

Vienna Slavic Yearbook

New Series

Edited by
Stefan Michael Newerkla (Vienna) &
Fedor B. Poljakov (Vienna)

2 · 2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Wiener Slavistisches Jahrbuch

Neue Folge

Herausgegeben von
Stefan Michael Newerkla (Wien) &
Fedor B. Poljakov (Wien)

2 · 2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

INHALT / CONTENTS

Artikel / Articles

GERHARD NEWEKLOWSKY (WIEN / KLAGENFURT) Franz Ritter von Miklosich (1813–1891) Zu seinem 200. Geburtstag	1
ИРИНА ПОДТЕРГЕРА (FREIBURG i. BR.) Типы аргументации в споре о книжных реформах патриарха Никона: «силлогизм Аристотеля» и похвала языку	31
VITTORIO SPRINGFIELD TOMELLERI (MACERATA) Verkehrte Welt? Kirchenslavisch als Vorbild beim ersten ossetischen Druck (1798)	71
EKATERINA LYAMINA (MOSCOW) Anton Chekhov reading memoirs (the case of <i>Anna na shee</i>)	87
GERD HENTSCHEL (OLDENBURG) – BERNHARD KITTEL (WIEN) Zu Sprachkompetenzen und Sprachverhalten von jungen Weißrussen und Ukrainern in Weißrussland und der Ukraine (und zu Schwierigkeiten eines solchen Vergleichs auf der Basis unterschiedlicher Erhebungen)	98
URSULA STOHLER (FRIBOURG) – ONDŘEJ HNÍK (PRAG) Der faktographische Literaturunterricht an tschechischen Schulen und seine Kritik (1820–2011)	129
MICHAEL DÜRING (KIEL) „Ruhm der Arbeit, Daniel Josefowitsch...“: Zum Bild der Sowjetunion in Josef Škvoreckýs Roman <i>Der Seeleningenieur</i>	143
ЛЮБИНКО РАДЕНКОВИЧ (БЕЛГРАД) Черт и/или межевой: о наименовании беса „черт“ у славян	152

CARMEN SIPPL (WIEN) „wes Geistes Art sein Gegner ist“: Der Übersetzer Alexander Eliasberg im Ersten Weltkrieg (Aus seiner Korrespondenz mit Igor' Grabar')	163
---	-----

Materialien und Editionen / Materials and Editions

БОРИС РАВДИН (РИГА) Предварительный список русской религиозной литературы, изданной на оккупированных территориях СССР, в Германии и некоторых сопредельных европейских странах в 1941–1945 годах	176
ФЕДОР ПОЛЯКОВ (ВЕНА) «Как ужасно бороться одной со своими стихами...» Начало литературной деятельности Раисы Блох в Берлине	222

Rezensionen / Book Reviews

MICHAEL DÜRING (KIEL) Sibille Rigler, „Picking up the Pieces“. <i>Woody Allens intertextueller Dialog mit der russischen Literatur</i>	246
ОЛЕГ ЖОЛОБОВ (КАЗАНЬ) Лора Тасева, <i>Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване.</i> <i>Издание на Захеевия превод. Словоуказатели</i>	249
АНДРЕЙ ЗИНКЕВИЧ (ВЕНА) Annette Kosakowski, <i>Sprachliche Konstruktionen nationaler Identität im postsowjetischen Belarus. Nominations- und Metaphernanalyse am Material belarussischer Staats- und Oppositionszeitungen (1990 bis 2001)</i>	254
EMMERICH KELIH (WIEN) Aleksandra Bizjak Končar, Marko Snoj, <i>Slovar novejšega besedja slovenskega jezika</i>	257

HEINRICH KIRSCHBAUM (BERLIN) Wolfgang Stephan Kissel (Hg.), <i>Der Osten des Ostens. Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen</i>	261
ALEKSANDAR LOMA (BEOGRAD) Sebrané spisy Václava Machka. T. I–II	272
ФЕДОР ПОЛЯКОВ (ВЕНА) Памела Дэвидсон [Pamela Davidson], <i>Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949</i>	277
ГАЛИНА ПОНОМАРЕВА (ТАЛЛИН) Ю. М. Лотман, З. Г. Минц – Б. Ф. Егоров, <i>Переписка 1954–1965</i>	278
EMMANUEL WAEGEMANS (LEUVEN) Дмитрий Гузевич, <i>Путевые записки Великой особы (1697–1699): Критическая история публикации и проблема авторства</i>	282
 Chronik / Chronicle	
URS HEFTRICH – BETTINA KAIBACH (HEIDELBERG) Nachruf auf Peter Urban	285
GERTRAUD MARINELLI-KÖNIG (WIEN) In Memoriam Elisabeth Markstein (1929–2013)	288
АЛЛА ГРАЧЕВА (С.-ПЕТЕРБУРГ) – ЮЛИЯ ЯНЧАРКОВА (ПРАГА) Памяти Любови Николаевны Белошевой	292
МАКСИМ КРОНГАУЗ (МОСКВА) – АЛЕКСАНДР МАЙОРОВ (УЛАН-УДЭ) Хроника конференции «Региональные варианты национального языка» (Улан-Удэ, 17–20 октября 2013 г.)	295

СВЕТЛАНА ТОЛСТАЯ – ОЛЬГА ТРЕФИЛОВА (МОСКВА) 90-летие академика Никиты Ильича Толстого: хроника юбилейных событий	304
ЕЛЕНА БЕРЕЗОВИЧ (ЕКАТЕРИНБУРГ) – АННА КРЕЧМЕР (ВЕНА) – АННА ПЛОТНИКОВА (МОСКВА) Хроника конференции «Славянская духовная культура»	317
JANA VILLNOW KOMÁRKOVÁ (WIEN / BRNO) Iona Janyšková sexagenaria	324
СТЕФАНО ГАРДЗОНИО (ПИЗА) – БЬЯНКА СУЛЬПАСО (МАЧЕРАТА) Хроника конференции «Русская эмиграция в Италии: журналы, издания и архивы (1900–1940)» (Пиза, 18-19 сентября 2013 г.)	326

Verkehrte Welt? Kirchenslavisch als Vorbild beim ersten ossetischen Druck (1798)¹

Vittorio Springfield Tomelleri (Macerata)

Abstract: The spread of Christian faith among the pagans (or muslims) in medieval Rus' and in the Russian Empire was tightly connected with the problem of literacy. Besides the creation of a totally new alphabet for the converted, as in the case of Stephen of Perm' (second half of the 14th century), there were attempts to adapt the Cyrillic alphabet to unwritten languages in order to acculturate to Russian civilization various peoples living at the fringe of the expanding Empire. In this article, one of those experiments, carried out in the North Caucasus, is discussed, namely the choice of the Church Slavonic alphabet for the first printed book in Ossetic language (1798). The text, a catechism written in Russian and Church Slavonic languages with a parallel Ossetic translation, is introduced by a short Church Slavonic primer, which goes back, through different textual stages, to the famous Azbuka of Ivan Fëdorov. This bilingual catechism deserves special attention not only from a linguistic point of view, but also as an interesting model for dissemination of Russian Orthodox culture and religious traditions among non-Slavic peoples.

Keywords: Church Slavonic Primer, Christianity in the North Caucasus, Ossetic language, Cyrillic alphabet

«Throughout its long history, the Orthodox Church continued to do what Orthodox Churches had always done: translate biblical texts in order to facilitate conversion. Through its activities, the Orthodox Church recognised existing ethnic differences and encouraged the emergence of national identities throughout Russia» (Bouchard 2004: 21).

1. Allgemeine Vorbemerkungen. Der heilige Stephan von Perm (1373–1395)

Das Ende des 14. Jahrhunderts ist durch den ersten von der Moskauer Rus' ausgehenden Versuch gekennzeichnet, die christliche Lehre unter einem heidnischen Volk zu verbreiten. An diesem kühnen Unterfangen war der Sohn eines Kirchendieners aus der Stadt Ust'jug namens Stephan beteiligt (Slovar' 1862/1990: 223–225, Filaret 1882/2008: 221–229, Fedotov 1999: 153–164, Bouchard 2004: 12–16); dieser predigte lange Zeit unter dem finnougri-schen Volk der Syriänen und stellte damit den Beginn der individuellen Missionierung dar (Prochorov 2010: 273). Trotz des unerbittlichen Widerstandes seines einflußreichen religiösen Gegners Pam, welcher die an den alten Traditionen festhaltenden Schamanen anführte, vermochte Stephan erstaunlich

¹ Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags, den der Verfasser am 20. Oktober 2012 beim 9. Alt-slavistentreffen in Freiburg i. Br. und in ausführlicherer Form im Juni 2013 während eines Erasmusaufenthaltes in Wien (Institut für Slawistik) hielt.

viele Menschen zum Christentum zu bekehren; darüber berichtet ausführlich und in dem für die Zeit typischen Stil des Wortflechtens² die von Epiphanius dem Weisen verfasste *Vita* (Ključevskij 1891: 93). Mit der von Stephan vollbrachten Heldentat ging die Frage nach der Verschriftlichung einer bis dahin schriftlosen Sprache einher. Der 1383 zum ersten Bischof von Perm' geweihte Stephan schuf das altsyryjänische Alphabet, die sogenannte Abur-Schrift, und verwendete es bei der Übersetzung liturgischer Texte aus dem Kirchenslavischen und Griechischen ins Altsyryjänische; damit trug er entscheidend zur Bildung eines „nationalen“ Selbstbewusstseins beim frisch christianisierten Volk bei (Bouchard 2004: 11). Einige Jahrhunderte später, als auch die Abur-Schrift durch die kyrillische Schrift ersetzt wurde, hing die Wahl des Alphabets bei der Neuverschriftung nichtrussischer Sprachen von der religiös-weltanschaulichen Orientierung ab (Haarmann 2001: 167).

Die Einführung der Schriftlichkeit bei den „kleinen“ Völkern sollte die spätere Geschichte des russischen Vielvölkerreiches und dessen Nachfolgerin, der Sowjetunion, entscheidend prägen und begleiten (Jachnow 1994), wobei Überlegungen konfessioneller Art neuen ideologischen Schlagwörtern – wie etwa Internationalisierung bei der Wahl des lateinischen Alphabets oder Völkerfreundschaft bei der Rückkehr zur *Kirillica* – das Feld überließen.

1.1. Besondere Beachtung gebührt vor allem der Tatsache, dass Staphans Missionsbewegung nicht auf dem Hintergrund einer militärischen bzw. kolonialisatorischen Erschließung der betreffenden Region zum Tragen kam, wie es nach 1550 der Fall wurde (Khodarkovsky 1996: 271);³ erst mit der Expansionspolitik Ivans des Schrecklichen begann der langwierige Prozess, welcher zur Bildung eines äußerst bunten und komplexen Vielvölkerstaates führte (Kappeler 2001: 19). Es wird dagegen die etwas gewagte Ansicht vertreten, dass in Stephans Missionstätigkeit eine äußerst tolerante Haltung des russischen Nordens gegenüber anderen Konfessionen und anderen Völkern zum Vorschein komme (Filatov, Lunkin 2000: 25–26); das von ihm begründete Episkopat scheint außerdem eine gewisse Unabhängigkeit von Novgorod und Moskau erlangt zu haben (Haarmann 1990: 125). Es herrscht aber keine Einigkeit darüber, ob die Missionierung unter den Syriänern zentrifugale Bestrebungen widerspiegelte und demzufolge als Versuch angesehen werden kann, auch in religiösen Angelegenheiten von Moskaus Vorherrschaft Abstand zu nehmen (Picchio 1968: 130). Čiževskij (1959: ix) behauptet, dass der Rostover Patriot Epiphanius der Weise in seinen hagiographischen Werken gelegentlich eine feindselige Einstellung gegenüber Moskau zum Ausdruck bringe (Čiževskij 1959: ix). Auch der anfänglich ziemlich mißtrauische Empfang seitens der syryjänischen Priester und Zauberer könnte von einem gewissen Ressentiment gegen die „zentrale“ Macht zeugen:

[...] как вѣрить челоуѣку, изъ Москвы пришедшему? Не Россiяне ли издревле угнетаютъ Пермь тяжкими данями и насилiемъ? Отъ нихъ ли ждать намъ истины и добра? Служа многимъ богамъ отечественнымъ, извѣданнымъ

2 Zur Bedeutung und Prägung des Ausdrucks *pletenie sloves* vgl. Kitch (1976: 45–46); eine auch die westliche Tradition erfassende Untersuchung bietet Greber 2002.

3 Dagegen argumentiert Korpela (2001: 490): Die politische Expansion Moskaus habe sich Hand in Hand mit der Mission Stephans auch nach Perm' ausgedehnt.

благодѣніями долговременными, безумно промѣнять ихъ на одного, чуждаго и неизвѣстнаго. Они посылають намъ соболей, куницъ и рысей, коими вельможи Русскіе украшаются, торгуютъ и дарятъ хановъ, Грековъ и Нѣмцевъ. Народъ! твои учителя суть опытные старцы; а этотъ иноплеменникъ юнъ лѣтами, слѣдственно и разумомъ (Slovar' 1862/1990: 223; Makarij 1992: 17–18).

Der Aufbau einer selbständigen, mit eigener Liturgiesprache, Hierarchie und territorialer Zugehörigkeit versehenen permischen Kirche, für den Stephan den ersten Stein mit der Taufe der Syrjäner gelegt hatte, sei durch den heranwachsenden Expansionismus Moskaus zunichte gemacht worden (Bouchard 2004: 15). Der Moskauer Zentralismus wird meistens für eine einheitliche und monolithische Wahrnehmung der russischen Geschichte, Kultur und Religiosität verantwortlich gemacht (Filatov, Lunkin 2000: 23).

Andere Wissenschaftler fechten diese zentrifugale Interpretation an. Auch die Trauer der Syrjäner, als die Gebeine des heiligen Stephan in Moskau bestattet wurden statt nach Perm' zurückgebracht zu werden, sei kein ausreichendes Element, um der *Vita* antimoskovitische Tendenzen zuzuweisen (Kuskov 1989: 157). Separatistische Züge nehme lediglich die Rede des Schamanen Pam an das permische Volk an, in der die „Moskauer“ Herkunft Stephans⁴ letzteren äußerst verdächtig und unglaubwürdig mache:

От Москвы может ли что добро быти нам? Не оттуда ли нам тяжести быша, и дани тяжския и насильства, и тивуны и доводщицы и приставницы? (zit. nach Kuskov 1989: 156; vgl. auch Krasov 1896: 165).

Dabei entsteht der leichte Verdacht, dass diese Auslegung der hagiographischen Erzählung einer sowjetischen oder aber panrussischen Weltanschauung Tribut zollt. Der Taufe der permischen Region soll man übrigens in der Moskauer Rus' eine große politische Bedeutung beigemessen haben, nicht zuletzt im Hinblick auf die „Sammlung russischer Länder“ und den Antagonismus mit Novgorod (Čagin 1996: 41). Solch ein Ereignis wird sogar als Vorläufer der Autokephalie in der russischen Kirchengeschichte nach dem Sieg am Kulikovo Pole im Jahre 1380 angesehen. Darin hat man sogar erste Ansätze der Ideologie gesehen, die sich ein Jahrhundert später in die berühmte Formel „Moskau – drittes Rom“ herauskristallisieren sollten (Vlasov 1996: 4–5).

An der Glaubwürdigkeit der *Vita*, deren Angaben von keiner weiteren historischen Quelle bestätigt oder widerlegt werden können (Komendova 2005: 410), werden jedoch Zweifel gehegt.⁵ Man darf jedenfalls die Tatsache nicht vernachlässigen, dass die schriftlichen Quellen, die uns über Stephan informieren, zu einer Zeit ange-

4 Stephan erhielt nämlich die Unterstützung der großfürstlichen Macht und der Metropole (Čagin 1996: 39).

5 Zutreffend formulierte Čiževskij (1959: v) seine Kritik an Ključevskijs Versuch, die Heiligenlegenden als historisches Material auszuwerten: «Before examining the material, he had assigned himself the impracticable task of utilizing the Old Russian saints' lives as source material for the history of Russian colonization. But it is as impossible to write a history of colonization on the basis of the saints' lives as it would be to write the history of a city from the records of the bureau of motor vehicles». Zu den Schwierigkeiten bei der Auswertung hagiographischer Quellen vgl. Komendova 2005.

fertigt oder aber bearbeitet wurden, als niemand sich traute, die Macht Moskaus in Frage zu stellen (Korpela 2001: 490).

1.2. Während in der Slavistik die kirchenslavische Tradition meistens als Abbildung der griechisch-byzantinischen Kultur betrachtet und im besten Fall in Bezug auf inner-slavische Wechselbeziehungen untersucht wird, handelt es sich bei der Anwendung dieser speziellen Schrift um das erste historisch bezeugte und gut dokumentierte Experiment einer Mission, deren Ausgangspunkt ein slavisches sich der kirchenslavischen Sprache bedienendes Land war. Obwohl die Abur-Schrift im 17. Jahrhundert abhanden kam (Storgunova 1997: 132), repräsentiert sie ein ungemein wichtiges Zeugnis in der Geschichte des slavisch-orthodoxen Christentums.

In seiner Lobrede greift Epiphanius die im Traktat des Mönchs Chrabar thematisierte Gegenüberstellung *Slavisch-Christlich* vs. *Hellenisch-Heidnisch* auf und führt sie weiter (Picchio 1968: 129–130), indem er die Tatsache hervorhebt, dass das syriänische Alphabet von einem einzelnen Heiligen geschaffen wurde, während woanders mehrere gelehrte und weise Philosophen lange Zeit an der Schaffung eines Alphabets gebastelt hätten:⁶

Коль много лѣтъ мнози философи елиньстии сбирали и съставлявали грамоту греческую! И едва устави мнозѣми труды, и многими времени едва сложили! А пермьскую грамоту единъ чернецъ сложилъ, единъ съставилъ, единъ счинил, единъ калогеръ, единъ мних, единъ инок, Стефан, глаголю, приснопомнимый епископъ, единъ во едино время, а не по многа времена и лѣта, якоже и они, но единъ инок, единъ въ единеньи уединяся, единъ уединень, единъ единого Бога на помощь призывая, единъ единому Богу моляся и глаголя [...] (*Žitie Stefana Permskogo*, zit. nach SSP 1995: 184).

Der intertextuelle Anschluss an die kyrillo-methodianische Überlieferung, aus dem heraus jeder nicht unerfahrene Leser eine zumindest biographische Gleichsetzung Stephans mit Konstantin-Kyryll leicht erkennen konnte, liefert einen eindeutigen Beweis von der Aktualität, Lebendigkeit und Adaptionfähigkeit der kyrillo-methodianischen Tradition bei den Ostslaven (Goldblatt 1993: 159). Der Vergleich mit dem Slavenapostel tritt von Anfang an als Leitmotiv bei der Charakterisierung des Heiligen als „Aufklärer“ (*prosvetitel'*) zutage (Storgunova 1996: 129–130; vgl. auch Schmidt 1996: 249 und Fedotov 1999: 156–157), wobei an einer Textstelle darauf hingewiesen wird, dass Stephan, im Gegensatz zu Kyryll, keinen Helfer außer Gott selbst hatte:

6 Vgl. Chrabars Traktat „Über die Buchstaben“: «So trugen viele Leute in vielen Jahren 38 Buchstaben zusammen. Später, nach langer Zeit, fanden sich auf Gottes Gebot hin 70 Männer, die die Heilige Schrift aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt haben. Aber für die Slawen schuf allein einer, der Heilige Konstantin, (als Mönch) Kyryll genannt, die Buchstaben und übersetzte innerhalb weniger Jahren die Schriften. Sie waren viele und brauchten viele Jahre – 7 schufen Buchstaben und 70 übersetzten. Und auch deshalb sind die slawischen Buchstaben heiliger und anbetungswürdiger, denn sie wurden von einem Heiligen geschaffen, während die griechischen von heidnischen Hellenen geschaffen wurden» (deutsche Übersetzung von Marina Sharlaj und Holger Kuße, http://de.wikipedia.org/wiki/M%C3%B6nch_Chrabr, 11.01.2014).

Такоже и потому же пермская грамота паче елинския, юже Стефан створи: тамо Кириль, сдѣ же Стефанъ, – оба сия мужа добра и мудра быста, и равна суца мудрованием: оба одинако равенъ подвигъ обависта и подъяста. [...]. Но Кирилу Философу спосабляше многожды брат его Мефод – или грамоту складывати, или азбуку съставлявати, или книги переводити. Стефану же никтоже обрѣтесе помощник, развѣ токмо единъ Господь “Богъ, нашъ прибѣжище и сила, помощник въ скорбех, обрѣтших ны зѣло (*Žitie Stefana Permskogo*, zit. nach SSP 1995: 186).

2. Die Missionierung im Nordkaukasus

Unter ganz anderen historischen und kulturellen Bedingungen verlief die russische Missionierung im Nordkaukasus, in deren Rahmen der hier kurz zu besprechende erste ossetische gedruckte Katechismus entstand. Die Alphabetisierungspolitik erfolgte nämlich im Dienste eines kulturellen Assimilierungs- bzw. Annäherungsprozesses oder als Voraussetzung dafür (Takoeva 1936: 48). Die Entwicklung und Verbreitung der Schriftlichkeit war zweifellos mit dem schriftbezogenen Charakter der christlichen Lehre eng verbunden, zielte gleichzeitig aber darauf ab, dem arabischen Einfluss intellektuell Paroli zu bieten und den Kaukasusvölkern die russische (europäische) Kultur zugänglich zu machen. Auf dem Kaukasus hatte sich ein harter politisch-militärischer Kampf zwischen drei Großmächten, dem russischen, osmanischen und persischen Reich entfaltet, wobei dem religiösen Aspekt eine nicht unwesentliche Rolle zukam.

2.1. Einen Kyrill oder Stephan hatten die Osseten leider nicht, so dass dort die Lage im Hinblick auf die angestrebte Ausdehnung des russischen Machtbereichs und kulturellen Einflusses ziemlich ungünstig war. Das Fehlen einer schriftlichen Tradition und einer in der Volkssprache erfolgenden katechetischen Tätigkeit hatte dazu geführt, dass der christliche Glauben im Nordkaukasus nicht tief verwurzelt war:

Similarly, in the North Caucasus missionaries and officials agreed that the absence of literacy and written scripts among the mountain peoples in the past had encouraged a formulaic relationship to faith. Mountaineers forgot the essence of the faith because they were unable to transmit the tradition to subsequent generations. The Ossetians lacked their Cyril and Methodius, proclaimed travel writer Evgenii Markov, and over time had adopted Islamic practices and traditions. No one wrote down their language, he lamented, and they were left “without a single comprehensible prayer, without liturgy, without the gospel” (Jersild 2002: 48).

In der ersten Missionierungsphase unter den Osseten waren vor allem Vertreter des georgischen Klerus am Werk; diese erste georgische Welle erfolgte gegen Mitte des 18. Jahrhunderts. Im Jahr 1743 machten der georgische Erzbischof Ioseb und der georgische Archimandrit des Moskauer Znamenskij-Klosters Nikolaj die Zarin Elizaveta Petrovna auf das Volk der Osseten aufmerksam (IGI 1826: 72–73). In ihrem Bericht schrieben sie, dass zur damaligen Zeit ungefähr 200.000 Seelen nicht weit von der Stadt Kizljar' entfernt lebten, deren Vorfahren, die Alanen, früher Christen gewesen seien, wie alte Steinkirchen mit ihren christlichen Ikonen bewiesen; infolge der mon-

golischen Invasion seien sie aber zum Heidentum zurückgekehrt oder zum Islam übergegangen (IGI 1826: 71).⁷ Deshalb beschloss die Zarin georgischer Missionare zu den Osseten zu entsenden:

[...] для проповеди и крещения в православную веру способных и охотно желающих, язык осетинский отчасти знающих, миссионеров грузинских, обретающихся в Москве (zit. nach Alborov 1979: 13).

Im Jahre 1744 wurde die Ossetische Geistliche Kommission (Осетинская духовная комиссия) gegründet, deren Hauptaufgabe es war, die Seelen der Osseten an die christliche Lehre zurückzugewinnen.⁸ An der von der Kommission im darauf folgenden Jahr initiierten Mission war lediglich georgisches Personal beteiligt, weil die in Frage kommenden Gebiete gemäß den Bestimmungen des Friedens von Niš (1739) als Pufferzone zwischen Rußland und dem osmanischen Reich festgelegt werden waren (ROO 1976: 7, Coene 2010: 122). Eine Verordnung des ausländischen Amtes vom 7. Dezember 1744 sah eine ethnische Einschränkung vor, wonach keine Russen, sondern nur Georgier in die Ossetische Kommission aufgenommen werden durften:

[...] но при них российских людей, как духовных, так и светских для конвою и в свите их посылать и им с собою брать не велеть, дабы пограничным с тем осетинским народом местам не подать какого либо к размышлению сумнительства, а паче Оттоманской Порте и Персии (zit. nach Kokiev 1983: 163).

Auf diese Weise sollte die russische Einmischung den aufmerksamen Kontrahenten, den Persern und Osmanen, ins Auge fallen (Khodarkovsky 1996: 285, 1999: 413).⁹ Der schnelle Erfolg der Mission hing von der materiellen Versorgung der betreffenden Bevölkerung ab: Es gab äußerst attraktive und kostbare Geschenke in Form von Wollkleidern, Hemden, Schuhen und Geld für diejenigen, die zum Christentum übertraten (Khodarkovsky 1996: 274). Auch eine 1764 in Mozdok gegründete Schule markierte eine wichtige Phase der russisch-ossetischen Beziehungen (ROO 1984: 6): Dort wurden ossetische Kinder in Religion und Russisch unterwiesen (Butkov 1869: 269); einige von ihnen setzten dann ihr Studium am Seminar in Astrachan' fort (Jersild 2002: 42).

Jedoch konnte der christliche Glauben nicht wirklich Fuß fassen, was zu einem ziemlich diffusen religiösen Bewusstsein führte, welches durch häufige Kontaminationserscheinungen von heidnischen, christlichen und muslimischen Traditionen charakterisiert war. Hundert Jahre später beschrieb Dalton (1870: 36) eine alles andere als erfreuliche Lage, nämlich „ein klägliches Gemisch von Christenthum, Islam und Heidenthum“. Noch im ausgehenden 19. Jahrhundert stellte man auch beim Bergvolk der Khevsuren in Georgien fest, dass diese den musli-

7 Dass auch die frühere Christianisierung über Georgien verlief, belegen zahlreiche altgeorgische Lehnwörter aus dem kirchlichen Bereich (Thordarson 2009: 50–52).

8 Diese Kommission wurde später, und zwar im Jahre 1860, umgeformt und zur Gesellschaft für den Wiederaufbau des orthodoxen Christentums im Kaukasus (Общество восстановления православного христианства на Кавказе) umbenannt.

9 Erst der 1774 zwischen dem russischen und dem Osmanischen Reich unterschriebene Vertrag von Küçük Kaynarca gab den Russen freie Bahn im Nord-Kaukasus: Ossetien und Qabarda wurden folglich in das russische Reich einverleibt (ROO 1984: 15).

mischen Freitag, den jüdischen Samstag und den christlichen Sonntag einhielten (Khodarkovsky 1996: 269, Anm. 4). Der Militärhistoriker Nikolaj Fëdorovič Dubrovin bemängelte die ernüchternde Lage im Kaukasus schließlich folgendermassen:

“All the rules and church regulations are mixed up and confused”. Christians held pagan rituals for weddings and funerals, Muslims ate pork and drank wine, and pagans performed many Christian practices (zit. in englischer Übersetzung nach Jersild 2002: 44).

Alles in allem kann man wohl sagen, dass das Christentum bei den Osseten, wie übrigens auch bei ihren Vorfahren, nie tiefe Wurzeln geschlagen hat. Christliche Gedanken und Praktiken haben sich mit dem altererbten Heidentum vermischt und sind damit zum Bestandteil der nationalen Kultur geworden (Thordarson 2009: 48; vgl. auch Arzhantseva 2002: 25).

Jedenfalls setzt die Geschichte des ossetischen Schrifttums, wenn man frühere spärlich dokumentierte Versuche beiseite läßt (Kambolov 2006: 166–215), mit der christlichen Mission ein. Im Jahre 1793 entstand in Mozdok eine Eparchie mit einem Georgier namens Gajoz als Archimandrit, der 1784 in den russischen Dienst trat und bis zum Jahre 1793 eine prominente Stellung innerhalb der Kommission einnahm (Butkov 1869: 273, Darčia 1987: 75). Mit seinem Namen wird der erste ossetische Druck¹⁰ in Verbindung gebracht, dem in dem folgenden Paragraphen unser Augenmerk gelten soll. Als Georgier mit bescheidenen Russischkenntnissen waren auf die sprachliche Kompetenz und Hilfe von Muttersprachlern angewiesen. Daher gilt ein gewisser Pavel Gencaurov in der einschlägigen (ossetischen) Literatur als Übersetzer (Alborov 1929/1979: 14 und 1964/1979: 39; vgl. auch Bigulaev 1952: 19–20); Gajoz war lediglich für die Erstellung des Alphabets und die Fertigstellung des Druckes zuständig (Alborov 1929/1979: 35).

3. Der erste ossetische Druck

Im Jahre 1798 entstand das erste ossetische Buch, dessen *Incipit* lautet: *НАΥΔΑΛΝΟΕ ΟΥ΄ΥΕΝΙΕ ΥΕΛΟΒ΄ΕΚΩΜΜΖ, ΧΟΤΑΪΝΙΜΖ ΟΥ΄ΥΙΤΙΣΑ ΚΝΙΓ΄Ζ Β΄ΖΕΪΤΒΕΝΝΑΓΩ ΠΙΣΑΪΝΙΑ*. Das Buch umfasst insgesamt sechsundfünfzig mit kirchenslavischen Buchstaben auf der oberen rechten Seite durchnummerierte Blätter. Auf dem letzten Blatt (15) erfährt man, dass dieses Werk im Mai 1798 in der Moskauer Synodaltypographie gedruckt wurde (Bulič 1904: 511–512):

Πεϋάτανζ въ Москóвскои Сѣнодáлнои | Тѣпографіи ραϋ΄чи годá, Мѣ̀д̀á Мѣ̀д̀á.

Aus dieser knappen Beschreibung wird sofort ersichtlich, dass es sich in der Tat um ein kirchenslavisches Buch handelt. Vor allem der oben angegebene Textanfang machte die Suche nach dem ossetischen Text, der lange Zeit als verschollen galt, besonders schwierig. Erst im Jahre 1926 gelang es dem ossetischen Gelehrten Boris

¹⁰ Dies könnte auch das erste ossetische Buch überhaupt sein; Kokiev (1932: 168–169) beteuert dagegen, dass schon in den 50er oder 60er Jahren des 18. Jahrhunderts handschriftliche Texte für den Gebrauch der bei der Ossetischen Kommission tätigen Missionare verfasst wurden, von denen aber keine Spur erhalten geblieben ist.

Andreevič Alborov eine große Anzahl von Exemplaren zu entdecken, worüber er umgehend die Öffentlichkeit benachrichtigte (Alborov 1929/1979: 15).

3.1. Inhaltsbeschreibung

Auf Blatt 1r lesen wir folgende Einleitung auf Kirchenslavisch: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ und „Gott, eile mir beizustehen, gib mir den Verstand, diese Lehre zu verstehen“.

Nach einer Darstellung der sechsundvierzig kirchenslavischen Buchstaben, gefolgt von den achtunddreißig groß und klein geschriebenen Zeichen der Zivilschrift (Гражданскія писмена), werden auf den Blättern 2r-4r alphabetisch angeordnete Buchstabenkombinationen nach dem Muster Konsonant + Vokal oder Konsonant + Liquida (P) + Vokal aufgelistet.¹¹ Dieses Verfahren spiegelt das berühmte *čtenie po skladam* wider, d.h. ein Lesesystem, welches die Wörter in Silben zu zerlegen pflegte und letztere einzeln buchstabierte (vgl. dazu Uspenskij 1970). Gemäß dieser in Russland noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts praktizierten Lesemethode¹² galten zweifache und dreifache Buchstabenkombinationen als anfängliche Leseübung (Luk'janenko 1960: 211, Botvinnik 1983: 8).

Auf Bl. 4v tritt dann noch einmal das kirchenslavische Alphabet zutage, wobei diesmal die einzelnen Buchstaben mit ihrem traditionellen Namen versehen werden.

Auf Bl. 5r-6r werden dann in alphabetischer Reihenfolge abgekürzte Wortformen angegeben, welche das *titlo* oder aber einen hochgestellten Buchstaben aufweisen.

Auf Bl. 6r-6v werden schließlich die Buchstaben in Bezug auf ihren Zahlwert aufgezählt (Число црковное и цифирное); der anschließende Abschnitt (Bl. 6v) ist dem suprasegmentalen und Interpunktionszeichen gewidmet (Имена просвдѣлмъ).

Die ersten sechs Blätter, wie wir bereits gesehen haben, enthalten ausschließlich einen kirchenslavischen Text, welcher mit der Fibel (1634, 1637) des Moskauer Druckers Vasilij Fëdorovič Burcov völlig übereinstimmt.¹³ Beide *Azbuki* Burcovs gehen ihrerseits auf das Werk des Erstdruckers Ivan Fëdorov zurück, allem Anschein nach durch die Vermittlung der Drucke von Spiridon Sobol' (Botvinnik 1983: 10, 86, 100). Sieht man vom leicht abweichenden Titel ab,¹⁴ bildet der ossetische Katechismus die Fassung aus dem Jahre 1637 ab. Wie auch der ossetische Katechismus bezeugt, nahmen die *Azbuki* Burcovs einen besonderen Platz in der Erziehungsgeschichte des Moskauerreiches ein, wo sie stete Verwendung fanden (Botvinnik 1983: 11). Dank einem Beschluß des Zaren Michail Fedorovič erlangte dieser Text im russischen Reich ungemein große Verbreitung und wurde zum beliebten Modell für diese Textgattung:

11 Für eine Abbildung aus Ivan Fëdorovs Fibel (1578) vgl. Nemirovskij (1991: 67).

12 Vgl. etwa das fünfte Kapitel von Maksim Gorkijs Romans „Detstvo“ (1913): «Вскоре я уже читал по складам Псалтырь; обыкновенно этим занимались после вечернего чая, и каждый раз я должен был прочитать псалом. – Буки-люди-аз-ла-бла; живе-те-иже-же блаже; наш-ер-блажен, – выговаривал я, вода указкой по странице, и от скуки спрашивал: – Блажен муж, – это дядя Яков?» (Gor'kij 2004: 82).

13 Zu Burcov vgl. Guseva, Sazonova 1992.

14 Bei Burcov liest man *Начальное учение человеком, хотящим разумети божественнаго писания* (Botvinnik 1983: 108).

Василий Бурцов хотел, чтобы его учебные книги служили распространению просвещения во всей Руси. Это желание он стремился подкрепить непререкаемым авторитетом царя Михаила Федоровича: “Во еже бы ему сия первоначальная учению грамоте книги азбуки произвести печатным тиснением...и по всей бы своей велицей Руси разсеяти...” Впоследствии “Азбука” Василия Бурцова неоднократно переиздавалась в Московской Руси и была образцом для последующих авторов-составителей (Botvinnik 1983: 109).

3.2. Als linguistisch und graphematisch besonders interessant erweist sich das nächste Blatt (7r), in dem einige Besonderheiten der ossetischen Lautlehre und deren graphische Darstellung erläutert werden. Es handelt sich dabei um folgende Kombinationen von Buchstaben und diakritischem Zeichen.

3.2.1. Die Verbindung des Buchstabens *glagol* /r/ mit dem Gravis zur Bezeichnung des stimmhaften Velars [g]:

Г. Надъ глаголемъ симъ поставленна вѣрѣа, произносится какъ латинское ѓ. «Знакъ остраго ударенія' обозначаетъ собой удареніе, знакъ тупого ударенія (gravis) надъ г (r) означаетъ звонкій заднеязычный взрывной (лат. g) [...]» (Bulič 1904: 512, Alborov 1929/1979: 16).

Dies setzt zweifelsohne voraus, dass die übliche Realisierung des einfachen Buchstabens *glagol* gemäß der kirchenslavischen Aussprache frikativ war. Dieser Lautwert, welcher bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts erhalten blieb (Uspenskij 2002: 159), machte den Buchstaben *glagol* geeignet für die Bezeichnung des ossetischen Uvulars. Ausgehend von der kirchenslavischen Phonetik kann man demzufolge eine funktionale Äquivalenz zwischen dem frikativen Wert [ɣ] des kirchenslavischen Graphems und der uvularen Aussprache [ʁ] im Ossetischen erkennen. Dagegen wurde die velare Aussprache durch diakritische Markierung graphisch realisiert, indem der Buchstabe *glagol* mit einem Gravis versehen wurde. Der phonologische Gegensatz zwischen Uvular [ʁ] und Verschlusslaut [g] wurde aufgrund des phonetischen Systems des Kirchenslavischen zum graphischen Ausdruck gebracht (<r> ~ <r̄>); möglicherweise spielte dabei auch die südrussische Aussprache eine Rolle.

Es sei hier auf eine Parallele im berühmten Traktat über die tschechische Orthographie (Anfang des 15. Jhdts.) hingewiesen, der in der Wissenschaft den nicht ursprünglichen Namen „Orthographia bohemica“ trägt. Bei der Beschreibung des palatalisierten (europäischen) und nichtpalatalisierten Laterals merkte der Verfasser, bei dem man Jan Hus vermutet, Folgendes an:

Lateinisches Original	Deutsche Übersetzung
<p>«Item sciendum quod greci non habent l, sed l, et vocatur apud eos lawda. E contrario vero Slawani non habent l sed l. Unde more Theutonicorum Dicunt mili pane Ubi nos dicimus mily pane. Ambe autem iste litere ponuntur circa vocales singulas tam in principio quam in medio et in fine, sed l rarius circa A quam l quia statim fonaret parvum i. Habenda est ergo tanta differentia. Unde volucio sic scribitur val' i.e. cum puncto, sed volve sic val. Item mulier male dixit sic scribitur zena l'al'a, sed ut pueri dicunt per uſum scribitur sic lala. Unde quoddam est proprium nomen lala. Exemplum de omnibus syllabis iuuenibus in proprio ydiomate derelinquo» (Schröpfer 1968: 76 und 78).</p>	<p>«Desgleichen muß man wissen, daß die Griechen kein l, sondern das l' haben und es lawda nennen, die Slovaken dagegen haben kein l', sondern ein l, weshalb sie nach Art / der Deutschen sagen: <i>mili pane</i>, wo wir sagen: <i>mil'ý pane</i>. Beide Buchstaben (Laute) aber kommen vor den einzelnen Vokale sowohl am Anfang wie in der Mitte und am Ende eines Wortes vor, l aber seltener als l', weil sofort ein kleines i nachklingen würde vor a. Man muß also auf diesen Unterschied achten. Daher /schreibt man „Umwälzung“ val', d.h. mit Punkt, aber „wälze um“ val. Desgleichen schreibt man „die Frau hat gescholten“ zena l'al'a, aber wie die Kinder reden, schreibt man üblicherweise: lala, woher auch ein Eigenname „Lála“ stammt. Beispiele für alle weiteren Lautverbindungen überlasse ich den Jünglingen in ihrer Muttersprache zu finden» (Schröpfer 1968: 77 und 79).</p>

Der Herausgeber des Textes sieht in der Verwendung des darüber gesetzten Punktes zur Bezeichnung des velaren l eine Inkonsequenz:

Das im Latein seiner Zeit – in seiner Umgebung jedenfalls – nicht gesprochene „harte“ (velare) l gab er mit l' wieder, da das einfache l-Zeichen der Lateinschrift das č[echische]. palatalisierte l genügend sicher erkennbar bezeichnete. Es liegt allerdings eine Inkonsequenz in der Anwendung des darübersetzten Punktes vor, der hier einfach die „nichtlateinische“ Aussprache bezeichnet. Seine Nachfolger haben den Punkt auch über das g gesetzt, um dessen „harte“ Aussprache – nämlich als [g] – zu bezeichnen (Schröpfer 1968: 25).

In der Tat darf der Punkt nicht als bloßes Palatalitätszeichen angesehen werden; er signalisierte lediglich den aus lateinischer Sicht „exotischen“ Charakter der damit versehenen Buchstaben. Der Verfasser des orthographischen Traktats ging von dem herkömmlichen und jedem Leser wohl bekannten Lautwert der lateinischen Buchstaben aus und empfahl demzufolge die Verwendung diakritischer Zeichen für die Bezeichnung derjenigen Laute, welche von der lateinischen (Aus)sprache abwichen; unter diesem westlich orientierten Gesichtspunkt erwies sich die velare Aussprache von /l/ gegenüber der herkömmlichen palatalen Realisierung als markiert. In ähnlicher Weise ging der Verfasser des ossetischen Katechismus vor, indem er auf ein diakritisches Zeichen zurückgriff, um die „nicht kirchenslavische“ Aussprache [g] zu bezeichnen.

3.2.2. Im Gegensatz zum vorangehenden Beispiel bezeichnet das über den Buchstaben *tverdo* gesetzte Zeichen für die Kürze ˘ (*kratka*) die Behauchung bei der Aussprache des stimmlos-glottalisierten Dentallautes:

т̄. Надъ твёрдомъ сѣмъ поставленна краткаа произносится какъ Греческаа θ. «знакъ краткости надъ т̄ (т̄) – глухую аспирату th (въ объясненіи знаковъ приравненную греч. θ) (Bulič 1904: 512, Alborov 1929/1979: 16).

An dieser Stelle verwundert der Verweis auf das griechische *theta* insofern, als der in Frage kommende stimmlos-aspirierter Dentallaut /t^h/ mit der für das Altgriechische erschlossenen Aussprache vergleichbar ist;¹⁵ Antwort auf die Frage, woher der Verfasser des ossetischen Textes diese Auskunft erhielt, bleibt noch aus.

3.2.3. Sechs weitere Kombinationen von durch *komora* miteinander verbundenen Buchstaben werden nicht näher definiert. Es wird lediglich auf ihren ossetischen Charakter hingewiesen:

Сѣ двѣхлиттѣрныа знаки съ камороу ѡзначаютьъ собственное произношеніе Осетинскагоу языка (Bulič 1904: 512, Alborov 1929/1979: 16–17).

Eine davon, *ѡ*, findet im Text keine Anwendung:

кѡ Bezeichnet den stimmlosen behauchten velaren Verschlusslaut /k^h/, z. B. *кѡхънис* (Bl. 10r), in zeitgenössischer Orthographie *кæныс*, 2sg Präsens des Verbs *кæнын* 'tun', oft als delexikalisiertes Hilfsverb gebraucht;

кѡ Bezeichnet den stimmlosen abruptiven velaren Verschlusslaut /q/ *кѡгъди* *кѡхънис* – *дѡмаешъ* (Bl. 10r), in zeitgenössischer Orthographie *хъуды кæныс*;

ѡз Bezeichnet den stimmhaften affrikaten Dentallaut /dz/, *ѡз махи хиздзинен* – *ѡ бѡдѡ берѣтса* (Bl. 12r), in zeitgenössischer Orthographie *æз мæхи хиздынæн*;

ѡц Bezeichnet den stimmlosen unbehauchten affrikaten Dentallaut /ts/, *махидар хъѡца кѡхънин* – *ѡ приуислаюса* (Bl. 15r), in zeitgenössischer Orthographie *мæхи дæр хæццæ кæнын*, vgl. aber *фиццѡ* (Bl. 41r), in zeitgenössischer Orthographie *фыццар*, aber auch mit *Komora* *нефиццѡ* (Bl. 11r);¹⁶

ѡѣ Bezeichnet den stimmlosen behauchten affrikaten Palatallaut /tʃ^h/; wie schon oben erwähnt, ist diese Buchstabenkombination im Text nicht belegt, denn zu der Zeit hatte die Palatalisierung velarer Laute vor vorderen Vokalen noch nicht stattgefunden (Abaev 1949: 510);

ѡж Bezeichnet den stimmhaften affrikaten Palatallaut /dʒ/, vgl. das von Alborov (1929/1979: 23) angeführte Beispiel, *дженѣти рѣхъ* (18), bei dem eine wohl südossetische Lautvariante auftaucht (Standardossetisch *дзæнæты*).

¹⁵ Alborov (1929/1979: 17) schreibt den stimmlosen Konsonanten /p/, /t/, und /k/, die er als ossetisch-europäisch bezeichnet, keine Behauchung zu (vgl. auch Kambolov 2006: 389); zum ossetischen phonologischen System vgl. Testen 1997.

¹⁶ Die *Komora*, wie bereits gesehen, wird auch bei den sogenannten Doppelkonsonanten der vierten Reihe verwendet, welche stimmlose unbehauchte lange Verschlusslaute oder Affrikate bezeichnen (Abaev 1949: 515–516), vgl. *анаппѡрѣ* (Bl. 14r) für *Ne ѡрицѣланъ*, in zeitgenössischer Orthographie *æнæппарæ*.

3.3. Auf Bl. 7v beginnt der eigentliche verkürzte Katechismus (Сокращённый катихизисъ – Цивирей катихизис), welcher aus insgesamt 31 Fragen und Antworten besteht (Bl. 7v–39r): Auf der linken Seite (verso) befindet sich der russische Text und, auf der rechten (recto) die ossetische Übersetzung.

Es folgen dann kirchenslavische Morgen-, Mittags- und Abendgebete mit Parallelübersetzung (Alborov 1929/1979: 17):

Моли́тва воста́вз ѿ сна – Кху́вен рд́исом (Bl. 38v–40r)
 Моли́тва ѿхо́да ко сна – Кху́ван фи́ны (Bl. 39v–41r)
 Моли́тва пре́д О́вѣдомъ – Кху́вен хе́рди фи́цца́л (Bl. 40v–41r)
 Моли́тва по́слѣ О́вѣда – Кху́вен фасха́рд (Bl. 40v–42r)

Eine ganze Reihe moralischer Anweisungen bildet den Kern des anschließenden Abschnitts (Bl. 41v–48r), bevor zu den wichtigsten kirchenslavischen Gebeten übergegangen wird:

Сла́ва Тебѣ́ Бже́ на́шз – Но́м давон хы́цав ма́х (Bl. 47v–50r)
 О́че на́шз – Фи́д ма́х (Bl. 49v–50r)
 Гди́ поми́лди, вѣ́ – Хи́цав ба́тари́гад кх́ан, дува́дес ха́т (Bl. 50v–51r)
 Фалло́мъ и́ – Псалло́м и́ (Bl. 50v–54r)
 Сѣ́мволъ правосла́вныа вѣ́ры – Ра́дзуринен у́рнен аца́г но́мгѣ́ни (Bl. 53v–55r)
 Вто́рагч сово́ра – Дикка́л амби́рди (Bl. 54v–56r)
 Моли́тва Бго́ма́тери – Кху́вен ху́цавима́ди (Bl. 55v–56r)

4. Somit haben wir zwei parallel laufende Texte, russisch-ossetisch und kirchenslavisch-ossetisch, welche in vielerlei Hinsicht hochinteressantes Vergleichsmaterial bieten und größere Beachtung verdienen, als es bisher der Fall gewesen ist. Neben der Darstellung Alborovs 1929/1979 hat nur Kozyreva die syntaktischen Eigentümlichkeiten der Übersetzung eingehend untersucht (Kozyreva 1974), während Phonetik und Morphologie kaum analysiert wurden, obwohl der Katechismus wertvolles Material für historisch-vergleichende Untersuchungen enthält (Kozyreva 1972: 34).

Wir weisen lediglich darauf hin, dass beim katechetischen Teil (Bl. 8r–39v), wo ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler stattfindet, ein mit kirchenslavischen Buchstaben geschriebener russischer Text verläuft, dessen ossetische Übersetzung verhältnismäßig frei ist; dagegen weisen die kirchenslavischen Gebete, in denen laut dem heiligen Hieronymus auch die Reihenfolge der Wörter ein Geheimnis ist (*ordo verborum mysterium est*), eine buchstäbliche (Wort für Wort) Wiedergabe auf, bei der manche einfachste syntaktische Grundregeln der ossetischen Sprache verletzt werden. Beim *Vater unser* (Bl. 50r) zum Beispiel tritt die possessive Pronominalform nach dem dazu gehörigen Substantiv auf, obwohl das Ossetische eine strikte SOV-Ordnung (*determinans – determinatum*) vorsieht. Vergleicht man miteinander unterschiedliche Fassungen des ossetischen *Vater unser*, wie sie Alborov (1929/1979: 36) synoptisch herausgegeben hat, beobachtet man, dass nur die im ossetischen Katechismus zu lesende Version ihre kirchenslavische Vorlage getreu wiedergibt;

demzufolge treten hier syntaktisch „falsche“ Formen wie *Фид мах* (*Vater unser*) statt *Мах фид* oder *Дзул мах* (*Brot unser*) statt *Мах дзул* auf.

Die Sakralität des Ausgangstextes scheint sich in der Übersetzungstechnik zuungunsten der sprachlichen Norm auszuwirken. Die kirchenslavische Vorlage übt also einen entscheidenden Einfluß auf den Übersetzungstext aus und scheint die Erfahrung jahrhundertelanger Anpassungsversuche an das griechische Modell weitergeben zu wollen.

Diese kurze Darstellung versteht sich als bescheidener Versuch, die slavistische Forschung auf die wichtige Rolle der russischen und auch kirchenslavischen Tradition bei der Entstehung und Entwicklung von Sprachen des russischen Vielvölkerreiches hinzuweisen. Diese mehr oder weniger erfolgreichen Experimente begannen einige Zeit vor dem mit Recht, aber etwas einseitig angepriesenen Verschriftlichungsprozess aus der Sowjetzeit, der unter dem Namen „jazykovoje stroitel'stvo“ bekannt ist. Es wäre sicher(lich) nicht unergiebig, die Bedeutung der kirchenslavischen Katechismen und funktional ähnlicher Texte bei dem Alphabetisierungs- und Akkulturationsprozess sowohl kulturhistorisch als auch sprachvergleichend und texttypologisch in extenso zu erforschen.

Literatur:

- Абаев 1949: В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*. I. Москва–Ленинград.
- Albovov 1929/1979: Б. А. Алборов, *Первая печатная осетинская книга* (К 130-летию осетинской письменности). In: Albovov 1979, 13–36 (первоначально опубликовано в *Известиях Горского педагогического института* 5, 1929).
- Albovov 1964/1979: Б. А. Алборов, *Новое в истории изучения первой печатной осетинской книги 1798 г.* In: Albovov 1979, 37–51 (первоначально опубликовано в *Известиях Северо-Осетинского научно-исследовательского института* 24, 1).
- Albovov 1979: Б. А. Алборов, *Некоторые вопросы осетинской филологии. Статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре*. Орджоникидзе.
- Arzhantseva 2002: I. Arzhantseva, *The christianization of North Caucasus (religious dualism among the Alans)*. In: W. Seibt (Hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.–12. Dezember 1999)* Wien, 17–36 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 296, Veröffentlichungen der Kommission für Balkanistik 9).
- Bigulaev 1952: Б. Б. Бигулаев, *Краткая история осетинского письма*. Дзауджикау.
- Botvinnik 1983: М. Б. Ботвинник, *Откуда есть пошел букварь*. Минск.
- Bouchard 2004: M. Bouchard, *A critical reappraisal of the concept of the 'Imaged Community' and the presumed sacred languages of the Medieval period*, *National identities* 6, 1, 3–24.
- Bulič 1904: С. К. Булич, *Очерк истории языкознания в России*, Т. I (XIII век–1825 г.). С приложением, вместо предисловия, „Введения в изучение языка“ Б. Дельбрюка. Санкт-Петербург [Nachdruck und Nachwort von H. Keipert, *Specimina Philologiae Slavicae* 83].

- Butkov 1869: П. Г. Бутков, *Материалы для новой истории Кавказа, с 1722 по 1803 год*. Часть первая. Санкт-Петербург.
- Čagin 1996: Г. Н. Чагин, Русь Московская, Пермь Великая и Стефан Пермский. In: *Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского)*. Материалы Международной научно-практической конференции 1996 года. Том I. Пермь, 39–53.
- Čiževskij 1959: Dm. Čiževskij, Ephanius the Wise, medieval Russian hagiographer. In: *Житие св. Стефана епископа Пермского*, photomechanic reprint with an introduction by Dmitrij Čiževskij (Heidelberg). 's-Gravenhage, v–xviii. (Anaphoreta slavica, 2).
- Coene 2010: F. Coene, *The Caucasus. An introduction*. New York.
- Dalton 1870: H. Dalton, *Das Gebet des Herrn in den Sprachen Rußlands*. St. Petersburg [Photomechanischer Nachdruck mit Nachwort herausgegeben von Wolfgang Veenker. Wiesbaden, 1971; Slavistische Studienbücher, 7].
- Darč'ia 1987: დ. დარჩიას, გაცემის რეგისტრაცი /М. Д. Дарчия, Ректор Гайоз. Тбилиси (на грузинском языке).
- Fedotov 1999: Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси (Исторические силуэты)*. Ростов-на-Дону.
- Filaret 1882/2008: Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, *Русские святые, чтимые всею церковью или местно*. Санкт-Петербург [Перепеч. с изд. 1882 г. с испр. и доп.: *Русские святые чтимые всею церковью или местно. Опыт описания жизни их*. Сочинение Филарета, архиепископа Черниговского. Издание третье с дополнениями. Санкт-Петербург].
- Filatov, Lunkin 2000: S. Filatov, R. Lunkin, Traditions of lay Orthodoxy in the Russian North, *Religion, state and society* 28, 1, 23–35.
- Goldblatt 1993: H. Goldblatt, On the place of the Cyrillo-Methodian tradition in Epiphanius's *Life of Saint Stephen of Perm*. In: *Christianity and the Eastern Slaves*, vol. 1: Slavic cultures in the Middle Ages, edited by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 154–178.
- Gor'kij 2004: М. Горький, *Детство. В людях. Мои университеты*. Москва.
- Greber 2002: E. Greber, *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*, Köln–Weimar–Wien. (Pictura et poesis, 9).
- Guseva, Sazonova 1992: А. А. Гусева, Л. И. Сазонова, Бурцов Василий Фёдоров. In: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Выпуск 3: XVII век, часть 1. Санкт-Петербург, 148–153.
- Haarmann 1990: H. Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*. Frankfurt am Main–New York.
- Haarmann 2001: H. Haarmann, Sprachtypologie und Schriftgeschichte. In: M. Haspelmath, E. König, W. Oesterreicher, W. Raible (eds.), *Language Typology and Language Universals/Sprachtypologie und sprachliche Universalien/La typologie des langues et les universaux linguistiques*, Vol. 1. Berlin–New York, 163–180. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 20.1).
- IGI 1826: *История грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в Христианство Осетии и других горских народов, по 1-е января 1825 года*. Москва.

- Jachnow 1994: H. Jachnow, Die sowjetischen Erfahrungen und Modelle der Alphabetisierung. In: H. Günther & O. Ludwig (Hrsg.), *Schrift und Schriftlichkeit/Writing and its use*, 1. Halbband/Vol. 1, Berlin–New York, 803–813. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 10.1).
- Jersild 2002: Austin Jersild, *Orientalism and empire. North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845–1917*. Montreal et al.
- Kambolov 2006: Т. Т. Камболов, *Очерк истории осетинского языка*. Владикавказ.
- Komendova 2005: Ё. Комендова, К методологии изучения древнерусского жития (на материале Жития Стефана Пермского), *Rossica olomoucensia* 44, 2 (erschienen 2006), 409–414.
- Kappeler 2001: A. Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich (Entstehung, Geschichte, Zerfall)*. München.
- Khodarkovsky 1996: M. Khodarkovsky, “Not by word alone”: missionary policies and religious conversion in early modern Russia, *Comparative studies in society and history* 38, 2: 267–293.
- Khodarkovsky 1999: M. Khodarkovsky, Of christianity, enlightenment, and colonialism: Russia in the North Caucasus, 1550–1800, *The Journal of Modern History* 71, 2, 394–430.
- Kitch 1976: F. C. M. Kitch, *The literary style of Epifanij Premudryj “Pletenije sloves”*. München (Slavistische Beiträge, 96).
- Ključevskij 1871: В. Ключевский, *Древнерусскія житія святыхъ какъ историческій источникъ*. Москва (Nachdruck Westmead, Farnborough 1969).
- Kokiev 1932: Г. Кокиев, Несколько замечаний по поводу „Первой печатной осетинской книги“ проф. Б. А. Алборова, *Sægat Irystony axuɣ ætæ irtasæg insitituty uacquydtae/Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института*, 4: 157–170.
- Korpela 2001: J. Korpela, Stephan von Perm’, Heiliger Täufer im politischen Kontext, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49, 4, 481–499.
- Kozugeva 1972: Т. З. Козырева, *Памятники родного языка*. Орджоникидзе.
- Kozugeva 1974: Т. З. Козырева, *Язык первой осетинской печатной книги/Фыццаг ирон мыхуыргонд чынджы æвзаг*. Орджоникидзе.
- Krasov 1896: А. Красов, *Зыряне и просветитель их святой Стефан, первый епископ пермский и устьвымский (1383–1396). К 500-ой годовщине со дня кончины святого Стефана, 1396 года Апреля 26 – 1896 года Апреля 26*. Санкт-Петербург.
- Kuskov 1989: В. В. Кусков, *История древнерусской литературы*. Издание пятое, исправленное и дополненное. Москва.
- Luk’janenko 1960: В. И. Лукьяненко, Азбука Ивана Фёдорова, её источники и видовые особенности, *Труды отдела древнерусской литературы* 16, 208–229.
- Nemirovskij 1991: Е. Л. Немировский, *Путешествие к истокам русского книгопечатания (книга для учащихся)*. Москва.
- Picchio 1968: R. Picchio, *La letteratura russa antica, nuova edizione aggiornata*. Firenze.
- Prochorov 1995: Г. М. Прохоров (ред.), *Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления*. Санкт-Петербург (Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях).

- Prochorov 2010: Г. М. Прохоров, Эволюция русского миссионерства. In: *Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен*. Санкт-Петербург, 269–283.
- ROO 1976: *Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х томах*. Т. I: 1742–1762 гг. Орджоникидзе.
- ROO 1984: *Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х томах*, т. II: 1764–1784 гг. Орджоникидзе.
- Schmidt 1996: W.-H. Schmidt, Probleme einer Theorie der Hagiographie, *Russian literature* 39, 235–260.
- Schröpfer 1968: J. Schröpfer, *Hussens Traktat „Orthographia bohemica“*. Die Herkunft des diakritischen Systems in der Schreibung slavischer Sprachen und die älteste zusammenhängende Beschreibung slavischer Laute. Wiesbaden.
- Slovar' 1862/1990: *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых*. Москва (Репринтное воспроизведение издания Санкт-Петербург 1892 г.).
- SSP 1995: *Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления*. Санкт-Петербург. (Древне-русские сказания о достопамятных людях, местах и событиях).
- Storgunova 1996: Е. М. Сторгунова, Просветитель Стефан Пермский – создатель зырянской азбуки. In: *Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Материалы Международной научно-практической конференции 1996 года*. Том I. Пермь, 127–140.
- Такоева 1936: Н. Такоева, Миссионерство в системе колониальной политики царизма на севере Кавказа, *Революционный восток. Орган научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем* 10, 2–3 (36–37), 48–75.
- Testen 1997: D. Testen, Ossetic Phonology. In: A. S. Kaye (ed.), *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*. Winona Lake, Indiana, 707–731.
- Thordarson 2009: F. Thordarson, *Ossetic Grammatical Studies*. Wien. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 788).
- Uspenskij 1970: Б. А. Успенский, Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты), *Вопросы языкознания*, 5, 80–100 (Nachdruck in: Б. А. Успенский, *Избранные труды*. Том III: *Общее и славянское языкознание*. Москва, 246–288).
- Uspenskij 2002: Б. А. Успенский, *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*. Издание 3-е, исправленное и дополненное. Москва.
- Vlasov 1996: А. Н. Власов, Миссия русской православной церкви в Пермском крае (по материалам древнерусской письменности). In: А. Н. Власов (отв. ред.), *История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского*. Сыктывкар, 4–58.