

Томас ДАЙБЕР

Гисенский университет им. Юстуса Либиха (Германия, Гисен)
thomas.daiber@slavistik.uni-giessen.de

Еще раз о «русских буквах» в Житии Константина-Кирилла

1. Текст и информация

Эпизод изобретения «русских букв» в Крыму рассказывается в восьмой главе Жития Константина-Кирилла (далее ЖК; = VIII:15; текст цитируется по изданию [Grives/Tomšič 1960: 109] — далее ГТ):

и обрѣт' же тоу еѡаггелїе и ѡалтирь, росьскы писмень [9: роусьскими писменны, 1: рѡским' писмены, 1: росаскы писмены, 1: росьскы писмень, 1: роуш'-кымь писменемь, 1: роуш'кими писмены, 1: рѡками писмены] писано, и чловѣка вбрѣтъ глаголюща тою бесѣдою и бесѣдовавъ съ нимъ и силоу рѣчи приемь, своѣи бесѣдѣ прикладае, различїи писмень, гласнаа и съгласнаа и къ богу молитвѣ дрѣже и въскорѣ начеть чисти и сказати, и мнози се ѣмоу дивля се бога хвалеще.

Разночтения в скобках, представленные в комментариях в ГТ [Grives, Tomšič 1960: 111], показывают, что в тексте южнославянской редакции ЖК, который издается в ГТ по довольно поздней рукописи, читается «росьскы писмень», на месте этого в девяти рукописях преимущественно восточнославянской редакции¹ пишется «роусьскими писмены»; остальные разночтения появляются единично. Разночтения демонстрируют, что корневой слог неизвестного прилагательного колеблется между *рус-*, *рос-* и *руш-*².

Автор ЖК рассказывает нам, что Константин нашел перевод Евангелия и Псалтыри, то есть перевод двух важных для христианской литургии книг³. Книги были написаны неизвестным Константину алфавитом, который называется *роськъ*. В таком алфавите гласные фонемы пишутся каким-то другим способом, нежели согласные фонемы. После разговора с носителем этого языка Константин-Кирилл понимает разницу написания как разницу «силы речи». Грамматики в стоицизме описывают значение слова как «vis vocis» (ср. [Ueding 2014: 1034]); очевидно, Константин понимает, как артикуляционно воспроизводятся разные значения написанных «роським» алфавитом слов.

Интересно, что автор ЖК называет вербальный инструмент, который представлен неизвестным алфавитом, не «языком», а «беседой», и Константин не

¹ Ср. шифры рукописей в издании [Grives, Tomšič 1960] с перечислением рукописей в [Мирчева 2014]. Для предлагаемой статьи достаточно иметь в виду, что рукописная традиция ЖК разделяется на южнославянскую и восточнославянскую (русскую) редакции.

² Разночтение *руками писмены* явно ошибочно.

³ Здесь мы не будем обсуждать вопрос, нашел ли Константин апракосное Евангелие, совмещенное с Псалтырью, или две отдельные рукописные книги. Отметим, что в Византии “the Gospels and the Acts-cum-Epistles were the two principal units of textual transmission for medieval New Testament manuscripts. Normally, the two formed separate volumes; less often, they were combined in a single one; rarely, the Apocalypse or Psalms was added to them” [Parpulov 2012: 321].

только находит человека, который владеет этой «беседой», но и сам «беседует» с этим человеком. Употребление слова «беседа», очевидно, указывает на факт, что разница «силы речи» отражается не в письменном виде этого языка, но в разговорном, в «беседе». Автор ЖК не говорит о чуде, якобы Кирилл изучил новый язык в течение нескольких дней. Наоборот, автор ЖК подчеркивает, что процесс понимания Кириллом того, каким образом связываются разные значения с одним и тем же написанием, происходит в сфере устного общения. То же самое было видно в предыдущем эпизоде ЖК (VIII: 10), когда Кирилл встретил самаритянина, который вел «жидовскую беседу». В том случае Кирилл старался познакомиться с неизвестной ему «беседой»: «научи се... жидовскии [7: жидовствѣи, 3: жидовскои] бесѣдѣ и книгамь».

С помощью еврея (самаритянина) Кирилл научился основным характеристикам самаритянской версии Пятикнижия. Если ЖК говорит, что Кирилл «ч'тати начеть книги без порока», это отнюдь не значит, что Кирилл стал читать Ветхий Завет по-еврейски, но значит, что Кирилл смог комментировать «без противоречия» самаритянскую версию Ветхого Завета в смысле православной экзегезы. В обоих рассказах, и в случае встречи с самаритянином (VIII:10), и в случае встречи с «человеком, который говорил роськую беседу» (VIII:15), результат тот же самый: Кирилл может «читать», и его аудитория удивляется и подтверждает христианское вероисповедание. Термин «читать» можно понимать в специфическом античном смысле, что тот, кто читает, предоставляет свой голос отсутствующему автору текста [Daiber 2016], но важнее, что Кирилл может «и сказать»⁴, т. е. может сделать комментарии к Библии, которые своим богословским содержанием убеждают его слушателей.

На каком языке «беседовал» Кирилл с «человеком, глаголющим тою беседою»? Конечно, не на том, который пишется «роськими буквами»; в этом случае Кириллу уже не надо было бы ближе узнавать этот язык. Разговаривали они, наверно, по-гречески. Вполне возможно, что Кирилл услышал от своего собеседника незнакомое слово в качестве названия алфавита.

Эпизод об изобретении «роських букв» последовательно включается в контекст ЖК. В самом начале эпизод связывается с предыдущим контекстом с помощью указательного наречия («ту» = в Херсоне) и заканчивается таким же результатом, как и предыдущий эпизод. В конце предыдущего эпизода слушатели под влиянием экзегезы Кирилла обращаются в христианство, а в конце второго эпизода слушатели прославляют Бога под впечатлением кирилловского толкования «роських» книг. В обоих случаях впечатление, которое производят кирилловские сказания на слушателей, основывается не на языковом, а на богословском факторе. Люди принимают другое вероисповедание не из-за лингвистических способностей миссионера, но под влиянием убедительных богословских аргументов.

⁴ Ср. примеры глагола *сказати* в значении 'толковать' в [Jouravel 2017: 224].

2. Лингвистика или герменевтика?

Важно понимать богословский смысл сказания об обретении «росских букв». Рассказывается, что Кирилл с помощью некоего человека начал понимать «силу речи» и стал комментировать то, что было написано неизвестным ему алфавитом, но в прекрасно известном ему тексте. После разговора с носителем «росского» языка Кирилл может комментировать какие-то семантические или экзегетические проблемы, которые возникают при чтении библейского текста именно из-за того, что библейский текст пишется «росскими» письменами.

Что читает Кирилл? В случае встречи с самаритянином (VIII:10) — Ветхий, в случае встречи с «человеком, который говорил ту беседу» (VIII:15), — Новый Завет. Почему вообще Кирилл хочет читать самаритянскую или так называемую «росскую» Библию? Ведь он хорошо знает библейские тексты. Но богослову недостаточно знать текст Библии. Ему надо знать Библию на оригинальных для нее языках. Именно в этом заключается проблема. В случае встречи с самаритянином Кирилл знакомится с разницей между греческой Септуагинтой (или, менее вероятно, греческим переводом Аквилы, ср. IX:34) и еврейским оригиналом в самаритянской редакции. Кирилл начинает думать о проблеме, находит экзегетическое решение⁵ и, следовательно, может «читать» греческий текст в согласии с толкованием, которое принимали самаритяне на основании своей редакции Пятикнижия. Кириллу нужно было спорить с самаритянином и, соответственно, с его толкованием Пятикнижия из-за того, что самаритянин мог ссылаться на оригинальный язык Ветхого Завета. В языке заключается причина того, что Кирилл вообще спорил с самаритянином. Если бы у собеседника был просто перевод Пятикнижия на какой-либо язык, это не имело бы никакого богословского значения и не возникло бы нужды защищать православную экзегезу.

Аналогично во втором случае богословская проблема заключается не в том, что Кирилл нашел какой-то перевод Нового Завета, а в том, что такой «росский» перевод связан каким-то образом с оригинальными языками Библии. В этом «росском» переводе было что-то, с чем Кириллу надо было спорить по языковым причинам. Поскольку Новый Завет является в оригинале греческим, речь может идти только о многочисленных цитатах из Ветхого Завета, которые находятся в Евангелии и в апостольских посланиях. Такие цитаты в оригинале не греческие, а еврейские, и «росский» перевод Нового Завета, очевидно, был как-то ближе к еврейской формулировке ветхозаветных цитат,

⁵ В обоих эпизодах рассказывается, что Кирилл после молитвы (VIII:12: на молитвы се налож', 15: къ бог8 молитв8 дръже) нашел свое экзегетическое решение. Можно отметить, что у Дионисия Ареопагита молящийся "ne demande pas seulement l'aide de la divinité dans ce qu'il va dire mais, en outre, il demande à Dieu de lui montrer comment il faut parler de lui" [Vlad 2020: 311]. Молитва в античности является скорее философской медитацией, чем простым выражением благодарности или желания. В духе Дионисия в ЖК рассказывается, что Кирилл молится не о решении лингвистической проблемы, но, молясь, думает о тексте Библии в контексте того, как "il faut parler" о Боге, и потом высказывает экзегетическое решение. Не случайно автор ЖК, рассказывая о третьей лингвистической задаче в жизни Константина, вспоминает его «первый обычай» (= VIII:12 + 15) молитвы как метод решения задачи.

чем их греческий перевод. При таких условиях трудно сомневаться, что под терминами «роськая» беседа или «роськие» письмена скрывается значение ‘сирийский’. Сирийский язык записывается консонантным письмом, употреблялся в богослужении сирийских христиан Византийской империи и до сих пор воспринимается как важный язык для текстологии и анализа переводческой техники [Ter Haar Romeny 2005; ср. Schnelle 2005, *passim*]. И самое важное: поскольку сирийский является семитским языком, в сирийском переводе Нового Завета цитаты из Ветхого Завета более близки к еврейскому оригиналу, чем в греческом Новом Завете (примеры см. в [Heide 2010], рукописи и разночтения — в [Juckel 2012], обзор — в [Brock 1988]).

3. Неверное объяснение Вайана

То, что под «роськими» письменами в ЖК нужно понимать сирийские, не новое утверждение. А. Вайан [Vaillant 1935] объяснил факт, что в ЖК VIII:15 неизвестное прилагательное пишется с корнями *рос-/рус-*, а не *сир-*, при помощи некоторых разночтений в XVI:8⁶, где перечисляются имена тех народов, которые совершают христианскую литургию на своих языках, и в конце этого перечисления в одиннадцати рукописях добавляются *соури*, но в двух рукописях *русси*. Пользуясь вариантами *рус-/свр-/сир-*, Вайан предложил, можно сказать, классическое объяснение, что писцы в XVI:8, очевидно, путали корни *сир-* и *рус-*, и если это так, то, по мнению Вайана, в эпизоде VIII:15 «роськие» буквы тоже надо понимать как сирийские.

Если бы Вайан имел на руках издание ЖК с обзором разночтений, пожалуй, он не выдвинул бы такой тезис. Действительно, в XVI:8 тринадцать рукописей показывают добавленное слово (с корнями *сир-* или *рус-*), но в большинстве рукописей ничего не добавляется и, следовательно, не путается. Слова с корнями *свр-* и *рус-* являются независимыми друг от друга добавлениями. Добавления *русси* в двух сохранившихся рукописях — это выражение гордого самосознания восточнославянских писцов. Добавление *сври* в одиннадцати рукописях — это ошибка, которую, к сожалению, повторило немало число исследователей.

Перечисление тех народов, которые благословляют Бога на своем языке (XVI:8), начинается именами Армени, Пер’си, Авгаз’гы (...).

Порядок имен соответствует историческим фактам: Армянская церковь — первая автокефальная православная церковь вне Византийского государства с 314 г. [Thomson 1996: xxi]. Второе имя, персы, конечно, не связывается с этническими персами как народом, поскольку персы или были поклонниками Зороастра, или, после падения Персидского государства, обращались в ислам. «Персидская» церковь — это церковь тех христиан, которые жили в Персидском государстве. И жили там сирийские христиане; их церковь стала автокефальной в 414 г. и называлась «Персидская церковь»⁷. Третье имя — абхазы.

⁶ Вайан [Vaillant 1935: 76] ссылается на издание Ягича [1895: 291] = [Grivec, Tomšič 1960: 136].

⁷ Название «Persian Church» и датировка автокефалии в [Baum, Winkler 2003: 9 и след.].

«По всей вероятности, абазги имели своего епископа к началу 40-х гг. VI в.» [Хрушкова 2017: 146]. Так можно в хронологическом порядке прочитать весь список народов. Другими словами, нет нужды добавлять слово *сyри* после перечисления тех народов, которые прославляют Бога на своем языке: сирийцы уже находятся на втором месте этого списка, и тезис Вайана не имеет фундамента ни в распределении разночтений в рукописях, ни по смыслу самого текста.

4. Все-таки сирийские буквы

Вайан был вполне прав, когда он толковал значение загадочного прилагательного «роськъ», но его объяснение неверно и вызывает разного рода сомнения (например, [Иванова 1969; Avenarius 1979]). С предположением, что «роськие» письмена надо воспринимать как сирийские, конкурируют другие гипотезы. Одни исследователи подтверждают, что «роськие» письмена являются письменами древних восточных славян; другие объясняют, что под «роськими» письменами надо понимать «фрузкие/франкские» или «готские» (см. обзор литературы в статье [Королюк, Флоря 1981: 115–117]). Последний, насколько нам известно, опыт объяснения опубликовали И. Г. Добродомов и Р. Н. Кривко [Добродомов, Кривко 2005]; они связывают корень *руш-* с тогдами, народом, который тоже отмечен в уже упомянутом списке народов в 16-й главе ЖК.

Несмотря на сомнительные с исторической точки зрения тезисы⁸, культурологическая проблема предлагаемых объяснений состоит в том, что сравнение корней *рус-/ рос-/ руш-* с такими этнонимами, как готы, франки, сугды и т. д., показывает: название алфавита «рус-» резко отличается от соответствующего этнонима. Такое различие вовсе не обычно. Есть всего несколько алфавитов (греческий, латинский, может быть некоторые рунические), которые употреблялись для написания текстов на разных языках, и, если бы «роськие» буквы представляли такой распространенный алфавит, мы, вероятно, знали бы его. И, главное, надо иметь в виду богословский смысл эпизода. Напр., Шафарик [Šafařík 1873: 31] связывает «роськъ» с греческим словом Ῥῶς, Ῥωσικός и добавляет указание: «Готфи ти Ръси». Однако с исторической точки зрения трудно согласиться с его предложением. Вульфила умер в Константинополе, и его готский перевод Библии вместе с готским алфавитом там, конечно, был известен. Если «роськие буквы» — готские, значит, ни Кирилл, ни Мефодий, ни другие их византийские спутники об этом не знали. Конечно, это возможно, но остается отмеченная выше богословская проблема. Готский

⁸ Наличие дохристианской письменности у восточных славян [Букатевиц, Савицкая, Усачева 1974: 13; Ларин 2005: 28] нельзя доказать на основании одного слова. Письменность — коллективный феномен, включающий в себя то, что общество организуется с помощью текстов и организует институции, которые передают письменную традицию, например, школы. Этого исторически не видно, и поэтому на тему письменности в восточнославянском регионе до христианизации можно только спекулировать.

перевод Вульфилы Кириллу, наверно, не был интересен с точки зрения богословия. О богословском смысле текстов не спорят с помощью переводов.

Если мы ищем слово, которое обозначает важный для богословских аргументов язык, тогда остаются только еврейский и сирийский языки, и поскольку Кирилл еврейский Ветхий Завет уже успешно комментировал с православной точки зрения (VIII:10–14), остается только сирийский язык (VIII:15) как средство важного для богословия перевода Нового Завета.

Следует различать три языка. Первый — это язык «человека, глаголющего тою беседою»; неизвестный собеседник Кирилла, наверно, назвал алфавит обычным в его культуре названием. Второй — это греческий язык, на котором «беседовал» Кирилл со своим собеседником. Когда тот человек сообщил Кириллу название алфавита, Кирилл воспринял его как иностранное для греческого языка слово. Третий язык — это язык, на котором писалось ЖК. Автор (и переводчик в случае греческого оригинала ЖК [Daiber 2018]) и множество писцов впоследствии могли адаптировать чужое слово к своим потребностям. Здесь мы предлагаем объяснение прилагательного «руськъ» не в фонетическом, а в коммуникативном плане.

Арабское название “to denote Christians in general” [Bell 1926: 149] было Naṣārā = Nazareni (Иоан 19:19), но негреческие христиане, живущие в Византийской империи, назывались Rūmī: “Rumi is the common word for Syriac, when it does not mean Greek” [Steele 1920: xi]. Значение слова *руми* отнюдь не во всех текстах и не всех времен понимается одинаково (ср. [Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Lecomte 1995: 363; Cutler 1996: 54]). Слово *руми* с VII в. [Kaldellis 2017: 180] регулярно употреблялось для жителей Константинополя, т. е. «Восточного Рима», и без социального ограничения означало “the Greek-speaking Orthodox”, с точки зрения арабских или османских авторов [Kaldellis 2017: 208, сноска 99]⁹. “After the 11th century” [Kafadar 2007: 9] слово *руми* стало самоназванием исламско-османского населения Византийской империи (то же без датировки [Bosworth, van Donzel, Heinrichs, Lecomte 1995: 612]), и в XVII в. *руми* может встречаться в общем значении ‘греческий’ [Graf 1949: 106]. В арабской письменности существует незначительное количество мест, где слово *руми* может значить ‘сирийский’, и существует много мест, где оно никак не может значить ‘сирийский’¹⁰. Но важно отметить, что слово *руми* с конца IX в. в арабской историографии получило значение ‘византийское христианство’, объединяющее не только греческих, но и сирийских христиан, в отличие от христианского государства франков [Durak 2010: 293]¹¹. Может быть, *руми* метонимически употреблялось в значении ‘сирийский’, поскольку

⁹ В специальном контексте rūmī означает греческую систему записи чисел минускульными буквами алфавита [Comes 2002].

¹⁰ О проблематичном значении арабского/османского слова *руми* см. [Williams 2003: 19]; согласно [Steele 1920: xi], *руми* значит ‘сирийский’, но см. также [Ibid.: 21, сноска 32], где отмечается, что *руми* не всегда значит ‘сирийский’.

¹¹ “From the ninth to the eleventh centuries... the term Rūm corresponded to the Byzantine Empire (...) while the writers of later geographies began to use the term to define the Christian north in general, including Byzantium” [Durak 2010: 285]. То же самое: “In Classical Arabic the term rūmī meant “from the [sic] Byzantium” or “from Byzantine territories”” [Provençal 2020: 74].

арабские читатели воспринимали греческую литературу почти исключительно через сирийские переводы [Serikoff 1996: 178]. Во всяком случае случилось так, что “the Greek Orthodox Syrians (...) were known as Rūmī (Arabic: “Roman”)” [Stefon 2012: 279].

Итак, данные позволяют связывать слово Rumi со значением ‘сирийский’. Предполагаю, что собеседник (первый язык) сообщил Кириллу, что сирийских христиан в отличие от других греческих жителей Византийской империи называют не Romaioi, а Rumi. Таким образом, у Кирилла было иностранное, но понятное на греческом языке (второй язык) слово для обозначения чужого народа и, соответственно, его алфавита (например, *ρωμ-ισκος > *rum-ьskъ). Когда после смерти Кирилла составлялось ЖК, информант, может быть, даже свидетель давнего эпизода, сообщил автору ЖК, что Кирилл нашел какой-то *rumi-ьskъ алфавит. Вполне возможно, что для славянского уха слово *руми* казалось множественным числом, и не *руми*, а только *рум* и соответствующая этому форма прилагательного *rum-ьskъ заимствовались в древнеславянское ЖК. Но как прийти от предполагаемого слова *rum-ьskъ к *руськъ*?

На славянской почве невозможно фонетически объяснить переход от *rum(i)-ьskъ к *рус-/рос-*. Монофтонгизация носовых¹² (?*rums-¹³ > *rqs- > rus-/ros-) произошла прежде падения редуцированных¹⁴, так что тавтосиллабической позиции дифтонга как предварительного условия его монофтонгизации никогда не было. Также не найден греческий корень *rus-, который означал бы ‘сирийский’¹⁵.

Можно только спекулировать, что или автор ЖК или один из первых писцов заменил гипотетический *румьскъ на более понятное ему *руськъ*, что в конце концов обнаружится в списках.

5. Реалистическая спекуляция

С точки зрения логики, очень вероятно, что Вайан правильно объяснил прилагательное *роськъ* как ‘сирийский’, хотя трудно согласиться с его гипотезой, что *роськъ* получается в результате описки из оригинального *сврьскъ.

Если мы предполагаем, что неизвестный собеседник, «который говорил тою беседою», назвал алфавит своего родного языка по аналогии с названием сирийских христиан Rumi, которое ведет к прилагательному *румьскъ,

¹² “The rise of nasal vowels ... between the sixth century and the eighth century” [Shevelov 1963: 328].

¹³ В славянской письменности встречается еще одно слово *румский*, но со значением ‘римский’, ср. заглавие «мѣсаца марта въ .лѣ. житіе григора папы роумьскаго» [Severjanov 1956: 119]; наверно, форма происходит от греч. *rōs-* с типичным для славянских языков переходом *ō > ū. Существует древний список языков, или народов, вероятно, X в., где *румири* / *руми* / *румили* стоят на первом месте, хотя это неожиданно, по мнению издателя [Турилов 2011: 15 и сл.], поскольку на первом месте обычно находится «еврейский» язык. Вряд ли здесь следует понимать *руми* как ‘сирийцы’, поскольку в одном из списков этого текста встречаются еще *соуране* в соседстве с этнонимом египтян.

¹⁴ В VII в. [Shevelov 1964: 439].

¹⁵ Есть только Ῥωμαῖστί = ‘латинский’ [Bauer, Aland 1988: 1478] и т. д.; ср. Thesaurus linguae Graecae <<https://stephanus.tlg.uci.edu>>.

но в то же время не можем доказать, каким путем развивается предполагаемое **румьскъ* в *руськъ/роськъ*, читатель нашей статьи, конечно, спросит, зачем вообще приводить в качестве доказательства слово *Rumi* (или гипотетическое прилагательное **румьскъ*). Чисто формально можно предположить наличие какого-либо исходного, но уже не существующего слова, из которого путем описки получается зафиксированный корень *рус-/рос-*. Чисто формально можно сказать, что мы просто предложили вариант объяснения Вайана. Он предполагал описку **свр-* > *рус-/рос-*, мы же предполагаем описку **румьскъ* > *руськъ*. Мы решились представить эту гипотезу читателям по трем причинам:

1. Эпизод об изобретении *руських* букв в связи с предыдущим эпизодом о самаритянских книгах показывает, что, очень вероятно, речь идет о сирийских буквах.

2. Сирийская церковь под названием «персидская церковь» уже значится в списке народов, и гипотеза путаницы букв *свр-* > *рус-* не имеет основания ни в содержании текста, ни в распределении разночтений.

3. Предполагаемая в статье описка *румьскъ* > *руськъ* соответствует самому, по нашему мнению, вероятному значению исходного слова — ‘сирийский’ — и является ошибкой, которая реально может появиться при передаче текста¹⁶.

ЛИТЕРАТУРА

- Букатевич Н. И., Савицкая С. А., Усачева Л. Я. Историческая грамматика русского языка. Киев: Высшая школа, 1974. 309 с.
- Добродомов И. Г., Кривко Р. Н. Какие руш'ская писмена нашел св. Константин в Херсонесе? // Вестник литературного института им. А. М. Горького. 2005. № 1. С. 190–200.
- Иванова Т. А. Еще раз о «Русских Письменах» (К 1100-летию со дня смерти Константина-Кирилла) // Советское славяноведение. 1969. № 4. С. 72–75.
- Королюк В. Д., Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. 200 с. (= Памятники средневековой истории народов центральной и восточной Европы).
- Ларин Б. А. Лекции по истории русского литературного языка (X – середина XVIII в.). Учебник. 2 изд. СПб.: Азбука-классика, 2005. 413 с.
- Мирчева Б. Опис на преписите на славянските извори за Кирилл и Методий и техните ученици. София: Българска Академия на Науките, 2014. 416 с. (= Кирило-Методиевски студии, 23).
- Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина. История и культура славян IX–XVII вв. М.: Индрик, 2011. 447 с.
- Хрушкова Л. Г. Распространение христианства в Колхиде: письменные источники и свидетельства памятников // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии. Вып. 1 / Под ред. иг. Алексия (А. Ю. Смирнова), прот. М. А. Моздора, свящ. Е. Н. Шишкина. Ставрополь: СтДС, 2017. С. 126–173.
- Ягич В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб.: Имп. Акад. Наук, 1895. 792 с. (= Исследования по русскому языку, т. 1).
- Avenarius A. Ruské písmená v živote Konštantínovom: Pokus o reinterpretáciu // Historický Časopis. 1979. Vol. 27/1. P. 43–48.
- Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur / Hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland. Berlin, Boston: De Gruyter, 1988. XXIV S., 1796 Sp.

¹⁶ Можно даже задаться вопросом, не является ли разночтение *роуш-* смешением уставных кириллических букв *mc* > *ш*.

- Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. A concise history. London, New York: Routledge, 2003. [на немецком языке 2000]. 216 p.
- Bell R.* The Origin of Islam in its Christian Environment. London, New York: Macmillan, 1926. 238 p.
- Brock S. P.* The Bible in the Syriac Tradition. SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage 1. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1988. 95 p.
- Bosworth C. E., van Donzel E. J., Heinrichs W. P., Lecomte G.* The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. VIII: Ned – Sam, Leiden: Brill, 1995. 1056 p.
- Comes R.* Arabic, Rūmī, Coptic, or merely Greek Alphanumeric Notation? The Case of Mozarabic 10th Century Andalusī Manuscript // *Suhayl* 3. 2002/2003. P. 157–185.
- Cutler A.* Les échanges de dons entre Byzance et l’Islam (IXe – XIe siècles) // *Journal des Savants*. 1996. No. 1. P. 51–66.
- Daiber T.* Written Words. Vita Cyrilli III:17 // Кирило-Методиевски студии. 2016. Т. 25. P. 343–352.
- Daiber T.* Gräzismen in der Vita des hl. Kyrill // Deutsche Beiträge zum 16. Internationalen Slavistenkongress, Belgrad 2018 / Ed. by S. Kempgen, M. Wingender, L. Udolph. Wiesbaden: Harrassowitz, 2018. P. 111–116. (= Die Welt der Slaven. Sammelbände, 63).
- Durak K.* Who are the Romans? The Definition of Bilād al-Rūm (Land of the Romans) in Medieval Islamic Geographies // *Journal of Intercultural Studies*. 2010. Vol. 31 (3). P. 285–298.
- Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 3. Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. 525 S. (= Studi e Testi, 146).
- Grivec F., Tomšič F.* Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Zagreb: Staroslovenski institute, 1960. 276 p. (= Radovi Staroslovenskog instituta, 4).
- Heide M.* Die alttestamentlichen Zitate der syrischen Peschitta im Hebräerbrief Kap. 1–3 // Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen / Ed. by M. Karrer, S. Kreuzer, M. Sigismund. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. P. 249–282. (= Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 43).
- Jouravel A.* Beobachtungen zu Methodius’ Schrift De lepra // Methodius of Olympus. State of the Art and New Perspectives / Ed. by K. Bracht. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017. P. 207–235. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 178).
- Juckel A.* A Guide to Manuscripts of the Peshitta New Testament // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 2012. Vol. 15/1. P. 79–163.
- Kafadar C.* Introduction: A Rome of One’s Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum // *Muqarnas*. 2007. Vol. 24. P. 7–25.
- Kaldellis A.* The Social Scope of Roman Identity in Byzantium: An Evidence-Based Approach // *Byzantina Symmeikta*. 2017. Vol. 27. P. 173–210.
- Parpulov G. R.* The Bibles of the Christian East // The New Cambridge History of the Bible. Vol. 2: From 600 to 1450 / Ed. by R. Marsden, E. A. Matter. Cambridge: Univ. Press, 2012. P. 309–324.
- Provençal P.* The Arabic Plant Names of Peter Forsskål’s Flora Aegyptiaco-Arabica. Kopenhagen: Königliche Dänische Akademie der Wissenschaften, 2010. 439 p. (= Biologiske Skrifter, 57).
- Šafařík P. J.* Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha: B. Tempský, 1873. [1-е изд. 1851].
- Schnelle U.* Einleitung in das Neue Testament, 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 616 S.
- Serikoff N.* = Сериков, Николай Юревич. Rūmī and yūnānī: towards the understanding of the Greek language in the medieval Muslim world // East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations / Ed. by K. Ciggaar, A. Davids, H. Teule. Leuven: Peeters, 1996. P. 169–194. (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 75).
- Severjanov S.* (ed.). Codex Suprasliensis. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956. 570 S. (= Editiones monumentorum slavlicorum veteris dialecti 1+2). [первое изд. 1904].
- Shevelov G. Y.* A Prehistory of Slavic. The Historical Phonology of Common Slavic. Heidelberg: Winter, 1964. 685 p.
- Stefon M.* (Hrsg.) Christianity: History, Belief, and Practice. New York: Rosen Publishing, 2012. 408 p.
- Steele R.* Roger Bacon. Secretum secretorum com glossis et notulis. Oxford: Clarendon Press, 1920. Ixiv + 318 p. (= Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. 5).
- Ter Haar Romeny B.* The Syriac Versions of the Old Testament // Atallah, Maroun (ed.): Sources Syriacques. 1: Nos sources: Arts et littérature syriaque. Antélias: CERO, 2005. P. 75–105.

- Thomson R. W.* *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaption of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation.* Oxford: Clarendon Press, 1996. 408 pp. (= Oxford Oriental Monographs).
- Ueding G.* (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik.* Bd. 11: Register. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014. XIV S., 1250 Sp.
- Vaillant A.* Les "lettres russes" de la Vie de Constantin // *Revue des études slaves.* 1935. No. 15/1–2. P. 75–77.
- Vlad M.* Invoquer, nommer, être présent. Denys l'Aréopagite sur la prière // *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité* / Ed. by P. Hoffmann, A. Timotin. Turnhout: Brepols, 2020. P. 309–325. (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 185).
- Williams S. J.* *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Late Middle Ages.* Ann Arbor: Univ. of Michigan, 2003. 481 p.