Dies gilt natürlich nicht ausnahmslos und für alle Texte, dennoch sollen eventuelle Vorurteile im Sprachgebrauch aufgedeckt werden.

Die Arbeit beginnt mit einigen einleitenden Worten zum Schamanismus allgemein und zu den Debatten, die hierüber vorrangig sind. Darüber hinaus werden einige Hintergrundinformationen zu den Saamen und den Ob-Ugriern geboten. Im darauffolgenden Kapitel gebe ich einen Überblick über die angewandten Methoden der (kritischen) Diskursanalyse, die dem Kern meiner Arbeit zugrunde liegen. Die Analyse nimmt danach die für die Schamanen gebrauchten Termini unter die Lupe, indem sie eine Übersicht der im Korpus verwendeten Begriffe mit ihrer Häufigkeit bietet und sie im Hinblick auf die Darstellung des Schamanen analysiert. Danach wird dieselbe Analysemethode für diejenigen Termini, die die Anhänger des Schamanismus bezeichnen, angewandt, da auch diese einen Einblick in die Bewertung des Schamanen geben. Ein weiteres Kapitel wird den Kontext der Korpustexte kurz umreißen, da dieser für die Einstufung der Darstellung des Schamanen zu beachten ist, und den unmittelbaren Ko-Text ausgewählter Termini in Auszügen aus dem Korpus hinsichtlich der linguistischen Verwendung analysieren. Zum Schluss der Arbeit werden die Ergebnisse zusammengefasst und neue Erkenntnisse präsentiert, wobei im Ausblick weitere Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit diesem komplexen Thema aufgezeigt werden.

1.1. Themenfindung und Standpunkt

Die Kritische Diskursanalyse (Critical Discourse Analysis, kurz: CDA) weist immer wieder auf die Wichtigkeit hin, als Forscher seine Position deutlich zu machen, da sie Teil eines Diskurses ist und von unterschiedlichen Faktoren beeinflusst wurde:

Discourse analysts [...] are themselves tied to the discourse group they are investigating, either as members of the same social group or as observers of it. [...] For this reason, they need to be highly critical of their roles in the social structure and be prepared to make clear their own position with respect to the topic of research. (Bloor & Bloor 2007: 4)

Selbstreflexive Überlegungen dazu, weshalb man sich für ein bestimmtes Thema interessiert, weshalb bestimmte Themen und Methoden diskurslinguistisch *en vogue* sind (oder gerade nicht) und wie man sich selbst zum Thema positioniert, halten wir für methodisch wichtig. (Warnke & Spitzmüller 2008: 20–21)

In diesem Sinne werde ich kurz auf meine persönlichen Beweggründe zur Erforschung dieses Themas eingehen: mit einem Hintergrund in der Vergleichenden Literaturwissenschaft interessiere ich mich schon lange für die Repräsentation von Minderheiten in Texten. Die Methoden der CDA bieten mir einen sehr interessanten linguistischen Blickwinkel auf dieses Themenfeld, der von den Methoden der Literaturwissenschaft abweicht und dennoch interdisziplinär auch außerlinguistischen Elementen Bedeutung zuweist.

Privat beschäftige ich mich schon jahrelang mit dem indigenen Schamanismus der sibirischen Völker abseits einer esoterischen Verzerrung des Phänomens. Ich differenziere stark zwischen pseudoschamanistischen Phänomenen im westlichen Kulturkreis und dem gewachsenen Phänomen eines traditionellen Schamanismus. Für mich stellt der Schamanismus ein archaisches spirituelles Phänomen dar, das bei verschiedenen Völkern der Welt unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat. Die westliche Welt ist meiner Meinung nach von einem umfassenden Verständnis des Phänomens Schamanismus noch immer weit entfernt, nicht zuletzt, da die Forschungstradition stark von Voreingenommenheiten und einem gewissen tradierten Überlegenheitsgefühl geprägt ist, wiewohl dies nicht auf alle Forscher

gleichermaßen und unumstritten zutrifft. Generell stehe ich den Ausprägungen des Schamanismus in Sibirien so wie auch anderen spirituellen und religiösen Phänomenen aufgeschlossen gegenüber und vertrete eine respektvolle Annäherung an das Thema. Der Begriff Phänomen erscheint mir angebracht, da er eine religiöse Perspektive vermeidet und ein weites Feld an Erscheinungsformen zusammenfassbar macht. Die Gefahr einer Verzerrung der Analyseergebnisse hin zu einer rein negativen Beurteilung der Beschreibungen ist mir bewusst und ich werde dementsprechend als Ausgleich auch einen Blick auf die positiven Seiten der Repräsentation der finnougri-schen Schamanen werfen um ein Gleichgewicht in den Analyseergebnissen herzustellen.

Die Themenfindung dieser Masterarbeit ergab sich neben den oben genannten Kriterien aus meiner Beobachtung, dass in der Finno-Ugristik dem traditionellen spirituellen Weltbild einiger uralischer Völker gegenüber eine gewisse Skepsis vorherrscht. Daraus entstand die Frage, welches Bild von eben diesem Weltverstehen den Studierenden zugänglich gemacht wird. Im Zuge der Eingrenzung des Materials ergab sich rasch die Einschränkung auf jene drei Völker, die den schamanistischen Traditionen noch heute am nächsten stehen. In einem weiteren einschränkenden Schritt wurde der Korpus auf die Beschreibung der Person des Schamanen beschränkt. Diese bietet sich als Forschungsgegenstand an, da in ihr auch eine implizite Bewertung des Schamanismus als Gesamtphänomen (inklusive Riten und Kosmologie) mitschwingt. Gleichzeitig unterbleibt eine genauere Diskussion der Thematisierung von schamanistischer Spiritualität innerhalb der Forschung, da dies zu weit greifen würde und darüber hinaus eine interdisziplinäre Herangehensweise verlangt. Ziel der Arbeit ist es, versteckte linguistische Bewertungen der finnougri-schen Schamanen sichtbar zu machen und deren linguistische Position aufzuzeigen.

1.2. Korpus

Im Korpus befinden sich je neun Texte zum Schamanismus der Finno-Ugrier allgemein, zum Schamanismus der Ob-Ugrier und zum Schamanismus der Saamen. Jeweils ein Text stammt aus den 1930er, 1940er und 1950er Jahren, zwei aus den 1960ern, je vier

aus den 1970er und 1980er Jahren und je sieben aus den 1990er und 2000er Jahren. Von diesen 27 Texten thematisieren die meisten den Schamanismus aus historischer Perspektive. 18 der Texte sind in englischer, neun in deutscher Sprache verfasst, bei den völkerbezogenen Texten halten sich je fünf englische und vier deutsche Texte die Waage, bei den allgemeinen überwiegen die englischsprachigen acht zu eins. Der Korpus ist als „Datenbestand [aufzufassen], in dem mit den geeigneten Methoden Strukturen sichtbar gemacht werden, die erst im Nachhinein klassifiziert werden“ (Bubenhofer 2008: 412), dementsprechend dient er als Ausgangspunkt für eine „corpus-driven“ Analyse. Im Gegensatz hierzu stände eine „corpus-based“ Analyse, in welcher schon im Korpus selbst die zu untersuchenden Strukturen angelegt sind und nur mehr nach bestimmten Gesichtspunkten analysiert werden.

Ein zentrales einschränkendes Argument für die Auswahl der Korpus-Sequenzen waren die Darstellung der Person des Schamanen selbst und dessen Aktivitäten. Unberücksichtigt bleiben größtenteils Vorworte und Einleitungen zu Folkloresammlungen und mythologischen Studien ebenso wie zu Sprachstudien, da der Schamane hier in den meisten Fällen nur am Rande erwähnt wird. Aufgrund der Sprachkenntnisse der Verfasserin besteht der Korpus aus deutsch- und englischsprachigen Texten, da diese beiden Sprachen am besten beherrscht werden und somit ein besseres Ergebnis der Analyse zu erzielen ist. Die Texte stammen aus dem 20. und 21. Jahrhundert, der älteste Text ist aus dem Jahr 1932, der jüngste aus dem Jahr 2011. Im Korpus finden sich sowohl Papers aus Sammel- und Konferenzbänden als auch Monographien von verschiedenen internationalen Forschern aus unterschiedlichen Disziplinen. Ein weiteres Auswahlkriterium war die Erreichbarkeit der Texte an der Universität Wien, da auch der Aspekt, welches Bild vom Schamanen den Wiener Studierenden der Finno-Ugristik geboten wird, in das Ergebnis einfließen soll. Die Korpustexte werden konsequenterweise nicht als Sekundärliteratur verwendet, um das Ergebnis der Analyse nicht in Frage zu stellen. Die zur detaillierten Analyse ausgewählten Sequenzen, die größtenteils aus zusammenhängenden Textstellen von einer halben bis zu einer Seite des Gesamttextes bestehen, finden sich im Anhang der Arbeit. Ausgeklammert wurden Textstellen, die

deutlich Ergebnisse aus zweiter Hand zusammenfassen. Die Korpustexte wurden auf besonders relevante Stellen reduziert, die eine qualitative Analyse erleichtern und dennoch einen guten Überblick erlauben. Als besonders relevant bezeichne ich Textstellen, die in einigermaßen zusammenhängender Form die Person des Schamanen und seine Aufgaben beschreiben, in denen der Schamane vordergründiges Thema des Extraktes ist. Diese Textstellen werden im Weiteren als „kleiner Korpus“ bezeichnet, an dem die detaillierte Analyse angewandt wird, im Gegensatz zu den größeren Auszügen der Texte (meist ganze Kapitel bzw. Artikel), auf die die Termini-Analyse Bezug nimmt. Dieser Korpus bietet trotz seiner durch die Vorgaben einer Masterarbeit beschränkten Rahmen, einen guten Querschnitt und Überblick über die linguistische Darstellung der finnougri-schen Schamanen.

2. Schamanismus

Die Frage wie Schamanismus letztendlich zu definieren ist und auch, ob die Bezeichnung Schamanismus überhaupt angebracht ist, beschäftigt bis heute die Forschung:

There seem to be four different definitions circulating at the present time. In one, shamanism is the practice of anybody who contacts a spirit world while in an altered state of consciousness. A second limits it to specialist practitioners who use such contacts at the behest of others. A third attempts to distinguish shamans from other such specialists, such as "mediums", "witch doctors", "spiritual healers" or "prophets", by some particular technique. This is the definition most commonly accepted among modern scholars, but there is no agreement upon what that technique should be. [...] The fourth definition stands on its own, being the use of the expression "shamanism" to characterize the native religions of Siberia and neighbouring parts of Asia. (Hutton 2001: VII f.)

Zentrale Aspekte für die Definitionen sind seit Mircea Eliade (1951) immer wieder der Status der Trance oder Ektase, der Kontakt mit einer anderen spirituellen Sphäre und das Vorhandensein von Hilfsgeistern. Gleichzeitig wird auch auf die Wichtigkeit einer Initiationserfahrung, häufig einer sogenannten „Schamanenkrankheit“, hingewiesen, die ein zentrales Element im Schamanismus darstellt:

This role is best described in terms of a recruitment pattern involving separate but interrelated phases: the initiatory trauma; a process of treatment; and finally the achievement of control over the spirits. (Hoppál 1998: 129)

Ein weiterer Definitionsversuch spricht vom Schamanismus als „Glaubenssystem“ und nimmt somit Rücksicht auf die Vielzahl komplexer Aspekte, die das Phänomen Schamanismus ausmachen:

Shamanism is a complex system of beliefs which includes the knowledge of and belief in the gods of helping spirits in the shamanic pantheon, the memory of certain texts (prayers, shaman-songs, legends, myths etc.), the rules for activities (rituals, sacrifices, the technique of ecstasy, etc.), and objects, tools and paraphernalia used by shamans (drum, stick, bow, mirror,

costumes, etc.). All these components are closely connected by beliefs given in the shamanic complex. (Hoppál 1998: 130)

Diese Definition hat aber auch ihre Nachteile, zu berücksichtigen sind beispielsweise Vokabeln wie „pantheon“, das eine (ungewollte) Parallele zur westlichen Vorstellungswelt herstellt. Hier wird bereits sichtbar wie sehr auch herausragende Forscher wie Mihály Hoppál in der westlichen Denkweise verankert sind und welchen Einfluss das auf die Darstellung des Schamanismus hat.

All diese Definitionen gehen davon aus, dass man Schamanismus als zumindest ansatzweise geschlossenes Phänomen betrachten kann, eine Meinung, die zu (aus Gründen der Vereinfachung häufig auch notwendigen) Generalisierungen führt. Eine genaue Ausdifferenzierung nach spezifischen Völkern ergäbe ein viel komplexeres Bild, dies ist jedoch nicht Ziel dieser Arbeit. Gemeinsam ist dagegen fast allen Definitionsversuchen, dass sie nicht ohne Bezugnahme auf die Kosmologie der schamanistischen Weltansicht auskommen können.

Sehr vereinfacht lässt sich die Kosmologie vieler zirkumpolarer/sibirischer Völker durch eine Dreiteilung in eine himmlische Sphäre, eine Welt, in der die Menschen leben und eine unterirdische Sphäre charakterisieren. All diese Sphären werden von Geistwesen bewohnt, die sowohl negative als auch positive Kräfte entwickeln können. Für das Gleichgewicht zwischen den Sphären und das damit eng zusammenhängende Wohlergehen der Menschen ist der Schamane zuständig. Verbunden sind sie durch einen Weltenbaum, einen Weltenfluss oder eine Säule (je nach Volksgruppe), die dem Schamanen und den Geistern den Auf- und Abstieg erleichtern. Auch die verschiedenen Geistwesen werden auf die unterschiedlichsten Arten und Weisen charakterisiert, z.B. nach ihren Fähigkeiten, Rollen oder Wohnorten. Generell wird auch unbelebten Gegenständen eine Seele zugeordnet, im Gegensatz dazu haben belebte Wesen meist mehr als eine Seele, weshalb Krankheiten als Verlust einer Seele angesehen werden.

Seit dem Beginn großer Expeditionen und Missionsreisen wurde der Schamanismus von äußeren Faktoren stark beeinflusst und zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichem Ausmaß unterdrückt. Bis zum Jahre 1900 waren viele Sibirier mehr

oder weniger freiwillig getauft worden, gleichzeitig muss davon ausgegangen werden, dass in entlegeneren Regionen die traditionelle Kultur weitgehend bewahrt wurde und schamanistische Séancen nach wie vor stattfanden. Darüber hinaus finden sich auch Beschreibungen von typischem Synkretismus, z.B. wurden orthodoxe Heilige in die indigene Götterwelt integriert. Zunehmende Siedlerzahlen und Pelzhandel sowie das Aufkommen von Alkohol und die Diskriminierung der indigenen Bevölkerung trugen zu einem Rückgang der traditionellen Kultur und mit ihr auch des Schamanismus bei, zumal es auch immer wieder zu Übergriffen auf die Schamanen kam. In Sibirien wurde der Schamanismus schon zu Zarenzeiten in den Untergrund gedrängt. Zu Beginn der Sowjetherrschaft kam es zu einer kurzen kulturellen Blütezeit auch bei den kleinen indigenen Völkern, wovon auch der Schamanismus durch die Lockerungen bezüglich der Religionsausübung profitierte. Mit dem Stalinismus änderte sich jedoch alles, Schamanen waren als „Anführer“ ihrer Ethnien verstärkt Repressionen ausgesetzt und wurden als Klassenfeinde eingestuft, Schamanismus wurde mit Hilfe der Forschung als organisierte Religion klassifiziert und dementsprechend wurden seine Anhänger verfolgt.

Shamans were naturally primary targets of this transformative process, being designated as agents of backwardness, superstition, fraud and social inequality, and as enemies of the Communist Party. (Hutton 2008: 25)

Schamanismus wurde vor allem in den 1980er Jahren in Russland als ausgestorben betrachtet, hat seit der Wende aber bei einigen Völkern wieder neue Blüten getrieben bzw. ist aus dem Untergrund wieder aufgetaucht. Er spielt auch eine wichtige Rolle in kulturellen Revitalisierungsbewegungen und als Touristenmagnet.

The status of shamanism in post-Soviet Siberia is therefore both significant and problematic. Public attitudes to it are reversing rapidly, but it remains a contested area in which conflicts of both individual and national identity are subsumed. Elements of survival, revival, re-creation and re-imagining are all present and productive of controversy. (Hutton 2008: 156)

Generell kommt es vor allem in Russland zu einer „Wiederauferstehung“ des Schamanismus, einerseits in Regionen, die Schamanismus zu ihren kulturellen Wurzeln zählen und andererseits im urbanen Umfeld, wo sich New-Age-Bewegungen und Neo-Schamanismus immer größerer Beliebtheit erfreuen (vgl. Hoppál 1996). Darüber hinaus wird der Schamanismus auch in verschiedenen ideologischen Kontexten instrumentalisiert, teils unter dem Deckmantel eines „nationalen Erwachens“, z.B. unter der „ethnic assumption“, die von einer ethnisch-sprachlich-kulturellen Einheit eines Volkes ausgeht und an die Nationalromantiken des 19. Jahrhunderts erinnert. Die Formen des Schamanismus, die in diesen Fällen als authentisch dargestellt werden, sind kritisch zu betrachten, da sie oftmals nur der Durchsetzung politischer Macht dienen und mit den Glaubensvorstellungen der Völker wenig bis gar nichts zu tun haben. Schamanismus wird unter dem Deckmantel der Revitalisierung als vollkommen neues Konstrukt errichtet, das in erster Linie ökonomische und politische Ziele verfolgt.

Die Situation des samischen Schamanismus unterschied sich nur in Sowjetzeiten von derjenigen der Ob-Ugrier, wobei er damals schon als ausgestorben galt. Vor allem intensive Missionstätigkeit bedingte einen starken Rückgang schamanistischer Praktiken, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts weitgehend verschwunden waren.

2.1. Der Schamane

Als Schamane definiere ich in dieser Arbeit eine Person, die schamanistische Séancen durchführt und in ihrem kulturellen Umfeld und in der Selbstdefinition als Schamane¹ angesehen wird. Der Begriff, ebenso wie jener des Schamanismus, ist höchst umstritten und die Forschung betont in jüngster Zeit die Notwendigkeit weg von den Generalisierungen der letzten Jahrhunderte hin zu einer stark völkerbezogenen Differenzierung des Begriffes (vgl. z.B. Hutton 2001, Znamenski 2003).

¹ Das Wort „Schamane“ dient in dieser Arbeit auch der Vereinfachung der Lektüre, selbstverständlich bezieht der Terminus alle indigenen Bezeichnungen und Abstufungen, die in der Forschung aufscheinen mit ein.

The word *shaman* comes through the Russian sources from the Tungus word *šaman* (*xaman*). There are such varied names for the shaman in Siberia and Inner Asia that these names cannot be used to throw light on the origin of shamanism. (Siikala 1998: 1)

Der Terminus wurde eigentlich von westlichen Reisenden und Forschern geprägt und ist alles andere als eine Selbsteinstufung aller sibirischen Schamanen. Aufgrund dieser Tatsache erscheint es besonders interessant den Ge- und Missbrauch dieses Terminus in der Forschung zu untersuchen.²

One consequence of the haphazard way in which westerners got to know Siberia is that the Tungusic term “shaman” is itself a crude and convenient piece of European labelling [sic]. [...] It was not the word which would have been used of such figures by the great majority of native Siberians [...]. (Hutton 2008: 48)

Grundsätzlich ist eine Beschreibung der Aufgaben eines Schamanen³ in generalisierter Form, wie sie hier zur Einführung erfolgen soll, äußerst problematisch, besonders in Anbetracht des Forschungsthemas der vorliegenden Arbeit. Deshalb werden an dieser Stelle nur knapp die wichtigsten und in der Forschung am häufigsten vorkommenden Positionen angerissen.

Durch die Kontaktaufnahme mit den Geistern garantiert der Schamane je nach Beschreibung Jagdglück, Gesundheit, er rächt Missetaten und sorgt im Wesentlichen für das Gleichgewicht zwischen den Welten. In der westlichen Literatur wird seine Funktion in katholisch geprägten Kreisen häufig mit der des Priesters verglichen, diese Parallele scheint jedoch etwas holprig. Eine zentrale Bedeutung hat der Schamane besonders innerhalb seiner indigenen Gesellschaft, wo er eine Autorität darstellt und nach Siikala (1998) vor allem in Krisenzeiten als Stütze dient.

Als äußere Kennzeichen der Schamanen werden von der Forschung Kostüme und andere Kleidungsstücke genannt, besonders im samischen Schamanismus spielte die Trommel mit unterschiedlichen Bemalungen eine große Rolle. „The ritual objects and the shaman’s attributes symbolize the shamanistic worldview.” (Siikala 1998: 9)

² Zur Diskussion der Etymologie des Begriffs vgl. Austerlitz 1986

³ Schamanen werden in den unterschiedlichen Völkern in verschiedene Kategorien eingeteilt, nach Aufgaben, Fähigkeiten oder anderen Kriterien. Diese Abstufungen werden auch nominell differenziert.

Neben kleineren Aufgaben ist besonders die Séance von großer Wichtigkeit, die zu bestimmten Anlässen oder in Krisenzeiten durchgeführt wird. Die rituellen Abläufe variieren von Region zu Region sehr stark, der Schamane tanzt, singt, gerät in einen Trancezustand oder spricht in fremden Zungen, in manchen Fällen von Assistenten oder der versammelten Gemeinschaft unterstützt. Er leitet auch Opferzeremonien und stellt fest, welches Opfer die Götter verlangen. Aufgrund dieser Phänomene werden Schamanen auch häufig psychische Krankheiten zugeschrieben.

Die Aufgaben des Schamanen werden als diejenigen eines Heilers, eines Seelenführers, eines Poeten und Bewahrers der oralen Traditionen, eines Mediators innerhalb der Gesellschaft und zwischen den Welten und die eines Anführers bezeichnet, was jedoch eine Zuordnung in westliche Denkkategorien⁴ bedeutet. Zentraler Aspekt hierbei ist das Verhältnis der Gesellschaft zum Schamanen und die Fähigkeiten, die sie ihm zuschreibt. Die Rollen, die hier genannt werden, stammen größtenteils aus einer westlichen Zuschreibung und sind auf westliche Verständnismuster reduziert. Es geht an dieser Stelle nur um einige Grundkategorien, die das Verständnis des Konzepts Schamane in der Forschungstradition darstellen. Zu bedenken bleibt:

That tradition serves, however, to reinforce a situation in which scholars are able to construct hypotheses more or less according to their personal or ideological predispositions, whether these be to think in terms of ethnic, national or supranational identity, pan-human experience or local particularism, archaic survival or historical evolution. In this situation the terms "shaman", "shamanism", and "shamanic" correspond neither to agreed conceptual categories nor to precise intellectual tools so much as to materials upon an artist's palette, with which academics create compositions of emotive and polemical power. (Hutton 2008: 147)

⁴ Als westliche Denkkategorien bezeichne ich eine aus der spezifisch europäischen Geschichte heraus geprägte Einschätzung fremder Kulturen im Sinne des Katholizismus bzw. eine Rollenzuschreibung anhand gängiger sozialer Klischees.

2.2. Forschungsgeschichte

Die Untersuchung und Erforschung des Schamanismus, besonders in Sibirien, war schon von Beginn an von einer westlichen Weltsicht dominiert. Vor allem in den ersten Jahrhunderten ging diese mit einer stark religiösen Prägung Hand in Hand, die gerade in Bezug auf den Schamanismus und die Glaubensvorstellungen der indigenen Bevölkerung einen starken Niederschlag fand. Unter den ersten Quellen finden sich zahlreiche Missionsberichte, die ein betont negatives Bild des Schamanismus liefern. Nur langsam wandelte sich die Herangehensweise von einer Bewertung zu einer Beobachtung, wobei sich in dieser Arbeit zeigen wird, dass die Bewertung auch bis heute noch implizit vorhanden ist. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Marktwert des Schamanismus erkannt, wenngleich er weiterhin auch als Exotikum gehandelt wurde. Gleichzeitig wurde erste Kritik an mangelnder medizinischer Kenntnis der Schamanen laut (vgl. Znamenski 2007). In der vorhandenen Forschungsliteratur kann man eine beinahe postkoloniale Herangehensweise an den Schamanismus als dominierend ansehen: Die Schamanen sind oft wichtige Personen innerhalb von Minderheiten, die über die Jahrhunderte hinweg besonders starken Repressionen ausgesetzt waren. Hinzu kommt, dass seit dem 17. Jahrhundert die Eroberung Sibiriens und die Unterdrückung und Russifizierung der dort lebenden (finnougrischen) Völker im Gange ist. Damit einher geht ein Überlegenheitsgefühl der Mehrheitsgesellschaft, das sich bis heute auch in der Wissenschaft niederschlägt und der Herangehensweise von Kolonialmächten an die Kolonialisierten ähnelt. Der Schamane als „Magier“ dient hier des Öfteren dazu, diese Überlegenheit zu demonstrieren. Zu beachten ist jedoch, dass es auch andere Tendenzen gab und gibt, vor allem in der Forschung, die in finnougrischen Ländern vorgenommen wird. Seit der Entdeckung der Sprachverwandtschaft waren die verwandten Sprachen und Kulturen von besonderem Interesse: „In Finland, being “Finno-Ugrian“ was thus understood to be a synonym for being a genuine, authentic, typical Finn“. (Laakso 2011: 17) Dieser „persönliche“ Bezug zur Forschung bewirkte eine offenerere und gleichberechtigtere Sichtweise auch auf andere Kulturen, die ja nun Teil des Eigenen waren.

Strangely enough, this interpretation of Finno-Ugrianness also implied that there could be no Finno-Ugrian minorities in Finland. According to the traditional colonialist view, the Sámi were “others” [...]. (Laakso 2011: 18)

Somit wird deutlich, dass auch innerhalb der „wohlwollenden“ Herangehensweise ein Machtgefälle zwischen Forschern und Forschungsinhalten, in unserem Fall Schamanen und schamanistische Völker, gegeben sein kann. Doch wie für alle wertenden Einschätzungen, betreffen sie Schamanen oder Wissenschaftler, gilt, dass sie keinesfalls allgemeingültig sind. Laakso schreibt über die kolonialistisch anmutende Herangehensweise der frühen Feldforscher:

However, these attitudes cannot be dismissed as merely naïve and racist, they simply reflect what was perceived as normal and correct in Western European culture at the time. The field researchers were not only children of their time but also representatives of the academic ideals of the era. (Laakso 2011: 20)

Dies gilt nicht nur für die frühen Feldforscher, sondern auch für alle Wissenschaftler, die sich heute mit dem Phänomen Schamanismus beschäftigen. Neben der Geschichte des Fachs prägt auch immer die generelle gesellschaftliche und politische Lage die Forschung, direkt oder indirekt.

Die Situation der Herangehensweise an den Schamanismus indigener sibirischer Völker wird mit Einsetzen der Sowjetregierung sehr komplex. Unterschiedliche politische Motivationen prägten die Forschung und die politischen Zustände in Russland verlangten unterschiedliche Herangehensweisen. Diese spiegeln sich sehr stark in den hier zu untersuchenden Texten aus der entsprechenden Zeit wieder. Kam es im Zuge der Verbesserung der Situation und Aufwertung indigener Kulturen in den 1920er Jahren noch zu einem Aufleben des Schamanismus, so wurden Schamanen ab den 1930er Jahren als Klassenfeinde verfolgt. Sie ständen der Kulturrevolution und der Modernisierung im Wege und verträten eine organisierte Religion:

Most were not powerful or lucky enough to be spared public denunciation, confiscation of property, and persecution. They were branded as practitioners of fraudulent medicine and

perpetuators of outdated religious beliefs in a dawning age of science and logic. (Balzer 1990: VII)

Diese Einstellung wurde auch auf die Wissenschaft übertragen. Erst in den 1960er Jahren kam es zu einer Lockerung der Sichtweise:

It should be mentioned that in the 1960s, the politically conditioned militant attitude towards shamans in scholarship generally subsided, and ethnographers renewed their studies of native spirituality. (Znamenski 2007: 27)

Auch durch diese Verbesserungen blieb jedoch die Sichtweise, dass der Schamanismus ein ausgestorbenes Phänomen sei, erhalten und erst nach der Wende war es möglich, ihn als Teil wiedererstehender Kulturen zu betrachten. Immer noch gilt der sibirische Schamanismus als ursprünglichste Art des Schamanismus, die Tendenz in der Forschung wendet sich nun jedoch weg von Generalisierungen hin zu der Untersuchung des Phänomens Schamanismus am Beispiel einzelner Völker (vgl. Znamenski 2007).

Die Tatsache, dass die Forschung des 20. Jahrhunderts lange Zeit unter besonders schwierigen politischen Bedingungen stattfinden musste, hat zu teils sehr einseitigen Ergebnissen geführt. Die meisten Materialien stammen aus Russland, sind dementsprechend häufig (notgedrungen) ideologisch gefärbt und oftmals auch nicht auf Englisch oder in anderen westlichen Sprachen zugänglich. Zugleich war vielen russischen Feldforschern damals der direkte Kontakt mit Schamanen möglich, der westlichen Forschern nur sehr selten, wenn überhaupt, gewährt wurde. Aus diesem Grund ist das vorhandene Material einerseits äußerst wertvoll, andererseits auch kritisch zu betrachten. Wie erwähnt wurde der Schamanismus als aussterbend, als veraltet oder gar als klassenfeindlich betrachtet, was sich auch in der Forschung niederschlug. Im Fokus der Aufmerksamkeit, die dem Phänomen trotzdem in großem Ausmaß zukam, waren oft die äußerlichen Attribute des Schamanen, die Geschichte und Evolution des Schamanismus und die Kosmologie.

Soviet works on shamanism consistently follow the methodological principle of Marxism-Leninism that every phenomenon should be studied in its historical development. Common to Soviet researchers is the view that shamanism has covered a long way of development, that it replaced a number of forms of worship and that the forms recorded by ethnographical methods are a late variety of shamanism. The historical approach to shamanism has naturally led to attempts to look into the development (or *degradation* [Hervorhebung Ofner]) of shamanism in various historical periods (Basilov 1984: 49).

Ziel war es, den Schamanismus zu einem aussterbenden und veralteten Phänomen zu erklären. Problematisch war die Erforschung des Phänomens nicht nur wegen seiner „Rückständigkeit“, sondern auch wegen seiner „Religiosität“: „For Soviet writers, religion is not only retrograde, but dangerous for modern, logical atheists.“ (Balzer 1990: XI)

Was die Qualität der Forschung anbelangt, so stößt man für das 20. Jahrhundert auf ein weiteres Problem:

Many of the general interpretations of shamanism to be published in the early and mid twentieth century were made by working over this same set of studies, again and again, like reshuffling of a faded set of playing cards. (Hutton 2008: 38)

Die westlichen Forscher waren oftmals bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf altes Material angewiesen, da die aktuelleren Studien nur auf Russisch verfasst und schwer zugänglich waren. Dementsprechend viele Studien fassen veraltete Forschungen zusammen oder beziehen ihre Erkenntnisse aus ethnographischen Berichten, die alles andere als unvoreingenommen waren und teils noch aus dem 19. Jahrhundert stammten. Diese Tatsache erklärt auch eine verstärkt historische Sichtweise vieler Artikel und Monographien.

Anybody attempting to form or base opinions upon the nature of Siberian shamanism has therefore to reckon with three curses which lie over the body of information available. First, not a single shaman working in a traditional Siberian society seems to have left a direct testimony; the words of all, where they are recorded, are mediated through the publications of outsiders. Secondly, virtually no data survives from before a period at which native society was being altered by Russian rule [...]. Thirdly, almost all the material which we do possess was

recorded by people who were at best indifferent to shamanism and often bitterly opposed to it, and that is as true of the twentieth century as of the eighteenth. (Hutton 2008: 43–44)

Dies sind die drei Kernpunkte, die es auch bei der linguistischen Analyse des Korpus in dieser Arbeit zu beachten gilt.

Wie bereits erwähnt, ist die Situation für den samischen Schamanismus ähnlich, was die Voreingenommenheiten der ForscherInnen anlangt, wenngleich diese stärker religiöser als politischer Natur waren. Da der samische Schamanismus im 20. Jahrhundert in der Regel kein lebendiges Phänomen mehr darstellte, ist die diesbezügliche Forschung ausschließlich historisch ausgerichtet. Darüber hinaus ist die politische Färbung der ForscherInnen in den meisten Fällen eher persönlich als gesellschaftlich verordnet. Dennoch werden auch diese Korpustexte kritisch auf ihre Bewertung des Schamanen in ihrem jeweiligen Kontext untersucht werden.

3. Untersuchte Völker

Für detaillierte Informationen zur Lebensweise und Geschichte der finnougriischen Völker Europas und Russlands verweise ich z.B. auf György Nanovszky (Hrsg.) *The Finno-Ugric World* (2004). Aus Gründen des Umfangs und des Themas der vorliegenden Arbeit wird hier nur sehr knapp auf die untersuchten Völker eingegangen.

3.1. Ob-Ugrier

Die Ob-Ugrier setzen sich aus den Chanten und Mansen zusammen, werden in der Literatur aber bezüglich Kultur und Geschichte gemeinsam behandelt. Ich schließe mich hier dieser Tradition an. Die Ob-Ugrier leben im Autonomen Kreis der Chanten und Mansen im Nordwesten Sibiriens. Ihre Kultur ist traditionell von Jagd, Fischfang und Rentierzucht geprägt, mittlerweile spielt die Gas- und Ölindustrie in der Region eine einschneidende Rolle und die indigene Bevölkerung leidet unter den Folgen der Ausbeutung durch internationale Konzerne. Alkoholismus und Arbeitslosigkeit sind für die Ob-Ugrier, wie für viele andere Minderheiten in Russland, die vordergründigsten Probleme. Eine traditionelle Lebensweise ist aufgrund der hohen Umweltverschmutzung und der Missachtung der Landrechte der indigenen Völker kaum mehr möglich.

Die Chanten und Mansen haben ähnlich wie viele andere kleine Völker Russlands eine bewegte Geschichte hinter sich:

During their turbulent history, the Siberian Khanty, Mansi and Nenets endured treatment comparable only to genocide: Orthodox Russian evangelization from the beginning of the 18th century; persecution of their traditions, Soviet administration and centralization from 1932; and crude oil and gas exploitation from the mid-1950s. (Bartha 2004: 48)

Zu Beginn der Sowjetunion erhielten die Ob-Ugrier einen Autonomen Distrikt mit Khanty-Mansijsk als Hauptstadt, auch eine Literatursprache wurde eingeführt,

gleichzeitig griffen die Kollektivierungsmaßnahmen erheblich in den Alltag ein und führten weitestgehend zu einem Traditionsverlust.

The rapid infiltration by Soviet power into the political organization and everyday life of the Siberian indigenous peoples in the 1920s to 1940s provoked a number of reactions, which were often religious. The indigenous people felt that the Soviet attack was especially serious within the sphere of their worldview. (Leete 2005: 234)

Aus diesem Grund waren auch zahlreiche Schamanen an den lokalen Widerstandsmaßnahmen beteiligt und wurden in weiterer Folge noch stärkeren Verfolgungen ausgesetzt. Die schlechten Lebensumstände und die Unterdrückung durch die Russen, die zur Mehrheit aufstiegen, führten 1932 zum berühmt gewordenen Kazym-Aufstand, in dem sich die Chanten dagegen wehrten, dass ihre Kinder in Internate geschickt wurden und dort massiver Russifizierung ausgesetzt waren. Im Zuge der Verhandlungen mit den Sowjets wurden auch mehrere schamanistische Rentieropfer abgehalten. Nachdem eine Funktionärin eine heilige Insel der Chanten entweiht hatte, kam es zu einem Eklat:

On December 4 members of the agitbrigade were taken prisoner by the local people [...]. The Khanty and Nenets held a shamanic séance after which the shaman stated that gods had ordered them to offer the captured Russians as a sacrifice. [...] They were throttled by long ropes tied around their necks. After the killings, the Khanty and Nenets sacrificed seven reindeer and held a traditional ceremony (Leete 2005: 238).

Dieses Beispiel religiöser Betätigung stellt ein Extrem dar, Menschenopfer sind für die Chanten auch aus früheren Zeiten nicht bekannt, es verdeutlicht auch die Verzweiflung der indigenen Bevölkerung in den ersten Jahren des Regimes. In späterer Zeit wurde der traditionelle Lebensstil notgedrungen immer mehr aufgegeben. Auf einer Expedition im Jahre 1976 beobachtete Marjorie Mandelstam Balzer folgende Entwicklungen:

Among the Khanty I met many who were adept at acquiring multiple identities. (Balzer 1983:635)

Soviet officials hope, with some foundation, that outlying villages will gradually “die out” as young people become attracted to the consumer goods (from vodka to snowmobiles) of the collective center. Collective lands and waterways were formerly the traditional patrilineal clan territories of Khanty who were forced to “donate” these areas to the cause of Soviet “progress”. (Balzer 1983: 638)

Weiters erwähnt Balzer (1983: 641–642), dass es immer noch aktive Schamanen gibt, wenngleich sie von den Russen als Bedrohung angesehen und von den Chanten selbst nicht mehr vollständig ernst genommen werden. Zu beachten gilt, dass Balzer an einer sowjetisch geleiteten Expedition teilnahm, die sicherlich Wert darauf legte, das „richtige“ Bild der Chanten zu unterstreichen. Letzten Endes argumentiert Balzer für die Vorteile einer multiplen Identität, „this means maintaining both crucial cultural values and active Soviet citizenship.” (Balzer 1983: 647). Die Folgen der Russifizierung, die über einen langen Zeitraum sehr dominant war und immer noch ist, sind bis heute spürbar und die Zahl der Sprecher der finnougriischen Minoritätssprachen wird immer geringer.

Alcoholism, poor diet and oil pollution have all contributed to severe health problems. [...] Finally, many natives do not even have the time to consider the existence of their people being too taken up with the very difficult tasks of day to day living in a society that has been openly hostile to them – nonetheless, there are enough natives left who have not been assimilated, who still retain their language and culture. (Mürk 1994: 189)

Seit dem Ende der Sowjetunion gibt es einige Vereine, die sich für die Revitalisierung und Rettung der Kulturen der finnougriischen Völker einsetzen und es findet regelmäßig der Weltkongress der finnougriischen Völker statt.

3.1.1. Ob-Ugrischer Schamanismus

Wie alle Völker Sibiriens waren auch die Chanten und Mansen ab dem 17. Jahrhundert verstärkt der Mission der orthodoxen Kirche ausgesetzt, doch bis heute haben sich deutliche Spuren der traditionellen Glaubensvorstellungen erhalten:

Although decreasing in number, there are still folk, even in mixed population villages and towns, who believe in shamanism and the special powers of the shaman to heal the sick, help those in need, foretell the future, and convey the people's requests to the gods. It is not only the Khanty in the taiga who believe in the power of patron and succouring spirits; many in modern housing still have their own wooden anthropomorphic figurines wrapped in dresses and furs. (Kerezi 2004a: 354)

Although the Mansi nominally converted to Christianity *en masse* [Hervorhebung Kerezi] in the 18th century, the influence of the Russian Orthodox Church has never been particularly strong and certainly not strong enough to eliminate their ancient religion, which was based on animism, totemism, shamanism and cults of the hunting-fishing economy. (Kerezi 2004b: 370)

Heutzutage wird der traditionelle Schamanismus in der Öffentlichkeit vor allem zur Präsentation der Folklore für ein (inter)nationales Publikum instrumentalisiert, während es zeitgleich immer schwieriger wird, den traditionellen Lebensstil beizubehalten. „From the typological viewpoint it is the shamanism of these ethnic groups [im Norden Sibiriens] which perhaps came closest to complete oblivion.“ (Hoppál 1996: 4)

Das schamanistisch geprägte Weltbild der Ob-Ugrier sieht die Welt in sieben unterschiedliche Sphären geteilt. Einen weiteren zentralen Aspekt stellen die verschiedenen Seelen dar: „To the Khants, every limb and organ of a human being, and each person's shadow, had its own individual spirit.“ (Hutton 2008: 61) Der Verlust einer dieser „Seelen“ führte zu Krankheit und der Schamane wurde gerufen, um sie wieder zurückzuholen und das Gleichgewicht wiederherzustellen. Hierzu dienten ihm seine Geisthelfer als Unterstützung:

Among the Ob-Ugrians (i.e., the Khanty and Mansi), the shaman might have seven spirit helpers, most of them in the form of an animal, such as a bear, a deer, a wolf, a horse, a snake, a fish or a bird. Birds common to the northern regions were the eagle and the owl, as well as various waterfowl, in whose form the shaman was said to travel the underwater routes to the otherworld. (Siikala 1998: 9)

Auch zahlreiche heilige Stätten wurden bzw. werden verehrt, da bei ihnen spezielle Geistwesen wohnen. An derartigen Orten werden auch heute noch Opferrituale

vollzogen, wobei der rücksichtslose Umgang der Ölkonzerne und der Industrie mit dem Land der indigenen Bevölkerung schwere ökologische und spirituelle Schäden hinterlässt. Die Ob-Ugrier unterscheiden zwischen verschiedenen Personen mit unterschiedlichen schamanistischen Fähigkeiten. Die traditionellen Vorstellungen sind in erster Linie in den Begräbnisriten und dem (touristisch vermarkteten) Bärenfest erhalten geblieben sowie im Festhalten an animistischer Denk- und Handlungsweise.⁵

3.2. Saamen

Die Geschichte der Saamen unterscheidet sich insofern von derjenigen der Ob-Ugrier, da sie nur bedingt unter den Einfluss der Sowjetherrschaft geraten waren, ihr angestammtes Territorium sich jedoch über mehrere Staaten im Norden Europas erstreckt. Lappland liegt in den nördlichen Teilen des heutigen Norwegen, Schweden, Finnland und Russland. Die traditionelle Lebensweise hat ihren Schwerpunkt in Fischfang, Landwirtschaft und Rentierzucht. Schon früh waren sie Missionstätigkeiten und einer starken Einwanderung anderer Völker ausgesetzt und ein traditioneller Lebensstil wurde ihnen erschwert.

Sami identity not only involves language, livelihood or living in a specific area, but it also presupposes a deeper and more complex sense of belonging to a culture, family and heritage that stretches over the North and across the centuries. (Pietikäinen 2003: 585)

Heute stellen das größte Problem neben dem Erhalt der indigenen Sprache und Kultur die Landrechte dar, eine Herausforderung vor allem deshalb, weil internationale Grenzen das angestammte Gebiet der Saamen durchschneiden und die halb-migratorische Lebensweise der Rentierzüchter erschweren. Die Saamen waren in all den von ihnen bewohnten Staaten starken Assimilationstendenzen ausgesetzt und leiden nun unter denselben Problemen wie Minderheiten weltweit: Alkoholismus, Arbeitslosigkeit, Diskriminierung ihrer Sprache und Rechte etc. In ihrem angestammten

⁵ Der ob-ugrische Schamanismus entspricht im Wesentlichen dem in Kapitel 2 beschriebenen Phänomen, weshalb hier nur einige Besonderheiten hervorgehoben wurden.

Gebiet haben sich die Saamen mittlerweile politisch organisiert: seit den 1970er Jahren existiert das Samische Parlament in Finnland, Schweden und Norwegen, das sich für die Belange der Saamen einsetzt. Mittlerweile gibt es auch ein Saamenparlament auf der Kolahalbinsel und die Saamen des russischen Teiles von Sapmi (dem übernationalen Siedlungsgebiet der Saamen) nehmen an der gesamtnordischen Saamenkooperation teil, wenngleich sie auch heute noch immer wieder Repression von Seiten der russischen Regierung ausgesetzt sind. In den 1990er Jahren wurden erste Sprachgesetze erlassen und der Zusammenhalt der Saamen wird immer mehr gestärkt, nicht zuletzt durch eine eigene Flagge und eine eigene Hymne. Heute sind auch verstärkt Medien in Samisch zugänglich. (Vgl. Bereczki 2004: 89–90)

3.2.1. Samischer Schamanismus

Der Schamanismus der Saamen, der nicht derart ausgeprägte Züge wie derjenige mancher sibirischer Völker erreichte, verschwand wohl schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts. „Christianity remained superficial for many Sami and some still practiced shamanism as late as the 19th century.“ (Bereczki 2004: 88) Der samische Schamane hatte weniger Aufgaben inne als der ob-ugrische und wurde *noaide* genannt.

Beside curing illness, the shaman foretold the future and presented offerings to the Gods. Like other Finno-Ugric peoples, the Sami believed, that the fate of the shaman is predestined. [...] The motif of the ecstatic journey through various worlds has played a central role in Sami shamanism. The shaman's main piece of equipment was the drum which was decorated with painted patterns of the sky, the planets, and the lower world. (Kerezsi 2004c: 392)

In der Forschung spielt vor allem diese Trommel eine große Rolle, da einige Exemplare erhalten geblieben sind und durch die reiche Bemalung Einblick in das schamanistische Denken der Saamen geben können.

The foremost uses of the drum were: 1) to ascertain conditions in faraway places, 2) to gain knowledge of future fortune or misfortune or of hunting possibilities, 3) to cure illnesses and 4) to discover which deities demanded sacrifices. (Bäckman 1978: 72)

Anzumerken ist, dass die Trommel zu Weissagungszwecken auch von Nicht-Schamanen verwendet wurde. Bei den Saamen gab es nicht allein eine Art von Schamanen, sondern mehrere Personen mit unterschiedlichen schamanistischen Kompetenzen wurden unterschieden. Viele Legenden erzählen von einer Unterscheidung zwischen „weißen“ und „schwarzen“ Schamanen, die auch sehr viel Unheil anrichten konnten. Zentral für die Reisen der Schamanen zwischen den Welten waren auch bei den Saamen die Geistwesen, die die Seele des Schamanen lenkten und unterstützten:

Only through the aid of such beings can the shaman, already acting in a state of ecstasy, make contact with those powers he desires to communicate with, thereby filling both his religious and social functions. (Bäckman 1978: 67)

Im spirituellen samischen Weltbild findet sich die Dreiteilung der Welten wieder, die in diesem Fall durch eine Säule verbunden sind. Ein besonders wichtiger Aspekt ist die Beseeltheit von bestimmten Bäumen und Felsen, die Kultstätten (*siedi*) darstellten. Die Ausformungen des samischen Schamanismus „represent in effect a westward continuation of the Siberian shamanic province along the Arctic coast of Europe.“ (Hutton 2008: 137)

4. Methodik

Die in dieser Arbeit angewandte Methodik der linguistischen Untersuchung der Repräsentation der finnougriischen Schamanen lehnt sich an die Fragen, Erkenntnisse und Methoden der Kritischen Diskursanalyse an, da die beinahe postkoloniale Sichtweise⁶ des Westens auf den Schamanismus deutlich werden soll.

It is important to recognize the power of representations: the ways in which people are represented have real consequences as far as their lives, rights and positions in a society are concerned [...]. Thus, representations play a constitutive role, not merely a reflexive or after-the-event one. (Pietikäinen 2003: 586)

Es soll untersucht werden, welche Identität den finnougriischen Schamanen innerhalb eines konkreten Diskurses zugeschrieben wird und welche implizite und explizite Bewertung diese erfährt. Dies geschieht in erster Linie anhand einer Analyse der für Schamanen und ihre Anhänger verwendeten Termini und deren Kollokatoren.

So treten z.B. Lexeme gehäuft zu bestimmten Zeitphasen und/oder in Verbindung mit bestimmten Thesen, kommunikativen Situationen oder Textsorten auf. [...] Diese Phänomene sind damit wichtige Bestandteile dessen, was den Sprachgebrauch einer bestimmten historischen Epoche und in bestimmten sozialen Zusammenhängen ausmacht. Die Analyse dieses Sprachgebrauchs in Abhängigkeit von spezifischen (synchron oder diachron) definierten Kontexten [...] ist der Ausgangspunkt für diskursanalytische Fragestellungen. (Bubenhöfer 2008: 408)

In der vorliegenden Arbeit wird der Sprachgebrauch des 20. und 21. Jahrhunderts betrachtet, da aufgrund der unterschiedlichen historischen Bedingungen die Schamanismusforschung großen Schwankungen ausgesetzt war. Ein interessanter

⁶ Die Schamanen sind oft wichtige Personen innerhalb von Minderheiten, die über die Jahrhunderte hinweg besonders starken Repressionen ausgesetzt waren. Hinzu kommt, dass seit dem 17. Jahrhundert die Eroberung Sibiriens und die Unterdrückung und Russifizierung der dort lebenden (finnougrischen) Völker im Gange ist. Damit einher geht ein Überlegenheitsgefühl der Mehrheitsgesellschaft, das sich bis heute auch in der Wissenschaft niederschlägt und der Herangehensweise von Kolonialmächten an die Kolonialisierten ähnelt. Der Schamane als „Magier“ dient hier des Öfteren dazu, diese Überlegenheit zu demonstrieren.

Aspekt ist, inwieweit sich im 21. Jahrhundert die Spuren der unterschiedlichen Forschungsansätze, die mit einer unterschiedlichen Bewertung und Herangehensweise an das Phänomen Schamanismus einhergegangen sind, erhalten haben.

4.1. Diskurs

Was in der Forschung konkret als Diskurs aufzufassen ist, hängt immer von der jeweiligen Definition ab, nach welcher gearbeitet wird. Ein weit gefasster Diskursbegriff bezieht sich auf jegliches kommunikatives Handeln, eine engere Definition versteht unter Diskurs „die im ‚Hin- und Herlaufen‘ des Redens vollzogene rationale Erörterung von Sachverhalten oder Fragestellungen in einer argumentativen Form“ (Kuße 2012: 104). Bloor & Bloor (2007) unterscheiden sechs verschiedene Bedeutungen von „Diskurs“, die zurzeit in der Forschung verwendet werden:

1. In its broadest sense, ‘discourse’ refers to all the phenomena of symbolic interaction and communication between people, usually through spoken or written language or visual representation. [...]
2. The term has been used to indicate simply *spoken* interaction. [...] Nowadays we normally use the term in the more general sense to include written discourse. [...]
3. ‘Discourse’ is sometimes used in contrast with ‘text’, where ‘text’ refers to actual written or spoken data, and ‘discourse’ refers to the whole act of communication involving production *and* comprehension [...].
4. ‘Discourse’ is frequently used to refer to the general communication that takes place in specific institutional contexts. [...]
5. ‘Discourse’ is sometimes used (*a discourse*) to mean a particular text [...].
6. *Multi-modal discourse* refers to discourse which relies on more than one mode of communication. (Bloor & Bloor 2007: 6–7)

Für die vorliegende Arbeit sind in erster Linie die Punkte 3 und 4 ausschlaggebend. Als Diskurs wird in dieser Arbeit die uralistische und anthropologische Repräsentation des finnougri-schen Schamanismus insbesondere am Beispiel des Schamanen verstanden, die in das Wissenssystem „(sibirischer) Schamanismus“ eingebettet ist. Kritisch zu

bedenken bleibt, dass hier innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses ein wissenschaftlicher Teildiskurs kritisch diskutiert wird. Der wissenschaftliche Diskurs zeichnet sich nach Charles Morris⁷ dadurch aus, dass er designativ-informativ ist und ihm die Grundbehauptung „wahr oder falsch“ zugrunde liegt.

Das Relevanzkriterium macht *Wissenschaft* als vermeintlich persuasionsfreie Zone menschlicher Kommunikation zu einem Spielfeld, um nicht zu sagen, Kampfplatz perlokutionärer Interaktion und institutioneller Machtdurchsetzung. (Kuße 2012: 229)

Im Zusammenhang mit der Erforschung des schamanistischen Diskurses in der westlichen Wissenschaft ist anzumerken, dass die zentralen „Gegenstände“⁸ dieses Diskurses von selbigem ausgeschlossen waren.

Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. Genauer gesagt: nicht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich (Foucault 1982: 26)

Dies bezieht sich in unserem Fall auf die sprachliche und akademische Barriere in Kombination mit Ländergrenzen und einem Überlegenheitsgefühl zahlreicher Wissenschaftler, die die Schamanen als reine „Forschungsobjekte“ betrachteten. Michel Foucault spricht immer wieder von den Zugangsbeschränkungen, die Diskurse auch selbst aufbauen:

Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bändigen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen. (Foucault 1982: 7)

⁷ Vgl. hierzu Kuße 2012: Kapitel 10, S.228–255

⁸ Dieser Begriff ist unter sehr großen Anführungszeichen zu werten und stammt aus der zu hinterfragenden Praxis, auch dann von Forschungsgegenständen oder -objekten zu sprechen, wenn es um Menschen und andere Lebewesen geht.

All diese Prozeduren sind eng mit der Ausübung von Macht⁹ verknüpft und diese spiegelt sich nicht zuletzt in der sprachlichen Repräsentation von Minderheiten. Auch die heutige Schamanismusforschung wird, besonders im Hinblick auf die sogenannte Revitalisation von unterschiedlichen ideologischen Hintergünden angetrieben. Bestimmte Diskurse haben eine besonders mächtige Rolle in der Bewertung unterschiedlicher Phänomene inne, neben der Politik nicht zuletzt die Medien und die Wissenschaften. Was Pietikäinen über die Nachrichtenmedien schreibt, trifft ebenso auf den wissenschaftlichen Diskurs zu:

With the position as “a discourse of truth” news representations are believed to be accurate, relevant and truthful – a conception shared by both journalists and the audience [...] – and therefore they are particularly powerful. (Pietikäinen 2003: 588)

Für die vorliegende Arbeit ist es zentral, dass Diskurse sich immer wieder selbst bestätigen und die Forscher, die sich dem Schamanismus der finnougri-schen Völker gewidmet haben, nicht nur wieder auf dieselben Quellen zurückgegriffen haben, sondern auch in einer Tradition stehen, die sich permanent selbst bestätigt. Diese Praxis hat sicherlich in modernen Forschungstexten ebenso ihre Spuren hinterlassen, auch wenn eine gewisse Bewusstwerdung und ein Ideologiewandel stattgefunden haben mag. „Nonetheless, ethnographer’s interpretations (like shaman’s) are wedded to their own intellectual backgrounds and cultural contexts.” (Balzer 1990: XI) Balzer weist hier bereits darauf hin, dass sich sowohl Schamanen als auch Forscher in unterschiedlichen Diskurstraditionen bewegen und dass ein klares Verständnis und eine objektive Darstellung nur sehr schwer zu erreichen sind.

Diskurse entscheiden über Sinn, Wahrheit, Richtigkeit oder Wert von Äußerungsformen und -inhalten ebenso wie über die Notwendigkeit und Richtigkeit von Handlungen, was wiederum bedeutet, dass ein und dieselbe Äußerung in unterschiedlichen Diskursen Sinn hat oder unsinnig sein kann. (Kuße 2012: 116)

⁹ Vgl. hierzu z.B. Milani & Johnson 2008

Wenn man hierzu die kulturellen Voreingenommenheiten der westlichen Forscher, die unterschiedlichen Weltbilder, die dem Forscher und dem Schamanen als Hintergrund dienen und die sprachlichen Barrieren in Betracht zieht, so erscheint eine wertfreie und neutrale Darstellung des finnougri-schen Schamanismus kaum möglich. „Die Besonderheit des wissenschaftlichen Diskurses besteht darin, dass ihm eine etwaige totalitäre Funktionalität nicht angesehen werden kann. Die Form bleibt die gleiche.“ (Kuße 2012: 241) Immer wieder wird von einer eigenen Sprache der Wissenschaften gesprochen, besonders die häufige Verwendung von Nominalisierungen wurde von der Critical Discourse Analysis kritisiert. Eben diese vermeintlich neutrale Sprache wird von der Kritischen Diskurslinguistik unter anderem unter die Lupe genommen. Es ist möglich aufzuzeigen, dass mit dieser Sprache auch Bewertungen einhergehen, die alles andere als neutral sind und zur Verfestigung von Stereotypen ebenso beitragen wie die Sprache der Medien oder der Alltagskommunikation.

4.2. (Kritische) Diskursanalyse

Die Kritische Diskursanalyse ist Teil einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Linguistik, die den Sprachgebrauch in unterschiedlichen Diskursen und Teildiskursen kritisch beleuchtet. Der linguistische Aspekt ist nur ein Bereich eines multidisziplinären Projektes, das auch andere Geistes- und Sozialwissenschaften mit einschließt.

Die Aufgabe der Kulturwissenschaftlichen Linguistik ist es, sprachsystemimmanente und sprachsystemexterne ethno- oder nationalkulturelle, soziopragmatische, politische und andere Faktoren in der Beschreibung eines konkreten sprachlichen Gegenstands in ihrer Synchronie und Diachronie aufeinander abzubilden. (Kuße 2012: 21)

Um sich von anderen Disziplinen abzugrenzen, wird immer wieder auf ein enges Verständnis von Sprache hingewiesen, das einen rein linguistischen Zugang rechtfertigen soll. Warnke & Spitzmüller (2008) haben dazu ein Diskursanalytisches Mehr-Ebenen-Modell (DIMEAN – Diskurslinguistische Mehr-Ebenen-Analyse) entwickelt, das auch Forschern anderer Disziplinen ein Hilfsmittel an die Hand geben

soll – hierzu später mehr. Kritische Diskurslinguistik orientiert sich an der Systemisch-Funktionalen Linguistik, die davon ausgeht, dass Sprache ein Bedeutungspotenzial hat, das sich je nach Kontext entfaltet. Zentral werden diese kontextabhängigen Bedeutungen beleuchtet und ihre Verwendungsweisen kritisch hinterfragt. Critical Discourse Analysis (CDA) zielt darauf ab

- ❖ Diskurspraktiken zu analysieren, die soziale Probleme reflektieren und konstruieren
- ❖ zu untersuchen, wie sich Ideologien innerhalb der Sprache festsetzen
- ❖ die Rolle der Sprache im Zusammenhang mit sozialer Macht zu beleuchten
- ❖ die Aufmerksamkeit für sprachliche Ungerechtigkeiten zu schärfen
- ❖ zu untersuchen, wie Bedeutung im Kontext entsteht
- ❖ die Rolle und den Standpunkt des „Urhebers“ des Diskurses sichtbar zu machen (vgl. Bloor & Bloor 2007: 12–13)

Die Kernfragen können auch sehr simpel formuliert werden: Wer spricht mit wem worüber? Warum? Zu welchem Zweck? In welchem Kontext und mit welchem Effekt? Mit diesen Fragen wird sowohl auf den Kontext als auch auf den Inhalt der Kommunikation eingegangen. Dies sind auch die Fragen, die im Hintergrund dieser spezifischen Analyse beantwortet werden sollen.

Die Kulturwissenschaftliche Linguistik beschreibt ihre Objekte immer in drei Dimensionen: diskursensitiv, national-, landes- oder ethnokulturell und historisch [...]. Sie beschreibt ihre Objekte in diskursiver Einbettung und geht dabei von der jeweils größeren zur kleineren Einbettungseinheit vor (von Diskursen über Textsorten und Texte zu Sätzen, Lexemen, und ggf. Morphemen) [...]. (Kuße 2012: 265)

Neben der Berücksichtigung des Diskurses, aus dem ein Text stammt und von dem dessen Autor geprägt ist, sind auch kulturelle Aspekte wie beispielsweise die großteils christlich geprägte Denkweise der Erforscher des Schamanismus zu beachten. Darüber hinaus spielt die Historizität eines Textes eine große Rolle, die auch in die anderen beiden Aspekte mit eingreift. So war es Forschern in der Sowjetunion zeitweise gar nicht möglich, positiv über den sibirischen Schamanismus zu berichten, da der

politische Diskurs einen derart starken Einfluss auf den wissenschaftlichen Diskurs hatte, dass dessen Meinung, der Schamanismus sei ausgestorben, weitervermittelt werden musste. „Some assumptions are so current in a society at a particular time that they will automatically be accepted without question.“ (Bloor & Bloor 2008: 23) Ein wichtiger Bestandteil von linguistischer Diskursanalyse ist die Arbeit mit Texten in unterschiedlicher Länge. So werden einerseits Einzeltexte behandelt, andererseits werden auch größere Textkorpora in detaillierten Untersuchungen beleuchtet und analysiert, immer häufiger auch mithilfe spezieller Computerprogramme, die die Verwendung immer größerer Korpora ermöglichen. Zentraler Gedanke hinter diskursanalytischen Überlegungen ist die Multifunktionalität von Sprache:

[...] language in texts always simultaneously functions ideationally in the representation of experience and the world, interpersonally in constituting social interaction between participants in discourse, and textually in tying parts of a text together into a coherent whole (a text, precisely) and tying texts to situational contexts (Fairclough 1995: 6)

Methoden der CDA ermöglichen es, dieser Multifunktionalität Rechnung zu tragen und diskursbeeinflussende Elemente in der Sprachverwendung aufzuzeigen:

Discourse analysis employs tools of grammarians to identify the roles of wordings in passages of text, and employs the tools of social theorists to explain why they make meanings as they do. (Martin & Rose 2007: 4)

Im Folgenden sei nun kurz auf die Fragestellung und die ausgewählte Methodik hinter dieser Arbeit eingegangen, bevor ich zur zentralen Analyse übergehe.

4.3. Fragestellung

Die zentrale Frage hinter dieser Arbeit ist, mit welchen sprachlichen Mitteln die Schamanen der Saamen und Ob-Ugrier (und der Finno-Ugrier allgemein) in der den Wiener Studierenden zugänglichen Forschungsliteratur dargestellt werden und welche impliziten Bewertungen zutage treten. Die zentralen Termini der Untersuchung sind

das deutsche Wort *Schamane* und das englische Wort *shaman* sowie Varietäten und Kollokationen dieser beiden Begriffe.

Labelling members of an ethnic group is not only a descriptive usage of linguistic resources, but can be indicative of the social processes and practices embedded in the communicative situation regarding, for instance, the social or political position of the group. (Pietikäinen 2003: 596)

Ein Argument, welches erschwerend zur Weitergabe von Voreingenommenheiten beiträgt, ist, dass die hier behandelten Völker Minderheiten darstellen, die im allgemeinen wissenschaftlichen und politischen Diskurs grundsätzlich öfter Diskriminierungen ausgesetzt sind. Zusätzlich stellen Schamanen aus der Perspektive der meist christlich geprägten ForscherInnen, die auch häufig der Mehrheitskultur angehören, schon seit eh und je ein Kuriosum dar. Die Kombination dieser beiden Tatsachen erschwert eine wertfreie Darstellung der finnougri-schen Schamanen schon auf einer eher unbewussten Ebene durch die Diskursprägung. Es soll aufgezeigt werden, mit welchen diskurssemantischen Grundfiguren man es hier zu tun hat.

Unter einer *diskurssemantischen Grundfigur* verstehen wir eine Denkfigur, die die Art und Weise der Thematisierung bestimmter Gegenstände und die damit verbundenen Haltungen in Textverbänden kennzeichnet. (Warnke & Spitzmüller 2008: 40)

Darüber hinaus soll festgestellt werden, welche Terminologie sich in der Forschungsliteratur etabliert hat und welche Einstellungen dem Schamanismus gegenüber sich in der Terminologie widerspiegeln. Hierbei spielen auch die Ko- und Kontexte, in denen von der Person des Schamanen gesprochen wird, eine Rolle. Werden die Schamanen auch als aktive Teilnehmer am Diskurs behandelt oder bleiben sie passives „Objekt“?

4.4. Angewandte Methodik

Ausgangspunkt der Analyse ist es, die besonders relevanten Textelemente zu sammeln, in diesem Fall die Bezeichnungen für Schamanen und deren Kollokatoren, also diejenigen Elemente, die zum „Labelling“ beitragen. Gesammelt werden in einem nächsten Schritt auch diejenigen Termini, die für die Anhänger des Schamanen gebraucht werden. Nach einer quantitativen Auswertung für den gesamten Korpus werde ich mein Augenmerk auf die dazugehörigen Kollokatoren und Nominalgruppen sowie die grammatische Funktion der Wörter *shaman/Schamane*¹⁰ im „kleinen Korpus“ richten. Auch Nominalisierungen und weitere grammatische Metaphern sollen nicht außer Acht gelassen werden, ebenso wenig verwendete Heckenausdrücke, wengleich dies nur am Rande der Arbeit. Diese Elemente tragen (un)bewusst zur Übertragung von Bewertungen und Repräsentationen von finnougriischen Schamanen bei. Darüber hinaus werden die jeweiligen Kontexte berücksichtigt und eine vergleichende Analyse durchgeführt.¹¹

Besonders die *Terminologie* ist nicht nur Instrument des Erkenntnisgewinns, sondern selbst Erkenntnisproduktion, d.h. Begriffsbestimmungen und Benennungen von Entitäten sind bereits Erkenntnisformen oder stellen zumindest Ansprüche auf Erkenntnis dar. (Kuße 2012: 231)

Aufgezeigt wird, ob und welche versteckte Ideologien und diskriminierende Elemente in den Termini und deren Verwendung durchscheinen. Die Aufschlüsselung versteckter Bewertungen und Vorurteile stellt eine der Hauptaufgaben der Critical Discourse Analysis dar. Ein Kernelement zur Analyse der Repräsentation von Schamanen stellen neben ihren Bezeichnungen auch die Kollokatoren dar, die im unmittelbaren Ko-Text zu finden sind. Für die vorliegende Analyse wird vorwiegend dieser herangezogen, da sonst der Rahmen der Arbeit gesprengt würde.

¹⁰ Eine Einschränkung auf diese beiden zentralen Termini war aus Gründen des Umfangs dieses Masterprojektes notwendig.

¹¹ Diejenigen Arbeitsschritte, die sich mit dem „kleinen Korpus“ befassen, greifen ineinander über und werden nicht streng getrennt voneinander abgehandelt.

Untersucht wird die Attitüde, die die Autoren gegenüber den Schamanen einnehmen. Diese kann explizit oder implizit bzw. versteckt auftreten, ebenso wie bewusst oder unbewusst, d.h. von der diskursiven Praxis unterschiedlich geprägt:

[...] all speakers and writers come to the action of speaking and writing with a point of view regarding their position towards the topic, but there is considerable variation in how far a person gives overt and explicit expression of their point of view. (Bloor & Bloor 2008: 34)

Besonders im wissenschaftlichen Diskurs geht man oft fälschlicherweise davon aus, dass eine neutrale Position vertreten wird. In der Analyse werde ich mich an Martin & Rose (2007) anlehnen, die in Bezug auf *Appraisal* die verschiedenen Typen von Attitüden, wie sie verstärkt oder abgeschwächt werden und deren Quellen untersuchen. Sie unterscheiden zwischen drei Arten von Einstellungen zu etwas: *affect* (positiv/negativ; direkt/implizit); *judgement* (positiv/negativ; explizit/implizit; moralisch/persönlich); *appreciation* (positiv/negativ) (vgl. Martin & Rose 2007: 29–42). Diese unterschiedlichen Arten von Attitüden können mit linguistischen Mitteln verstärkt oder gemildert werden, was als Graduierung bezeichnet wird. Zwei Möglichkeiten stehen dem Autor hierfür zur Verfügung:

The first is for 'turning the volume up or down'. These include words that intensify meanings, such as *very/really/extremely*, and vocabulary items that include degrees of intensity, such as *happy/delighted/ecstatic*. We refer to this kind of amplifying as **force**. The second kind involves 'sharpening' or 'softening' categories of people and things, using words such as *about/exactly* or *real/sort of/kind of*. We refer to this kind of amplifying as **focus**. [Hervorhebungen Martin & Rose] (Martin & Rose 2007: 42)

Auf eben diese Elemente im Ko-Text der Terminologie für Schamanen der finnougri-schen Völker soll geachtet werden, da sie vieles über die explizite und implizite Bewertung durch die AutorInnen oder die Meinungsträger, die hinter ihnen stehen, aussagen und auch den historischen Kontext auf diese Weise widerspiegeln. Was die Quellen der Attitüden anbelangt, so geht man als Leser meist davon aus, dass sie die Meinung des Autors wiedergeben, dem ist jedoch nicht immer so, und auch im wissenschaftlichen Feld werden immer wieder Meinung von Institutionen oder

politisch geprägte Meinungen weitergegeben. Durch die Verwendung von direkten oder indirekten Zitaten werden akademische Texte schnell heterogloss.

Besonders häufig werden auf diesem Bereich auch Nominalisierungen¹² als Mittel zur Neutralisierung des Inhalts verwendet (wie auch in diesem Satz). Damit werden unterschiedlichste Elemente zu Entitäten: „Part of the reason for this shift has to do with the greater potential for expanding the meaning of things – numbering, describing, classifying and qualifying them.” (Martin & Rose 2007: 110) Diese ermöglichen es jedoch auch, Akteure aus dem Diskurs herauszunehmen, was in vielen Fällen, wenngleich nicht immer, auch diskriminierende Effekte haben kann:

The nominal construction allows the writer to leave out any references to the participants of these processes [...]. Such omissions can make texts opaque to uninitiated readers, but they give a higher lexical density [...] and make the nouns available for modification [...]. (Bloor & Bloor 2008: 61)

Die Gründe für die Verwendung von grammatischen Metaphern wie der Nominalisierung können vielfältig sein:

We may not know who was responsible, we may not consider it important, we may have mentioned it already, we may wish to conceal the fact, we may have grammatical or rhetorical needs, but, whatever the reason, we opt for, say, *the destruction of Dresden*, [Hervorhebung Bloor] which can function as a Subject, Complement, part of an Adjunct and so on. It also permits us to think of it as a ‘fact’ rather than a process. If we retain the Actor as a by-agent phrase [...], the information is present but less foregrounded than making it Subject in an active clause [...]. (Bloor & Bloor 2008: 188)

Dadurch kann beispielsweise die Person des Schamanen an den Rand gedrängt oder vollkommen ausgeklammert, bzw. in implizit diskriminierender Art und Weise dargestellt werden. In der folgenden Analyse wird auf Nominalgruppen und Nominalisierungen sowie auf die Zuschreibung von aktiven und passiven Verben im Zusammenhang mit der Darstellung von Schamanen geachtet werden.

¹² Zum Thema Nominalisierungen in der Kritischen Diskursanalyse siehe die Diskussion zwischen Billig, Fairclough, Martin, Van Dijk in *Discourse & Society*, 19 (6), 2008

Nominalgruppen bestehen nach Martin & Rose aus bis zu fünf Elementen: Im Zentrum *Thing* und *Classifier*; im Nukleus *Epithet*, das für die Zuschreibung von Qualitäten verwendet wird und auch mit einem *Intensifier* versehen werden kann; in der Peripherie *Qualifier* und *Focus* (Vgl. Martin & Rose 2007: 96–97). Dieser enge Ko-Text liefert bei diskursanalytischer Betrachtung aufschlussreiche Ergebnisse über die Wertigkeit, die Schamanen in der Forschung tatsächlich zugeschrieben wird. Die Verwendung von Verben liefert Hinweise darauf, ob Schamanen als aktive Teilnehmer, zumindest an ihrem eigenen Diskurs, oder als rein passive Objekte verstanden wurden. Ein weiteres Stilmittel, das typisch für die Sprache der Wissenschaft erscheint, ist die Verwendung von Heckenausdrücken. „Hedging is a linguistic avoidance of full commitment or precision.“ (Bloor & Bloor 2008: 103) All diese Elemente spielen eine wichtige Rolle bei der Repräsentation der Person des Schamanen und spiegeln bei genauerer Betrachtung die Einstellung der AutorInnen innerhalb ihres Diskurses wieder.

Wie bereits erwähnt haben Warnke & Spitzmüller (2008) eine Methodik der Mehr-Ebenen-Analyse entwickelt, an die sich meine Analyse ebenfalls anlehnen wird.¹³ Hinter ihrem Projekt steht folgender Gedanke:

Es geht also bei der methodischen Umsetzung der Diskurslinguistik um eine sprach- und wissensbezogene Analyse, die die Produktionsbedingungen und Wirkungsmechanismen spezifischer medialer Umgebungen und die Interessen der Diskursteilnehmer als Untersuchungsgegenstand ernst nimmt. (Warnke & Spitzmüller 2008: 17)

Sie unterscheiden zwischen diskursdeduktiver und diskursinduktiver Vorgehensweise, wobei ersteres „von diskursiven Formationen ausgeht [...] und nach den Spuren in Einzeltexten bzw. Einzelaussagen sucht“ (Warnke & Spitzmüller 2008: 17) und in dieser Arbeit zur Anwendung kommt. Diskursinduktive Verfahren gehen von Textgruppen aus und suchen erst in der Einzelanalyse diskursive Gemeinsamkeiten. Das Modell (kurz DIMEAN – Diskurslinguistische-Mehr-Ebenen-Analyse) eignet sich besonders für diese Masterarbeit, da es „für konkrete empirische Untersuchungen die Auswahl je

¹³ Für eine detaillierte Beschreibung von DIMEAN siehe Warnke & Spitzmüller (2008)

relevanter Gegenstandsbereiche bei gleichzeitiger Benennbarkeit dessen, was nicht im Fokus des Interesses liegt [ermöglicht].“ (Warnke & Spitzmüller 2008: 24) Von besonderer Relevanz für die vorliegende Arbeit ist die auf der intratextuellen Ebene angesiedelte wortorientierte Analyse, aber auch auf der Ebene der Diskurshandlungen erscheinen Interaktionsrollen und Diskurspositionen vielversprechende Untersuchungsgegenstände, wenngleich nur am Rande dieser Arbeit. Auf der transtextuellen Ebene sind diskurssemantische Grundfiguren, die Sozialsymbolik hinter dem Diskurs und vor allem die Historizität der einzelnen Texte des Korpus von besonderem Interesse. In der wortorientierten Analyse wird zwischen Ein- und Mehr-Wort-Einheiten unterschieden mit den Kategorien Schlüsselwörter, Stigmawörter, Namen und Ad-hoc-Bildungen. Schlüsselwörter sind

Worteinheiten, die das Selbstverständnis und die Ideale einer Gruppe/Epoche ausdrücken, die diskursbestimmend sind, deren kontextuelle und konnotative Bedeutung dominant ist und die Bedeutungsvielfalt aufweisen. *Stigmawörter* dienen demgegenüber zur pejorativen Kennzeichnung von Konzepten differenter Gruppen/Epochen [...], verbunden damit ist die Funktion der positiven Selbstzuschreibung durch Abwertung einer Alterität. [...] *Ad-hoc-Bildungen* schließlich sind als kontextgebunden Augenblicksbildungen wegen ihres idiosynkratischen Status von besonderem Interesse für die Diskurslinguistik. Mit ihnen werden lexikalische Lücken geschlossen und aus der Position des Textproduzenten perspektiviert. (Warnke & Spitzmüller 2008: 26)

Interessant ist, inwieweit sich eine deutliche Diskursposition innerhalb der Korpustexte ablesen lässt. Die Position in einer Diskursgemeinschaft wird im Diskurs selbst ausgehandelt und dieser Prozess spiegelt sich in den Texten auf sprachlicher Ebene

und kann über die Analyse metapragmatischer Äußerungen wie Autoritätenverweise, Betonung der eigenen Expertise, sprachliche Abwertungsstrategien u.ä., aber auch über implizitere Strategien [...] oder durch die Analyse der unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten der Diskursteilnehmer zum Diskurs rekonstruiert werden. (Warnke & Spitzmüller 2008: 35)

Hierbei spielt auch die Historizität des Diskurses eine Rolle, die in der folgenden Analyse nicht ausgeblendet werden soll. Die historischen Vorgaben für die

Forschungstexte im Korpus sind höchst unterschiedlich und spiegeln sich auch in der Bewertung der Schamanen wider. Die Termini-Analyse werde ich für die vollständigen Artikel bzw. Kapitel der Korpustexte ausführen, sofern sie mir vorliegen, aus Gründen des Umfangs der vorliegenden Arbeit wird die detailorientierte Analyse der Attitüden/Bewertungen sich nur auf ausgewählte Paragraphen beschränken, die sich im Anhang der Arbeit wiederfinden.

5. Linguistische Repräsentation finnougri scher Schamanen

Dieses Kapitel widmet sich der quantitativen Auswertung der für die Person des Schamanen verwendeten Termini. In diese Zahlen sind alle Begriffe einbezogen, die im Kontext als explizit auf den Schamanen gerichtet deutlich werden, unklare Fälle wurden zu ca. 50% berücksichtigt. Zu bedenken bleibt, dass die Sequenzen, die den größeren Korpus ausmachen (ganze Kapitel, Artikel und Auszüge aus Monographien), unterschiedliche Längen aufweisen. Ausgeklammert wurden Nomen, die nicht als Schamanenbezeichnungen definiert werden können, so das ungarische Wort *táltos*, das sich auf eine Art Magier bezieht, der in manchen Texten gerne mit Schamanen in ein Verwandtschaftsverhältnis gesetzt wird, und Bezeichnungen, die sich auf nicht-uralische Schamanen Sibiriens beziehen, z.B. das mongolische Wort *böö*.

5.1. Termini für den Schamanen in allgemeinen Texten

In den neun Korpustexten, die sich mit der allgemeinen Darstellung des (finnougrischen/sibirischen) Schamanismus beschäftigen, finden sich 141 verschiedene Termini, die Bezug zur Person des Schamanen haben. Insgesamt wird in diesem Teil des Korpus der Schamane/die Schamanin 1214-mal mit einem Nomen bezeichnet. Die Termini und die Häufigkeit ihrer Verwendung lauten wie folgt¹⁴:

1. Klassische Bezeichnungen¹⁵(6):

half-shaman (1) Schamane (2) shaman (698) shamaness (31) shaman-to-be (2)
shaman-teacher (1)

2. Weitere „Berufsbezeichnungen“ oder Rollen (71):

actor (1) artist (1) bearer (4) beginner (1) candidate (4) chief (1) circulator (1)
clergy (1) colleague (1) curer (1) deceiver (1) destroyer (1) diviner (3) exorcist

¹⁴ Ein Diagramm der Termini findet sich jeweils am Ende des Abschnitts.

¹⁵ Für die Gruppierung der vorkommenden Termini danke ich Fr. Prof. Laakso für ihren hilfreichen Input.

(1) fortune-teller (1) guarantor (1) head (1) healer (31) heroine (1) holder (2) host (1) initiate (1) intermediary (2) interpreter (1) lamenter (4) leader (8) lord (1) magician (3) master (2) mediator (4) medicine man (1) medium (3) member (1) Mittler (1) narrator (2) negotiator (1) neophyte (1) novice (2) organizer (1) performer (10) player (1) poet (1) pope (1) practitioner (1) predecessor (1) priest (15) prophet (6) protector (4) psychopomp (1) pupil (1) recruit (1) remover (1) representative (4) rival (1) sage (12) seer (1) servant (6) singer (2) soothsayer (7) sorcerer (5) sorceress (1) speaker (2) successor (2) supplier (1) swindler (1) technician (3) vampire (2) witch (72) wizard (12) worker (8) Zauberer (1)

3. Namen und Bezeichnungen von Ethnizität (13):

Blackman [Name] (1) Demnime Kosterkin [Name] (1) Diukhade [Name] (9) Ivan Stepanovich Sopochin [Name] (4) Josif Sopochin [Name] (3) Khanty (1) Lindza Beldy [Name] (1) Nanay (1) Nganasan (2) Paeivash [Name] (3) Selkup (1) Stallo [Name] (1) Torakas [Name] (3) Yeremei Sopochin [Name] (3)

4. Bezeichnungen in indigenen Sprachen (10):

itkijä (fi.-kar.) (1) kart (mar.) (1) keremet (mar.) (1) najt (mans.) (3) noaide (sam.) (3) noita (fi.) (6) saman (tung.) (14) tuno (udm.) (1) ulda (sam.) (1) vedün (udm.) (2)

5. Bezeichnungen von spezifischen Qualitäten (15):

authority (1) carrier (2) Christian (1) claimant (1) counterpart (2) epileptic (2) expert (5) favorite (1) hysteric (2) initiated (2) invalid (1) neurasthenic (1) neuropath (6) specialist (9) victim (1)

6. Generelle Personenbezeichnungen (22):

ancestor (2) being (3) character (1) child (1) Dedushka (2) figure (2) girl (2) grandfather (1) individual (2) maiden (1) male (1) man (16) mother (1) one (6) parent (2) people (1) person (30) someone (5) son (3) subject (2) woman (1) youngster (1)

7. Metaphorische Bezeichnungen (3):

bridge (1) eagle (1) spirit (1)

Konsequenterweise sind diejenigen Begriffe, die dem Schamanen eine bestimmte Rolle innerhalb seiner Gesellschaft zuschreiben am häufigsten, da diese auch die größte Nähe zu westeuropäischen Denkmustern aufweisen und somit das Verständnis des Phänomens Schamanismus erleichtern sollen. Weitaus weniger häufig werden spezifische Qualitäten des Schamanen betont, wobei eine Klassifizierung hier etwas vage erscheinen muss, da es zu Überschneidungen zwischen den Begriffen unter Punkt zwei und Punkt fünf kommen kann. Es finden sich auch Varianten der „Standardbezeichnung“ sowie einige Namen und indigene Bezeichnungen. Neutraler erscheinen die generellen Personenbezeichnungen, denen keine implizite Wertung innewohnt und die drei metaphorischen Bezeichnungen.

Die gesammelten Termini benennen einerseits allgemeinmenschliche Aspekte des Schamanen (*child, man, woman* etc.), andererseits seine Rolle innerhalb der Gesellschaft (*chief, leader, bearer* etc.) und seine religiösen Funktionen (*priest, prophet, seer* etc.). Der Aspekt der Rolle des Schamanen innerhalb seiner Gesellschaft ist eines der wichtigsten Elemente seiner Repräsentation, was dadurch deutlich wird, dass die Termini, die ihn klassifizieren und ihm Rollen zuschreiben, die meisten Varianten aufweisen. All diese kann man als Versuche der Forschung werten, den Schamanen außerhalb seines Diskurses zu betrachten und diskursive Kategorien anzuwenden, die einem „westlichen“ Publikum vertrauter sind. Dass hierbei die Assoziationen, z.B. zum Terminus *priest*, sich stark verändern und ein verfälschtes Bild des Schamanen entstehen lassen, ist ein negativer Aspekt dieses Verständnisversuches, der jedoch bei aller Kritik auch seine Daseinsberechtigung hat, vor allem, wenn auf sehr knappem Raum (z.B. eines Artikels) ein so vielschichtiges Phänomen wie der Schamanismus deutlich gemacht werden soll. Nicht nur seine Rolle, auch seine unterschiedlichen Aktivitäten werden dem Schamanen als Attribute zugeschrieben und nominalisiert, so wird er als *healer, singer, actor* etc. tituiert, was ihm einerseits Aktivität zugesteht, ihn andererseits durch die Vermeidung von Verben oder Personennamen zu einem eher „durchscheinenden“ Akteur werden lässt.

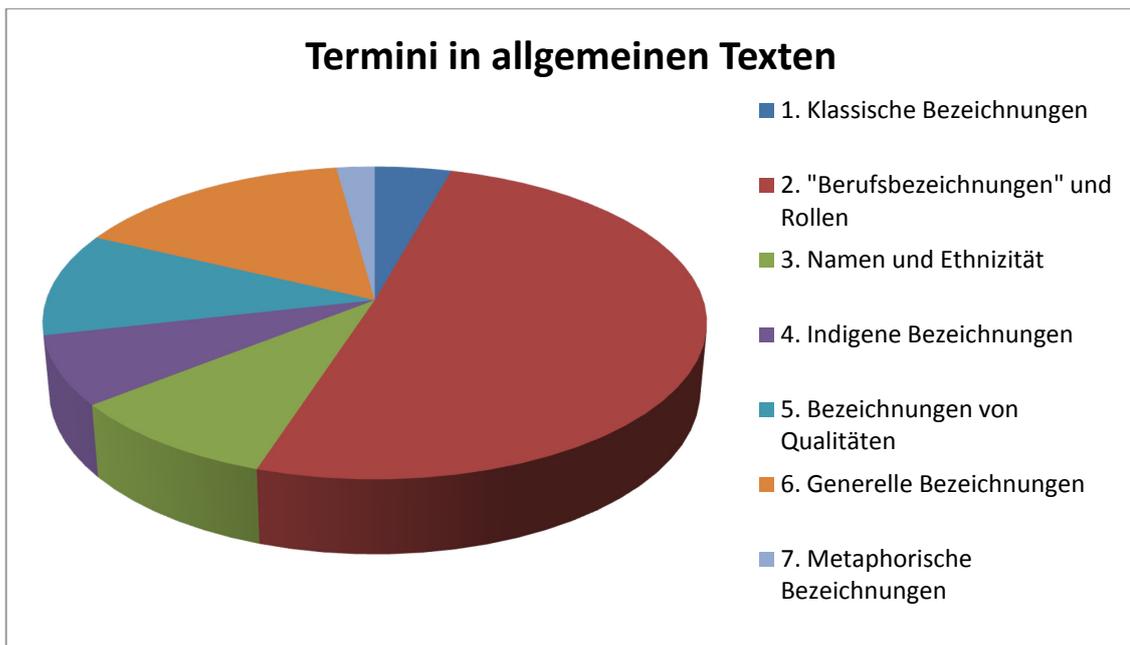
Es finden sich neutrale ebenso wie positiv und negativ assoziierte Bezeichnungen und auch Begriffe, die auf eine Krankheit des Schamanen hinweisen

(z.B. *neuropath, hysteric* etc.). Immer wieder werden Schamanen als *witch, wizard, sorcerer, sorceress* oder *Zauberer* bezeichnet, was auf eine Einstufung mit europäischen Märchengestalten schließen lässt und den Schamanismus als Aberglauben brandmarkt. Der am explizitesten negative Terminus stammt aus einem heteroglossen Text der Sowjetzeit und bezeichnet in einem indirekten Zitat Schamanen als *swindler*. Auch als *deceiver* wird die Person des Schamanen zumindest einmal eingestuft, in einem ähnlichen Kontext. Die negative Bewertung dient in erster Linie dazu, den Schamanismus als Scharlatanerie abzutun. Auffallend ist, dass die meisten negativen Einstufungen sich nicht in den Termini selbst, sondern wenn überhaupt in deren Kollokatoren finden, was Kapitel 7 genauer beleuchtet wird. Ein Grund hierfür könnte sein, dass die Verwendung von negativ konnotierten Nomina schnell als Beleidigung aufgefasst werden kann, die Verwendung ebensolcher Adjektive jedoch die *force* der Einschätzung schwächt und impliziter erscheinen lässt. Die meisten negativen Begriffe stammen aus Texten der Sowjetherrschaft in Russland, wo das Bild eines aussterbenden bzw. ausgestorbenen Schamanismus vermittelt werden sollte.

Insgesamt nur neun verschiedene Eigennamen finden sich in diesem Teil des Korpus, 29-mal erwähnt. Gemessen an der Gesamtzahl, zeigt dies deutlich, wie sehr Schamanen ent-individualisiert werden und Forschungsobjekte darstellen. Den exotisch-anmutenden Aspekt des Schamanismus unterstreicht die Verwendung von indigenen Vokabeln, die Schamanen und Personen in ähnlichen Positionen bezeichnen, am häufigsten wird das finnische Wort *noita* erwähnt. Auffallend ist auch, dass sich einige Worte finden, die einen angehenden Schamanen bezeichnen (*child, initiate, claimant, neophyte* etc.). Hierin wird der Entwicklungsverlauf, der dem Schamanentum zugrunde liegt, angedeutet.

Am häufigsten findet sich das Wort *shaman* (698-mal), danach folgt auf Platz zwei das Wort *witch* (72-mal), wobei hierzu anzumerken ist, dass die Häufigkeit der Erwähnung aus dem direkten Zitat von Karjalainen in Siikala (1987: 218–221) zu erklären ist. Die Bezeichnung der Schamanen als Hexen und Zauberer war im 19. Jahrhundert noch gang und gäbe, im 20. Jahrhundert war sie stark rückläufig und

deutete eher auf anachronistische Betrachtungsweisen hin. Platz drei der häufigsten Termini teilen sich mit je 31-mal *healer* und *shamaness*. Danach folgen neutralere Bezeichnungen wie *person* (30-mal) und *man* (16-mal). Überraschenderweise wird der Terminus *priest* nur 15-mal verwendet, der in der stärker christlich geprägten Forschung durchaus häufiger vorkommt, ein möglicher Hinweis auf den kirchenskeptischen Sowjethintergrund eines größeren Teils der Korpustexte.



5.2. Termini für den Schamanen in Texten zu den Ob-Ugriern

In den neun Korpustexten, die sich in erster Linie mit dem Schamanismus der Ob-Ugrier befassen, finden sich 240 verschiedene Begriffe, die einen Schamanen/eine Schamanin bezeichnen. Diese Nomen werden in den Texten insgesamt 1217-mal verwendet. Die Bezeichnungen und die Anzahl ihrer Verwendung lauten wie folgt:

1. Klassische Bezeichnungen (8):

hero-shaman (1) kulak-shaman (3) Ober-Schamane (1) Schamane (118)
Schamanen-Lehrer (1) Schamanin (2) shaman (580) shaman-prophet (1)

2. Weitere „Berufsbezeichnungen“ oder Rollen (91):

actor (1) adviser (1) agent (1) apprentice (6) artist (1) Arzt (1) assistant (2)
candidate (2) captor (1) cattle raiser (1) charlatan (1) class enemy (1) colleague
(1) conductor (1) conjurer (1) contemplator (2) creator (1) curer (11) custodian
(1) deceiver (5) destroyer (1) dissident (1) doctor (4) dream-reader (1) dreams-
doing-person (1) dreams-doing-woman (1) enemy (1) entertainer (1) executor
(1) fisher (1) folklorist (1) foreteller (5) fortune-teller (8) functionary (3) Gast (1)
Gehilfe (1) Haupt (1) head (1) healer (11) Heiler (1) hunter (1) intermediary (1)
interpreter (2) judge (1) kulak (1) leader (7) leader-healer (1) magician (5)
master (2) mediator (1) medicine man (1) Meister (3) member (1) miracle
worker (2) Mittler (1) narrator (2) participant (1) patron (1) peddler (1)
performer (1) philosopher (1) player (1) practioner (5) predecessor (1)
president (1) priest (1) problem solver (1) prophet (2) psychiatrist (1)
psychologist (1) pupil (1) reindeer-breeder (2) representative (1) Schüler (1)
seer (1) singer (9) singer-narrator (1) sooth-sayer (1) sorcerer (7) spoiler (1)
student (1) successor (1) summoner (2) teacher (4) traitor (1) Vermittler (1)
wiseman (2) witch (13) wonder-worker (1) Zauberer (4) Zauberin (1)

3. Namen und Bezeichnungen von Ethnizität (32):

Afanasij Losmanov [Name] (3) Akshamov [Name] (1) Aleksei Kunin [Name] (1)
Andrei Prasin [Name] (2) axe-man [Name] (2) Big Axe [Name] (2) big-man

[Name] (5) Ganjkka [Name] (1) Ivan [Name] (2) Ivan Nakhrachëv [Name] (3) Ivan Stepanovich Sopočin [Name] (3) Ivan Stepanovitsch Sopotschin (3) Jorgen [Name] (1) Khanty-ku (1) Kuz'ma [Name] (2) Lappenschamane (1) Lappenzauberer (1) Leonid Mikhailovich Sopočin [Name] (7) Liuli [Name] (1) Longortov [Name] (1) Nikita [Name] (1) Ondryuska [Name] (1) P. J. Pirysev [Name] (2) Pilpi-iki [Name] (1) Samojedenschamane (1) shaitan-man [Name] (2) Tanza Sevmortov [Name] (1) Tremjugan-Schamane (1) Vaska Avtamov [Name] (1) Vasiliï Petrovich Pugurchin [Name] (15) Yakov Artanzeev [Name] (3) Yarkhin [Name] (1)

4. Bezeichnungen in indigenen Sprachen (60):

alomverta-ku (chant.) (1) arekhta-ku (chant.) (2) chipänen-ku (chant.) (2) chirta-ku (chant.) (2) isylta-ku (chant.) (2) isyl'ta-ni (chant.) (1) jol (chant.) (2) jolta-ko (chant.) (1) kaine xum (mans.) (1) kojpyñ nyajt (mans.) (2) liliñ pupyəŋ xum (mans.) (1) lonkh (chant.) (2) lung (chant.) (1) mant'e-ku (chant.) (2) multe-ku (chant.) (2) mutə-ku (chant.) (1) n'aid (mans.) (1) nait (chant.) (3) näit (mans.) (1) náitāyi (mans.) (1) näitkum (mans.) (2) náitkum (mans.) (1) náitne (mans.) (1) náitqum (mans.) (1) náitxum (mans.) (3) nájt (mans.) (1) näjt-ku (chant.) (1) nájt-xum (mans.) (1) nóait (mans.) (1) noita (fi.) (1) nyukul'ta-ku (chant.) (1) olum-verta-ni (chant.) (1) pankal-ku (chant.) (1) penge-khum (mans.) (3) potrtan-pupi (mans.) (7) šaman (russ.) (1) sampal□wōpsəŋ xōtpa (mans.) (1) sangu'ltap (mans.) (1) s'art-ko(ku) (chant.) (1) s'art-ne(ni) (chant.) (1) scharti iki (chant.) (1) scharti kho (chant.) (2) scharti ne (chant.) (1) sem-volyan-kho (chant.) (2) semvojan (chant.) (1) šəp (chant.) (4) śürkəŋkar (mans.) (1) śürkəŋqār (mans.) (1) tadib (samoj.) (1) tadyb (chant.) (3) tarten-khoi (chant.) (2) t'arttə-ku (chant.) (1) terden-khoi (chant.) (2) tocheb (chant.) (2) toporniki (mans.) (3) toteb (chant.) (3) tsepanəŋ-ku (chant.) (1) ulom-verta-ni (chant.) (1) valtakhten-pupi (mans.) (4)

5. Bezeichnungen von spezifischen Qualitäten (19):

absorber (1) Auserwählter (1) authority (1) captive (1) egotist (1) exploiter (1) friend (1) impresario (1) Inspirierter (1) martyr (1) outcast (1) personality (1)

professional (1) protégé (1) specialist (5) veteran (1) victim (1) Visionär (2)
wrongdoer (1)

6. Generelle Personenbezeichnungen (27):

Ahne (1) ancestor (7) daughter (1) elder (2) Familienmitglied (1) father (5)
female (1) girl (1) grandfather (1) individual (3) kinsman (1) male (1) man (21)
Mann (2) Mensch (3) one (6) people (10) Person (1) person (17) relative (2) son
(2) type (1) uncle (2) Vater (1) Verwandter (2) wife (1) woman (18)

7. Metaphorische Bezeichnungen (3):

dog (2) spirit (2) symbol (1)

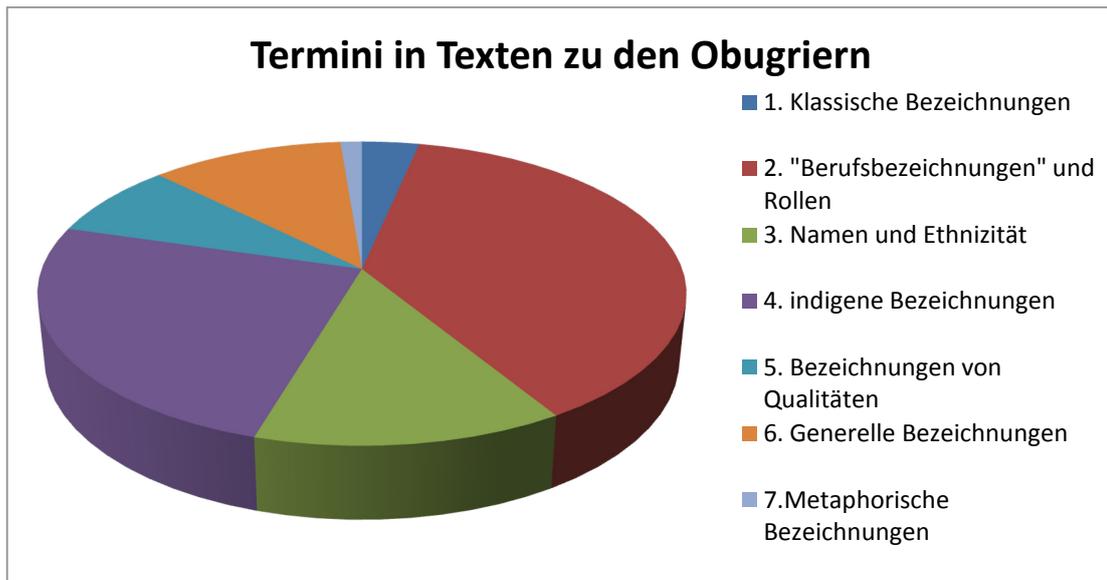
Auffallend ist an den hier verwendeten Termini, dass sich die Vielfalt der Begriffe im Vergleich zu den allgemeiner gehaltenen Texten erhöht hat, es finden sich rein zahlenmäßig knapp einhundert Bezeichnungen mehr. Interessanterweise variiert die Summe der nominalen Nennungen der Schamanen jedoch nur um zwei. Der Schamane wird folglich nicht spürbar häufiger erwähnt, jedoch geht mit einer Spezifikation des Themas (auf die Ob-Ugrier) auch eine genauere Ausdifferenzierung der Rollen und Bezeichnungen des Schamanen einher.

Am häufigsten treten wieder Termini in Erscheinung, die dem Schamanen Rollen zuschreiben. Von Interesse ist die große Anzahl der indigenen Begriffe, die verwendet werden, darüber hinaus auch die häufigere Verwendung von Personennamen für Schamanen. Die klassische Bezeichnung erfährt wiederum einige Variationen, die Benennung des Schamanen durch seine Qualitäten ist verhältnismäßig selten, ebenso die Verwendung von Metaphern. Die generellen Personenbezeichnungen weisen eine große Nähe zu Verwandtschaftsverhältnissen der Schamanen auf.

Neben Bezeichnungen, die auch in den allgemeinen Texten vorkommen und den Schamanen positiv oder negativ darstellen, finden sich auch hier viele Begriffe, die Bezug auf das Erlernen des Schamanentums nehmen (*teacher, student, pupil, Meister* etc.). Der Terminus *priest* findet sich nur einmal in diesem Teil des Korpus, was auf eine weniger den westlichen religiösen Vorstellungen entsprechende Einschätzung des

ob-ugrischen Schamanen hindeutet. Auch Wörter, die auf einen abergläubischen Aspekt hinter dem Schamanismus hinweisen (*sorcerer, witch* etc.) sind in den ob-ugrischen Texten seltener anzutreffen. Die meisten offensichtlich negativen Begriffe (*deceiver, charlatan* etc.) stammen aus Texten, die sie im Kontext der Verfolgung der sibirischen Schamanen durch die Sowjets verwenden. Natürlich dominieren auch in diesem Teil des Korpusmaterials diejenigen Begriffe, die dem Schamanen eine spezifische Rolle innerhalb der Gesellschaft zuschreiben. Dies ist nur eine logische Konsequenz der erläuternden Forschungsliteratur. Bemerkenswert erscheint, dass eine Vielzahl an indigenen Begriffen in der Forschung erwähnt wird, sowohl aus dem Chantischen als auch aus dem Mansischen. Beide Sprachen weisen eine Vielfalt an Begriffen auf, die die Rolle derjenigen Person, die im Westen als Schamane bezeichnet wird, ausdifferenziert und in unterschiedliche Funktionen unterteilt. Dies zeigt deutlich, wie fragil das Konzept „Schamane“ im Bezug auf die Ob-Ugrier eigentlich ist. Durch die detailliertere Beschäftigung mit spezifischen Völkern finden sich auch gehäuft Personennamen, *Vasiliĭ Petrovich Pugurchin* wird sogar 15-mal namentlich genannt. Dies drückt eine persönlichere Betrachtung der Person des Schamanen aus, er ist eigenständige Person und nicht nur Objekt der Forschung. Auch Begriffe, die auf die Verwandtschaftsverhältnisse innerhalb von „Schamanenfamilien“ hinweisen, haben einen ähnlichen Effekt. Diese finden sich teilweise auch im allgemeinen Teil, dort jedoch seltener. In Summe wird der Schamane in den Texten zum ob-ugrischen Schamanismus weitaus differenzierter und persönlicher bezeichnet als in den Texten zum finnougri-schen Schamanismus allgemein, was sich auch durch den spezifischeren Kontext erklären lässt.

Am häufigsten wird wieder das Wort *shaman* (580-mal) verwendet, gefolgt von der deutschen Entsprechung *Schamane* (118-mal). Auf den nächsten beiden Plätzen folgen die neutralen Bezeichnungen *man* (21-mal) und *woman* (18-mal). Dies weist auf eine wertfreiere Darstellung des Schamanen hin, wenngleich auch zahlreiche wertende Begriffe verwendet werden, diese jedoch zumeist nur einmal (z.B. *conjurer, egotist, wonder-worker* etc.).



5.3. Termini für den Schamanen in Texten zu den Saamen

In den neun Korpustexten, die sich mit dem Schamanismus der Saamen befassen, finden sich 212 verschiedene Begriffe, die einen Schamanen/eine Schamanin bezeichnen. Sie werden im Gegensatz zu den anderen beiden Teilen des Korpus „nur“ 936mal verwendet, die Person des Schamanen wird also über 200-mal seltener mit einem Nomen markiert als in Bezug auf die Ob-Ugrier. Zu beachten ist in diesem Kontext, dass der Schamanismus der Saamen mit Ende des 19. Jahrhunderts als ausgestorben gilt und dementsprechend historisch behandelt wird. Die Bezeichnungen und die Anzahl ihrer Verwendung lauten wie folgt:

1. Klassische Bezeichnungen (3):

Schamane (17) shaman (266) shamaness (1)

2. Weitere „Berufsbezeichnungen“ oder Rollen (85):

actor (1) agent (1) Anführer (1) apprentice (1) Beschwörer (2) Besitzer (2) Bewohner (1) candidate (4) class-mate (1) colleague (2) competitor (2) craftsman (1) cult-leader (1) diagnostician (1) diviner (7) doctor (2) dream-reader (1) driver (1) drum-maker (2) Ekstasezauberer (1) enchanter (1) Flugzauberer (1) Flüsterer (1) Führer (1) Gaukler (1) Hauswirt (1) head (2)

healer (23) Heilender (1) Heilkundiger (1) Hellseher (1) herbalist (1) hero (1) Herr (1) intermediary (5) interpreter (1) king (1) Kollege (1) leader (4) Lehrer (2) magician (5) master (3) mediator (4) Mediziner (1) member (2) messenger (1) Mittler (1) novice (2) official (1) Opfernder (1) Opferpriester (1) owner (2) physician (1) practitioner (1) predecessor (1) priest (8) psychiatrist (1) psychoanalyst (1) psychopomp (3) representative (1) resurrector (1) ruler (1) sage (44) Schüler (1) seer (1) Seher (2) soothsayer (5) sorcerer (4) spokesman (1) successor (1) Trommelweib (6) Trommler (1) Verfolger (1) Vermittler (1) visionary (1) Vortragender (1) Wahrsager (1) Weissager (2) witch (3) witch-figure (1) word-doctor (1) Zauberer (111) Zauberin (8) Zaubernder (1) Zeremonienmeister (1)

3. Namen und Bezeichnungen von Ethnizität (33):

Aikia [Name] (6) Akmelis [Name] (1) Anders Poulsen [Name] (5) Bettellappe (1) Einara-Anders [Name] (1) Isan-Antin-Anna [Name] (4) Ivan Kiekhoine [Name] (1) Ivan Unsgaard [Name] (1) Kirsti Nouhtua [Name] (1) Kolmikanta [Name] (1) Koltalappe (12) Kolta-Zauberer (2) Lapp (7) Lappe (29) Lappenzauberer (1) Niila Kitti [Name] (1) Nils Klementsén [Name] (1) Nuorti [Name] (1) Päiviä [Name] (1) Olof [Name] (1) Ostkarelier (1) Päiviö [Name] (3) Pāvuš-Niila [Name] (4) Peaivvas [Name] (1) Peivaš [Name] (1) Pienna-Anna [Name] (1) Piilijärvi-noaide (1) Russe (1) Sámi (3) Toragas [Name] (1) Torvo [Name] (1) Varangarlappe (1) Vasara [Name] (1)

4. Bezeichnungen in indigenen Sprachen (31):

Finn (norw.) (5) flying-noaide (1) guobas (sam.) (1) âij -beöl-ölmoš (sam.) (1) kal'gi nǽi'di (sam.) (1) keuvolis (sam.) (1) kirdi noaide (sam.) (2) kěäi'du (sam.) (1) *ńääjt (proto-mans.) (1) ńeajt (sam.) (2) ńai'dd (sam.) (1) ńait (mans.) (1) ńajd (schwed.) (1) noaide (sam.) (41) noajdde (sam.) (3) noid (sam.) (11) noita (fi.) (3) *nojta (proto-fi.) (1) nǽi'di (sam.) (3) nyöajt (mans.) (1) onna (sam.) (1) ǽi'dni (sam.) (1) saman (tung.) (1) Schaman (tung.) (1) tietäjä (fi.) (2) tii'dâ (sam.) (1) tšěht'ti (sam.) (1) tšâl'bme-kěäi'di (sam.) (1) tsuǽiDiǽjē (sam.) (1) tšùððe (sam.) (1) wood-rotter-noaide (1)

5. Bezeichnungen von spezifischen Qualitäten (17):

Betreffender (2) charmer (2) devotee (1) expert (1) Freund (2) friend (1)
Fünfundsiebzigjähriger (1) Geschicktester (1) Getaufter (1) madman (1)
paranoide (1) specialist (7) Toter (1) Umherwandelnder (1) Verzückter (2)
victim (1) Zehnjähriger (1)

6. Generelle Personenbezeichnungen (33):

boy (4) Bruder (1) child (4) Eltern (1) Enkel (1) Familienvater (1) father (2) figure
(6) Frau (2) Grossvater (1) individual (6) Kind (2) male (1) man (12) Mann (2)
Mensch (2) one (4) Partner (1) partner (1) Partnerin (1) people (5) Person (2)
person (4) relative (3) Schwester (4) Sohn (3) son (1) uncle (1) Vater (5)
Verwandter (1) Weib (2) woman (6) youngster (1)

7. Metaphorische Bezeichnungen (10):

Hecht (1) link (1) Männchen (1) Maräne (1) Pfeil (1) Tier (1) Vogel (2) werewolf
(2) Wildrenntierbulle (1) Wildrenntierstier (1)

Auch in diesem Teil des Korpus findet sich die größte Vielfalt in denjenigen Begriffen, die die Rolle des Schamanen verdeutlichen sollen. Je in etwa gleich viele Termini werden für Namen, generelle Personenbezeichnungen und indigene Begriffe verwendet. Auch in diesem Fall sind die Qualitäten des Schamanen spürbar seltener dargestellt, die Variationen des Standardbegriffs sind etwas weniger und die metaphorische Verwendung von Nomina etwas erhöht.

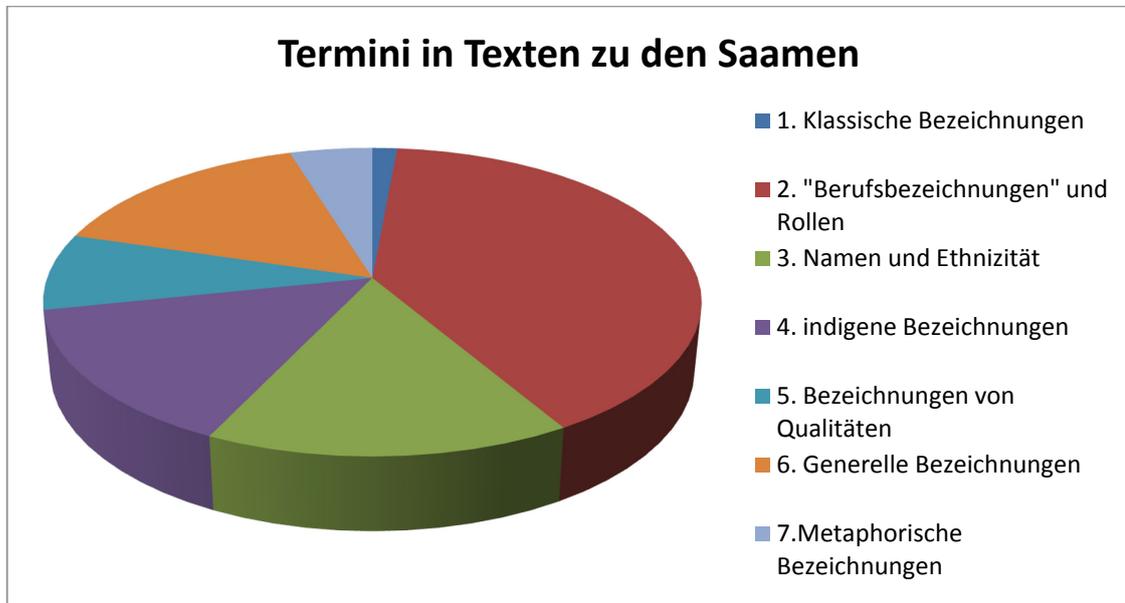
Obwohl die genannten Nomen erheblich seltener verwendet werden, findet sich in Texten zum samischen Schamanismus eine Vielfalt an unterschiedlichen Bezeichnungen für die Person des Schamanen. Die metaphorischen Termini (*Vogel*, *Hecht*, *Pfeil* etc.) stammen aus Erzählungen, die über die samischen Schamanen kursieren und in der Forschungsliteratur aus Mangel an historischen Quellen kolportiert werden. Auffallend ist die relativ häufige synonyme Verwendung des Wortes *Lappe*¹⁶ und *Schamane*. Auch dies lässt sich durch die wissenschaftliche Verwertung von Volkserzählungen erklären, da fast alle Texte auf den historischen Ruf

¹⁶ Diese heute als diffamierend angesehene Bezeichnung stammt in erster Linie aus dem Text von Itkonen (1946)

der Saamen als schwarze Magier im nördlichen Europa Bezug nehmen. In diesem Zusammenhang verwundert es, dass sich im Vergleich zu den ob-ugrischen Texten relativ selten Begriffe finden, die den abergläubischen Hintergrund des Schamanismus hervorheben. So findet sich der Terminus *witch* in diesem Abschnitt des Korpus nur 3-mal, im ob-ugrischen Teil 13-mal und im allgemeinen Teil 72-mal und auch andere Termini wie z.B. *sorcerer* kommen seltener vor (5-mal im allgemeinen Teil, 7-mal im ob-ugrischen und nur 4-mal im samischen Teil des Korpus). Der deutsche Terminus *Zauberer* tritt recht häufig in Erscheinung, was sich aber durch den Text von Itkonen aus dem Jahr 1946 erklären lässt, der bereits das dazugehörige Kapitel mit diesem Terminus überschreibt und das Wort *Schamane* nur einmal verwendet. Zahlreiche weitere Begriffe weisen auf die dominierende Historizität des Themas samischer Schamanismus hin, z.B. *wood-rotter-noaide*, *psychopomp*, *seer*, *word-doctor* etc. Schon wie in den Korpusteilen davor dominieren diejenigen Termini, die dem Schamanen eine Rolle im sozialen Gefüge zuschreiben (*doctor*, *leader*, *intermediary* etc.). Am häufigsten wird seine Position als *healer* (23-mal) hervorgehoben. Typisch für Texte, die sich mit Phänomenen eines bestimmten Volkes beschäftigen, kommen auch hier zahlreiche indigene Bezeichnungen für Personen mit Rollen, die einem Schamanen zugeschrieben werden können, vor. Auch neutrale Begriffe treten in Erscheinung (*Mann*, *Frau*, *people* etc.), ebenso wie Verwandtschaftsbegriffe und Namen. Die Namen, die in diesem Teil des Korpus auftreten, sind im Vergleich zu den ob-ugrischen jedoch selten auf konkrete lebende Personen bezogen, sondern stammen aus Erzählungen vergangener Jahrhunderte, unterstreichen somit nicht die Individualität der Person des Schamanen, sondern sollen historische Authentizität suggerieren.

Durch die Vielfalt der Termini im Verhältnis zu der geringeren Verwendung, treten viele der Nomen nur ein- bis viermal auf. Am häufigsten trifft man auf das Wort *shaman* (266-mal), wesentlich seltener als in den anderen beiden Korpusteilen, auf dem zweiten Platz findet sich wider Erwarten nicht die deutsche Entsprechung *Schamane* (17-mal), was bei der größeren Menge an deutschen Korpustexten hier logisch wäre, sondern das Wort *Zauberer* (109-mal). Danach folgt der eher negativ besetzte Begriff *sage* (44-mal) und gleich darauf interessanterweise der samische

Terminus *noaide* (41-mal). Dies weist darauf hin, dass der Besonderheit des Schamanen als *samisches* Phänomen Rechnung getragen wird. Hierzu passt auch, dass *Lappe/Lapp* (26/7-mal) dezidiert für die Person des Schamanen verwendet wird.

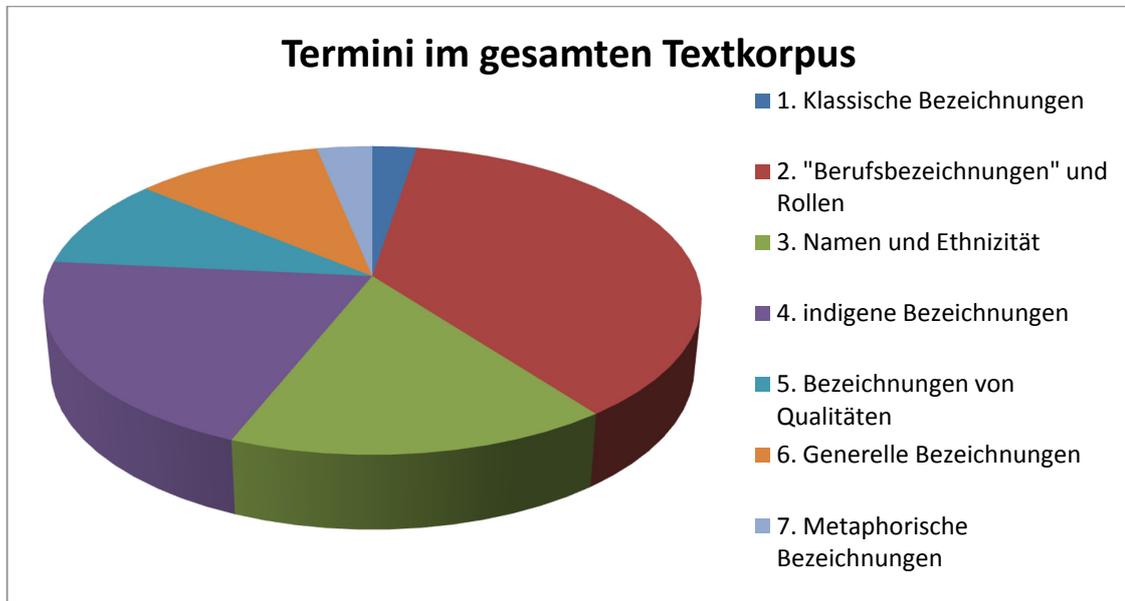


Der folgende Abschnitt fasst nun die verwendeten Termini aller drei Korpussteile zusammen und gruppiert sie gemessen an der impliziten oder expliziten Bewertung, die der Person des Schamanen mit ihnen zuteilwird.

5.4. Zusammenfassung der linguistischen Repräsentation der Schamanen

Die meisten der verwendeten Termini nehmen Bezug auf die Rolle, die dem Schamanen zugeschrieben wird. Sie unterstreichen den Versuch, das Phänomen Schamanismus in westlichen/europäischen Denkkategorien auszudrücken, es also in einen fremden Rahmen zu pressen. Dies sind insgesamt 176 Begriffe, 97 bezeichnen indigene Bezeichnungen für den Schamanen, 77 nehmen Bezug auf seine Ethnizität und die Personennamen, 51 Begriffe, die den Schamanen bezeichnen, sind neutral, 45 beziehen sich auf spezifische Qualitäten des Schamanen, 15 nehmen metaphorisch auf

ihn Bezug, und es finden sich auch 12 Varianten der herkömmlichen Bezeichnung *Schamane/shaman*. Die Bedeutung der Termini findet sich hier nun nochmals als Diagramm für den gesamten Korpus.

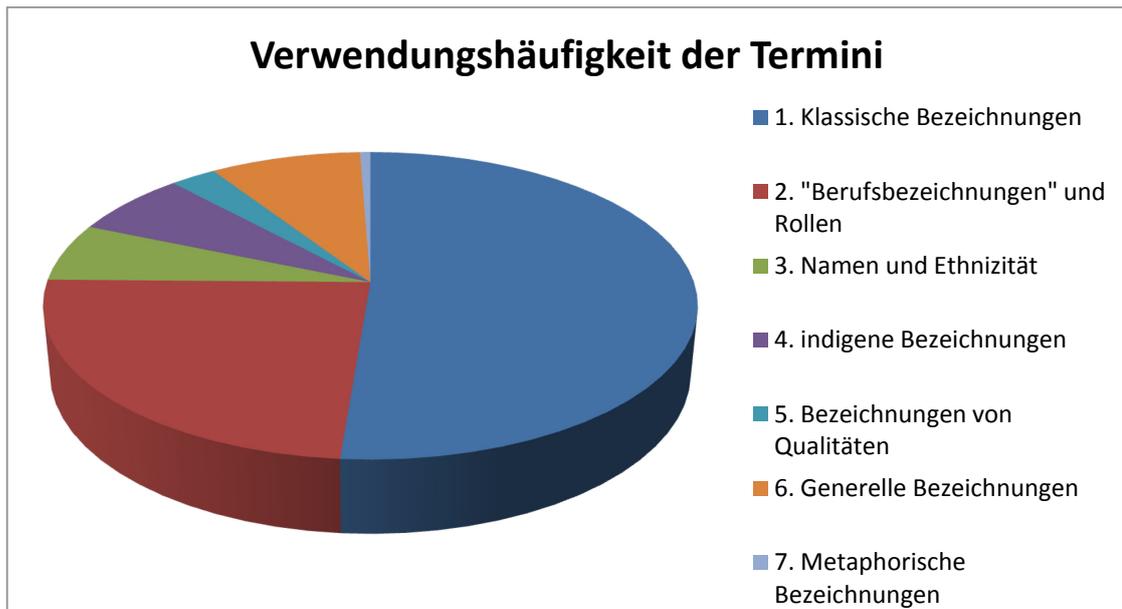


Die größte Vielfalt findet sich bei der Rollenzuschreibung, aber auch traditionelle Bezeichnungen und Namen der indigenen Völker spielen offensichtlich bei der linguistischen Repräsentation des Schamanen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dies lässt darauf schließen, dass das Phänomen „finnougrischer Schamanismus“ in seiner Darstellung mittels der Person des Schamanen durchaus als Kulturspezifikum bewertet wird.

In Summe finden sich im Textkorpus 473 verschiedene Termini, die die Person des Schamanen bezeichnen. Bedenkt man den doch eher geringen Umfang des Korpus, so ist diese Zahl recht groß und deutet auf eine differenzierte Darstellung des Schamanen hin. Die Begriffe werden insgesamt 3367-mal verwendet, jeder Begriff im Schnitt ca. 7,1-mal.¹⁷ Am häufigsten findet der Terminus *shaman* Verwendung, 1544-mal, also fast in der Hälfte der Fälle. Die nächsthäufigen Termini fallen zahlenmäßig stark ab, auf Platz zwei findet sich das Wort *Schamane* (137-mal) und auf Platz drei

¹⁷ Eine höhere Aussagekraft würde dieses Ergebnis durch den Vergleich mit anderen Korpora erhalten, dies würde jedoch den Rahmen und die Ressourcen der vorliegenden Arbeit sprengen und bleibt so als Aufgabe für weitere Forschungen.

Zauberer (116-mal). Es folgen *witch* (88-mal), *healer* (65-mal), *sage* (56-mal), *person* (52-mal), *man* (49-mal), *noaide (sam.)* (44-mal), *shamaness* (32-mal), *Lappe* (29-mal), *woman* (25-mal), *priest* (24-mal), *specialist* (21-mal), *leader* (19-mal), *sorcerer* (16-mal), *one* (16-mal), *saman (tung.)* (15-mal), *Vasiliĭ Petroviĭh Pugurĭin* [Name] (15-mal) und *people* (15-mal). Diese zwanzig Begriffe, die am häufigsten verwendet werden, bieten einen recht guten Querschnitt der unterschiedlichen Blickwinkel auf den finnougri-schen Schamanen und stellen nach DIMEAN (Warnke/Spitzmüller 2008) die Schlüsselwörter in der Darstellung des finnougri-schen Schamanismus dar: Neben den gängigen Wörtern *shaman/Schamane* finden sich Termini, die den Schamanen in das Reich des Aberglaubens verweisen (*Zauberer, witch, sorcerer*) und ihn somit eher negativ bewerten. Darüber hinaus wird er mit seiner Rolle in der Gesellschaft tituliert (*healer, priest, specialist, leader, people*) und auch mit neutralen Termini benannt (*man, person, one*). Auch die weibliche Schamanin wird im Gesamten zumindest öfters dezidiert bezeichnet (*woman, shamaness*). Weiters treten indigene Bezeichnungen für den Schamanen auf, die ihn in einem konkreten Kulturkreis festmachen: *noaide (sam.)*, *Lappe, saman (tung.)*. Der Kontext für *Lappe* wurde bereits weiter oben erläutert, *noaide* ist das samische Wort für Schamane, das gerne als Spezifikum in der Literatur zitiert wird und *saman* wird als ursprünglicher Terminus für das Phänomen gehandelt. Zu erwähnen bleibt noch, dass sich unter den „Top 20“ auch ein Personennamen findet, was auf die Abwendung vom Schamanen als reines „Objekt“ verweist.



In diesem Diagramm wird erneut deutlich, dass die klassischen Bezeichnungen mit 51% knapp über der Hälfte liegen, sie machen jedoch nur 3% der Termini aus. Gefolgt werden sie von den „Berufsbezeichnungen“ und Rollenzuschreibungen mit 24% (37% der Termini). Indigene Bezeichnungen und Namen zusammen machen 13% aus und ebenfalls 37% der verwendeten Begriffe. Die allgemeinmenschlichen Bezeichnungen liegen bei 9% (11% der Termini) und die weiteren Kategorien spielen nur mehr eine verschwindend geringe Rolle. Daraus ergibt sich, dass zumindest ohne Berücksichtigung der Kollokatoren die klassischen Termini für die Repräsentation des Schamanen in der Verwendung dominieren und somit relativ wertneutral sind. Ob dies tatsächlich der Fall ist, wird sich bei der Betrachtung der Kollokatoren im Laufe der Arbeit zeigen. Mit Ausnahme der klassischen Bezeichnungen, unterscheidet sich die Aufteilung von Vielfalt und Verwendungshäufigkeit der Begriffe nur gering, im Gegensatz zu den Termini für die Anhänger des Schamanismus, wie im folgenden Kapitel deutlich wird.

36 Termini dominieren und kommen in allen drei Teilen des Korpus vor. Diese sollen aufgrund ihrer offensichtlichen Wichtigkeit hier noch einmal genannt werden:

actor – candidate – colleague – head – healer – individual – intermediary – interpreter – leader – magician – male – man – master – mediator – member –

Mittler – noita (fi.) – one – people – person – practioner – predecessor – priest – representative – Schamane – seer – shaman – son – soothsayer – sorcerer – specialist – successor – victim – witch – woman – Zauberer

Interessant ist hier der indigene Begriff *noita (fi.)*¹⁸, der sich im gesamten Korpus zum finnougri-schen, ob-ugri-schen und samischen Schamanismus findet und auf eine kulturelle Verwurzelung hinweist. Auch ein starker Bezug des Themas zu Magie und Aberglauben wird deutlich (*magician, witch, Zauberer*), der eine klischeehafte Einordnung des Schamanen in westliche Denkkategorien darstellt, die als anachronistisch anzusehen sind. Die Literatur versucht krampfhaft, den (sibirischen) Schamanen mit in der westlichen Welt vorhandenen Rollen gleichzusetzen, was ihn zugleich auch Voreingenommenheiten aussetzt, da Wörtern wie *priest* oder *magician* gewisse Denkmuster zugrunde liegen. Aber auch der aktiven und mächtigen Position des Schamanen als Führungspersönlichkeit innerhalb seines eigenen kulturellen Kontextes wird Rechnung getragen (*leader, master, head, specialist*), genau wie der Tradition hinter dem „Beruf“ Schamane (*son, successor, candidate*). Die Fähigkeiten, die dem Schamanen zugeschrieben werden, spiegeln sich ebenso in den Termini wieder: *healer, intermediary, interpreter, mediator, Mittler, practioner, seer, soothsayer*. Deutlich wird, dass die Position des finnougri-schen Schamanen sowohl Männern als auch Frauen zugeschrieben werden kann (*man, male, woman*). Der Begriff *victim* zeugt von einem Bewusstsein, dass die Schamanen Unterdrückung und Ungerechtigkeiten ausgesetzt waren und sind.

48 Termini treten in je zwei der Korpusteile auf, die restlichen 389 Begriffe kommen nur in speziellen Kontexten vor. 97 verschiedene indigene Vokabeln werden im Korpus verwendet, um die Person des Schamanen zu kennzeichnen und ihn somit in dem korrekten kulturellen Kontext zu verorten. 15 Metaphern (*Pfeil, Vogel, spirit* etc.)

¹⁸ Fr. Prof. Laakso wies mich darauf hin, dass *noita* im heutigen Finnisch gleichbedeutend mit *Hexe* oder *witch* verwendet wird, was sich auch in der Literaturübersetzung widerspiegelt. Traditionell bezeichnete das Wort einen zauberkundigen Mann und aus linguistischer Perspektive hängt es mit dem samischen Wort *noaide* zusammen. Eine eindeutige ideologische Zuordnung des Terminus wäre somit nur im jeweiligen Kontext möglich. Im Großen und Ganzen kann man ihn aber als dem Aberglauben nahestehend deuten.

kommen zu diesem Zwecke ebenso zum Einsatz wie 55 Eigennamen, die auf historisch reale Personen oder auf Protagonisten in Legenden verweisen. Nur 23 „neutrale“ Termini werden verwendet (hierzu zähle ich auch geschlechterspezifische Wörter wie *man* und *woman*, da sie nicht auf die Funktion des Schamanen eingehen). 28 Termini bezeichnen die Familienzugehörigkeit und das Alter des Schamanen und verweisen so auf die Verankerung innerhalb der eigenen (kleinen) Gesellschaft, wobei dies nur einen nebensächlichen Aspekt der Repräsentation bildet. Insgesamt 102 Termini verweisen auf die eine oder andere Weise explizit auf die Spiritualität, die der Person bzw. Institution Schamane zugrundeliegt. Dies unterstreicht die Wichtigkeit der spirituellen Funktion des Schamanen, offensichtlich auch in sowjetischem Forschungskontext. Die Begriffe positionieren den Schamanen sowohl als aktiven (z.B. *diviner*) als auch als passiven (z.B. *Auserwählter*) „religiösen“ Funktionär. Viele der in diesem Kontext verwendeten Bezeichnungen verweisen auf westlichen Aberglauben, positionieren den Schamanen also in einem eher negativ behafteten Umfeld, das nicht vollständig ernst genommen wird (*Ekstasezauberer, Hellseher, magician, wizard, vampire* etc.). Auch die Fähigkeiten Übersinnliches oder „Wunder“ zu vollbringen, werden hervorgehoben (*wonder-worker, medium, seer, Seher* etc.) ebenso die Berufung zu dieser Profession (*Inspirierter, initiated* etc.). Auffallend sind diejenigen Ausdrücke, die christliche bzw. westliche Vorstellungen spiegeln: *priest, pope, exorcist, prophet, psychopomp, Opferpriester* etc.

Die meisten Begriffe beziehen sich in erster Linie auf Rollen und Positionen, die der Schamane innerhalb der Gesellschaft einnimmt oder die ihm von den Forschern zugeschrieben werden. Sie nehmen Bezug auf die Identität des Schamanen und versuchen ihn teils in unterschiedlichen Kategorien zu positionieren. So wird beispielsweise in mehreren Fällen auf seine Position als Führungsgestalt hingewiesen (*Anführer, chief, leader* etc.), ebenso auf seine heilenden und helfenden Fähigkeiten (*Arzt, diagnostician, healer, Mediziner, psychiatrist* etc.). Auch die Tatsache, dass die Schamanen oftmals herkömmliche Tätigkeiten ausführen, wird berücksichtigt (*drum-maker, fisher, singer* etc.) und seine Rolle als Vermittler von Wissen mit Nomina wie *teacher* oder *master* unterstrichen. Was die zahlreichen aktiven und passiven

Rollen angeht, die im Korpus vorkommen, so reichen diese von *authority* über *entertainer* zu *intermediary* und *outcast*. Sie unterstreichen zahllose Facetten der schamanistischen Identität, teils, indem sie die Fähigkeiten des Schamanen betonen (*performer, practitioner, creator* etc.), teils betonen sie negative Aspekte (*destroyer, egotist, swindler* etc.).

Ein klares Verhältnis zwischen positiv und negativ konnotierten Termini lässt sich nur schwer erarbeiten, da hier einzig eine umfassende Befragung von Muttersprachlern wirklich Aufschluss geben würde. Fakt bleibt, dass entgegen meiner Erwartungen nur relativ wenig Stigmawörter zur Anwendung kommen (*deceiver, charlatan, madman, neuropath* etc.) und diese meist in sehr spezifischen Kontexten. Einige der Begriffe, die im westlichen Sprachgebrauch mit Aberglauben assoziiert sind, können als negativer gedeutet werden, wobei auch hier der Entstehungszeit der jeweiligen Texte Rechnung zu tragen ist. So verwendet etwa Itkonen (1946) das Nomen *Zauberer* schon in der Kapitelüberschrift und auch im Folgenden, was durch die weniger „entertainment-behaftete“ Verwendung des Terminus im Deutschen in den 1940er Jahren noch eine andere Konnotation hatte als heute, wo viele Muttersprachler bei dem Terminus *Zauberer* zuerst an Siegfried und Roy oder Harry Potter denken. Als positiv konnotierte Termini können in erster Linie diejenigen gewertet werden, die die Wichtigkeit der Position des Schamanen anerkennen und diese im besten Falle möglichst neutral darstellen. Das Vorkommen von *hero* und *hero-shaman* erklärt sich aus der Thematisierung von Legenden in der Forschung.

In 26 der 27 Korpustexte wird der Terminus *shaman/Schamane* verwendet, einzig im Auszug aus Manninen (1932) wird nur der Begriff *Zauberer* angewandt, dies ist auch der älteste Text des Korpus. Bezeichnungen wie *Zauberer, witch, wizard* kommen in 21 Texten zur Anwendung, nur in sechs davon wird von diesen leicht diffamierenden Termini nicht Gebrauch gemacht. In 19 Texten finden sich indigene Bezeichnungen finnougriischer Schamanen wie *noita (fi.)* oder *noaide (sam.)*, diese Zahl erscheint recht hoch und deutet auf die Bezugnahme zum spezifisch finnougriischen Schamanismus hin, die in der Forschung offensichtlich durchgehend Anwendung findet. Dies ist bemerkenswert, da viele kürzere Texte, die sich mit Schamanismus

befassen, auf der allgemeinen Ebene bleiben und wenige Spezifika präsentieren. In je 14 Texten wird auf die weibliche Form des Schamanen hingewiesen (*woman, shamaness*) und auf die Position des Schamanen als Anführer einer sozialen Gruppe (*leader, chief, head*) ebenso wie auf seine Rolle als Vermittler (*mediator, Mittler, intermediary*). In 13 Texten wird zusätzlich zum maskulinen Terminus *shaman/Schamane* auch noch die Bezeichnung *man/Mann* verwendet, 12 Texte verweisen auf seine Position als Heiler und 10 Texte bezeichnen den Schamanen als *priest*. In immerhin 11 Texten wird der neutrale Terminus *person/Person* für die Person des Schamanen verwendet.

In Summe entsteht überraschenderweise bei der Betrachtung rein der Nomina, die zur Bezeichnung der Person des Schamanen verwendet werden, ein sehr vielschichtiges Bild, das die unterschiedlichsten Aspekte seiner Position berücksichtigt. Eine Prägung durch den jeweiligen Kontext der Einzeltexte lässt sich nicht verleugnen, dieser wird in einem späteren Kapitel beleuchtet werden. Offensichtlich versuchen die Forscher, den Schamanen innerhalb seiner Gesellschaft so vollständig wie möglich darzustellen um dem westlichen Publikum ein realistisches Bild zu vermitteln. Es wird sich zeigen, ob dies auch bei genauerer Betrachtung der Kollokatoren noch der Fall sein wird.

6. Linguistische Repräsentation der Anhänger des Schamanismus

Dieses Kapitel widmet sich nun auf ähnliche Weise wie das vorangegangene den Termini, die zur Darstellung der Anhänger des finnougri-schen Schamanismus verwendet werden. Unter dem Begriff Anhänger fasse ich all jene Personen bzw. Personenkreise zusammen, die im Kontext als an den Schamanismus glaubend aufgefasst werden können, ebenso jene, die in sekundären Erzählungen innerhalb der Korpustexte genannt werden und jene Personen, die als Klienten des Schamanen sowie als Anwesende bei schamanistischen Sitzungen genannt werden, somit all jene Personen, die im Zuge schamanistischer Aktivität erwähnt werden.¹⁹ Diese Termini werden nur für den gesamten Korpus analysiert, da sie keine besonders auffällige Varianz innerhalb der Korpusteile aufweisen und auch nicht den zentralen Fokus der vorliegenden Arbeit bilden sollen. Zugleich lässt sich aus ihnen jedoch auch ein weiterer Blickwinkel auf die Repräsentation des Schamanen öffnen; durch negativ konnotierte Bezeichnungen für die Anhänger des Schamanismus wird auch dieser selbst negativ bewertet, dies gilt natürlich auch im umgekehrten Fall der positiven Benennungen.

6.1. Termini für die Anhänger des Schamanismus

Es finden sich insgesamt 339 unterschiedliche Termini für die Anhänger des finnougri-schen Schamanismus, die 2402mal verwendet werden, jeder Begriff im Durchschnitt also ca. 7,1mal, ebenso wie diejenigen für den Schamanen. Im Gegensatz dazu finden sich 134 Begriffe mehr, die den Schamanen bezeichnen und diese werden auch 965-mal öfter verwendet. Dies weist darauf hin, dass die Person des Schamanen, die im Vordergrund der Texte steht, wesentlich differenzierter dargestellt wird und wesentlich mehr erklärende Aufmerksamkeit erhält, was aufgrund seiner

¹⁹ Der Begriff wurde von mir ziemlich weit gefasst, da die relativ kurzen Korpustexte nur selten Aufschlüsse über die Glaubensvorstellung der betroffenen Personen(kreise) zulassen.

Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft jedoch nur logisch erscheinen kann. In den allgemeinen Texten finden sich 118 verschiedene Begriffe für die Anhänger des Schamanismus (vs. 141 für den Schamanen), in den Texten zu den Ob-Ugriern 186 (vs. 240) und in den Texten zu den Saamen 151 (vs. 212). Interessant ist hier, dass das Verhältnis der Vielfalt der Begriffe zur Bezeichnung der Anhänger dem zur Bezeichnung der Schamanen stark ähnelt. In Prozent ausgedrückt sieht dies aus wie folgt: 26% zu 24% der Termini finden in den allgemeinen Texten Verwendung, 41% zu 40% in Texten zu den Ob-Ugriern (die hiermit die größte Vielfalt aufweisen) und 33% zu 36% in Texten zu den Saamen.

Die Termini wurden nun ebenfalls in sieben adäquate Gruppen unterteilt. Wie bereits bei der obigen Klassifizierung kann es auch hier zu Überlappungen der einzelnen Kategorien kommen. Ähnliche Schreibweisen wurden in diesem Teil der Analyse zusammengeführt (z.B. *Khant – Khanty, Saami – Sámi* etc.), die meisten Termini wurden im Plural belassen, da sie sich im Gegensatz zu den Bezeichnungen für den Schamanen häufiger auf Personengruppen als auf Einzelpersonen beziehen. Die Nomen, die zur Bezeichnung der Anhänger des Schamanismus herangezogen werden, lauten für den gesamten Korpus wie folgt:

1. Bezeichnungen von Beobachtern (15): Anwesende (9) audience (35) bystanders (3) eyewitness (2) Gäste (1) guests (1) listeners (1) observers (6) onlookers (4) outsiders (2) passers-by (1) Umsitzende (2) visitors (1) Zuhörerschaft (2) Zuschauer (2)
2. Namen und Bezeichnungen von Ethnizität (101): A.N. Loskutov [Name] (1) Afanasiï Ivanovich [Name] (1) Agrafena Sopochnina [Name] (4) Anders Pedersøn [Name] (1) Baltic-Finns (1) Bartenov [Name] (1) Chanten (8) Cheremis (4) Ents (1) Eremai Aipin [Name] (2) F.I. Smirnova [Name] (3) Finnen (2) Finnmarken-Lappen (2) Finno-Ugrians (11) Finns (3) Fischerlappen (2) Gavriilo Posemkov [Name] (1) Grigorik Petrov [Name] (1) Hans Andersson [Name] (1) Hungarians (8) Inari-Lappen (1) Irtysch-Ostjaken (1) Jenessej-Ostjaken (1) Jeremej Danilowitsch Aipin [Name] (1) Johan Turi [Name] (6) Jumsanovs [Name] (1)

Juraken (2) Karelians (1) Kemi-Lappen (3) Kets (8) Khanty (109) Kojukovs [Name] (1) Kolalappen (1) Kolta-Lappen (3) Kolya [Name] (1) Kolya Nakhrachaëv [Name] (3) Komi (1) Kristofer [Name] (1) Kuvva [Name] (2) Kuz'ma [Name] (2) Lappalainen [Name] (1) Lappen (61) Lapps (30) Mansen (5) Mansi (28) Maria Vagatova [Name] (3) Meerlappen (3) Mishka [Name] (1) Mon't (chant.) (1) Mordula Tobias [Name] (1) Mordvins (4) Moš (4) Mosh (mans.) (1) Nenets (15) Nganasan (4) Nikita Cangilev [Name] (1) Nils Lundius [Name] (1) Ob-Ugrians (24) Ob-Ugrier (16) Ola S. Rasmus [Name] (1) Olaus Sirma [Name] (6) Oleg Ulyashev [Name] (5) Ostjaken (40) Ostjakensamojeden (1) Ostyaks (12) P.J. Pyrsev [Name] (1) Pesikovs [Name] (1) Pëtr Nikitich [Name] (2) Por (5) Prokoři N. [Name] (1) Renntierlappen (7) Russians (4) Saami (39) Samen (1) Samojeden (7) Samoyeds (5) Selkups (9) Siberians (5) Sopotschins [Name] (1) Tatiana Moldanova [Name] (2) Tazowsky-Ostjaken (1) Tornio-Lappen (1) Tsingala [Name] (1) Ugra (1) Ugrians (2) Ugrier (2) Vakhs (1) Varangarlappen (1) Vas'yugan Khant (8) Vasilii [Name] (1) Vladislav Kulemzin [Name] (1) Voguls (12) Volga-Finns (1) Votyaks (5) Waldlappen (1) Wašjugan-Ostjaken (2) Wogulen (4) Yeremei Aipin [Name] (3) Yeremey Ivanovich Sopočin [Name] (1) Yuvan Shestalov [Name] (1) Zyryans (2)

3. Bezeichnungen für Familienangehörige (29): ancestor (3) Angehörige (1) brother (9) daughter (6) Eltern (1) Familie (10) Familienmitglied (1) family (78) granddaughter (1) grandmother (2) in-laws (1) kin (6) kinsmen (1) mother (7) Mutter (1) niece (2) parents (1) Partner (1) relatives (15) Schwester (1) Seine (2) Sohn (4) son (5) Töchter (1) uncle (1) Vater (1) Verwandte (2) wife (14)
4. Bezeichnungen für Gemeinschaften (53): activists (2) Arktiker (1) Bewohner (3) choir (1) clan (35) Clan (8) Clan Aipin (2) Clan Rynkow (1) collective (1) community (87) cultures (35) Dorfgemeinschaft (1) fraternity (1) Gemeinde (1) Gemeinschaft (1) generation (2) Generation (1) Gentilgesellschaft (1) Gesellschaft (3) group (58) hunting-peoples (1) inhabitants (2) inorodtsy (russ.) (1) Lappendorf (1) majority (2) men-folk (3) minority (2) Mitglieder (5) moš-phratries (1) Moš-xum (mans.) (1) nations (15) natives (18) non-Russians (3)

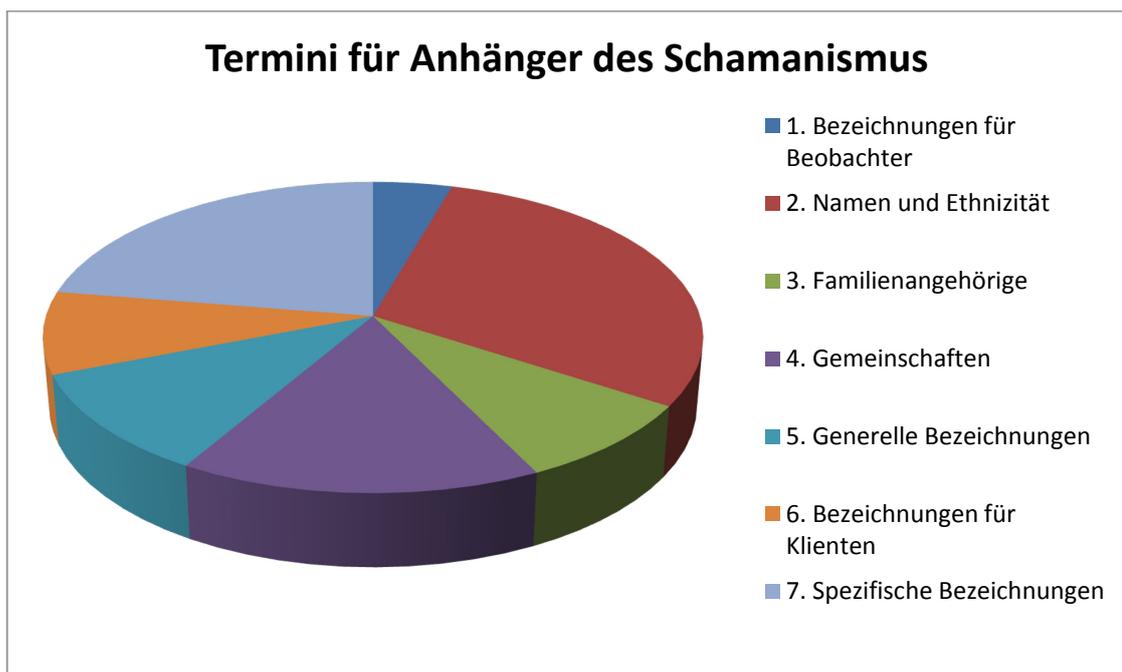
organization (1) party (1) peoples (343) population (7) por-phratries (1) Porxum (mans.) (1) race (3) rest (1) Sippe (1) society (26) Sozietät (1) Stamm (1) Stammesmitglieder (1) town-dwellers (1) tribe (10) übrige (1) village (2) villagers (4) Völker (19) womenfolk (1)

5. Generelle Personenbezeichnungen (36): adolescent (1) adult (2) Alte (1) anyone (1) beings (2) boys (6) children (21) einer (1) elders (6) Erwachsene (1) everybody (3) everyone (11) Frauen (14) girls (6) guy (1) humans (4) individuals (11) Individuum (1) infant (1) Kinder (10) Knabe (3) lad (2) Leute (1) living (1) Mädchen (1) males (1) Männer (10) men (79) Menschen (60) nobody (2) one (2) others (2) Person (4) persons (47) someone (1) women (67)
6. Bezeichnungen für Klienten (29): assistant (27) Behandler (1) believer (7) Betroffene (1) clientele (1) clients (6) consultant (2) Erkrankter (1) followers (10) Gehilfen (2) Gekränkter (3) heathens (1) Helfer (1) helpers (10) Klienten (1) Kranker (18) laity (1) laymen (1) novice (1) pagans (1) participants (15) patient (76) Patient (2) representatives (1) shamanists (1) sick (5) sufferer (6) supporter (1) Teilnehmer (1)
7. Spezifische Bezeichnungen (76): agriculturalist (1) aliens (1) anthropologist (1) Armer (1) artist (1) Bauer (6) Besitzer (1) bishop (1) Braut (1) bridgemaker (2) clergymen (1) companion (2) disciple (1) doctor (7) Errater (1) Erwecker (1) expert (1) Feind (2) Finder (1) finder (1) fishermen (7) folklorist (1) friend (6) Gebärende (1) Gefährte (5) Geistlicher (2) hags (1) host (1) hunter (16) hunt-leader (1) informants (7) intellectuals (1) interpreter (6) jox (chant.) (1) Kaufmann (3) kulaks (1) lama (2) leaders (5) linguist (1) member (41) mistress (1) mortal (1) mourner (1) Nachbar (2) neighbor (1) Ostjakenpaar (1) owner (1) pastoralist (1) Pate (3) Pfarrherr (1) poet (4) priest (2) recipient (1) reindeer breeders (5) reindeer herders (3) reindeer-hunters (1) Reisende (1) resident (1) schoolteacher (1) Schuldiger (1) servants (1) šiellâ-fâdtâr (sam.) (2) speaker (4) stock-breeders (1) story-tellers (2) stranger (1) student (2) supplicants (7) teacher (1) Übeltäter (1) Unschuldiger (1) Verteidiger (1) victim (4) Vogt (1) Werfender (1) writer (1)

6.2. Analyse der Termini

Am häufigsten werden die Anhänger des finnougri-schen Schamanismus mit Termini versehen, die sich auf ihre Ethnizität beziehen oder sie direkt mit Personennamen bezeichnen (101 Termini). Dies stellt deutlich den Versuch dar, die Anhängerschaft des Schamanismus in einem klaren kulturellen Kontext zu verorten und dient somit auch einer Distanznahme der westlichen Wissenschaftler vom Phänomen selbst. Auffallend ist, dass einige Personennamen sowie einige Rollenbezeichnungen in beiden Klassifizierungen auftreten; dies ergibt sich aus den unterschiedlichen Kontexten, in denen sie genannt werden: so erscheint *Yeremei Sopochin* in einem Text als *shaman-to-be* (vgl. Pentikäinen 2000: 511, 512), wird in einem anderen Text jedoch nur als Nachkomme eines Schamanen ohne schamanistische Fähigkeiten gewertet (vgl. Lázár 2008: 196). Die häufige Nennung von Personennamen ist hier nicht so sehr ein Mittel der differenzierten Darstellung als vielmehr eine Möglichkeit Distanz zu wahren, da eine Individualisierung des Glaubens an das Phänomen stattfindet. In diese Richtung läuft auch die Häufigkeit der spezifischen Bezeichnungen (76 Termini), die ebenfalls meist im Singular Einzelpersonen durch Nennung des Berufes ausdifferenzieren (*hunter, teacher, poet* etc.). Auch spezifische Berufsgruppen, die Funktionen des Schamanen in der modernen Gesellschaft übernommen haben, finden sich in dieser Aufzählung (*doctor, priest, lama* etc.). Dies lässt sich daraus erklären, dass die Nennungen meist aus Berichten stammen, in denen diese Personen trotz ihrer Skepsis dem Schamanen gegenüber bei diesem Rat gesucht haben. Diese Geschichten kursieren logischerweise in verstärktem Ausmaß, da sie die Wirkungsmächtigkeit des Schamanismus auch in der modernen Gesellschaft betonen. Nach diesen Individualisierungstendenzen sind es jedoch wieder die Gruppenidentitäten, die in den Vordergrund treten. 53 Termini finden sich, die zusätzlich zu Bezeichnungen der Ethnizität auf die Gemeinschaft der Anhänger hinweisen (*Gemeinde, nations, tribe* etc.). Diese Nomina stehen in den meisten Fällen in enger Verbindung mit der Ethnizität der Völker und dienen somit der kulturellen Verortung des Phänomens. Immerhin 36 Termini stellen generelle Personenbezeichnungen dar, die also wie oben

bereits deutlich gemacht, einer neutralen und nicht wertenden Darstellung dienen. 29 Termini nehmen Bezug auf die Familie des Schamanen, also die engste Anhängerschaft (*father, son, wife* etc.) und weisen dadurch auf die Beschränktheit des Kreises der Anhänger hin. Ebenfalls 29 Termini bezeichnen die Klienten des Schamanen (*patient, clientele, Kranker* etc.), also die aktiven Anhänger des Schamanismus, als solche. Interessant ist der Neologismus *shamanists*, der eben auch eine Gruppenidentität der Anhänger schafft und den einzigen Begriff darstellt, der Anhänger des Schamanismus als solche linguistisch zusammenfasst. Generell finden sich in den Bezeichnungen für die Klienten des Schamanen keine wirklichen Schlüsselwörter, da die Termini zu vielfältig sind und sich auf sehr unterschiedliche Personen und Personenkreise beziehen. Einige der Nomen weisen auf die Bedürftigkeit der Klienten hin, so *patient, sick, Betroffener*, andere auf die aktive Partizipation, wie z.B. *Gehilfe, participant, Teilnehmer*. Nur wenige Termini nehmen auf den glaubensbezogenen Aspekt des Schamanismus Bezug: *believer, follower, heathens*. Letzterer Terminus stellt auch eines der wenigen expliziten Stigmawörter dar, die auf die Anhänger des Schamanismus angewandt werden. 15 Termini treten im Zusammenhang mit der Beobachtung des Phänomens auf, sie schließen eine aktive Teilnahme aus und symbolisieren eine gewisse Distanz zum Geschehen (*audience, bystanders, onlookers* etc.).



Was die Häufigkeit der Verwendung der einzelnen Begriffe anlangt, so ist diese weitaus geringer als für diejenigen, die den Schamanen bezeichnen. Der häufigste Terminus *peoples* wird „nur“ 343-mal verwendet, auf Platz zwei befindet sich der die Ethnizität bezeichnende Begriff *Khanty* (109-mal), gefolgt von *community* (87-mal). Diese Bezeichnungen verorten die Anhänger des finnougri-schen Schamanismus ganz klar in einer Gemeinschaft, in erster Linie in der der Chanten, über deren Schamanismus auch in den allgemeinen Korpustexten immer wieder dezidiert berichtet wird. Weitere häufig verwendete Termini sind *men* (79-mal), *family* (78-mal), *patient* (76-mal), *women* (67-mal), *Lappen* (61-mal), *Menschen* (60-mal) und *group* (58-mal). Diese Termini bestehen aus generellen Bezeichnungen, weisen aber auch auf die beiden engsten Anhängergruppen des Schamanen hin, nämlich dessen Familie (*familiy*) und dessen Klienten (*patient*). Die weiteren Termini werden zwischen 1- und 47-mal erwähnt, immerhin 172 von 339, also knapp die Hälfte der Begriffe, werden mehr als einmal verwendet.

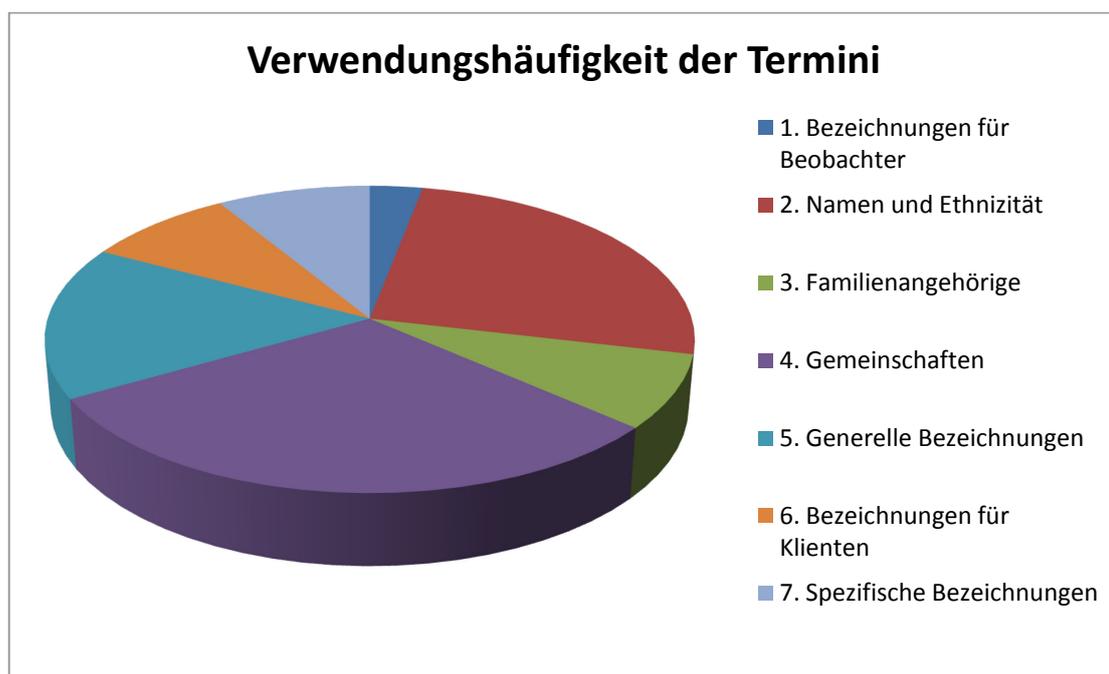
Nur 28 Termini kommen in allen drei Teilen des Korpus vor, insgesamt jedoch 1231-mal, machen also über die Hälfte der Nennungen aus. Diese dominanten Begriffe lauten wie folgt:

assistant – audience – children – clan – community – cultures – daughter – everyone – family – fishermen – group – individuals – kin – member – men – Menschen – participants – patient – peoples – persons – population – Samoyeds – society – son – tribe – Völker – wife – women

Interessant und den bisherigen Ergebnissen entsprechend ist auch bei diesen Termini die Dominanz der Gemeinschaftsbezeichnungen, die eine Gruppenidentität erzeugen (sollen), z.B. *community*, *peoples*, *Völker* etc. Auch finden sich allgemeine Begriffe wie *men*, *women*, *Mensch* etc. und Bezeichnungen der Familienzugehörigkeit wie *daughter*, *family*, *wife*. Auffällig ist das Auftreten des Begriffs *Samoyeds* in dieser Aufzählung; offensichtlich werden die Samo-jeden, ähnlich wie die Chanten in der Verwendungshäufigkeit, von den AutorInnen sehr gerne mit dem Schamanismus in

Verbindung gebracht. Interessant ist das Nomen *individuals*, das wiederum auf die individuelle Seite der Anhängerschaft hinweist. 58 Begriffe werden immerhin noch in zwei von drei Korpusteilen zur Anwendung gebracht, die restlichen 253 Termini kommen nur in einem Teil des Korpus vor. Was die Aufteilung der Begriffe über die Einzeltexte des Korpus anbelangt, so kommt keiner von ihnen in jedem oder auch nur annähernd jedem Text vor. In den meisten Texten, 17 an der Zahl, findet man den Terminus *peoples*, in 14 Texten wird *family* zur näheren Differenzierung der Anhänger verwendet, in 13 sind die Anhänger unter anderem *men*. In je 12 Texten erscheinen die Begriffe *group* und *persons*, in 11 Texten *community* und in je 10 Texten finden sich die Begriffe *cultures* und *women*. Angesichts der vorangegangenen Analysen bietet dieses Ergebnis keine Überraschungen mehr.

Die Häufigkeit der Nennung von Termini der einzelnen Kategorien zeigt ein etwas anderes Bild als die Vielfalt innerhalb der Kategorien:



Waren in dem vorherigen Diagramm noch Namen und Bezeichnungen von Ethnizitäten vorherrschend (30%) so sind sie im Verwendungszusammenhang auf Platz zwei abgeschlagen (26%, 617 Nennungen). Deutlich öfter werden diejenigen Termini verwendet, die auf die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft hindeuten, in Summe 726-

mal (30%), wohingegen sie nur 16% der Termini ausmachen. Dieses Ergebnis verdeutlicht die bisherigen Erkenntnisse. Generelle Bezeichnungen machen hier nun 16% aus (im Vergleich zu 11% der Gesamtheit der Termini), spezifische Bezeichnungen kommen auf 9%, Bezeichnungen für Klienten und Familie auf 8% (im Gegensatz zu 22% und je 9%). Die spezifischen Bezeichnungen spielen in der Verwendung somit eine wesentlich geringere Rolle, der Individualisierungsprozess der Anhängerschaft des Schamanismus tritt wieder in den Hintergrund der Darstellung. Die Bezeichnungen für Beobachter werden nur in 3% der Fälle verwendet, sie machen auch nur 4% der Termini aus.

Summa summarum lässt sich feststellen, dass die Termini zur Bezeichnung der Anhänger des finnougri-schen Schamanismus in erster Linie dazu dienen, die Person des Schamanen bzw. das Phänomen Schamanismus in einem konkreten kulturellen und gemeinschaftlichen Kontext zu verorten, jedoch auch immer wieder auf die individuelle Entscheidung für eine Konsultation des Schamanen hinweisen.

7. Kontexte und linguistische Verwendung der Termini für den Schamanen

Dieses Kapitel beschäftigt sich nun mit dem konkreten Vorkommen der Termini, die die finnougri-schen Schamanen bezeichnen, innerhalb des „kleinen Korpus.“²⁰ Aus Gründen des Umfanges der vorliegenden Arbeit wird nur die linguistische Position der dominanten Termini *shaman*, *Schamane*, *Zauberer* (in Itkonen 1946), *noid* (in Manker 1963) und *noaide* (in Nesheim 1972) genauer untersucht. Gegliedert nach den drei Korpusteilen werde ich die Textsequenzen nun einzeln behandeln und die Ergebnisse am Ende dieses Kapitels zusammenführen. Die Textstellen werden in ihrem historischen und wissenschaftlichen Kontext verortet, und die Termini werden in eben diesem Kontext, der auch auf die Bedeutungsdimension der Termini einen starken Einfluss hat, in ihrer linguistischen Umgebung untersucht. Diese Untersuchung kann in dieser Arbeit nur an der Oberfläche bleiben, würde aber ausreichend Material für tiefergehende Analysen liefern.

Der Kontext eines bestimmten Textes setzt sich aus (mindestens) zwei Aspekten zusammen: dem *context of culture* und dem *context of situation*.

The context of culture includes the traditions, the institutions, the discourse communities, the historical context and the knowledge base of the participants (which may, of course, be mono-cultural, cross-cultural and multi-cultural). [...] Roughly, the context of situation focuses on the various elements involved in the direct production of meanings in a particular instance of communication. (Bloor & Bloor 2007: 27)

In der vorliegenden Analyse sind vor allem der Entstehungskontext und das implizierte Publikum der Texte von Bedeutung, da beides einen starken Einfluss auf die Repräsentation des Schamanen hat. Je nach politischer Situation war es z.B. in Russland nur schwer möglich über Schamanismus als aktives Phänomen zu berichten, und je nach Vorkenntnissen der potenziellen Leserschaft konnten sich die erklärenden Argumente in Grenzen halten und andere Aspekte fokussiert werden. Auch die

²⁰ Zur Auswahl der Textstellen vgl. Kapitel 1.2.

unmittelbare textuelle Umgebung wirkt sich auf die Repräsentation des Schamanen aus: handelt der gesamte Text von Schamanismus, so kann man mit einer vielfältigeren Verwendung der Termini rechnen, als wenn sich nur ein Absatz eines allgemeinen Artikels mit dem Phänomen beschäftigt. Zu den Aspekten, die den Kontext bilden, zählen unter anderem:

the setting [...] of the event; time or times and aspect of the event; mode and medium of the event [...]; participants and their roles in the event; topic/s, themes (including distance of participants from the topics); purpose of the discourse event and purposes of participants; attitude of the participants; the dynamics of the situation [...]; the genre. (Bloor & Bloor 2007: 29)

Als bedeutend für den Kontext wurden kurze biographische Angaben zu den Autoren, Angaben zum Verlag sowie zu Erscheinungsort und -jahr und Angaben über die genaue Positionierung der Textstellen innerhalb des Buches ausgewählt. Diese ergeben ein gutes Bild über die Herangehensweise an das Phänomen Schamanismus und über das potenzielle Lesepublikum, dem Wissen über den Schamanen vermittelt werden soll. Wissenschaftliche Verlage weisen auf ein umfassend gebildetes Zielpublikum hin, bei dem gewisse Vorkenntnisse vorausgesetzt werden können, Verlage mit einem weiter gefächerten Programm richten sich auch an „Laien“ und fachfremde Personen, und die Werke sollten dementsprechend erklärender konzipiert sein. Die Untersuchung der linguistischen Verwendung erlaubt durch die Analyse des unmittelbaren Ko-Textes der untersuchten Termini eine weitere Vertiefung der Ergebnisse zur linguistischen Repräsentation des finnougri-schen Schamanen in der in Wien zugänglichen Forschungsliteratur. Der Ko-Text rund um die Termini wurde so gering wie möglich gehalten, im Optimalfall wird er auf die Attribute beschränkt, aufgrund der unterschiedlichen Verwendung variieren die Sequenzen jedoch. Bei der Einstufung der einzelnen linguistischen Funktionen entschied ich mich in einigen Fällen, in denen der Terminus eine mehrfache Funktion erfüllte, der Einfachheit halber für eine der Möglichkeiten. Die Einstufungen beziehen sich in manchen Fällen direkt auf die

Position des Terminus, in den meisten Fällen jedoch auf den unmittelbaren Ko-Text ihrer Verwendung.

7.1. Allgemeine Texte

7.1.1. Hajdú, Péter 1975: *Finno-Ugrian Languages and Peoples*.

Péter Hajdú (1923–2002) war ungarischer Sprachwissenschaftler und Finno-Ugrist, der sich auf die samojedischen Sprachen spezialisiert hatte. Er war Mitglied der ungarischen Akademie der Wissenschaften (vgl. Markó 2003). Der Text erschien im Verlag Andre Deutsch in London im Jahr 1975. Der Verlag publizierte in erster Linie Belletristik und Sachbücher (vgl. Universal-Lexikon 2012), sprach somit eher ein allgemeines als wissenschaftliches Publikum an und dementsprechend konnte mit nur geringen Vorkenntnissen zum Thema gerechnet werden. Der Auszug stammt aus einer Monographie, erschienen in der Reihe *The Language Library*. Das Kapitel trägt den Titel *Finno-Ugrian Prehistory*, das Subkapitel *Uralic and Finno-Ugrian Society*. In Summe lässt dies auf eine Verortung des Phänomens Schamanismus in die Anfänge der finnougriischen Kulturen schließen, der Schamane wird somit als altertümliche Gestalt gewertet. Dem Schamanismus ist im Zuge der Beschreibung der uralischen Kultur in diesem Text auch nur ein Absatz gewidmet. Im Auszug finden wir den Terminus *shaman* zweimal:

- ❖ *the shaman's trance*: Possessivkonstruktion; seine Trance wird als Teil des Rituals als linguistisches Objekt verwendet.
- ❖ *the separation of the shamans from the rest of the tribe*: Nichtsubjekt²¹; der Schamane ist indirektes Objekt der Separierung, durch eine Nominalisierung (*separation*) werden die Agenten der Handlung des Ausschlusses ausgeklammert und der Prozess als natürliche bzw. neutrale Aktion dargestellt.

²¹ Der Begriff „Nichtsubjekt“ wurde von Fr. Prof. Laakso vorgeschlagen und dankbar angenommen, um die linguistische Position des Terminus vereinfacht darzustellen.

Im gesamten Textsegment ist der Schamane an keiner Stelle Subjekt, Schamanismus bleibt reines Objekt. Termini wie *superstitious* und *primitive* beleuchten den uralischen Schamanismus eher negativ.

7.1.2. Hoppál, Mihály 1976: Folk Beliefs and Shamanism Among the Uralic Peoples.

Mihály Hoppál ist ein renommierter ungarischer Ethnologe, geboren 1942, und an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften tätig. Seine Forschungsschwerpunkte sind traditionelle und moderne Formen des Schamanismus, Ethnosemiotik, Mythologieforschung und traditionelle Heilmethoden. Hoppál ist u.a. Direktor des *Instituts für Europäische Folklore* und Vorsitzender der *International Society for Academic Research on Shamanism* (vgl. MTA 2014). Der Artikel erschien 1976 in Budapest in der Corvina Press. Der Verlag publiziert mehrsprachig und spezialisiert sich vor allem auf Kunst, ungarische Literatur, touristische Werke und Populärwissenschaftliches aus Geschichte, Politik u.a. (vgl. Corvina Kiadó 2014). Der Sammelband wurde von Péter Hajdú herausgegeben und trägt den Titel *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, der Artikel findet sich in *Part IV – Folk Art and Mythology*. Auch dieser Textauszug zielt auf ein eher allgemeines Publikum ab und verortet wie auch der vorherige den Schamanismus in lange vergangenen Zeiten. Zusätzlich wird er in die Kategorie Kunst und Mythologie verschoben, also in den Bereich der Fiktion verwiesen. Zu bemerken ist, dass dieser Text zudem in der Sowjetunion erschienen ist und dort ein Gegenwartsbezug des sibirischen/finnougrischen Schamanismus nicht gerne gesehen wurde, bis zu einem gewissen Grad sogar tabuisiert war. Der Artikel beschäftigt sich in der Folge auch in erster Linie mit uralischer Mythologie und dem rekonstruierten Weltbild der Uralier.

In diesem Auszug finden sich 14 Verwendungen des Terminus *shaman*:

- ❖ *the duties of the shaman*: Possessivkonstruktion; der Schamane als Possessor von Rollen und Pflichten ist eine der häufigsten Verwendungsweisen des Terminus.

- ❖ *the shaman is a kind of sorcerer*: Deklarativsatz; hier findet eine Gleichsetzung des Schamanen mit einer westlichen Kategorie von Zauberern statt, die ihn in das Feld der Magie verweist.
- ❖ *the skill of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *abilities [...] come into the possession of the shaman*: Possessivkonstruktion; durch die Nominalisierungen *abilities* und *possession* wird der Agent dieses Satzes neutralisiert.
- ❖ *the shaman's drum*: Possessivkonstruktion; eine weitere typische Zuschreibung in Possessivkonstruktionen sind Gegenstände, die in direktem Zusammenhang mit schamanistischen Ritualen stehen.
- ❖ *the shaman underwent the initiation rite*: aktives Subjekt; der Schamane ist aktiv an seiner Initiation beteiligt, er ist Agent des Satzes.
- ❖ *the shaman's drum*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the healing ability of the shamans*: Possessivkonstruktion; dem Schamanen werden hier bestimmte Fähigkeiten zugeschrieben, in den meisten Fällen beziehen sich diese auf die Heilung von Kranken.
- ❖ *the shaman who ascertained the cause*: explikativer Relativsatz; über den Umweg eines Relativsatzes ist der Schamane in diesem Beispiel dennoch aktives Subjekt, geschwächt durch die Verwendung eines attributiven Relativsatzes.
- ❖ *the shamans also took care of their souls*: aktives Subjekt; der Schamane kümmert sich aktiv als Agens des Satzes um das Wohl seiner Mitmenschen.
- ❖ *the shaman played a mediating role*: aktives Subjekt; die Aktivität wird durch das Spielen einer Rolle bedingt gemildert und der Satz verliert somit an Neutralität, als Alternative wäre beispielsweise *had* anzudenken, das keine negativen Konnotationen aufweist.
- ❖ *the shaman carried on his trade*: aktives Subjekt; der Begriff *trade* ist mit Konnotationen der Materialität versehen, die den Schamanismus in eine gewinnorientierte, materialistische Ecke verweisen und dadurch die spirituellen

Aspekte unwichtig erscheinen lassen, er trägt somit zur negativen Bewertung des Schamanen bei.

- ❖ *the role of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *[it] made the shaman capable of performing the balancing function of shamanistic ecstasy*: Nichtssubjekt; dem Schamanen werden explizite Fähigkeiten zugeschrieben, gleichzeitig wird er in eine gewisse Art der Passivität gezwängt (*capable of performing*).

Der Auszug bezeichnet die uralischen Anhänger des Schamanismus generell als *primitive people*, eine Bezeichnung die für die Kulturen der Urzeit in den 1970er und teilweise auch bis heute gang und gäbe ist. Der Schamane wird, wie auch an den Extrakten deutlich wird, immer wieder als aktives Subjekt eingesetzt, was auf eine respektvolle Annäherung an das Thema schließen lässt. Diese Aktivität ist jedoch insofern leichter zuzugestehen, als es sich um ein historisches Phänomen handelt und die Frage einer Existenz in der Gegenwart nicht zu beantworten ist. Geht es um gegenwärtige Phänomene, so ist der Aktivitätsstatus des Schamanen in den Texten meist weitaus geringer. Hoppál schreibt dem Schamanen auf jeden Fall zahlreiche Fähigkeiten zu, was sich auch linguistisch niederschlägt.

7.1.3. Hajdú, Péter/Domokos, Péter 1987: Die uralischen Sprachen und Literaturen.

Bei diesem Text handelt es sich um eine Übersetzung des ersten Textes von Péter Hajdú, um literaturwissenschaftliche Angaben erweitert von Péter Domokos. Erschienen ist die deutsche Ausgabe in Hamburg im Jahr 1987 im Helmut Buske Verlag. Dieser hat ein großes wissenschaftliches Sortiment mit einem Schwerpunkt u.a. auf Sprachwissenschaft. Das intendierte Publikum hat sich somit geändert, nun werden Fachleute angesprochen und der Kontext wird von Sprachen und Völkern auf Sprachen und Literaturen verlegt. Der Textausschnitt stammt nun aus dem ersten Teil des Bandes *Die uralischen Sprachen* von Péter Hajdú und ist in einem explizit sprachwissenschaftlichen Kontext angesiedelt, also weiter in den Hintergrund

gedrängt. Das dazugehörige Kapitel trägt den Titel *III. Die Urgeschichte der uralischen Sprachen*. Dabei bleibt es bei einer Verortung in der Frühgeschichte der uralischen Völker. Zweimal findet sich der Terminus *Schamane* im Textauszug:

- ❖ *daß der Schamane in Ekstase [...] gerät*: passives Subjekt; in diesem Relativsatz ist der Schamane das Patiens.
- ❖ *die Absonderung der Schamanen von den übrigen Stammesmitgliedern*: Possessivkonstruktion; auch hier wirkt die Nominalisierung als Entkräftung des Agens, wie in der englischen Variante unter 7.1.1.

Auch in der deutschen Version des Textes von Hajdú findet sich die negativ konnotierte Einschätzung des uralischen Schamanismus als *irgendeiner primitiveren, einfacheren Form des Schamanismus*, noch gesteigert durch die im Englischen fehlende Verwendung des Komparativ, eine Form, die auf den Übersetzer zurückgeht und dessen Skepsis hervortreten lässt.

7.1.4. Siikala, Anna-Leena 1987: *The Rite Technique of the Siberian Shaman.*

Anna-Leena Siikala ist Folkloristin und Anthropologin an der Universität Helsinki und in der Finnischen Akademie der Wissenschaften tätig. Sie hat zahlreiche Publikationen zum Thema Schamanismus veröffentlicht und gibt u.a. die *Encyclopedia of Uralic Mythologies* mit heraus (vgl. Univ. Helsinki 2014). Der Text erschien als Monographie in der Serie *Folklore Fellows' Communications* Nr. 220, veröffentlicht von der *Finnish Academy of Science and Letters*. Das intendierte Publikum ist somit höchst wissenschaftlich und umfangreiche Vorkenntnisse können angenommen werden. Interessant ist die Verortung des Textauszuges innerhalb der Monographie: er findet sich im Kapitel *A. Shamanism as an Object for Research* im Subkapitel *1. Shamanism – what is it?* im Abschnitt *1.2. The Duties of the Shaman*. Die ersten beiden Titel bezeichnen Schamanismus direkt (*Object*) und indirekt (*it*) als Forschungsobjekt, ein Begriff, der in der Entstehungszeit des Textes noch weniger kritisch war. Er positioniert den Schamanismus jedoch in einer der Forscherin notgedrungen untergeordneten

Position und suggeriert eine Art „Machtgefälle“. Der Titel des Abschnitts bedient sich einer, wie noch zu zeigen sein wird, sehr häufigen Art der Verwendung des Terminus *shaman*, nämlich der des Possessors. Der Fokus des Bandes liegt, wie schon der Titel sagt, auf den Techniken, die der Schamane in der Durchführung wichtiger Rituale anwendet und Siikala stützt sich hierin vor allem auf Berichte aus zweiter Hand. In diesem Auszug kommt der Terminus *shaman* 14-mal zur Anwendung:

- ❖ *a shaman acting as a sacrificing priest*: attributiver bzw. explikativer Relativsatz; einerseits wird dem Schamanen eine gewisse Aktivität zugestanden (*acting*), andererseits wird er wiederum in eine Rolle gezwängt (*sacrificing priest*).
- ❖ *the central task of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman is the prophet*: Deklarativsatz; man hat es hier mit einer Gleichsetzung des Schamanen mit einer von den Buchreligionen geprägten Vorstellung (*prophet*) zu tun.
- ❖ *the shaman is thus primarily a medium capable of communication with the supranormal*: Deklarativsatz; dies ist eine vordergründige (*primarily*) Einstufung des Schamanen als Medium, das attributiv noch expliziert wird. Die Fähigkeit der Kommunikation mit übernatürlichen Wesen ist für Siikala in der Untersuchung der Riten des Schamanismus natürlich von besonderer Bedeutung und wird deshalb auch als wesentlich dargestellt.
- ❖ *the community turns to the shaman*: Nichtsobjekt; der Schamane ist „Ziel“ der Gemeinschaft.
- ❖ *the shaman may conduct rites*: aktives Subjekt; die Verwendung des Konditional „entmachtet“ den Schamanen gewissermaßen, er hat die Position eines Agens inne, das nur eventuell handelt.
- ❖ *the ecstatic rite technique of the shaman*: Possessivkonstruktion; diese bezieht sich wie so oft auf spezielle Fähigkeiten, die mit der Tätigkeit des Schamanen assoziiert sind.

- ❖ *the ideological picture of the shaman*: Possessivkonstruktion; in dieser Possessivkonstruktion ist weniger der Schamane Possessor als die nicht namentlich genannte Gesellschaft, die sein ideologisches Bild vor Augen hat.
- ❖ *the shaman makes contact with his spirit-helpers*: aktives Subjekt
- ❖ *[it] requires constant measures by the shaman to maintain it*: Nichtsubjekt; vom Schamanen wird hier etwas eingefordert, er kann zwar aktiv wirken, dies wird jedoch linguistisch nicht ausgedrückt.
- ❖ *the relationship between the shaman and his spirit-helpers*: Bestimmung; typisch ist hier, dass der Schamane mit seinen „imaginären“ Helfern auf eine Ebene gesetzt wird. Dies geschieht viel seltener mit seinen Mitmenschen und weist auf eine gewisse Distanz zum Schamanen hin.
- ❖ *is the shaman the lord of the spirits*: aktives Subjekt; als Agens besetzt der Schamane hier die Rolle des *lord* über seine Hilfsgeister.
- ❖ *do the spirits rule the shaman*: Akkusativobjekt; die Aktivität ist im Vergleich zum vorigen Beispiel deutlicher markiert: die Geister beherrschen (aktiv) den Schamanen, während er im vorherigen Fragesatz nur eine Rolle inne hat (passiv).
- ❖ *the shaman is useful*: Deklarativsatz; zu beachten ist bei diesen Kollokatoren, dass sie im größeren Kontext des Satzes negativer zu beleuchten sind, da davor das Wort *although* zu finden ist, dass das Adjektiv *useful* stark nivelliert und dass der gesamte Satz in diesem Ton fortfährt.

Hier ist der Schamane seltener Subjekt, jedoch häufiger Nichtsubjekt des Textes. Es finden sich auch einige Deklarativsätze, was darauf hindeutet, dass der Schamane konkret in den dem Publikum verständlichen Kategorien verortet wird. Der Textauszug beschäftigt sich mit der spirituellen Position des Schamanen innerhalb der Gemeinschaft, seine direkte Aktivität ist linguistisch eher eingeschränkt. Siikala verwendet die typische Wissenschaftssprache, die sich unter anderem darin auszeichnet, Agenten durch andere Konstruktionen auszuklammern, z.B. „The key to answering the question of how contact is made with the Beyond lies in the ecstatic rite technique of the shaman [...].“ (Siikala 1987: 16) Diese Methode wird auch als *Hedging*

bezeichnet: „Hedging is the linguistic avoidance of full commitment or precision.“ (Bloor & Bloor 2007: 103) In diesem Fall ist es vor allem “die Depersonalisierung auf der syntaktischen Ebene“ (Kuße 2012: 253), die zum Tragen kommt.

7.1.5. Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1990/1984: *Chosen by the Spirits.*

Vladimir Basilov (1937–1998) war russischer Ethnograph, arbeitete unter anderem an der Akademie der Wissenschaften und am Institut für Wissenschaftlichen Atheismus für das Zentralkomitee der KPdSU. Er promovierte 1991 über Schamanismus in Zentralasien und war bis zu seinem Tod Abteilungsleiter am Institut für Völkerkunde (vgl. Wikipedia 2014). Der Text stammt aus einem Sammelband, herausgegeben von Marjorie Mandelstam Balzer im Jahr 1990: *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Er erschien im Verlag M.E. Sharpe, der sich auf Sozial- und Geisteswissenschaften spezialisiert, in New York und London. Der Titel des Sammelbandes positioniert den Textabschnitt bereits im kritisch zu betrachtenden Sowjet-Kontext, das Publikum kann als wissenschaftlich gebildet eingeschätzt werden. Das russische Original erschien bereits 1984 in Moskau bei Politizdat (vgl. Basilov 1997: 3). Der Text teilt sich in die beiden Abschnitte *Is the shaman sane?* und *The Twilight of Shamanism*. Beide Titel suggerieren eine typisch sowjetische Skepsis dem Schamanismus gegenüber, die hier untersuchten Auszüge stammen aus dem ersten der beiden Abschnitte. Der Text weist eine typisch spätsowjetische Argumentation auf, der Schamane wird nicht mehr generell als Feind des Fortschritts betrachtet, jedoch wird nach medizinischen Erklärungen für den Zustand der Trance gesucht und letzten Endes die Existenz des Schamanismus als spirituelles Phänomen geleugnet und zum Verschwinden verdammt. Dies wird im letzten Satz des Artikels deutlich: "The crisis of religion is also exemplified by the disappearance of shamanism – an irrefutable fact, witnessed all around us." (Basilov 1990: 46) Im Textauszug von Basilov wird der Terminus *shaman* 19-mal verwendet:

- ❖ *the occupation of the shaman*: Possessivkonstruktion; auch hier trifft man wieder auf die typische Konstruktion mit einer Art der Beschäftigung bzw. Rolle des Schamanen.
- ❖ *Eskimos acknowledged only healthy persons as shamans*: Bestimmung; neben dem Objektstatus werden Schamanen hier mit gesunden Personen auf eine Ebene gebracht, ein Ausgangspunkt, der von Basilov später wieder in Frage gestellt wird, wenngleich höchstwahrscheinlich eher aus politischen Gründen.
- ❖ *the Nenets shaman*: Attribut; als Attribut tritt hier die Volksbezeichnung in Erscheinung.
- ❖ *only a person at the height of physical and mental health could be a shaman*: Deklarativsatz
- ❖ *the life of a shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *one thing about the shamans*: Bestimmung; *one thing* kann hier als Subjekt eingestuft werden, das den Schamanen als Phänomen (nicht als Person) klarer ausdifferenziert.
- ❖ *the shamans were adroit deceivers*: dieser Deklarativsatz, der sehr direkt erscheint, wird nur im Rahmen einer direkten Rede wiedergegeben.
- ❖ *the shamans were persons with disordered minds*: auch dieser Deklarativsatz gibt nicht die offene Meinung des Autors wieder, sondern diejenige, die laut Basilov am Beginn des vorigen Jahrhunderts vorherrschte.
- ❖ *the ritual fainting and attacks of the shaman*: Possessivkonstruktion; der „Besitz“ des Schamanen besteht hier, wie in vielen anderen Beispielen, nicht aus materiellen Gütern, sondern aus spirituellen Eigenschaften oder Verhaltensweisen, die ihm durch diese Konstruktion zugewiesen werden. Sie dient auch der Verstärkung des Effekts, dass die beiden Elemente zusammengehören. Würde es beispielsweise „In rituals the shaman fainted.“ lauten, so wäre eine weitaus größere Distanz und eine Aktivität des Schamanen geboten, die hier durch Nominalisierungstendenzen ausgeklammert werden kann.

- ❖ *the shaman expected of himself the behavioral characteristics*: aktives Subjekt; als Agens positioniert, fungiert der Schamane in diesem Satzfragment zugleich als Patiens, auf den sich die Erwartungen beziehen, seine Aktivität ist somit nivelliert.
- ❖ *the shaman was in the power of his visions*: „aktives“ Subjekt; auch hier wird mit linguistischen Methoden die Position des Schamanen abgemildert. Er ist zwar Subjekt des Satzes, jedoch sind es seine Fähigkeiten, die ihn in der Gewalt haben.
- ❖ *the ability of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *shamans are able to sense the condition of a sick person*: aktives Subjekt; hier stehen ebenfalls, wie im Großteil des Textauszuges die aktiven Fähigkeiten des Schamanen im Zentrum. Abgeschwächt werden sie jedoch durch den Satzanfang: *Perhaps in this way*, der starke Hedging-Tendenzen aufweist.
- ❖ *“feats“ of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *shamans themselves*: Attribut; hier wird die Zusammengehörigkeit der Schamanen als geschlossene Gruppe verstärkt.
- ❖ *the entire worldview of the shaman*: Possessivkonstruktion; das Adjektiv *entire* hebt die Gesamtheit des Weltbildes des Schamanen nochmal hervor und macht es zu einer abgeschlossenen Größe.
- ❖ *the frenzy of the shaman*: Possessivkonstruktion; hier wird eine negative Einstufung des Schamanismus deutlich, der Rest des Satzes stellt den Krankheitskontext, der zu Beginn der Passage von Basilov eher dementiert wurde, nun wieder her.
- ❖ *the shaman’s ritual or everyday behavior*: Possessivkonstruktion; die Grenze zwischen dem alltäglichen Verhalten des Schamanen und demjenigen, das während einer rituellen Handlung zutage tritt, ist hier durch die Possessivkonstruktion abgeschwächt. Der weitere Ko-Text spricht von der *“bizarreness“* [Anführungszeichen Basilov] ebendieser Verhaltensweisen, was noch stärker zur Nivellierung des Unterschieds beiträgt.

- ❖ *the shaman's office*: Possessivkonstruktion; *office* verortet die Funktion des Schamanen erneut in einem beruflichen Kontext.

Grundsätzlich werden in diesem Textauszug mit linguistischen Mitteln zahlreiche Aspekte der Darstellung des Schamanen nivelliert. Dies erklärt sich zu einem gewissen Teil sicherlich aus dem sowjetischen Kontext des Textes, der eine klare und neutral-positive Darstellung des Schamanismus als aktuelles Phänomen nur schwer zuließ. Wie in anderen Texten auch, dominieren die Possessivkonstruktionen und der Schamane ist selten in aktiver Position zu finden, sondern meistens auf die eine oder andere Weise Objekt der Beschreibung.

7.1.6. Honko, Lauri et. al. 1993: *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages.*

Lauri Honko (1932–2002) war ein finnischer Religionsforscher und Folklorist, der unter anderem an der Akademie der Wissenschaften und der Universität Turku tätig war. Er arbeitete u.a. auch für die UNESCO und *Folklore Fellows' Communications* (vgl. Encyclopedia of Religion 2005).²² Der Band *The Great Bear* erschien 1993 in Pieksämäki bei der renommierten Finnish Literature Society und richtet sich an ein fachlich spezialisiertes Publikum. Die Textauszüge stammen aus erläuternden Kapiteln von Lauri Honko, die ersten beiden aus *Belief and Ritual. The Phenomenologic Context*. Sie finden sich in den Subkapiteln *Evolution of the Types of Religion* und *Shamans and other Mediators: Crisis Rites*. Der dritte Auszug stammt aus *Healing. Introduction.* und dem Subkapitel *The shaman*. Deutlich ist, dass der Schamane im Kontext dieser Anthologie nur eine geringe Rolle spielt und sich dementsprechend in verschiedenen Kontexten wiederfindet. Er dient im Text meist als erklärendes und auch etwas kurioses Beispiel aus vergangenen Zeiten. Der Kontext seiner Aktivitäten wird sowohl im Religiösen als auch im Zuge von Mediation und Heilung angesiedelt. In diesem Textauszug wird der Terminus *shaman* 10-mal verwendet:

²² Leider war mir genau einen Tag nach meiner Erstrecherche am 24.10.2014 der Zugriff auf die Homepage <http://www.folklorefellows.fi/> nicht mehr möglich, auf der sich ausführlichere Daten zu Lauri Honko finden.

- ❖ *the multifunctional shaman*: Attribut; das Attribut erscheint etwas seltsam, da Menschen nur sehr selten als *multifunctional* bezeichnet werden, zumeist wird dieser Begriff nur auf Gerätschaften und ähnliches angewandt, was wohl auch 1993 schon der Fall gewesen sein sollte. Somit verleiht er dem Schamanen hier einen depersonalisierten Objektstatus.
- ❖ *the shaman, however, was the exception*: Deklarativsatz; der Schamane erhält hier eine herausragende Position (*exception*), *however* schwächt diesen Effekt als sogenannter Heckenausdruck jedoch wieder ab.
- ❖ *the shaman's dress*: Possessivkonstruktion; hier nimmt die Possessivkonstruktion wieder einmal auf einen materiellen Gegenstand Bezug.
- ❖ *the roles attributed to the shaman*: Nichtssubjekt; die Nominalgruppe hebt deutlich den Prozess der Zuschreibung von Rollen hervor, ohne jedoch einen Agenten eben dieses Prozesses zu nennen.
- ❖ *shamans had the last word*: aktives Subjekt; hier wird die Machtposition des Schamanen hervorgehoben, ohne sie linguistisch abzuschwächen.
- ❖ *the shaman's interpretation*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman, who risked his own life*: Relativsatz; der Schamane erscheint hier als aufopferungsvoll, auch im weiteren Kontext des Satzes wird dieser Eindruck nicht geschwächt.
- ❖ *the shaman became the community's spiritual leader*: passives Subjekt; als Patiens dieses Satzfragmentes ist der Schamane einer Tatsache gegenübergestellt. Der Autor vermeidet anzusprechen, aus welchem Grund die Entscheidung für den Schamanen getroffen wurde und von wem (impliziert ist als Agens die *community*).
- ❖ *the shaman's role*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman of ancient times*: Attribut; der Schamane wird klar zeitlich verortet.

In Honkos Text werden die positiven Seiten des Schamanen linguistisch, wenn nicht unterstrichen, so doch meist ungemildert beibehalten, was unter anderem auch auf die Nebensächlichkeit des Schamanen in diesem Text zurückzuführen sein kann.

Dennoch mangelt es auch in diesem Text an aktiven linguistischen Funktionen der Person des Schamanen.

7.1.7. Musi, Carla Corradi 1997: *Finno-Ugric Shamanism and the Western European World of Magic. The Ambivalent Nature of the Workers of Sacred Acts.*

Carla Corradi Musi ist Professorin für Finno-Ugristik an der Universität in Bologna, hat zahlreiche Publikationen herausgegeben und beschäftigt sich unter anderem mit den Spuren schamanistischer Kultur in der europäischen Folklore. Darüber hinaus ist sie u.a. in der *International Society for Academic Research on Shamanism* aktiv (vgl. Univ. Bologna 2014). Der Artikel stammt aus einem Sammelband verschiedener Essays von Carla Corradi Musi, erschienen 1997 in Budapest im Akadémiai Kiadó, dem Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, somit kann von einer umfassend gebildeten Leserschaft ausgegangen werden. Der Text entstammt Band 4 der *Bibliotheca Shamanistica* und trägt den Titel *Shamanism from East to West*. Die Textauszüge sind somit einerseits in der Tradition der Schamanismusforschung verankert, der Titel des Essays verweist den Schamanen jedoch wieder in die Welt der Magie und das Adjektiv *ambivalent* suggeriert eine Skepsis gegenüber dem Phänomen. Der Artikel versucht durchgängig Parallelen zwischen den finnougriischen Schamanen und europäischen Hexen und Zauberern verschiedener Traditionen herzustellen, was ihm nur mäßig gelingt. Der Begriff *shaman* kommt im Textauszug 7-mal vor:

- ❖ *ritual practices performed by the shaman*: Nichtsobjekt; der Schamane ist in diesem Fall seiner Aktivität linguistisch beraubt und bleibt der passive *performer*. Er ist das Agens in einer Passivkonstruktion, die seine Aufgaben in den Vordergrund stellt und den Schamanen als beinahe nebensächlich erscheinen lässt.
- ❖ *the similar relationship between the shaman and the hereafter*: Bestimmung; hier wird der Schamane nicht in Beziehung zu spezifischen Wesen oder Gemeinschaften gesetzt, sondern gleich zum gesamten Jenseits, ein Vorgehen,

das Musis Auslegung des Schamanismus als sehr weitreichendem Phänomen durchaus entspricht.

- ❖ *the counterpart of the shaman*: Possessivkonstruktion; an dieser Textstelle wird ein Gegenbild zum Schamanen geliefert, das im Weiteren als *vampire* benannt wird. Diese Interpretation scheint etwas weit hergeholt zu sein, eine Verbindung zwischen der europäischen Vampirfigur und dem Schamanen Sibiriens ist nicht anzunehmen.
- ❖ *an ambivalence like that of the shaman*: Possessivkonstruktion; hier findet eine deutliche Bewertung statt, die negativ konnotierte Zuschreibung *ambivalence* wird durch die Possessivkonstruktion direkt am Schamanen festgemacht.
- ❖ *the relationship existing between [...] the witch and the shaman*: Bestimmung; der Schamane wird in diesem Text auf einer Ebene mit der europäischen Hexe befindlich dargestellt. Dies wird auch im nächsten Beispiel deutlich.
- ❖ *the dual power [...] of the witch and the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman must be distinguished*: passives Subjekt; der Aufforderungscharakter dieses Satzes verweist den Leser auf die Notwendigkeit, die Person des Schamanen differenziert zu sehen. Im weiteren Ko-Text wird jedoch deutlich, dass nur eine weitere Kategorisierung stattfindet.

Musi positioniert den Schamanen hier in komplexen linguistischen Konstrukten, die ihn nicht als aktive Person auftreten lassen, sondern dies mit allen sprachlichen Mitteln vermeiden. Immer wieder wird er auch in direkten Kontrast zu anderen sogenannten *workers of sacred acts* gestellt, summa summarum ergibt sich eine eher diffuse Repräsentation des Schamanen, die sich auch linguistisch widerspiegelt.

7.1.8. Pentikäinen, Juha 2001: Shamans in the Survival Process of the Indigenous Peoples. Comments on the Plenary Presentation "Uralic Shamanism" by Mihály Hoppál.

Juha Pentikäinen, geboren 1940, war bis 2008 Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Helsinki. Er ist Kalevala-Forscher, beschäftigte

sich intensiv mit dem sibirischen Schamanismus, aber auch mit anderen Formen von Religion, z.B. Scientology (vgl. Pulkkinen 2008). Der Kommentar erschien 2001 im Tagungsband zum 9. *Internationalen Finno-Ugristen-Kongress* in Turku im Jahr 2000, herausgegeben vom Estnischen Finnougrischen Komitee, einer in erster Linie sprachwissenschaftlich orientierten Gesellschaft. Pentikäinens Aufsatz ist ein Kommentar zum Plenarvortrag von Mihály Hoppál²³ am 09.08.2000 auf dem Folkloristik- und Ethnologie-Panel des Kongresses. Der Leserkreis ist theoretisch in erster Linie auf die Teilnehmer des Kongresses beschränkt. Durch den Kommentarstatus bekommt der Text für den Leser/die Leserin eine eher sekundäre Rolle, er hat an sich keinerlei erklärende Funktion zu erfüllen, sondern sollte auch in der Darstellung des Schamanismus auf den Vortrag Bezug nehmen. Dies scheint nur begrenzt der Fall zu sein, Pentikäinen spricht in erster Linie von seinem eigenen Forschungsvorhaben, in dessen Verlauf Feldforschungen bei aktiven Schamanen in Russland getätigt werden sollen. Aus diesem Teil des Kommentars stammen auch die Textauszüge, konkret aus dem Abschnitt *Objectives and Methods*. Dies positioniert den zeitgenössischen Schamanen als Forschungsinhalt bzw. –objekt. Der Terminus *shaman* wird in diesem Auszug 5-mal verwendet:

- ❖ *the role of the shamans*: Possessivkonstruktion; auch hier findet sich die häufigste Possessivkonstruktion, die dem Schamanen eine Rolle zuschreibt, in diesem Falle sogar wörtlich (*role*).
- ❖ *shamans who were persecuted*: explikativer Relativsatz; dieser Satz positioniert die Schamanen in einem konkreten historischen Kontext und lässt sie deutlich als Opfer erscheinen, was der weitere Ko-Text im Hinblick auf ihr Überleben bis zu einem gewissen Grade verherrlicht.
- ❖ *the last speakers of many dying languages are the shamans*: Deklarativsatz; der weitere Ko-Text dieser Stelle fügt *shamans* noch das Attribut *of the Northern indigenous people* hinzu. Hier hat man es mit einer doppelten Verdeutlichung der Position des Schamanen zu tun.

²³ Leider konnte ich diesen Vortrag nicht auffinden.

- ❖ *the important role shamans are playing*: aktives Subjekt; innerhalb dieser Nominalgruppe hat der Terminus *shaman* die Rolle des Agens inne.
- ❖ *shamans are "the main carriers" of their cultural traditions*: Deklarativsatz; einerseits wird den Schamanen hier eine große Verantwortung zugesprochen, auf der anderen Seite wird sie durch die Anführungszeichen sofort nivelliert und das Personalpronomen *their* schränkt den Kreis derjenigen, die die Traditionen betreffen, stark ein.

Pentikäinen beschreibt trotz aller Inkohärenzen im Inhalt seines Textes die Schamanen als relativ positive Charaktere und erweist ihnen auch linguistisch betrachtet eine gewisse Wertschätzung, indem er eine Ausdifferenzierung der einzelnen Erwähnungen der Termini anstrebt bzw. durchführt.

7.1.9. Pentikäinen, Juha 2004: Shamanhood in the Process of Northern Ethnicity and Identity.

Dieser Text ist eine überarbeitete Fassung des obigen Kommentars, die ihm in den wesentlichen Zügen gleicht und manche Textstellen komplett übernommen hat. Der Artikel erschien in *Senri Ethnologic Studies* Vol. 66, das dem Thema *Circumpolar Ethnicity and Identity* gewidmet war, daher auch der angepasste Titel des Textes. Die Reihe wird von Takashi Irimoto und Takako Yamada in Osaka am *Inter-University Research Institute* des *National Museum of Ethnology* herausgegeben und beschäftigt sich mit Anthropologie und Ethnologie verschiedener Völker oder Regionen (vgl. Sudo 2009). Der Band richtet sich an ein japanisches und internationales Publikum von Spezialisten. Die Textauszüge stammen aus den Abschnitten *Background for the Study of Shamanhood* und *Research Objectives and Methods*. Auch hier geht es in erster Linie um Schamanismus als Forschungsobjekt und die Herangehensweise an ihn. In diesem Textauszug findet sich der Terminus *shaman* 6-mal:

- ❖ *such Native religio-national leaders as shamans*: Attribut; sowohl die spirituelle als auch die gesellschaftliche Bedeutung des Schamanen wird hier in wenigen

Worten deutlich. Im weiteren Ko-Text ist wiederum von *the special role of* die Rede.

- ❖ *contemporary female and male shamans*: Attribut; einbezogen werden hier auch zeitgenössische und weibliche Schamanen; dass ihnen im weiteren Ko-Text eine Stimme zugestanden wird (*the voice of*), verweist auf eine modernen Standards entsprechende Herangehensweise an indigene Kulturen und kann als positiv gewertet werden.
- ❖ *shamans are too often regarded as medicine men*: passives Subjekt; hier fehlt eindeutig ein aktives Subjekt, welches die Schamanen als Medizinmänner einstuft. Dies ist wiederum eine klassische wissenschaftliche Hedging-Methode, die hier zur Anwendung kommt.
- ❖ *the persecuted shamans*: Attribut
- ❖ *the selfperception of the shamans themselves*: Possessivkonstruktion; die Schamanen sind durch die Verwendung von *themselves* verstärkt hervorgehoben.
- ❖ *a shaman of the highest qualifications*: Attribut

Auch in dieser zweiten Variante des vorherigen Textes kommt ein respektvoller Umgang mit den Schamanen zum Ausdruck. Der Text ist in deutlich wissenschaftlichem Jargon verfasst, die Vermeidung und Umgehung von Agenten innerhalb der einzelnen Sätze ist ein deutliches Indiz dafür.

7.2. Texte zu den Ob-Ugriern

7.2.1. *Manninen, Ilmari 1932: Die finnisch-ugrischen Völker.*

Ilmari Manninen (1894–1935) war finnischer Ethnologe und Professor an der Universität Tartu sowie erster Direktor des Estnischen Nationalmuseums. Die Monographie, aus der der Textauszug stammt, erschien 1932 in Leipzig im Harassowitz Verlag, der für ein wissenschaftliches Publikum publizierte. Das Kapitel trägt den

lapidaren Titel *Ob-Ugrier* und der Text stellt eine klassische Einführung in die Geschichte des Volkes dar, wie sie in der Entstehungszeit des Textes üblich war. In diesem Textauszug kommt der Begriff *Zauberer* synonym für Schamane zum Einsatz, was sich aus der Entstehungszeit des Textes erklären lässt:

- ❖ *wirken die Zauberer*: aktives Subjekt; im weiteren Ko-Text werden sie als *Vermittler zwischen der Geisterwelt und dem Menschen* weiter explizit gemacht.

Im gesamten Textauszug ist der Schamane zumeist als aktives Subjekt vertreten, inhaltlich handelt es sich um eine sehr knappe Beschreibung seiner wesentlichsten Aufgaben.

7.2.2. Eliade, Mircea 1975/1951: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.

Mircea Eliade (1907–1986) war ein rumänischer Philosoph, der sich intensiv mit Religionen auseinandersetzte. Aufgrund seiner Verbindung zu Ionesco musste er Bukarest verlassen und lehrte an der Sorbonne und der University of Chicago (vgl. Rennie 1998) Diese Monographie stellt ein Standardwerk der Schamanismusforschung dar, das seit seinem ursprünglichen Erscheinen auf Französisch im Jahr 1951 kontroverse Debatten angeregt hat. Die vorliegende Ausgabe erschien erst 1975 in Frankfurt im Suhrkamp Verlag, der bekanntlich sowohl Belletristik als auch wissenschaftliche Literatur herausgibt und ein großes, größtenteils akademisch gebildetes, Publikum erreicht. Die Auszüge entstammen dem Kapitel *VII Schamanismus in Zentral- und Nordasien* und dem Subkapitel *B. Magische Heilungen. Der Schamane als Seelenbegleiter*, genauer, den Abschnitten *Die schamanische Sitzung bei den Ugriern und Lappen* und *Sitzungen bei den Ostjaken, Juraken und Samojeden*. Besonderer Fokus wird in diesem Text auf die Rolle des Schamanen als Heiler gelegt und auf die Mittel, mit denen er ekstatische Zustände erreicht. Neben einer geografischen Verortung wird der Schamane bereits in der Überschrift in eine Rolle (*Seelenbegleiter*)

gezwängt. Eliade spricht von zeitgenössischem und historischem Schamanentum. Im Textauszug findet sich der Terminus *Schamane* 4mal:

- ❖ *der Schamane sieht und hört die Geister*: aktives Subjekt; in diesem Fall handelt es sich um einen sogenannten Experiencer, genauer gesagt, um einen Perceiver.
- ❖ *die rituellen Gesänge der ostjakischen und juraksamojedischen Schamanen*: Possessivkonstruktion; zusätzlich ist der Schamane hier noch mit ethnospezifischen Attributen versehen.
- ❖ *der Schamane dehnt seine eigenen Abenteuer [...] aus*: aktives Subjekt; der Schamane ist in der klassischen Agens-Position und wirkt vollkommen selbstbestimmt.
- ❖ *[die] Initiationsreise des Schamanen*: Possessivkonstruktion; diese Konstruktion deutet erneut auf die spirituellen Aspekte des Phänomens hin.

Eliade verwendet die Termini für Schamanen in diesem kurzen Abschnitt nur in Possessivkonstruktionen oder als aktives Objekt und konstruiert ihn somit als eigenständiges Individuum.

7.2.3. Starcev, Georgij Afanasewitsch 1988/1928: Die Ostjaken. Sozial-ethnographische Skizze.

Georgij Starcev (1902– ca.1940) stammte aus der Republik Komi und war Oberbibliothekar in St. Petersburg. Er wurde 1937 unter dem Sowjetregime verhaftet und 1940 zu fünf Jahren Verbannung verurteilt, in welcher er höchstwahrscheinlich starb (vgl. Nekropole 2011). Der Band ist eine Übersetzung der Originalausgabe (Leningrad 1928), herausgegeben von der *Congregatio Ob-Ugrica* in München, als Band 9 der Reihe *Ars Ob-Ugrica*, die Arbeiten auf dem Gebiet der ob-ugrischen Sprachen beinhaltet. Der Text war wohl ursprünglich für ein eher allgemeines Publikum intendiert, dafür spricht auch die eher anekdotenhafte Darstellung der Ob-Ugrier innerhalb des Werkes. Durch die Veröffentlichung in einer wissenschaftlichen Reihe, wurde er einem kritischen wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht, zu

einer Zeit, in der Feldforschung in der Sowjetunion für westliche Forscher immer noch schwierig war und jedes Material aus dem Russischen dankend aufgenommen wurde, da es zumindest historischen Forschungen dienen konnte. Der Textauszug stammt aus dem Kapitel *Schamane und Schamanentum*, bemerkenswerterweise wird der Schamanismus als noch existent beschrieben. Der Terminus *Schamane* kommt im Auszug 20-mal vor:

- ❖ *Mittler zwischen den Geistern und den Menschen sind die Schamanen*: Deklarativsatz; hier wird der Schamane auf eine bestimmte Rolle verwiesen.
- ❖ *nicht jeder kann Schamane werden*: Deklarativsatz; die Negation zu Beginn des Satzes verweist auf die Einschränkungen, die das Schamanentum mit sich bringt.
- ❖ *Mindestalter für einen Schamanen*: Bestimmung; hier ist eine weitere Einschränkung zu beobachten.
- ❖ *dem alten Schamanen*: Attribut
- ❖ *Schamanen-Lehrer*: Attribut; der Schamane verbleibt einerseits in seiner Position, andererseits wird er einer zweiten Rolle zugeordnet.
- ❖ *in solchen Fällen hat ihm der Schamane die Selbständigkeit gegeben*: aktives Subjekt; der Schamane ist als Agens dieses Satzes in einer eindeutigen Machtposition.
- ❖ *es können aber auch Familienmitglieder Schamanen werden*: Deklarativsatz; eine weitere Ausdifferenzierung des „Berufsbildes“ Schamane findet hier statt.
- ❖ *weibliche Schamanen*: Attribut
- ❖ *die weiblichen Schamanen*: Attribut
- ❖ *die Schamanen werden von den Ostjaken sehr geachtet*: passives Subjekt; der Schamane wird hier als Gegenstand der Verehrung dargestellt, sein passiver Status hat in diesem Falle nichts mit Machtverlust zu tun.
- ❖ *die Schamanen werden auch eingeladen*: passives Subjekt
- ❖ *außerdem hilft der Schamane*: aktives Subjekt

- ❖ *die Heilung [...] macht die Schamanen zu Heilern*: Bestimmung; erneut wird der Schamane hier einer bestimmten Rolle zugeordnet, in diesem Fall aufgrund seiner Fähigkeiten.
- ❖ *die Schamanen können auch Unglück [...] herbeirufen*: aktives Subjekt; der Schamane führt hier eine negative Handlung aus, das Modalverb *können* schwächt diese jedoch ab.
- ❖ *die großen Schamanen*: Attribut; dieses Attribut verweist auf besondere Wertschätzung und Fähigkeiten einzelner Schamanen.
- ❖ *ein großer Schamane*: Attribut
- ❖ *die normalen, durchschnittlichen Schamanen*: Attribut; hier wird ein Kontrast zu den vorherigen Attributen hergestellt und der größere Teil der Schamanen als *durchschnittlich* eingestuft, was ihre positive Beurteilung nivelliert.
- ❖ *nachdem der Schamane seinen Hunger gestillt hat*: aktives Subjekt
- ❖ *Schamanen, die als mächtig gelten*: explikativer Relativsatz; die Macht des Schamanen ist hier eher passiv, sie hängt von der Einschätzung einer nicht genannten Gesellschaft ab.
- ❖ *die Stärke der Schamanen*: Possessivkonstruktion; auch an dieser Stelle wird die Kraft des Schamanen hervorgehoben, im weiteren Ko-Text durch den Heckenausdruck *angeblich* jedoch wieder abgeschwächt.

Starcev spricht den ob-ugrischen Schamanen grundsätzlich positive und umfangreiche Fähigkeiten zu. Dies spiegelt sich auch in der differenzierten linguistischen Repräsentation, in der sie in einem recht ausgewogenen Verhältnis die verschiedensten sprachlichen Rollen innehaben. Relativ selten verwendet Starcev sogenannte *downtoners* (vgl. Martin & Rose 2007: 42–48) als Elemente, die die Intensität einer Aussage abmildern.

7.2.4. Sokolova, Zoia Petrovna 1989: A Survey of Ob-Ugrian Shamanism.

Zoia Sokolova, geboren 1930, ist russische Ethnologin und Historikerin. Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um einen Aufsatz aus dem Sammelband *Shamanism*

Past and Present. Part 1, herausgegeben von Mihály Hoppál und Otto von Sadovszky. Erschienen ist der Band im *Ethnographic Institute* der *Hungarian Academy of Sciences* und in der *International Society for Trans-Oceanic Research* in Budapest 1989. Der Text richtet sich an ein wissenschaftliches Publikum, der Schamane wird in einem zeitgenössischen Kontext betrachtet. Sokolova verarbeitet sowohl historisches Archivmaterial und Berichte aus zweiter Hand sowie Erfahrungen aus der eigenen Feldforschung um den ob-ugrischen Schamanismus darzustellen. Im Textauszug kommt der Terminus *shaman* 14-mal zur Anwendung:

- ❖ *Khanty and Mansi shamans*: Attribut
- ❖ *medium shamans*: Attribut; offensichtlich sind Schamanen „graduierbar“ (*medium*), anhand welcher Kriterien wird nicht deutlich.
- ❖ *the functions of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *shamans with drums*: Attribut; als Attribut wird hier ein materieller Gegenstand verwendet.
- ❖ *shamans went into ecstasies*: aktives Subjekt; dies ist einer der seltenen Fälle, in denen der Schamane sich aktiv in Ekstase versetzt.
- ❖ *a shaman would first warm up his drum*: aktives Subjekt; das Modalverb *would* dient der Abschwächung der Aktivität.
- ❖ *the shamans had assistants*: Possessivkonstruktion; der Besitz wird durch das Verb *had* ausgedrückt, was den Schamanen aktiver erscheinen lässt.
- ❖ *they [...] helped the shamans with their dressing*: Nichtsubjekt
- ❖ *shamans among Khanty and Mansi people*: Attribut; der Schamane wird hier zwar als einer der entsprechenden Nationalität dargestellt, er bleibt aber von dieser getrennt, quasi Angehöriger einer Gruppe innerhalb einer Ethnie.
- ❖ *not all of the religious ceremonies were directed by shamans*: Nichtsubjekt; durch die Verwendung des Passivs ist der Schamane hier erneut „entmachtet“.
- ❖ *shamans were not always available*: passives Subjekt
- ❖ *not all the settlements had their shamans*: Bestimmung; der Schamane tritt hier erstmals in einer Possessivkonstruktion als Besitz auf.

- ❖ *a shaman from a distant settlement*: Attribut; der Schamane wird lokal verortet.
- ❖ *the participation of a shaman*: Possessivkonstruktion; die Verwendung einer Nominalisierung (*participation*) vermeidet die Notwendigkeit, einen direkten Agenten zu nennen.

Sokolova schildert in dem Textauszug einige Erfahrungen aus zweiter Hand, der Text ist dementsprechend zumindest indirekt heterogloss. In den meisten Fällen ist der Schamane passiv repräsentiert, falls er doch aktiv in Erscheinung tritt, so meist durch Modalverben abgeschwächt.

7.2.5. Sadovszky, Otto von 1995: *Aspects of Vogul Religion*.

Otto von Sadovszky (1925–2004) war an der University of California tätig, er war Linguist und Anthropologe und Präsident der *International Society for Trans-Oceanic Research*. Vor allem in Europa war er ein hochgeschätzter Wissenschaftler und publizierte auch vorwiegend hier (vgl. Sutton 2010). Der Text entstammt dem einleitenden Teil zur wogulischen Folkloresammlung von Bernát Munkácsi (1860–1937) *Vogul Folklore*, herausgegeben von Sadovszky und Hoppál im Akadémiai Kiadó als Teil der ISTOR-Series im Jahr 1995. Sadovszkys Text basiert auf *Materialien zur Mythologie der Wogulen* (erschienen in Helsinki 1958) von A. Kannisto, E. A. Virtanen und M. Liimola. Der Textauszug stammt aus dem Subkapitel *Notes on the Vogul Shaman*. Der Text richtet sich an ein Fachpublikum, zu beachten ist jedoch, dass dieses 1958 ganz anders aussah als 1995, der Schamane wird hier von Sadovszky als Teil der historischen Religion der Wogulen eingestuft. Der Abschnitt zum Schamanen nimmt in erster Linie auf die unterschiedlichen dialektalen Bezeichnungen Bezug und erstreckt sich insgesamt über ca. eine Seite, da er nur Teil der allgemeinen Erläuterungen ist. Der Textauszug beinhaltet den Terminus *shaman* 12-mal:

- ❖ *the ecstatic shamans*: Attribut; dies ist ein typisches Attribut für den Schamanen, das sich auf eines der als wesentlich geltenden Merkmale des Schamanismus bezieht.

- ❖ *the majority of the shamans*: Possessivkonstruktion
- ❖ *female shamans*: Attribut
- ❖ *shaman girl*: Attribut
- ❖ *unmarried shaman woman*: Attribut; dieses Attribut verweist neben natürlichen Kategorien auch auf eine spezifische Qualität (*unmarried*).
- ❖ *shaman woman*: Attribut; das Attribut ist hier *shaman*.
- ❖ *married female shaman*: Attribut
- ❖ *a shaman that understands how to make magic in a dark room*: restriktiver Relativsatz; der Schamane wird aufgrund bestimmter Fähigkeiten von anderen Schamanen unterschieden.
- ❖ *a shaman that can cause others harm*: restriktiver Relativsatz
- ❖ *the most important activity of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the ecstatic state necessary for the shaman*: Nichtsubjekt; auch hier findet sich wieder ein Verweis auf das Kriterium Ekstase.
- ❖ *Vogul shamans*: Attribut; hier hat man es nun mit einem Attribut zu tun, welches auf die ethnische Zugehörigkeit des Schamanen Bezug nimmt.

In den meisten Fällen wird der Schamane hier nur mit einem Attribut versehen, dies ergibt sich aus der Thematik des Auszuges, der sich mit den verschiedenen in Gebrauch befindlichen indigenen Termini auseinandersetzt.

7.2.6. Pesikova, Agrafena Semenovna 1996: Die philosophisch-religiöse Weltanschauung der Ob-Ugrier (Chanten und Mansen) heute.

Agrafena Pesikova, geboren 1951, stammt aus Khantij-Mansijsk, ist Philologin, Linguistin und Leiterin des wissenschaftlichen Folklorearchivs Surgut-Varjuga (vgl. Sedra 2011). Der Artikel findet sich im Tagungsband des 8. *Internationalen Finnougristen Kongresses* in Jyväskylä im Jahr 1995. Er wurde am Panel für Ethnologie und Folkloristik gehalten. Als Herausgeber des Bandes fungierte u.a. Heikki Leskinen, der Band erschien im Gummerus Verlag, einem unabhängigen Verlag für Belletristik und Sachbuch. Durch den zugrundeliegenden Vortrag ist das Publikum des Artikels in erster

Linie auf die Kongressteilnehmer beschränkt, daran ändert auch der allgemeine Verlag nichts. Der Schamane wird hier erneut in einem religiösen Kontext verortet, jedoch als gegenwärtiges Phänomen wahrgenommen, wobei sich der Text vordergründig mit dem spirituellen Weltverständnis der Ob-Ugrier befasst. Pesikova verwendet den Terminus *Schamane* im Textauszug nur 4-mal:

- ❖ *dasselbe kann der Schamane vollbringen*: aktives Subjekt
- ❖ *eine spezielle Kaste oder Gilde von Schamanen*: Possessivkonstruktion; die Existenz dieser *Kaste oder Gilde* wird im weiteren Ko-Text verneint.
- ❖ *spezielle Kleidung für den Schamanen*: Bestimmung; der materielle Aspekt des Schamanentums wird durch das Adjektiv *speziell* noch verstärkt.
- ❖ *sein entfernter Verwandter blieb als Schamane in dieser Welt*: Attribut; dieses Segment kann man als Attribut deuten, da das Schamane-Sein als Eigenschaft des Verwandten verwendet wird.

Pesikova stellt den Schamanen auch linguistisch aus einer gewissen Distanz dar, er wird selten genannt und selten aktiv repräsentiert.

7.2.7. Lázár, Katalin 2008: *Shaman Songs Among the Eastern Khanty*.

Katalin Lázár studierte an der Eötvös Lorand Universität in Budapest Ungarisch und Englisch, machte ihren Doktor an der Universität Jyväskylä in Musikologie und war am Institut für Musikologie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften tätig (vgl. Hoppál/Simonkay 2008). Der Artikel entstammt dem Sammelband *Shamans unbound*, der die Vorträge der 8. Konferenz der *International Society for Shamanistic Research* in Dobogdókö im Jahr 2007 enthält und von Mihály Hoppál und Zsuzsanna Simonkay herausgegeben wurde. Er ist Band 14 der *Bibliotheca Shamanistica* und im Akadémiai Kiadó erschienen. Wie bei den meisten Texten bisher hat man es hier mit einem rein auf ein wissenschaftliches Fachpublikum spezialisierten zu tun, der Kontext ist hier explizit derjenige der interdisziplinären Schamanismusforschung. Der Artikel basiert auf einer Forschungsreise von Katalin Lázár gemeinsam mit der Linguistin Márta Csepregi und der Ethnologin Ágnes Kerezsi im Jahr 1990, der Textauszug stammt aus

dem Subkapitel *Shamanism Among the Eastern Khanty*. Nach einem einleitenden Teil setzt der Text einen musikologischen Schwerpunkt auf die Lieder der Schamanen. In diesem Textauszug ist der Terminus *shaman* 12-mal verwendet worden:

- ❖ *the shaman who can do it*: explikativer Relativsatz; man hat es hier mit einer eindeutigen Zuordnung von Fähigkeiten zu tun.
- ❖ *Khanty shamans*: Attribut
- ❖ *other peoples` shamans*: Possesivkonstruktion; der Schamane ist hier erneut „Besitz“.
- ❖ *they are not born to be shamans*: Deklarativsatz; *born to be* spezifiziert des Schamanentum sehr intensiv.
- ❖ *shaman ceremonies*: Attribut; an dieser Stelle bildet der Terminus *shaman* das Attribut.
- ❖ *to be a shaman is not a job*: Deklarativsatz; wie schon im vierten Beispielsegment wird die Identität des Schamanen durch Abgrenzung und Ausschlussverfahren mit der Verwendung der Negation konstruiert.
- ❖ *the shaman lives on hunting*: aktives Subjekt
- ❖ *being a shaman*: Bestimmung; hier hat man es mit einer typischen Nominalisierung zu tun; *shaman* ist hier Teil einer Nominalisierung von „a shaman is“, er war ursprünglich aktives Subjekt.
- ❖ *shaman ceremonies*: Attribut
- ❖ *the shaman began the ceremony*: aktives Subjekt
- ❖ *the shaman got into a special state of mind*: aktives Subjekt; interessant ist an dieser Stelle, dass der Schamane sich wieder aktiv in Trance begibt.
- ❖ *it was the shaman whistling*: Deklarativsatz; dies ist ein interessantes Beispiel für die Umgehung des Agens.

Lázár hebt die Besonderheit des Schamanen durch den Vergleich mit anderen Personen hervor. Zur Vermeidung einer Agens-Zuschreibung an den Schamanen verwendet sie komplexe linguistische Formen.

7.2.8. *Siikala, Anna-Leena/Ulyashev, Oleg 2011: Hidden Rituals and Public Performance. Traditions and Belonging Among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts.*

Anna-Leena Siikala wurde bereits in Kapitel 7.1.4. behandelt, Oleg Ulyashev ist Philologe und Senior Researcher am *Komi Research Center Syktyvkar*, einer Abteilung der Uralischen Division der Russischen Akademie der Wissenschaften (vgl. Komi Science Center 2014). Gemeinsam sind die beiden Teil des interdisziplinären Projekts *New Religious Movements in the Russian North: Competing Uses of Religiosity After Socialism*. Die Monographie erschien in der Finnish Literature Society in Helsinki 2011. Im Text wird die Funktion des Schamanismus als lebendiges Phänomen zum Erhalt der Traditionen und des Zusammenhaltes der Minoritäten in den Vordergrund gestellt. Die Textauszüge stammen aus dem Kapitel 11. *The Reawakening of Shamanic Rituals* und aus den Abschnitten *Did the Khanty have Shamans?*, *The Shamanic Séance* und *Shamans are Performing Again*. Schamanismus wird hier bei allem Gegenwartsbezug doch mit einer gewissen Skepsis und einer Verortung in der Geschichte des Volkes betrachtet, wie aus den Titeln deutlich wird. Auch linguistisch lässt sich hier jedoch eine Entwicklung zur Eigenständigkeit der Schamanen ablesen: Sind sie im ersten Abschnittstitel noch „Eigentum“ der Chanten, im zweiten nur adjektivisch gebraucht, so sind sie im dritten Titel aktive Subjekte. Siikala verwendet den Terminus *shaman* 9-mal:

- ❖ *the shaman is a problem solver*: Deklarativsatz; der Schamane wird hier wie üblich in einer anderen Rolle verortet, um ihn westlichen Denkkategorien anzupassen.
- ❖ *a proper shaman dress*: Attribut; *shaman* dient hier als Attribut.
- ❖ *the shaman among the Khanty*: Attribut; das Attribut nimmt Bezug auf die ethnische Zugehörigkeit.
- ❖ *they were done by a shaman*: Nichtsubjekt; der Schamane wird als Subjekt vermieden.
- ❖ *a shaman family*: Attribut; in diesem Fall bildet *shaman* erneut das Attribut.
- ❖ *a known shaman*: Attribut

- ❖ *the shaman had to take part in the sacrifice*: aktives Subjekt; die Aktivität wird dadurch abgemildert, dass nicht explizit gemacht wird, aus welchen Gründen der Schamane teilnehmen muss.
- ❖ *the shaman's wardrobe*: Possesivkonstruktion; diese nimmt hier wieder einmal auf materiellen Besitz des Schamanen Bezug.
- ❖ *a shaman who specialises in holy rites*: restriktiver Relativsatz; der Schamane wird als Spezialist repräsentiert.

Trotz der Beschreibung eines zeitgenössischen Rituals und der namentlichen Nennung eines Schamanen vermeidet Siikala eine linguistische Aktivität und verwendet *shaman* hauptsächlich in attributiven Kontexten.

7.2.9. Balzer, Marjorie Mandelstam 2011: Shamans, Spirituality and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond.

Marjorie Mandelstam Balzer ist Anthropologin, Professorin an der Georgetown University und Herausgeberin der Zeitschrift *Anthropology and Archeology of Eurasia*. Sie hat zahlreiche Feldforschungen unternommen und interessiert sich besonders für russische Völker (vgl. Georgetown Univ. 2014). Die Monographie ist im renommierten wissenschaftlichen Verlag Palgrave Macmillan im Jahr 2011 erschienen, als Teil der Reihe *Contemporary Anthropology of Religion* und richtet sich an ein Fachpublikum. Die Textauszüge finden sich in Kapitel 2 *Spirits under Siege: Shamanic Communities of the North* in den Subkapiteln *From Kul'(Spirit) to Kul'tbaz (Soviet Cultural Base)* und *Responses to Repression: Analysis of the Spiritual and Cultural Underground*. Die weiteren Auszüge stammen aus Kapitel 3 *Doctors or Deceivers?* aus den Subkapiteln *Definitions and Classifications* und *Theories about Shamanic Cures*. Schon die Titelauswahl der Kapitel und Abschnitte ist sehr interessant. In der ersten der beiden Kapitelüberschriften wird der Schamane nicht erwähnt, stattdessen Bezug auf das spezifische kulturelle Umfeld und die Geister, die mit ihm einhergehen, genommen. Das Kapitel 3 versucht den Schamanen schon in der Überschrift in westliche Denkkategorien zu pressen, die beide der Realität nicht entsprechen, weder das positiv

gemeinte *doctor* noch das negative Gegenstück *deceiver*. Auch die Subkapitel deuten weiter auf den Versuch einer Klassifizierung im westlichen Sinne und auf eine zugrundeliegende (unbewusste) Skepsis hin (*Theories*). Der Band befasst sich mit dem Schicksal der sibirischen Schamanen in Zeiten der Verfolgung durch die Sowjets und danach und zehrt von zahlreichen Erfahrungsberichten (aus zweiter Hand), die ein lebendiges Bild des real existierenden Schamanismus zeichnen. Der Terminus *shaman* kommt im Textauszug 15-mal vor:

- ❖ *shamans [...] endured unprecedented devastation of their ways of life*: passives Subjekt; im Zuge des Satzes fungiert der Schamane darüber hinaus noch als Possessor.
- ❖ *shamans [...] became a focus of repression*: passives Subjekt; die linguistische Passivität unterstreicht, wie schon im ersten Beispiel, den Opferstatus des Schamanen und dessen Hilflosigkeit.
- ❖ *the strongest and most revered shamans*: Attribut; der Superlativ erhöht die Fähigkeiten der Schamanen.
- ❖ *the shamans themselves*: Attribut; die Zusammengehörigkeit der Schamanen untereinander wird durch *themselves* betont.
- ❖ *some shamans were more spiritually powerful*: Deklarativsatz; die Kombination von *some* und dem Komparativ nivelliert die Fähigkeiten der einzelnen Schamanen.
- ❖ *shamans as curers and miracle workers*: Attribut; Schamanen werden hier mit Inhabern anderer Funktionen gleichgesetzt.
- ❖ *powerful shamans*: Attribut;
- ❖ *the shamans had turned into bears*: aktives Subjekt; die Aktivität bezieht sich wiederum auf eine vordergründig spirituelle Handlung
- ❖ *their shaman leader-healers*: Attribut; *shaman* fungiert hier als Attribut, das die *leader-healers* in einen konkreten Kontext stellt.
- ❖ *shamans determined the nature of illness*: aktives Subjekt
- ❖ *Khanty shamans*: Attribut
- ❖ *Siberian shamans*: Attribut

- ❖ *some shamans were able to cure*: aktives Subjekt; auch hier bezieht sich die Aktivität wieder auf eine typische Aufgabe des Schamanen und die Fähigkeit, diese zu meistern.
- ❖ *shamans themselves*: Attribut
- ❖ *I am not attributing clairvoyance of scientific principles to shamans*: Nichtsubjekt; Balzer macht hier ohne die in den Wissenschaften üblichen Nominalisierungen ihre Position den Schamanen gegenüber klar.

Wenn Schamanen in Balzers Text in aktiven linguistischen Positionen zu finden sind, so beziehen sich diese ausschließlich auf ihre Fähigkeit, typische Aufgaben des Schamanentums zu vollziehen. Balzer vermeidet jedoch die typische Wissenschaftssprache und so gelingt es ihr ein recht vielfältiges linguistisches Bild der Schamanen zu zeichnen.

7.3. Texte zu den Saamen

Voranzustellen ist, dass der Schamanismus der Saamen seit dem 18. bzw. 19. Jahrhundert als ausgestorben gilt, sofern er denn jemals als solcher existiert hat, und somit alle Texte den Schamanen nur als historische Figur behandeln.

7.3.1. *Itkonen, Toivo Immanuel 1946: Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen.*

Toivo Itkonen (1891–1968) war Historiker und Linguist und gilt als Spezialist für die samischen Sprachen. Er unternahm etliche Feldforschungen und publizierte umfangreiches Material zu den Saamen (vgl. Sámi Museum 2006). Diese Monographie erschien 1946 in Helsinki in der *Finnisch-Ugrischen Gesellschaft*, die sich auf Erforschung der Uralischen Sprachen und Kulturen spezialisiert hat. Die Textauszüge stammen aus dem Kapitel 4 *Der Zauberer*. Dieser Terminus wird von Itkonen durchgehend für den Schamanen verwendet, eine Bezeichnung, die, vor allem wenn es wie hier um die Positionierung der Schamanen in der Vergangenheit des Volkes geht,

in den 1940er Jahren noch gängig war und nicht derart negativ konnotiert war wie heute. Für diesen Textauszug wird somit der Terminus *Zauberer* untersucht. Der Text beinhaltet zahlreiche historische Berichte über Schamanen aus zweiter Hand und beschreibt vor allem die samischen Schamanentrommeln²⁴ sehr genau. Es kommt zu einer Verschmelzung historischer Tatsachen und mythischer Berichte. Der Terminus *Zauberer* kommt im Textauszug 14-mal vor.

- ❖ *der Zauberer (nǝǎi'd)* war eine wichtige Person: Deklarativsatz; die Verwendung des samischen Ausdrucks macht den kulturellen Zusammenhang noch einmal explizit.
- ❖ *einige waren Zauberer aufgrund ihrer angeborenen Gaben*: Deklarativsatz
- ❖ *ein derartiger Zauberer*: Attribut; *derartig* stellt den Schamanen in einen sehr spezifischen Kontext, der aus dem Rest des Textes hervorgeht und sich auf besonders fähige Individuen bezieht.
- ❖ *der Zauberer behielt seine Stellung selten [...] bei*: aktives Subjekt
- ❖ *am Leibe des Zauberers*: Possessivkonstruktion
- ❖ *die schwächstbegabten Zauberer*: Attribut; dies nimmt wie so oft auf die Fähigkeiten des Schamanen Bezug.
- ❖ *tüchtigere Zauberer*: Attribut
- ❖ *übelwollende Zauberer*: Attribut; dieses bezieht sich auf eine charakterliche Qualität des Schamanen.
- ❖ *daß die Zauberer geheimnisvolle Dinge zu klären [...] vermochten*: aktives Subjekt; in diesem Relativsatz fungiert der Schamane als aktives Subjekt, dem wiederum besondere Fähigkeiten zugesagt werden.
- ❖ *die Hilfe des Zauberers*: Possessivkonstruktion
- ❖ *im Zusammenhang mit dem Zauberer*: Bestimmung
- ❖ *[der] Brauch der sibirischen Schamanen*: Possessivkonstruktion; dies ist der einzige Kontext, in dem Itkonen von *Schamanen* spricht, versehen mit dem ethnischen Attribut.

²⁴ Die Trommel ist ein zentrales Merkmal des samischen Schamanismus und wird in der Forschung gerne herangezogen, da verhältnismäßig viele bemalte Exemplare erhalten sind, die Aufschluss über das schamanistische Weltbild der Saamen geben.

- ❖ *der obugrische Zauberer*: Attribut; Itkonen spricht bei den Ob-Ugriern schon wieder von *Zauberern*, wie er diese von den *sibirischen Schamanen* unterscheidet bleibt ungeklärt.
- ❖ *der lappische Zauberer*: Attribut

Itkonens Text stammt aus dem Jahr 1946, was die Verwendung des Wortes *Zauberer* in einen weniger kritischen Kontext stellt. Der Schamane wird meist mit Attributen versehen, die sich entweder auf seine Ethnie oder auf seine Fähigkeiten beziehen.

7.3.2. Bosi, Roberto 1976/1960: *The Lapps*.

Über Roberto Bosi konnte ich leider keinerlei Informationen auffinden. Die Monografie wurde vom Verlag Greenwood Press in Westwood 1976 publiziert, der sich heute auf die chinesische Kultur spezialisiert hat, zur Zeit der Publikation jedoch hauptsächlich Referenzwerke herausbrachte. Der Text erschien ursprünglich bereits 1960 in London im populärwissenschaftlichen Verlag Thames & Hudson in der Serie *Ancient People and Places Vol. 17*. Damit kann man von einer Adressierung an ein Laienpublikum ausgehen, das nur mangelnde Vorkenntnisse über die Saamen hat und dem diese Kultur in Grundzügen nähergebracht werden muss. Eine parallele Ausgabe erschien ebenfalls 1960 in New York im Verlag F.I. Praeger. Zu dieser findet sich eine Rezension von dem Saamen-Spezialisten Asbjörn Nesheim, in der er unter anderem Folgendes schreibt:

The present result, however, is a hopeless mixture of correct and incorrect information. [...] It is unfortunate that the book should appear in a scientific series of repute and in a universal language, for this leads to the danger of the errors and misunderstandings in this volume being carried into future works on the Lapps. (Nesheim 1961: 383)

Nesheim zeigt in seiner Rezension zahlreiche Fehler auf und endet mit dem radikalen Satz: „This book should never have been printed.“ (Nesheim 1961: 385). Diese Einschätzung mag drastisch erscheinen, sie wirft jedoch Licht auf die Bewertung, die das Werk erfahren hat. Die Textauszüge stammen aus *Part Three: The Life of the Spirit*,

Kapitel XII *Shamans and Drums*. Der Text erwähnt den Schamanen in Zusammenhang mit der Bärenjagd, beschreibt die Trommeln des Schamanen und bezeichnet ihn als Vertreter einer Art „priesthood“ (Bosi 1976: 154), eine Sichtweise, die in den 1970er Jahren bereits eher kritisch besehen wurde. Der Terminus *shaman* wird im Textauszug 4-mal verwendet:

- ❖ *this was the shaman*: Deklarativsatz; der Satz nimmt Bezug auf den vorhergehenden und positioniert den Schamanen im Kontext der Bärenjagd.
- ❖ *the shaman was a man who had entered into relationship with the spirit*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman [...] was the intermediary between man and his gods*: Deklarativsatz; dieser verortet den Schamanen wieder in einer typischen Rolle.
- ❖ *the shaman's care*: Possessivkonstruktion

Bosi spricht vom Schamanen wörtlich quasi nur in Deklarativsätzen, die den Schamanen erläutern sollen. Seine Darstellung des Schamanen bleibt auch inhaltlich so simpel, wie sie es linguistisch ist.

7.3.3. Manker, Ernst 1963: Seite-Kult und Trommelmagie der Lappen.

Ernst Manker (1893–1972) war ein schwedischer Ethnograph und Spezialist für samische Schamanentrommeln und war am Staatlichen Ethnologischen Museum in Stockholm tätig (vgl. Berg 1985). Der Artikel erschien 1963 in Budapest im *Akadémiai Kiadó* im Sammelband *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, herausgegeben vom großen ungarischen Schamanismusforscher und Ethnologen Vilmos Diószegi (1923–1972). Der Schamanismus ist hier im religiösen Kontext verankert. Der Text beschäftigt sich mit zwei zentralen Elementen des samischen Schamanismus: den sogenannten *siedi* (heilige Plätze, an denen Geister wohnen) und den Schamanentrommeln. Als Synonym für *Schamane* kommt hier auch das Wort *noid* zum Einsatz, insgesamt finden sich die beiden Termini im Auszug 7-mal:

- ❖ *diese „kundigeren Männer“ wurden als noid bekannt*: Attribut; durch die Verwendung des Komparativ und der Anführungszeichen wird die Fähigkeit der als *noid* bezeichneten Männer in Frage gestellt.
- ❖ *die Schamanen der Lappen*: Possessivkonstruktion; die Schamanen sind hier der „Besitz“ eines spezifischen Volkes.
- ❖ *der trommelnde noid*: Attribut; der Schamane wird hier durch seine Aktivität des Trommelns ausgezeichnet.
- ❖ *böse Anschläge eines anderen noid*: Possessivkonstruktion; der fremde *noid* wird als Possessor der bösen Anschläge verwendet, was ihn in Kontrast zum impliziten „eigenen“ Schamanen setzt.
- ❖ *[währenddessen] konnte sich der noid gewisser Hilfsmittel bedienen*: aktives Subjekt
- ❖ *„Zauberrentier“ eines anderen noid*: Possessivkonstruktion
- ❖ *wurde es ernst für unseren noid*: Bestimmung; der Terminus *noid* ist zusätzlich mit einem Personalpronomen versehen, das ein Nahverhältnis des Schamanen sowohl zum Volk als auch zum Leser impliziert, eine Methode, die eher aus der Literatur als aus wissenschaftlichen Texten bekannt ist und eine mangelnde Sachlichkeit andeutet.

Im Textauszug ist der *noid* meist ohne direkte Nennung mit aktiven Verben versehen, wird er direkt bezeichnet, so passiert dies meist in Possessivkonstruktionen und Zuordnungen zu Völkern.

7.3.4. Nesheim, Asbjörn 1972: Über die Lappen und ihre Kultur.

Asbjörn Nesheim ist ein norwegischer Linguist und Spezialist für die samische Sprache und Kultur, er war Leiter der samischen Sammlung im Norwegischen Ethnographischen Museum und Professor für Samisch an der Universität Oslo. Nesheim kümmerte sich auch aktiv um die Anliegen der Saamen und arbeitete an mehreren Wörterbüchern federführend mit (vgl. Aarseth 2014). Die Monographie erschien 1972 in Oslo im Verlag Johan Grundt Tanum, der neben wissenschaftlichem auch ein Laienpublikum

anspruch. Der Textauszug stammt aus dem Kapitel *Von der lappischen Religion zum Christentum* und in ihm wird hauptsächlich der samische Begriff *noaide* als Bezeichnung für den Schamanen verwendet, weshalb hier ausnahmsweise dieser Terminus untersucht wird. Der Schamanismus wird als Urreligion der Saamen behandelt und bis zu seiner Verdrängung durch das Christentum dargestellt, allerdings nur auf wenigen Seiten, also dementsprechend oberflächlich. Die Termini *Schamane* und synonym *noaide* werden 6-mal verwendet:

- ❖ *die sogenannten noaiden*: Attribut; dieses impliziert gewisse Zweifel.
- ❖ *ein sibirisches (tungusisches) Wort für noaide*: Bestimmung
- ❖ *die wichtigste Ausstattung des Schamanen oder noaiden*: Possessivkonstruktion; *noaide* tritt hier direkt als synonyme Option und Alternativ-Possessor auf.
- ❖ *versammelten sich die Mitglieder des Stammes um den noaiden*: Nichtssubjekt; der Schamane steht trotz seines inaktiven Status im Zentrum der Aufmerksamkeit.
- ❖ *jeder noaide*: Attribut

Nesheim bleibt in dem Textauszug an der Oberfläche des Phänomens und dementsprechend unspektakulär sind auch die linguistischen Repräsentationen des Schamanen.

7.3.5. Hultkrantz, Ake 1978: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism.

Ake Hultkrantz (1920–2006) war Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Stockholm. Er war Ethnologe und begann bereits in den 1940er Jahren mit seiner Feldforschung bei den Saamen. Darüber hinaus beschäftigte er sich mit indigenen Völkern Nordamerikas (vgl. Kahan 2006). Der Artikel erschien in der Monographie *Studies in Lapp Shamanism*, die Hultkrantz gemeinsam mit Louise Bäckman 1978 in Stockholm publizierte. Erschienen ist sie im Verlag Almqvist & Wiksell International, der aus der Druckerei der Königlichen Schwedischen Akademie der

Wissenschaften hervorgegangen ist. Die Publikation bildet Band 16 der *Stockholm Studies in Comparative Religion* und trägt den Zusatz *Acta Universitatis Stockholmiensis*, steht also unter der Schirmherrschaft der Universität Stockholm. Die Ausrichtung auf ein wissenschaftliches Publikum ist somit selbstverständlich. Die beiden Autoren schreiben über den Zweck des Bandes: „This work aims at being a contribution to a more adequate understanding of Lapp shamanism.“ (Bäckman & Hultkrantz 1978: 5) Die Textauszüge stammen aus *Chapter I: Introduction* und dem Subkapitel *The Shaman's Tasks*. Hier sieht man wieder deutlich die Zuordnung von Aufgaben zur Person des Schamanen, die eine Einordnung in westliche Denkkategorien erleichtern soll. Der Terminus *shaman* kommt im Textauszug 12-mal zur Anwendung:

- ❖ *the role of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman acts as a cult-leader*: aktives Subjekt; der Schamane spielt eine ihm zugeordnete Rolle.
- ❖ *the shaman is only exceptionally in charge of the cult*: aktives Subjekt; der vorhergehende Beispielsatz wird zurückgenommen, indem das Außergewöhnliche dieses Aktes betont wird.
- ❖ *the shaman's role*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the main tasks of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman is the doctor*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman's agency*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman is the diviner*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman is the psychopomp*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman is the hunting magician*: Deklarativsatz; wie aus den letzten Beispielen ersichtlich ist, handelt es sich hier um ein klares Muster der linguistischen Repräsentation, das Nesheim anwendet.
- ❖ *the shaman may call the herds of the wild reindeer*: aktives Subjekt; die Fähigkeit des Schamanen wird durch die Verwendung des Verbes *may* verringert.
- ❖ *the shaman is a sacrificial priest*: Deklarativsatz

Hultkrantz verwendet den Terminus nur auf drei Arten: in einem Deklarativsatz á la „Der Schamane ist ...“, in Possessivkonstruktionen und als aktives Subjekt. Diese Art der Darstellung erzielt eine möglichst simple und doch, in Bezug auf die Aktivität, die dem Schamanen zugestanden wird, ausgewogene Repräsentation des Schamanen. Auffällig ist, dass Nesheim den Schamanen immer mit anderen Funktionen und Rollen erklärt, die dem westlichen Denken näherstehen.

7.3.6. Pentikäinen, Juha²⁵ 1984: *The Sámi Shaman. Mediator between Man and Universe.*

Der Artikel erschien in dem Sammelband *Shamanism in Eurasia. Part I.* von Mihály Hoppál in Göttingen in der Edition Herodot, einer wissenschaftlichen Edition, im Jahr 1984. Der Auszug stammt aus dem Subkapitel 2. *The Social Functions of the Sámi Shaman.* An dem Titel sowohl des Artikels als auch des Subkapitels wird der Versuch deutlich, den Schamanen in sozialen Rollenzuschreibungen zu positionieren. Der Artikel befasst sich mit historischen Darstellungen des samischen Schamanen aus zweiter Hand sowie mit der Schamanentrommel und der samischen Folklore. In diesem Textauszug wird der Terminus *shaman* 12-mal angewandt:

- ❖ *the shamans were specialists*: Deklarativsatz
- ❖ *the main roles of the shaman*: Possessivkonstruktion; zu beachten ist hier, wie auch an anderen Stellen im Korpus, das Nomen *roles*, welches in die Schiene der Kategorisierung des Schamanen passt.
- ❖ *the shaman was the leader of the ecstatic healing drama*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman had the role of the psychopomp*: aktives Subjekt; auch hier hat der Schamane (diesmal zumindest aktiv) eine spezifische Rolle inne.
- ❖ *the shaman was considered to be a benevolent figure*: passives Subjekt; interessant ist hier die Wahl des Satzbaus, da Pentikäinen ansonsten zu klaren Deklarativsätzen tendiert, wenn er den Schamanen charakterisiert.
- ❖ *he might turn to the shaman*: Nichtsubjekt

²⁵ Zu Juha Pentikäinen s. Kapitel 7.1.8.

- ❖ *the shaman's ecstatic assistance*: Possessivkonstruktion; diese nimmt erneut auf spirituelle Aspekte Bezug.
- ❖ *the shaman was the general leader*: Deklarativsatz
- ❖ *the shaman drum*: Attribut; hier hat der Terminus selbst eine attributive Funktion.
- ❖ *truly capable shamans*: Attribut; dieses bezieht sich wieder auf spezielle Kenntnisse.
- ❖ *another, more experienced shaman*: Attribut; der Komparativ grenzt den Schamanen von einem impliziten, schwächeren Schamanen ab.
- ❖ *so-called "great" shamans*: Attribut; die Möglichkeit der Existenz mächtiger Schamanen wird hier auf doppelte Weise implizit negiert: einerseits durch das skeptische *so-called* und andererseits durch die nivellierenden Anführungszeichen.

Wie schon in vorangegangenen Korpustexten ist auch hier die Zuordnung des Schamanen zu unterschiedlichen Rollen dominant, besonders auffallend natürlich via Deklarativsatz. Pentikäinen befasst sich ansonsten eher mit „generellen Meinungen“ zum Schamanismus der Saamen, der Text ist also indirekt heterogloss. Diese Textstelle ähnelt der vorhergegangenen von Hultkrantz inhaltlich (und teilweise fast wörtlich!) in einem auffallend großen Maße.

7.3.7. *Hultkrantz, Ake²⁶ 1992: Aspects of the Saami (Lapp) Shamanism.*

Der Artikel entstammt einem Tagungsband, der von Mihály Hoppál herausgegeben, 1992 in Budapest im Akadémia Kiadó und in der Finnish Literature Society erschienen ist. Der Band umfasst die Vorträge der *Regional Conference of the International Association of the History of Religion*, die in Helsinki im Jahr 1990 abgehalten wurde. Wie bereits erwähnt, zielen Tagungsbände in erster Linie auf die Teilnehmer der Konferenz als Publikum ab, also auf eine sehr spezifische wissenschaftliche Leserschaft. Der Artikel befasst sich mit der Frage, inwieweit man von samischen Schamanen

²⁶ Zu Ake Hultkrantz s. Kapitel 7.3.5

sprechen kann, da die Verwendung der Trommel nicht auf diesen beschränkt war, und mit generellen Merkmalen des samischen Schamanismus. 15-mal wird der Terminus *shaman* im Textauszug erwähnt:

- ❖ *the Saami shaman*: Attribut
- ❖ *the male shaman*: Attribut
- ❖ *different kinds of shamans*: Attribut; die Position des Schamanen wird ausdifferenziert.
- ❖ *several shamans*: Attribut
- ❖ *the true shaman*: Attribut; *true* impliziert die Möglichkeit, dass es auch einen *false shaman* geben könnte, ist also nicht nur positiv konnotiert.
- ❖ *no proper boundary line between the shamans and the laity*: Bestimmung; die Konfrontation, die durch die *between*-Konstruktion entsteht wird durch die Negation am Beginn des Segments wieder aufgehoben, dennoch dominiert sie den Leseindruck.
- ❖ *not only shamans [...] were supposed to have guardian spirits*: passives Subjekt; Schamanen haben nicht einfach Hilfsgeister, sondern sie werden ihnen von einer nicht genannten Größe zugeordnet.
- ❖ *shamans undertook drum divination*: aktives Subjekt; hier vollführt der Schamane wieder eine klischeehafte Handlung.
- ❖ *the foremost task of the shaman*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the shaman also engaged himself [...] in drum divination*: aktives Subjekt
- ❖ *some shamans obviously turned into evil magicians*: aktives Subjekt; hier wird den Schamanen auch linguistisch die Macht belassen, sich für das Böse zu entscheiden.
- ❖ *the shaman occasionally functioned as a sacrificial priest*: aktives Subjekt
- ❖ *it fell upon the shaman to lead the sacrificial animal*: Nichtsubjekt; der Schamane wird hier wieder in eine fremdbestimmte Rolle gedrängt.
- ❖ *the Saami shaman*: Attribut
- ❖ *the shaman was greeted*: passives Subjekt

In dem Text von Hultkrantz wird der Schamane linguistisch eher passiv repräsentiert, er wirkt wie der „Spielball“ der Gesellschaft, die über seine Aufgaben bestimmen kann und hinter all seinen Handlungen steht. Darüber hinaus wird er mit den üblichen ethnischen und befähigenden Attributen versehen.

7.3.8. *Kulonen, Ulla-Maija et. al. 2005: The Saami. A Cultural Encyclopedia.*

Ulla-Maija Kulonen (heute Forsberg) arbeitet an der Universität Helsinki und ist Leiterin der Abteilung für Finno-Ugristik. Die Enzyklopädie geht aus einem EU-geförderten Projekt der Universität Helsinki hervor, das auch eine Datenbank²⁷ aufbaut (vgl. Mansikka 2007). Erschienen ist die gedruckte Variante 2005 in der Finnish Literature Society, herausgegeben gemeinsam mit Risto Pulkkinen und Irja Seurujärvi, beides Wissenschaftler an der Universität Helsinki und Mitarbeiter des Datenbank-Projektes. Seurujärvi ist Projektkoordinatorin, Pulkkinen ist für Religion zuständig und Kulonen für die samische Sprache. Die Textauszüge stammen aus den Einträgen zur *Arctic Hysteria* von Risto Pulkkinen und *Shamanism* von Jelena Porsanger, die am *Department of Saami* an der Universität Tromsø tätig ist und in diesem Projekt für Mythologie, Tradition und Literatur verantwortlich ist (vgl. Univ. Helsinki 2004). Schamanismus wird hier also in den Kontext von Krankheit sowie Mythologie und Religion gestellt. Der Eintrag zu *Shamanism* beschäftigt sich zuerst mit allgemeinen Aspekten des Phänomens und geht dann auf spezifisch samische Aspekte ein. Der Terminus *shaman* findet sich nur im zweiten Teil des Textauszuges, dort 8-mal:

- ❖ *the shaman as an intermediary*: Attribut; hier hat man es erneut mit der typischen Rollenzuschreibung zu tun.
- ❖ *the shaman's soul*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the old shaman*: Attribut
- ❖ *the shaman receives a ritual costume*: passives Subjekt
- ❖ *the shaman's drum*: Possessivkonstruktion
- ❖ *the Saami shaman*: Attribut

²⁷ http://www.helsinki.fi/~sugl_smi/senc/en/johdanto.htm

❖ *shamans commonly used the monotone drumming*: aktives Subjekt; der Schamane instrumentalisiert seine Trommelfähigkeiten bewusst.

❖ *the Saami shaman*: Attribut

Der erste Teil des Auszuges befasst sich mit der sogenannten *arctic hysteria*. In diesem Teil wird vermieden, den Schamanen als solchen zu bezeichnen, da es um die Beschreibung einer Krankheit geht, die äußerst fragwürdig ist. Eine namentliche Erwähnung des Schamanen wäre hier eine extreme Form der Bewertung, die dem wissenschaftlichen Anspruch des Gesamttextes nicht entsprechen würde. Der zweite Textauszug befasst sich großteils mit der Ekstase des Schamanen, hier wird der Schamane als aktiv tätig dargestellt, was sich linguistisch jedoch nur beschränkt widerspiegelt.

7.3.9. Koger, Martina 2006: *Johannes Schefferus Lapponia. Eine Ethnographie der Samen aus dem 17. Jahrhundert. Darstellung und Diskurs über die Beschreibung der Samen am Beispiel von Johannes Schefferus und den Autoren vom Altertum bis zur Neuzeit. Eine quellenkritische Analyse.*

Martina Koger hat mit dieser Dissertation im Jahr 2006 ihren Abschluss des Doktoratsstudiums Ethnologie an der Universität Wien erworben. Betreuer der Arbeit war Dr.Dr.h.c. Karl Rudolf Wernhart, Professor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie und Religionshistoriker. Die Dissertation befasst sich mit *Schefferus Lapponia* aus dem 16. Jahrhundert, eine Erwähnung von Schamanen kommt nur in einem kurzen erläuternden Abschnitt der Autorin vor, in einem sehr spezifischen Kontext. Der Textauszug stammt aus Kapitel 4 *Materialdarstellung in ausgewählten Beispielen*, Abschnitt 4.3. *Die Religionen der Samen, Schamanismus und Animismus*. Der Terminus *Schamane* kommt im Textauszug 5-mal vor:

❖ *große Bedeutung kam den Schamanen, Noajdde, zu*: Nichtsubjekt; der Schamane wird hier trotz seines inaktiven Status wertgeschätzt.

- ❖ *mit Hilfe der Zaubertrommel konnte der Schamane mit den Göttern [...] in Kontakt treten:* aktives Subjekt
- ❖ *der Schamane verfügt über die Fähigkeit:* aktives Subjekt; hier werden wieder einmal die Fähigkeiten des Schamanen in den Fokus gerückt.
- ❖ *die Schamanen mussten für die Krankenheilung ihre Freiseele [...] verwenden:* aktives Subjekt
- ❖ *neben der Heilung hatten die Schamanen auch andere Aufgaben:* Possessivkonstruktion
- ❖ *das ekstatische Verhalten der Schamanen:* Possesivkonstruktion; auch hier findet sich die typische Verbindung mit spiritueller Aktivität.

Alles in allem überrascht auch dieser letzte Textauszug nicht, was die linguistische Repräsentation des Schamanen anbelangt. Zudem zielt Kogers Darstellung nicht darauf ab, den Schamanen differenziert darzustellen, sondern sie benötigt die Erläuterungen nur zur Erklärung eines spezifischen Hintergrundes.

7.4. Zusammenfassung Kontexte und linguistische Repräsentation

Alle Korpustexte stammen von wissenschaftlichen Autoren, die meisten von ihnen sind auch in renommierten wissenschaftlichen Verlagen erschienen, womit auch die Ausrichtung auf ein Fachpublikum gegeben ist. Die wissenschaftliche Ausrichtung ergibt sich durch die Verortung der Texte an der Universitätsbibliothek Wien. Ein Großteil der Wissenschaftler sind Ethnologen, Religionswissenschaftler und Anthropologen, hinzu kommen einige wenige Linguisten und Finno-Ugristen. Dies ist auch ganz natürlich, da die Erforschung des Schamanismus ein primär ethnologisches Gebiet darstellt und eher die Ergebnisse für die kulturwissenschaftliche Seite der Finno-Ugristik relevant sind. Auch die groben Themen der Monographien und Sammelbände entsprechen diesem Bild: In den meisten Werken geht es um die Kultur der jeweiligen Völker, meist wird vom Schamanen im Kontext der Religion und der Glaubensvorstellungen gesprochen, oftmals erhält er ein eigenes Kapitel, das meist

den Versuch unternimmt, das Phänomen Schamanismus westlichen Denkkategorien unterzuordnen. Der Schamanismus als Forschungsthema weist in den meisten Fällen ein Machtgefälle auf, da Wissenschaftler und Schamanen meist aus unterschiedlichen sozialen Gemeinschaften kommen.

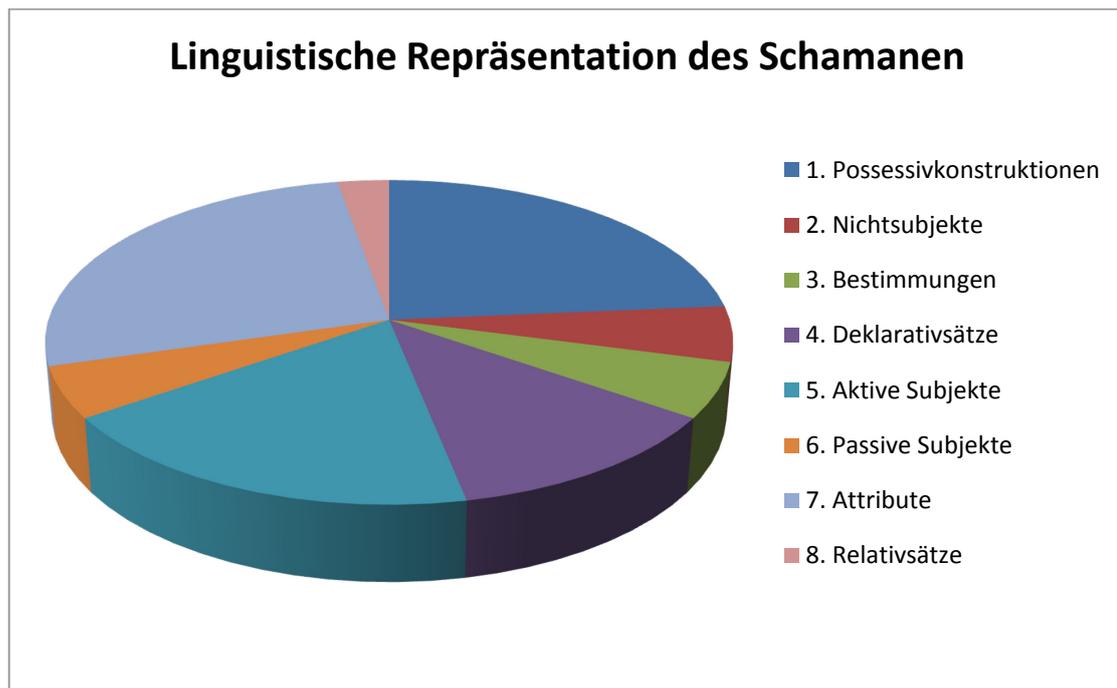
There are five dimensions of inequality in post-colonial societies, by which we are all positioned, very early in life in the home: generation, gender, ethnicity, incapacity and class. [...] Thus social subjects of equal status construe equality by having access to and taking up the same kind of choices, whereas subjects of unequal status take up choices of different kinds. (Martin & Rose 2007: 302–303)

Der Blick des Westens vor allem auf die Kulturen Sibiriens hat durch die lange Trennung durch den Eisernen Vorhang auch in neueren Werken noch immer einen postkolonialen Beigeschmack. Wie gezeigt wurde, spiegelt sich die „Wahl“ der Wissenschaftler auch in den kleineren linguistischen Einheiten der Nominalgruppen und Termini zur Bezeichnung des Schamanen wider. Die meisten Texte betrachten den Schamanismus als ein Phänomen der Vergangenheit, einige von ihnen sehen ihn, vor allem was die Saamen betrifft, als ausgestorben an. Mehrere Artikel befassen sich auch mit aktuelleren Formen des Schamanismus, aber nur wenige Monographien nähern sich dem Schamanismus wirklich als zeitgenössisches und relevantes Phänomen. Diese Grundhaltung ist bei aller Toleranz gegenüber religiösen Vorstellungen noch immer nicht überwunden und ähnelt in den Grundzügen der Betrachtungsweise des 19. Jahrhunderts, wo Schamanen als Magier und Überbleibsel einer veralteten Kultur betrachtet wurden.

Interessanterweise finden sich in der linguistischen Verwendung der Termini keinerlei Unterschiede in Texten für ein allgemeines und für ein wissenschaftliches Publikum, auch die inhaltlichen Unterschiede sind interessanterweise eher gering.²⁸ Die Texte bleiben alle an der erklärenden Oberfläche und die Differenz der unterschiedlichen Verwendungshäufigkeiten ist dementsprechend auch relativ gering: in 27% der Fälle ist er mit einem Attribut versehen bzw. dient selbst als solches; in 24%

²⁸ Ausgeklammert sind hier natürlich populärwissenschaftliche und esoterische Werke, die auch nicht Teil des untersuchten Korpus gewesen sind.

der Fälle ist der Terminus Teil einer Possessivkonstruktion; in 19% ist der Schamane aktives Subjekt eines Satzes; in 12% der Fälle Subjekt eines Deklarativsatzes á la *the shaman is the doctor*; in je 6% der Fälle ist der Terminus ein sogenanntes Nichtsubjekt bzw. eine Bestimmung; in 5% fungiert er als passives Subjekt und in 3% der Fälle wird er durch einen Relativsatz spezifiziert. Graphisch sieht dies aus wie folgt:



Der Schamane wird im unmittelbaren Ko-Text erwartungsgemäß häufig mit als typisch zu betrachtenden Fähigkeiten oder Attributen versehen. Er heilt, vermittelt, besitzt Kräfte und Fähigkeiten, hat Rollen inne und gerät in Trance. Im Korpus finden sich zahlreiche Stellen, die mit den typischen Methoden des Hedging die Intensität all dieser Elemente vermindern, z.B. durch die Verwendung von Modalverben und Heckenausdrücken. Entgegen meinen Vermutungen spiegeln sich in den Attributen keinerlei herausragende Bewertungen wider, die meisten nehmen Bezug auf die Nationalität, das Alter oder den Bekanntheitsgrad bzw. spezifische Fähigkeiten des Schamanen. Auffallend ist, dass in erster Linie der samische Schamane mit ethnischen Attributen versehen wird, der ob-ugrische weitaus seltener und nur in vereinzelt Fällen wird vom finno-ugrischen bzw. uralischen Schamanen gesprochen. Letzteres ist

ein Indiz für wissenschaftliche Genauigkeit, da von einem uralischen Schamanentum höchstwahrscheinlich auch zu Urzeiten nicht gesprochen werden konnte. In der Position als Nichtsubjekt bzw. Bestimmung, immerhin 12% der Fälle, bleibt der Schamane passiv, inaktiv und dient maximal zur Verdeutlichung gewisser Sachverhalte oder des Kontexts.

Die großzügige Verwendung von Possessivkonstruktionen im Zusammenhang mit den Termini *shaman*, *Schamane*, *noid*, *noaide* macht noch einmal den Versuch deutlich, den Schamanen mit diversen Fähigkeiten und Rollen in Zusammenhang zu bringen. Er stellt eine Art *Objekt* dar, das man zu klassifizieren versucht, um es westlichen Denkkategorien anzupassen. Es dominieren inhaltlich spirituelle Fähigkeiten, die sich im „Besitz“ des Schamanen befinden. Darüber hinaus sind es spezifische Rollen, die ihm zugeordnet werden sowie in beschränktem Maße materielle Güter, die in den meisten Fällen jedoch direkten Bezug zu den schamanistischen Ritualen haben, z.B. die Trommel.

Bezüglich der Aktivitäten der Schamanen sind es fast ausschließlich typische Dinge, die der Schamane aktiv ausführt, z.B. Zeremonien leiten. Überraschenderweise wird der Schamane weitaus häufiger als gedacht als aktives Subjekt dargestellt (19%), als passives nur in 5% der untersuchten Fälle, was ihn aus seinem Objektstatus, den er als „Forschungsgegenstand“ quasi automatisch innehat, befreit. Am häufigsten findet, über Possessivkonstruktionen und über Deklarativsätze, eine Rollenzuschreibung statt. Das Gesamtbild der linguistischen Repräsentation des finnougriischen Schamanen ändert sich durch die Analyse des unmittelbaren Ko-Textes in keinem sonderlichen Maße. Die ursprünglichen Differenzierungstendenzen, die bei der Untersuchung der Termini auftraten und schon durch die Termini der Anhänger nivelliert wurden, werden noch weiter abgeschwächt, da die linguistische Positionierung der Termini ein recht unspektakuläres Ergebnis geliefert hat und den Schamanen in typischen Verwendungszusammenhängen in einer recht gleichmäßigen Verteilung repräsentiert.

8. Fazit und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat versucht, einen Einblick in das Bild zu geben, das den Studierenden der Universität Wien bei ihrer Recherche zum finnougri-schen Schamanismus in den zugänglichen Texten geboten wird.

Als Basis der Analyse dienten Methoden der Critical Discourse Analysis und der Schamanismusforschung. Sie stellen zwei wissenschaftliche Felder dar, die von einem regen interdisziplinären Austausch geprägt und trotz heftiger und jahrelanger Debatten noch nicht vollkommen klar strukturiert sind. In beiden Forschungsrichtungen gibt es rege Diskussionen zu so grundlegenden Themen wie Methodologie (CDA) oder Begriffsbestimmung (Schamanismus). Sehr aufschlussreich für die Schamanismusforschung ist Roland Huttons grundlegendes Werk *Shamans. Siberian Spirituality and Western Imagination* (2001), das die Rolle des Westens im Gesamtkonzept „sibirischer Schamanismus“ herausarbeitet. In Bezug auf die CDA ist die Diskussion über die Verwendung von Nominalisierungen durch einige der führenden Diskursanalysten Michael Billig, James Robert Martin, Norman Fairclough und Teun van Tjik in der Zeitschrift *Discourse and Society* (19 (6): 2008) äußerst interessant und deutet auf die noch lange nicht ausdifferenzierte Methodik des Feldes hin. In dieser Arbeit wurde versucht, die beiden Forschungsfelder fruchtbar zu verknüpfen. Mir ist bewusst, dass ich einige der Methoden zur Repräsentation, die ich in dieser Arbeit unter die Lupe genommen habe, selbst angewendet habe, insbesondere, was die Person des Schamanen angeht.

Der Fokus lag nicht auf der Analyse des Inhalts der Texte, sondern auf den sprachlichen Mitteln der Repräsentation. In drei Schritten wurden die linguistischen Mittel untersucht: in Bezug auf die Termini, die für den Schamanen verwendet werden, bietet sich den Studierenden ein sehr heterogenes und differenziertes Bild des Schamanen. Betrachtet man darüber hinaus jedoch auch die Termini, die für die Anhänger des finnougri-schen Schamanismus verwendet werden, so nivelliert sich diese Heterogenität schon ein wenig, da vor allem die Zugehörigkeit zu (ethnischen) Gemeinschaften in den Vordergrund tritt. Der letzte Teil der Untersuchung befasste

sich mit der direkten Verwendung des Terminus, dem Kontext der Texte und dem unmittelbaren Ko-Text; hier wurde das Bild des Schamanen nun noch oberflächlicher, er wird de facto nur in sehr spezifischen Ko-Texten und in eingeschränkter Weise repräsentiert, wenngleich mit einem überraschend hohen Aktivitätsanteil. Wider Erwarten finden sich nur sehr wenig explizite oder auch implizite negative Bewertungen des Schamanen, vor allem was die Bezeichnungen und die Attribute angeht ist dies beeindruckend und lässt an sich wiederum auf eine differenzierte Darstellung schließen. Das Gesamtbild, das vom finnougrischen Schamanen entsteht, ist dennoch oberflächlicher als vermutet, da die immer gleichen Aspekte wie Ekstase, Trommel und Mittler zwischen den Welten behandelt werden. Ein weiteres beachtenswertes Ergebnis dieser Arbeit ist, dass sich die linguistische Repräsentation des Schamanen im Untersuchungszeitraum (1932–2011) nur sehr unwesentlich verändert oder verbessert hat. Einzig der Terminus *Schamane* bzw. *shaman* hat sich durchgesetzt. Die Rollenzuschreibungen an den Schamanen finden sich in allen Varianten der linguistischen Verwendung des Terminus. Somit wird deutlich, dass es in der Forschungsliteratur weniger um eine objektive Darstellung des Schamanen als eigenständiges Phänomen geht, sondern viel eher darum, ihn an westliche Rollenbilder anzunähern und auf vorhandene Denkmuster aufzubauen bzw. den Schamanen in diese vorhandenen Muster einzubetten. Die wirklich spezifischen Aspekte des Schamanentums können offensichtlich nur anhand vorhandener Kategorien beschrieben werden, dies hat sich auch im Lauf des 20. und 21. Jahrhunderts scheinbar nicht geändert. In diesem Zusammenhang gilt zu bedenken, dass all diese bereits bestehenden Rollen mit einem großen Pool an Konnotationen verknüpft sind, die sich auf die Interpretation des Schamanismus zuerst beim Autor/bei der Autorin und in veränderter Form auch beim Leser auswirken. Es stellt sich die Frage, ob nicht die Erarbeitung eines vollkommen neuen Vokabulars zur Beschreibung der finnougrischen Schamanen nötig und fruchtbar wäre.

9. Bibliographie

9.1. Korpus

Allgemeine Texte

Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1990: Chosen by the Spirits. In: Balzer, Marjorie Mandelstam (Hrsg.): *Shamanism. Soviet Studies of traditional religion in Siberia and Central Asia*. Armonk, NY [u.a.]. 3–48.

Hajdu, Peter 1975: *Finno-Ugrian Languages and People*. London: Andre Deutsch Limited. 58–59.

Hajdú, Péter & Domokos, Péter 1987: *Die uralischen Sprachen und Literaturen*. Hamburg: Helmut Buske Verlag. 326–327.

Hoppál, Mihály 1976: Folk Beliefs and Shamanism Among the Uralic Peoples. In: Hajdú, Péter (Hrsg.): *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*. Budapest: Corvina Press. 215–242.

Honko, Lauri et. al. 1993: *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Pieksämäki: The Raamattutlo Press, Finnish Literature Society Editions 533. 63–69, 74–75, 523–528.

Musi, Carla Corradi 1997: Finno-Ugric Shamanism and the Western European World of Magic. The Ambivalent Nature of the Workers of Sacred Acts. In: Musi, Carla Corradi: *Shamanism from East to West*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 28–31.

Pentikäinen, Juha 2001: Shamans in the Survival Process of the indigenous Peoples. Comments on the Plenary Presentation “Uralic Shamanism“ by Mihály Hoppál. In: Nurk, Anu (Hrsg.): *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum: 7.–13.8.2000 Tartu. 7. Dissertationes sectionum, Folkloristica & Ethnologia*. Tartu: Eesti Fennougristide Komitee. 505–512.

Pentikäinen, Juha 2004: Shamanhood in the Process of Northern Ethnicity and Identity. In: *Senri Ethnological Studies. Circumpolar Ethnicity and Identity*. 66. 207–215.

Siikala, Anna-Leena 1987: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, FF Communications 220. 15–17, 217–225, 319–320.

Texte zu den Ob-Ugriern

Balzer, Marjorie Mandelstam 2011: *Shamans, Spirituality, and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 35–77.

Eliade, Mircea 1975 (1951): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt: Suhrkamp. 213–220.

Lázár, Katalin 2008: Shaman Songs Among the Eastern Khanty. In: Hoppál, Mihály & Simonkay, Zsuzsanna (Hrsg.): *Shamans Unbound*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 193–199.

Manninen, Ilmari 1932: *Die finnisch-ugrischen Völker*. Leipzig: Harrassowitz. 365.

Pesikova, Agrafena Semenovna 1996: Die philosophisch-religiöse Weltanschauung der Ob-Ugrier (Chanten und Mansen) heute. In: Leskinen, Heikki (Hrsg.): *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum: Jyväskylä 10.–15.8.1995. 6. Ethnologia & folkloristica*. Jyväskylä: Gummerus. 324–328.

Sadovszky, Otto von 1995: Aspects of Vogul Religion. In: Sadovszky, Otto von & Hoppál Mihály (Hrsg.): *Vogul Folklore. Collected by Bernát Munkácsi*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 180–181.

Siikala, Anna-Leena & Ulyashev, Oleg 2011: *Hidden rituals and public performance. Traditions and belonging Among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Helsinki: Finnish Literature Society. 176–192.

Sokolova, Zoia Petrovna 1989: A Survey of Ob-Ugrian Shamanism. In: Hoppál, Mihály & Sadovszky, Otto von (Hrsg.): *Shamanism Past and Present. Part 1*. Budapest: Ethnographic Institute Hungarian Academy of Science. 155–164.

Starcev, Georgij 1988: *Die Ostjaken. Sozial-ethnographische Skizze*. München: Congregatio Ob-Ugrica, *Ars Ob-Ugrica* Bd. 9. 42–44, 53–58, 68.

Texte zu den Saamen

Bosi, Roberto 1976: *The Lapps*. Westport: Greenwood Press [Reprint]. 141–157.

Hultkrantz, Ake 1978: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: Bäckman, Louise & Hultkrantz, Ake: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. 14–17.

Hultkrantz, Ake 1992: Aspects of the Saami (Lapp) Shamanism. In: Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Northern Religions and Shamanism. The Regional Conference of the International Association of the History of Religions. Selected Papers*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 138–145.

Itkonen, Toivo Immanuel 1946: *Heidnische Religionen und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. 116–161.

Kulonen, Ulla-Maija et.al. (Hrsg.) 2005: *The Saami. A Cultural Encyclopedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 21, 244–245, 385–388.

Koger, Martina 2006: *Johannes Schefferus Lapponia. Eine Ethnographie der Samen aus dem 17. Jahrhundert. Darstellung und Diskurs über die Beschreibung der Samen am Beispiel von Johannes Schefferus und den Autoren vom Altertum bis zur Neuzeit. Eine quellenkritische Analyse*. Univ. Diss. Universität Wien. 254.

Manker, Ernst 1963: Seite-Kult und Trommelmagie der Lappen. In: Diószegi, Vilmos (Hrsg.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 29–43.

Nesheim, Asbjörn 1972: *Über die Lappen und ihre Kultur*. Oslo: Johan Grundt Tanum. 37–41.

Pentikäinen, Juha 1984: The Sámi Shaman. Mediator between Man and Universe. In: Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Shamanism in Eurasia. Part 1*. Göttingen: Edition Herodot. 125–143.

9.2. Sekundärliteratur

Angermüller, Johannes 2008: Wer spricht? Die Aussagenanalyse am Beispiel des Rassismus-Diskurses. In: Warnke, Ingo & Spitzmüller Jürgen (Hrsg.): *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 185–206.

Austerlitz, Robert 1986: Shaman. In: *Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für Nord-Eurasien* 58. 143–144.

Bäckman, Louise 1978: Types of Shaman: Comparative Aspects. In: Bäckman, Louise & Hultkrantz Åke: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 62–90.

Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke 1978: *Preface*. In: Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. 5–6.

Balzer, Marjorie Mandelstam 1983: Ethnicity without Power. The Siberian Khanty in Soviet Society. In: *Slavic Review*, 42 (4). 633–648.

Balzer, Marjorie Mandelstam 1990: Introduction. In: Balzer, Marjorie Mandelstam (Hrsg.): *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Armonk, NY [u.a.]: M.E. Sharpe. VII–XVII.

Bartha, Antal 2004: The Finno-Ugric and Samojedic Peoples of Russia. In: Nanovfszky, György (Hrsg.): *The Finno-ugric world*. Budapest: Teleki László Foundation. 37–52.

Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1984: The Study of Shamanism in Soviet Ethnography. In: Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Shamanism in Eurasia. Part 1*. Göttingen: Edition Herodot. 46–59.

Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1997: Chosen by the Spirits. In: Balzer, Marjorie Mandelstam (Hrsg.): *Shamanic Worlds. Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Armonk, NY: M.E. Sharpe. 3–48.

Bereczki, András 2004: The Sami – A Historical Overview. In: Nanovfszky, György (Hrsg.): *The Finno-Ugric World*. Budapest: Teleki László Foundation. 87–90

Billig, Michael 2008a: The Language of Critical Discourse Analysis. The Case of Nominalization. In: *Discourse & Society* 19 (6). 783–800.

Billig, Michael 2008b: Nominalizing and De-Nominalizing. A reply. In: *Discourse & Society* 19 (6). 829–841.

Bloor, Meriel & Bloor, Thomas 2007: *The Practice of Critical Discourse Analysis. An Introduction*. London: Hodder Arnold.

Böckler, Johann Wolfgang & Einhorn, Paul 1968 (Nachdruck der Ausgabe Riga 1857): *Über die religiösen Vorstellungen der alten Völker in Liv- und Ehstland. Drei Schriften von Paul Einhorn und eine von Johann Wolfgang Böckler aufs neue wieder abgedruckt mit einer seltenen Nachricht Friedrich Engelken's über den großen Hunger*. Hannover-Döhren: Verlag Harro v. Hirschheydt.

Brinker, Klaus 2001: *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. 5.Aufl. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Bubenhofer, Noah 2008: Diskurse berechnen? Wege zu einer korpuslinguistischen Diskursanalyse. In: Warnke, Ingo & Spitzmüller Jürgen (Hrsg.): *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 407–434.

Fairclough, Norman 1995: General Introduction. In: Fairclough, Norman: *Critical Discourse Analysis. The critical Study of Language*. London: Longman. 1–20.

Fairclough, Norman 2008a: The Language of Critical Discourse Analysis. Reply to Michael Billig. In: *Discourse & Society* 19 (6). 811–819.

Fairclough, Norman 2008b: A Brief Response to Billig. In: *Discourse & Society* 19 (6). 843–844.

Foucault, Michel 1982: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt: Ullstein.

Hoppál, Mihály 1996: Shamanism in a Postmodern Age. In: *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 2. 29–40. Unter: www.folklore.ee/folklore/vol2/hoppal.htm (08.07.2014)

Hoppál, Mihály 1998: Shamanism. An Archaic and/or Recent System of Beliefs. In: Siikala, Anna-Leena & Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Studies on Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 117–131.

Hoppál, Mihály 2000: On Uralic Shamanism. In: Hoppál, Mihály: *Studies on Mythology and Uralic Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 143–168.

- Hoppál, Mihály & Simonkay, Zsuzsanna (Hrsg.) 2008: *Shamans Unbound*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hutton, Ronald 2007: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London: Humbeldon Continuum.
- Kerecsi, Ágnes 2004a: The Khanty. In: Nanovfszky, György (Hrsg.): *The Finno-Ugric World*. Budapest: Teleki László Foundation. 351–355.
- Kerecsi, Ágnes 2004b: The Mansi. In: Nanovfszky, György (Hrsg.): *The Finno-Ugric World*. Budapest: Teleki László Foundation. 365–371.
- Kerecsi, Ágnes 2004c: The Sami. In: Nanovfszky, György (Hrsg.): *The Finno-Ugric World*. Budapest: Teleki László Foundation. 391–393.
- Kuße, Holger 2012: *Kulturwissenschaftliche Linguistik: eine Einführung*. Göttingen [u.a.]: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laakso, Johanna 2011: Being Finno-Ugrian, Being in the Minority: Reflections on Linguistic and other Criteria. In: Grünthal, Riho & Kovács, Magdolna (Hrsg.): *Ethnic and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities*. Uralica Helsingiensia 5. Helsinki: Universität Helsinki et. al. 13–36
- Leete, Art 2005: Religious Revieval as Reaction to the Hegemonization of Power in Siberia in the 1920s to 1940s. In: *Asian Folklore Studies* 64 (2). 233–245.
- Markó, László et.al. 2003: *A Magyar tudományos academia tagjai. 1. Kötet A-H*. Budapest: MTA Tarsadalomkut. 464–465.
- Martin, James Robert & Rose, David 2007: *Working with Discourse. Meaning Beyond the Clause*. 2nd Edition, London: Bloomsbury.
- Milani, Tommaso M. & Johnson, Sally 2008: CDA and Language Ideology. Towards a Reflexive Approach to Discourse Data. In: Warnke, Ingo & Spitzmüller Jürgen (Hrsg.): *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 361–384.
- Mürk, H. 1994: A Journey to the Khantis in 1993. In: *Eurasian Studies Yearbook. International Journal of Northern Eurasia* 66. 180–190.

Nanovfszky, György (Hrsg.) 2004: *The Finno-Ugric World*. Budapest: Teleki László Foundation.

Nesheim, Asbjörn 1961: *The Lapps by Roberto Bosi. Reviewed by Asbjorn Nesheim*. In: *The Slavic and East European Journal* 5 (4). 383–385. Unter: <http://www.jstor.org/stable/305136?seq=3> (26.10.2014)

Pietikäinen, Sari 2003: Indigenous Identity in Print. Representations of the Sami in News Discourse. In: *Discourse & Society* 14 (5). 581–609

Siikala, Anna-Leena 1998: Siberian and Inner Asian Shamanism. In: Siikala, Anna-Leena & Hoppál, Mihály: *Studies on Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1–14.

Van Dijk, Teun A. 2008. Critical Discourse Analysis and Nominalization. Problem or pseudo-problem? In: *Discourse & Society* 19 (6). 821–828.

Van Dijk, Teun A. 1980: *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*. München: DTV.

Warnke, Ingo & Spitzmüller Jürgen 2008: Methoden und Methodologie der Diskurslinguistik. Grundlagen und Verfahren einer Sprachwissenschaft jenseits textueller Grenzen. In: Warnke, Ingo & Spitzmüller Jürgen (Hrsg.): *Methoden der Diskurslinguistik: sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin [u.a.]: de Gruyter. 3–54.

Znamenski, Andrei A. 2003: Russian and Soviet Perceptions of Siberian Shamanism: An Introduction. In: Znamenski, Andrei A.: *Shamanism in Siberia. Russian Records of Indigenous Spirituality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1–42.

Internetquellen

Aarseth, Bjørn 2014: *Asbjørn Nesheim*. Unter: https://nbl.snl.no/Asbj%C3%B8rn_Nesheim (26.10.2014)

Berg, Gösta 1985: *Ernst M. Manker*. Unter: <http://sok.riksarkivet.se/SBL/Presentation.aspx?id=9025> (26.10.2014)

Corvina Kiadó 2014: *A Kiadórol*. Unter: <http://www.corvinkiado.hu/> (24.10.2014)

Encyclopedia of Religion 2005: *Honko, Lauri*. Unter:
<http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3424501385/honko-lauri.html> (25.10.2014)
Georgetown University: *Marjorie M. Balzer*. Unter:
<http://explore.georgetown.edu/people/balzerm/> (26.10.2014)

Kahan, David 2006: *Ake Hultkrantz*. Unter:
<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=84> (26.10.2014)

Komi Science Center 2014: *The Institute of Language, Literature and History*. Unter:
http://www.komisc.ru/illi/common/ENGL/inst_e.htm (26.10.2014)

Magyar Tudományos Akadémia (MTA) 2014: *Hoppál Mihály*. Unter:
<http://www.etnologia.mta.hu/munkatarsak/tudomanyos-munkatarsak/etnologiai-temacsoport/27-hoppal-mihaly> (24.10.2014)

Mansikka, Marjo 2007: *Ulla-Maijja Kulonen. Lenkkitosut jalassa tiedekunnan johtoon*.
Unter: <http://www.helsinki.fi/hum/humanisti/2007/0107.htm> (26.10.2014)

Nekropole 2011: *Georgij Starcev*. Unter:
<http://nekropole.info/en/person/view?id=1940830&dlang=en#person> (25.10.2014)

Pulkkinen, Risto 2008: *Juha Pentikäinen – Professori, Tiettjä, Näkijä*. Unter:
<http://www.helsinki.fi/teol/tdk/pdf/pentikainen.pdf> (25.10.2014)

Rennie, Bryan 1998: *Mircea Eliade (1907-1986)*. Unter:
<http://www.westminster.edu/staff/brennie/eliade/mebio.htm> (25.10.2014)

Sámi Museum Siida 2006: *T.I. Itkonen*. Unter:
<http://www.samimuseum.fi/anaras/english/tutkimus/titkonen.html> (26.10.2014)

Sreda 2011: *Родилась Песикова (Сопочина) Аграфена Семеновна*. Unter:
http://slib.admsurgut.ru/index.php?option=com_jevents&task=icalrepeat.detail&evid=42&Itemid=55&year=2011&month=04&day=13&title=rodilas-pesikova-sopochina-agrafena-semenovna&uid=300f62826edec91f274c1d93e1ed3e23&catids=93&jevtask=icalrepeat.detail&jevcmid=icalrepeat.detail&published_fv=0&justmine_fv=0&sem_midx=1&sem_jidx=0 (26.10.2014)

- Sudo, Ken'ichi 2009: *About Minpaku*. Unter:
<http://www.minpaku.ac.jp/english/aboutus> (25.10.2014)
- Sutton, Imre 2010: *Otto von Sadvoszky*. Unter:
http://www.fullerton.edu/emeriti/_resources/pdfs/tributes/von%20Sadvoszky%20Otto%20Tribute.pdf (26.10.2014)
- Universität Bologna 2014: *Carla Corradi*. Unter:
<http://www.unibo.it/Faculty/default.aspx?UPN=carla.corradi%40unibo.it&View=CV>
 (25.10.2014)
- Universität Helsinki 2004: *The Encyclopedia of Saami Culture*. Unter:
http://www.helsinki.fi/~sugl_smi/senc/en/johdanto.htm (26.10.2014)
- Universität Helsinki 2014: *Anna-Leena Siikala*. Unter:
http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/siikala_english/siikala_3.htm Stand 24.10.14
- Universal-Lexikon 2012: *André Deutsch Ltd*. Unter:
http://universal_lexikon.deacademic.com/205959/Andr%C3%A9_Deutsch_Ltd.
 (24.10.2014)
- Wikipedia Russland 2014: *Basilov, Vladimir Nikolajevich*. Unter:
https://ru.wikipedia.org/wiki/Басилов,_Владимир_Николаевич (23.10.2014)

Weiterführende Literatur

- Künnap, Ago et.al. 2003: Identity Problems of the Smaller Uralic Peoples in the Russian Federation. In: *Eurasian Studies Yearbook* 75. 133–141.
- Kuznetsow, Nikolay 2013: Interview with Hungarian Folklorist and Ethnologist Mihály Hoppál on the occasion of his 70th Jubilee. In: *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 53. Unter: www.folklore.ee/folklore/vol53/kuznetsov.htm (08.07.2014)
- Pentikäinen, Juha (Hrsg.) 2005: *Shamanhood: an endangered language*. Oslo: Novus forl.
- Saar, Edgar 2001: Changes in the Khanty Folk Culture in the 20th Century. In: Nurk, Anu (Hrsg.): *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum: 7.–13.8.2000 Tartu. 7. Dissertationes sectionum, Folkloristica & Ethnologia*. Tartu: Eesti Fennougristide Komitee. 430–432.

10. Anhang

10.1. Auszug aus dem Korpus

Kursiv gekennzeichnet sind innerhalb der Textauszüge Termini für den Schamanen, die fett markierten Stellen sind diejenigen, die einer genaueren Analyse unterzogen wurden.

Allgemeine Texte

Hajdú, Péter 1975: *Finno-Ugrian Languages and Peoples*. London: Andre Deutsch. 59.

Shamanistic peoples offer sacrifices to avoid illness and catastrophe, and to cure sickness. The ritual includes **the shaman's trance**, in which he may come forward as the *intermediary* between humans and the spirit world. The form of shamanism preserved up to the present century among certain Finno-Ugrian peoples cannot be regarded as the direct descendant of the Finno-Ugrian type, since various later influences have been at work among them; etymological evidence, however, shows that there was some form of shamanism in existence then. It was primitive and simple, based on the worship of ancestors and the dead in general, and on the superstitious cult of natural phenomena. The beginnings of the priestly order, i.e., **the separation of the shamans from the rest of the tribe**, must also be traced back to this period. Finn. *noita* 'magician' and its cognates witness to this.

Hoppál, Mihály 1976: Folk Beliefs and Shamanism Among the Uralic Peoples. In: Hajdú, Péter (Hrsg.): *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*. Budapest: Corvina Press. 234–236, 239.

A result of this close connection with nature is that the primitive people develop beliefs in which clans, tribes, and in the final analysis, man himself, originate from some phenomenon, a plant, animal, hill or river. The Siberian peoples mostly trace their origin from animal ancestors, and the totem animal must not be hunted; it is represented in the form of idols which are worshipped and offered special sacrifices. It

was one of **the duties of the shaman** to select the sacrificial beast, and he also directed the ceremony connected with the offering. Judged by modern concepts, **the shaman is a kind of sorcerer**, wise *man* and *soothsayer* at the same time. There were special ways of acquiring the knowledge of his trade. Although **the skill of the shaman** could be acquired by learning, the Siberian peoples and the Lapps also believe that shamanistic **abilities** – though they could be inherited – **come into the possession of the shaman** not through inheritance but through [234] predestination. [...] After preparing the shamanistic equipment and, first and foremost, **the shaman's drum, the shaman underwent the initiation rite** and occupied his due place in society. His typical shamanistic duties included the knowledge and performance of all things regarded as necessary for his fellow human beings who were anyway unable to cope with their tasks. Divination was one of their most remarkable activities; they foretold and also ensured the success of a hunting expedition by invoking the “competent” spirit or by asking for the benevolent assistance of one deity or another. It was by means of **the shaman's drum** that the lair of a hidden quarry was discovered. This branch of their activity had a purely economic character. But particular importance was attached to **the healing ability of the shamans**. Several ethnic groups held that diseases were caused by evil spirits penetrating the body. It was **the shaman who ascertained the cause**, and he also knew how to cure it. In addition to men's bodies, **the shamans also took care of their souls**. It was one of their duties to guide the souls of the deceased to the realm of the dead, since they were not able to find their own way there, and had they stayed nearby, they would have disturbed the piece [sic] of the living. Finally, **the shaman played a mediating role** between [235] supernatural beings and people living in the earth. He performed sacrificial acts to ensure the favour of the superior powers. **The shaman carried on his trade** as a sort of business activity. He was able at will to make contact with the spirits known to him whenever people applied to him for his help. He came into contact with the spirits by falling into a trance (journey or travelling): his ecstasy was heightened by the loud beating of the drum, dancing, singing and shouting up to the stage of complete trance, when he lost consciousness. [236] [...] It is just this intense identification that rendered shamanism a timeless social institution capable of spanning millennia. **The role of the shaman** and his behavior were extremely important for the ethnic group. A shamanistic ceremony was capable of dissolving different kinds of intense emotion, and it is just the role of a “mythical

mediator” that **made the shaman capable of performing the balancing function of shamanistic ecstasy** in his community [239].

Hajdú, Péter/ Domokos, Péter 1987: *Die uralischen Sprachen und Literaturen*. Hamburg: Helmut Buske Verlag. 327.

Die schamanengläubigen Völker bringen zur Vermeidung des Übels, der Unglücksfälle und für die Heilung von Krankheiten Opfer. Zu den unverzichtbaren Elementen solcher Zeremonien gehört, **daß der Schamane in Ekstase** bzw. in den Zustand der Bewußtlosigkeit **gerät**, in welcher er als „Mittler“ zwischen der Welt der Geister und den Menschen auftreten kann. Den bei einzelnen finnougri-schen Völkern bis zur Jahrhundertwende, ja, sogar noch darüber hinaus bewahrten Schamanismus kann man zwar nicht als direkte Fortsetzung des Glaubenslebens der finnougri-schen Zeit bezeichnen – in dieser Beziehung standen die einzelnen finnougri-schen Völker unter verschiedenen späteren Wirkungen – , doch scheinen diese Wörter zu spiegeln, daß wir bereits in finnougri-scher oder uralischer Zeit mit irgendeiner primitiveren, einfacheren Form des Schamanismus rechnen müssen, die in erster Linie auf der Verehrung der Ahnen und ganz allgemein der Verstorbenen und auf dem abergläubischen Kultus der Naturerscheinungen beruhte. Die Anfänge der Herausbildung eines magischen Amtes bzw. **die Absonderung der Schamanen von den übrigen Stammesmitgliedern** sind schon für diese Zeit anzusetzen. Das fi. *noita* ‚Zauberer‘ und seine Wortfamilie deuten zumindest darauf.

Siikala, Anna-Leena 1987: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 15-16.

Remembering that **a shaman acting as a sacrificing priest** is the exception rather than the rule, **the central task of the shaman** remains above all the handling of the crises threatening the normal life of the tribe, i.e. **the shaman is the prophet** and *remover* of danger threatening the life of the individual and the community. One feature typical of the religions of shamanic cultures is that a crisis is regarded as being caused by representatives of the Beyond, various spirits, supernatural beings and demons. Maintaining the status quo calls for a command of the world of the spirits, or at least

an understanding of the possible means of appeasement, sacrifices, etc. To be able to influence the Beyond above and beyond the normal system of worship as quickly and effectively as possible it is necessary for the community to have a *representative* who can gain contact immediately a crisis arises. [...] From the point of view of the community **the shaman is thus primarily a *medium* capable of communication [15] with the supranormal**. A sacrificing priest also acts as a *medium* between this world and the one beyond but he falls within the sphere of normal contact maintained regularly by the community with the Beyond, whereas **the community turns to the shaman** mainly under exceptional circumstances, in times of crisis. It is true that **the shaman may conduct rites** that are among the regular practices of the cult during the annual festivals, for example, but as was stated before, such practices are not common to all the types of shamanism found in Siberia and Central Asia, and they can be regarded as special phenomena dependent on the ethnic religion in question. [...] The key to answering the question of how contact is made with the Beyond lies in **the ecstatic rite technique of the shaman** and the concept category 'helping spirits' that is part of **the ideological picture of the shaman**. Through the technique of ecstasy **the shaman makes contact with his spirit-helpers**, the representatives of the Beyond, when he wishes, and he can also make them act as he wishes. The relationship is nevertheless reciprocal, easily upset, and **requires constant measures by the shaman to maintain it**. He tends his contacts with the spirits by shamanizing regularly, entertaining them, etc. The dispute concerning **the relationship between the shaman and his spirit-helpers – is the shaman *lord* of the spirits or do the spirits rule the shaman** – is explained as an illusion that has arisen in contrasting the functionalism debating the social-psychological conditions for shamanism with the phenomenology examining the belief tradition. Although **the shaman is useful** to his community for the very reason that in times of crisis he is able to contact his spirit-helpers and thus by influencing the Beyond to satisfy whatever demands are being made, it is, according to shamanic ideology, always a question of the relationship between this world and the supra-normal world. In other words the spirit-helpers select their *recruit*, teach him the ways of making contact and promise him their continual help [16].

Basilov, Vladimir Nikolajewitsch 1990 (1984): Chosen by the spirits. In: Balzer, Marjorie Mandelstam (Hrsg.): *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Armonk, New York [u.a.]: M.E. Sharpe. 3, 10, 21, 28.

The occupation of shaman required vigorous health, as well as numerous skills. The **Eskimos acknowledged only healthy persons as shaman**. The **Nenets shaman** was expected to have a strong frame. And among the Saami in ancient times, **only a person at the height of physical and mental health could be a shaman**. A man older than fifty years, especially one who had lost his teeth, could not be a *servant* of the spirits. But **the life of a shaman** involved a condition alien to healthy individuals. **One thing about the shamans** has always impressed observers: the incoherent exclamations and movements, the foaming at the mouth, vacant stare, and total loss of consciousness at one of the most critical moments of the ritual. In the nineteenth century, this was usually given a simple and obvious explanation: **the shamans were adroit deceivers and swindlers**, feigning possessions by “demons” in order to fleece their trusting tribesmen. At the beginning of our century, a different opinion prevailed: **the shamans were persons of a disordered mind, neuropaths**. [3] [...] **The ritual fainting and attacks of the shaman** come from the same source as his agonizing madness during the “shamanic illness”. Convinced of his connection with the spirits, **the shaman expected of himself the behavioral characteristics** that conformed to this connection. Having assumed the role, he would live it, no longer straying from the pattern. An important part of this role were the imaginary wanderings and encounters with the spirits during the séance. While conducting the ritual, **the shaman was in the power of his visions** [10]. [...] **The ability of the shaman** to discover a concealed object or “sniff out” thieves appears to depend on his ability to sense certain features in the condition of others. Ecstasy is evidently not necessary for this, but ecstasy makes it possible to concentrate on the senses. Perhaps in this way **shamans are able to sense the condition of a sick person** and know whether a cure is possible. Let me emphasize once more that many of the “miracles” or “feats” **of the shaman** are based on a heightened receptivity of the sense organs, intensified by ecstasy. **Shamans themselves**, of course, believed otherwise. The sensations discerned by the conscious mind were couched in traditional images permeating **the entire worldview of the shaman**. Signals from the sense organs were interpreted as voices of spirits, animals, and plants [21]. [...] Let us

summarize. **The frenzy of the shaman** during the “shamanic illness” and the seizures during the séance should not be regarded as symptoms of a particular hereditary ailment. The “bizarreness” of **the shaman’s ritual or everyday behavior** depended on the nature of the role he was living with all his being. This role was exemplified by various *people*. *Some* were not able to fully personify the model and in the best of cases made do with only partial performance of shamanic duties. *Others* took up the task, but desired with advancing years to “rid themselves of the spirits” and pass their role to a younger *person*. Still others carried the burden of **the shaman’s office** to their final breath [28].

Honko, Lauri et. al. 1993: *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Pieksämäki: The Raamattutalo Press. 67, 74, 523–524.

The religious *authority* is **the multifunctional shaman** in whose *person*, for example, *priest, leader, healer* and *technician* are united. The hunter’s right to kill game is in the hands of the ‘lord of animals’ (or his female counterpart), who has the power to allocate the inexhaustible wealth of nature. To stay in his favour, the hunter and fisherman must appease him by a proper approach to nature, a correct handling of game and a sacrifice before and immediately after each catch [67]. [...] The performance of religious rites by *members* of a professional caste was rare among Finno-Ugrian peoples. [...] **The shaman, however, was the exception** to this general tendency. [...] *Men* who performed comparable functions range from the Finnish *tietäjä* (*wise man*, e.g. *healer*) to the Hungarian *táltos*. Common to all such practices, as an essential part of the performance, was verbal ecstasy, traces which survive in numerous allusions to shamanist acts and **the shaman’s dress** in certain forms of oral poetry (e.g. in charms). Among **the roles attributed to the shaman** have been that of *diviner, healer, priest* and *technician*. **Shamans had the last word** in respect of the performance of crisis rites, they performed propitiation rites, and as *practioners* of protective rites defended the community against malevolent forces. **The shaman’s interpretation** of a situation provided the community with a direction in times of uncertainty. Delicate contacts with gods and spirits were left to **the shaman, who risked his own life** when fighting against disease, wizards and other obstructive powers and beings [74]. The prototype of the healing rite is the shamanist session. At a

time of crisis, **the shaman became the community's spiritual leader**. The patient and audience attributed to him, as *one* familiar with the supranormal world, an understanding of the causes of ill health and of the mythology and powerful charms needed to treat them. In early shamanist societies, **the shaman's role** was less specialized, and indeed his authority was strengthened by his very versatility. His skills were required to meet a far wider range of needs than just healing the sick. People would turn to him for help and advice about constructing a house or vehicle, or about the exact time when essential seasonal tasks should be performed. They sought his help in recovering [523] stolen property or a lost animal, or in predicting the weather, success in hunting or any other important undertaking. The origin of many of the professions of later societies can be traced back to **the shaman of ancient times** – from the *technician* to the *poet*, and from earthly to spiritual *leaders* [524].

Musi, Carla Corradi 1997: Finno-Ugric Shamanism and the Western European World of Magic. The Ambivalent Nature of the Workers of Sacred Acts. In: Musi, Carla Corradi: *Shamanism from East to West*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 28, 29, 30.

The shamanism of the ancient Finno-Ugric and Siberian peoples aimed at resolving the struggle between good and evil by means of **ritual practices performed by the shaman**. They were similar in aim to those of so many *workers* of magic and *sorcerers* in Western Europe, capable of exorcizing negative forces either partially or totally [28]. [...] The connection between the witch, who is excluded from the daily experience of humans, and the dead can be compared with **the similar relationship between the shaman and the hereafter**. When this characteristic of the witch is misinterpreted in a negative sense, it approaches **the counterpart of the shaman**, i.e. the vampire. [...] The common witch, however, as opposed to the vampire, throughout the Middle Ages maintained **an ambivalence like that of the shaman**, in her function as *worker* of the good which of necessity absorbed evil and subsequently was sent against enemies. **The relationship existing between** witch and vampire on the one hand and **the witch and the shaman** on the other, which is apparently contradictory, can be explained by **the dual power**, both positive and negative, **of the witch and the shaman** as *workers* of sacred acts. On the other hand, we know that the *vampire* also possessed shamanic characteristics [29]. [...] **The shaman must be distinguished** from other *workers* of

sacred acts, especially for his role as *magician* of foremost importance, for his intervention only in case of special need. From many points of view, however, instead of opposing witches and wizards, he finished up even identifying himself with them [30].

Pentikäinen, Juha 2001: Shamans in the survival process of the indigenous peoples. Comments on the plenary presentation "Uralic shamanism" by Mihály Hoppál. In: Nurk, Anu (Hrsg.): *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum: 7.–13.8.2000 Tartu. 7. Dissertationes sectionum, Folkloristica & Ethnologia*. Tartu: Eesti Fennougristide Komitee. 507–508, 509, 511.

The field work [507] carried out in these regions will, on the basis of archival and fresh ethnographic data, give evidence on the importance of **the role of the shamans** in the ethnic revival and survival processes of the indigenous peoples. **Shamans who were persecuted** for ideological and religious reasons in respective countries survive and become remarkable national/ethnic *leaders*, giving with their traditional authority strength in the revitalization process of these peoples [508]. [...] The importance of a new ethnolinguistic approach in shamanistic research is also related to the fact that many shamanic peoples today speak languages which have been globally defined as endangered. Interestingly enough, as will be shown in the project and in my book as the synthesis of the project, **the last speakers of many dying languages are the shamans** of the Northern indigenous peoples. This also explains **the important role shamans are playing** in the revival of indigenous cultures worldwide [509]. [...] One new research hypothesis to be tested in later research is that **shamans are "the main carriers" of their cultural traditions**, keeping them in their oral memory in their secret shamanic language spoken and known only by [sic] them and also in the "mother tongue" (understood by their nearest people only, maybe 20-50 in numbers [511]).

Pentikäinen, Juha 2004: Shamanhood in the Process of Northern Ethnicity and Identity. In: *Senri Ethnological Studies. Circumpolar Ethnicity and Identity* 66. 207, 208–209.

This kind of contemporary research is needed since there is currently no comprehensive study on the special role of **such Native religio-national leaders as shamans** in these processes [207]. [...] In order to understand the manifestations of

shamanism in different geographical contexts, the voices of **contemporary female and male shamans** should be introduced and studied as original sources in written and oral documents based on the unique, so far unpublished fieldwork data. **Shamans are too often regarded as medicine men** and *healers* only. However, they are also oral *singers* and *narrators* with whom some scholars have been working since their youth, whose knowledge and friendship they very much appreciate. During the fieldwork in Siberia, some *representatives* of **the persecuted shamans** were met, who introduced the author to the most esoteric secrets of shamanic knowledge. [...] “Shamanhood”, synonymous with “samanstvo”, the Russian term preceding shamanism in older sources, is closer to **the self-perception of [208] the shamans themselves**, since they do not see shamanism as a “religion” in the Western sense of the word. Shamanism as the dominant type of religion in the circumpolar-subarctic region, may be characterized by features such as: (1) it is practiced by relatively small and isolated populations; (2) it is an oral tradition, since it lacks any kind of holy scripts or books; (3) instead of having a separate class of religious *specialists* (priests), it has a scale of the *initiated*, beginning with the simple *member* of the clan and ending with **a shaman of the highest qualifications**; (4) contrary to Church (Party) hierarchy, the society of shamanistic believers is based on collaboration and partnership rather than subjugation. This nature of shamanism is revealed not only at societal level, but also in its worldview: sacred and profane are a correlated pair so that sacredness saturates everything, language, society and nature, for *someone* practicing shamanism [209].

Texte zu den Ob-Ugriern

Manninen, Ilmari 1932: *Die finnisch-ugrischen Völker*. Leipzig: Harrassowitz. 365.

Als *Vermittler* zwischen der Geisterwelt und dem Menschen **wirken die Zauberer** (wog. *n'äid* [...]). Diese können männlichen und weiblichen Geschlechts sein. Sie suchen in Krankheits- und Unglücksfällen den Willen der Götter zu ergründen. Um mit den Geistern in Verbindung zu gelangen, müssen sie ihre Seele von der Umwelt isolieren. Durch den Genuss der Fliegenpilze oder das Rühren der Zaubertrommel bringen sie sich in Verzückerung. Manchmal wird durch das Dombraspielen dasselbe Ziel erreicht.

Eliade, Mircea 1975 (1951): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt: Suhrkamp. 215, 217.

Bei den Ugriern ist die schamanische Ekstase weniger eine Trance als ein „Zustand der Inspiration“. **Der Schamane sieht und hört die Geister**; er ist „außer sich“, da er in der Ekstase in ferne Gegenden reist, aber er ist nicht bewußtlos. Er ist ein *Visionär*, ein *Inspirierter*. Doch ist das Grunderlebnis immerhin ein ekstatisches und das Hauptmittel zu seiner Einleitung bleibt, wie in vielen anderen Gegenden, die magisch-religiöse Musik. Auch die Vergiftung durch Pilze bewirkt den Kontakt mit den Geistern, wenn auch nur auf eine passive und etwas banale Art; doch wie schon bemerkt scheint dies eine späte und entlehnte schamanische Technik zu sein. Die Vergiftung bewirkt auf mechanische, abwegige Art die „Ekstase“, das „Heraustreten aus sich selbst“; sie folgt gewaltsam einem älteren Vorbild, das sich auf andere Bereiche bezieht [215]. [...] **Die rituellen Gesänge der ostjakischen und jurak-samojedischen Schamanen**, die Tretjakov bei Heilungssitzungen aufgezeichnet hat, berichten ausführlich über die zum Heil des Patienten unternommene ekstatische Reise. Doch haben diese Gesänge eine gewisse Autonomie gegenüber der eigentlichen Heilung erreicht: **Der Schamane dehnt seine eigenen Abenteuer** bis in den höchsten Himmel und in das Jenseits aus, und man hat den Eindruck, daß die Suche nach der Seele der Kranken – das erste Motiv einer ekstatischen Reise – an die zweite Stelle gerückt, ja in Vergessenheit geraten ist. Denn Gegenstand des Gesanges sind jetzt mehr seine eigenen ekstatischen Erlebnisse und es ist nicht schwer, in diesen Heldentaten die Wiederholung eines exemplarischen Modells zu erkennen und zwar vor allem der **Initiationsreise des Schamanen** in die Unterwelt und zum Himmel [217].

Starcev, Georgij Afanasewitsch 1988 (1928): *Die Ostjaken. Sozial-ethnographische Skizze*. München: Congregatio Ob-Ugrica. 53, 54–55.

Den Ostjaken ist es unmittelbar nicht gegeben, in Kontakt mit den Geistern zu treten und sie zu sehen. **Mittler zwischen den Geistern und den Menschen sind die Schamanen. Nicht jeder kann Schamane werden**, sondern nur die, welche Neigung und Eignung dazu verspüren. **Mindestalter für einen Schamanen** sind 17 Jahre. Oft wird diese *Person* von **dem alten Schamanen** während einer schweren Krankheit

ausgewählt. Er unterrichtet ihn dann in seinen Fertigkeiten und Gewohnheiten, aber seine Kraft und Fähigkeit, Wunder zu tun, übergibt er ihm erst vor dem Tod. Der *Auserwählte* wird zuerst sein *Gehilfe*. Er trägt dessen Schellentrommel (*jolte*, *peznjar*) und dessen im Moment nicht benötigte Kleidung hinter ihm her. Nicht selten hat ein *Schüler* seinen **Schamanen-Lehrer** an Findigkeit und Gewandtheit übertroffen. **In solchen Fällen hat ihm der Schamane die Selbständigkeit gegeben** und ist selbst in einen anderen Rayon gegangen. **Es können aber auch Familienmitglieder Schamanen werden**, die körperlich und geistig völlig normal sind. Das Schamanentum ist für sie kein Beruf [53]. [...] **Weibliche Schamanen** gibt es bei den Ostjaken nur ganz selten, jetzt überhaupt nicht mehr. Aber in der Zeit, als sich die Ostjaken zuerst im Lande der Samojuden ansiedelten, nahmen die *Zauberinnen* aktiv am Kampf mit den Samojuden teil, ohne dabei ihre Hauptaufgabe zu vergessen – das Heilen von Kranken, Geburtshilfe u.ä. Aber **die weiblichen Schamanen** hatten nach Ansicht der Ostjaken niemals solche magische Kraft wie die Männer. **Die Schamanen werden von den Ostjaken sehr geachtet**. Niemals wird man ein böses Wort gegen einen von ihnen hören. In der Unterhaltung widersprechen sie ihm nicht, aus Angst vor Rache. **Die Schamanen werden auch eingeladen**, sich an der Lösung von strittigen Fragen zu beteiligen, die Wald-, See- oder Fischplätze betreffen. **Außerdem hilft der Schamane**, Diebe und Verbrecher aufzuspüren und zu bestrafen, und das geschieht folgendermaßen: er schickt angeblich dem unbekanntem Schuldigen eine Krankheit, der daraufhin seine Schuld zugibt oder stirbt. **Die Heilung** von Krankheiten und Rettung vor dem Tod **macht die Schamanen zu Heilern**, zu *Ärzten*. Aber **die Schamanen können auch Unglück** über ein ganzes Gebiet oder eine einzelne Person **herbeirufen**, wenn sie durch etwas beleidigt worden sind. [...] **Die großen Schamanen** „säen nicht, sie ernten nicht“, d.h. sie treiben keine Jagd. Die Ostjaken geben ihnen alles, was sie brauchen. Wenn ihnen jedoch etwas fehlt, können sie zaubern; dann kommen die Tiere und Vögel von selbst zu ihnen. **Ein großer Schamane** nimmt garnicht gern Geschenke an, und bei Opfergaben begnügt [54] er sich damit, das warme Blut der Tiere zu schlürfen. **Die normalen, durchschnittlichen Schamanen** arbeiten oft zusammen mit allen anderen Ostjaken. Bei den Opfergaben weisen sie nichts zurück und bitten oft sogar um zusätzliche Geschenke. Oft verbreiten sie (wegen des Blut-Opfers) Gerüchte von einem möglichen Unglück in dem einen oder anderen Dorf. Um das Unglück von sich abzuwenden, bringen die Ostjaken Opfer, und **nachdem der**

Schamane seinen Hunger gestillt hat, bemüht er sich sichtlich, alles Nötige zur Aufrechterhaltung seiner Autorität zu tun. Es gibt bei den Ostjaken **Schamanen, die als mächtig gelten**, und andere, die für schwach gehalten werden. Mächtige gibt es wenig, und diese sind bekannt in allen anderen Rayons, wo Ostjaken ansiedeln. **Die Stärke der Schamanen** ist ihre Fähigkeit, sich angeblich in Tiere, Fische oder häufiger in Vögel (Raben, Geier) zu verwandeln; sie können in aller kürzester Zeit große Entfernungen zurücklegen. Auch können nach Meinung der Ostjaken einige hervorrufen: Brände, Hagel oder Gewitter [55].

Sokolova, Zoia Petrovna 1989: A Survey of Ob-Ugrian Shamanism. In: Hoppál/Sadovszky (Hrsg.): *Shamanism Past and Present. Part 1*. Budapest: Ethnographic Institute Hungarian Academy of Science. S.156–157, 160–161, 162.

We have been told by some Russian informants who saw **Khanty and [156] Mansi shamans** in the 1930s, that these differed in being *professionals*, and were paid; **medium shamans** (who shamanized for themselves or for close relatives), and the *toporniki* (who tell fortunes by tapping a knife against an axe). There was not much difference in **the functions of shamans** and those people who knew how to tell fortunes. **Shamans with drums**, on the Lower Ob and Kazim rivers, treated people for their illness, helped with difficult deliveries in Tremyugan [...], shamanized before hunting parties, to know where to hunt for the game, and after hunting to thank the spirits for a successful hunt on the Northern Sosva. It was also up to them to determine the kind and amount of sacrifice for public and family offerings. [...] They also tried to find out the causes of a death or the soul's wishes of a deceased (on the Sinya river), and participated in the conduct of public and bear festivities [...] [157]. To communicate with the spirits, **shamans went into ecstasies**. This was achieved by different means, including narcotics. **A shaman would first warm up his drum** over the fire, clean it up with a rattle to catch the mood, then he would begin striking it, dance, jump, and utter cries "so that the mouth was foaming". He would tap a knife against an axe, or, having fastened a red belt to a knife or an axe, would hold it in his hands and eat dried fly agarics, smoke tobacco, inhale smoke, stare at a candle, the sun, or into the flames of a fire; and would inflict injuries onto his body while doing so, as it is reported from the lower Ob, Kazim, Kunovat, Sinya, and Northern Sosva. **The shamans**

had assistants and pupils who helped them during their performances. They warmed up their drums, helped the shamans with their dressing and, in general, took lessons from their teachers in shamanizing [160] Shamans among Khanty and Mansi people not only maintained the traditions, particularly those pertaining to beliefs and cult, but were, most probably, creators of new rites [161]. [...] Among the Ob-Ugrians not all of the religious ceremonies were directed by shamans. The reasons were quite varied: first, shamans were not always available, since they were required at a certain place and time, and since not all the settlements had their shamans, it was sometimes difficult to invite a shaman from a distant settlement. Second, the attitude toward, and the participation of, a shaman in certain ceremonies were dependent on his authority, on his ability, and power. Third, both the Khanty and Mansi people had a special category of custodians of spirits and their sacred places which were not connected with shamanism [162].

Sadovszky, Otto von 1995: Aspects of Vogul Religion. In: Sadovszky, O.J.v./Hoppál Mihály (Hrsg.): *Vogul Folklore. Collected by Bernát Munkácsi*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 180, 181.

In the Vogul area, the names for the ecstatic shamans are: *näit* (T), *hoait* (K), *näitkum* (P), *näitkum* (V), *näitqum* (IL), *näitxum* (uL) and *näit-xum* (So). According to the informant on the upper Lozva, *näitxum* is the same as *kaine xum* 'the singer of magic songs'. The majority of shamans were men, but there were female shamans, as well. On the upper Lozva *näitāyi* means 'shaman girl' or 'unmarried shaman woman' (*āyi* 'girl, daughter), *näitne* means 'shaman woman', even though *nē* means woman and wife. It was not clear whether it was possible to have married female shamans there. "The man with a living guardian spirit" (*liliŋ puɣəŋ xum*[So]) is a shaman that understands how to make magic in a dark room. A shaman that can cause others harm is called *šurkəŋkar* (P), *šurkəŋkar* (V), *šurkəŋqār* (IL) 'spoiler, destroyer'. The person that can see invisible things (e.g. the devil) is called *sampal wōpsəŋ xōtpa* 'the one with magic eyes and magic ears' [180]. [...] The most important activity of the shaman is the performance of his song *kaisow*; with this song he calls the spirits. To achieve the ecstatic state necessary for the shaman to begin his shamanic activity, Vogul shamans generally use *Aminata muscaria* 'fly agaric' [181].

Pesikova, Agrafena Semenovna 1996: Die philosophisch-religiöse Weltanschauung der Ob-Ugrier (Chanten und Mansen) heute. In: Leskinen, Heikki (Hrsg.): *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum: Jyväskylä 10.-15.8.1995. 6. Ethnologia & folkloristica*. Jyväskylä: Gummerus. 326–327.

Menschen können auch andere *Menschen*, die die bestimmte Gabe zum Schamanisieren oder zur Zauberei besitzen, bitten, ihre Wünsche in die Wirklichkeit umzusetzen. Schamanisieren (t`ert) und Zauberei (cipan) unterscheiden sich voneinander. Während man sich beim Schamanisieren bemüht alles zu erklären, die wirkliche Lage der Dinge, Ursachen und Folgen, wie gemachte Fehler ausgebügelt werden können, damit das gewünschte Resultat gelingt, wird bei der Zauberei sofort, ohne Erklärungen, das Resultat abgegeben. Zum Beispiel kann der Zauberer Blut besprechen, das aus einer offenen Wunde fließt, aber erklären kann er es manchmal nicht einmal sich selbst. **Dasselbe kann der Schamane vollbringen** aber er bemüht sich, seinem Klienten zu erklären, warum er diese Wunde hat, und was er tun muß, damit sich ähnliches nicht wiederholt. **Eine spezielle Kaste oder Gilde von Schamanen** und Zauberern gibt es bei den Ob-Ugriern nicht. Es existiert auch keine **spezielle Kleidung für den [326] Schamanen**. [...] Die Fähigkeit zu schamanisieren wird nicht immer vererbt. Ein Beispiel dafür war *Ivan Stepanovitsch Sopotschin*. Obwohl er fünf Töchter und drei Söhne hatte, besitzt keines von seinen Kindern die Fähigkeiten *Ivan Stepanovitschs*. Aus diesem Grunde verkehrte er häufig mit einem entfernten *Verwandten*, der die Fähigkeit zur Überwindung des inneren zeitlichen Raumes, ebenso in die Zukunft wie in die Vergangenheit und in andere Welten, als auch zum Verkehr mit den Göttern besitzt. *Ivan Sopotschin* ist jetzt in die erste Welt eingegangen und **sein entfernter Verwandter blieb als Schamane in dieser Welt [327]**.

Lázár, Katalin 2008: Shaman Songs Among the Eastern Khanty. In: Hoppál/Simonkay (Hrsg.): *Shamans Unbound*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 194-195.

Ordinary people cannot cross the border of the spheres: it is only **the shaman who can do it**. His task is to make connection with the gods of other spheres. With the help of the gods and spirits, he has to tell how to cure a sick person, where to look for a lost object, what to do in different situations, etc. **Khanty shamans** are different from

other peoples' shamans to a certain extent. **They are not born to be shamans**, but they are chosen later by the gods for this role. When *someone* is chosen, he begins to see dreams, from which he learns about his new task. It usually takes a long time to accept it, mostly years: during this time the chosen *person* is ailing. When deciding to accept the task and to conduct **shaman ceremonies**, he is cured. This was the case with *Leonid Mikhailovich*, too, who went from one hospital to another for six years, but not after beginning conducting ceremonies. **To be a shaman is not a job: the shaman lives on hunting** and fishing, as other Khantys do. The belief **that being a shaman** is a heavy burden for the *individual* is widespread among the Nenets people, too, living near, often mixed with some groups of the Ob-Ugrians. In 1992 and 1993, being in Siberia, we could see more **shaman ceremonies** conducted by *Leonid Mikhailovich*. During these he did not wear any special clothing except for his most beautiful pair of boots made of reindeer skin. [...] When it became appropriate, **the shaman began the ceremony**. The first part was long drumming. He did it while sitting on the ground. This was the part of the ceremony when **the shaman got into a special state of mind**. During this part there was no singing, no dance, only sitting and drumming; sometimes the [194] rhythm changed. Then there came some whistling: these were the whistles of his helpers – birds. (Of course **it was the shaman whistling**, but surely not consciously) [195].

Siikala, Anna-Leena/Ulyashev, Oleg 2011: *Hidden Rituals and Public Performance. Traditions and Belonging Among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Helsinki: Finnish Literature Society. 176, 185, 189–190, 191.

The shaman is the problem-solver of ancient Khanty myths. He is also the best *adviser* in the crises caused by spirits and a *functionary* of common rituals even today. Researchers have nonetheless argued over the existence of Khanty shamanism. Lack of **a proper shaman dress** and equipment and especially of a common name for **the shaman among the Khanty** has been one of the main negative arguments [176]. [...] The sacrificial ceremonies have basically similar structures whether **they were done by a shaman** or somebody else. The sacrificial *priest* may, for example, be one of the *elders* of the family or village, the one who know the rules and modes of ritual. In private rituals, which we documented in Ovolynqort and in Ovgort, the rites were led

by old *persons* who took care of the ritual place: in Ovolynkort a *man* belonging to a **shaman family** and in Ovgort a *woman*, who was the first *wife* of a **known shaman**. If a direct contact with spirits was needed, **the shaman had to take part in the sacrifice** [185]. [...] In general we should note that **the shamans' wardrobe** is not of major ritual significance among the Khanty. Thus, in 2000, *Vasiliĭ Petrovich* performed the ceremony dressed in the Khanty costume: a long grey coat (*kuvś*), white fur boots and a traditional reindeer-breeder's belt. He also performed [189] shamanic rituals with an axe and honoured three sacred trees. In 2001 he wore a modern three-piece suit, but on his head he had on a pointed hat with fox-fur trim, the upper side of which was sewn from two blue and two red pieces of cloth. He also used a sword as his shamanic and ritual attribute. Only two of the sacred trees were decorated. What appears to define the choice of equipment is the nature of the ritual and the spirits who are summoned [190]. [...] In contrast to the old days when all participants took active ceremonial roles (*leader*, assistant, male/female participants' "choir"), and all knew their place in the ritual scheme (motives, structure, and the general outline of the action), now modern festivals have become events that require comment. Not all participants view traditional rituals equally since everyone interprets and explains ritual actions from their own point of view. For **a shaman who specialises in holy rites**, the most important goal is to perform the rituals as precisely as possible to achieve a high degree of positive spiritual interaction [191].

Balzer, Marjorie Mandelstam 2011: *Shamans, Spirituality and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan. 45, 48-50, 59, 70.

In sum, whether reacting with open rebellion, subtle resistance or self-restraint, **shamans** and their communities **endured unprecedented devastation of their ways of life**. **Shamans**, as quintessential symbols of tradition and conservatism, **became a focus of repression**. Many reindeer breeders were settled, and far-flung villages were consolidated into collectives. Demographic disaster, defined by local peoples as forced settlement or resettlement, rapid Russian influx and increased illness, meant that even **the strongest and most revered shamans** could not cope with compounding crises. In many places, shamanic worldviews survived better than **the shamans themselves**, or their clothing and drums [45]. [...] The moral of these popular tales, even when jail

terms are documented, is that at least **some shamans were more spiritually powerful** than their captors, that *captives* could become *captors* of mind, and that *victims* could transcend victimization. The lore serves to reinforce folk respect for **shamans as curers and miracle workers**. At [48] minimum, accounts are couched in the language of science: that **powerful shamans** could hypnotize audiences of skeptical Soviet atheists into **believing the shamans had turned into bears**, for example. At maximum, the accounts become symbols of ethnic pride and rekindled spirituality. I maintain they are subversive narratives that enabled Siberians to claim, at least among themselves, that **their shaman leader-healers** could outwit even the Soviet-Russian authorities. [...] Beyond what had been common for *women* in the past, and *women* were indeed often strong *healers* plus dream *interpreters* in many communities [49] where curing divisions-of-labor were refined – *women* took over shamanic practices on an unprecedented scale in Northern communities, certainly including Khanty, Sakha, Yukaghir, and Amur River ones [50]. [...] Since **shamans determined the nature of illness** and were major *actors* in séances to recover lost souls, Khanty considered them crucial for their personal well-being. But **Khanty shamans**, like most **Siberian shamans**, were more than medical *practitioners*. As *mediators* between the natural and the hypernatural spirit worlds, they made predictions, provided spiritual shields for the living in times of danger, acted as intelligence *agents* in times of interclan rivalry, and behaved as *psychiatrists*, *entertainers*, and *judges* [59]. [...] Generalizations about what goes on in a patient’s mind are highly speculative. But in traditional contexts of faith and communal concern, **some shamans were able to cure** at least temporarily a respectable portion of their patients, probably beyond what can be accounted for with the “placebo effect”. Relief was accomplished with the aid of symbol manipulation, perceived telepathy, clairvoyance, synesthesia, and more. **Shamans themselves** may have had no inkling of specifically how their altered consciousness journeys, including but not limited to “ecstasy” and “trance”, produced bodily cures. They were just as likely to go into trance for the lost soul of an infant, who could not mentally follow their exploits, as for an adult, who could. Thus, **I am not attributing clairvoyance of scientific principles to shamans**, but emphasizing that the effect of their journeying was sometimes positive [70].

Texte zu den Samen

Itkonen, Toivo Immanuel 1946: *Heidnische Religionen und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*. Helsinki: Suolamalais-Ugrilainen Seura. 116–117, 121, 149–150.

Der Zauberer (nǎǎ'dh) war eine wichtige *Person*, Heilkundiger sowie Opferpriester, der das Böse abzuwehren und den Willen der Gottheiten zu erkunden vermochte. **Einige waren Zauberer aufgrund ihrer angeborenen Gaben**; sie wurden von den Geistern durch Krankheiten belehrt. Der erste Krankheitsfall lag bereits in der Kindheit, der zweite – in jugendlichem Alter – steigerte die Weisheit, und der dritte, der im Mannesalter eintrat, vollendete das Können. Auch ohne Zaubermittel sah **ein derartiger Zauberer**, was in der Welt vor sich ging. **Der Zauberer behielt seine Stellung selten** in einem Alter von mehr als fünfzig Jahren **bei**. Er musste ganz gesund sein, denn wenn er auch nur einen Zahn verlor, erschien er nicht mehr als vollgültig. Ein gewisses Gut an Zauberkunde vererbte sich von dem *Vater* auf den *Sohn*, und ein Mehr konnte dieser sich durch Übung verschaffen, wenngleich der *Betreffende* dadurch keine erstklassige Fähigkeit wurde. Die *Flugzauberer (kir'di n.)* waren die tüchtigsten, die konnten als Pfeile (Hexenschuss) oder Vögel fliegen und auch als sonstige Tiere auftreten. Anderer Art waren die *Ekstasezauberer*, deren Seele sich im Verzückungszustand außerhalb des Körpers bewegte, unter anderem in Gestalt eines Tieres (eines Wolfes, Bären, Renttieres, Fisches). Wenn ein derartiges [116] Tier dann eine Verletzung erlitt, blieb sie immer **am Leibe des Zauberers** bestehen. **Die schwächstbegabten Zauberer** wiederum vermochten durch die Kraft des Wortes oder anderer Hilfsmittel z.B. einen gestohlenen Gegenstand zurückzuerstatten. **Tüchtigere Zauberer** konnten einen Dieb in einen Wolf, eine Schlange u. a. Tiere verwandeln. Es gab nicht nur wohl- sondern auch **übelwollende Zauberer**, ähnlich waren auch ihre Hilfsgeister [117]. [...] Aus dem Obigen geht hervor, **daß die Zauberer geheimnisvolle Dinge zu klären** und auch ohne Zaubermittel in Verzückung zu geraten **vermochten**; meistens aber bedurfte es dazu einer Zaubertrommel (*kobdas*, früher *quobdas* geschrieben, finn. kannus). Jeder *Mann* konnte ein wenig trommeln, aber in wichtigeren Fällen, z.B. wenn man Krankheiten zu heilen, sich an die Verstorbenen zu wenden, geheimnisvolle Dinge zu erhellen, zu schaden und zu rächen hatte, war **die Hilfe des Zauberers** notwendig [121]. [...] **Im Zusammenhang mit dem Zauberer** sei

hingewiesen auf **den Brauch der sibirischen Schamanen**, Fliegenpilze zu essen, um in Ekstase zu geraten; so genoss **der obugrische Zauberer** jedesmal drei oder sieben Pilze. Es ist interessant festzustellen, dass die bei den Renttierlappen von Inari erhaltene Tradition erzählt, auch **der lappische Zauberer** habe Fliegenpilze (mit sieben Flecken) gegessen. Auch kann wohl angeführt werden, dass eine Art Neigung zur Hysterie, die beinahe allen primitiven Völkern des nördlichen [149] Eurasien anzutreffen ist, ihrerseits auf die Entstehung des Schamanismus hat hinwirken können [150].

Bosi, Roberto 1976: *The Lapps*. Westport: Greenwood Press. 148, 154–155.

In ancient times, and to a progressively diminishing extent right up to the end of the last century, a strange ceremonial preceded the bear-hunt. One *man* had the all-important role of ensuring its success. **This was the shaman** – to use the Lapp word, the *noai'de*. Squatting down before his tent he would beat a drum of strange pattern – a symbol which has played an outstanding part in the history of Lappish culture. **The shaman was a man who had entered into relationship with the spirit** – or else he was possessed by them. The Lapps turned to him in order that harmony might be established between the spirits and the real world. **The shaman**, in brief, **was the intermediary between man and his gods** [148]. [...] It was inevitable that the shamanistic cult, with all the complexities of its prophecies and its invocatory rites, should call for a specialized category among the ancient Lapp people. Its *devotees* needed to be psychologically adapted for the vocation in the first place. They then had to be specially trained, and the office was given to those who had served the novitiate [154]. [...] A young *novice* in **the shaman's care** could be depended upon to possess a marked leaning towards onirism – that is, morbid dreams followed by hallucinations, and by mimetism. He would be specially subject to the 'Arctic hysteria' which would appear to be brought on by the driving winds and the ever-recurring snowstorms of the north, and perhaps also by the deepening numbness of the mind caused by long periods of immobilization [155].

Manker, Ernst 1963: Seite-Kult und Trommelmagie der Lappen. In: Diószegi, Vilmos (Hrsg.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 34–35.

Diese „kundigeren Männer“ wurden als *noid* bekannt, als weise Männer oder Zauberer, sie waren die Schamanen der Lappen. Eine Priesterkaste scheinen sie jedoch niemals gebildet zu haben; auch hatten sie keine Schamanentracht wie ihre sibirischen Kollegen – nur eine Art „Zaubergürtel“ ist bekannt –, sondern im allgemeinen lebten sie und kleideten sich wie jedermann. Aber wo die Gelegenheit es forderte, griffen sie zur Trommel und verrichteten Opfer und andere Kulthandlungen. Wie bei allen anderen schamanistischen Völkern wird die Trommel als Exaltationsinstrument verwendet [...]. Der trommelnde *noid* konnte schließlich in Trance fallen und einen ganzen Tag ohnmächtig daliegen. Unterdessen begab sich sein Geist in die andere Welt und vollbrachte große Dinge, wenn das Glück ihm hold war – er erfuhr den Willen der Götter, rettete das Leben eines Kranken, kam einer entlaufenen Renherde auf die Spur, stellte fest, wo es Bären und Wölfe gab, wehrte böse Anschläge eines anderen *noid* ab u. a. m. Während dieser Geisterfahrten konnte sich der *noid* gewisser Hilfsmittel bedienen, des *noid*-Gefolges, und in der *saivo*-Welt stand eine Reihe heiliger Tiere zu seiner Verfügung, so das Rentier, Vogel und Fisch, mit deren Hilfe oder in deren Gestalt er kämpfte [34] und sich durchschlug. Dann konnte ein *saivo-sarva* (Rentier) mit dem „Zauberrentier“ eines andern *noid* in einem erbitterten Streit zusammenprallen. Wurde es ernst für unseren *noid*, stärkte er sich mit *saivo*-Wasser. Im allgemeinen kehrte er erfolgreich zurück, aber er konnte auch Unglück haben, so daß er aus der Bewußtlosigkeit nicht einmal erwachte [35].

Nesheim, Asbjörn 1972: *Über die Lappen und ihre Kultur*. Oslo: Johan Grundt Tanum. 38–39.

Als Vermittler zwischen Menschen und übernatürlichen Mächten fungierten bei den Lappen die sogenannten *noaiden*. Diese erreichten Kontakt mit der anderen Welt durch die Ekstase. Diese Ekstase ist auch für andere arktische und subarktische Religionen von Skandinavien bis Grönland charakteristisch. Sie [38] werden oft schamanistisch genannt, nach dem Wort *Schaman*, das ein sibirisches (tungusisches) Wort für *noaide* ist. Die wichtigste Ausstattung des Schamanen oder *noaiden* ist die Trommel. Wenn anlässlich eines Krankheitsfalls oder anderen Unglücks eine Séance

abgehalten wurde, **versammelten sich die Mitglieder des Stammes um den noaiden**, der, während er die Trommel schlug, tanzte und sang, bis er ohnmächtig zu Boden fiel. Man glaubte, daß sein Geist während dieses Zustands der Bewußtlosigkeit in die andere Welt entwich und von dieser Rat und Hilfe empfing. **Jeder noaide** hatte helfende Geister zur Verfügung, die ihm auf seiner gefährlichen Reise beistanden [39].

Hultkrantz, Ake 1978: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: Bäckman, Louise/Hultkrantz Ake: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 14, 15, 16, 17.

As the *agent* of the social group before the powers **the role of the shaman** is similar to that of the *priest*, the cultic *official*. Indeed, in some **ceremonies the shaman acts as the cult-leader**, for instance at the horse sacrifices if the Altaians to the Heavenly God, Bai-Yulgen. However, **the shaman is only exceptionally in charge of the cult**. His primary task lies in opening the road to the supernatural powers through the medium of ecstasy. [...] **The shaman's role** as a *mediator* is founded on the idea that he alone is equipped to serve the interests of the society in the ecstatic level [14]. [...] **The main tasks of the shaman** may be defined as follows. (1) **The shaman is the doctor**. In this capacity it is his first obligation to make the right diagnosis of the disease, and to that end he calls on a spirit, unless through his own resources he is able to establish the cause [15]. [...] **The shaman's agency** as a *healer* has been compared with the *psychoanalyst's* and the *psychiatrist's* activities to the same end. There are resemblances, but it would scarcely be meaningful to emphasize them. (2) **The shaman is the diviner**. The divination reveals unknown events in past times, things and persons lost, and future things to happen [16]. [...] (3) **The shaman is the psychopomp** who escorts the souls of the dead to their new realm in the other life. [...] (4) **The shaman is the hunting magician** of the group, both as a *diviner* and as a *charmer* of animals. The Forest Lapps of Finland, for instance, have cherished the belief that in a magic way **the shaman may call the herds of the wild reindeer** to the hunting grounds of his own group. Similar ideas occur in many places in Siberia and North America. (5) **The shaman is a sacrificial priest** only in exceptional cases, as has been demonstrated above [17].

Pentikäinen, Juha 1984: The Sámi Shaman. Mediator between Man and Universe. In: Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Shamanism in Eurasia. Part 1*. Göttingen: Edition Herodot. 127–128, 129.

In Sámi culture, **the shamans were specialists** but not professionals. Their competence became manifest in the course of the ritual. **The main roles of the shaman** in Sámi culture were *physician, diviner, psychopomp, hunting magician* and *sacrificial priest*. As a *doctor*, it was his task in a crisis situation to ascertain what sacrifices the gods demanded for the amelioration of the difficulties at hand, and to relay this information to his people. **The shaman was the leader of the ecstatic healing drama**. He was also considered to be a *diviner* who could prophesy unknown events in the past and in the future, reveal things and persons lost. In the death ritual, **the shaman had the role of a psychopomp** leading the souls of the deceased to their abode in the other life. He was also believed to be the hunting *magician* of the group, both as *diviner* and a *charmer* of animals. Within the seita cult, he could occupy the role of a *sacrificial priest*. In general, **the shaman was considered to be a benevolent figure** who worked on behalf of common man, but he was also capable of great malevolence. If one wished to seek vengeance for something, **he might turn to the shaman** in the belief that he had the power to take revenge on people by inflicting them with diseases or by transmuting them into animals for life. **The shaman's ecstatic assistance** was sought not only in ethereal questions of his clan, but in economic ones as well [127]. It is evident that **the shaman was the general leader** of the people of a given area, and that he maintained a position in the society's value system which was superior to that of the regular *soothsayer*, who received his mystical information only through the use of **the shaman drum**. Themes central to shamanic tradition emphasize the differences between those who are **truly capable shamans** and those who are merely local *healers*, especially in regard to the sources of their knowledge. According to the tradition, the "truly learned" *novice* acquires his knowledge from both the training of **another, more experienced shaman**, and from supernatural beings. Stories telling of competitions which took place among **so-called "great" shamans** are also intrinsic to the tradition [128]. [...] The phenomenon most characteristic of the present-day shamanism, however, is the provincial *sage*, a shamanic *healer* who is known to a wide area and is the tradition dominant in the narrative folklore of a particular region. He is the *figure* around whom all of the knowledge on soothsaying and shamanic practice is centered.

Moreover, he possesses almost complete knowledge of the shamanic narratives and beliefs in a given region [129].

Hultkrantz, Åke 1992: Aspects of the Saami (Lapp) Shamanism. In: Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Northern Religions and Shamanism. The Regional Conference of the International Association of the History of Religions. Selected Papers*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 139–140, 142, 143.

The Saami shaman, or *noaidi*, was as far as we know almost always a *male*. There are reports of *women*, who could divine with the help of knives and belts and who could practice black magic, but these reports stand rather isolated. In later times some *women* [139] could apparently appear as *healers*. However, as a rule they were not allowed to touch the magic drum and even had to avoid crossing the path where the drum had been carried. **The male shaman** was often initiated while still a very young *man*, and his powers lasted until he was in his fifties. According to one observer, “when he has lost his teeth he is good for nothing” [...]. There were probably **different kinds of shamans**, and we hear of occasions when **several shamans** have been engaged in one and the same case. The designation *noaidi* seems to have covered them all, and it is indeed possible, that anyone who handled a drum, and not just **the true shamans**, could be called by the same term. Thus it may seem as if there was **no proper boundary-line between the shamans and the laity**. This impression is somewhat strengthened by the fact that **not only shamans** but also common people **were supposed to have guardian spirits** that they had inherited [140]. [...] In critical situations, such as delivery and disease, **shamans undertook drum divination** as part of their general shamanistic practices. However, this was probably an insignificant part of their activities. Their main tasks were to give aid on occasions where a direct contact with the supernatural world in ecstasy was necessary. **The foremost tasks of the shaman** were healing, divination, hiring of ghosts as herdsmen and, possibly, hunting magic. In all of these operations he was often forced to resort to ecstasy (or trance). As a consequence if his trance performances **the shaman also engaged himself**, secondarily, **in drum divination** and sacrificing. A negative aspect of shamanism is that **some shamans obviously turned into evil magicians**, using their powers against instead of for society [142]. [...] In connection with shamanizing **the shaman occasionally functioned as a sacrificial priest**. If the dead or their mistress demanded a

sacrifice in return for the health of a sick human **being it fell upon the shaman to lead the sacrificial animal** – usually a domestic animal – to the place of sacrifice. There he slaughtered the animal and followed the rules pertaining such acts of worship. [...] **The Saami shaman** who did not commit himself to antisocial behavior was highly respected. Titles like ‘the *ruler* of the mountains’ or ‘the *king* of the mountains’ give evidence of his social position. There are records how **the shaman was greeted** with praiseworthy words and bare heads by people who called upon him, and how he was offered the nicest reindeer-skin to sit on and the choicest food to eat. As a remuneration for his services he received money or other compensation, such reindeer, clothes and silver-work. The size of the remuneration depended on what kind of services he had rendered, whether curing a sick person, performing divination or sacrificing [143].

Kulonen, Ulla-Maija et. al. 2005: *The Saami. A Cultural Encyclopedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 21, 386.

Arctic hysteria is a term proposed by Maria Antoinette Czaplicka in 1914 for a theory relating to the history of shamanism. It maintained, that shamanism arises from a mental imbalance caused by the Arctic cold, darkness and lack of nutrition and the hysterical phenomena associated with it. It claimed that northern *man* typically reacted in a way resembling hysteria to things that deviated unexpectedly from the normal way of the world. This behavior was characterized by sudden affective outbursts that exploded out of a background of withdrawal and passivity. It was explained psychoanalytically by a weakness of the ego, which according to the theory of Arctic hysteria would make people susceptible to shamanistic trances and visions [21]. [...] Ecstasy is, however, one of the characteristics of shamanism. It means the use of various trance-inducing techniques in order to make contact with other worlds or other states of reality. Moreover, the shamanistic view of life emphasizes the existence of more than one soul, of which the ‘free soul’ can in a state of trance or a dream leave the body and return to it when its spiritual journey is complete. Another central aspect is the view of the universe as existing on three planes, with **the shaman as an intermediary** between the celestial world, our human world and the underworld. [...] In this he has assistant animal spirits; these are manifested in the Saami culture by the

supernatural wild reindeer, fish and bird, which are essential for the journey of **the shaman's soul**, and into which he was believed to be able to metamorphose. Moreover, shamanistic cultures have their mythologies, and **the old shaman** must initiate his *successor* into the mysteries before the latter is ordained into the sacral position of reverence among the community. At this stage, **the shaman receives a ritual costume** and the insignia and the accoutrement of his role, which vary according to the culture: a drum or other musical instruments, a mask, belt, shoes, headdress, staff, sleigh, idols, images of the assistant spirits, and so on. In many cultures, the decoration of the skin of **the shaman's drum** constituted his 'map' for his journey to the other world; [...] among the Saami it varied locally, as does the technical structure of the drum. The use of the drum was not the sole prerogative of **the Saami shaman**, its use for predicting the future was a practice available to every *man*. **Shamans commonly used monotone drumming** and frenzied dancing in order to attain a state of ecstasy. They also sometimes used narcotic substances like the fly agaric fungus (*amanita muscaria*). Fasting was also one of their methods of preparation. In addition to dancing to his own drumming, **the Saami shaman** chanted shamanistic incantations [286].

Koger, Martina 2006: *Johannes Schefferus Lapponia. Eine Ethnographie der Samen aus dem 17. Jahrhundert. Darstellung und Diskurs über die Beschreibung der Samen am Beispiel von Johannes Schefferus und den Autoren vom Altertum bis zur Neuzeit. Eine quellenkritische Analyse*. Univ. Diss. Universität Wien. 254.

Große Bedeutung kam den Schamanen, Noajdde, zu, der als *Mittler* zwischen den Welten galt. **Mit Hilfe der Zaubertrommel konnte der Schamane mit den Göttern oder Geistern der Verstorbenen in Kontakt treten**. [...] **Der Schamane verfügt über die Fähigkeit**, sich in andere Bewusstseinszustände zu versetzen, wobei seine Seele den Körper verlässt. [...] Um in einen Trancezustand zu fallen, wurde auch die Hilfe von zusätzlichen Substanzen, wie Lauge oder Pilze, herangezogen. **Die Schamanen mussten für die Krankenheilung ihre Freiseele dazu verwenden**, um die geraubten Seelen der Erkrankten von den Geistern der Verstorbenen zurückzuholen. **Neben der Heilung hatten die Schamanen auch andere Aufgaben** in der Sozietät zu erfüllen, sie wurden zur Wahrsagung, zur Ermittlung und des Sprechens von Urteilen bei

Verbrechen, zum Arrangieren von Hochzeiten, als *Zeremonienmeister* sowie als *Führer* der Seelen ins Jenseits benötigt. [...] **Das ekstatische Verhalten der Schamanen** bevor diese in den Trancezustand fallen wurde im Zusammenhang mit einer gewissen Schreckhaftigkeit und Sensibilität, die besonders bei Frauen im arktischen Bereich auftrat, von Mühlmann [...] als „arktische Hysterie“ beschrieben. (168 Wörter)

10.2. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, die linguistische Repräsentation des finnougri-schen Schamanen in der den Wiener Studierenden zugänglichen Forschungsliteratur zu untersuchen.

Als Material diente mir eine Auswahl von 27 Texten bzw. Textauszügen, die sich inhaltlich mit dem finnougri-schen Schamanismus befassen und den Schamanen beschreiben. Als einschrän-kendes Kriterium dienten diejenigen finnougri-schen Völker, die noch den meisten Bezug zu dem Phänomen Schamanismus aufweisen, also die Ob-Ugrier (Chanten und Mansen), die noch heute schamanistische Rituale praktizieren, und die Saamen, deren Schamanismus im Lauf des 19. Jahrhunderts verschwunden ist. Der Korpus wurde dementsprechend in drei Teile geteilt: einen allgemeinen, der Texte beinhaltet, die sich mit dem finnougri-schen Schamanismus im Großen auseinandersetzen; einen, der Texte zum ob-ugri-schen Schamanismus beinhaltet und einen, der aus Texten zum samischen Schamanismus besteht. Die Korpus-texte stammen aus den Jahren 1932–2011, umspannen somit fast das gesamte 20. Jahrhundert. Für die Detailanalyse der linguistischen Position dienten mir relevante Auszüge aus den Korpus-texten. Diese sind zusammenhängende Textstellen, die sich explizit mit der Beschreibung des Schamanen und dessen Aktivitäten befassen.

Drei zentrale Analysen bilden den Kern der Arbeit:

- ❖ die Analyse der Termini, die in einem ausgewählten Korpus der Bezeichnung der Person des Schamanen dienen. Diese Analyse wurde für die drei Korpus-teile einzeln vorgenommen.
- ❖ die Analyse derjenigen Termini, die die Anhängerschaft des Schamanen bezeichnet. Diese Analyse wurde geschlossen für den gesamten Korpus vorgenommen.

- ❖ die Analyse der linguistischen Funktion der Termini *Schamane, shaman, noaide*. Diese Analyse wurde anhand eines verkleinerten Korpus und nur für die zentralen Termini vorgenommen um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen.

Die einzelnen Kapitel befassen sich mit den folgenden Aspekten des Themas:

1. Einleitung: Dieses Kapitel gibt einen kurzen Einblick in die Themenfindung und den Standpunkt der Autorin, der, da es sich um eine diskurslinguistische Herangehensweise handelt, deutlich gemacht werden muss. Weiters wird die Zusammenstellung des Korpus erläutert.
2. Schamanismus: Dieses Kapitel bietet eine Darstellung der Grundzüge des Phänomens Schamanismus und befasst sich mit der Forschungsgeschichte. Schamanismus stellt ein spirituelles Phänomen dar, dessen zentrale Gestalt die Person des Schamanen ist. Dieser ist für den Erhalt des Gleichgewichts zwischen den Welten (meist findet sich eine Dreiteilung in Himmel – Erde – Unterwelt) zuständig und vermittelt zwischen den Welten. Zusätzlich fungiert er als Heiler und Berater in schwierigen Situationen. Schamanismus wird auch als Glaubenssystem verstanden. Er war über die Jahrhunderte den unterschiedlichsten Repressionen ausgesetzt, vor allem zu Sowjetzeiten wurde er in Russland verfolgt und in den Untergrund gedrängt. Heute erfährt der Schamanismus neben den traditionellen Formen als Touristenattraktion und im Neo-Schamanismus eine neue Blüte.
3. Untersuchte Völker: In diesem Kapitel werden die Völker, mit denen sich die Arbeit primär beschäftigt, kurz vorgestellt, mit besonderem Fokus auf ihren Zugang zum Schamanismus. Die Ob-Ugrier leben im Autonomen Kreis der Chanten und Mansen im Nordwesten Sibiriens. Alkoholismus und Arbeitslosigkeit sind für die Ob-Ugrier, wie für viele andere Minderheiten in Russland, die vordergründigsten Probleme. Heutzutage wird der traditionelle Schamanismus in der Öffentlichkeit vor allem zur Präsentation der Folklore für ein (inter)nationales Publikum instrumentalisiert,

während es zeitgleich immer schwieriger wird, den traditionellen Lebensstil beizubehalten. Die Saamen leben im Norden Norwegens, Schwedens, Finnlands und Russlands. Schon früh waren sie Missionstätigkeiten und einer starken Einwanderung anderer Völker ausgesetzt und ein traditioneller Lebensstil wurde ihnen erschwert. Der Schamanismus der Saamen, der nicht derart ausgeprägte Züge wie derjenige mancher sibirischer Völker erreichte, verschwand wohl schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Für die Forschung ist besonders die reich bemalte Schamanentrommel der Saamen von Interesse.

4. Methodik: Vor dem Hintergrund der Schamanismusforschung kommen Methoden der (Kritischen) Diskursanalyse zum Tragen. Ein interessanter Aspekt ist, inwieweit sich im 21. Jahrhundert die Spuren der unterschiedlichen Forschungsansätze, die mit einer unterschiedlichen Bewertung und Herangehensweise an das Phänomen Schamanismus einhergegangen sind, linguistisch erhalten haben. Das Kapitel befasst sich weiters mit dem Verständnis von Diskurs; als Diskurs wird in dieser Arbeit die uralistische und anthropologische Repräsentation des finnougri-schen Schamanismus insbesondere am Beispiel des Schamanen verstanden, die in das Wissenssystem „(sibirischer) Schamanismus“ eingebettet ist. Die Kritische Diskursanalyse ist Teil einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Linguistik, die den Sprachgebrauch in unterschiedlichen Diskursen und Teildiskursen kritisch beleuchtet. Von besonderer Relevanz für die vorliegende Arbeit ist die auf der intratextuellen Ebene angesiedelte wortorientierte Analyse.

5. Linguistische Repräsentation finnougri-scher Schamanen: Dieses Kapitel bildet den ersten und zentralen Analyseteil, der diejenigen Termini sammelt und analysiert, die im Korpus für die Person des Schamanen verwendet werden. Das Kapitel teilt sich in vier Teile, die jeweils die Termini für die allgemeinen Texte, die Texte zu den Ob-Ugriern und für die Texte zu den Saamen behandeln und im letzten Teil die Ergebnisse vergleichen und zusammenfassen. Die meisten der verwendeten Termini nehmen Bezug auf die Rolle, die dem Schamanen zugeschrieben wird. Sie

unterstreichen den Versuch, das Phänomen Schamanismus in westlichen Denkkategorien auszudrücken, es also in einen fremden Rahmen zu pressen. Dies sind insgesamt 176 Begriffe, 97 bezeichnen indigene Bezeichnungen für den Schamanen, 77 nehmen Bezug auf seine Ethnizität und die Personennamen, 51 Begriffe, die den Schamanen bezeichnen sind neutral, 45 beziehen sich auf spezifische Qualitäten des Schamanen, 15 nehmen metaphorisch auf ihn Bezug, und es finden sich auch 12 Varianten der herkömmlichen Bezeichnung *Schamane/shaman*. In Summe finden sich im Textkorpus 473 verschiedene Termini, die die Person des Schamanen bezeichnen. Bedenkt man den doch eher geringen Umfang des Korpus, so ist diese Zahl recht groß und deutet auf eine differenzierte Darstellung des Schamanen hin. In Summe entsteht bei der Betrachtung rein der Nomina, die zur Bezeichnung der Person des Schamanen verwendet werden, ein sehr vielschichtiges Bild, das die unterschiedlichsten Aspekte seiner Position berücksichtigt.

6. Linguistische Repräsentation der Anhänger des Schamanismus: Das Kapitel untersucht nun als zweiten Teil der Analyse die Termini, die die Anhänger des Schamanismus bezeichnen. Diese Analyse wurde für den Korpus als Ganzes vorgenommen, da die Unterschiede zwischen den einzelnen Teilen nicht bedeutsam sind. Es finden sich insgesamt 339 unterschiedliche Termini für die Anhänger des finnougri-schen Schamanismus. 15 Begriffe bezeichnen Beobachter von schamanistischen Séancen, 101 Termini beziehen sich auf Personennamen und Ethnizitäten, 29 bezeichnen Familienmitglieder, 53 spezifische Gemeinschaften, 36 generelle Personenbezeichnungen werden verwendet, 29 Termini bezeichnen Klienten des Schamanen und 76 markieren die Anhängerschaft spezifisch. Es wurde festgestellt, dass die Termini zur Bezeichnung der Anhänger des finnougri-schen Schamanismus in erster Linie dazu dienen, die Person des Schamanen bzw. das Phänomen Schamanismus in einem konkreten kulturellen und gemeinschaftlichen Kontext zu verorten, jedoch auch immer wieder auf die individuelle Entscheidung für eine Konsultation des Schamanen hinweisen. Somit geben auch die Termini, die

für die Anhänger des Schamanen verwendet werden, Aufschluss über seine Repräsentation und Bewertung.

7. Kontexte und linguistische Verwendung der Termini für den Schamanen: Dieses Kapitel befasst sich nun einerseits mit den Kontexten der einzelnen Texte bzw. der Textstellen des verkleinerten Korpus, die hier genauer untersucht werden. Hierzu werden die Korpustexte einzeln behandelt und jeweils mit der Vita des Autors, dem Verlag und dem historischen Hintergrund versehen. Danach werden der unmittelbare Ko-Text der Termini und ihre Verwendung analysiert. Am Ende des Kapitels werden auch diese Ergebnisse zusammengefasst. Alle Korpustexte stammen von wissenschaftlichen Autoren, die meisten von ihnen sind auch in renommierten wissenschaftlichen Verlagen erschienen, womit auch die Ausrichtung auf ein Fachpublikum gegeben ist. Der Schamanismus als Forschungsthema weist in den meisten Fällen ein Machtgefälle auf, da Wissenschaftler und Schamanen meist aus unterschiedlichen sozialen Gemeinschaften kommen. Die Texte bleiben alle an der erklärenden Oberfläche und die Differenz der unterschiedlichen Verwendungshäufigkeiten ist dementsprechend auch relativ gering: in 27% der Fälle ist er mit einem Attribut versehen bzw. dient selbst als solches; in 24% der Fälle ist der Terminus Teil einer Possessivkonstruktion; in 19% ist der Schamane aktives Subjekt eines Satzes; in 12% der Fälle Subjekt eines Deklarativsatzes á la *the shaman is the doctor*; in je 6% der Fälle ist er Terminus ein sogenanntes Nichtsubjekt bzw. eine Bestimmung; in 5% fungiert er als passives Subjekt und in 3% der Fälle wird er durch einen Relativsatz spezifiziert. Der Schamane wird im unmittelbaren Ko-Text erwartungsgemäß häufig mit als typisch zu betrachtenden Fähigkeiten oder Attributen versehen. Entgegen meinen Vermutungen spiegeln sich in den Attributen keinerlei herausragende Bewertungen wider, die meisten nehmen Bezug auf die Nationalität, das Alter oder den Bekanntheitsgrad bzw. spezifische Fähigkeiten des Schamanen.

8. Fazit und Ausblick: Hier werden die wesentlichen Ergebnisse zusammengefasst und einige Möglichkeiten vertiefender Forschung auf diesem Gebiet aufgezeigt.

Im Anhang finden sich diejenigen Textstellen, die für die Detailanalyse herangezogen wurden.

10.3. Lebenslauf

Persönliche Daten

Mag. Hanna Maria Ofner, Bakk.

Staatsbürgerschaft: Österreich

Aus- und Weiterbildung

| | |
|----------------|--|
| seit WiSe 2011 | Doktoratsstudium der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Universität Wien |
| seit SoSe 2009 | Studium der Finno-Ugristik, Universität Wien |
| 2006 – 2011 | Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Universität Wien/ Magister Nov. 2011 |
| 2005 – 2008 | Studium der Hungarologie, Universität Wien / Bakkalaureat Dez. 2008 |
| 1997 – 2005 | BG/BRG Fürstenfeld / Matura mit Ausgezeichnetem Erfolg |

Publikation

„Das Indienbild in der deutschen Jugendliteratur vor 1938. Eine Untersuchung am Beispiel des Ensslin & Laiblin Verlages.“

Saarbrücken: AV Akademikerverlag 2012

Berufliche Erfahrungen

| | |
|---------------|--|
| 10/13 – 03/14 | Fachbereichsbibliothek Bildungs-, Sprach- und Vergleichende Literaturwissenschaft, Universität Wien, Praktikum |
| 01/06 – 06/09 | Naturhistorisches Museum Wien, Vogelsammlung, Mitarbeit |

Sprachen

Deutsch, Englisch
Ungarisch, Marisch
Latein, Altgriechisch