

ИССЛЕДОВАНИЯ

«АРМЯНСКИЕ» ПРАВИЛА ТРУЛЛЬСКОГО СОБОРА

Геворг Серёжевич Казарян

PhD in Theology
преподаватель Центра изучения древневосточного христианства
при Богословском факультете Афинского национального
университета
dngevorg@gmail.com

Для цитирования: Казарян Г. С. «Армянские» правила Трулльского Собора // Метафраст. 2022. № 1 (7). С. 46–73. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.003

Аннотация

УДК 27-742-266 (27-732.3)

Статья посвящена исследованию группы священных правил, изданных Пято-Шестым или Трулльским Собором (Константинополь, 691–692 гг.) относительно «страны Армянской». На основе анализа первоисточников, во-первых, выявляется исторический контекст публикации этих правил: отцы Трулльского Собора попытались регулировать церковную жизнь Армении, поскольку её Церковь официально придерживалась церковного единства, заключенного на Каринском (Феодосиопольском) Соборе в 632/3 г., несмотря на то, что внутри Армянской Церкви фактически существовали две партии — халкидонитская и антихалкидонитская. Далее в статье предпринята попытка рассмотрения правил по отдельности. В свете новых исследований по литургике прослеживается историко-богословское развитие тех или иных обрядовых явлений, относительно которых были изданы правила. Изучение данных обрядовых особенностей армянского типикона под призмой диахронического подхода в свою очередь позволяет выявить актуальность «армянских» правил Пято-Шестого Вселенского Собора для наших дней.

Ключевые слова: Трулльский Собор, Пято-Шестой Вселенский Собор, каноническое право, Армения, Армянская Апостольская Церковь, армяно-византийские отношения, халкидониты, антихалкидониты, Трисвятое, Евхаристия.

The «Armenian» Canons of Council in Trullo

Gevorg S. Kazaryan

PhD in Theology

Teacher and postdoctoral researcher at the Oriental Christianity Research Laboratory at the Faculty of Theology of the National and Kapodistrian University of Athens University Campus, Zografou Athens 15784, Greece
dngevorg@gmail.com

For citation: Kazaryan, Gevorg S. "The 'Armenian' Canons of Council in Trullo". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. 46–73 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.003

Abstract. The article is dedicated to the study of the group of sacred rules issued by the Quinisext or Council in Trullo (Constantinople, 691–692) concerning «the country of Armenians». On the basis of an analysis of the original sources, first of all, the historical context of the publication of these rules is revealed: the Fathers of the Council tried to regulate the ecclesiastical life of Armenia, as its Church officially adhered to the ecclesiastical unity achieved at Council of Karin (Theodosiopolis) in 632/3, despite the fact that there were actually two parties within the Armenian Church, the Chalcedonian and the Antichalcedonian. Then the article attempts to investigate the rules separately. In the light of new researches on liturgics, we examine the historical and theological development of ritual phenomena on which regulations have been issued. The study of these ritual specificities of the Armenian typicon under the prism of the diachronic approach in its turn allows us to reveal the relevance of «Armenian» rules of the Quinisext Ecumenical Council for today.

Keywords: Council in Trullo, Quinisext Ecumenical Council, Canon law, Armenia, Armenian Apostolic Church, Armeno-Byzantine relations, Chalcedonians, Antichalcedonians, Trisagion, Eucharist.

Введение

Трулльский или Пято-Шестой Вселенский Собор, проходивший в Константинополе в 691–692 гг., утвердил 102 правил, касающихся разных вопросов церковной жизни и занимающих исключительное место в сокровищнице канонического права Восточной Церкви¹. Соборные отцы пять из отмеченных правил (32, 33, 56, 81, 99) непосредственно посвятили «стране Армянской». Ещё одно правило (95) относится к армянам опосредованно. Данные правила, которые в нашей работе мы условно называем «армянскими», имеют особую значимость не только по своему содержанию, и не только потому, что являются важными памятниками, освещающими византийско-армянские церковные отношения кон. VII в.: эта группа правил Трулльского Собора уникальна в своем роде, т. к. данные правила являются единственными каноническими определениями, утверждёнными Восточной Православной Церковью относительно армянской церковной действительности.

Исторический контекст

Среди исследователей, касавшихся тематики данной статьи, был поднят следующий важный вопрос: на каком основании Трулльский Собор опубликовал правила относительно «страны Армянской», если никакой из Вселенских Соборов не выносил решений для инославных общин? Так, митр. Хиосский Григорий (Павлидис), исследуя вопрос, рассуждает:

«Из этого естественно выходит, что в то время, когда сошёлся этот Собор, духовные связи, соединяющие обе церкви, ещё не были

1 Про Трулльский Собор см. докторскую диссертацию греч. исследователя Г. Гавардинаса: *Γκαβαρδίνας Γ. Χ.* Η Πένθεκτη Οικουμενική Σύνοδος και το νομοθετικό της έργο (διδακτορική διατριβή). Κατερίνη, 1998. См. также: *Σταυρίδης Β. Θ.* 'Ο συνοδικός θεσμός εις τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 364–374; *Γιαννόπουλος Β. Ν.* Ιστορία και Θεολογία των Οικουμενικῶν Συνόδων. Αθήνα, 2011. Σ. 590–725. Следует отметить, что среди исследователей нет единогласия относительно вселенского характера Трулльского Собора. Так, В. Яннопулос считает, что по причине отсутствия на Соборе представителей Римской кафедры и последующего неприятия со стороны Рима решений Собора, он так и не состоялся как Собор вселенский. П. Бумис, напротив, защищает противоположную точку зрения (см.: *Μπούμης Π. Γ.* Η οἰκουμεικότητα μιᾶς Συνόδου καὶ συγκεκριμένως τῆς ἐν Τρούλλῳ ἢ Πενθέκτης // Θεολογία. 2009. Τ. 80. Τεύχ. 3. Σ. 37–69; *Γιαννόπουλος Β. Ν.* Η Οἰκουμεικότητα τῆς «λεγομένης Πενθέκτης Οἰκουμεικῆς Συνόδου». Ὁφειλόμενη ἀπάντησις στὸν συνάδελφο κ. Π. Μπούμη // Θεολογία. 2010. Τ. 81. Τεύχ. 3. Σ. 81–127; *Μπούμης Π. Γ.* Η οἰκουμεικότητα τῆς Πενθέκτης ἢ ἐν Τρούλλῳ Συνόδου καὶ τοῦ ἔργου τῆς // Θεολογία. 2011. Τ. 82. Τεύχ. 3. Σ. 135–154).

совершенно порваны. Если бы Православная Церковь смотрела на Армянскую, как на несомненно еретическую и совсем от нея отторгшуюся, то она, по всей вероятности, не сделала бы на упомянутом Соборе постановления о ней, как о собственном члене, зная весьма хорошо апостольское сказание *что бо ми и внешних судити*»².

Архим. Вардан Хацуни также замечает:

«Уместно спросить, каким образом сей греческий собор давал [канонические] определения армянам, которые были отделены и непослушны грекам? Нечто, что иные соборы вовсе не помыслили совершить. И мы склонны заключить, что в тот момент между армянами и греками должно было существовать какое-то [догматическое] согласие...»³.

Проф. И. Кармирис, в свою очередь, приходит к тому же выводу, говоря:

«...Пято-Шестой Собор (692) опубликовал и свои правила относительно Армянской Церкви... как собственного члена одной и той же Православной Кафолической Церкви»⁴.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо вкратце обратиться к церковно-политической истории Армении и Византии VI–VII вв. Известно, что Армянская Церковь официально и синодально осудила Халкидонский Собор и разорвала своё евхаристическое общение со Вселенской Церковью на II Двинском Соборе 553–555 гг⁵. События, последовавшие за решением Двинского Собора раскололи Церковь

2 Григорий (Павлидис), митр. О мерах к достижению единения армянской и православно-кафолической Церквей // Христианское чтение. 1868. № 7. С. 43. Греч. оригинал см.: Γρηγόριος ὁ Βυζάντιος, Μητροπολίτης Χίου. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολη, 1871. Σ. 24. Примечательно, что И. Е. Троицкий рассматривал вопрос под другим углом, считая действие Собора как выражение мягкого отношения Вселенской Церкви к Армянской: «...Отмечая и осуждая все эти особливия предания армянской церкви, Трулльский собор не трактует прямо эту церковь еретическою, а оставляет вопрос об ея характере так сказать в тени» (Троицкий И. Изложение Веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католикомом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 228).

3 Հւղտւնի Վարդանի, արք. Շարևեր խնդիրներ Հայ Եկեղեցւոյ աստուծութենէն. Վենետիկ, 1927. Էջ С. 461. [Хацуни Вардан, архим. Важные проблемы из истории Армянской Церкви. Венеция, 1927. С. 461].

4 Καρμίρης Ι. Σχέσεις ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αὐτῶν. Αθήναι, 1967. Σ. 21.

5 См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и версия. М., 2004. С. 169, 171.

Армении на халкидонитов, поддерживаемых Византийской империей, и на антихалкидонитов, покровительствуемых Сасанидской Персией. Предстоятель Церкви — католикос Мовсес II (574–604) — с кафедрой в Двине, стоял во главе партии антихалкидонитов, но и сторонников IV Вселенского Собора было немало. Так, когда в кон. VI в. переговоры двух сторон по объединению не увенчались успехом, халкидониты учредили свою архипастырскую кафедру в Аване во главе с католикосом Иоанном Багаранским (584/590–610). В данный период большая часть страны находилась под властью ромеев, а две противоборствующие кафедры находились неподалеку друг от друга, по разные стороны византийско-персидской границы⁶.

После смерти Мовсеса в 604 г., когда единоличным католикосом Армении стал Иоанн и антихалкидониты не могли рукоположить себе предстоятеля, казалось, что халкидониты одержали верх. Однако их кажущаяся победа была эфемерной. Уже в 607 г. при поддержке персов был созван III Двинский Собор, 10 архиереев которого избрали в католикосы Рштунийского епископа Авраама (607–615). В том же году персидские войска начали наступление и, дойдя до г. Карина (Феодосиополь), пленили католикоса Иоанна, который в 610 г. скончался в плену⁷.

В ходе византийско-персидских войн, тем не менее, имп. Ираклию (610–641) удалось вернуть империи большую часть Армении: согласно договору, заключенному в 628 г., две трети страны с центром в Феодосиополе вновь оказались под скипетром ромейского самодержца. Однако Двин и восточные земли, где находилась кафедра католикоса Езра I (630–641), оставались под властью Сасанидов. Имперская власть вскоре поставила католикоса Езра перед дилеммой: или согласиться на воссоединение Церквей, или же для халкидонитов будет восстановлен отдельный Католикосат. Таким образом, в 632/633 г. «[император], прибыв в Великую Армению, повелел собрать большой Собор в Феодосиополе [с участием] всех епископов и [духовных] учителей с католикосом Езром и всеми азатами, чтобы исследовать и изучить [вопрос] о двух природах во Христе Боге нашем и о Халкидонском Соборе. Исследовали они [этот вопрос] в течение тридцати дней, и были убеждены армяне [свидетельствами] из писаний [святых отцов] и поклялись никогда не опровергать [Халкидонский Собор], подписав [клятву] собственной рукой»⁸.

6 См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских. С. 181.

7 Там же. С. 181, 183.

8 Там же. С. 185.

Таким образом, католикос Езр и участники Каринского (Феодосиопольского) Собора, приняв орос IV Вселенского Собора, восстановили евхаристическое общение Армянской Церкви с Константинопольской. Несмотря на противодействие определенных церковных и политических кругов Армении, единение было официально сохранено и в годы правления преемника Езра — убеждённого сторонника халкидонского Православия⁹, католикоса Нерсеса III (641–661), ещё раз будучи возобновлено зимой 652–653 гг., при совместном причащении имп. Константа II (641–668), католикоса и армянских иерархов за литургией, совершённой в Двине греческом священником¹⁰. После смерти Нерсеса на престол католикоса взошёл его протосинкелл и ближайший помощник Анастас (661–667), который по всей видимости, являлся единомышленником своего предшественника¹¹. Относительно церковной ориентации следующего католикоса Исраэла (667–677) нет никаких сведений, однако страна под управлением назначенного императором Григора Мамиконяна (663–685) продолжала свою жизнь под властью ромеев и, следовательно, нет оснований считать, что Феодосиопольское воссоединение было аннулировано.

В период предстоятельства католикоса Саака III (677–703) в Армении призошли серьёзные события. Согласно византийско-арабскому договору 686 г. Армения осталась под властью ромеев, однако налоги, собранные с Армении, Грузии и Кипра, должны были быть разделены между империей и халифатом. Армяне отказались признать условия этого соглашения, вследствие чего византийские войска в 686–687 гг. дважды двинулись на Армению, нещадно разоряя страну. В 689 г. на Армению напали арабы. Имп. Юстиниан II (685–695, 705–711) самолично двинулся

- 9 Следует, впрочем, отметить, что Константинопольская Церковь, с которой Армянская утверждала евхаристическое общение, в 633–681 гг. официально придерживалась монофелитской доктрины.
- 10 См.: *Մերթնու*. Պատմություն / հրատ. Կ. Իրարշեան // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 4: Է դ. Անթիլիսս, 2005. Էջ 556. [Себеос. История / изд. К. Юзбашян // Армянские классические авторы. Т. 4: VII в. Антелиас (Ливан), 2005. С. 556].
- 11 На первосвятительской кафедре Анастас не оставался в стороне от догматических проблем. Сохранилось небольшое (возможно, с утратами) исповедание веры, написанное философом и богословом VII в. Давидом Харкским. В тексте автор отмечает, что Анастас требовал от каждого исповедание веры, и само произведение Давида написано по повелению католикоса. Интересно отметить, что в отличие от других трудов Давида, отличающихся непримиримым антихалкидонитским духом, данное исповедание достаточно мирное (см.: *Նորին Դավթի ի հրամանէ Ասատուտի Հայոց Կաթողիկոսի / հրատ. Յ. Քէսէան* // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 5: Է դ. Անթիլիսս, 2005. Էջ 1158–1159. [Того же Давида по повелению Католикоса Армении Анастаса / изд. А. Кеосеян // Армянские классические авторы. Т. 5: VII в. Антелиас (Ливан), 2005. С. 1158–1159].

в Армению, назначил правителем Нерсеса Камсаракана (689–691), оставил в стране 30 тысяч войска и, захватив в заложники католикоса Саака и других лиц, вернулся в Константинополь¹². Как сообщает анонимный автор «Повествования о делах армянских», «...католикос Саак, вызванный в Константинополь с епископами, присоединился к исповедующим во Христе и Боге нашем две природы, божественную и человеческую, существующие в единой ипостаси нераздельно и неслиянно. И письменно поклялись никогда не возражать [против этого]»¹³.

Именно в этот период, когда армянские заложники находились в Константинополе, имп. Юстиниан II созвал Трулльский Собор, который длился с сентября 691 г. до сентября следующего, 692 г. Точно неизвестно, участвовали ли католикос Саак и армянские иерархи на заседаниях Собора¹⁴. Тем не менее, Собор издал специальные правила относительно церковных дел Армении.

Итак, возвращаясь к изначальному вопросу о том, на каком каноническом основании Трулльский Собор издал правила, относящиеся к «Армянской стране», следует зафиксировать, что несмотря на *de facto* существование в церковном теле Армении двух партий — халкидонитской и антихалкидонитской, *de jure* в силе оставалось воссоединение, заключенное в 632/633 г. на Феодосиопольском Соборе¹⁵. Именно это обстоятельство послужило основанием для того, чтоб созданный как вселенский Трулльский Собор посчитал возможным урегулировать

12 См.: *Իսկանյան Վ. Կ. Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV–VII դդ. Երևան, 1991. Էջ 511–515. [Исканян В. К. Армяно-византийские отношения в IV–VII вв. Ереван, 1991. С. 511–515].*

13 Арутюнова-Фиданян А. В. Повествование о делах армянских. С. 191, 193.

14 Протоколы Собора не сохранились, наиболее полным списком участников Собора считается составленный Х. Оме (см.: *Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin; New York, 1990. S. 145–175*). Согласно этому списку, из Малой Армении на Собор прибыли Леонтий Севастийский, Каллиник Колонийский, Фотий Никопольский, Григорий Сатальский, Фотий Севастопольский, Георгий Арависский, Иоанн Кукузский, а из Великой Армении, точнее её византийской части: Илья Дадимский, Георгий Камахский и Мариан Китаричский. Что касается предполагаемого участия Саака III на Трулльском Соборе и дальнейшей реакции армян на его решения, то М. ван Эсбрук опубликовал об этом две статьи (см.: *Esbroeck M., van. Armenien und die Penthektè // Annuaire de l'histoire des conciles. 1992. Vol. 24. P. 78–94; Esbroeck M., van. Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte // The Council in Trullo Revisited / ed. G. Nedungam, M. Featherstone. Roma, 1995. (Kanopika; vol. 6). P. 324–454*). Некоторые из выводов многоуважаемого исследователя невозможно принять без критики, однако это уже выходит за рамки нашей статьи.

15 Каринское воссоединение было аннулировано на армяно-сирийском соборе, созданном в Маназкерте в 726 г. католикосом Иоанном III Одзунским.

литургические и канонические проблемы Армении. И т. к. Церковь Армении рассматривалась как часть Церкви Вселенской, в канонах упоминается не Церковь Армении, а лишь «Армянская страна».

Очертив таким образом исторический контекст публикации Пято-Шестым Вселенским Собором «армянских» правил, обратимся к их исследованию по отдельности.

Правило 32

«До нашего сведения дошло, что в армянской стране совершатели бескровной жертвы приносят на святой трапезе только вино, не смешивая его с водой, и ссылаются на учителя Церкви Иоанна Златоуста, который в толковании на Евангелие от Матфея (беседа 82) говорит: “Почему по воскресении Господь пил не воду, а вино? Для того, чтобы с корнем исторгнуть другую лукавую ересь. Поскольку некоторые употребляют в таинствах воду, то Господь, показывая, что Он употреблял вино и тогда, когда таинство преподавал, и тогда, когда по воскресении без таинства предлагал обыкновенную трапезу, говорит: *От плода лозного* (Мф 26, 29). Виноградная же лоза производит вино, а не воду”. Вследствие этого они [приносящие одно вино] думают, что этот учитель отвергает необходимость присоединения воды в священном жертвоприношении.

Чтобы отныне ими не владело неведение, мы раскрываем мысль этого отца православно. Поскольку тогда существовала древняя лукавая ересь гидропарастатов, которые в своём жертвоприношении вместо вина употребляли только воду, то этот богоносный муж, опровергая незаконное учение этой ереси и показывая, что они идут против апостольского предания, составил вышеприведённую речь. И своей Церкви, папское руководство которой было ему вверено, Златоуст передал повеление всякий раз, когда надлежит совершать бескровную жертву, присоединять воду, указывая этим на соединение крови и воды, которые истекли из честного ребра нашего Искупителя и Спасителя Христа Бога ради оживотворения всего мира и искупления грехов. И во всех Церквях, где просияли духовные светила, соблюдается этот Богом данный чин. И Иаков, брат по плоти Христа Бога нашего, первый, кому был вверен престол Иерусалимской Церкви, и Василий, епископ Кесарийской Церкви, слава которого распространилась по всей вселенной, в преподанном нам письменно чине таинственного священнодействия повелели составлять священную чашу на Божественной литургии именно из воды и вина. И преподобные отцы, собравшиеся в Карфагене,

определённо сказали об этом: “В святом таинстве да не приносится ничего кроме Тела и Крови Господней, как и Сам Господь заповедал, т. е. хлеба и вина, смешанного с водой”¹⁶.

Итак, в данном правиле обсуждается одно из наиболее значимых литургических различий между Православной и Армянской Церковью — материя Святых Даров: в то время как первая служит Божественную литургию на квасном хлебе, а к вину дважды подмешивает воду, в Армянской Церкви литургия совершается на опресноке и на цельном, не разбавленном водой вине. Трения относительно данной обрядовой разницы начались ещё в VI в. и стали предметом для издания специального правила на Трулльском Соборе.

О какой именно воде идет речь в 32 правиле Трулльского Собора: о той, что добавляется на проскомидии, или же о «теплоте» (ζέον или θερμόν)? Имея в виду результаты исследований о. Роберта Тафта, должно согласиться, что речь идёт о простой, холодной воде проскомидии, а не о *зеоне* позднейших времён¹⁷. Безусловно, традиция смешивания вина с водой древняя и уже отмечается в самом раннем описании литургии, оставленном св. Иустином Философом:

«Потом к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, возсылает именем Сына и Духа Святаго хвалу и славу

- 16 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 тт. / пер. с греч. Екатеринбург, 2019. Т. 2. Правила Вселенских Соборов. С. 248–249.
- 17 Как убедительно показывает о. Роберт Тафт, основательно исследовавший вопрос разбавленного вина в византийском типиконе, данный обычай берёт свое начало из повседневного обычая смешивания вина с водой, причём начиная с VI в. есть сведения о том, что вода, добавляемая в чашу, была тёплой. Однако это ещё не позднейший ζέον: в отличие от последнего, в ранний период тёплая вода добавлялась в потир исключительно в зависимости от локальных условий и обычаев. К этому следует присовокупить, что даже до XI в. в Византии местами ещё служили Литургию на совершенно неразбавленном вине, а горячую воду добавляли непосредственно перед причащением. Именно это и есть «теплота». Некоторые священники, кстати, добавляли тёплую воду в потир как во время проскомидии, так и перед самим причащением. Наконец, где-то до 1347 г. доминирующей стала современная практика, согласно которой на проскомидии в чашу добавляется холодная, а перед причащением — горячая вода (см.: *Taft R. Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 323–342; Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5. Roma, 2000. P. 441–502*). Данные, приведённые именитым литургистом ещё раз показывают, как важно иметь цельный образ исторического становления литургической традиции, т. к. именно это позволяет нам более трезво и рассудительно подходить к местным особенностям, в данном случае — к обрядовым различиям Армянской Церкви.

Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого»¹⁸.

Однозначно, что церковная традиция естественным образом проистекала из повседневной практики разбавления вина водой, для чего древние греки, к примеру, использовали специальные сосуды — кратеры¹⁹, в то время как цельное вино (ἄκρατον οἶνον) применяли в медицинских целях²⁰. Разбавленное вино (κεκραμένον οἶνον) потребляли и древние иудеи, по крайней мере, начиная с эллинистического периода (см.: Прит. 9, 1–2; 2 Макк. 15, 39)²¹. Как видно из немногочисленных свидетельств, древние армяне, наоборот, для повседневного потребления использовали цельное вино²². Так, согласно очевидцу Ксенофонт (ок. 430–356 до Р. Х.), в домах армян наряду с иными благами, хранилось «ячменное вино в кратерах. В уровень с краями сосудов в вине плавал ячмень и в него воткнут был тростник, больших и малых размеров, но без коленцев; кто хотел пить, должен был взять тростник в рот и тянуть через него вино. Не смешанное с водой вино было очень крепким, но для людей привычных это был очень приятный напиток»²³.

- 18 *Иустин Философ, св. и мч.* Творения. М., 1995. С. 97. Подробный анализ сведений св. Иустина см.: *Φίλιας Γ. Ν. Λειτουργική*. Τ. 2: Η Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15^ο αἰ.). Αθήνα, 2016. Σ. 134–140.
- 19 Стоит отметить, что Церковь для совершения Евхаристии использовала не только чаши, но и кратеры, что засвидетельствовано как письменными источниками и изображениями, так и самими сохранившимися литургическими кратерами (см.: *Κωνσταντῖνος Κ., πρωτοпр. Ὁ Χριστιανικός Ναός καὶ τὰ τελοῦμενα ἐν αὐτῷ*. Αθήνα, 1969. Σ. 180–181).
- 20 См.: *Κουράκου-Δραγώνα Σ.* Ο πολιτισμός του οίνου στις αρχαιοελληνικές κοινωνίες // *Οἶνος: πολιτισμός και κοινωνία*. Αθήνα, 2006. Σ. 10, 13. Примечательно, что в средневизантийский период в империи ромеев преобладало потребление неразбавленного вина (см.: *Αναγνωστάκης Η.* Ο βυζαντινός οἰνικός πολιτισμός // *Οἶνος: πολιτισμός και κοινωνία*. Αθήνα, 2006. Σ. 51–53)..
- 21 Разбавленное вино употреблялось и за пасхальной вечерей — седером (см.: *Φίλιας Γ. Ν. Λειτουργική*. Τ. 1. Αθήνα, 2009. Σ. 128).
- 22 См.: *Garsoïan N.* Le vin pur du calice dans l'Église arménienne // *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut Catholique, 1997–2004 / éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux. Paris, 2009. P. 259.
- 23 *Ксенофонт.* Анабазис / пер., вступ. статья и примеч. М. И. Максимовой, под ред. акад. И. И. Толстого. М.; Л., 1951. С. 112. Ср.: *Փարսի գիւնի արարարարարար հին Հայաստանում // Խարիի զորարար... Հորվածների ժողովում. Արարարարար 100-ամյակին*. Երևան, 2010. Էջ 92, 94. [*Паланджян Р.* Производство ячменного вина в Древней Армении // Халдиевым могуществом... Сборник статей к 100-летию Бориса Пиотровского. Ереван, 2020. С. 92, 94]; *Παπαδόπουλος Κ., πρωτοпр. Σχέσεις του αγίου Φωτίου με την αρμενική εκκλησία // Σύναξη*. 1989. Τεύχ. 30 (Απρίλιος – Ιούνιος). Σ. 26.

Весьма показательно то, что в армянском переводе Псалтыри (V в.) слова «καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον με ὥσπερ κράτιστον» (Пс. 22, 5) переведены так: *Чаша твоя как цельная напоила меня* (րիժալ րը րիժի տիժիժալ արբերոյց զիւ)²⁴. Заметно, что святые отцы-переводчики Армянской Церкви как эквивалент греческого слова *κράτιστον* (суперлатив от *κράτος* = «сильный», «мощный») выбрали слово *տիժիժալ* («цельный», «неразбавленный»). Данный стих, в христианском восприятии, безусловно, имеющий евхаристический подтекст, показывает, что для армян качественным, наилучшим вином считалось (и до сих пор считается) неразбавленное вино, и именно такое вино они приносили на Божественную литургию.

Таким образом, изначально традиция совершения Бескровной Жертвы на цельном вине имела исключительно практическое значение. На наш взгляд, отправной точкой для постепенной теологизации этого практического обычая стала с одной стороны, принятие на II Двинском Соборе в 553–555 гг. доктрины о нетленности Тела Христова, а с другой — паронимичность армянских слов «цельный» (*տիժիժալ*) и «нетленный» (*տիժիժալաւի*). Неудивительно, что спустя непродолжительное время тема разбавленного или цельного евхаристического вина в Армении стала отличительной особенностью соответственно халкидонитов и антихалкидонитов. Так, в 590 г., когда католикос-антихалкидонит Мовсес II (574–604) был приглашён в Константинополь для объединительного собора, он категорически отказался пересечь византийско-персидскую границу — реку Азат, заявив:

«Я не перейду реку Азат, не буду есть печёный дрожжевой²⁵ хлеб и пить [смешанное с водой] тёплое [вино]»²⁶.

24 Աստուածաշունչ Մատան Հին եւ Նոր կտակարանաց. Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն. Երևան, 1997. Էջ 600. [Богодухновенная Книга Ветхого и Нового Заветов. Ереван, 1997. С. 600].

25 Под не засвидетельствованным в иных источниках словом *φουρνιτάριον*, как полагают, разумеется дрожжевой, квасной хлеб. Если такая интерпретация верна, то уже тогда в Армянской Церкви для Евхаристии использовался опреснок. В рамках данного исследования мы не будем касаться данной темы, лишь ограничимся замечанием, что Трулльский Собор, запрещая цельное вино, обошёл молчанием опреснок. Как считает Н. Гарсоян, это объясняется тем, что опресноки уже были в обиходе Римской Церкви (см.: *Garsoïan N. Le vin pur du calice*. P. 250).

26 *Арутюнова-Фиданян В.А.* Повествование о делах армянских. С. 179. Есть мнение, что данный отрывок является одним из наиболее ранних свидетельств о *зеоне*, однако о Роберт Тафт считает такой вариант невероятным, утверждая, что речь идёт о воде, добавляемой

И всё же, следует отметить, что в ранний период теологизация обретаемого обрядового вопроса, его увязка к христологическому догмату не была углублена, т. к. отцы Трулльского Собора подходят к ней именно как к простому обычаю, не выдвигая никакого богословского аргумента ни против цельного вина, ни за разбавленное вино. Они ограничиваются лишь указанием на традицию древних литургий, на известный евангельский отрывок Ин. 20, 34–35, а также на 44 (37) правило Карфагенского Собора (418 г.). Кроме того, когда в дальнейшем обычай совершать литургию на цельном вине официально и канонически был утверждён католикосом Иоанном III Одзнецю (719–728), он также не был обоснован богословски:

«Достойно есть хлеб без закваски, а вино неразбавленным поднимать на святой престол, согласно преданному нам святым Григорием [обычаю], а не уклоняться в предания других христиан»²⁷.

Тем не менее, в двух псевдоэпиграфах, приписываемых тому же авторитетному католикосу, проводится резкая критика традиции разбавленного вина, с той аргументацией, что во-первых, на Тайной Вечери Христос освятил опреснок и цельное вино, и во-вторых, что «еретики-халкидониты» добавляют закваску в просфору и воду в вино с целью «разложить» Святые Дары, якобы показывая тем самым своё еретическое учение о разложимости-тленности Тела Господня²⁸. Таким образом, армяне-антихалкидониты, стараясь теологически обосновать свою местную литургическую традицию и тем самым, отличаться от «других христиан», после VIII в. привязали её к христологическому

во время проскомидии: в зависимости от локальных условий и обычаев местами она могла быть не только холодной, но и теплой (см.: *Taft R. Water. P. 324–325, 340–341*).

- 27 Մանկանազիրը Հայոց / աշխ. Վ. Հակոբյանի. Երևան, 1964. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов / предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Ереван, 1964. Т. 1. С. 519]. У Анастасия Синаита (VII в.) есть следующее замечание: «Следует отметить, что монофизиты, употребляя [при Евхаристии] потир, предлагают [причащающимся] неразбавленное вино, [то есть вино] без воды, и тем самым ясно изобличают [самих себя], исповедующих, что Христос есть только одно чистое и простое Божество, лишённое всякой примеси плоти или души» (*Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 198). Имел ли в виду Анастасий армян, когда говорил о «монофизитах», однозначно невозможно утверждать, однако видно, что автор сам приписывает им идею о «чистом» Божестве. Имея в виду, что цитируемый отрывок вовсе не вписывается в контекст, можно даже предполагать, что перед нами позднейшая вставка.
- 28 Մ.: Չիրը Թորոց / Հրաւ. Նորայր Միր. Պոլսի Կաթողիկոսի. Երևան, 1994. Էջ 467–472, 483–485. [Книга Посланий / изд. архиеп. Нораир (Погарян). Иерусалим, 1994. С. 467–472, 483–485]. Ср.: *Garsoïan N. Le vin pur du calice. P. 261–265*.

догмату, игнорируя или просто не зная символики закваски и разбавленного вина в византийской богословской герменевтике²⁹.

Правило 33

«Поскольку мы узнали, что в армянской стране принимаются в клир только лица из священнического рода, в чём видно стремление следовать иудейским обычаям, и что некоторые из них и без пострижения поставляются в священные певцы и чтецы Божественного храма, то мы решили: отныне желающим возвести кого-либо в клир не позволено обращать внимание на происхождение производимого, но им должно, испытав, достойны ли они быть причисленными к клиру, по принятым в священных правилах определениям производить таких в церковных служителей, происходит ли они от посвящённых предков или нет. Но и читать с амвона Божественные словеса народу по чину причисленных к клиру не позволено вообще никому, кроме тех, кто получил священническое посвящение и благословение от своего пастыря в соответствии с правилами. Если же кто-либо будет уличён в том, что поступает вопреки предписанному, да будет отлучён»³⁰.

- 29 К тому же выводу приходят и другие исследователи. Так, Д. Финдикян, основываясь на выводах П. Коу, считает, что литургическое использование цельного вина, происходя из повседневной жизни, в эпоху споров VI в. приобрело христологическую символику: сначала цельное вино было истолковано как символ нетленной и неразлагаемой крови Христовой, а затем та же символика была перенесена и на опреснок. «Вот основная символика Вина и Хлеба, которую армяне, с незначительными разницейми будут продвигать в последующих веках» (*Findikyan M. D. Liturgical Usages Controversy in History: How Much Diversity Can Unity Tolerate*// Saint Nersess Theological Review. 1992. Vol. 1. № 2. P. 200; ср.: *Cowe P. S. Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjneç'i and Xosrovik T'argmanic'* // *Journal of Theological Studies*. 2004. Vol. 55. P. 30–54). Ту же линию продолжает архим. Захария Багумян в своем специальном исследовании, посвящённом проблематике цельного вина (см.: *Բնորոշիչ Չիրարիւն, լիք. Անսպալ րսմանի խնդիրը Հայոց Եկեղեցում. Էջմիածին, 2013. [Багумян Захария, архим. Проблема неразбавленной Чаши в Армянской Церкви. Эммиадзин, 2013]). Во всяком случае, на наш взгляд, следует считать преувеличенным мнение Ж.-К. Ларше, который в цельном вине и опресноке, используемых армянами видит явный символ их веры в одно естество Христа и отказа принять учение о двух природах (см.: *Ларше Ж.-К. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.)* // БВ. 2008. № 7. С. 190). В данном подходе, основанном на полемической литературе халкидонитов, игнорируется исторический путь становления церковных обрядов.*
- 30 *Никодим Святогорец, прп. Пидалион. С. 253.*

Данное правило затрагивает две проблемы: а) происхождение клириков из священнического рода; б) отсутствие пострига у чтецов и псалтов.

Относительно первого вопроса следует отметить, что Церковь Армении с первых же дней своей организации в нач. IV в. оказалась в весьма специфических социальных и экономических условиях. Царство Великой Армении являлась феодальным государством, которое управлялось *нахарарами* — представителями местных аристократических родов. Царь Великой Армении также являлся феодалом, доменом которого являлась центральная провинция Айрарат. Кафедра предстоятеля Армянской Церкви — католикоса, была определена в столице Вагаршапате (Эчмиадзин), а царь Трдат III (287–330) наделил Церковь правом десятины. Церковь Армении и её предстоятель, имевший свои домены, таким образом, изначально были инкорпорированы в систему феодальных отношений.

Суть феодализация или, по выражению Н. Г. Адонца, «нахараризации» Армянской Церкви заключалась в том, что если во Вселенской Церкви церковная юрисдикция базировалась на административной системе государства, то в Армении церковные епархии соответствовали нахарарским доменам. Согласно Адонцу, процесс нахараризации Церкви начался с кон. IV в., когда «церковная власть стала распределяться между наиболее влиятельными княжескими домами путём учреждения для каждого из них особого епископства. Здесь мы не встречаем митрополитского устройства, не видим территориального начала в разбивке церковных епархий. Административная церковная единица совпадает с княжеским владением, с областью данного княжеского дома, совершенно независимо от размера ея. В указанный период до падения Аршакидов церковная иерархия разрослась настолько, что к 451 году насчитывала до 18 епископов, представителей важных княжеских фамилий»³¹. Спустя одно столетие, в половине VI в. Церковь Армении имела уже 27 епархий, которые соответствовали феодам основных нахарарских семей³².

Именно такое положение дел в Армении осуждает 33 правило Трулльского Собора. Однако, феодализация Армянской Церкви была уже настолько глубоко осевшей, что католикос Иоанн Одзнеци, явно осуждая решение Пято-Шестого Собора, определил «Достоинно есть... по чину левитов, по происхождению наследовать церковную благодать;

31 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 367.

32 *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971. С. 333.

и мы должны пребывать в том же, не отступать от сего и не привносить новшества»³³.

Что касается второй проблемы, которая относится к постригу низших клириков, следует отметить, что данное чинопоследование вероятно возникло в Малой Армении, а именно в Мелитинской церкви, где в кон. IV в. еп. Отрий постриг в чтеца Евфимия, будущего палестинского авву, прп. Евфимия Великого (377–473)³⁴. Одновременно, постриг чтецов производился и в Великой Армении, где отпрыску Григория Просветителя — Нерсеса, прежде чем рукоположить в диакона, остригли волосы³⁵. Следовательно, в эпоху Трулльского Собора древний обычай пострига клириков в Армении был предан забвению или небрежению, что заметили и призывали исправить отцы Собора.

Правило 56

«Подобным образом мы узнали, что в армянской стране и других местах по субботам и воскресеньям святой Четырдесятницы некоторые едят яйца и сыр. Потому решено и то, чтобы Церковь Божия по всей вселенной, следуя единому чину, совершала пост и воздерживалась как от всего закалаемого, так и от яиц и сыра, которые есть плод и произведение того, от чего мы воздерживаемся. Если же кто-либо не будет этого соблюдать, то, если они клирики, да подвергаются извержению, а миряне — отлучению»³⁶.

Уже в кон. V в. католикос Иоанн I Мандакуни (478–490) издал правило, согласно которому не следует поститься в субботы Великого поста, т. к. суббота – это «предтеча» воскресного дня, когда поститься запретил I Вселенский Собор³⁷. Католикос Иоанн III в своих правилах оставил

33 Շիմնիւոյի դր չւոյնց. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519]. Следует отметить, что нахарарская система пережила серьёзный кризис с утверждением власти арабов в Армении (VII–IX вв.), когда многие нахарарские роды были уничтожены или переселились в Византию. Однако феномен наследственной передачи высших церковных должностей не смог полностью исчезнуть, т. к. и в последующие периоды в Армении существовали династии католикосов.

34 См.: Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939. S. 10.

35 См.: История Армении Фавстоса Бузанда / пер. с древнеарм. и комментарии М. А. Геворгяна, под ред. С. Т. Еремяна, вступ. статья Л. С. Хачикяна. Ереван, 1953. С. 59.

36 Никодим Святогорец. Пидалион. С. 289.

37 См. Շիմնիւոյի դր չւոյնց. Т. 1. С. 492–493. Имеется в виду 20 правило I Вселенского Собора, который запрещает преклонение колен в воскресные дни. Однако в данном случае более подходит 64 апостольское правило.

на совести самих верующих поститься или нет в субботу и воскресенье Великого поста, указав: «обе [традиции] приемлемы для Бога и с точки зрения Церкви Христовой»³⁸. В дальнейшем и эта обрядовая разница была использована для сооружения крепкой стены разделения между халкидонитами и антихалкидонитами. Так, в приписываемом тому же Иоанну III полемическом произведении «О соборах» (Միսի ժողովոյն) от лица мнимого автора отмечается, что для отвлечения людей от «халкидонской ереси» и привлечения в стан антихалкидонитов разрешаются скоромные яства (яйца, рыба, масло, молочные изделия и вино), впрочем только для «чревоугодников»³⁹. Тем не менее, с течением времени, по крайней мере в период до XII в., в Армянской Церкви строго было запрещено нарушать пост на всём протяжении Великого поста, как об этом сообщал будущий католикос Нерсес Благодатный в своём послании (1165 г.) к византийскому дукке Алексию⁴⁰.

Правило 81

«Мы узнали, что в некоторых местностях в Трисвятой песни после слов “Святой безсмертный” возглашается: “распныйся за ны, помилуй нас”, а это древними святыми отцами как чуждое благочестию было удалено из этой песни, равно как был отринут ими незаконный еретик, который впервые ввёл этот возглас, Поэтому и мы утверждаем благочестиво законоположенное прежде нас святыми отцами, анафематствуем тех, кто позволяет уже после настоящего определения произносить этот возглас в церкви или присоединяет к Трисвятой песни что-нибудь иное. И если нарушитель этих определений — посвящённый, мы постановляем лишить его звания посвящённого, а если мирянин — отлучить»⁴¹.

Проблема пения Трисвятого с добавлением слов «распныйся за ны» (ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς) относительно второй Ипостаси Святой Троицы, являлась одной из жгучих тем средневековой византийско-армянской полемики⁴². Несмотря на то, что византийцы и армяне приписывали

38 Միսիովնոյն չափոյն. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519].

39 Չիրք Թորոյն. Էջ 485, 490. [Книга Посланий. С. 485, 490].

40 См.: *Киракос Гандзакецци. История Армении* / пер. с древнеарм., предисловие и комментарий Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 106.

41 *Никодим Свтогорец, прп.* Пидалион. С. 327.

42 Подробную библиографию относительно Трисвятого см.: *Janeras S. Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée // Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark*

этому гимну небесное происхождение⁴³, современные исследования выявляют совершенно иную историю Трисвятого. Как убедительно показывает С. Жанерас, гимн был составлен в эпоху III Вселенского Собора (Ефес, 431 г.), в церковных кругах Антиохии. Изначально гимн действительно пелся Богу Слово и, таким образом, был направлен против александрийцев, которых, во главе со свт. Кириллом Александрийским (370–444) антиохийцы обвиняли в теопасхизме. В этом смысле становится совершенно понятно, почему именно «восточные», т. е. антиохийские епископы спели Трисвятое во время одного из заседаний IV Вселенского Собора (451 г.)⁴⁴.

В Константинопольской Церкви Трисвятое было введено при патриархе Прокле (434–446) и пелось Святой Троице⁴⁵. При имп. Анастасии I (491–518) была предпринята попытка ввести в Константинополе

(1872–1948) / ed. R. F. Taft, G. Winker. Roma, 2001. P. 495; *Dorfmann-Lazarev I. Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries)* // *Journal of Eastern Christian Studies*. 2016. Vol. 68. P. 329.

43 Например, знаменитый богослов X в. Агнани Нарекаци приводит предание о том, что Иосиф Аримафейский не мог снять с креста тело Спасителя, т. к. из Его ран просвечивал огонь Божества. Иосиф в ужасе упал ниц и возопил: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас!». Только после такого исповедания он смог подойти и снять тело Христа (см.: Հաւատարմատ Անանիայի Հայոց վարդապետի լուծումն մարտման երկարնակացն, որ ի կարծիս ճշմարտութեան անյարմար դասանեն երկակս ի մինն մուծանել բնութիւն, որ է Աստուած Բանն, Աստուած մարդն Յիսուս Բրիստոս / հրատ. Հ. Թամրազեան // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 10: Ժ դ. Անթիլիա, 2010. Էջ 589. [Корень веры: Агнани, армянского вардапета разрешение брани диофизитов, которые вопреки истинной веры исповедуют двойную природу Бога Слова и Бога-человека Иисуса Христа / изд. Р. Тамразян // Армянские классические авторы. Т. 10: X в. Антелиас (Ливан), 2010. С. 589]). Интересно, что иной вариант этого предания сохранился в сиро-яковитских источниках. Согласно этой версии, Никодим и Иосиф, подойдя ко кресту, увидели ангелов, поющих Трисвятое и, услышав это пение, от себя добавили «распныйся за ны, помилуй нас», т. к. Спаситель умер ради спасения людей, а не ангелов (см.: *Brock S. The Origins of the Qanona 'Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal' According to Gabriel of Qatar (Early 7th Century)* // *The Harp*. 2006. Vol. 21. P. 176–177).

44 См.: *Janeras S. Le Trisagion*. P. 534–543.

45 Самое раннее свидетельство, связывающее Трисвятое с Проклом, приведено в анонимном «Повествовании о делах армянских» (нач. VIII в.). Согласно этому источнику, после III Вселенского Собора Проклом, архиеп. Константинополя, Трисвятое было введено в столице «дабы снискать милость Господа Бога в связи с постигши нас бедствием — землетрасением» (*Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских*. С. 155; ср.: *Narratio de rebus Armeniae / éd. critique et commentaire par G. Garitte. Louvain, 1952. (CSCO; vol. 132. Subsidia; t. 4). P. 28–29*). В данном пассаже нет ни слова о чуде восхищения ребёнка на небеса и принесении им оттуда услышанного от ангелов Трисвятого славословия. Первым автором, со ссылкой на «составителей церковной истории» рассказывающий об этом чуде, является прп Иоанн Дамаскин (см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры*. М., 2003. С. 165–166). Кстати, Трисвятое связывается с чудом

восточную форму Трисвятого с целью подчеркнуть, что Сам Бессмертный Сын Божий пострадал и умер ради спасения человеческого рода⁴⁶. Эта попытка вызвала бурную реакцию среди монахов-халкидонитов, которые считали, что в контексте антихалкидонитской христологии слова «распныйся за ны» не интерпретируют страдание в свете ипостасного единства и взаимного общения (перихорезиса) свойств, а относят страдание непосредственно к Божественному естеству⁴⁷. С тех пор Трисвятое и стало предметом раздора и столкновений между халкидонитами и антихалкидонитами.

Впрочем, следует отметить, что среди халкидонитов в ранний период ещё сохранялась изначальная традиция относить песнь ко второй Ипостаси Святой Троицы. Так, по свидетельству одного из ярких поборников Православия, свт. Ефрема, патр. Антиохийского (527–546), в древности жители диоцеза Восток воспевали Трисвятое в честь Христа со словами «распныйся за ны» «и этим никак не согрешали», в то время как в Константинополе и на Западе Трисвятое относили ко всей Троице и без упомянутых слов. В дальнейшем, в эпоху христологических споров, Церковь запретила восточную форму Трисвятого, потому что «монофизиты дурно понимают сие славословие»⁴⁸.

не только в византийских, но и в несторианских источниках (см.: *Janeras S. Le Trisagion. P. 546–548, 551–553; Brock S. The Origin of the Qanona. P. 177–183*).

46 См.: *Janeras S. Le Trisagion. P. 544–547*.

47 См.: *Φειδάς Β.Ι. Εκκλησιαστική ιστορία. Αθήνα, 1994. Τ. 1. Σ. 668–669*.

48 См.: *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 228 // PG. 103. Col. 957; ср.: Janeras S. Le Trisagion. P. 556–557*. Тем не менее, в богослужебном обиходе Православной Церкви сохранились следы изначального обращения Трисвятого ко Христу. Так, во время обнесения Плащаницы в Великую пятницу, а также в праздники, посвящённые Кресту, поётся Трисвятое. Безусловно, пение Трисвятого относительно ко Святой Троице в моменты, когда вспоминаются страдания и крестная смерть Спасителя, богословски не оправдано. Однако, если предположить, что в древности во время упомянутых чинов Трисвятое пелось Христу – Богу Крепкому и Бессмертному, который ради нашего спасения вкусил страдания и смерть на Кресте, тогда богословский контекст совершенно понятен. В пользу данного предположения говорит и то, что в некоторые праздничные дни Трисвятое заменяется стихами «Елицы во Христа креститесь...» и «Кресту Твоему поклоняемся...». В обоих случаях богословский контекст также христологический, а не традиционный. Кроме того, на сегодняшний день известны гимнографические памятники как Восточной, так и Западной Церкви, свидетельствующие об изначальном христологическом содержании Трисвятого (см.: *Ներսիսյան Ներսիս, ալիպ քհն. Սուրբ Պատարագի արքայապետությունների մի քանի աստվածաբանական առանձնահատկությունները // Էջմիածին. 1994. № 11–12. Էջ 42–45. [Нерсесян Нерсес, прот. Некоторые богословские особенности агиологий Святой Литургии // Эчмиадзин. 1994. № 11–12. С. 42–45]; *Janeras S. Les byzantins et le Trisagion christologique // Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale**

Что касается Армении, то здесь, по-видимому, изначально в обиходе была именно восточная⁴⁹, т. е. антиохийская форма Трисвятого, которая и была официально закреплена на II Двинском Соборе, безусловно как символ против несториан и, по мнению Собора, их единомышленников — халкидонитов⁵⁰.

В нынешнее время, в богослужебном обиходе Армянской Апостольской Церкви вместо «распныйся за ны» употребляются и другие прибавки в зависимости от праздников: на Благовещение и на Богоявление (Рождество и Крещение Господне) «иже явился еси ради нас»; на Сретенье: «иже пришел еси и грядеши»; в канун Великой пятницы: «иже предан был еси ради нас»; в Великую пятницу, в постные дни, в праздники святых, Креста и Церкви: «распныйся за ны»; в Великую пятницу вечером и в Великую субботу: «погребыйся за ны»; на Пасху и в воскресные дни: «воскресый из мертвых»; на Вознесение: «иже вознеслся еси во славе ко Отцу»; на Преображение: «иже явился еси на горе Фавор»; на Успение Богоматери: «иже пришел еси на преставление Матери Твоя и Девы»; и наконец, во время Таинства венчания: «иже пришел и воплотился еси». Кроме этого, в день Пятидесятницы Трисвятое поётся ко Святому Духу, с прибавкой: «иже пришел и упокоился еси на апостолах»⁵¹. По сути все эти прибавки происходят из расширенных гимнографических вариантов Трисвятого славословия,

Giocomo Lercaro. Roma; Paris; Tournai; New York, 1967. Vol. 2. P. 469–499; *Janeras S.* Le Trisagion. P. 555–562). Более того, замечено разительное сходство коптского, расширенного варианта Трисвятого, обращённого ко Христу, с тропарями второго антифона, с исодиками и отпустами Господских праздников (см.: *Παλαδόπουλος Κ., протопр.* Ὁ διάλογος με τοὺς Ἀντιχάλκηδονίους // *Σύναξη.* 1996. Τεύχ. 57. Σ. 44). И наконец, следует заметить, что Трисвятое со словами «Христе, распныйся за ны» применялось и среди средневековых православных армян (см.: *Μαρρ Η. Я.* К вопросу об «Арк'ауне» // *Μαρρ Η. Я.* Кавказский культурный мир и Армения / под ред. П. Мурадян и др. Ереван, 1996. С. 279–280).

49 См.: *Καζαριαν Γ.* Сведения Кирилла Скифопольского об армянских монахах Палестины V–VI вв. // Армения и восточнохристианская цивилизация. III республиканская конференция, посвященная 70-летию со дня рождения известного армениста-кавказоведа Павла Чобаняна (1948–2017 гг.). Ереван, 17–18 мая 2018 г. Ереван, 2018. С. 158–159.

50 См.: *Արություն-Փիճանյան Վ. Ա.* Повествование о делах армянских. С. 171. В этой связи чрезвычайно важно отметить, что против добавки «распныйся за ны» полемизировали не только халкидониты, но и несториане (см.: *Brook S.* The Origine of the Qanona. P. 180–183).

51 См.: ժամագիրք Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ արարեալ Ս. Սահակայ հայրապետի և Մեսրոպայ վարդապետի, Գիւտոյ և Յովհաննու Մանդակունւոյ. Երուսաղէմ, 1959. էջ 136. [Часослов Святой Церкви Армянской, написанный свт. Сааком, наставником Месропом, Гютом и Иоанном Мандакуни. Иерусалим, 1959. С. 136]. Ср.: *Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире. Материалы

которые распространены в византийской, латинской, испанской, египетской, эфиопской, сирийской и других литургических традициях⁵².

Правило 95

«Тех из еретиков, которые присоединяются к православию и к части спасающихся, мы принимаем по следующему чинопоследованию и обычаю... Несториане должны давать расписки и анафематствовать свою ересь, а также Нестория, Евтихия, Диоскора, Севира и прочих основателей подобных ересей, их единомышленников и все упомянутые выше ереси, а затем приобщаться святого причастия»⁵³.

Данное правило определяет способ принятия в лоно Православия еретиков, среди которых сопричисляются антихалкидониты. В рамках данной статьи мы не будем обращаться к обширной теме принятия инославных в Православие, которая в свою очередь связана с вопросом действительности или недействительности таинств в общинах, находящихся вне евхаристического общения с Православной Церковью. Ограничимся лишь беглым очерком вопроса в армяно-греческих церковных отношениях.

Армянская Церковь официально установила перекрещивание «еретиков-диофизитов» в X в., при католикосе Анании (949–968). Теологическое обоснование для такого канонического установления было следующее: поскольку халкидониты, по мысли армянских богословов, как «потаённые несториане», исповедуют Христа простым человеком, то и крещение в смерть простого человека лишено благодатной силы и спасительного значения⁵⁴.

III международной научной конференции / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп, 2018. Вып. 3. Т. 1. С. 150–164.

52 См.: *Janeras S. Le Trisagion*. P. 520–527.

53 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 351. Данное правило следует рассматривать через призму 2 канона того же Трулльского Собора, которым отцы отвергли общеобязательность постановлений Карфагенского Собора 255 г. о неприменном перекрещивании еретиков: «Отцы Пято-Шестого Собора рассудили, что это правило не может иметь всеобщий авторитет и силу, ибо данный обычай “согласно переданному им традиции, был распространён” только в Африканской Церкви» (*Γκαβαρδίνας Γ. Χ. Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος*. Σ. 133).

54 См.: *Մտերիւնաւ Տարաւնեցի Աստուծոյ Տիեզերական / Հրատ. Գ. Մանուկեան // Մատենադարան Հայոց*. Հ. 15: Ժ. դ.; *Պատմագրութիւն երկու գրքով*. Գիրք 2. Անթիլիաս, 2008. էջ 703. [*Стефанос Асолик Таронский*. Всеобщая история / изд. Г. Манукян // Армянские

Несмотря на то, что в XI–XII вв. некоторые императоры санкционировали репрессии и насильственное перекрещивание армян, проживавших на окраинах империи, выдающиеся канонисты эпохи, такие как Феодор Вальсамон и Никон Черногорец, писали о том, что армян следует принимать в Православие через миропомазание, которое стало практиковаться с половины XI в.⁵⁵ В то же время, было составлено и специальное чинопоследование принятия армян, состоящее из анафематствования ересей и миропомазания⁵⁶. Гораздо позже, в 1756 г. на Константинопольском соборе было установлено перекрещивание армян наряду с католиками, протестантами и несторианами, хотя с самого начала эта практика не была строго соблюдена, а в 1880 и в 1888 гг. решением Константинопольских соборов перекрещивание армян было заменено миропомазанием⁵⁷. До этого, в 1776 г., в Греко-Российской Православной Церкви, в согласии с 95 правилом Трулльского Собора, был утверждён чин принятия армян, состоящий из отречения от христологических заблуждений, исповеди и причащения Св. Христовых Таин⁵⁸.

Правило 99

«Нам стало известно, что в армянской стране бывает и так, что некоторые, отваривая куски мяса, приносят в священные алтари отборные части и отдают их священникам по иудейскому обычаю. Поэтому, охраняя незапятнанность Церкви, запрещаем священникам принимать особые

классические авторы. Т. 15: X в.; Историография в 2 книгах. Кн. 2. Антелиас (Ливан), 2008. С. 703].

- 55 См.: *Καριέρης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 1968. Τ. 2. Σ. 1010. Интересно, что в ином месте Вальсамон писал о том, что несториан и монофизитов следует принимать через расписку, в соответствии с 95 каноном Трулльского Собора (*Ibid*). Ср.: *Γιάκωβ Ἐ. Νίκων ὁ Μαυρορείτης-βίος — συγγραφικὸ ἔργο — κανονικὴ διδασκαλία, διδακτορικὴ διατριβὴ ποὺ ὑποβλήθηκε*. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 184–185.
- 56 См.: *Quomodo resipiendi sunt Armenii heaeretici* // PG. 132. Col. 1257–1266; ср.: *Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской. С. 241–244. Установление миропомазания было связано с тем, что в средневековой Армении св. миро готовилось из кунжутного масла. В XI в., в условиях жёсткой армяно-византийской полемики, когда в ересь возводились даже незначительные литургические разночтения, византийцы считали армянское миро недействительным (см.: *Никита Стифат*. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, пер., вступ. статья и прим. игум. Дионисия (Шлёнова), публикация груз. текста М. А. Рапава) // БВ. 2010. №. 10. С. С. 76, 78).
- 57 *Καριέρης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*. Τ. 2. Σ. 1010.
- 58 См.: Книга чинов присоединения к Православию. Петроград, 1915. Ч. 1. С. 11–18.

части мяса от приносящих, но пусть довольствуются тем, что приносящему будет угодно дать, притом, что такое приношение будет совершаться вне церкви. Если же кто-то делает это не так, да будет отлучён»⁵⁹.

Несмотря на то, что вышеприведённое правило приводило в недоумение византийских канонистов, которые не могли понять, о чём идёт речь, несомненно, что оно касается ритуала *матага* (մատից) — заклания животного и раздачи сваренного мяса неимущим⁶⁰. На основе сохранившихся сведений первоисточников невозможно проверить сообщение Трулльского Собора о том, что мясо вносилось в алтарь и что священникам отдавались отборные части. Католикос Иоанн III лишь указывает, что «Достойно есть... освящённую соль перемешивать с жертвами агап»⁶¹.

Заключение

В данном исследовании мы попытались вкратце очертить общую картину проблематики, концентрируя внимание на выявление исторического

59 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 360.

60 Как предполагает К. Кекелидзе, как армянский, так и грузинский чин заклания животных, несмотря на имеющиеся различия, вероятно происходят из практики Иерусалимской Церкви (см.: *Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 470–472). Интересно отметить, что ритуальные заклания животных иногда совершались и в Византии, в частности при освящении Св. Софии Константинопольской (см.: *Kovaltchuk E.* The Encaenia of St. Sophia: Animal Sacrifice in a Christian Context // *Scrinium*. 2008. Vo. 4. P. 158–200). Кроме того, в православных Третьяках и сейчас приводится «Молитва во еже благословити брашна мяс, во святую и великую Неделю Пасхи» (Третьяк в 3 частях. М., 1984. Ч. 3. С. 299–300; ср.: *Γκαβαρδίνιας Γ. Χ.* Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος. Σ. 269–270).

61 *Մատիցի զարգացումը*. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519]. В современной практике Армянской Апостольской Церкви матаг совершается таким образом: священник освящает соль, читая над ней специальную молитву из Третьяка (см.: *Մատիցի զարգացումը և մատիցի արարածի արարողությունը ազգի ըստ սահմանադրությունների Եկեղեցու շրջանում*. Էջմիածին, 2001. Էջ 384–390. [Маштоц, в котором изложены священнодействия рода нашего согласно определениям святой Церкви нашей Армянской. Эчмиадзин, 2001. С. 384–390]. Далее соль дают вкусить быку, барану или петуху, затем животное закаляется. Мясо сваренное с той же освящённой солью, разделяется на части и раздается народу. В сути своей матаг — это благотворительная акция. Впрочем в XIV в., в пору расцвета в Армении схоластики, она была обогащена такими ритуальными (близкими к ветхозаветным) требованиями, как мужской пол животного, его целостность и т. д. (см.: *Գիրք Հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Հորն մերոյ Գրիգորի Տաթևացու Մատիցի արարածի շրջանում*. Էջ 365–367, 657–658. [Книга вопрошений трижды блаженного святого отца нашего Григора Татевского. Константинополь, 1729. С. 365–367, 657–658]).

фона установления правил в контексте армяно-византийских церковных отношений VII в., на исследование правил в отдельности и, наконец, на проблему актуальности данных канонов Трулльского Собора для наших дней.

В период между двумя соборами — Каринским и Маназкертским, т. е. в промежутке между 632/633 — 726 гг., Армянская Апостольская Церковь, хотя *de facto* внутренне была разделена на две партии — халкидонитов и антихалкидонитов, — тем не менее, *de jure* находилась в единении со Вселенской Церковью. Именно это обстоятельство дало основание для отцов Трулльского Собора публиковать правила, регулирующие церковную жизнь «страны Армянской». Итак, пять из 102 соборных правил непосредственно относятся к Армении, и ещё одно (правило 95) — опосредованно. И если правила 56 и 99 затрагивают сравнительно маловажные проблемы церковного благочиния, то остальные четыре канона, наоборот, касаются серьёзных вопросов. Огромное значение имело 33 правило, которое по сути осуждало и отвергало феодальную организацию Церкви Армении. И одно лишь это правило было достаточным, чтоб армянская иерархия отвергла единение с халкидонитами. Неслучайно, что католикос Иоанн в своих канонических установлениях отверг Трулльские правила, указав, что христиане Армении не должны уклоняться в традиции «других христиан».

Что касается вопроса актуальности правил Пято-Шестого Вселенского Собора, то совершенно очевидно, что каноны 33, 56 и 99 утратили своё значение, в отличие от правил 32, 81 и 95. В рамках данной статьи невозможно исследовать весь спектр богословских вопросов, связанных с такими литургическими вопросами, как материя Св. Даров, пение Трисвятого и проблема принятия инославных в лоно Православия. Для более углублённого исследования данных проблем, на наш взгляд, следует учесть следующее обстоятельство: как отмечается в 56 правиле, целью постановлений Трулльского Собора была унификация форм церковной жизни («чтобы Церковь Божия по всей вселенной, следуя единому чину...»). Данная политика унификации по образцу Церкви Константинопольской в конце концов привела к литургической редукции, когда локальные традиции были упразднены и запрещены. В наше время, благодаря фундаментальным исследованиям по литургике, обрядовое разнообразие Древней Церкви, её местные традиции и обычаи восстают во всей своей красоте и богатстве, служа источником вдохновения и обновления для современной духовной жизни. И в этом свете, многовековая литургическая традиция

Армянской Апостольской Церкви может рассматриваться под новым углом зрения.

Источники

- Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր կտակարանաց. Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն. Երևան: Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն, 1997. [Богодухновенная Книга Ветхого и Нового Заветов. Ереван: Библейское общество Армении, 1997].
- Գիրք Թղթոց / Հրատ. Նորայր արք. Պողարեան. Երուսաղէմ: Տպ. Ս. Յակոբեանց, 1994. [Книга Посланий / изд. архиеп. Норайр (Погарян). Иерусалим: Тип. Св. Иакова, 1994].
- Գիրք Հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթեւացոյն. Կոստանդնուպոլիս: Տպ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1729. [Книга вопрошений трижды блаженного святого отца нашего Григора Татевского. Константинополь: Богословское изд. К-ля, 1729].
- Ժամագիրք Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցոյ արարեալ Ս. Սահակայ հայրապետի և Մեսրոպայ վարդապետի, Գիւտոյ և Յովհաննու Մանդակունոյ. Երուսաղէմ: Տպ. Ս. Յակոբեանց, 1959. [Часослов Святой Церкви Армянской, написанный свт. Сааком, наставником Месропом, Гютом и Иоанном Мандакуни. Иерусалим: Тип. Св. Иакова, 1959].
- Հաւատարմատ Անանիայի Հայոց վարդապետի լուծումն մաքառման երկարնակացն, որք ի կարծիս ճշմարտութեան անյարմար դաւանեն երկակս ի մինն մուծանել բնութիւն, որ է Աստուած Բանն, Աստուած մարդն Յիսուս Քրիստոս / հրատ. Հ. Թամրազեան // Մատենագիրք Հայոց. Հ 10: Ժ դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2010. Էջ 480–598. [Корень веры: Анании, армянского вардапета разрешение брани диофизитов, которые вопреки истинной веры исповедуют двоякую природу Бога Слова и Бога-человека Иисуса Христа / изд. Р. Тамразян // Армянские классические авторы. Т. 10: X в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2010. С. 480–598].
- Մատենագիրք Հայոց / աշխ. Վ. Հակոբյանի. Հ. 1. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1964. [Армянская книга канонов / предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Т. 1. Ереван: АН АрмССР, 1964].
- Մաշտոց յորում աւանդին սրբազան արարողութիւնք ազգիս ըստ սահմանադրութեան սուրբ Եկեղեցոյս Հայոց. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ, 2001. [Маштоц, в котором изложены священнодействия рода нашего согласно определениям святой Церкви нашей Армянской. Эчмиадзин: Изд. Первопрестольного Св. Эчмиадзина, 2001].
- Նորին Դաւթի ի հրամանէ Անաստասու Հայոց Կաթողիկոսի / հրատ. Յ. Քէտուէան // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 5: Է դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2005. Էջ 1158–1159. [Того же Давида по повелению Католикоса Армении Анастаса / изд. А. Кеосеян // Армянские классические авторы. Т. 5: VII в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2005. С. 1158–1159].
- Narratio de rebus Armeniae / éd. critique et commentaire par G. Garitte. Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 132. Subsidia; t. 4).

- Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca // PG. Т. 103. Col. 41–1588.
- Quomodo resipiendi sunt Armenii heeretici* // PG. Т. 132. Col. 1257–1266.
- Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939.
- Սկրիպու*. Պատմութիւն / հրատ. Վ. Իւզրաշեան // Սատենագիրք Հայոց. Հ. 4: Է դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Սեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2005. Էջ 543–565. [*Себеос*. История / изд. К. Юзбашян // Армянские классические авторы. Т. 4: VII в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2005. С. 543–565].
- Ստեփանոս Տարսուսեցի Աստղիկ*. Պատմութիւն Տիեզերական / Հրատ. Չ. Սանուկեան // Սատենագիրք Հայոց. Հ. 15: Ժ դ.; Պատմագրութիւն երկու գրքով. Գիրք 2. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Սեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2008. Էջ 639–829. [*Стефанос Асолик Таронский*. Всеобщая история / изд. Г. Манукян // Армянские классические авторы. Т. 15: X в.; Историография в 2 книгах. Кн. 2. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2008. С. 639–829].
- Анастасий Синаит*, *прп.* Избранные творения / пер. А. И. Сидорова. М.: Паломник; Сибирская благозвонница, 2003.
- Иоанн Дамаскин*, *прп.* Точное изложение православной веры. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2003.
- История Армении Фавстоса Бузанда / пер. с древнеарм. и комментарии М. А. Геворгяна, под ред. С. Т. Еремяна, вступ. статья Л. С. Хачикяна. Ереван: АН АрмССР, 1953.
- Иустин Философ*, *св. и мч.* Творения. М.: Благовест; Паломник, 1995.
- Киракос Гандзакец*. История Армении / пер. с древнеарм., предисловие и комментарий Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976.
- Книга чинов присоединения к Православию. Ч. 1. Петроград: Синодальная типография, 1915.
- Ксенофонт*. Анабазис / пер., вступ. статья и примеч. М. И. Максимовой, под ред. акад. И. И. Толстого. М.; Л.: АН СССР, 1951.
- Никодим Святогорец*, *прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 тт. Т. 2. Правила Вселенских Соборов / пер. с греч. Екатеринбург: Изд. Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.
- Никита Стифат*. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, пер., вступ. статья и прим. игум. Дионисия (Шлёнова), публикация груз. текста М. А. Рапава // БВ. 2010. №. 10. С. 32–123.
- Требник: в 2 частях. Ч. 3. М.: Московская Патриархия, 1984.
- Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и А.И. Поповицкого, 1875.

Литература

Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван: Ереванский у-нт, 1971.

- Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М.: Индрик, 2004.
- Григорий (Павлидис), митр.* О мерах к достижению единения армянской и православно-кафолической Церквей // Христианское чтение. 1868. № 7. С. 19–120.
- Казарян Г.* Сведения Кирилла Скифопольского об армянских монахах Палестины V–VI вв. // Армения и восточнохристианская цивилизация. III республиканская конференция, посвященная 70-летию со дня рождения известного армениста-кавказоведа Павла Чобаняна (1948–2017 гг.). Ереван, 17–18 мая 2018 г. Ереван: Гитутюн, 2018. С. 153–161.
- Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис: Тип. «Братство», 1908.
- Ларше Ж.-К.* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.) // БВ. 2008. № 7. С. 144–199.
- Марр Н. Я.* К вопросу об «Арк’ауне» // *Марр Н. Я.* Кавказский культурный мир и Армения / под ред. П. Мурадян и др. Ереван: Богословский центр «Гандзасар», 1996. С. 278–287.
- Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире. Материалы III международной научной конференции / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп: О. Г. Магарин, 2018. Вып. 3. Т. 1. С. 150–164.
- Αναγνωστάκης Η.* Ο βυζαντινός οινικός πολιτισμός // Οίνος: πολιτισμός και κοινωνία. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2006. Σ. 39–67.
- Բաղդատի Շարաբիսի, վրդ.* Անապալ բաժակի խնդիրը Հայոց Եկեղեցում. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2013. [*Багумян Захария, архим.* Проблема неразбавленной Чаши в Армянской Церкви. Эчмиадзин: Изд. Первопрестольного Св. Эчмиадзина, 2013].
- Brock S.* The Origins of the Qanona ‘Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal’ According to Gabriel of Qatar (Early 7th Century) // The Harp. 2006. Vol. 21. P. 173–185.
- Cowe P. S.* Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjneç’i and Xosrovik T’argmanic’ // Journal of Theological Studies. 2004. Vol. 55. P. 30–54.
- Dorfmann-Lazarev I.* Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries) // Journal of Eastern Christian Studies. 2016. Vol. 68. P. 217–402.
- Esbroeck M., van.* Armenien und die Penthektè // Annuarium historiae conciliorum. 1992. Vol. 24. P. 78–94.
- Esbroeck M., van.* Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte // The Council in Trullo Revisited / ed. G. Nedungan, M. Featherstone. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1995. (Kanonika; vol. 6). P. 324–454.
- Φειδάς Β. Ι.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Τ. 1. Αθήνα: [S. e.], 1994.
- Φίλιας Γ. Ν.* Λειτουργική. Τ. 1. Αθήνα: Γρηγόρη, 2009.
- Φίλιας Γ. Ν.* Λειτουργική. Τ. 2: Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15^ο αἰ.). Αθήνα: Γρηγόρη, 2016.
- Findikyan M. D.* Liturgical Usages Controversy in History: How Much Diversity Can Unity Tolerate // Saint Nersess Theological Review. 1992. Vol. 1. № 2. P. 191–211.

- Ohme H.* Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990.
- Փարմանջյան Ռ.* Գարնի գիւնու արտադրութիւնը Հին Հայաստանում // Խաղիի գորութիւնը... Հոդվածները ժողովածու նվիրված Բ. Պիտրովսկու 100-ամյակին: Երևան: Գիտություն, 2010. Էջ 88–96. [*Паланджян Р.* Производство ячменного вина в Древней Армении // Халдиевым могуществом... Сборник статей к 100-летию Бориса Пиотровского. Ереван: Гитутюн, 2020]. С. 88–96.
- Սաթրապեան Կ., քաղաքացիական պատմագիր.* Տղայի Գրքի մասին զեպարտիստիկոնի մասին // Տոնախոսութիւնք 1989. Թիւրք. 30 (Ապրիլիոս — Իունիոս). Տ. 25–30.
- Սաթրապեան Կ., քաղաքացիական պատմագիր.* Օ ձիւղոցը մէ տո՛ճ Անտիալկիոնոսը // Տոնախոսութիւնք. 1996. Թիւրք. 57. Տ. 43–53.
- Տաւրիճիս Բ. Պ.* Օ սնոճոճիկոճ թեճոճ մէ տօ Օիկոմենիկօն Սատրարքիօն. Պեճսալոնիկի: Կուրիակիճիճ, 1986.
- Taft R.* Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 323–342.
- Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2000.