

ԷՋՄԻԱԾԻՆ



Յանդուած
2025



ՉԲ. ՏԱՐԻ

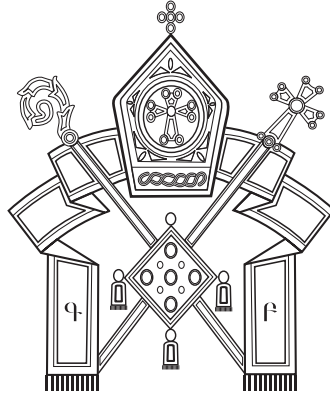


ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԼՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ՄԼՅՐ ԼԹՈՒԻՅ ՄԲԻՅ ԷԶՐԻԼՏԻ

Յ-Է-Լ-Մ-Զ

2025

II. ԷԶՐԻԼՏԻ

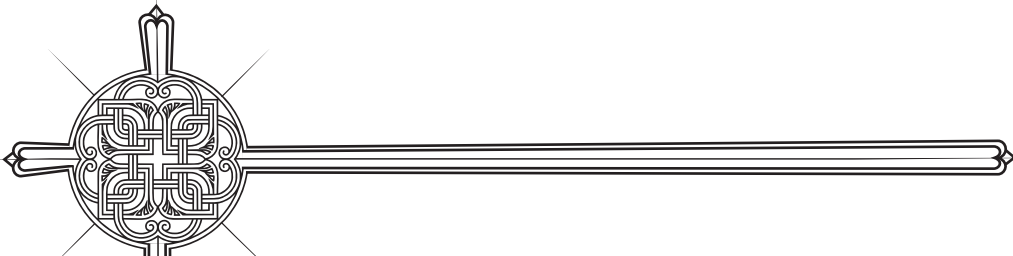


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գէորգ Մաղոյեան**

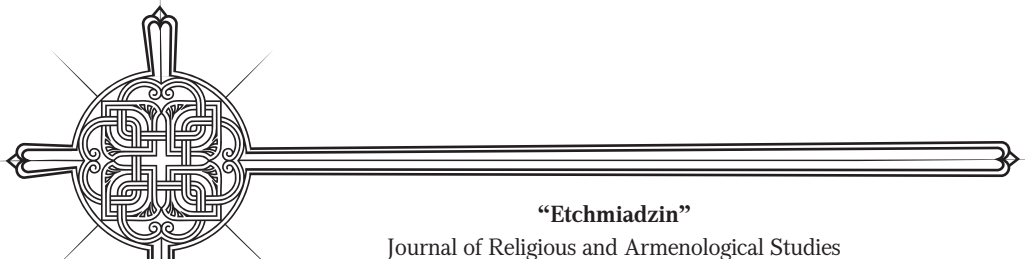
Գլխավոր խմբագրի տեղակալ՝ **Արման Մալոյեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Մկրտիչ եպս. Պռօշեան,
Տ. Յովնան եպս. Յակոբեան,
Տ. Չաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Ռուբէն վրդ. Չարգարեան,
Տ. Յուսիկ արք. Սմբատեան,
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան,
Ազատ Բոզդեան,
Վահէ Թորոսեան,
Կարէն Մարթնոսեան**





“Etchmiadzin”

Journal of Religious and Armenological Studies

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**
Deputy Editor-in-Chief **Arman Maloyan**
Stylistic editor **Nare Sargsyan**
Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Bishop Mkrtych Proshyan,**
Bishop Hovnan Hakobyan,
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Ruben Zargaryan,
Rev. Fr. Husik Smbatyan,
Fr. Ararat Poghosyan,
Azat Bozoyan,
Vahe Torosyan,
Karen Matevosyan



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**
Заместитель главного редактора **Арман Малоян**
Стилистический редактор **Наре Саргсян**
Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Епископ Мкртыч Прошян,**
Епископ Овнан Акопян,
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Рубен Заргарян,
Иеромонах Иусик Смбатян,
Иерей Арарат Погосян,
Азат Бозоян,
Ваге Торосян,
Карен Матевосян

ԱՐՈՒՄԵԱԿ ՇԻՐԻՆԵԱՆ
ԵՊՀ, ՌՀՀ

ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԿԱՐԳՈՅԹՆԵՐԻ ԸՄԲՈՆՈՒՄԸ ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ՝

Յօդուածում ուսումնասիրում է վաղ արեւելեան քրիստոնէական աւանդոյթը, որը ժամանակն ընկալում էր ոչ թէ պարզապէս իբրեւ պատմական իրադարձութիւնների յաջորդականութիւն, այլ յատուկ տարածութիւն, որտեղ բացայայտում է պատմութեան իմաստը եւ ձեւաւորում դրա աւարտի սպասումը: Այս համապատկերում ժամանակն ընկալում է ե՛ւ որպէս կատարմանն ուղղուած գիծ, ե՛ւ որպէս շրջափուլ, որի ընթացքում կատարուել է ձեւը՝ այդպիսով ամրապնդելով հոգեւոր շարունակականութիւնը: Ժամանակի այս ըմբռնումը դառնում է կարեւոր տարր արեւելեան եկեղեցիներում քրիստոնէական պատմական հեռանկարի ձեւաւորման գործում՝ կապելով ժամանակի երկրային հոսքը յաւերժութեան գաղափարի հետ:

АРУСЯК ШИРИНЯН
ЕГУ, РАУ

ОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИЙ ВРЕМЕНИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

ВВЕДЕНИЕ

Христианское и иудейское богословие гласит о том, что Бог существует вне времени: Он Безначален, Неизменяем и Всемогущ; Он не повержен никаким изменениям; Он существует в каждый момент времени и одновременно существует в вечности. Центральная христианская доктрина утверждает, что Иисус Христос, соединив в Себе вневременную вечность Отца и время тварного мира родился от Девы, и вошел в мир, ограниченный пространством

¹* Մտացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026:

Էլ. հասցէ՝ arusyak.shirinyan@ysu.am: Խմբագիր՝ Հրազդան Մաղոյեան:

и временем². Это утверждение тесно связано с прологом Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1) а также четко сформулировано Никейско-Константинопольским Символом веры ААЦ: «В Бога от Бога, в Свет от Света, в Бога истинного от Бога истинного, рожденного, а не сотворенного; Единосущного Отцу, Коим сотворено все на небесах и на земле, видимое и невидимое. Ради нас людей и ради спасения нашего, сошедшего с небес, воплотившегося, вочеловечившегося, родившегося от святой Девы Марии Духом Святым»³. Рождение Христа исполнило ветхозаветные пророчества о Мессии. Действительность этого события подтверждается самим Иисусом: «И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4: 21).

В статье рассматривается ранняя восточно-христианская традиция, которая воспринимала время не просто как последовательность исторических событий, но как особое пространство, в котором раскрывается смысл истории и формируется ожидание её завершения. В этом контексте время мыслится одновременно как линия, направленная к исполнению, и как цикл, в котором совершался обряд, тем самым укрепляя духовную преемственность. Такое понимание времени становится важным элементом формирования христианской исторической перспективы в восточных церквях, соединяя земное течение времени с представлением о вечности.

ВРЕМЯ ЗАВЕТА: РАЗЛИЧИЯ ПОДХОДОВ

Начиная со II века до Р. Хр. в иудаизме появились мессианские чаяния, и в них, по утверждению русского богослова А. Шмемана: «...началось переосмысления времени, где оно сделалось процессом, историей, которая направлялась к эсхатону, но не только к концу и обрыву, к бессмысливанию, но к последнему времени, открывающему весь смысл событий»⁴. В назначенное время настал решающий момент человеческой истории: «Но, когда пришла

² В. Лосский, Догматическое богословие, пер. с фр. М. Козлова. — М.: Свято-Филаретовская школа, 1991, с. 44–45.

³ Символ веры Армянской Апостольской Церкви — URL: <https://havatamk.ru/simvolveryaac/> (дата обращения: 20.05.2025).

⁴ А. Шмеман, Введение в литургическое богословие, (Неопалимая купина. Богословское наследие XX века), М, изд-во «Никея», 2021, с. 64.

полнота времени, Бог послал Сына Своего Единородного, который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4). Однако, хотя иудейство все еще было в ожидании пришествия Мессии и Мессианского царства, но тем не менее Мессия уже пришел, уже явлен, уже Царство Яхве приблизилось: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божье», тогда как центром христианской керигмы стало то, что пришел Мессия, свершилось событие во времени, к которому была направлена история Израиля и всего мира⁵. Христос вступил во время, как Господин всего творения и всех времен: «И говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божье: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15).

Иудаизм осмысливал свою историю, как избранного народа в категориях трансцендентной реальности, где креационизм, жизнь в раю с последующим грехопадением, эсхатология, конец истории, и, в целом вся идея спасения от этого мира проживалась через стремление и приобщение человека к непостижимому, трансцендентному миру. Важную роль в иудаизме играет его прошлое, которое предопределяет его настоящее и будущее. Еврейская концепция времени практически не связана с обстоятельствами, она сосредоточена на личностях. В фокусе неизменны архетипические образы: Адам, первый человек, его жена Ева, их потомки, которые предопределили судьбу всего человечества. Частная жизнь Авраама, Исаака и Иакова становилась прообразом, формой, в которую вливалась жизнь последующих поколений и т.д. Вместе с тем масштабным событиям — «великим деяниям», таким как войны, падения царств и т.д. уделялось минимальное внимание, считая, что они не производили должного, сильного впечатления. Подобный взгляд на мир породил иное восприятие времени; основной целью иудаизма было создание коллективной памяти, истории избранного народа, а не формальная фиксация событий⁶.

Возможность спасения и обретения Царства Божьего у христиан выражается через Евангелие, в котором звучит пророческий голос Христа. Воплощение Иисуса Христа открывает новую эпоху спасения, которая определяется как «центр времени». Библейский экзегет и богослов О. Кульман в своем труде «Христос и время» утверждал: «Все точки линии спасения связаны с одним историческим фактом в центре — это смерть и воскресенье Иисуса Христа»,

⁵ Там же, с. 70.

⁶ А. Штейнзальц, Понятие времени в еврейской традиции // Статьи. —URL:<http://www.judaicaru.org/steinsalz/time.html> (дата обращения: 21 мая 2025 г.).

и мир пребывает в «промежуточном времени между вознесением и парусией Христа, между тем, что исполнилось, и тем, что еще не завершено»⁷. Известный исследователь Нового Завета Оскар Кульман в общем для иудаизма и христианства контексте линейного восприятия времени видел существенную разницу. Он утверждал, что эта разница существует в понимании настоящего и будущего: чаяния будущего не исчезают, оно больше не является содержательным центром истории, который уже достиг своей кульминации. На примере родословной Иисуса в Евангелии от Луки О. Кульман дал четкое трехчастное деление истории на время до Христа, время Христа и время Церкви Христа, где воплощение есть осевой центр истории спасения. Смысл перечисления генеалогии Иисуса в том, чтобы показать, что Бог — это Бог истории, который осуществил Свой вечный план через жизнь с Его народом. Вместе с тем обетование о Втором пришествии Иисуса и Суде (Мф. 25: 31–46; Ев 9:28 и др.) ставят новую цель перед человеком, удостоверяя тем самым целесообразность истории и продлевая историческое время. Это «благоприятное время» для спасения (2 Кор. 6:2). Единство и целенаправленность течения исторического времени выражено апостолом Павлом в обращении к евреям, дабы они покаяться и вошли в покой Господень: «То еще определяет некоторый день, «ныне, говоря через Давида, после столь долгого времени, как выше сказано: «ныне, когда услышите Глас Его, не ожесточите сердец ваших»» (Евр. 4:7)⁸.

Новый Завет явно свидетельствует о двух мирах (дословно — зонах), о двух периодах времени, о «нынешнем веке» и о «веке грядущем», которые неразрывно связаны друг с другом (Еф. 1:21). «Нынешний век» — это ограниченный во времени период от сотворения до конца света, век греха и смерти (Рим. 12:2; 2 Кор. 4:4); «век грядущий» — это непередаваемая человеческими словами жизнь, несравнимая с земным существованием (Мф. 12:32; Мк. 10:30; 1 Кор. 2:6, 8 и др.). Будущий век у христиан не связан исключительно со вторым пришествием Христа, он в какой — то мере уже присутствует в веке нынешнем⁹.

⁷ Протоиерей В. Хулап, «Линия Христа: время и история в богословии О. Кульмана, 2022, Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/liniya-hrista-vremya-i-istoriya-v-bogoslovii-oskara-kulmana>, свободный. Дата обращения: 21.05.2025.

⁸ Православная энциклопедия, т. 9, с. 517–530.

⁹ Библейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://bible.by/lexicon/brockhaus/word/776/>, свободный. дата обращения: 21 мая 2025 г.

В целом, можно сделать вывод о существенном отличии христианского восприятия времени от иудейского, где «грядущий век» полностью связан с приходом Мессии и связан с Судом Божиим, и этот период не будет трагическим для праведников, а наоборот, они удостоятся блаженной жизни (Дан. 2:44)¹⁰. В христианском понимании правление Христа (Мессии) уже произошло в настоящем времени, но еще не утвердилось во всей полноте. Таким образом, в христианстве историческое время разделилось на два периода – время до Рождения Иисуса и после Него, знаменуя собой имманентный план развертывания истории во времени.

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ У ОРИГЕНА

В раннем, доникейском христианстве темпоральные представления были сформулированы в контексте библейской истории, сотериологии и эсхатологии. Исходя из того, что христианская мысль формировалась в недрах позднеантичного пространства, на нее, безусловно, оказала влияние также древнегреческая мысль. Традиционная философия христианства¹¹ вобрала в себя возрожденный платонизм, родственный ей с эллинской стороны. Такой платонизм, содержащий в себе значительные аристотелевские моменты, в итоге развился в неоплатонизм. Однако, нельзя недооценивать также влияние позднего стоицизма. Взаимо и противодействия между этими течениями: платонизма, аристотелизма и стоицизма привели к синтезу неоплатонизма¹².

¹⁰ Данное мировоззрение послужило развитию хилиастических мыслей в раннем христианстве; беря за основу 20-ую главу Откровения Иоанна, такие идеи заметны в богословских воззрениях Папия Иеропольского (Papias of Hierapolis. *Exposition of Dominical Oracles / Translated with commentary by Stephen C. Carlson*. – Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 287), Иринея Лионского (Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди, пер. П. Преображенского, Н Сагарды. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008, 672), Иустина Философа (Преображенский П. А. Памятники древнехристианской письменности в русском переводе, т. 3–4. М., 1862–1863 (переиздания: 1864; 1891–1892; 1895; репринтное изд-е 1891–1892 гг. под названием: Св. Иустин – Философ и Мученик: Творения. / пред. А. И. Сидорова. – М., Благовест, 1995).

¹¹ До XIII в. этот термин не вызывал сомнения в законности использования. Впервые он был дифференцирован Св. Фомой Аквинским на две сферы интеллектуальной деятельности для христиан: философию и теологию.

¹² А. Амстронг, Истоки христианского богословия. Введение в античную философию, Санкт-Петербург 2006, с. 158.

Начиная с III–IV веков в христианстве происходит сдвиг в понимании времени. Эсхатологическое напряжение, присущее ранней Церкви, постепенно ослабело, что повлекло за собой утрату интенсивных устремлений к эсхатону. Циклические представления о времени продолжали существовать в сознании людей. Ранние богословы стали остро ставить вопрос о восприятии времени. Утверждение о неповторимости исторических событий было необходимой предпосылкой христианской проповеди, в противном случае Моисей с иудейским народом всегда будет выходить из Египта (бесконечное число раз). В своих рассуждениях они исходили из того, что время принадлежит Богу, Он его творит и Он им является. Каждое Его вмешательство в течение времени становится неповторимым и неустранимым моментом всемирного движения истории¹³.

К вопросу восприятия времени неоднократно в своих трудах обращался учитель Церкви Ориген, осужденный в VI веке на V Вселенском соборе (553 г.), по утверждению протоиерея Г. Флоровского, за «ересь о времени»¹⁴. Ориген представил циклическую трактовку исторического процесса в свете Евангельского Откровения. Учитель Церкви систематизировал христианскую богословскую и догматическую мысль, в основе которой многие исследователи увидели платоновскую онтологию времени и эсхатологию. (А. Гарнак и др.)¹⁵. Ориген усвоил античную идею апокастасиса, в которой утверждается, что, изначально все творения существуют в единстве с Богом, но в результате греха отпадают от него, а в конце времен, посредством очищения, возвращаются к Богу. Главный постулат оригеновской эсхатологической идеи гласит: «Конец всегда подобен началу»¹⁶. Учитель, опираясь на послания Павла к коринфянам (1 Кор. 15: 23–28), пишет: «...Мы же думаем только, что благодать Божия, через Иисуса Христа всю тварь призывает к одному концу после покорения и подчинения всех врагов»¹⁷.

¹³ Я. Пеликан, Христианская традиция. История развития вероучений, т. 1, (100–600). Культ. Ц. «Духовная библиотека», 2014, с. 20.

¹⁴ Г. Флоровский, Противоречия Оригенизма. Догмат и история, М, изд. Свято-Владимирского братства, 1998, с. 302.

¹⁵ А. Harnack, History of Dogma. Vol. 1. Translated by Neil Buchanan. London: Williams & Norgate, 1894, p. 300–320.

¹⁶ Ориген. О началах. Против Цельса, Санкт-Петербург, Библиополис, 2008, с. 409.

¹⁷ Там же, с. 415.

Г. Флоровский в журнале «Путь» дал резкую оценку этой идее: «Ориген не понимал вхождения в вечность, рождения или возникновения для вечности. К этому сводится вся Оригенова философия – круг вращения. Круг – символ полноты, но и символ неподвижности. Прямая линия, символ движения, античному человеку, казалась жутким образом хаоса. Ориген идеал возвращения исповедует открыто»¹⁸.

Многие современные исследователи (Д. Харт, А. Крузель, П. Михайлов и др.) приходят к выводу, что все богословие Оригена было попыткой не только систематизировать христианское учение, но и синтезировать все античное наследие и использовать его как метод для разъяснения интеллектуальным христианам ответы на поставленные вопросы, которых не содержало в себе Священное Писание. Исходя из этого, А. Крузель, научный интерес которого был связан с реабилитацией наследия Оригена, предложил заменить термин «система оригеновского богословия» на термин «богословие поиска» или «богословие в развитии»¹⁹. В целом, можно предположить, что у Оригена не было еще четко разработанного, зрелого взгляда на поставленную проблему; у учителя Церкви время и вечность неразделимы. Трансформация представлений о времени, которое не считалось, в сущности, богословской проблемой, произошла в эпоху Отцов Церкви у Великих каппадокийцев, которые проецировали ее на догматическое богословие, в частности, на творение, на спасение и на Троицу.

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ У ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Василий Великий в своих произведениях рассуждал о бытие Бога, о Воплощении и Его творческих актах. Не создавая систематического труда о времени, он затронул эту тему в трактатах «Беседы на Шестоднев» и «Опровержения на защитительную речь злочестивого Евномия», (Евномий выдвинул тезис о подчиненности времени Сына), тем самым оказав огромное влияние на последующее богословие в целом. Концептуальные основы проблемы времени у святителя невозможно понять без христианских протологических и эсхатологических воззрений, а также без традиций позднеантичной философии.

¹⁸ Г. Флоровский, Противоречия Оригенизма, журнал «Путь», № 18, Paris. E. Leroux. 1923–1928.

¹⁹ А. Крузель, Православная энциклопедия, т. 39, с. 58–60.

В трактате «Беседы на Шестоднев» святитель рассуждает о «начале времени», которое он называет первым движением во времени: «начало пути блага, еже творити праведная», выделяя в термине «начало» две составные: время и вечность. Василий Великий пишет о времени: «Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства, прежде, нежели познано?»²⁰. Это утверждение созвучно с утверждением Аристотеля: «Одни части времени были, другие должны быть, ибо то, что есть сейчас, не являются частью»²¹. Время у святителя сотворено и так же, как и мир, стремится к окончанию: «Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если имеет начало временное, то не сомневайся о конце»²²; «не было времени в предыдущие дни, потому что не были в движении звезды»²³. О вечности Василий Великий утверждает: «Еще ранее бытия мира, было некоторое состояние, превысшее время, вечное, присно продолжающееся. В нем Творец...»²⁴. В отличии от Оригена, который утверждал, что всякое творение, освобождаясь от материальности, вернется к вечности «до времени», Василий Великий отделяет время и вечность. Человек способен войти в вечность только после Боговоплощения, и эта вечность лишь подобна вечности Бога, а не тождественна ей.

Григорий Нисский, младший брат Василия Великого, один из трех великих каппадокийцев, также обращался к концепции времени. Он разделял некоторые представления о времени своего брата, высказанные в «Беседах на Шестоднев», о том, что время Творцом было создано: «Все века и все временные расстояния были произведены после Сына и Сыном»²⁵, а также раз-

²⁰ **Василий Великий**. Беседы на Шестоднев [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_2, свободный. Дата обращения: 21 мая 2025 г.

²¹ **Аристотель**, Физика, пер. с древнегреч. А. А. Тахо-Годи, М.: Мысль, 1979, (Философское наследие, т. 106), с. 215 (кн. IV, гл. 10, 218а).

²² **Василий Великий**, Беседы на Шестоднев, Пер. с древнегреч, вступ. ст. и комм. И. В. Попова, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999, 318 с. (Библиотека христианской мысли, т. 2, вып. 1), с. 37–39, 48.

²³ **Василий Великий**. Против Евномия [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/, свободный. – Дата обращения: 21 мая 2025 г.

²⁴ Там же.

²⁵ **Григорий Нисский**. Против Евномия, Пер. с древнегреч. и комм. А. И. Сидорова, М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995, 448 с. – Серия «Творения святых отцов», с. 123–124.

вил свою концепцию, в которой в некоторой степени продолжил эсхатологические идеи Оригена, например, о возвращении всей твари и всех грешных к первоначальному состоянию, до падения Адама: «Дар же воскресения не иное что обещает нам, как восстановление падших в первоначальное состояние, ибо это ожидаемая благодать есть возвращение к первоначальной жизни, вводящего изгнанного снова в него»²⁶. У времени, как считал святитель, есть установленная мера, и когда оно истечет и остановится, то и адским мукам придет конец: «произойдет разложение всего на элементы (стихии) и при приложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого, в бесстрастное и вечное»²⁷.

Вечность у Григория Нисского также создана Богом и постигается интеллигибельно: «Всякому, вникающему в существа, известно, что Создатель основал века, ...вечность в себе содержит все существа,— и не в месте, и не во времени, оно превыше всего, не измеряется веками...»²⁸. Одним словом, время и вечность осмысливаются как темпоральные категории и находятся под предвечным рождением Сына. Следовательно, обожествление вечности, как это было в греческой философии, здесь полностью переосмыслено и отсутствует. Однако, в отличие от Василия Великого, у Григория не обнаруживается отчетливая разница между временем и вечностью: вечность для него — это сверхвременность. Такое восприятие в разной степени обнаруживается у Дидима Слепца, Евгария Понтийского, Федора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского, что привело к окончательной дистинкции времени и вечности после осуждения оригенизма и для устранения проблемы нескольких видов вечности — Бог был назван Предвечным и Сверхвечным²⁹.

Безусловно, труды многих христианских богословов достойны для рассмотрения позиций восприятия времени в восточной патристике, однако это невозможно выполнить в рамках данной статьи.

²⁶ Григорий Нисский, «Об устройении человека», Перевод, послесловие и прим. В. М. Лурье, Издательство «Аxiоma», с. 130 – 135, 220 с, Санкт-Петербург, 2000 г.

²⁷ Там же.

²⁸ Григорий Нисский. Против Евномия / Пер. с древнегреч. и комм. А. И. Сидорова, М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995, 448 с, Серия «Творения святых отцов», с. 123–124.

²⁹ С. Астапов, Время и вечность в восточной патристике, научная статья, периодическое издание Логос № 5 (44).

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ У АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

На западную философию и в целом на всю средневековую философию повлияли философские концепции Августина Блаженного. С богословского сочинения «О граде Божьем» началось развитие такой дисциплины как христианская философия. Блаженный Августин синтезировал рациональность и христианскую веру; огромное влияние на него оказали философия Платона и теории Аристотеля. Без изучения наследия Августина, без его построения учения о времени многие исследователи, такие, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, А. Бергсон и др. считали невозможным обращаться к феноменологии времени. Автобиографическое сочинение Блаженного «Исповедь» на протяжении многих столетий рассматривается как одно из наиболее значительных философско-богословских размышлений о природе времени.

Августин Блаженный, отвечая вызовам того времени (манихеям) и на вопросы христианских мыслителей о том, что же было до творения, если Бог сотворил мир в определенный момент, и если было это самое раньше, то почему Он не сотворил мир раньше, а также, каким образом время связано с бытием и есть ли у него начало, утверждает: «Разве было время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было... Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени... Если раньше неба и земли не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было «тогда»³⁰. Другими словами, время было создано с началом творения всего, оно не оторвано от творения в целом; время движется туда, куда и все творение; ничто не указывает на время, оно фактическое движение в пространстве: «я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю... прошлого уже нет, будущего пока нет, а настоящее не имеет длительности, и оно измеряется, только когда проходит»³¹. Словом, время – это память, созерцание и ожидание. Августин согласовывает время и движение в единую систему. Бог создал время мгновенно, все время инициируется от него; мир в итоге подлежит разрушению, только Бог не подлежит изменениям, Он был, есть и будет в инфинитивном и бессмертном самосуществовании: «Все годы Твои одновременны и недвижны...»³².

³⁰ Блаженный Августин Аврелий, «Исповедь», изд. «Азбука», 2022, книга 11, гл. XIII–XXI.

³¹ Там же.

³² Там же.

В своем учении о времени Августин пришел к выводу, что оно существует только в душе, оно свойственно только чувственному миру, чем опередил многих последующих исследователей, изучающих субъективный подход к пониманию времени (Э. Кант, Г. Лейбниц, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и др.).

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В БОГОСЛУЖЕБНОМ УСТАВЕ

Восприятие времени в ранней Церкви невозможно рассматривать в отрыве от становления богослужебного устава, который регулировал литургическую жизнь Церкви и определялся в основных своих кругах — суточных, седмичных и годовых, связанных с освящением времени. Однако изначально в период мужей апостольских представление о цикличности богослужения отсутствовало, так как христианское богослужение имело эсхатологический характер, а суточный круг появился вследствие падений эсхатологических ожиданий и притока большого числа новообращенных язычников в Церковь: «Провозглашая Всевышнего, Воскресение и Вознесение, христиане оставались убежденными в том, что не создавали нового мифа, они использовали категории мифологического мышления»³³. Постепенно харизматичные и импровизированные молитвы уступали место фиксированным формам, а после IV века был создан регламентированный устав литургической жизни. Это выражалось в особом «богословии времени»: Церковь должна была примириться с Империей и с миром, как таковым; она стала нуждаться в легитимизации своего существования, по этой причине она отчасти стала смотреть не в будущее, а в прошлое — освящать время составлением священного канона, созданием символов веры, учреждением епископата по ветхозаветному модулю³⁴. Перемена в восприятии времени стала очевидной в Божественной литургии и богослужебной литературе.

В Божественной литургии происходит сакрализация времени, которое преодолевает пространственные ограничения и актуализирует события спасения; вводит в новую, спасательную реальность, в день восьмой, где уже нет времени, но явно опознается вечность как присутствие Царства Божь-

³³ М. Элиаде, *Аспекты мифа*, Изд-во «Академический проект», 2020, переводчик Большаков В, с. 98.

³⁴ Я. Пеликан, *Христианская традиция, История развития вероучений*, т 1, с. 18.

его. Литургия – тождественное воспроизведение здесь и сейчас событий Тайной Вечери. Причастие – кульминация Литургии, в которой происходит слияние двух хронологически отдаленных событий, воспроизведение одного, неповторимого события. В Литургии присутствуют события прошлого, но в силу своего эсхатологического значения эти события вечно действительны³⁵. Это соединение исторического чувства времени, которое включает в себя представления о прошлом, настоящем и будущем в соблюдении циклического течения часов, в котором рождается уникальный опыт времени; разрыв между профанным и сакральным оказывается преодоленным. Литургия, также, как и Шабат, находится вне богослужебных циклов; она вне них, она пребывает в вечности.

Богослужебные тексты хорошо отражают христианскую картину мира. В их основе лежит антитеза «временно – присно». Годовой круг богослужений, где Пасха является кульминационным событием в истории Спасения, вычисляется на основе лунного и солнечного календарей. Молитвенные правила, циклично повторяющиеся из года в год во время праздников и памятных дней, оживляют и актуализируют все события земной жизни Иисуса, и, как утверждал М. Элиаде: «Литургическое время является циклическим временем»³⁶.

Христианство не отвергло концепцию греческих философов о Божественной вечности, однако она безусловно отличалась от платоновской и позднее платиновской идеи некой статичной вечности, в которой Бог, пребывающий вне времени, бесстрастен и не вмешивается в ход исторических событий. Христианство говорит о предвечном замысле любящего Бога, который направляет нас к вечной жизни. Время принадлежит Богу – Он его творит и Он им и является. Каждое Его вмешательство в течение времени становится неповторимым и неустрашимым моментом всемирного движения истории. Придет момент и мир переступит черту, где уже не будет времени: «И клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет» (Отрк. 10:6). Таким образом, трудами Святых Отцов, время, хронометраж земных событий, было полностью отделено от вечности, которая являлась атрибутом Бога.

³⁵ А. Шмеман, Богослужение и богословие, Сборник статей. – Москва, изд. Гранат, 2017.

³⁶ М. Элиаде, Миф о вечном возвращении, Москва, Научно-издательский центр «Ладомир», 2000, с. 100.

В ранней Церкви распространению христианства способствовали подвиги мучеников за веру. Экзальтированные переживания и ожидания скорейшего второго прихода Иисуса довели первых христиан до того, что они, посредством мученической смерти, осознанно и добровольно переходили от реальности мимолетного в вечное царство Бога. Позднее, когда стал развиваться институт монашества, статус безбрачия, который приобрел особую важность в первые века христианства в Восточной Церкви, рассматривался также как и возможность вырваться из греховного круговорота жизни в вечность: «деторождение – наш ответ на грехопадение и смерть, которое оно привело с собой в мир. Производя потомство, мы до бесконечности продолжаем человеческий род в греховном времени»³⁷.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ранняя Церковь, в рамках единой доктрины совместила в себе циклические, прогрессивные, и регрессивные идеи о развитии мира. Безусловно доминирующей концепцией времени в христианстве является линейное, которое задается начальным действием, направляется божественным провидением с кульминацией к конечной цели. Эта цель одновременно и личная, и космическая. Срок окончания мира и окончательного Суда человечеству неизвестен. Окончание исторического времени получает в Новом Завете новую трактовку, отличную от ветхозаветной. С пришествием Иисуса Христа происходит решающее событие времени: начинаются «последние времена» и эти эсхатологические времена являются временем Духа. Историческое время закончится судом, а эсхатологическое закончится с появлением «новых небес» и «новой земли»: не будет небесных светил для обозначения времени, люди войдут в вечность Бога³⁸.

Таким образом, христианство и христианские мыслители, сохранив в себе позитивный потенциал и несомненно научные достоинства античного циклизма: измерительные приборы, солнечные, водяные и песочные часы, раскрыли горизонт знаний до предела космогонии, проникнув в область Духа – в сферу человеческой души. По словам теолога Ж. Даниелу: «Линейное время – это

³⁷ Ч. Тейлор, Секулярный век, М. 2017, ББИ, с. 57.

³⁸ Е. Пенионжек, Историософия Священного Писания, науч. жур. «Сумма философии», с. 194.

время историческое, а циклическое – биологическое. Человек же существо пограничное между мирами – чувственным и умопостигаемым и оба измерения для него важны»³⁹.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Время, вечность, история, откровение, Мессия, эсхатология, фаза (этап), ранняя церковь.

SUMMARY

The article examines the early Eastern Christian tradition, which perceived time not merely as a sequence of historical events, but as a unique space in which the meaning of history is revealed and the expectation of its fulfillment is shaped. In this context, time is understood both as a linear progression toward completion and as a cycle in which ritual is performed, thereby reinforcing spiritual continuity. Such an understanding of time becomes a significant element in shaping the Christian historical perspective within the Eastern Churches, connecting the earthly flow of time with the concept of eternity.

³⁹ **П. Михайлов**, Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник [Электронный ресурс] // Schole, 2015, № 1 (9), Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, М, Режим доступа: <https://classics.nsu.ru/schole/9/9-1-mich.pdf>, свободный. Дата обращения: 21 мая 2025 г.



ԴԱԲԻԹ ՍԱՐԿԱԲԱԳ ՍԵՐԳԵԷՆԿՕ

ՈՌԻՍ ՈՒՂՂՓՆՈՒ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՀԻՍՈՒՆՔՆԵՐԸ¹

Յօդուածը նուիրուած է Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու բարեգործական եւ ընկերային գործունէութեան պատմա-աստուածաբանական վերլուծութեանը՝ նրա ընկերային հայեցակարգի ձևաւորման եւ իրականացման համապատկերում:

ДЬЯКОН ДАВИД СЕРГЕЕНКО

ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Благотворительность в форме социальной помощи в мире существует на протяжении многих веков, имея твердое основание в этой деятельности, источниками которой являются заповеди Христа Спасителя о любви к Богу и ближним. Первый опыт социального служения Древней Церкви запечатлен на страницах Священного Писания: уже в первых христианских общинах формировалась система помощи неимущим, а у первых христиан имелось ярко выраженное стремление оказывать бескорыстную заботу бедным, больным и престарелым соотечественникам. В IV в. под эгидой диаконии Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарийский (Каппадокийский) основал лечебницы и богадельни, странноприимные дома как благотворительные учреждения, устроил два монастыря — мужской и женский. потратив все свои личные сред-

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ david.sergeenko@yandex.ru: Խմբագիր՝ Հրազդան Մաղոյեան:

ства на пользу бедных. Вслед за тем данная практика получила распространение по всей Византии².

Русская Церковь рассматривала благотворительность как святую традицию, унаследованную от Константинопольской Церкви. В истории социального служения Русской Православной Церкви прослеживаются несколько последовательных этапов, на каждом из которых принципы и формы этой деятельности претерпевали существенные изменения. В своем «Кратком очерке истории социального служения Русской Православной Церкви» митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей предложил периодизацию развития диаконии, связав эти периоды с важнейшими особенностями исторического пути России³.

Первым периодом Владыка называет Киевский период, начавшийся с крещения Руси Владимиром Великим и продлившийся вплоть до татаро-монгольского нашествия. Второй период связан с монгольским периодом, начало которого датируется первыми десятилетиями XIII в., а окончание – второй половиной XV в., когда происходит полное освобождение Руси от ордынского ига. С третьим, Московским периодом, длившемся около 150 лет, от середины XV в. до конца XVI в., связано бурное развитие российской государственности, укрепление царской власти. Четвертый период в периодизации митрополита Сергея обозначен как Патриарший период, пришедшийся, в основном, на XVII в. – сложный и насыщенный событиями отрезок российской истории, характерной особенностью которого является выдвигание на передний план взаимоотношений между Церковью и царем. Пятый этап – Синодальный, связан с периодом реформ Петра I, упразднившего патриаршество, и заканчивается восстановлением этого института в 1917 г. Далее следует советский период, на протяжении которого Церковь находилась под гнетом репрессивной политики государства, провозгласившего атеизм неотъемлемой частью своей идеологии. И, наконец, седьмой этап – современный период, озаменованный возрождением Русской Православной Церкви и восстановлением ее в статусе важнейшего общественного института.

² Житие «Святителя Василия Великого, архиепископа Кесарийского (Каппадокийского)», – М. [б. и.], [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/sv-vasilij-velikij> (просмотрено 11.11.2025 г.).

³ Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей, «Краткий очерк истории социального служения русской православной церкви», – М. [б. и.], [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vob.ru/mitropolit/trudi/science/service/sv-2.htm> (просмотрено 11.11.2025 г.).

Рассмотрим особенности социального служения на каждом из обозначенных исторических периодов развития диаконии.

Известно, что до принятия христианства на Руси, где господствовало язычество, связанное с поклонением множеству богов и природных стихий, были распространены некоторые нравы и обычаи, несовместимые с идеей милосердия. В 988 г. киевский князь Владимир Святославич принял крещение и крестил Русь, что способствовало нравственному развитию древнерусского общества.

В 996 году князем Владимиром учреждаются «богадельни, гостиницы, дома странноприимства, а лекари и все люди увечные... были подсудны одним епископам», причем на их содержание определялась «десятина» (от продажи хлеба, скота, судебных пошлин и т. п.). По оценке Н.М. Карамзина, в церковном Уставе князя Владимира богадельни, больницы и тому подобные учреждения были «отчуждены от мирского ведомства»⁴. В соответствии с данным Уставом наряду с «чернецами и попами» «нищие, слепые и хромые» считались «церковными людьми». Из документа становится ясно, что со времени принятия Русью христианства благотворительность в форме попечения о бедных стала входить в сферу ответственности духовенства. Епископы должны были помогать сиротам, вдовам, нищим, предоставлять им кров, питание и иную помощь, под контролем Церкви находились больницы и странноприимницы. В Уставе отражается норма, согласно которой Церковь получает десятую часть от всех доходов светских судов, и следить за этим должны церковные судьи. Документ также содержит сведения о том, что на финансирование постройки церкви в честь Пресвятой Богородицы, была выделена «десятина» из княжеской казны (десятая часть поступлений от хлеба, скота, пошлин). Поэтому первый каменный храм, построенный в Киеве при князе Владимире, получил название Десятиной церкви. Таким образом, было зафиксировано введение на Руси церковной десятины, предназначенной, в том числе и на поддержку всех нуждающихся, обращавшихся в храмы за помощью⁵. Реализуя в своей жизни евангельское учение о милосердии, святой князь Владимир в числе первых показывал пример

⁴ Н. Карамзин, «Полная история государства Российского в одном томе», – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.litres.ru/book/nikolay-karamzin/polnaya-istoriya-gosudarstva-rossiyskogo-v-odnom-tome-20648295/chitat-onlayn/?page=11> (просмотрено 11.11.2025 г.).

⁵ Протоиерей Владислав (Цыпин), Статья «Десятина». Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/171766.html>. (просмотрено 11.11.2025 г.).

сострадательности к тем, кто нуждался в помощи, – к убогим, нищим, сиротам. Вопреки сложившимся в дохристианскую эпоху обычаям и правилам, князь позволял «всякому нищему и убогому» являться на княжий двор, получать еду, а для больных, которые не могли приходить сами, отправлял повозки, груженные хлебом, мясом, рыбой, овощами, медом и квасом⁶.

Святой равноапостольный Владимир показал своему народу пример милосердия по отношению ко всем, просящим о помощи без разделения их на «достойных» и «недостойных». В этом выражался идеал того особого христианского служения ближним, которое было воспето особенно ярко и проникновенно в проповедях Иоанна Златоуста⁷.

Церковь прославила князя Владимира в лике святых как равноапостольного в XIII веке. Основными доказательствами его святости считались «исцеление больных, раздача богатства, щедрые подаяния милостыни». Видимо, именно эти сведения позволили Н.М. Карамзину написать в «Истории государства Российского», что князь Владимир I оказался «истинным отцом бедных, которые всегда могли приходить во двор княжеский, утолять свой голод и брать из казны деньги»⁸.

Вслед за святым князем Владимиром активно занимались благотворительной деятельностью и другие князья. Особо отмечают великого князя Ярослава Владимировича, при котором было открыто первое в Новгороде училище для бедных юношей. Но более других «нищелюбием» прославился Владимир Мономах, завещавший своим детям: «всего же паче убогих не забывайте, но, сколько вам возможно, по силе своей кормите»⁹. А его сестра, княгиня Анна, основала в Киеве воспитательное учреждение для убогих детей¹⁰. Святой князь Андрей Боголюбский, по примеру святого князя Владимира, приказывал развозить разные припасы для бедных и заключенных в темницах.

⁶ «Святой князь Владимир Великий» ч. II. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://hramkv.ru/tpost/13vnl26bo1-svyatoi-knyaz-vladimir-velikii-chii> (просмотрено 11.11.2025 г.).

⁷ «Святитель Иоанн Златоуст о милостыне и милосердии». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://fondsolunskiy.ru/about-us/news/3261> (просмотрено 11.11.2025 г.).

⁸ **Н. М. Карамзин**, История государства Российского. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Karamzin/istorija-gosudarstva-rossijskogo/1_9 (просмотрено 11.11.2025 г.).

⁹ «Поучение Владимира Мономаха. Поучение детям». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://pravoslavie.fm/interested/yeto-stoit-pomnit-i-nashim-detyam-zaveshha/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

¹⁰ **Иерей В. Щетини**, «Детский дом: история и современность сиротского житья». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://sdamp.ru/news/n7732/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

В XII веке в Киево-Печерской Лавре черниговским князем-иноком Николой Святошей был основан больничный Троицкий мужской монастырь, где имелась больница на 32 кровати с аптекою¹¹. При Ярославе Мудром получает начало традиция особой формы попечения детей, направленное на их полноценную подготовку к трудовой жизни. Еще во время своего княжения в Новгороде князь Ярослав открывает первое училище для мальчиков и юношей, детей священнослужителей, часть из которых была сиротами, где одновременно, находясь на полном обеспечении за счет казны, могли обучаться до 300 человек.

Благоверный князь Ярослав строит в Киеве Софийский собор, основывает Свято-Юрьев монастырь в Новгороде и Киево-Печерский монастырь, ставший впоследствии важнейшим центром благотворительной деятельности Русской Православной Церкви.

Этот список можно было бы продолжать очень долго; перед нашествием монголо-татар на Руси насчитывалось более 100 монастырей.

Так складывался милосердно-благотворительный институт Русской Православной Церкви, имевший в лице монахов своих социальных работников, свои больницы, аптеки, а также обладавший финансовыми средствами из «десятины».

Характеризуя эпоху татаро-монгольского ига, митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей отмечал «...когда рухнуло русское государство, Русская Православная Церковь <...> одновременно стала единственным прибежищем для нуждающихся в помощи людей убогих, престарелых, нищих, и фактически полностью взяла на себя благотворительные функции»¹².

В период татаро-монгольского ига Церковь стала единственным прибежищем для нуждающихся в помощи людей – убогих, нищих, увечных – и фактически полностью взяла на себя благотворительные функции. Этому способствовало и то обстоятельство, что татарские ханы, особенно в первый период господства над Древней Русью, уважительно относились к духовенству, давали митрополитам охранительные грамоты, освобождали церкви и монастыри от поборов, давая тем самым Церкви возможность заниматься делами милосердия

¹¹ Ю. Верещагин, «История Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://sobory.ru/article/?object=00330> (просмотрено 11.11.2025 г.).

¹² Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей. Краткий очерк истории социального служения русской православной церкви. – М. [б. и.], [Электронный ресурс]: <http://www.vob.ru/mitropolit/trudi/science/service/sv-2.htm>. (просмотрено 11.11.2025 г.).

и благотворительности. Именно в период татаро-монгольского ига Церковь учредила первые в государстве больницы, в которых бедных лечили бесплатно.

В документе «Правило о церковных людях», относящемся к XIII в., дается перечень благотворительных дел Церкви: «... нищих кормление и чад мног, странным прилежание, сиротам и убогим промысление, вдовам пособие, девицам потребы, обидным заступление, в напастях поможение, в пожаре и в потопе, пленным искупление, в гладе прокормление, в худобе умирая и покровы и гробы»¹³. В то же время продолжалось личное участие князей-правителей в оказании помощи нуждающимся. Так, святой князь Александр Невский тратил значительные суммы на выкуп рючей из татарского плена¹⁴. Михаил Ярославич, замученный впоследствии в Орде, наставляя сына своего, говорил: «Странных и нищих не презирай, угодно бо есть сие Богу»¹⁵.

После избавления Руси от татаро-монгольского ига во второй половине XV столетия начинается новый этап в развитии благотворительной деятельности Русской Православной Церкви. По словам митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия «... преподобный Сергий Радонежский неразрывно связал служение русского православного монашества с благотворительной деятельностью. В делах милосердия выражалось призвание иноков служить миру, что являлось идеалом монашеского делания»¹⁶. В этот период строятся школы, открываются гостиные двory, в больницах бесплатно лечат нуждающихся. Среди обителей в этом отношении выделялся Иосифо-Волоколамский монастырь, имевший странноприимный дом, гостиницу, больницу, богадельню и церковноприходскую школу на 18 мальчиков.

Благотворительность, не рассчитанная на общественное признание, воспринималась как выражение христианской любви к ближнему. После Стоглавого Собора 1551 года в России начался переход к системе общественного призрения с дифференцированным подходом к разным группам населения, нуждающегося в помощи. Церквям и монастырям предписывалось отделить

¹³ Русское православие: веки истории / Под ред. **А.И. Клибанова**. — М.: Политиздат, 1989, 719 с.

¹⁴ «Жизнеописание святого благоверного великого Александра Невского». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://lavra.spb.ru/alexander-nevskiy/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

¹⁵ **А. Козицин**, О благотворительности. — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://пасха.ru/index.php/ru/blagotvoritelnost.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

¹⁶ **Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий.**, Краткий очерк истории социального служения русской православной церкви. — М. [б. и.], [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.vob.ru/mitropolit/trudi/science/service/sv-2.htm> (просмотрено 11.11.2025 г.).

родам, на церковных дворах приюты для принятия «зазорных» детей на тех же основаниях, как и во Франции. Согласно историко-статистическому описанию Тихвинского Богородицкого мужского монастыря, именно при Петре I в нем была основана богадельня, имевшая главной целью обеспечение спокойной старости увечным и израненным воинам¹⁸.

Церковная реформа Петра I, по существу, поставила Церковь на службу государству, что отразилось и на характере каритативной деятельности Русской Церкви, подчиненной правительственным коллегиям – финансовой и судебной. Однако план преобразования благотворительного института Православной Церкви, задуманный Петром I, был осуществлен только в правление императрицы Екатерины II.

С 1764 года стали открываться новые монастыри, имеющие богадельни, приюты, странноприимные дома, школы с общежитиями для учеников. Приказом общественного призрения, основанным в 1775 году, предписывалось устраивать сиротские и работные дома для просящих милостыню профессиональных нищих, способных прокормиться собственной работой, и оказывать помощь добровольно являвшимся за вспомоществованием¹⁹. Для увеличения денежных средств приказов общественного призрения им были разрешены приемы вкладов на хранение и выдача ссуд под недвижимость и государственные процентные бумаги.

Таким образом, благотворительная деятельность стала возможной не только в результате пожертвований в пользу нуждавшихся, но и благодаря специальным благотворительным структурам, включавшим банки, магазины и т. п. Однако к середине XIX века традиции церковной благотворительности прервались в связи с упадком социальной активности приходов, лишенных прав юридического лица.

С середины XIX века началось развитие новой для России формы благотворительности – сестринского милосердия. Еще в 1844 году в Петербурге была создана первая в Европе Свято-Троицкая женская община, готовившая сестер

¹⁸ «Тихвинский Богородичный Успенский мужской монастырь». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tikhvin-eparhia.ru/eparkhiya/blagochinnicheskie-okruga/tikhvinskij-bogorodichnyj-uspenskij-muzhskoj-monastyr> (просмотрено 11.11.2025 г.).

¹⁹ Л. Е. Горелова, Благотворительность в русской медицине // Русский медицинский журнал, 2004 г., № 8. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.rmj.ru/articles_371.htm (просмотрено 11.11.2025 г.).

милосердия для попечения о вдовах²⁰. Пример жертвенного служения сестер милосердия во время Крымской войны послужил образцом при создании Российского общества попечения о раненых и больных воинах (1867), которое через 12 лет было преобразовано в Российское общество Красного Креста. Подвиг сестер милосердия Никольской и Крестовоздвиженской общин вызвал волну объединения в подобные общины христианок-доброхоток во многих губерниях России. К началу Первой мировой войны было зарегистрировано более ста подобных общин, а к середине 1917 года в России было примерно 30 000 сестер милосердия, из них 20 000 вышли из епархиальных общин. Общины сестер милосердия стали своеобразными женскими монастырями в миру, в них не требовалось пострига в монахини. Данного рода общины объединяли физически здоровых женщин-христианок от 21 года до 40 лет, представлявших все сословия и звания, с одним духовным намерением — бескорыстно служить страждущим. Среди таких общин выделялась женская епархиальная община сестер милосердия в Покровском-Рубцове, учрежденная в 1869 году бывшей игуменией Серпуховского Владычного монастыря Митрофанией²¹. Сестры общины регулярно ухаживали за больными в Старо-Екатерининской больнице, ими был открыт приют для сирот в возрасте от 3 до 9 лет с шестилетней школой, программа которой предусматривала изучение образовательных дисциплин и Закона Божия. Существование таких общин позволяет говорить о наличии определенного института милосердия в Русской Православной Церкви, обладавшего специально подготовленными кадрами — сестрами милосердия, оказывавшими помощь людям в миру, — раненым на поле боя, больным и инвалидам, сиротам, престарелым и т. д. К 1 декабря 1907 года в России насчитывалось 907 мужских и женских монастырей, среди которых примерно четвертая часть занималась милосердной деятельностью. Наличие таких благотворительных обителей, как Дом трудолюбия и сестринские общины милосердия, свидетельствует о высоком уровне развития каритативной деятельности Русской Православной Церкви в конце XIX — начале XX века.

²⁰ «Общины сестер милосердия в России в XIX — XX веках». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.mmom.ru/mmom/news/novosti-obiteli/obshchiny-sester-miloserdiya-v-rossii-v-xix-xx-vekakh.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

²¹ «Деятельность московских общин сестер милосердия во второй половине XIX — начале XX веков». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.omophor.ru/articles/deyatelnost-moskovskih-obshchin-sester-miloserdiya-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vekov> (просмотрено 11.11.2025 г.).

Замечательную попытку осмыслить служение сестер милосердия в свете православного учения сделал духовник Крестовоздвиженской общины будущий протопресвитер и ректор Санкт-Петербургской академии священник Иоанн Янышев в записке «Об учреждении общины сестер милосердия в Православной России». По мнению отца Иоанна, Община сестер милосердия должна быть обществом избранных христианок, «...ради любви ко Христу Спасителю и ради своего спасения добровольно оставивших все в мире, чтобы служить Господу в лице Его меньшей братии: больных, сирот, детей, странников, странниц...»²². Одной из причин, по которой может возникнуть необходимость в создании такого рода общин, отец Иоанн считает «оскудение любви и частной благотворительности» в членах Православной Церкви, когда «...созреет более или менее общее убеждение в необходимости особого сословия женщин – официальных служительниц делу человеколюбия». При этом отец Иоанн отмечает, что целью служения такой общины должно быть спасение душ, как сестер, так и призреваемых ими людей²³.

Среди форм благотворительной деятельности Церкви того периода следует отметить помощь инвалидам и участникам войн, их семьям, престарелым, тяжелобольным, людям с психическими расстройствами. Социально незащищенные слои общества – безработные, сироты, неграмотные, нищие, голодающие, погорельцы и другие пострадавшие в результате различных бедствий также не оставались без внимания Русской Православной Церкви. Милосердно-благотворительная деятельность Церкви требовала хорошей организации, финансового и хозяйственного обеспечения. Осуществлялась она многочисленными благотворительными обществами, комитетами помощи, попечительствами, существующими при церковно-приходских общинах. Если же они находились при муниципальных органах управления или других светских организациях, Церковь принимала активное участие в их работе.

В рамках благотворительных обществ при Русской Православной Церкви открывались больницы и лечебницы для тяжелобольных, психически больных, инвалидов, где за ними ухаживали сестры и братья милосердия из числа мирян или послушников монастырей. В бесплатных столовых и чайных все нуждавшиеся могли получить питание. Помимо этого, существовали церков-

²² П. В. Волошун, Блаженны милостивые. Благотворительная деятельность Великой княгини Елизаветы Федоровны. М.: ДАР, 2010, с. 134.

²³ Там же, с. 135.

но-приходские школы и производственные мастерские, в которых дети из бедных семей бесплатно обучались грамоте и какому-нибудь ремеслу.

Средства для благотворительной деятельности собирались из разнообразных источников, к числу которых относились:

- членские взносы;
- единовременные пожертвования деньгами и вещами как членов благотворительного общества, так и посторонних лиц;
- кружечный сбор, проводимый с разрешения властей (кружки с надписью и печатью благотворительного общества выставлялись в разных местах);
- проценты с банковских капиталов благотворительного общества;
- доходы от устраиваемых благотворительным обществом с разрешения властей концертов, спектаклей, литературных чтений и т. д.

Сама Русская Православная Церковь делала большие пожертвования на создание и содержание больниц, школ, приютов. Православные священники в своих проповедях, обращаясь к прихожанам, постоянно говорили о необходимости участия в делах милосердия.

Изложенное выше позволяет говорить о том, что РПЦ до событий 1917 года уделяла проблемам милосердия и социального служения большое внимание.

После Октябрьской революции 1917 года благотворительная деятельность была объявлена атрибутом буржуазного общества. Такое отношение к милосердию вело к забвению социального служения Русской Православной Церкви, хотя Церковь и стремилась продолжать благотворительную деятельность в полном соответствии со своими многовековыми традициями и христианскими заповедями. Во время голода в Поволжье в 1921–1923 гг. св. Патриарх Тихон учредил Всероссийскую церковную комиссию для оказания помощи голодающим. Однако церковная инициатива была признана правительством нецелесообразной, следствием чего явилось совместное постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях», согласно которому всем религиозным организациям, в том числе и Русской Православной Церкви, было запрещено заниматься благотворительной деятельностью. Решение целого ряда социальных вопросов, находившихся ранее исключительно в ведении церковных благотворительных обществ, стало прерогативой государства²⁴.

²⁴ «О религиозных объединениях. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР 8 апреля 1929 г.». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/371831-o-religioznyh-obedineniyah-postanovlenie-vtsik-i-snk-rsfsr-8-aprelya-1929-g> (просмотрено 11.11.2025 г.).

С начала 90-х годов XX века церковная благотворительность начала возрождаться. Первые шаги на ниве диаконического служения связаны с деятельностью Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского патриархата, образованного в январе 1991 года в соответствии с определением Святейшего Патриарха и Священного Синода Русской Православной Церкви²⁵. Кроме того, многие дела социального служения осуществляются на уровне епархий, монастырей, приходов, братств и сестричеств.

В начале 90-х годов XX века доля участия церковных учреждений при оказании социальной помощи населению вновь стала увеличиваться. При этом направления помощи были самыми разнообразными – помощь людям без определенного места жительства, вынужденным переселенцам, бродяжничающим детям и т. д. Процесс осмысления опыта и современного состояния социальной жизни в постсоветский период происходит на фоне дестабилизации в сферах экономики, духовной жизни, падения жизненного уровня некоторых слоев населения, резкого социального расслоения общества, активного поиска решения означенных проблем. Важным шагом в этом процессе стало принятие в августе 2000 г. «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Несмотря на то, что в 2001 году социальному служению в России исполнилось 300 лет, никогда ранее не существовало официального церковного документа, в котором бы была систематизирована и сформулирована позиция Церкви по широкому кругу проблем, имеющих отношение к жизни общества. Данный документ определяет, что Русская Православная Церковь в осуществлении своих социальных программ может рассчитывать на помощь и содействие государства. Уже на первом после своей интронизации ежегодном епархиальном собрании в Москве в 2009 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл указал: «В наше время у каждого прихода должна быть своя социальная специализация... Предлежащий нам фронт работы обширен, встает вопрос о подготовке специалистов, способных организовать на приходском уровне полноценную социальную работу. Очевидно, нам потребуется ввести должность социального работника в каждом приходе»²⁶. В дальнейшем было предложено расширить эту практику на все

²⁵ Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/65944.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

²⁶ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (23 декабря 2009 г.). – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://moseparh.ru/doklad-2009.html> (просмо-

епархии Русской Православной Церкви. Архиерейский собор 2011 г. подчеркнул необходимость активизировать работу по введению в приходах Русской Православной Церкви штатных оплачиваемых должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью. Однако, поскольку далеко не каждый приход мог позволить себе три новые штатные единицы, указывалось, что на первом этапе эти должности следует вводить в крупных городских приходах, при этом штатные оплачиваемые сотрудники должны быть в каждом благочинии с тем, чтобы они помогали всем настоятелям в рамках благочиния развивать соответствующую работу. На заседании Высшего Церковного Совета 30 ноября 2012 г. были приняты «Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов» и «Положение об аттестации катехизаторов». В ходе обсуждения вышеперечисленных образовательных стандартов была выдвинута идея включить их в общую систему духовного образования²⁷.

В настоящее время подготовлены стандарты для молодежных руководителей и социальных работников, разработаны должностные инструкции и методические указания для приходского и благочиннического педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью²⁸.

Важным социальным церковным документом по организации и систематизации православного диаколического служения стало подготовленное Межсоборным Присутствием и принятое Архиерейским Собором 4 февраля 2011 г. Положение «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», в котором были изложены богословские основания социального служения и систематизирована реальная многогранная деятельность в этой области²⁹. В документе представлена модель организации социальной работы на общецерковном, епархиальном, монастырском и приходском уровнях, прямо призывая их к деятельным делам милосердия. В Положении отмечено,

тreno 11.11.2025 г.).

²⁷ «Подготовка приходских работников будет включена в общую систему духовного образования». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2666319.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

²⁸ «Типовая должностная инструкция помощника Благочинного по катехизации». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://oroik-bryansk.cerkov.ru/tipovaya-dolzhnostnaya-instrukciya-pomoshhnika-blagochinnogo-po-katekizacii/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

²⁹ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

что «жизнь в Церкви есть непрестанное служение Богу и людям», и дается определение: «Социальное служение Церкви – это инициированная, организованная, координируемая и финансируемая Церковью или с помощью Церкви деятельность, имеющая своей целью оказание помощи нуждающимся». Практическое выражение христианского милосердия и любви не должно сдерживаться и ограничиваться никакими религиозными, национальными, государственно-политическими, социальными рамками, так как «Церковь простирает свое человеколюбие не только на своих членов, но и на тех, кто к ней не принадлежит»³⁰.

Также в тексте документа широко представлены вопросы диаконического образования. Так, в число задач епархиальных подразделений входит «проведение обучающих семинаров по организации социальной работы, а также курсов подготовки церковных социальных работников... распространение методических и информационных материалов, подготовленных или одобренных специализированными церковными учреждениями и предназначенных для обучения различным видам диаконической работы», штатный приходской социальный работник должен заниматься «организацией обучения лиц, принявших на себя обязанности добровольцев» и т. д.

Священный Синод Русской Православной Церкви в своем заседании от 2 октября 2013 г. утвердил документ, регламентирующий подготовку приходских специалистов, в том числе социальных работников.³¹ Во исполнение поручения Собора Священный Синод постановил создать Межведомственную рабочую группу для координации работы по открытию образовательных центров по подготовке специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности в составе председателей профильных синодальных структур и Учебного комитета Русской Православной Церкви. Для реализации данных образовательных программ (подготовка катехизаторов, миссионеров, церковных молодежных и социальных работников) созданы соответствующие образовательные структуры:

³⁰ «Социальное служение Церкви современному российскому обществу на примере Московской епархии». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://mosmit.ru/library/vedomosti/74/1573/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

³¹ «Положение о порядке реализации программ по подготовке специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности». Материалы заседания Священного Синода РПЦ. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3277268.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

- 1) специализированные отделения, создаваемые при духовных семинариях;
- 2) специализированные факультеты и отделения православных университетов;
- 3) совместные образовательные программы со светскими вузами на основе двусторонних договоров, в том числе в виде теологических факультетов и кафедр;
- 4) епархиальные центры дополнительного образования без отдельного юридического лица или с учреждением такового.

Вместе с тем, обучение этих специалистов проводится путем организации краткосрочных (16–72 академических часов) или среднесрочных курсов повышения квалификации (72–100 академических часов), а также в рамках заочной (дистанционной) формы обучения. Образовательный процесс находится под контролем Учебного комитета, а успешность реализации программ контролируют соответствующие профильные синодальные учреждения на основе разработанных типовых программ, реализующих программы подготовки и повышения квалификации разных уровней. Образовательные стандарты проходят экспертизу Учебного комитета и утверждаются Высшим Церковным Советом.

Тем самым, впервые в новейшей истории Русской Православной Церкви заявлено о формировании разветвленной образовательной системы, ориентированной именно на мирян, роль которых в церковном служении тем самым существенно возрастает. Характерно, что подготовка приходских работников рассматривается не как «довесок» к общецерковной системе духовного образования, но органично интегрирована в нее.

Этот документ стал очередной ступенью процесса, который был инициирован Священноначалием и направлен на то, чтобы осуществить дифференциацию различных видов церковных служений на приходах, в благочиниях и епархиях. Следует заметить, что введение новых должностей сотрудников, ответственных за различные области церковного служения, свидетельствует о возвращении к традиционному многообразию общинных служений, успешно функционировавших в различные периоды истории Русской Православной Церкви. Сравнивая прошлое с современным историческим периодом, следует отметить, что сейчас значительно расширились области социального служения РПЦ.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» содержат 16 пунктов перечисления областей совместного делания. В их числе такие области, которые не просматривались ранее в качестве возможного социального

служения Церкви: проблемы биоэтики; проблемы экологии; международные отношения; отношения со светской наукой и средствами массовой информации. С учетом современных условий опыт государственной поддержки стимулирует социальное служение Отечеству меценатов и благотворителей под сенью Русской Православной Церкви.

2. ЗАДАЧИ ПРАКТИЧЕСКОГО СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ РЕАЛИЯХ.

Социальное служение Русской Православной Церкви включает более 4500 церковных социальных служб и проектов в России и других странах, в том числе 78 приютов для женщин в кризисных ситуациях, 230 центров гуманитарной помощи, более 90 церковных приютов для бездомных, более 400 проектов по оказанию помощи инвалидам, 231 церковный центр для наркоманов, более 900 сестричеств милосердия, более 600 православных организаций и проектов, помогающих алкоголикам и их родственникам.

Главным отделом, координирующим социальное служение, является Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви, учрежденный решением Священного Синода 31 января 1991 г. Отдел оказывает содействие в работе церковных социальных начинаний во всех епархиях в России и за рубежом, разрабатывает и внедряет эффективные методики помощи нуждающимся, организует обмен опытом и обучение церковных социальных работников³².

Миссия Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской православной церкви заключается в соединении эффективных современных технологий благотворительности с подлинно христианским служением ближнему. При этом социальное служение Русской православной церкви не ограничивается религиозными, национальными, государственно-политическими или социальными рамками.

На общецерковном уровне основными целями и задачами социального служения являются:

³² «Концепция Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви Московского Патриархата». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.diaconia.ru/koncepciya-otdela-po-cerkovnoj-blagotvoritelnosti-i-socialnomu-sluzheniyu-grc-mp> (просмотрено 11.11.2025 г.).

- координация и содействие в работе церковных социальных начинаний во всех епархиях;
- разработка и внедрение эффективных методик помощи всем категориям нуждающихся;
- организация обмена опытом и обучения церковных социальных работников, а также межконфессиональный обмен опытом;
- организация эффективного сотрудничества с государственными структурами всех уровней, а также с общественными организациями и предпринимательскими структурами;
- популяризация идеи о необходимости личного участия в делах милосердия, привлечение внимания к нуждам обездоленных, привлечение в сферу благотворительности широкого круга людей и организаций;
- создание общецерковного массового добровольческого движения милосердия;
- создание общецерковных программ привлечения массовых частных пожертвований на социальные проекты Церкви.

В задачи социального служения *на уровне епархиальных* подразделений входят:

- координация всей социальной работы в епархии;
- привлечение клириков и мирян к практическим делам милосердия;
- разъяснение значения благотворительности как особого духовного поприща;
- проведение обучающих семинаров по организации социальной работы, а также курсов подготовки церковных социальных работников;
- распространение методических и информационных материалов, подготовленных или одобренных специализированными церковными учреждениями и предназначенных для обучения различным видам диаконической работы;
- создание в епархиях объединений мирян — специалистов в той или иной области: врачей, психологов, педагогов, вовлеченных в социальную деятельность и т. д.; привлечение к церковной социальной работе жен священнослужителей;
- поддержка церковных социальных учреждений в их участии в государственных и иных конкурсах, тендерах на выполнение социальных работ, обеспечение партнерских взаимоотношений церковных социальных учреждений с соответствующими государственными и общественными организациями;

- содействие освещению в средствах массовой информации общецерковной и епархиальной социальной деятельности, организация социальной рекламы;
- помощь в укреплении материальной базы социальных епархиальных, приходских и монастырских программ за счет собственно церковных и привлеченных средств, в том числе через работу с жертвователями, организацию ярмарок и благотворительных аукционов;
- ходатайство перед епархиальным архиереем о поощрении лиц, ведущих активную социальную работу;
- подготовка соглашений о сотрудничестве и взаимодействии с региональными органами власти, ответственными за социальную деятельность;
- проведение совместных с региональными властями и общественными организациями благотворительных акций с привлечением широких слоев населения;
- содействие установлению постоянных связей приходов с конкретными государственными учреждениями здравоохранения и социальной сферы, заключению между ними соглашений о сотрудничестве;
- составление карт социальной работы приходов епархии, с указанием закрепленных за каждым приходом медицинских и социальных учреждений;
- проведение епархиальных целевых денежных сборов;
- привлечение учащихся духовных учебных заведений к социальной работе;
- руководство благотворительной деятельностью братств и сестричеств;
- создание службы телефона доверия епархиального социального отдела.

На уровне *благочиния* общая организация, координация и контроль в области церковно-социальной работы ведутся под руководством благочинного. Непосредственное осуществление этой работы должно быть возложено на штатного благочиннического социального работника. В обязанности последнего входят:

- содействие созданию и реализации межприходского сотрудничества в социальной сфере;
- планирование, координация и контроль деятельности приходских социальных работников;
- осуществление связей с местными органами власти и самоуправления для организации совместной деятельности в сфере попечения о социальных

и медицинских учреждениях и для решения вопросов, касающихся деятельности приходских в этой области;

- изучение и анализ приходских отчетов в части, отражающей социальную деятельность;

- составление проекта отчета благочиния по социальной работе, который утверждается благочинным и направляется на усмотрение правящего архиерея.

На приходском уровне общая организация, координация и контроль церковно-социальной работы находятся в компетенции настоятеля. Непосредственное администрирование и выполнение этой работы должно быть возложено на штатного приходского социального работника. Социальная работа прихода включает в себя следующие направления:

- формирование группы добровольцев, готовых и способных осуществлять приходскую социальную деятельность;

- организация обучения лиц, принявших на себя обязанности добровольцев;

- составление и постоянное обновление списка нуждающихся в помощи прихожан: одиноких, престарелых, хронически тяжело больных, инвалидов, членов многодетных, а также неполных и социально неблагополучных семей и других подобных лиц; приходской социальный работник должен лично знать таких людей и организовывать помощь им, привлекая к этому добровольцев;

- работа вне приходской общины, предполагающая избрание одного или нескольких направлений из числа перечисленных в разделе 2 настоящего документа, с ведома благочинного и на основании указаний правящего архиерея, в соответствии с возможностями прихода;

- сбор средств как внутри прихода, так и вне его для финансирования социальных приходских программ;

- забота об информационном обеспечении приходской социальной деятельности посредством размещения информации на приходских сайтах, в приходских периодических изданиях и в светских СМИ;

- духовная, а в отдельных случаях и материальная поддержка добровольцев, особо посвятивших себя делам милосердия в приходе;

- воспитание детей и молодежи прихода через предоставление им возможности посылно участвовать в социальных инициативах, а также через соответствующие программы обучения в воскресных школах;

- привлечение сотрудников государственных социальных и медицинских учреждений к приходской социальной деятельности с учетом того, что эти светские специалисты могут стать квалифицированными соработниками Церкви в деле реализации ее социальных проектов;
- духовная поддержка лиц, находящихся в социальных и медицинских учреждениях, как из числа персонала, так и из числа опекаемых;
- участие в различных социальных программах и мероприятиях, осуществляемых в этих учреждениях; инициирование подобных мероприятий;
- вовлечение в социальные и благотворительные акции, в том числе приуроченные к церковным и некоторым государственным праздникам, как можно большего числа людей;
- оборудование храмов средствами, обеспечивающими доступ в них лиц с ограниченными возможностями и полноценное участие этих людей в богослужении.

Монастыри, являясь центрами аскетического подвига и молитвы, издревле участвовали в делах милосердия и благотворительности. При обителях устраивались церковные богадельни, приюты, благотворительные трапезные для немощных. Монастыри могут осуществлять с учетом особенностей их внутренней жизни те же виды социального служения, что и приходы.

Христианин должен видеть в каждом человеке, обращающемся за помощью, образ Божий и неповторимую личность. Следует помнить, что «Сам Христос Вседержитель ходит в образе нищего», и «дающий нищему дает в руки Христа» (Пролог, 18 октября). Члены Освященного Собора выражают уверенность, что социальная работа православных священнослужителей и мирян поможет им исполнить спасительную заповедь Христову о любви к людям и тем самым преобразить жизнь ближних.

3. ОРГАНИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКОВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ.

На основании проведенного мной исследования, социальную деятельность Русской Православной Церкви можно определить как систему ее взаимодействий с другими социальными подсистемами, осуществляемой в форме социального служения РПЦ, наиважнейшие цели которого – привнесение в общество идеалов нравственности и гуманизма; укрепление в обществе законопослушности и патриотизма; возрождение традиционной русской культу-

ры. При реализации церковных социальных программ и концепций, Церковь, в первую очередь, опирается на Священное Писание и труды Отцов Церкви³³.

Основные принципы организации социальной работы в Русской Православной Церкви, были изложены в документе Архиерейского Собора 2011 г.:

- **Служение любви и милосердия к ближнему.** Церковь должна свидетельствовать о Христе и Его Царстве, осуществляя служение.

- **Общение на основе христианской веры и любви.** Все члены Церкви составляют «одно тело во Христе», поэтому между ними должно быть общение, выражающееся во взаимной помощи и совместных социально значимых трудах.

- **Отсутствие иждивенчества.** Совершая дела милосердия, православные христиане должны проявлять рассудительность. Нуждающемуся необходимо не только выделять материальные средства, но и помогать в поиске правильного жизненного пути, в преодолении греховных пристрастий.

- **Сотрудничество с различными организациями.** В делах милосердия и благотворительности Церковь может сотрудничать с органами власти, общественными организациями и объединениями граждан.

- **Работа не только внутри Церкви, но и с теми, кто к ней не принадлежит.** Социальное служение Церкви не может ограничиваться религиозными, национальными, государственно-политическими или социальными рамками.

Согласно документу «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», в области организованной социальной работы православные христиане несут следующие служения:

- **Координатор социальной деятельности** – клирик или мирянин, являющийся штатным сотрудником церковного института, получающим зарплату. Занимается координацией диаконической деятельности, а также организацией социальных проектов. Епархиальный координатор в своей работе подотчетен епархиальному архиерею, координатор в рамках благочиния – благочинному, приходской координатор – настоятелю.

- **Штатный сотрудник церковного социального учреждения** (детского дома, приюта, богадельни, благотворительной столовой и т. д.). Для него

³³ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

церковная социальная работа является основным родом профессиональной деятельности. Пастырское попечение о таком сотруднике – сфера ответственности духовников церковных социальных учреждений.

- **Сестра милосердия – член сестричества**, то есть руководимого духовником объединения женщин, желающих в той или иной мере посвятить себя служению милосердия, обычно имеющего устав и специальный чин посвящения в сестры. Сестра милосердия может нести свое служение в свободное от основной (светской или церковной) работы время, или же находиться в штате церковного социального или медицинского учреждения. Обычно это служение носит характер регулярных долговременных обязанностей. Православные мужского пола также могут принимать участие в деятельности сестричеств.

- **Доброволец (волонтер)** – человек, в свободное время принимающий на безвозмездной основе личное участие в социальной церковной деятельности. Для выполнения добровольческой работы от волонтера, как правило, не требуется специальной квалификации, однако для некоторых видов церковно-социальной деятельности волонтеры проходят специальное обучение. Предпочтительно, чтобы поле добровольческой деятельности максимально отражало личные наклонности и способности волонтера.

- **Жертвователю** – священнослужитель или мирянин, материально участвующий в обеспечении церковного социального служения. На пожертвования создается материальная основа для обеспечения систематической социальной деятельности. Пожертвования могут быть как крупными, так и небольшими, регулярными или разовыми.

- **Член попечительского совета при социальном учреждении** (церковном, государственном или ином) – лицо, оказывающее помощь в работе социального учреждения на основе взятых на себя обязательств, в том числе посредством наблюдения за условиями жизни подопечных.

Координация церковной социальной работы РПЦ осуществляется в рамках следующей структуры: общецерковный, епархиальный, благочиннический, приходской уравни, монастыри.

На общецерковном уровне координацию церковно-социальной деятельности осуществляет Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению.

Общее руководство епархиальными подразделениями, работающими в области социального служения и благотворительности, осуществляют правящие архиереи, которые определяют направления и приоритеты деятельности таких

подразделений в зависимости от имеющихся потребностей, а также, по представлению благочинных, определяют меру участия приходов в социальной деятельности, исходя из их местоположения, количества прихожан и материального достатка.

На уровне благочиния общая организация, координация и контроль в области церковно-социальной работы ведутся под руководством благочинного. Непосредственное осуществление этой работы возложено на штатного благочиннического социального работника.

На приходском уровне общая организация, координация и контроль церковно-социальной работы находятся в компетенции настоятеля. Непосредственное администрирование и выполнение этой работы возложено на штатного приходского социального работника.

Монастыри осуществляют с учетом особенностей их внутренней жизни те же виды социального служения, что и приходы.

Для системной организации церковной социальной деятельности необходима информационная поддержка, которая позволяет найти добровольцев, благодотворителей, а также привлечь внимание общества к той или иной социальной проблеме.

Согласно документу Высшего Церковного Совета 2019 года об организации социального служения в Епархии, основными способами получения средств, обеспечивающих деятельность церковных социальных работ, являются:

- пожертвования физических лиц;
- пожертвования юридических лиц;
- проведение благотворительных акций и мероприятий;
- участие в грантовых конкурсах;
- государственное финансирование (за счет бюджетных средств и внебюджетных фондов)³⁴.

Итак, сегодня Русская Православная Церковь является одним из крупнейших организаторов социального служения на территории России. В период Патриаршества Святейшего Патриарха Кирилла после внутренней реорганизации Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению произошло изменение подхода к церковной социальной помощи. Она приобрела системный характер.

³⁴ «О перспективах развития церковного социального служения». Итоговый документ I съезда глав епархиальных отделов по социальному служению Русской Православной Церкви, от 10.07.2011 г. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> <http://www.patriarchia.ru/db/text/1558281.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

4. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ.

В рамках церковной социальной деятельности развиваются два направления работы: профессиональная церковная социальная работа и добровольное социальное служение.

Согласно Итоговому документу I съезда глав епархиальных отделов по социальному служению Русской Православной Церкви, прошедшего по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Москве 7-9 июля 2011 г., «социальная работа – это не только добровольное служение, основанное на частной инициативе, по велению сердца, но и сложная работа, требующая профессиональной подготовки»³⁵.

По благословению Святейшего Патриарха Кирилла в 2010 г. было создано и успешно развивается отделение, готовящее церковных социальных работников на базе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Кроме того, в 2011 г. началось обучение социальной работе в новом формате дистанционного типа – вебинары Синодального отдела по церковной благотворительности. Эта одна из самых перспективных форм обучения, не требующая затрат для участников, но дающая возможность полноценного профессионального роста и общения с компетентными коллегами. Участники съезда отметили необходимость введения в программы обучения будущих священнослужителей курса по основам церковной социальной работы и желательность прохождения после рукоположения практики в церковных социальных проектах (по примеру практики рукоположенных диаконов и иереев в проектах православной службы «Милосердие» в Москве)³⁶.

Основные направления практической деятельности социального служения Русской Православной Церкви:

- **Защита материнства и детства.** Профилактика абортов. Организация центров/ приютов по защите материнства и детства с возможностью оказания комплексной помощи семьям: духовной, социальной, психологической, педагогической, материальной помощи всей семье, включая и отцов. Данный вид

³⁵ М. Голубков, «Задачи и приоритеты социальной практики духовенства». – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: http://e-vestnik.ru/analytics/sozialnaya_praktika_duhovenstva_10258/ (просмотрено 11.11.2025 г.).

³⁶ Православная служба помощи «Милосердие». Отчеты. – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://miloserdie.help/reports/> (просмотрено 11.11.2025 г.).

работы должен быть направлен на создание мира и гармонии в семье в целом, включая предотвращение домашнего насилия, повышение ответственности родителей, а также повышение статуса отца в семье;

- **Помощь в чрезвычайных ситуациях.** Взаимодействие епархий с Синодальным отделом по церковной благотворительности во время ЧС федерального значения и со светскими структурами МЧС;

- **Помощь людям с инвалидностью и их семьям.** В рамках данного направления создаются системы полноценного окормления инвалидов, живущих в семьях или находящихся в социальных учреждениях, чтобы люди с ограниченными возможностями стали полноценными членами церковной общины. Работа с инвалидами должна базироваться на постоянном повышении уровня образования участвующих в работе с инвалидами священников, прихожан и добровольцев. Церковные социальные работники и священники ориентируются на оказание духовной, социальной, педагогической, психологической, а также материальной поддержки инвалидам и их семьям, а также на создание в храмах и православных организациях доступной среды для разных категорий с целью обеспечения их полноценного участия в богослужениях и интеграции в церковную жизнь приходов;

- **Помощь наркозависимым.** Сформированы реабилитационные центры, которые оказывают помощь, базируясь на собственных методиках. Однако не до конца решены проблемы кадров, организации новых реабилитационных центров по типовым проектам, взаимодействие с государством и НКО, юридическое обеспечение реабилитации наркозависимых;

- **Помощь алкозависимым.** Организация при монастырях и приходах братства, общества, общины трезвости, информационные и консультационные центры, горячие телефонные линии, дома трудолюбия, реабилитационные центры, клубы и школы трезвости, группы само- и взаимопомощи; разрабатываются профилактические и реабилитационные программы с участием священнослужителей, специалистов и добровольных помощников; развивается сотрудничество с государственными и общественными организациями;

- **Помощь бездомным и людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию.** Сформированы православные приюты для бездомных и социальные столовые. Подготовка специалистов и дополнительная специализация приходов по видам деятельности позволяет создавать комплексные центры срочной социальной помощи бездомным, включающие благотворительную столовую,

консультационный кабинет, а также кабинет социальной помощи и стационар. Однако Церковь видит, что кроме срочной социальной помощи необходимо организовывать многоступенчатую систему реабилитационных мероприятий для бездомных, ориентированных на их возвращение в социум. Также необходимо организовать работу по предотвращению бездомности и ориентированную на смягчение отношения общества к данной категории;

- **Помощь тяжелобольным** (создание хосписов, выездных паллиативных бригад);
- **Помощь детям-сиротам, детям, лишенным попечения взрослых;**
- **Помощь вынужденным переселенцам и беженцам;**
- **Помощь вернувшимся из зоны СВО.** Церковные социальные работники и священники ориентируются на оказание духовной, социальной, психологической, а также материальной поддержки ветеранам боевых действий и их семьям.

Социальная деятельность невозможна без активного участия добровольцев. Первые добровольцы часто набираются из прихожан, а потом уже от них узнают о проектах помощи и другие люди.

При отборе добровольцев для церковного социального служения предпочтения отдаются тем людям, которые осознанно сделали выбор в пользу волонтерской активности, хотят помогать другим людям, имеют хорошее физическое состояние, честны и ответственны.

В настоящее время представлено множество примеров православного служения с привлечением добровольцев. Самой крупной православной социальной службой в России является Православная служба помощи «Милосердие», в работе которой задействовано более 2000 добровольцев, активно участвующих в благотворительных программах: «Служба помощи бездомным. Возвращение», «Общество друзей милосердия», «Сиделки» и другие³⁷. Добровольцы также помогают службе «Милосердие» в проведении благотворительных акций и концертов. Сформирована добровольческая группа «Ремонту быть»: волонтеры делают ремонты нуждающимся, живущим в невыносимых условиях. Добровольцы-автомобилисты незаменимы, когда необходимо перевезти кого-либо из подопечных, например, ребёнка с инвалидностью в поликлинику, больницу, храм и т. д.

³⁷ Т. Богословская, «Волонтерство и церковь: подчинение или сотрудничество?». — М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.hse.ru/news/science/214715522.html> (просмотрено 11.11.2025 г.).

По мнению Бориса Кнорре, волонтерство неотъемлемо от социального служения, потому что социальная деятельность Церкви в той или иной степени подразумевает момент жертвенности, благотворительности. Даже те сотрудники социальных центров, которые получают плату за свою работу, все равно в какой-то степени могут выступать в качестве волонтеров, так как эта плата обычно ниже той, которая положена в соответствующих светских организациях. Но в целом деятельность церковных социальных центров основывается на труде энтузиастов, помогающим страдающим людям абсолютно бесплатно³⁸.

Особенность социальной работы Церкви заключается в том, что она является социальным инструментом объединения людей в церковном приходе, содействуя умножения результата их деятельности, которого никогда не может достичь один человек. Без этого эффекта принципиально невозможны развитие не только общества, но и многих других сфер жизнедеятельности человечества. Именно поэтому социальная работа Церкви является неотъемлемой частью священной миссии Церкви на земле.

5. ЦЕРКОВНО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В ЦЕРКВИ.

Русская Православная Церковь имеет многовековую традицию тесного взаимодействия с государством в социальной деятельности. К началу 2000-ых гг. развитие сотрудничества между ними достигает такого уровня, что его можно проследить по всем направлениям политической жизни. Благодаря включению государства в проблемы сферы религии было разработано новое законодательство, создающее благоприятные условия для дальнейшего развития социальной деятельности РПЦ. За точку отсчета моего исследования церковно-правовых оснований осуществления социального служения взят 2000 г. – год принятия на Юбилейном Архиерейском Соборе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви».

В разделе «Церковь и нация» «Основ» дано определение православного патриотизма. В нем отражены взгляды Церкви на действенность патриотизма православного христианина. Он должен проявляться в «труде во благо Родины,

³⁸ Организация социального служения в епархии (документ Высшего Церковного Совета, 2019 год). – М. [б. и.], [Электронный ресурс] // URL: <https://www.diaconia.ru/dokument-vysshego-cerkovnogo-soveta> (просмотрено 11.11.2025 г.).

защите ее от неприятеля, а также заботе о благой жизни своего народа, что включает в себя и дела, касаемые управления государства»³⁹.

В разделе «Церковь и государство» дана оценка принципа свободы совести.

В разделе «Христианская этика и светское право» сделан обзор важнейших вопросов соотношения Церковного учения и светских прав, обеспечивающих свободу индивида: «в современном светском правосознании одним из доминирующих принципов стало представление о неотъемлемых правах личности». В продолжении, «в системе современного светского гуманистического понимания гражданских прав человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект. Однако, вне бога существует лишь человек падший, весьма далекий от чаемого христианами идеала совершенства, явленного во Христе («Се, Человек!»). Между тем, для христианского правосознания идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения. Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществлять свое высокое призвание к «подобию Божию», исполнять свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами»⁴⁰.

В разделе «Церковь и политика» говорится о невозможности участия церковнослужителей в политике, и, тем более, поддержки Церковью каких-либо политических организаций. Но в пункте 3 раздела содержится уступка православному движению, так что Церковь оставляет возможность влиять на политическую ситуацию в государстве через них: «Ничто не препятствует участию православных мирян в деятельности органов законодательной, исполнительной и судебной власти, политических организаций. Мало того, такое участие, если оно совершается в согласии с вероучением Церкви, ее нравственными нормами и ее официальной позицией по общественным вопросам, является одной из форм миссии Церкви в обществе».

В пункте 4 раздела «Церковь и политика» отмечается, что «...миряне, участвующие в государственной или политической деятельности индивидуально или в рамках различных организаций, делают это самостоятельно, не отождествляя свою политическую работу с позицией церковной Полноты или каких-либо

³⁹ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Издательство Московской Патриархии. М., 2000, с. 45.

⁴⁰ Там же, с. 68–69.

канонических церковных учреждений и не выступая от их имени. При этом высшая церковная власть не преподает специального благословения на политическую деятельность мирян».

Далее в разделе подчеркивается значимость православных политических организаций: «Существование христианских (православных) политических организаций, а также христианских (православных) составных частей более широких политических организаций, а также политических объединений воспринимается Церковью как положительное явление, помогающее мирянам сообща осуществлять политическую и государственную деятельность на основе христианских духовно-нравственных принципов. Упомянутые организации, будучи свободными в своей деятельности, одновременно призываются к координации действий с церковным священноначалием в области осуществления позиции Церкви по общественным вопросам»⁴¹. Из этого следует, что православные политические организации должны действовать совместно с Церковью. В этом случае при аполитичной позиции Церкви косвенно у нее остается право влиять на политическую ситуацию в обществе через православные политические организации. Данное положение можно объяснить миротворческой позицией Церкви, стремившейся на всем протяжении постсоветского периода консолидировать различные политические силы.

В разделе «Собственность» говорится, что Церковь признает существование многообразных форм собственности, но при этом она не отдает предпочтения ни одной из этих форм. Каждая из этих форм может понести за собой явления различного характера, будь то нравственное использование материальных благ или несправедливое их распределение⁴².

В разделе «Война и мир» отмечается, что Церковь уделяет воинству особое значение, она принимает активное участие в воспитании в нем чувства патриотизма и высоконравственных идеалов. С помощью сотрудничества с армией и правоохранительными органами РПЦ старается возратить воинство к утвержденным веками традициям служения Отечеству⁴³. С другой стороны, Церковь высказывает свои стремления в осуществлении своей миротворческой деятельности и на уровне нации, и в международном масштабе. Она выступает как сторона примирения в вопросах национальных и этнических, а также поли-

⁴¹ Там же, с. 77–79.

⁴² Там же, с. 85.

⁴³ Там же, с. 91.

тических конфликтов. Для осуществления этих целей Церковь нередко обращает свое слово к влиятельным слоям общества, а также организует переговоры враждующих сторон и оказывает помощь страждущим.

В одном из важных разделов «Основ» – «Светская наука, культура, образование» подчеркивается, что светское образование имеет ценность и в христианской традиции; о том, что преподаваемые в светских учебных заведениях науки необходимы для человека верующего, говорили многие Отцы Церкви⁴⁴. Характеризуя социальную концепцию, Митрополит Кирилл в своем докладе отметил: «Должны настаивать на недопустимости навязывания учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждения монополии материалистического взгляда на мир, должны призывать к устранению последствий атеистического контроля над системой государственного образования»⁴⁵. По этому поводу в «Основах» отмечается: «Православные верующие с сожалением воспринимают попытки некритического заимствования учебных стандартов, программ и принципов образования из организаций, известных негативным отношением к христианству вообще или Православию в частности. Нельзя игнорировать и опасность проникновения в светскую школу оккультных и неоязыческих влияний, деструктивных сект, под воздействием которых ребенок может быть потерян и для себя, и для семьи, и для общества. Церковь полагает полезным и необходимым проведение уроков христианского вероучения в светских школах по желанию детей или их родителей, а также в высших учебных заведениях. Священноначалие должно вести с государственной властью диалог, направленный на законодательное и практическое закрепление реализации международно-признанного права верующих семей на получение детьми религиозного образования и воспитания. В этих целях Церковь также создает православные общеобразовательные учебные заведения, ожидая их поддержки со стороны государства»⁴⁶.

В разделе «Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма» затрагиваются актуальные вопросы современной жизни. По словам митропо-

⁴⁴ Там же, с. 144.

⁴⁵ Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, «Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви» // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Издательство Московской Патриархии. М., 2000, с. 32.

⁴⁶ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Издательство Московской Патриархии. М., 2000, с. 144–145.

лита Кирилла, «в «Социальной концепции» было необходимо сформулировать отношение к информационно-культурной глобализации, так как на его основе будет строиться взаимодействие Церкви с международными организациями. Церковь положительно относится к объединению стран и народов, особенно если они имеют общую историю и культуру. Главным условием в данной ситуации является отсутствие третьей стороны, против которой было бы направлено это объединение. Церковь признает естественность и неизбежность процессов глобализации, которые во многом способствуют информационному развитию, повышению эффективности коммуникаций, предпринимательской деятельности».

Но, наряду с этим, Церковь предупреждает о существовании противоречий в данных процессах. Во-первых, глобализация способствует изменению традиционных способов организации общества и осуществления власти. Во-вторых, большинством положительных плодов глобализации могут воспользоваться только те нации, которые имеют необходимые условия для развития экономических и политических систем. К сожалению, жители таких стран составляют менее двадцати процентов от населения планеты. Церковь выступает против «духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией». Этому противопоставляются совместные усилия Церкви, государственных структур, гражданского общества и международных организаций ради утверждения в мире по-настоящему равноправного культурного и информационного обмена, который также будет соединен с защитой самобытности наций и других человеческих сообществ⁴⁷.

Важнейшим постулатом, который характеризует взгляд Церкви на современную жизнь, является оценка секуляризма: «Уважая мировоззренческий выбор нерелигиозных людей и их право влиять на общественные процессы, Церковь в то же время не может положительно воспринимать такое устройство миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность. Именно поэтому, неизменно сохраняя открытой возможность сотрудничества с людьми нерелигиозных убеждений, Церковь стремится к утверждению христианских ценностей в процессе принятия важнейших общественных решений как на национальном, так и на международном уровне. Она добивается признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как су-

⁴⁷ Там же, с. 155–156.

щественного фактора, которые должны влиять на формирование (изменение) международного права и на деятельность международных организаций»⁴⁸.

Итак, в рассмотренных нами постулатах можно заметить компромиссную позицию Русской Православной Церкви, которая, однако, не противоречит православным традициям. Все оценки позиций основаны на богословских принципах, на церковном предании и решениях Соборов. Церковь осталась верна традиции, так как именно традиция является глубинным и вместе с тем базовым принципом существования православия, который отразился на понимании всех вопросов современной жизни.

«Основы социальной концепции» были разработаны, чтобы удовлетворять различные идейные течения и в Церкви, и среди мирян. По этой причине практически во всех разделах «Основ» отражена неоднозначность оценки многих важных сторон современной жизни. В данном документе, насколько это было возможно к 2000 г., достигнут компромисс между светским характером современного общества и православным взглядом на социальную деятельность. По этой причине документ и называется «Основами», так как Церковь существует в стремительно меняющемся мире и в ближайшем будущем ей будет необходимо отвечать на новые вопросы, которые будет ставить перед ней мир.

«Основы социальной концепции» содержат в себе процессы становления вероисповедной политики государства, что выражается в конкретизации позиции Церкви в отношении государственной власти и определении сфер взаимодействия с последней.

6. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РИМСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

На протяжении первых десяти веков существования христианства Восток и Запад составляли единую Церковь. Единство сохранялось, несмотря на то, что имелись определенные различия в богословии и в области литургической практики. События, которые произошли в середине XI века и привели к печальному разделению между христианским Востоком и христианским Западом,

⁴⁸ Там же, с. 156–157.

носили по преимуществу церковно-политический характер, однако в основе этого разделения лежал и целый ряд других факторов, в том числе несогласие по некоторым пунктам вероучения и церковной практики. За последующие почти десять веков раздельного существования эти расхождения существенно увеличились, и сегодня они весьма значительны в самых разных областях богословия и церковной жизни.

Но, несмотря на многовековые догматические различия, последние десятилетия свидетельствуют о повышенном интересе различных христианских Церквей к социальной проблематике. И Русская Православная Церковь, и Римская Католическая Церковь (далее – РКЦ) практически одновременно подготовили и опубликовали свои своды социального учения, в которых представлены (хотя и с разной степенью полноты) официальная и аргументированная позиция каждой из Церквей по целому ряду современных общественно значимых проблем и тому, как можно их решить, руководствуясь принципами христианской этики. По большому счёту, речь идёт о том, как христианину жить в светском обществе, заниматься различными видами деятельности, владеть и распоряжаться собственностью, взаимодействовать с государственной властью, светскими объединениями и организациями, участвовать в политической жизни, оставаясь при этом христианином. Круг тем и проблем, представленный в этих документах, в большей или меньшей степени совпадает, что даёт некоторое основание для сопоставления двух позиций, выявления их точек соприкосновения и расхождения. Помимо богатого фактического материала, значительный интерес также представляют те основания, по которым та или иная Церковь считает необходимым сформулировать своё социальное учение: каковы его источники и исходные посылы, кому оно адресовано.

Социальное учение Русской Православной Церкви изложено в двух официальных церковных документах. Первый – «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» был утвержден на юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 г. Второй документ – «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» был принят Архиерейским Собором 2008 г.

Социальное учение Римско-католической церкви не сводится к исключительно официальным документам. Она является частью Магистериума, то есть Учительства Церкви, и состоит из огромного множества источников различного богословского и канонического статуса – от теле- и радио обращений отдельных

ви появилось недавно. В то же время светское правовое сознание направлено именно на достижение земных благ, на усовершенствование земной жизни человека, на устройство земного миропорядка. В Основах социальной концепции РПЦ 2000 г. содержится перечень основных прав человека: свобода слова, свобода творчества, право на образование, гражданские и политические права, право на частную жизнь, социально-экономические права, право на создание семьи, право на мир, право на окружающую среду, право на сохранение культурного наследия.

Перечень основных прав человека Римской Католической Церковью приведен в «Компендиуме социального учения Католической Церкви» (2006). Компендиум содержит четыре основных принципа социального учения Католической Церкви – достоинство человеческой личности, всеобщее предназначение материальных и духовных благ, солидарность (в частности, преимущественное внимание к бедным), субсидиарность (участие граждан в общественной жизни).

В Компендиуме также осуждается смертная казнь, подчеркивается необходимость нравственной основы экономики, признаются право на забастовку и важное значение профсоюзов, которые в условиях глобализации призваны обрести новую форму.

Завершается Компендиум утверждением, что Церковь своим социальным учением стремится сделать любовь «постоянной и высшей нормой всякого действия».

Русская Православная Церковь, как и Римско-католическая Церковь, ранее относилась к идее прав человека настороженно и критично, памятуя о словах апостола Павла из послания к Коринфянам: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор 6:12).

Рассмотрев позиции Католической и Православной церквей по социальной концепции, можно выявить общие и различные компоненты богословия.

Из общих можно выделить:

1. Социальные учения обеих церквей основываются на Священном Писании и Священном Предании; фундаментом концепции является библейское повествование о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт 1:26); образ и подобие Божие в каждом человеке также свидетельствуют о равенстве всех людей между собой;

2. Оба учения находятся в согласии с многовековой церковной традицией, а именно с установлениями святых апостолов, святых отцов и учителей Церкви, Вселенских Соборов;

3. Обе социальные доктрины ориентированы на нравственный закон, выраженный в евангельской проповеди Иисуса Христа, Его заповеди о совершенной любви к Богу и ближнему; нравственным примером для каждого человека выступает земная жизнь Иисуса Христа, образ Христа – это образ совершенного человека, а стремиться подражать святой жизни Иисуса Христа – нравственная обязанность верующих людей;

4. Обе церкви прошли путь от отрицания идеи прав и свобод человека к ее признанию и документальному закреплению на II Ватиканском соборе Католической церкви в 1965 г. и на Архиерейских соборах Русской Православной Церкви в 2000 и 2008 гг. Отличаются только временные рамки: в Католической Церкви процесс развития социальной доктрины длился несколько веков, в то время как социальное учение РПЦ как долгосрочная программа сложилось в 1990-е и последующие годы;

5. В правовых документах РПЦ и РКЦ прописана роль государства в обеспечении права каждого человека на свободу вероисповедания; обязанность гражданской власти заключается в защите свободы вероисповедания как отдельных личностей, так и религиозных организаций;

6. Оба учения, посвященные вопросу прав человека, свидетельствуют о повороте данных церквей к межхристианскому и межрелигиозному диалогу, актуальному и необходимому в современном мире.

В то же время в католическом и православном богословии в рамках социального учения существуют следующие различия в понимании прав человека:

1. В отношении к светской концепции прав человека:

РПЦ относится к ней критически, противопоставляя этому учению христианские ценности; РКЦ относится к этой идее лояльнее, однако католические богословы также призывают человека руководствоваться моральным законом;

2. Отношение к свободе совести: православный документ «Основы социальной концепции» отражает критическое отношение к принципу свободы совести, приравнивая его к индифферентности в отношении Церкви; католический документ II Ватиканского собора «*Dignitatis Humanae*» провозглашает свободу совести и вероисповедания как одно из ключевых прав личности;

3. Отношение к человеческой личности: ядром социального учения РКЦ является «персоналистический принцип»; в православном понимании личности признается, что человек по своей природе греховен и что свобода может быть направлена личностью во зло, индивидуальные права человека вторичны

по отношению к коллективным правам; в католичестве человеческая личность признается «началом, предметом и целью всех социальных учреждений».

Таким образом, оба социальных учения активно используют цитаты из Библии и трактатов отцов Церкви, но делают это по-разному: социальное учение Русской Православной Церкви – это проецирование новозаветных и святоотеческих принципов на современные социальные вопросы, а социальное учение Римской Католической Церкви – это переключивание светского прочтения доктрины прав и свобод человека на язык Священного Писания и отцов Церкви. Но, несмотря на эти различия, можно прийти к выводу о том, что данные социальные концепции объединяет общее стремление привнести в общественную и политическую жизнь нравственное измерение и ориентацию на христианские ценности.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Русская Православная Церковь, социальное служение, благотворительность, милосердие, диакония, Основы социальной концепции, церковная десятина, сестры милосердия, монастырская помощь, приходская работа.

SUMMARY

This article is devoted to a historical and theological analysis of the charitable and social activities of the Russian Orthodox Church in the context of the formation and implementation of its social concept. Based on a wide range of sources, it examines the key stages in the development of church charity—from its early Christian origins and the Kiev period to the modern stage of the revival of diaconal ministry. It is shown that charity was an integral part of church life, an expression of the Gospel commandment to love one's neighbor, and an important social institution that supported the poor, the sick, orphans, widows, and other needy segments of the population. Particular attention is paid to the interaction between the Church and the state in various historical periods, the transformation of forms of social service, and the institutionalization of charitable activities. The significance of the “Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church” (2000) and subsequent normative documents defining the theological foundations, organizational principles, and educational support for the Church's contemporary social work is analyzed. The conclusion is drawn about the continuity of the traditions of charity and the expansion of the spheres of social service of the Russian Orthodox Church in the conditions of modern society.

ԱԲԵՏԻՍ ՅԱՐՈՒԹԻԻՆԵԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու,

ՀՊՄՀ

ՍՏԵՈՊԱ ՊԵՏՈՅԵԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ԱՐԵԻՄՏԵԱՆ ՅԱՅՆԱՏԱՆԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ ԿԱԶՄԸ ՍԷՅԼԱՆԻ ՄԵԿՆՈՒԹԵԼՄԸ¹

Հրատարակումն անդրադառնում է 1895 թ. «Մուրն» ամսագրի յուլիսեան համարում տպագրուած «Տանկա-Հայաստանի ազգաբնակչութիւնները» յօդուածին եւ դրա հեղինակ Սէյլանին (Արշակ Մադոյեան)՝ ընդգծելով, որ 130 տարուայ ընթացքում թիֆլիսեան պարբերականի նիւթը չի կորցրել իր այժմէականութիւնը:

AVETIS HAROUTYUNYAN

PhD in History, Armenian Pedagogical University

STYOPA PETOYAN

PhD in History, Institute of History

SEYLAN'S INTERPRETATION OF THE ETHNOGRAPHIC STRUCTURE OF WESTERN ARMENIA

This study examines the article “The Ethnographic Composition of Turkish Armenia,” published in the July 1895 issue of the Tiflis journal Murch, together with the intellectual profile of its author, Seylan (Arshak/Vagharshak Madoyan). It argues that, despite the passage of nearly 130 years, Seylan’s concerns—especially his critique of Ottoman demographic reporting and his emphasis on education as a civilizational instrument—remain analytically productive for contemporary scholarship on Western

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ avharutunyan@mail.ru: Խմբագիր՝ Գեորգ Սարեան:

Armenia, late Ottoman governance, and identity politics. The article also introduces an English translation of Seylan's 1895 text to facilitate direct engagement with its arguments in their original conceptual setting.

*In a related scholarly context, Bishop **Khoren Stepane**—best known as the first translator of **History of the Armenians** by **Movses Khorenatsi** into Eastern Armenian—offers a detailed commentary on one of the Songs of Goghtn describing the banquet organized by Argavan in honor of King Artashes. Stepane observes that the banquet song cited by Movses Khorenatsi may be read with the verses arranged according to a specific metrical structure, provided that the formulaic expression “they say” is omitted. He further notes that this interpretation was shared by **Galust Ter-Mkrtchean**, who attributed the proposed reading to a suggestion made by the philologist Mr. Seylan². Among Armenian readers, the author known by the pen name Seylan is identified as Arshak (Vagharshak) Madoyean³. At various stages of his career, he also published under the pseudonyms Siluan, Halevor, and several others. Some of these were adopted within the Ottoman domains, others within the Russian Empire, reflecting a deliberate and calculated strategy aimed at evading censorship and political persecution. Despite such precautions—and although Seylan had long since died—in 1936 and again in 1937, agents of the **Cheka** reportedly raided the homes of his sons, Varuzhan and Gevorg Madoyean, demanding information concerning his alleged whereabouts.*

At the same time, Seylan's vigilance proved insufficient to safeguard the entirety of his intellectual legacy. A substantial portion of his writings never reached the public sphere, having fallen victim to censorship, repression, and political circumstance; today, at least some of these works must be regarded as irretrievably lost⁴.

² **Movses Khorenatsi**, *History of the Armenians* (St. Petersburg, 1898), 390, n. 170.

³ In the passport issued on June 12, 1909, Seylan himself signed his name, stamping his personal signature as **Arshak G. Madoyean**, indicating his given name, the initial of his father's name, and his family name. In the book «Բաղդի մէկ խաղը» (The Game of Fate), printed in Constantinople in 1890, the author is listed as Siluan, beneath which appear the initials V. M., i.e., **Vagharshak Madoyean**. Two years later, in 1892, on the title page of the volume «Խան-Միրան» (Khan-Miran), published by the Tiflis Armenian Publishing Society, the attribution reads: “Written by Seylan”. In 1904, in Alexandropol, in the volume «Լէոն-Կայսր» (*Leon-Kaysr*), and in the same year in Tiflis, in the work «Հայթա-Ֆիրատ» (Hayta-Firat), the author again appears under the pen name Seylan (See illustrations).

⁴ **Seylan**, Nshmarner (*Notes*), comp., introd., and commentary by G. Madoyean and A. Khudaverdean (Yerevan, 1999), 8–9.

Arshak Madoyean (January 24, 1861 – March 29, 1934) was born in Akhalkalaki into the family of a landed proprietor, Gevorg Madoyean⁵. He received his primary education in his hometown before continuing his studies at the Nersisian School in Tiflis. He subsequently pursued advanced education in Venice and later earned a first-class teaching certificate from the Getronagan Armenian High School in Constantinople.

Upon completing his studies, Arshak Madoyean returned to his homeland, where he was granted an audience with Mkrtych A. Khrimian, Catholicos of All Armenians. The Catholicos proposed that he travel either to Artsakh or to Sassoun in order to educate the children of those who had taken up arms in defense of their homeland, with the aim of fostering in them a deep attachment to their mother tongue and national heritage, alongside a sense of devotion to their native land.

This episode may be understood within the broader framework of Khrimian's cultural and educational program, which sought to preserve and revitalize the Armenian language under conditions of sustained political and social pressure. Seylan appears to allude to this initiative in the following passage: "From 1870 onward, through the efforts of Catholicos Mkrtych Khrimian and the immortal Archbishop Nerses Varzhapetian—and later through the devoted work of a group of young Armenians—the Armenian language reemerged".

⁵ During one of the Russo-Turkish Wars of the nineteenth century, the wealthy notable of Ardahan, Martiros Melik-Baghdasarean, inspired by the victories of his Christian allies, rendered decisive support to the Imperial Russian Army. On his own estates, he quartered a cavalry squadron—one hundred sabers—providing, entirely at his own expense, sustenance and lodging for both soldiers and their mounts over the course of a full month.

Yet fortune did not long favor the land. With the withdrawal of Russian forces from Ardahan, Kars, and Karin (Erzurum), together with the surrounding Armenian districts, the local Armenian population faced a grave reckoning. To remain was to risk near-certain destruction; thus, in profound sorrow, many chose the path of exile. The Melik-Baghdasarean family, too, was compelled to abandon its ancestral homeland and depart alongside the retreating Russian forces.

In recognition of Martiros's loyalty to the Russian Crown, and as recompense for the lands lost to the enemy, he was granted new estates in the vicinity of Akhalkalaki. Family tradition preserves the memory of these holdings with particular clarity, especially the lands of Tashvanka and the surrounding territory, later the site of a Soviet-era airfield.

The descendants of this family, after leaving Ardahan, took a surname based on the name of their ancestor, Martiros, becoming the Martirosyans (i.e., descendants of Martiros). Over time, the pronunciation of this name gradually changed: first to Martoyan, and later to Matoyan and Madoyan. In due course, the mantle of clan leadership passed to Gevorg, the father of Seylan.

*Of the two paths proposed by the Catholicos, Seylan chose Sassoun, where he became both a witness to the awakening of the local population and a chronicler of the national liberation movement. There, he established modern schools and subsequently served in Smyrna, Karin, and Trabzon. In 1910, he joined a group of European scholars on an ascent of **Mount Ararat**⁶. Between 1920 and 1924, he taught in Javakhk, Tsalka, and Manglisi, and subsequently served as director of the archaeological station of the Akhalkalak district⁷.*

As an educator, Seylan attached exceptional importance to education—an emphasis clearly reflected in the present article, where he articulates a firm belief in the transformative power of learning and civilization. From the outset, he draws a sharp distinction between societies shaped by enduring cultural traditions and civilizational continuity, and those governed by nomadic and violent patterns of social organization, within which religious affiliation itself possesses limited explanatory force.

In religious terms, Seylan characterizes the Turk as the historical offspring of the Arab, arguing that he inherited from his spiritual forebear primarily negative traits. As he writes, “It possesses neither the progressive, art-loving spirit of its forefather, nor his skillful hands and the genius of a poet; having misconstrued his narrow, scholastic, and religious—geographical views, it has transformed them into instruments of bloodshed. To form a clear conception, one need only imagine the son of a gifted, wise, yet war-loving father—a son who has inherited from him nothing but his vices”.

At the same time, Seylan insists that human behavior is not determined by ethnicity alone, but is profoundly shaped by civilizational environment and political context. Even the same ethnic group, he argues, may exhibit radically different patterns of conduct under different systems of governance. Referring to Kurdish tribal communities, he observes: “The eshirets living within Russian borders cannot commit the deeds of the Kurds of Turkey—not even a hundredth part of them. Therefore, it is the

⁶ See Horizon [Հորիզոն], August 11, 1910; Lumay [Լումայ], 1910, nos. 5–6, 101 (in Armenian).

⁷ For Seylan’s biography, see: **G. Stepanean**, Kensagrakan bararan (Biographical Dictionary), vol. II (Yerevan, 1981), 261; **Seylan**, Sasoun (Yerevan, 1990), 3–24; Haykakan hamarot hanragitaran (Armenian Concise Encyclopedia), vol. 4 (Yerevan, 2003), 399; Ov ov e: hayer (Who Is Who: Armenians), biographical encyclopedia, vol. II (Yerevan, 2007), 447; **H. Petrosyan**, Seylan: kyanqy yev steghsagortsutyuny (Seylan: Life and Works) (Yerevan, 2011), 11–47; Hay gratputyun yev grqarvest (Armenian Printing and Book Art) (Yerevan, 2015), 955; “Azatagrakan sharzhumneri martikn u patmichy” (A Participant in and Chronicler of Liberation Movements), Banber Hayastani arkhivneri [Bulletin of the Archives of Armenia], 1987, no. 3, 145–154 (all in Armenian).

government that is the true perpetrator. Thus, the guilty one is the Ottoman, not the Kurd". Seylan concludes that education and reform, rather than repression, constitute the only viable path toward social transformation: "Enlighten and educate the Kurdish people, bathe their poetic soul in learning, and you will find a sound and wholesome nation".

The article further reveals that Seylan placed his greatest hopes in substantive reforms—changes capable, in his view, of transforming even the most brutal and violent social conditions into humane and civilized forms of life. Restricting his inquiry to the immediate subject at hand, he explicitly refrains from undertaking a detailed examination of falsified Ottoman statistics, focusing instead on identifying the ethnic composition of Western Armenia and the general disposition of its inhabitants. He expresses confidence that, once reforms broader than those initially proposed were to be implemented, the realities he describes would reveal themselves as "fearless Armenians—forces capable of restraining the barbarous Kurd and Turk, and fully capable, like ourselves, of embracing civilization".

Seylan's argument rests on a broader civilizational premise: that one of the most reliable indicators of a society's level of development lies in the transparency of its administrative practices, particularly in the accurate collection, preservation, and publication of demographic data. From this perspective, archival openness and truthful statistics emerge not merely as technical instruments of governance, but as fundamental measures of political and moral accountability.

The immediate impetus for Seylan's article was the publication by the authorities of the **Ottoman Empire** of official population statistics concerning Western Armenia, in which the numbers of Armenians and other non-Turkish communities had, in his assessment, been deliberately and artificially reduced. Although Seylan did not approach this subject as a professional demographer, his work as an educator necessarily required detailed familiarity with local population structures. The establishment of schools in the regions entrusted to him demanded precise knowledge of village composition, settlement patterns, and access to existing educational institutions in neighboring areas.

Given that Seylan's mission had been initiated directly under the auspices of the Catholicos, it is reasonable to assume that parish priests supplied him with essential information concerning population figures and their distribution across towns and villages. These clergy members, who bore direct responsibility for the moral and intellectual formation of youth within their communities, thus played an indirect yet

*significant role in the broader educational endeavor. Although Seylan does not provide explicit accounts of their pedagogical activity, he repeatedly emphasizes their participation in the self-defense of **Sassoun**, noting that the spiritual leaders of many settlements also assumed command of armed detachments formed from among their parishioners during periods of collective resistance*⁸.

By compiling and critically analyzing the available demographic data on various provinces of Western Armenia, Seylan demonstrates—through a coherent and methodologically consistent line of reasoning—that the actual Armenian population was incomparably larger than the figures recorded in the official Ottoman registers. This conclusion is of considerable scholarly importance. Yet Seylan does not confine his inquiry to demographic analysis alone. He proceeds to address another fundamental issue: the long-standing claim in Turkish historiography that “the Osmanlis never waged war against the Armenians, never encountered an Armenian prince, and that the Armenians were merely vassals or slaves of the Greeks”.

Seylan decisively refutes these assertions by drawing attention to historical evidence indicating that several Armenian provinces—Vaspurakan (that is, Van and Gnuniq/Amik), Taron, Apahuniq (Bulanik), Khnus, and others—remained, for a prolonged period, inaccessible strongholds under the control of Armenian lords. Within this framework, he emphasizes that Armenian lands were described in Ottoman sources as emanet ul Allah, that is, as territories “entrusted to God”. Such a designation implies that these lands were not conceived as the Sultan’s absolute property, but rather as domains placed under his authority with a clearly defined obligation of protection and guardianship.

*Beyond Seylan’s reflections on the transformation of the “beast into a human being” through education and enlightenment, the article also gestures toward the emergence of a vast and consequential sphere of activity in the legal domain—should it become possible to invoke international law with regard to Western Armenia (and, in the present day, **Artsakh** as well). Finally, Seylan’s study suggests that a positive resolution of the Armenian Question may one day arise from an entirely unexpected—indeed, almost unimaginable—source: the moment when, through genetic research and DNA testing, hundreds of thousands, or even millions, may come to realize that they*

⁸ Clergymen who took part in the liberation struggle were mentioned as Ter-Kaje (Brave Father). For references to them, see **Seylan**, *Sasoun: Historical and Ethnographic Sketch*, Yerevan, 1990, the commentary by the journal “Etchmiadzin”.

are not the descendants of a so-called bloodthirsty horde, but rather of a cultivated and noble lineage—an idea developed in greater detail by Seylan in his Hayta–Firat volume.

In light of the considerations outlined above, the following section presents an English translation of Seylan’s original article, allowing the author’s arguments to be examined directly and in their full historical and conceptual context.

SEYLAN
(**ARSHAK MADOYAN / MADOYEAN**)

THE ETHNOGRAPHIC COMPOSITION OF TURKISH ARMENIA

Having observed the fabricated reports disseminated in the press by the authorities of the Ottoman Empire concerning the population of Armenia—according to which scarcely one million Armenians are said to reside in the six vilayets—and noting the accumulation of numerous circumstances which, under the auspices of the exalted Sultan, obstruct a just settlement of the Armenian Question, I, having thoroughly studied Turkish Armenia and being well acquainted with the character, customs, internal antagonisms, and both the past and present condition of its inhabitants, consider it necessary to present an accurate depiction of Armenia in the full breadth of its ethnographic diversity.

It has long been among the “benevolent” practices of the Ottoman government to distort reality through deliberate falsification and to exert every effort to obscure and deny even the most incontrovertible facts.

The Ottoman authorities have endeavored to conceal their unprecedented barbarities, as well as the program devised since 1890, which found its dreadful execution in **Sassoun**. Even today, they continue to obscure the true number of Armenians, revealing only a portion of the population in order to prolong their reign of fearful despotism.

Having personally traversed the whole of Armenia—particularly the provinces of Van, Baghesh (Bitlis), Karin (Erzurum), Trapizon (Trebizond), Erzinka, Kharberd, and Sebastia—I feel compelled to contribute to the unveiling of the truth. For the falsified statistics produced by the Turks strike fear into the informed and cast the uninformed into despair. The informed are terrified because they recognize such fabricated figures

as a continuation of the massacres themselves: through them, Europe is deceived. The uninformed, meanwhile, lose heart and faith, mistaking falsehood for truth, or at least for something perilously close to it.

In those statistics, the number of Armenians is represented as pitifully small, while that of the non-Armenian element is exaggerated many times over. This we know. And although Europe may receive our words with suspicion—because we are Armenians—we are nonetheless bound to speak.

By artificially reducing the figures and bending the law to serve its own purposes, the Ottoman government has effectively halved the Armenian population on paper. Let us explain how.

In accordance with a plan devised by Kiamil and Shakir Pashas, the *Hamidiye Teskere* (the Hamidian passport) was introduced in 1884. Through this measure, new avenues were opened for the oppression and extortion of the non-Turkish population by means of onerous taxes and levies. Only a portion of the Armenians of Turkey succeeded in registering in the lists compiled by Patriarch Nerses Varjabedean. The Ottoman authorities were fully aware that, on the basis of these lists, the number of Armenians had been drastically reduced.

The mountain Armenians and numerous rural settlements—amounting to nearly one third of the population—were omitted from the records altogether. Among the highland Armenians of Sassoun, Geval, Zeytun, and other mountainous regions, only a small number obtained the *Hamidiye teskere* (Hamidian permits), and even these were issued solely for the purpose of travel through towns.

As for the disastrous consequences of the *Hamidiye* system and the so-called *Beteli Esekerriyen* (military tax), we shall confine ourselves to a few brief remarks. In Armenia, a Christian husband would separate from his wife so as not to bring children into the world, fearing that the military tax of five roubles imposed for each innocent infant would become an unbearable burden upon a poor man's shoulders. Likewise, the tax levied in the name of a deceased father or brother continued to be exacted even if the individual had died ten years earlier. The authorities were fully aware of these practices; yet, in the face of the sword and the whip, no one dared even to speak of a death certificate.

Having stated this, we now turn to another vital question—one which, although fully known to the Sultan's government, is deliberately concealed from the world. It concerns nothing less than the true composition of the Turkish nation: the emergence

of those tribes which outwardly swell its ranks, each possessing its own historical past, yet marked by an unstable and uncertain present.

All this must be taken into account; that is to say, one must understand that the Armenians have been compelled to conceal their true numbers, and also recognize that half of what is designated as the Turkish element is, in origin, akin to us. Accordingly, the statistics of the Ottoman government must be approached with due caution, and its figures accepted only with the necessary reservations.

- - - -

The doctrine of Mohammed spread with remarkable rapidity, elevating Bedouin power to dominion. Yet, as it expanded into distant regions of the world and gradually diverged from the founder's original precepts, it left behind its offshoots—elements which, having survived to this day, have proven a scourge upon the earth, corrupting, and continuing to corrupt, the life of vigorous and capable nations.

Europe, though fully cognizant of this truth, nonetheless continues to nurture with care the deadly germs of that infection.

One such offshoot is the present, decaying Ottoman Empire, which, over the course of five centuries of dreadful rule, has drenched its path in the blood of countless Christians. It no longer retains even the faint impulse toward progress once discernible, in a spiritual and religious sense, in its forefather—the son of Hagar, the Arab. The blood-stained pages of Turkish history read as little more than maps of monstrous crimes, chronicles of savage conquest, and enduring records of barbarity without equal. It possesses neither the progressive, art-loving spirit of its forefather, nor his skillful hands and poetic genius; and, having misconstrued his narrow, scholastic, and religious—geographical views, it has transformed them into instruments of bloodshed. To form a clear conception, one need only imagine the son of a gifted, wise, yet war-loving father—a son who has inherited from him nothing but his vices. Thus, even without a magnifying glass, the true image of the Osmanlis stands revealed. Proof of this may be found even in their own *tarikhs* (chronicles), from *Güzel Hınıs* (“Beautiful Kh’nus”) to the writings of their modern literature and the style so notorious throughout the world.

During the Seljuk advance, the commander Tughril settled some ten thousand Turkoman families along the Armenian frontier. There they mingled with the Hagarenes—that is, the surviving Arab (early Muslim) elements from the earlier Arab incursions—and, in the centuries that followed, underwent a gradual process of mutual assimilation with successive conquerors. Through this fusion of diverse components,

a culturally Turco-Persian Muslim polity took shape, later known as the Sultanate of Rum, with Iconium as its capital.

In the region west of Armenia under consideration, the Muslim element—subjected over successive centuries first to Seljuk rule, then briefly to Khwarazmian incursions, and later to the domination of the Qara Qoyunlu and the Aq Qoyunlu—continued to exist within a tribal-feudal structure. Sultan Bayezid I (Yıldırım), despite the defeats he suffered in his clashes with Tamerlane, nevertheless succeeded in preserving the continuity of the state.

During the reign of Sultan Mehmed II (the Conqueror), the Ottoman polity steadily expanded its frontiers. The Ottomans first brought a large part of the Greek world under their authority and subsequently advanced into certain Armenian regions. At that time, some of these territories remained within the administrative framework of the Byzantine imperial system, in which Armenian local officials frequently exercised governing functions, while a considerable portion was still held by Armenian princely houses and noble families who had long resisted Arab domination and continued their struggle against successive waves of conquerors.

To this day, Ottoman scholars persist in asserting that the Osmanlis never waged war against the Armenians, never encountered an Armenian prince, and that the Armenians were merely vassals or slaves of the Greeks. How unfounded this vain assertion is may be clearly demonstrated by the testimony of history itself.

During the campaigns of Mehmed the Conqueror, the former glory of Cilicia had already collapsed, brought low by his predecessors and by the sword of the Sultan of Egypt. Our Catholicoi—wandering, persecuted, and torn between the Greeks, the Persians, the Arabs, and the few remaining Armenian princes—lived as though the nation itself were in its death throes. Yet several provinces—Vasurakan (that is, Van and Gnuniq/Amik), Taron, Apahuniq (Bulanik), Khnus, and others—remained inaccessible strongholds in the hands of Armenian lords.

This historical reality is reflected even in Turkish literature, notably in *Güzel Hıms*, where the course of the battles is recorded: the Armenians were subjugated by force of arms, while some of the other lords submitted of their own accord, and the Armenian lands were described as *emanet-ul-Allah*—that is, as territories entrusted to God.

Further testimony is furnished by Koloz Vardapet of Van in his *History of Vaspurakan*⁹, as well as by Yesayi Vardapet of the Monastery of Saint Karapet Monastery in his work *Eran Haykazn*¹⁰. Koloz substantiates, through concrete historical evidence, the submission of the rulers of Van and Amik, while these sources also bring to light a number of details whose traces are preserved in the volumes¹¹ of *Tarih-i Osmaniye (History of the Ottomans)*. By appointing Joakim of Bursa as Patriarch and treating the Armenians with favor, Sultan Mehmed II won over their sensitive hearts—long wearied by Greek domination—together with their sympathy and sincere loyalty. Accordingly, the native and displaced Armenian lords, since the Armenian nation was regarded as *emanet-ul-Allah*—a trust consigned to God—willingly bowed their heads before the throne of the Sultan.

By special *firmans*, the Sultans granted these lords privileges and honors. Thus, in Van, the Artsrunis—descendants of the kings of Amik—and in Mush, the Mamikonians, retained until the years 1700–1800 the titles of *topchibashi* (chief of artillery) and, as ancient feudal lords, received a portion of the land taxes. If these provinces had not been “entrusted” lands—if no *firmans* or written documents attested to their status as *avand (emanet, entrusted possession)*—why would the Ottomans have paid nearly half of the collected taxes to the descendants of the Arzruni, Temirean (now Turkified), Mamikonean, Yeramean, and other noble families?

The traces of these facts are preserved, and the people of those regions remember them to this day. By war were taken Amik, Van, Mush, and the rest—but from whom, and by whom? Which Turkish chronicler bears witness to this? These few testimonies, drawn from written records, show that the heart and soul of Armenia still throbbed with life when the Osmanlis arrived.

Yet the Armenian was led astray by the privileges bestowed upon him, dazzled by his own “Patriarch” and surrendered. Soon thereafter, the Turk read his requiem and began his reign of violence and barbarity. At that time, certain Armenian nobles resorted to apostasy. The names of the most prominent among them are presented below, as preserved in popular tradition. In every province, the cause of each noble’s

⁹ It is related to Hovhannes Koloziyan’s extensive poem in Classical Armenian, “Chronicle of the Last Two Centuries of Van’s History”, the commentary by the journal “Etchmiatsin”.

¹⁰ Published by M. K. Սարրևաւն (Saryean), 1879. The commentary by the journal “Etchmiatsin”.

¹¹ We regret that the books we have mentioned are not at hand; otherwise, by citing excerpts, we would have substantiated our words. Nevertheless, those who have studied Osmanian and Osmanian-Armenian literature can easily recall what we mean.

apostasy is well known and equally detestable. We have endeavored, as far as possible, to avoid hasty or biased judgment. After arranging the list, we reproduce the traditional narratives associated with each case.

Cases of Apostasy and Forced Conversion

A. Province of Karin (Erzurum)—Hamshen

*Toward the end of the seventeenth century, the prince of Narman, known as **Keshishean**, together with eight to ten thousand of his followers, was compelled under duress to renounce his faith before the bloodthirsty **Lale Pasha**, governor of Ghararz (Erzurum) and Trebizond.*

B. Region of Trebizond—Sürmene and Of

*Thirty-eight or forty villages, both large and small, under the leadership of Prince **Altun**, were compelled to renounce their faith through the agency of the same Pasha.*

C. Town and villages of Rize

*Led by **Karapet Amira**, whose lineage still bears the name Karapet Oghlu, the population was terrorized by Lale Pasha and forced into apostasy.*

D. Ardahan

*Prince **Demirchioghlu**, together with seven hundred families and several villages, was compelled by Lale Pasha to embrace Islam and later became governor (pasha) of the province.*

E. Shabin-Karahisar

***Malaz-oghlu**, already Turkified, together with his clan.*

F. Caesarea

Countless nobles and common people.

G. Cilicia

***Narin Bey**, whose lineage later became a scourge upon the land—the first powerful Kurdish chief, numbering more than one hundred thousand.*

H. Smyrna and Tikili (Troas, Pergamon, Aydın)

A prince named **Chortvan**, whose lineage is now known as the **Chetmi** tribe, numbering more than one hundred thousand.

I. Van

The **Temireans**, also known as the **Apoghoseans**, together with their beys and pashas, who remain adherents of **Mkrtich Khrimian** (Khrimian Hayrik).

J. Rshkotan, Manuqan, Khotsutsvan, Khoriman, and other Kurdified groups discussed in Sasoun.

Taking these names as factual evidence, we emphasize that in Eastern Turkey—that is, Western Armenia—fully half of what is called the Turkish population was formerly Armenian. Though many may have renounced their ancestry, they have not forgotten their sacred saints. Even today, in Rize, Of, Sürmene, Narman, Sassoun, and Hamshen, Armenian or mixed Armenian speech survives.

Nor is the **Chetmi** a true Muslim. Though his name sounds Turkish, he is a worshipper of the Cross. Each year on Holy Thursday, the sheikh dons a black veil instead of the green turban and distributes bread and wine to the clan. Osman prays in the mosque, yet in secret he prays in the church and traces the sign of the Cross upon his brow.

It is precisely such Muslims who constitute a large portion of the population figures of Turkish Armenia—the very statistics published in the press with grotesque mockery.

We do not even mention here the individuals and families in various cities who, for diverse reasons, were compelled to renounce both nation and faith. Their names are frequently published in the fanatical journal *Mizan*. The number of such persons throughout Turkey is estimated to exceed ten thousand.

Thus, according to the notes recorded in my travel notebook, in the vilayet of Karin alone there exist as many secret Armenians as openly Armenian inhabitants, together with an equal number of Yezidis, Kızılbaş, Zoroastrians¹², Turkomans, Druze, and Greeks. If all these facts are taken into consideration, the Turkish population could not possibly amount to even forty percent.

¹² In the original text, it is written as “զրապիւֆ” (Zrapyuf), and a little later as “չըրապիւֆ”, neither of which corresponds to any known religious or ethnic group. Therefore, we consider the reading “զարթիւֆ” / “զարթիւշտ” (Zartyuf / Zartyusht) to be the most probable.

Is it not, then, sheer deception to represent the Armenians as so few precisely in that vilayet where they alone equal the Turks in number—without even counting the aforementioned elements, who, being oppressed no less than the Armenians and bearing irreconcilable enmity toward the Turks, spare not even their own sacred things in the fury of their passions?

*Had we foreseen that the statistics would be falsified to such an extent, and had we devoted ourselves specifically to this matter, we would now possess precise data and could, with irrefutable evidence, demonstrate that—for example—in the province of **Karin** there are not 501,000 Muslims and 131,000 Christians, but rather 300,000 known Christians (Armenians), 150,000 keskes (half-Armenian, half-Turkified), a certain number of Yezidis, 15,000 Turkomans, and 65,000 genuine Muslims (Sunnis). The remaining number belongs to the tribes of Shah Hussein (Shi 'a), who are more favorably disposed toward the Armenian, praying for him rather than for the servants of the Padishah.*

The same condition prevails throughout all the vilayets. In Erzurum, the Turk forms a majority only within the city itself, not in the villages. For the Turk—by nature predatory—has always shunned rural life: he has neither sown nor reaped, but has merely consumed throughout the centuries. Thus, he has gathered and concentrated in the towns and larger settlements.

*In the vilayet of **Mush**—though it is itself a deception to call it a vilayet, for it is merely a part of Baghesh (Bitlis), comprising only two districts—it is asserted that there are 505,000 Muslims and 69,000 Christians. In the city of Mush, however, for every five Muslims there are three Armenians, and scarcely any of another element. The vast plain of Mush, moreover, is covered with hundreds of Armenian villages: the smallest numbering no fewer than sixty households, the largest not less than five or six hundred. By contrast, there are scarcely ten Turkish villages in the entire expanse.*

*The same holds true for **Bulanik**, in both of its divisions. **Sassoun** contains one hundred and fifty villages: thirty are inhabited by fanatical Kurds; sixty are mixed or Armenian-speaking villages, recently alienated in name only and belonging to the Balak, Batikan, and Sliwan tribes; the remainder are purely Armenian. Where, then, may one ask, do the 505,000 Muslims reside? Perhaps those who went into exile are not included in this falsified count; nor the surviving relatives of the victims of 1894, nor the fifty villages—large and small—that were annihilated. Also absent are the Catholics, the Protestants, and the Assyrians.*

Let us assume, then, that the number of Armenians is sixty-nine thousand. But in that case—where do the five hundred and five thousand Muslims of Mush live, if the Armenians have not been counted among the Kurds? Where are they—in Marnik? in Morgh? in Avzut? in Rahva? Have they suddenly sprung up like thorns from the ground, while the Armenians have withered away like mushrooms, their leaves fallen like flowers? But who is there to feel shame? When has the Turk ever spoken with honesty or candor? Thus it is in all the provinces: through falsified statistics, they deceive the world.

To remain within the limits of our inquiry, we shall refrain from a detailed examination of these falsified statistics. Our sole aim is to make evident the elements inhabiting Armenia and their general disposition. We may confidently believe that, once reforms somewhat broader than those originally envisaged are introduced, all that we have described will reveal itself to be nothing other than fearless Armenians—forces capable of restraining the barbarous Kurd and Turk, and no less capable than ourselves of embracing civilization.

*Can the Qizilbash of **Dersim** or Ghuzudjan—the descendants of Shah Hussein, who to this day defeat Ottoman battalions, and who from 1890 to the present year have prevailed over the proud Circassian Zekki Pasha without ever bowing before the tyrant—truly be called Turks?*

*These, presumably, are the peoples counted among the majority population figures which the authorities of the **Ottoman Empire** present to the world—despite their full awareness that these groups in fact stand in opposition to the Turk and harbor goodwill toward the Armenians. Included among them are also the valiant Khoromans, who, on the very day of Armenia's liberation, will raise the banner of the Cross upon the summits of their proud mountains—mountains whose dark thickets have, for five centuries, been strewn with the severed heads of the Padishah's vaunted warriors.*

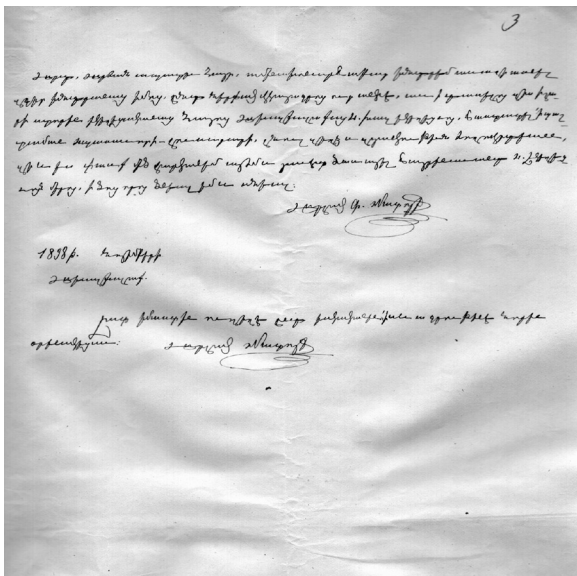
As for the Kurds, little further emphasis is required. They are commonly depicted as fierce, predatory, semi-nomadic, and at times violent tribes; yet whenever the authority of the ruling power weakens, they gradually adopt more civilized ways—abandoning oppression and plunder and turning instead toward the customs and social forms of the surrounding populations. This may be demonstrated not only through reasoning, but also by indisputable realities. What were the Kurds of Yerevan half a century ago, and what are they today? What were, seventeen years ago, the once unruly Turkoman tribes of Chldr and Eortulu, formerly regarded as savage and bloodthirsty—and what have they now become?



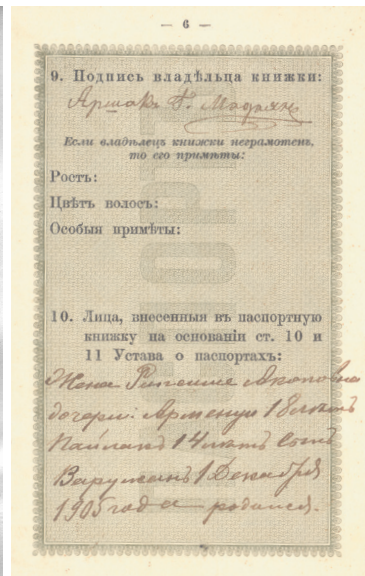
Seylan (seated, far left)



Seylan, a graduate of the Nersisyan School.



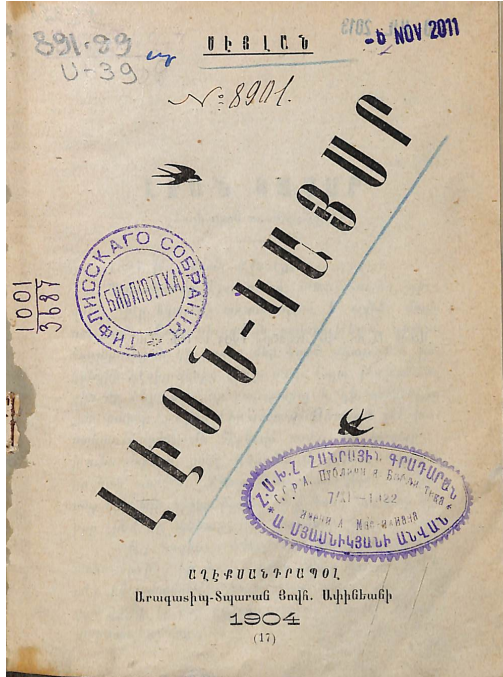
The signature page of Seylan's letter addressed to Catholicos Mkrtych Khrimyan (Hayrig).



The page of Seylan's passport with his personal signature.



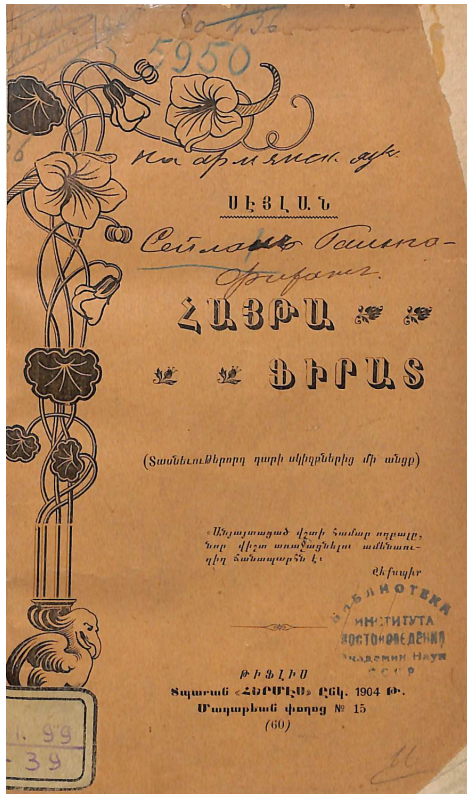
Title page of the book Baghti mek khaghē
(The Game of Fate), 1890.



Title page of the book Leon-Kaysr
(Leon-Emperor), 1904.



Title page of the book Khan-Miran, 1892.



Title page of the book Hayta-Firat, 1904.

Under Turkish rule, murder and devastation were constant in those regions, giving rise to bandit leaders who turned the land into a theater of medieval barbarity. But when the region passed into Russian hands—when the fez disappeared together with the name of its sovereign caliph; when law and justice took firm hold—then order prevailed, and those same former bandits came to enjoy full security of honor, property, and life.

The eshires living within Russian borders are incapable of committing even a hundredth part of the deeds attributed to the Kurds of Turkey. Hence, it is the government that is the true perpetrator. The guilty party, therefore, is the Ottoman—not the Kurd. Enlighten and educate the Kurdish people; bathe their poetic soul in learning, and you will discover a sound and wholesome nation. Yet instead of the fruits of education, they were offered arms and organized under the name Hamidiye.

Consequently, the Armenian of Western Armenia finds himself surrounded by peoples who, in equal or even greater numbers, despise the Turks—the Khoromans, the Keskes, the Yezidis, and the Zoroastrians. They call the Armenian Isa gjulu (“the Rose of Jesus”) and the Turk muzir iman (“the corrupted, false faith”). They welcome the Armenian into their homes and families, while granting the Turk—out of necessity—a separate place. They pity and sympathize with the Armenian and wish him a good future; toward the Turk, however, they feel a hatred handed down from generation to generation.

As proof of this, one need only point to Dersim—its long-standing rebellion, known both to the Sultan and to diplomatic circles. That it constitutes a branch of the Uzun-Hasanian line is a fact the Ottoman fears and conceals. Seeking its destruction, the authorities each year offer up victims under the pretext of glorifying the Holy Rasul.

Therefore, let reforms be introduced; let security be ensured; let the administrative system be reformed from its very foundations; and let there be an authority independent of the Sultan and accountable to Europe. Within six months, the true number of Armenians will be revealed, and genuine statistics will be laid bare before the world.

The atrocities in Sassoun were once denied, yet all came to light and were confirmed beyond doubt. Even now the number of Armenians is denied—but this, too, will be revealed.

Let the dawn of a new, life-quickenning era break. The enemy sees only Muslims in the cities, yet there are those who outwardly appear Turkish but are Armenian at

heart. Outwardly imams, inwardly priests—despoiled Ottomans, baptized Abrahams—will return to their mother’s embrace and celebrate the long-awaited sunrise.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Turkish Armenia, Ethnographic composition, Armenian Question, Ottoman Empire, Fabricated statistics, Hamidiye Teskere, Forced conversion, Western Armenia, Demographic distortion, Sassoun massacres.

РЕЗЮМЕ

Настоящая статья посвящена анализу публицистического сочинения Аршака (Вагаршака) Мадояна, известного под литературным псевдонимом Сейлан, «Этнографический состав Турецкой Армении», опубликованного в июльском номере журнала «Мурч» за 1895 год. Автор исследования рассматривает биографическую и общественно-интеллектуальную деятельность Сейлана, прослеживает причины использования им различных псевдонимов и обращает внимание на связь его публицистики с образовательной и просветительской миссией, поддерживаемой католикосом Мкртичем Хримяном.

Особое внимание уделяется критике сфальсифицированных османских статистических данных по населению Западной Армении, а также аргументации Сейлана, согласно которой реальное число армян значительно превосходило показатели, приведенные в официальных регистрах. Сейлан связывает демографические и социальные процессы со структурой властвования Османской империи и делает вывод о решающем значении цивилизационной среды и образования для трансформации общественного поведения, в том числе курдского и туркоманского населения.

Статья показывает, что спустя почти 130 лет положения и методологические подходы Сейлана не утратили своей актуальности и продолжают представлять интерес для современных исследований истории Западной Армении, демографии, идентичности и колониальной политики Османской империи.



ԱՐՄԵՆ ՅՈՎԱԿԻՄՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու

ՀԱՅՈՑ ԱՄՊՐՈՂԱՅԻՆ ԱՍՏՈՒ ԱՈԱՊԵԼԻ ԱՌԹԻՒ՝

Յօդուածն անդրադարձ է Հայոց ամպրոպի աստուածութեանը: Դիտարկուած են սակաւ արծարծուած հանգամանքներ եւ մի շարք նմանութիւններ Յովհաննու յայտնութեան եւ Յոբի գրքի որոշ դրուագների հետ:

ARMEN HOVAKIMYAN

PhD in Philology

ON THE ARMENIAN MYTH OF THE THUNDER GOD

Among the myths of the Armenian pagan pantheon, the figure of the thunder god occupies a singular and much-studied position². For convenience, the deity is designated here as the thunder god, a term encompassing not only thunder and lightning, but also all forms of precipitation—rain, hail, and snow—as well as related atmospheric phenomena, including clouds, overcast skies, mist, and the rainbow. The designation “thunder god” is employed here as a functional category rather than as a native theonym. Across the sources, scholars attribute to this figure a wide range of functions, variously portraying him as a god of war and battle, a bestower of victory, and, in some interpretations, even a solar divinity. He is known primarily as Vahagn, while the name Tigran appears only rarely in the sources. He also bears the epithet

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ ahov1969@rambler.ru: Խմբագիր՝ Գեորգ Սարեան:

² Certain aspects of this deity have been discussed previously See **Գ. Մադոյեան**, Դրուագներ Հայոց պատմութեան եւ բանահիւսութեան (ըստ հին եւ միջնադարեան աղբիւրների), **G. Madoyean**, Episodes of Armenian History and Folklore (According to Ancient and Medieval Sources), Book A., Yerevan, 2017, pp. 99–115.

Vishapaqagh (“Dragon-Slayer”), in reference to his battles against dragons and his ultimate victory over them³.

Anania Shirakatsi (seventh century) preserves another tradition concerning Vahagn. According to this account, Vahagn steals straw from Barsham, who in Armenian myth is regarded as the progenitor of the Assyrians. As Vahagn carries the straw away—piled high upon a cart—it gradually scatters along his path. In the worldview of the ancient Armenians, this scattering was mythologically interpreted as the formation of a celestial trail, which came to be known as the “Path of the Straw-Thief,” an archaic Armenian designation for the Milky Way⁴.

The most renowned tradition concerning Vahagn, however, is the Goghtan song known as “The Birth of Vahagn.” It was performed by the *gusans*—epic singers from the Armenian province of Goghtn—and has been preserved in the *History* of Movses Khorenatsi. In this song, the *gusans* depict the birth and advent of the thunder god:

Heaven was in travail, earth was in travail, the purple sea was also in travail; in the sea travail also gripped the red reed. From the tube of the reed came forth smoke, from the tube of the reed came forth flame. From the flame a redheaded young boy⁵ ran out. He had fire for hair, and had flame for beard, and his eyes were suns⁶.

Movses Khorenatsi brings his narrative to a close at this point, leaving a number of intriguing questions unresolved. Regrettably, the supplementary information preserved in other sources often generates more confusion than clarity with regard to certain aspects of the myth. Encouragingly, however, Armenologists have succeeded in elucidating several issues through careful analysis of the available material. In cases where medieval authors provide no substantive information about

³ For this title attributed to the deity, see the testimony of the 5th-century historian Agathangeghos (in Armenian: *Agathangelos, History of the Armenians*, Yerevan, 1981, p. 102.

⁴ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն և տոմար (Anania Shirakatsi, *Cosmology and Calendar*), Yerevan, 1940, p. 37.

⁵ Note. In Classical Armenian, the forms *eghegn-ik* (“little reed”) and *patanek-ik* (“young boy”) contain the diminutive-affectionate suffix *-ik*. The use of this suffix suggests that the poet is not referring to an ordinary reed or youth, but rather to a very small and delicate reed and to a tender, almost childlike figure. This morphological nuance introduces an additional layer of emotional and symbolic resonance into the imagery of the ancient text.

⁶ **Moses Khorenats'i**, *History of the Armenians*, trans. and commentary by Robert W. Thomson (London: Harvard University Press, 1978), p. 123; cf. also the revised edition (Ann Arbor, MI: Caravan Books, 2006), p. 119.

Vahagn, scholars have been compelled to turn to comparative mythology for clarification. As a result, the characteristics typically attributed to thunder gods have been sufficiently clarified through comparative analysis.

Certain features, while not essential for outlining the general profile of a thunder god, nevertheless prove indispensable for understanding the distinctly Armenian conception of Vahagn. Yet when this question is examined specifically in relation to Vahagn, the well-known dream of Azhdahak—the mythic forefather of the Mars (Medes), or king of dragons, as recorded by Moses of Chorene (I.26–27)—may be interpreted in a different light⁷.

If Azhdahak’s dream is examined with the attention it warrants, it becomes evident that these details carry substantial interpretive weight. They may be easily overlooked in a cursory reading, yet prove crucial when considered in light of Vahagn’s position within the family. For this reason, we consider it appropriate to present the passage in full, thereby enabling the reader to follow our analysis more readily.

“My friends,” he (Azhdahak) said, “it happened to me today that I was in an unknown land near to a mountain that rose high from the earth and whose peak appeared enveloped in thick ice. One would have said that it was in the land of the Armenians. As I gazed for a long time at the mountain, a woman dressed in purple and wrapped in a veil the colour of the sky appeared sitting at the summit of that great height. Her eyes were beautiful, her stature tall, her cheeks red, and she was seized with the pains of childbirth. As I looked for a long time in amazement at this sight, the woman suddenly gave birth to three heroes, fully formed in stature and form. The first was mounted on a lion and flew to the west; the second on a leopard looked to the north; but the third rode a monstrous dragon and launched an attack on our empire.

“In the midst of such confused visions it seemed to me that I was standing on the roof of my royal palace, and I saw the surface of this pavilion adorned with beautiful and many-colored awnings; the gods who crowned me were present in a wonderful spectacle, and I, with you, was honoring them with sacrifices and incense. Suddenly I looked up and saw the man who was riding the dragon, flying with eagle’s wings, bearing down; he was already close by, intending to destroy the gods. But I Azhdahak, interposing myself, received this attack upon myself and came to grips with the

⁷ Ibid. p. 111 and ff.

wonderful hero. First we both hacked each other's body with lances, causing streams of blood to flow; the surface of the palace that shines like the sun we made a sea of blood. Thus, and later with other arms, we fought for several hours"⁸.

Upon closer examination, numerous similarities with the Birth of Vahagn become apparent. The “purple sea” is here transformed into a “woman dressed in purple,” a shift that, in popular belief, is explained by the notion that the sky assumes this hue before a thunderstorm. Nor are the descriptors “blue” and “cheeks red” in Azhdahak's dream coincidental: the former evokes the image of the sky, while the latter resonates with the motif of the “red reed” in the song of Vahagn's birth. It should be recalled here that, unlike the expression “cheeks red,” a “red reed” does not exist in nature; the color red in this context therefore does not denote a literal hue, but rather symbolizes fire and flame.

Another similarity—explicit in the original Armenian text—emerges in the shared vocabulary employed in the two passages, a feature rendered inconsistently in the translation of Robert Thomson. At times, he uses the word “travail” (for example, “Heaven was in travail, earth was in travail, the purple sea was also in travail; in the sea travail also gripped”), while in the account of Azhdahak's dream he opts for the phrase “pains of childbirth.” Yet in the Armenian original, all these instances derive from the same root, *erkn-/erkunq*, and convey an identical semantic field. In the Song of the Birth of Vahagn, heaven, earth, the purple sea, and the red reed are all described as being “in travail”; in Azhdahak's dream, likewise, the woman dressed in purple and veiled in the color of the sky is seized by the very same laboring pain.

To grasp the connection between Azhdahak's dream and the birth of the thunder god, it is essential to take into account the description of the “beautiful” and “numerous” fountains adorning the roof of Azhdahak's palace. The passage, as translated by Robert Thomson, reads: «In the midst of such confused visions it seemed to me that I was standing on the roof of my royal palace, and I saw the surface of this pavilion adorned with beautiful and many-colored awnings». In Thomson's translation, the Armenian word *shatrvan* is rendered as “awnings,” corresponding to the first definition given in the Classical Armenian dictionary. However, in a narrative concerning a deity associated with rain and thunder, the

⁸ **Moses Khorenats'i**, *ibid.*, 112–113. The quotation is reproduced verbatim, without editorial intervention.

dictionary's second meaning—"water-spout, fountain"⁹—appears far more appropriate. Under this interpretation, the roof would not be adorned with multiple awnings but with fountains. It is therefore entirely reasonable that this is precisely the reading adopted in the modern Armenian translations of Bishop Khoren Stepane and Stepanos Malkhasyants, whose mastery of Classical Armenian—unencumbered by excessive caution—far surpasses anything that can reasonably be attributed to Thomson in this domain¹⁰.

It is noteworthy that the hero of the dream sets out for battle immediately after his birth—a detail that closely parallels the Song of Vahagn, in which the newly born hero hastens forth to slay the dragons. Particular attention should be paid to the phrase “we both hacked each other's body with lances,” for it provides compelling support for the theory advanced by the Armenian scholar of literature and folklore Manuk Abeghyan, who maintained that Vahagn was originally a thunder god¹¹. In this scene, the two figures are depicted as locked in a spear-fight, shedding each other's blood—a vivid metaphor for lightning and the coming rains—culminating in the line, “The surface of the palace that shines like the sun we made a sea of blood,” a poetic image that once again evokes the motif of rainfall.

One further point of interest concerns the phrase “sunward face” (արեգակնառևույտ երես). Both Khoren Stepane and Stepanos Malkhasyants appear to have regarded this expression as obscure in their translations, whereas Robert Thomson rendered it as “the surface of the palace that shines like the sun.” The actual meaning, however, is “the face of the palace was like the sun.” As will be shown below, this expression is by no means accidental¹².

In light of the broader textual and semantic context, it appears likely that the passage preserves a textual corruption. It is highly probable that the expression in

⁹ Հայր Մկրտիչ Արզրեան, Գրիգոր Ճելալեան, Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Fr. Mkrtich Avgeryan, fr. Grigor Chelalyan (in Handy Dictionary of Armenian), Venice, 1865, p. 631, cp. Rev. Matthias bedrossian, New Dictionary Armenian-English, Venice, 1875–1879, p. 544.

¹⁰ See **Movses Khorenatsi**, Hystory of Armenia, translated into modern Armenian and explained by bishop Khoren Stepane (in Armenian – **Մովսես Խորենացի**, Հայոց պատմություն (աշխարհաբար թարգմանեց եւ լուսարանեց Խորէն եպս. Ստեփանէ), 2nd edition, S. Peterburg, 1898, p. 62, cp. **Movses Khorenatsi**, Hystory of Armenia, translation, Introduction and notes by Stepanos Malkhasyants (in Armenian - **Մովսես Խորենացի**, Պատմություն Հայոց (թարգմ., Ներածությունը եւ ծանոթագրություններն Ստեփան Մալխասեանցի), Yerevan, 1968, p. 113.

¹¹ **M. Abeghyan**, Works, (in Armenian – **Մ. Աբեղեան**, vol. A, Yerevan, 1966, p. 138.

¹² See Modern Armenian translations: Stepane, note 150 and Malkhasyan, note 57.

the dream originally alluded to the thunder god, whom scholars have identified with Vahagn¹³. In contrast, Movses Khorenatsi's narrative clearly identifies Tigran as the opponent of Azhdahak.

Is it not conceivable that the hero who subdues the dragon in the dream was Tigran, rather than Vahagn? In this regard, it is important to recall that three heroes were born, and that it was the youngest among them who set out to engage Azhdahak in battle.

It may further be proposed that the reference to “an unknown land near to a mountain that rose high from the earth and whose peak appeared enveloped in thick ice. One would have said that it was in the land of the Armenians” should be understood as an allusion to the sacred mountain of the Armenians—Mount Ararat (Masis). According to the testimony of Movses Khorenatsi, it was only after his victory that Tigran settled the Mar people (Marq) at the foot of Mount Ararat. In mythology and popular imagination, moreover, Azhdahak's supposed palace was believed to have stood precisely at the location where the king of the Mars appeared in the dream.

Now, setting aside for a moment the passage discussed above, let us return to the idea associated with the birth of Vahagn: the hero rushes immediately to confront the dragons that threaten to ravage Armenia upon his birth. A question thus naturally arises: against whom would Vahagn have waged battle if the supreme dragon, Azhdahak, had already been slain? Movses Khorenatsi recounts the battle between Tigran and Azhdahak in the following manner: “So I praise my noble champion, the lancer well proportioned in all his limbs and perfect in the beauty of his frame, for he was vigorous and adept in' everything, and in strength he had no equal. But why do I prolong my account? When the battle was joined, with his lance he split Azhdahak's iron armor like water; the point of the lance ran right through him, and as he drew it back again he brought out with his weapon half of his lungs. The combat was magnificent, for heroes were facing heroes, and not straightway did they tum their backs to each other. Therefore the struggle was drawn out over long hours. But the death of Azhdahak brought it to an end. And this feat, added to his good fortune, increased Tigran's glory”¹⁴. As may be observed, Tigran's name is mentioned only at the end—suggesting that the slaying of Azhdahak serves to augment his glory retrospectively. Undoubtedly, the victory was worthy of reverence; yet this does not necessarily imply that the valiant warrior was, in fact, the king

¹³ See **M. Abeghean**, *Works*, (in Armenian - **Մ. Աբեղեան**, vol. A, Yerevan, 1966, pp. 74–75.

¹⁴ See **Moses Khorenats'i**, p. 115.

himself. It is entirely possible that the deed was performed by one of his sons, while the glory would nonetheless have been attributed—at least in part—to the king. For, in the end, all triumphs—regardless of their true origin—were ultimately ascribed to the ruler. Yet, if we interpret the episode as rendered by Movses Khorenatsi through a mythological lens, the figure of the “noble champion, the lancer” may well be understood as evoking a divine archetype—namely Vahagn, the thunder-god, whose spear is nothing other than lightning itself, embodied. Indeed, the phrase “with his lance he split Azhdahak’s iron armor like water; the point of the lance ran right through him” is not only striking in its poetic force, but also vividly echoes the imagery of thunder and lightning—suggesting the divine wrath of the storm concentrated in the slayer’s spear. And yet, Khorenatsi himself delivers a decisive conclusion that leaves no room for doubt or conjecture regarding the identity of the vanquisher: “So too there are many called Tigran, but only one descended from Hayk, who killed Azhdahak and led into captivity his house and Anoysh the mother of dragons...”¹⁵. Should greater significance be attributed to these words, or rather to those referring to Vahagn? “Then they would say in their song that he fought with dragons and overcame them”—and yet the dragons had already been vanquished. It is therefore not without reason that Manuk Abeghyan hesitates to confer the laurels of victory upon Tigran: “In Tigran’s place, there must originally have stood the thunder-god.”¹⁶.

It should be noted that the name Tigran means “one who fights with a lance, or by means of a pike (weapon).” This name belongs to one of the most ancient primordial ancestors of both the Armenian people and humanity as a whole—Armen, Nemra, and Teg/Tig-Armen (Togarmah), where teg and tig in Armenian denote a “pike” or spear-like weapon. From the form Tigran derive the names of the Tigris River and of the animal known as tigr/tiger. Taking into account the appearance of this name-figure in its most archaic stratum, it seems more accurate to assume that, among the Armenians, the original bearer of dominion over thunder and lightning was the patriarch Tigran, the lance-wielding warrior, whereas only at a later stage was this storm-power transferred to Vahagn¹⁷. In this case, the dream of Azhdahak,

¹⁵ Moses Khorenats’i, p. 119.

¹⁶ M. Abeghean, *ibid.*, p. 138.

¹⁷ For the etymology of the name *Tigran*, see Hr. Acharean, Dictionary of Armenian Proper Names (in Armenian), vol. 5, p. 146, Yerevan, 1946; cf. “The Names of Torgom, Patriarch of the Armenians” (in Armenian - Հայոց Թորգոմ նստապետի անունները), Etchmiadzin, 2020, no. 4, pp.

as recorded by Movses Khorenatsi—both in its vivid imagery and in the very name of the hero—aligns closely with the mythological figure of the thunder god.

In traditional belief systems, thunder and lightning were understood as manifestations of a celestial conflict between benevolent and malevolent forces. In antiquity, when human life was wholly subject to the caprices of nature, atmospheric phenomena such as rain, snow, and hail were perceived as both life-giving and destructive. The sun itself embodied this duality: it could bestow warmth and nourish crops, yet also scorch the earth and lay waste to harvests, thereby depriving communities of sustenance and livelihood. The passage under consideration offers remarkably vivid illustrations of how such perceptions contributed to the formation of folk belief. Within this worldview, the god of thunder was envisioned as riding a dragon, while the god of the sun was depicted as a heroic figure mounted upon a lion.

That is to say, if Vahagn is understood to be the youngest, and the sequence of the heroes is assumed to remain intact, it may be inferred that Bab—the eldest son of Tigran—serves as a symbolic representation of the solar deity within this context. Deities mounted upon mythical or real animals constitute a prominent category within archaic religious systems. Undoubtedly, Tiran—the second-born hero, depicted as mounted upon a leopard—likewise embodies certain supernatural forces.

* * *

In the preceding discussion, we examined Vahagn the Dragon-Slayer and noted that the dream of Azhdahak, as recounted in Chapter 26 (27) of Book I of Movses Khorenatsi's History, portrays the birth of a thunder deity—a vision that, in many respects, parallels the imagery of Vahagn's own birth in Chapter 31 (32).

In the poetic lines depicting the scene of Vahagn's birth, particular attention must also be paid to the use of color imagery employed by the ancient poet. Although the passage contains only a few words that explicitly denote color, numerous other terms contribute to the vividness of the imagery, rendering chromatic richness a central element in shaping the reader's imagination. Thus, when the text states, "Heaven was in travail," the imagination, in conjuring the image of the infinite and boundless sky, inevitably evokes the color blue. In this way, a chromatic

sequence is established—blue, purple, red—“Heaven was in travail, earth was in travail, the purple sea was also in travail; in the sea, travail also gripped the red reed.”

It is noteworthy that the same colors also appear in Azhdahak’s dream—albeit in a different sequence: a woman dressed in purple, veiled in the color of the sky, with red cheeks. We may therefore justifiably assume that this particular chromatic arrangement is not the result of mere coincidence. Indeed, such an assertion would remain within the realm of conjecture were it not for the well-attested association of the colors blue, purple, and red with the symbolic frameworks of ancient belief systems. The unity of these colors becomes especially evident within the Christian tradition. In his interpretation of manuscript miniature arches, Nerses Shnorhali writes: “The first arch is painted in four colors: blue, purple, red, and white. This arch represents the four elements. The purple columns symbolize the throne founded upon light, which transcends the elements”¹⁸.

In the Bible, the fixed sequence of the colors blue, purple, and red recurs repeatedly, and it is precisely this consistency of order that compels the conclusion that these colors are not mentioned arbitrarily. The earliest instance of the sequential enumeration of blue, purple, and red appears in the Book of Exodus: “And the Lord spake unto Moses, saying, Speak unto the children of Israel, that they bring me an offering: of every man that giveth it willingly with his heart ye shall take my offering. And this is the offering which ye shall take of them; gold, and silver, and brass, And blue, and purple, and scarlet, and fine linen, and goats’ hair...” (25:1–4)¹⁹. Later Christian commentators generally do not ascribe particular significance either to the aforementioned colors or to their fixed sequence. Rather, they simply observe that fabrics of these colors

¹⁸ «Մեկնությունը խորանաց», աշխատասիրություններ Վ. Ղազարեանի, Էջմիածին, 2004, էջ 361 (in Armenian-Meknutjunq khoranats” (Commentaries on the Arches), compiled V. Ghazaryan, Etchmiatsin, 2004, p. 361. cp. also: “The first arch is painted in four colors—blue, purple, scarlet, and white—and is fashioned in accordance with the four elements.” («Արդ առաջին խորանն Ռ. դեղօքն՝ կապուտակ, ծիրանի, կարմիր և սպիտակ: Չառաջին խորանին բերել գնանությունն ի տիպ չորս տարկրացա») (Stepanos Sjunetsi) p. 256: see variant reading: “Now, in this arch appear four hues of color—red and green, black and blue and distinct of all purple ” («Արդ են ի խորանս յայտսիկ չորք երանգ գունոց՝ կարմիր և կանաչ, սևա և կապոյտ, և մի առանձինն ծիրանի՝ գառ ի չորիցա») (Nerses Shnorhali) p. 275 etc. See also the compilers explanations: “The Symbolic and Aesthetic Role of Color in the Commentaries on the Arches” («Գոյնի խորհրդարանական և գեղագիտական դերը խորանների մեկնություններում»), p. 204–216:

¹⁹ Cp. Book of Exodus: 26: 1, 31, 36, 28: 5, 6, 8, 15, 33,35: 6, 23, 25, 35, 36: 8, 35, 37, 38: 18, 23, 39: 1, 2, 3, 5, 8, 24, 29 etc. In the provided examples, the order of colors is consistently maintained.

are to be regarded as prescribed by divine command²⁰. Thus, the interpretations of Armenian medieval authors display greater depth, insofar as they regard these colors as symbolic representations of the four elements—Earth, Air, Fire, and Water. Taking into account both the Song of Vahagn’s Birth and the depiction of Azhdahak’s dream, it becomes evident that, among the Armenians, the colors blue, purple, and red possess deep pre-Christian roots and already appear in the earliest narratives concerning the advent of the thunder god. In discussions of Vahagn’s birth, the motifs of fire, flame, and smoke are likewise of particular significance. It is noteworthy that in other religious traditions as well, deities often manifest amid fire and flames or within a cloud of smoke. As the Russian theologian rightly observes, “The cloud and the fire are biblical symbols of divine revelation”—a statement that finds clear resonance in the imagery surrounding the thunder god’s theophany²¹. Such or similar conceptions existed not only in the lands west of Armenia, but also in the East. It is related of Zoroaster that he withdrew to a mountain, where he communed with the deity; the mountain was enveloped in fire, while Zoroaster himself emerged unscathed from the flames²². Thus, the depiction of a deity or a divinely chosen figure emerging from the flames may

²⁰ «And blue, and purple, and scarlet.—The colours intended are probably a dark blue produced from indigo, which was the only blue known to the Egyptians» (Ellicott’s Commentary for English Readers), «Blue, and purple, and scarlet - i. e. the material dyed with these colors » (Barnes’ Notes on the Bible), «here you must not understand the mere colours, which could not be offered, but some materials proper for the work, and of the colours here mentioned» (Matthew Poole’s Commentary): see <http://biblehub.com/commentaries/exodus/25-4.htm>.

²¹ С **Александр Мень**, Исагогика (in Russian- Aleksandr Men, Isagogics), Moscow, 2000, p.198, 203; ср. “And the sight of the glory of the Lord was like devouring fire on the top of the mount in the eyes of the children of Israel” (Exodus 24:17), “On the day the tabernacle, the tent of the covenant law, was set up, the cloud covered it. From evening till morning the cloud above the tabernacle looked like fire. That is how it continued to be; the cloud covered it, and at night it looked like fire.” (Numbers 9:15–17); “But be assured today that the Lord your God is the one who goes across ahead of you like a devouring fire. He will destroy them; he will subdue them before you. And you will drive them out and annihilate them quickly, as the Lord has promised you.” (Deuteronomy 9:3): “Mount Sinai was covered with smoke, because the Lord descended on it in fire. The smoke billowed up from it like smoke from a furnace, and the whole mountain trembled violently.” (Exodus 19:18), “You came near and stood at the foot of the mountain while it blazed with fire to the very heavens, with black clouds and deep darkness.” (Deuteronomy 4:11), “You have not come to a mountain that can be touched and that is burning with fire; to darkness, gloom and storm.” (Hebrews 12:18) etc.

²² The Thirty-sixth, or Borysthenitic, Discourse which Dio [Chrysostom] delivered in his Native Land, § 40. “For the Persians say that Zoroaster, because of a passion for wisdom and justice, deserted his fellows and dwelt by himself on a certain mountain; and they say that thereupon the mountain caught fire, a mighty flame descending from the sky above, and that it burned unceasingly”.

likewise be regarded as native to Armenian mythology. This conclusion is not based on the assumption that, if conceptions of fire, flame, and smoke existed both east and west of Armenia, they must therefore also have been present within Armenia itself. Rather, it is supported by accounts transmitted by the elders, who related that: “The place to which he [Zoroaster] retired, according to the Persic writers, was in the region called Adarbain; where in aftertimes was the greatest Puratheion in Asia. This region was in Armenia: and some make him to have been born in the same country, upon one of the Gordiaean mountains”²³. Emphasizing that this information, as reported by Jacob Bryant, does not originate from Armenian “partisan” sources but from foreign accounts, we may further note that it is remarkable in several respects:

a) Zoroaster is said to have been of Armenian origin, descending from the land of Armenia;

b) it is therefore conceivable that the foundational concepts of his religious doctrine were first formulated in his native land;

c) and—perhaps most significantly—it was believed that the gods resided in Armenia, and that Zoroaster, at the end of his life, returned to his homeland to commune with them.

Returning to the narrative of the Goghtan song, it should be noted that it also allows us to infer that, within the framework of Armenian pagan beliefs, the reed held a particular significance. In the graceful lines of the song, the sky, the earth, and the sea are evoked—vast and boundless immensities—yet alongside them appears a plant, humbler than all: not simply a reed, but a mere “little reed” (տղեղնիկ). As a counterargument to the symbolic interpretation, one might point to a theoretical hypothesis rooted in the laws of physics: it is a well-known natural phenomenon that, before a thunderstorm, negative electric charges accumulate at the tip of the reed—projecting above the flat terrain—thereby attracting lightning. According to Abeghyan, “in the myths of various ancient peoples, and especially in those of the Indians, the celestial fire is associated with plants. That is, just as fire on earth originates from wood, it was believed that lightning in the sky is also born from wood. Thus, lightning is often imagined as various plants, and many plants have been considered embodiments of lightning, as in ancient times, they were used to create sacred fire through friction. An example of such plants is the thorn or thornbush, which, in Armenian tradition, is regarded as an embodiment of

²³ See **Jacob Bryant**, *ibid.*, vol. II, p. 118.

fire and a powerful ‘protective amulet’ against evil spirits. And in our incantations or ‘protective prayers,’ it is considered to be paired with fire. Many other plants in Armenian tradition are considered embodiments of lightning, but *whether the reed is one of them remains uncertain, as we lack information on the matter* (our italics.-G.A.)²⁴. By contrast, Manuk Abeghyan is fully aware that “in a Germanic myth, the reed appears as a bolt of lightning emerging from the hand of the god Odin, who was originally a thunder deity and is often compared to Indra”²⁵. In Eastern belief systems, fire, flame, and the reed are consistently interwoven, and the most enduring echoes of this symbolic triad are preserved in the Book of Obadiah: “And the house of Jacob shall be a fire, and the house of Joseph a flame, and the house of Esau for stubble, and they shall kindle in them, and devour them; and there shall not be any remaining of the house of Esau; for the Lord hath spoken it”²⁶ (Obadiah 1:18); “And in the time of their visitation they shall shine, and run to and fro like sparks among the stubble.”²⁷ (The Wisdom of Solomon 3:7); “Therefore as the fire devoureth the stubble, and the flame consumeth the chaff, so their root shall be as rottenness, and their blossom shall go up as dust: because they have cast away the law of the Lord of hosts, and despised the word of the Holy One of Israel.”²⁸ (Isaiah, 5:24)...

These biblical passages, in which fire, flame, and stubble (rendered as “reed” in Armenian translations) appear together, take on a distinct connotation in the Armenian version. This shift in meaning arises, for instance, from the translation of *stubble* as *reed* and *sparks* as *lightning*—both of which resonate strongly with the imagery associated with the birth of the thunder god. Given the presence of such biblical parallels, it would be methodologically unsound to assert that expressions such as Tovma Artsruni’s “you the reed, we the consuming fire,” “Striking those impious ones like a

²⁴ M. Abeghyan, *ibid.*, pp. 79–80.

²⁵ M. Abeghyan, *ibid.* p. 80.

²⁶ In Armenian translation: «Եւ եղիցի տունն Յակովբու հուր, և տունն Յովսէփու բոց. և տունն Եսաւայ եղէզն» (And the house of Jacob shall be a fire, and the house of Joseph a flame, and the house of Esau reed).

²⁷ In Armenian translation: «Իբրևա կայծակն ընդ եղէզն ընթասցին» (they will move as lightning darts through the reed).

²⁸ In Armenian translation: «ոպսէս վառի եղէզն ի կայծականց հրոյ» (As the reed is devoured by the flame of lightning).

spark among reeds”²⁹, or Grigor Narekatsi’s “like a reed set ablaze by sparks of fire”³⁰ derive solely from native tradition and are entirely uninfluenced by external sources.

It is difficult to sustain the assertion of Manuk Abeghyan: “There are many other plants in Armenian tradition that are considered embodiments of lightning, but whether the reed is one of them remains uncertain, as we lack information on the matter” (our italics.—G.A.). But why, in fact, do we “lack information” suggesting that, in ancient Armenian tradition, the reed, flame, and fire (or lightning) were interconnected—when one of the clearest examples lies directly before us? Should we not discern this from the Song of Vahagn’s Birth itself? Can it be a mere coincidence that the reed (mentioned once) and the reed pipe (mentioned twice), together with references to flame and smoke, all appear within this mythic context? Certainly not. What is more, the cultic significance of the reed becomes evident when we consider other passages from the History of Movses Khorenatsi. The following two examples illustrate this point.

A. «They closed the doors of the temples of the idols, and they hid the images that were on the altars and columns by covering them with reeds»³¹.

B. «But when the wagon drivers saw the human bones, eaten by wild beasts and scattered by the edge of the ditch, they asked and discovered that they were those of their own lords. Gathering them into the wagons under reeds, they brought them and buried them in the same pits»³².

These examples demonstrate that, in one instance, pagan images are concealed beneath reeds, while in the other, the bones of the deceased are covered with them. In both cases, the reed performs a ritual function—conveying reverence, sanctity, or a sense of sacred awe. Notably, the first passage refers explicitly to a site of worship, where every action is grounded in established religious practice. The second concerns the relics of the deceased, which are reverently covered with reeds—an act likewise imbued with ritual significance. What is being covered in both cases is not perishable foodstuffs requiring preservation, but rather cultic images and human remains—objects no longer sub-

²⁹ **Thomas Artsruni**, *History of the House of the Artsrunik*’ (in Armenian - Թովմա Արծրունի, Պատմություն տանն Արծրունեաց), Translation and Commentary by R. W. Thomson. pp. 244, 364.

³⁰ **Grigor Narekatsi** (of Narek), *Book of Laments* 62:1.

³¹ **Moses Khorenats’i**, *ibid.*, p. 168.

³² **Moses Khorenats’i**, *ibid.*, p. 285.

ject to physical decay³³. And would it not have been easier to cover the images with woven fabric, or with some other broad-leaved and more readily available plant? Was there truly nothing growing in Armenia besides reeds? Or was it, rather, a reed covering that was required—prescribed by long-standing tradition? Undoubtedly, the matter lies in the particular reverence accorded to the reed, and we may confidently assert that it occupied a distinct place and bore symbolic significance within the religious worldview of ancient Armenians.

It is now widely accepted that both Testaments drew extensively upon the civilizations of the Ancient Near East, adapting earlier images and concepts as needed. Yet even when outward forms were transformed, the inner essence often remained intact. Samuel of Ani recounts a remarkable event that occurred in the city of Urhay (Edessa) in the year 1186. The scene he describes strikingly evokes one of the most iconic images in Christianity: the Virgin Mary cradling the newborn child. The historian relates that ‘during the night, a radiant light appeared in the sky and descended into the water-well where the burial shroud of Christ was kept. Fearing what might have occurred, the Christians lowered a non-Christian into the well by ropes to investigate. But when they pulled him out of the well, he declared, “I am a Christian”. Everyone gathered around him and asked, “What did you see?” “I saw in the well a woman clothed in purple, seated upon the throne of light, and in her arms a luminous child”³⁴. Might the woman clothed in purple, who was “seated upon the throne of light” in the well, be identified with the “woman dressed in purple and wrapped in a veil the color of the sky, who appeared sitting at the summit of that great height” in Azhdahak’s dream? Could she not be the very same Mother, clad in purple? Furthermore, might the “throne of light,” understood in Christian theology as the divine throne, have been transposed in pagan imagination to the summit of the highest mountain?

³³ In contrast to the above examples, in the account of **Ghazar Parpetsi** (Matenagirk‘ Hayots‘ [“Armenian Classical Authors”], in Armenian), vol. II (Antelias, Lebanon, 2003), 2347, the reed is employed explicitly as a means of counteracting stench: “And as for the army of Syunik, because of the abominable stench of their lord’s entrails spilled upon the ground, they covered them with reeds and, taking the remains, went to his relatives and retainers in the land of Syuniq.” Cf. **Stepanos Orbelean**, History of Syuniq (in Armenian: *Patmut‘iwn nahangin Sisakan*; Tiflis, 1911), 69: “And his servants covered his spilled entrails with reeds and, having taken them, laid them in the tomb of their forefathers”.

³⁴ See “Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն Ադամից մինչև 1776 թ.”, (in Armenian- Samuel of Ani and Continuator, Chronicle from Adam to 1776, ed. by K. Matevosyan,) Yerevan, 2014, p. 227.

A reconsideration of the commentary of Nerses Shnorhali appears to support such a reading: “The first arch is painted in four colors: blue, purple, red, and white. The first arch is created in the likeness of the four elements. The purple columns symbolize the throne established upon light, which is free from the elements”. The throne—here rendered in purple and associated with immaterial light—is deliberately situated beyond the realm of the four elements, thus suggesting a transcendent, divine reality. Yet when filtered through a pre-Christian cosmology, that same throne might be envisioned as residing atop the highest peak—the sacred mountain of the gods. The symbolic continuity, then, unfolds along a vertical axis: from the heavenly throne of Christian theology to the mountain summit of pagan myth.

In our view, when interpreted as symbolic visions, the imagery found in Azhdahak’s dream and in the vision recorded by Samuel of Ani (Samuel Anetsi) diverges only in the number of divine infants: in one case, three; in the other, a single child. Yet even this numerical difference may ultimately be illusory, for the one may itself signify the unity of three—the Father, the Son, and the Holy Spirit.

Let us now return once more to the words of Manuk Abeghyan—“the thorn or thornbush, which, in Armenian tradition, is regarded as an embodiment of fire and a powerful protective amulet against evil spirits,” and “the reed emerges as lightning from the hand of the god Odin”—and attempt to envision the god of lightning and thunder. Perhaps the thorn and the reed were always meant to accompany him; for, as we have already seen, the ancients firmly believed in an intimate connection between lightning and the reed. And if, in pagan conceptions, the reed appeared in the thunder-god’s hand as a sign of his power, one might ask: where might the thorn have been placed, so that its presence, too, would manifest divine authority? It is plausible that the thorn—or perhaps, once again, the reed—encircled the god’s head in the form of a diadem, much as Jacob Bryant describes the deity of the river: “But river Gods were generally represented as aged persons, with their heads crowned with sedge and reeds”³⁵. From the combined weight of the examples discussed above, one may infer that the god of thunder—whose power appeared almost boundless to the ancient imagination—was envisioned by pagans as clothed in purple, adorned not with gold or silver ornaments, but crowned with a wreath of thorns,

³⁵ See **Jacob Bryant**, *ibid.*, p. 386, cp. *Classical Manual*; or, a *Mythological, Historical, and Geographical Commentary on Pope’s Homer, Dryden’s Aeneid of Virgil; With a Copious Index*. London, 1827, p. 506.

and holding in his hand a reed or reed-like staff. Inevitably, one is reminded of the words of the Evangelist: “And they stripped him, and put on him a scarlet robe. And when they had platted a crown of thorns, they put it upon his head, and a reed in his right hand: and they bowed the knee before him, and mocked him, saying, Hail, King of the Jews!” (Matt. 27:28–29).

When this passage is read alongside the testimony of the other Evangelists—“And they clothed him with purple, and platted a crown of thorns, and put it about his head” (Gospel of Mark 15:17), and “And the soldiers platted a crown of thorns, and put it on his head, and they put on him a purple robe” (Gospel of John 19:2)—the suspicion deepens that what we encounter here may indeed be the vestige of a pagan deity: a figure marked by a crown of thorns, a reed held in the right hand, and a crimson or purple robe draped over his body.

Let us recall that, in this context, the unbelievers intended to mock Jesus, and it was precisely for this purpose that the crown of thorns, the reed, and the royal robe were introduced. Even if we momentarily accept that the crown and the reed symbolized mock kingship—icons of a supposed or usurped authority—one must still ask why the robe was introduced, a garment traditionally reserved for persons of high status. Might it not be that the mockery itself unintentionally resurrected an archetype older than the act of scorn itself? In other words, why were the crown and the scepter in this scene false—mere instruments of derision—while the garment itself was real, genuinely royal? Could a figure clothed in purple, crowned with thorns, and holding a reed truly have appeared ridiculous to a pagan Roman? To a Roman soldier whose pantheon honored Saturn³⁶—a chief deity—depicted not in regal splendor but crowned with grasses and wielding a sickle³⁷ in place of a scepter? Such imagery did not diminish Saturn’s dignity; on the contrary, it affirmed his divine

³⁶ This example is cited for a specific purpose. In pagan tradition, Janus corresponds to Noah in Christianity. According to an ancient tradition, Saturn (Sabatius Saga, Hayk) was the grandson of Janus and became the first king of the land of Ararat—Armenia, where he confronted Jupiter Belus, the second king of Babylon. It is generally held that Saturn passed from the Phoenician or Armenian pantheon into the Latin tradition and, accordingly, that his principal attributes must display substantial—if not complete—correspondence with the deities of those cultures. For a detailed discussion, see “Episodes from Postdiluvian History Relating to the Haykian Myth” (in Armenian - «Հայկեան անասպելին անընչուող դրուագներ յեսոյրհեղեղեան պատմութիւնից»), *Etchmiadzin* (2012), no. 7, 71–87.

³⁷ See **Plutarch**, *Quaestiones Romanae*, Frank Cole Babbitt, Ed., 42: Why do they use the temple of Saturn as the public treasury and also as a place of storage for records of contracts? Is it because the opinion and tradition prevailed that when Saturn was king there was no greed or injustice among

identity. Or should we believe that a crown not forged of gold would have appeared absurd to members of an ancient civilization for whom the laurel wreath—simple, verdant, and unadorned—was itself the supreme emblem of triumph and authority? And if the laurel³⁸, or even a crown of oak or olive leaves, conveyed reverence and victory, why would a wreath of thorns, bound about the brow, signify only derision? Might it not, even in its roughness, evoke echoes of older, sacred prototypes—vestiges of power drawn from earth, sky, and suffering alike?

And if, according to the Gospel interpretation of Hovhannes Tzortzoretsi (c. 1270s–1338), “the taking of the reed symbolizes the lifting of our weakness,”³⁹ or, in the understanding of Nerses Shnorhali, “the reed signifies the vileness of speech,”⁴⁰ then, for the pagan, by contrast, the reed was a symbol of divinity—specifically of the storm god within the Armenian tradition—and could bear no negative connotation whatsoever. It was not the case that the thorn and the reed served merely as false symbols of crown and scepter while the purple robe alone remained a true mark of royalty—that is, of the divine. Rather, all three elements—the thorn, the reed, and the purple—were, in the pagan imagination, authentic emblems of godhood.

Bringing together the observations outlined above, we may conclude that, within the ancient Armenian belief system, the colors blue, purple, and red were closely associated with the cult of the storm god. It appears likely that this deity was adorned with a crown or bore a scepter fashioned from a reed, a detail indicating the particular reverence accorded to this plant within his worship. Storm gods were thus envisioned as wearing purple garments and bearing vegetal regalia—especially of

men, but good faith and justice? Or is it because the god was the discoverer of crops and the pioneer in husbandry? For this is what his sickle signifies and not as Antimachus, following Hesiod, has written.

Here with sickle in hand was wrought the form of rough Cronus Maiming his sire at his side, who is Uranus, offspring of Acmon.

³⁸ See “laurel” (in Russian - «ЛАВР» in «Словарь античности»). Dictionary of Antiquity. Translated from German and edited by M. I. Gasparov. Moscow: Progress Publishers, 1989, where is mentioned: «Лавр был завезен в Европу, видимо, из Малой Азии» (The laurel is believed to have been introduced into Europe from Asia Minor), From this, one may infer that the attributes ascribed to it were likewise adopted by Europeans from the indigenous populations of Asia Minor.

³⁹ **Hovhannes Tzortzoretsi** (in Armenian - Commentary on Gospel of Mattew, ed. S. Stamboltsyan, Etchmiadzin, 2008, p. 695.

⁴⁰ Թուղթ Ընդհանրական Ներսէսի Կաթողիկոսի Հայոց առ համօրէն Հայաստն ազինս, որոց տեսչութիւն հաւատացաւ նմա ի Տեառնէ (The Encyclical of Nerses, Catholicos of the Armenians) (in Armenian - «Մատենագիրք Հայոց» “Armenian Classical Authors”, Vol. 22, Antelias Lebanon, 2022, p. 51.

reed—which symbolized their power. Traces of this imagery may be discerned in later religious traditions, where such symbols retained their sacred resonance, though often reframed within new theological contexts.

* * *

In his commentary on the passage describing Azhdahak’s dream, Robert Thomson, provides the following explanatory footnote: “230. For a woman in purple, cf. Rev. 17:4; for a woman and mountain, cf. Rev. 17:9; for a woman in travail, cf. Rev. 12:2; for the lion as first offspring, cf. Dan. 7:4; for the leopard, cf. Dan. 7:6; for the dragon (vishap: see I 30 n. 255), cf. Rev. 12:3. But more important are the old Indo-European parallels; see Watkins, BSL 1975, p. 21.” It should be emphasized here that the motifs of the “woman in purple” and the “woman and mountain” rank among the most prominent features of the thunder deity’s iconography. Alongside the examples noted by Thomson, we shall also present additional instances that display similarly close affinities with the Armenian myth of the thunder god.

For example, Revelation 1:12–14 reads: “And I turned to see the voice that spake with me. And being turned, I saw seven golden candlesticks; and in the midst of the seven candlesticks one like unto the Son of Man, clothed with a garment down to the foot, and girt about the paps with a golden girdle. His head and his hairs were white like wool, as white as snow (cp. peak appeared enveloped in thick ice); **and his eyes were as a flame of fire**”. The phrase “his eyes were as a flame of fire,” in our view, is conceptually akin to the expression “*and his eyes were suns*”; both employ the same poetic imagery. A similar observation may be made with respect to Revelation 2:18–19: “And unto the angel of the church in Thyatira write; These things saith the Son of God, who hath **his eyes like unto a flame of fire**, and his feet are like fine brass. I know thy works, and charity, and service, and faith, and thy patience, and thy works; and the last to be more than the first.” Once again, the description “eyes like unto a flame of fire” echoes the poetic imagery of “his eyes were suns,” with both expressions symbolizing a radiant, piercing gaze. In Revelation 6:1, thunder is mentioned explicitly and directly: “And I saw when the Lamb opened one of the seals, and I heard, as it were the noise of thunder, one of the four beasts saying, Come and see.”

Book of Revelation 8:7 states: “The first angel sounded, and there followed hail and fire mingled with blood, and they were cast upon the earth: and the third part of

trees was burnt up, and all green grass was burnt up”. The imagery of “hail and fire mingled with blood” evokes the bloodshed described in Azhdahak’s battle, which—when taken together with the sounding of the trumpet and the storm-related elements—symbolically aligns with motifs of thunder and precipitation. In our view, the phrase “a third part of trees was burnt up, and all green grass was burnt up” corresponds directly to the imagery discussed earlier concerning the ignition of grasses and thorns.

In various passages of the Book of Revelation, one may further discern allusions to flashes of lightning and torrents of rain that bear a notable affinity to the imagery of Vahagn’s birth and to the visions associated with Azhdahak. Accordingly, we shall present several selected excerpts below, solely in order to underscore the parallels and points of reference we have identified.

Revelation 8:8

And the second angel sounded, and as it were a great mountain burning with fire was cast into the sea: and the third part of the *sea became blood*;

Revelation 9:17

And thus I saw the horses in the vision, and them that sat on them, having breastplates of *fire*, and of jacinth, and brimstone: and the heads of the horses were as the heads of lions; and out of their mouths *issued fire and smoke* and brimstone (cp. From the tube of the reed came forth smoke, from the tube of the reed came forth flame).

Revelation 10:1–4

And I saw another mighty angel come down from heaven, clothed with a cloud: and a *rainbow was upon his head*, and his *face was as it were the sun (cp. above the face of the palace was like the sun)*, and his feet as pillars of fire: And he had in his hand a little book open: and he set his right foot upon the sea, and his left foot on the earth, And cried with a loud voice, as when a lion roareth: and when he had cried, seven *thunders* uttered their voices. And when the seven *thunders* had uttered their voices, I was about to write: and I heard a voice from heaven saying unto me, Seal up those things which the seven *thunders* uttered, and write them not.

Revelation 11:1–2

And there was given me a *reed like unto a rod*: and the angel stood, saying, Rise, and measure the temple of God, and the altar, and them that worship therein. But the court which is without the temple leave out, and measure it not; for it is given unto the Gentiles: and the holy city shall they tread under foot forty and two months.

Revelation 11:6

These have power to shut heaven, that *it rain not* in the days of their prophecy: and have power over *waters to turn them to blood*, and to smite the earth with all plagues, as often as they will.

If the passage is viewed through the belief system of a pagan individual, it becomes evident that the authority over the coming or withholding of rain would naturally be associated with the deity of thunder and rain.

Revelation 11:19

*And the temple of God was opened in heaven, and there was seen in his temple the ark of his testament: and there were **lightnings**, and voices, and **thunderings**, and an earthquake, and **great hail**.*

Revelation 12:1–2

And there appeared a great wonder in heaven; a woman clothed with the sun, and the moon under her feet, and upon her head a crown of twelve stars: And she being with child cried, travailing in birth, and pained to be delivered.

Revelation 12:3–4

*And there appeared another wonder in heaven; and behold a **great red dragon**, having seven heads and ten horns, and seven crowns upon his heads. And his tail drew the third part of the stars of heaven, and did cast them to the earth: **and the dragon stood before the woman which was ready to be delivered, for to devour her child as soon as it was born.***

Revelation 17:3–4

So he carried me away in the spirit into the wilderness: and I saw a woman sit upon a scarlet coloured beast, full of names of blasphemy, having seven heads and ten horns. And the woman was *arrayed in purple and scarlet colour*, and decked with gold and precious stones and pearls, having a golden cup in her hand full of abominations and filthiness of her fornication...

Revelation 21:15

And he that talked with me had a golden *reed* to measure the city, and the gates thereof, and the wall thereof.

* * *

As may be observed, the biblical passages discussed above, which describe the soldiers' mockery of Jesus, display a close affinity—on the level of imagery and motifs—with ancient Armenian pagan conceptions of the thunder god as recorded by

Movses Khorenatsi. Beyond these biblical scenes, the colors and images found in the Book of Revelation attributed to John the Evangelist appear to correspond even more closely to the symbolic world associated with the thunder deity. This naturally raises the question of whether Khorenatsi, in presenting the Birth of Vahagn and the Dream of Azhdahak, may have been influenced by biblical passages concerning the thunder god.

In our view, the answer to this question is unequivocally negative. It is of little consequence to which century Khorenatsi is assigned by critics whose arguments have already been refuted. Regardless of the period to which the Armenian historian is dated, it is evident that the Song of the Birth of Vahagn and the Dream of Azhdahak were transmitted by Khorenatsi verbatim from a pre-Christian source—whether oral or written—and were not composed ad hoc through the exercise of a vivid imagination or mere familiarity with biblical material. This conclusion is further supported by Khorenatsi’s own explicit remarks, which make clear that he is reproducing an ancient tradition rather than offering his own formulation, especially in his account of Vahagn’s birth, where he expressly states that these are not his own words but, as he himself puts it, “so say the myths of our land”. The passages concerning Vahagn preserved by Khorenatsi constitute a direct reflection of the prehistorical religious beliefs of pagan Armenia regarding the thunder god. They are indigenous in origin and, in essence, free from external literary influence.

That said, providing a strictly scientific explanation for the similarities observed between these traditions is by no means a simple task. Apart from the explanation of “divine providence,” which may be readily acceptable to believers, it is worth recalling—at least in our opinion—the centuries-old tradition of the Armenian Apostolic Church, according to which John the Theologian, the Evangelist, spent a certain period in Armenia and preached there.

In connection with the visits of apostles and disciples to Armenia, it is appropriate to recall several testimonies. For instance, the July 1900 issue of the periodical *Ekeghetsi Hayastaneats* (“The Armenian Church”), under the heading “Visits of Other Apostles and Disciples”, states:

“In addition to the Armenian Enlightener Apostles, other apostles and disciples of Christ are also mentioned who, having come to Armenia, preached there for a certain time, but later departed and were martyred in other lands. The first among them is considered to be St. Thomas. Another is regarded as Simon the Canaanite, who bore the epithet the Zealot. Next comes St. Peter, and St. John the Evange-

list, who traveled as far as the land of the Parthians, naturally passing through and preaching along the routes of Armenia. Then follow St. Andrew and Matthias. Also mentioned is Judas of the Seventy, who is sometimes confused with Judas the brother of James. Next is the centurion Longinus (or Ghunkianos), who pierced Christ's side with a spear upon the cross and afterwards came to the faith ...⁴¹

Worthy of mention as well is the testimony of Grigor Tatevatsi (1346–1409) in his *Book of Questions*, where the “Illuminating Doctor of the Church” states explicitly: “Once again we say that the Armenians have three apostles: Thaddeus, Bartholomew, and Judas of James.” These remarks are cited here solely for the sake of information, so that circumstances well known to Armenian believers may likewise be made accessible to the non-Armenian reader.

Of particular relevance to our discussion, however, is the following point. According to certain scholars of ecclesiastical history, in addition to his place of exile on the island of Patmos and his activity in Ephesus, John also preached in India and in the land of the Parthians—regions that he would necessarily have reached by passing through Armenia. In this regard, Mkrtych Vardapet Avgerian writes: “It is no small consolation for the Armenian nation ... to have, in addition to the apostles Bartholomew and Thaddeus, the Theologian Evangelist John.”⁴² It should be recalled that Mkrtych Avgerian was among the foremost authorities on hagiographical traditions and testimonies, having examined not only Armenian sources but also major European works; from this perspective, his words may be regarded as particularly weighty.

The close affinity between Armenian, Persian, and Indian mythological traditions—especially the fact that the thunder god in all three cultures exhibits strikingly similar attributes and modes of worship—has been examined by M. Abeghyan⁴³. Consequently, if we exclude the possibility that images associated with the thunder god traveled from west to east, and particularly into Armenia, it may be more fruitful to pursue further research by considering the transmission of tradition in the opposite direction: from east to west.

⁴¹ Ekeghetsi Hayastanyats (Armenian Church periodical), July 1900, 113.

⁴² **Մկրտիչ վրդ. Աւգերեան**, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց, «Պատկազան եւ բարեխօս սուրբեր»։ Գիրք Գ.։ Սուրբ Յովհաննէս առաքեալ, Սբ. Էջմիածին, 2021, էջ 15 (Rev. **Mkrtych Avgerian**, *Complete Conduct and Testimony of the Saints*, vol. X., Venice, 1814, p. 323, cf. “Guardian and Intercessory Saints.” Book C.: Saint John the Apostle, Holy Etchmiadzin, 2021, p. 15).

⁴³ **Մ. Աբեղեան**, Երկեր, Երևան, 1968, հտ. Գ., էջ 47–52 (**M. Abeghyan**, *Yerker (Works)*. Vol. 3. Yerevan, 1968. pp. 47–52).

* * *

The Book of Job stands as one of the most enigmatic and, from a literary standpoint, most profound compositions within the biblical canon. A substantial body of scholarship has argued that the narrative of Job—together with its underlying philosophical concerns—emerges from broader Ancient Near Eastern traditions, with particular affinities to Mesopotamian and, in some interpretations, Egyptian literary archetypes.

The prevailing scholarly consensus posits that the Book of Job is rooted in an ancient Near Eastern literary tradition concerning the ‘righteous sufferer,’ a motif with clear Mesopotamian antecedents. Of particular significance is *Ludlul Bēl Nēmeqi*, frequently designated as the ‘Babylonian Job.’ Dating to the second millennium BCE, this composition recounts the tribulations of a high-ranking official who suffers profound affliction and marginalization despite his unwavering piety. Another notable precursor is the poem known as the ‘Sumerian Job’ (*Man and His God*), which articulates a human lament and supplication in the face of inexplicable suffering⁴⁴.

Samuel Noah Kramer, a preeminent authority on these traditions, provided compelling evidence to demonstrate that the motif of the ‘righteous sufferer’ was well-established centuries before the crystallization of Jewish literary culture. Beyond Mesopotamian parallels, scholarship has also identified significant Egyptian influences within the Book of Job. Notable affinities are observed with ancient Egyptian wisdom literature—most specifically *The Dispute Between a Man and His Ba* (or *Dialogue of a Man with His Soul*). This text explores the profound existential crisis of life’s meaning, the burden of suffering, and the longing for death, themes that bear a striking resemblance to the despairing monologues of Job⁴⁵. It is, therefore, inherently logical that the author of *How to Read the Bible* elucidates how Israelite wisdom literature—the Book of Job being a preeminent example—was sustained by the collective cultural milieu of the Ancient Near East. The text of Job itself yields significant internal evidence suggesting a non-Israelite origin. Most salient is the geographical setting: Job resides in the land of Uz, a locale that is explicitly outside the borders of Israel. This is further corroborated by onomastic evidence, as the names of Job and his companions lack Hebrew etymologies. Furthermore, the divine nomenclature employed in the poetic sections is highly revealing; the author consistently utilizes *Elohim* or *Shaddai*—general

⁴⁴ See Samuel Noah Kramer, “The ‘Sumerian Job’” 1956.

⁴⁵ See James Allen, *The Debate between a Man and His Soul*, 2011.

Semitic appellations for the Divine—rather than the tetragrammaton (*Yahweh*), the specific national name of the God of Israel. Such evidence strongly indicates that the narrative was adapted from an external, perhaps more universal, literary source.

At this juncture, it must be emphasized that in tracing the genealogy of a literary work, onomastic data serve as exceptionally vital criteria, if not definitive evidence. It can be posited that the land of Ausitis (Uz) is not merely the homeland of Job, but the cradle of the narrative itself, insofar as it localizes the events within a specific cultural geography. Consequently, these geographical and personal identifiers assume critical significance.

A pertinent example is found in Job 32:2: ‘Then Elihu the son of Barachel the Buzite, of the family of Ram [Aram], burned with anger...’ While the prevailing exegetical tradition associates ‘Aram’ with the Arameans, Armenian historiographical tradition identifies Aram as one of the preeminent patriarchs of the Armenian nation. This ethnonym, alongside such designations as Japhethite, Togarmahite, and Ashkenazian, is consistently invoked by early Armenian chroniclers to define the Armenian identity. As Movses Khorenatsi explicitly records: ‘Arshak, king of Greater Armenia, and all the princes of the Aramian [Armenian] race’ (*History of the Armenians*, III, 29).

Equally deserving of scholarly attention is the epithet attributed to one of Job’s interlocutors. In the Classical Armenian translation (*Grabar*), Job 20:1 reads: ‘Again Zophar the *Minite* [Մինուցի] said...’—a designation that bears a striking resemblance to the toponym mentioned in Jeremiah 51:27: ‘Summon against her the kingdoms of Ararat, *Minni*, and Ashkenaz; appoint a marshal against her; bring up horses like bristling locusts.’

This parallel is highly significant, as it situates the ethnonym *Minni* within a specific geo-political constellation traditionally localized in the Armenian Highlands (specifically the region of Mannai/Minni). The recurrence of this name in both the Book of Job and the prophetic literature of the Old Testament reinforces the hypothesis that the onomastic and geographical framework of the Joban narrative reflects a cultural milieu intrinsically linked to the Armenian Plateau, rather than to the territorial boundaries of ancient Israel.

Nevertheless, the proximity of the ‘Minite’ Zophar’s homeland to the Araratian realm is frequently contested in contemporary scholarship, with a tendency to localize the land of the Mini within the Arabian Peninsula. The validity of

such a recontextualization remains highly debatable. In our estimation, the climatic conditions inherent to Arabia are profoundly incongruous—if not entirely antithetical—to the imagery articulated in Job 6:16–18. It is improbable that such metaphors could have been conceived by an author habituated to an environment where summer temperatures soar between +40–60°C and winters remain a mild +15–20°C. In such a landscape, the phenomena of snow and ice would be largely alien, rendering these images conceptually unintelligible both to the author and his immediate audience.

Consequently, we contend that the cultural and geographical milieu necessitated by the following lines must be sought in different latitudes:

*Those that were darkened by ice, upon whom the snow lay, when they melted at the coming of heat, they vanished and were gone; so I too was abandoned by all, I perished and was left destitute.*⁴⁶

This passage, with its vivid evocation of frost, perennial snow, and the seasonal cycles of thawing, presupposes a topographical setting far removed from the hyper-arid climate of Arabia, pointing instead toward a region characterized by harsh winters and dramatic seasonal shifts.

From a geographical perspective, it is equally significant that the Book of Job identifies its protagonist as an ‘Easterner’: *‘And that man was the greatest of all the people of the East’* (Job 1:3). This designation necessitates an inquiry into which territories were classified as ‘Eastern’ within the Biblical and, more broadly, the Ancient Near Eastern tradition. In this context, it is noteworthy that in classical and biblical sources, the Araratian land of Armenia was characterized by a fluid cartographic identity, situated sometimes to the North and at other times to the East, depending on the vantage point of the narrator⁴⁶. Similarly, scholarly consensus remains divided concerning the precise geographical localization of Uz, Job’s homeland. It is pertinent to recall that, within the spectrum of proposed identifications, Uz has occasionally been equated with Armenia. This correlation suggests that an Armenian substratum within the Joban narrative is not merely a conceptual possibility but a thesis that warrants rigorous analytical scrutiny. Such an investigation may

⁴⁶ We have previously had occasion to address the shifting conceptualization of the Armenian-Araratian land within biblical and ancient traditions, where it is situated alternately in the North or the East, depending on the vantage point of the source. For a detailed analysis regarding English biblical commentaries on the “noblest of the northern races,” see: “Etchmiadzin” Monthly, 2012, XII, pp. 77–89 (in Armenian).

reveal deeply embedded cultural and historical traces that link the origins of this biblical masterpiece to the Armenian Highlands⁴⁷.

As previously observed, the divine nomenclature in the Book of Job is characterized by a broad Semitic resonance, rather than an exclusively Israelite one. While it is a scholarly axiom that monotheism constitutes the foundational pillar of Judaism—subsequently inherited by Christianity—one must ask whether the Deity in Job aligns with this monotheistic paradigm. The evidence is affirmative and compelling. A preeminent illustration of this divine sovereignty is found in Job 9:5–8, which depicts the Almighty treading upon the waves of the sea as if upon solid ground. This powerful theophanic image serves as a conceptual precursor to the later Gospel accounts of Jesus walking upon the waters, underscoring a continuous tradition of divine dominion over the chaotic elements of nature: «... ‘He who walks upon the surface of the sea as upon solid ground»⁴⁸.

We may now proceed to examine the specific attributes ascribed to the God of Job, to determine whether the text reflects a strictly monotheistic principle or a more complex theological synthesis. It can be argued, without exhaustive deliberation, that even a preliminary analysis reveals that numerous characteristics attributed to the Deity in this narrative are distinctly characteristic of a Thunder God. Within this framework, we encounter a composite divinity whose domain encompasses the full spectrum of meteorological phenomena: rain, snow, hail, lightning, the rainbow, as well as clouds and mist. Consequently, such attributes suggest that the Joban conception of the Divine is not purely monotheistic in the conventional sense, but rather preserves archaic, elemental features typically associated with ancient Near Eastern and Indo-European thunder deities.

We present below the specific passages from the Book of Job which, in our estimation, maintain an intrinsic affinity with the aforementioned elemental forces. A critical methodological caveat must be emphasized here: our analysis utilizes the Classical Armenian (Grabar) text, as meticulously edited by Hovhannes Zohrapian (Venice, 1805). It is noteworthy that certain terms, such as the ‘Dragon’ (*Vishap*) in Job 7:12, are rendered as ‘whale’ or ‘sea monster’ in other canonical translations.

⁴⁷ See <https://biblehub.com/commentaries/job/1-1.htm> Gill’s Exposition of the Entire Bible.

⁴⁸ Cf. Matthew 14:22–33, Mark 6:45–52, and John 6:16–21. These New Testament accounts of Jesus walking on the sea function as a thematic and theological resonance of the imagery found in Job 9:8, where the subduing of the chaotic waters is presented as a singular prerogative of the Divine.

Nevertheless, even when accounting for such translational variances, the proximity of the Divine Being depicted in Job to the archetype of the Thunder God remains striking—particularly when viewed through the prism of the Armenian tradition of Torgom-Tigran-Vahagn. This figure, characterized by his combat with the spear and javelin, finds a profound resonance in the Joban imagery, suggesting that the Armenian biblical tradition has preserved archaic layers of a thunder-deity's attributes that are less conspicuous in other versions.

A compelling divergence is observed in Job 4:10, where the Classical Armenian text introduces a distinct mythological nuance absent in literal translations. The Zohrapian version reads: *'The strength of the lion, the roar of the lioness, and the majesty of the dragons [vishaps]—were extinguished.'* In contrast, most literal or interlinear translations employ the term 'lion' for all three instances⁴⁹. The deliberate insertion of the *Vishap* (Dragon) into this triad of power is profoundly revealing. Within the Armenian tradition, the *Vishap* is not merely a beast but a cosmic adversary, often the direct opponent of the Thunder God (Vahagn/Tigran). In other words, while the Classical Armenian (Grabar) translation exhibits certain strategic divergences from the literal source text, these very departures serve to realign the narrative imagery with the traditional attributes of a Thunder Deity.

The characterization of the Deity in the Book of Job reaches a high point of descriptive intensity in chapter 9 (vv. 8–17). «Yet, I shall beseech the Lord and call upon the Master of all. He who performs great and unsearchable deeds, glorious and wondrous things without number. He who grants rain upon the earth and sends waters beneath the heavens. He who exalts the humble to the heights and raises those who were lost. He frustrates the devices of the crafty, so that their hands achieve no success. He ensnares the wise in their own cunning and turns the counsel of the multifaceted into folly. In the daytime, they meet with darkness, and at noon, they grope as in the night. They shall perish by war, but the poor shall be saved from the hand of the Mighty. Thus the weak shall have hope, and the mouth of the unrighteous shall be stopped».

As we observe, the 'Master of All,' who exalts the humble and restores the lost, performs His most significant and manifest deeds by shedding rain upon the earth and sending waters beneath the heavens. These actions are not merely incidental; they are the definitive attributes of the *Storm God* archetype. Consequently, the entity depicted here is not a detached monotheistic abstraction, but a dynamic force

⁴⁹ See <https://biblehub.com/interlinear/job/4-10.htm>.

characterized by the verse: *‘He who grants rain upon the earth and sends waters beneath the heavens.’*

In ancient mythological traditions, arrows frequently serve as metaphors for lightning bolts launched by a thunder deity. Within the specific context of our ‘storm-god’ hypothesis, it is worth noting that while the text mentions ‘arrows,’ the imagery would be even more consistently aligned with the Armenian tradition if it referred to a lance or a spear. In the Armenian mythological milieu—particularly in the heroic representations of figures like Vahagn or Tigran—the spear (*նիզուկ*) and the javelin are the quintessential instruments for piercing the cosmic serpent or the storm-clouds. Thus, while the biblical idiom uses ‘arrows,’ the underlying functional symbolism remains that of a celestial projectile striking from the heavens, a motif that resonates deeply with the martial attributes of the Armenian thunder-deity. The theme of divine weaponry reemerges with intensified vigor in Job 20:23–24, where the instruments of affliction are explicitly martial: *‘Every distress shall come upon him... He [God] shall cast upon him the fury of His wrath; He shall rain down pangs upon him. He shall not escape the hand of iron; the bow of bronze shall pierce him, and the arrow shall pass through his body.’* The same motif is reiterated in Job 30:13, where the vulnerability of the sufferer is set against the relentless precision of the Divine Archer: *‘He stripped me of my garment; He pierced me with His arrows; He approached me as He willed.’* Conversely, in Job 16:10–14, we observe a significant linguistic shift where the Deity is depicted utilizing the *javelin* (*ուղկ*), thereby drawing the description even closer to the classical attributes of a *Storm God*. The passage reads:

“In His wrath, He pursued and overthrew me; He gnashed His teeth upon me. The arrows of His legions played over me; with the *javelin*, He glared upon me. Swiftly, He struck me to my knees; at once, they raided upon me. For the Lord delivered me into the hands of the unrighteous and cast me among the impious. While I was at peace, He shattered me; seizing me by my hair, He plucked it out. He set me up as a guard, and His *javelins* encompassed me.”

“A profound departure from other translations is also evident in Job 7:12, where the Classical Armenian text explicitly invokes a central mythological symbol of the storm cycle. The verse reads: ‘Am I the sea, or a *dragon*, that You have set a guard over me?’

In Job 22:14–15, the characterization of the Divine once again draws upon meteorological phenomena, specifically *clouds* and *mist* (*վէշ*), to define the boundaries between the celestial and terrestrial realms. The text states: “And thou sayest: ‘How doth the Mighty One know? Doth He judge through the *mist*? *Clouds* are His

covering, and He is not seen; and He walketh within the circuit of the heavens.” In Job 26:2–14, we encounter a sophisticated theological duality. On one hand, the Almighty is depicted through a strictly monotheistic lens as the cosmic Architect who ‘suspends the earth upon nothing,’ demonstrating absolute sovereignty over the void. Yet, simultaneously, this same Deity manifests a distinct *storm-born character*, gathering the waters within His thick clouds without them bursting.

The Classical Armenian translator has profoundly enriched this pericope by the deliberate selection of terms such as ‘mist’, ‘dragon’ (վիշապ), and ‘thunder’.

“To whom would you draw near, or whom would you seek to aid? Is it not Him whose power is immense and whose arm is mighty? With whom would you take counsel, if not with Him who possesses all wisdom? Whom would you follow, if not Him whose strength is great? To whom have you uttered words, and whose breath has come forth from you?

Shall the giants⁵⁰ be born from beneath the waters and their neighbors? Hell is naked before Him, and destruction hath no covering. He stretched out the North over nothingness; He hung the earth upon nothing. *He bindeth the waters in His clouds*, yet the *mist* beneath Him is not rent. He holdeth the face of His throne, and over it, He spreadeth His *mist*.

He hath set a command upon the face of the waters, unto the boundary where light meeteth darkness. The pillars of heaven trembled and were terrified at His rebuke. By His power, He stilled the sea; by His wisdom, the *vast expanse* was spread out. The *bolts of heaven* shuddered before Him; by His command, He slew the *rebel dragon* (վիշապն սպստանը).

Behold, these are but parts of His ways. Yet even now, let us hear but a *drop* of His words. But the power of His *thunder*, who can comprehend when He shall bring it forth?” The atmospheric manifestation of the Deity reaches its auditory and physical zenith in Job 37:4–16. Here, we directly encounter the Voice of the Mighty, which is explicitly identified as *thunder* (դրնոն). The text provides a meticulous description of meteorological agency: God commands the snow to fall upon the earth, showers the

⁵⁰ It is pertinent to note a distinct parallel within Armenian epic tradition: while the biblical text refers to the birth of giants from beneath the waters, the heroes of the Armenian national epic *Sasna Tsrer* (The Daredevils of Sassoun) maintain a profound ontological connection to the aqueous element. Specifically, the Sassounite giants derive their miraculous weaponry and their steeds from the depths of the sea, reflecting a localized survival of ancient Indo-European and Near Eastern motifs concerning the divine or heroic emergence from primordial waters.

torrential rains, and scatters the clouds across the firmament. “After Him, a voice shall roar; He shall *thunder* with His majestic voice, and He shall not alter them, that His voice may be heard. The Mighty One shall thunder with His wondrous voice, for He hath done great things which we knew not. He commandeth the *snow*, saying: ‘Be thou upon the earth’; and to the *winter rains*: ‘Be thou upon the earth according to their might.’

He sealeth the hand of every man, that every man may know his own weakness. The wild beasts enter their lairs and take refuge in their dens. From the chambers [of the south] come the *dews*, and from the heights, the *cold*. By the breath of the Mighty One, He giveth *frost*. He showereth the waters as He wills, and He shall sow the choice cloud. The *mist* scattereth His light, and He Himself directeth the circuits... We know that God hath established His works; He hath made light out of darkness. He knoweth the examination of the *clouds*; they are terrors to the transgressions of evildoers.”

The elemental manifestation of the Divine reaches its climax in the Great Speeches of the Lord (Job 38:22–41). Here, the text abandons all abstraction, presenting the Deity as the sole Governor of the cosmic storehouses of *snow* and *hail*, and the Provider of the *torrential rain* that satisfies the desolate wasteland. “Hast thou entered the *storehouses of snow*, or hast thou seen the *treasures of hail*, reserved for the time of enemies, for the day of battle and war? From whence doth the frost issue, or the south wind scatter beneath the heavens? Who hath prepared the course for the torrential rains, and a way for the *thunders* that fall upon the earth where no man dwells, in the uninhabited desert—to satisfy the untrodden and desolate land, and to bring forth the green herb?

Who is the father of the rain, and who hath begotten the drops of dew? Out of whose womb came the ice, and who hath gendered the frost in the heavens, which descendeth like flowing water? Hast thou understood the order of the *Pleiades*, or hast thou opened the veil of *Orion*? Canst thou bring forth *Mazzaroth* in its season, or guide the *Evening Star* with its tresses?

Doth thou call to the *mist* with thy voice, and will it obey thee with a trembling flood of water? Canst thou *send forth lightnings*, that they may go and say unto thee, ‘What is thy command?’ Who hath given to women the wisdom of weaving, or the genius of artistic craft? Who numbereth the clouds by wisdom, and hath bowed the heavens to the earth? Canst thou hunt prey for the lions, or *satisfy the souls of the dragons*? They shudder in their lairs and sit in ambush in the thickets. Who hath prepared food for the raven, when its young cry unto the Lord and wander seeking meat?”

In Job 40:16–20, mention is made of the *reed*—a central element in the myth of Vahagn—followed immediately by the dragon (Leviathan): ‘He lies under the lotus trees, in a covert of reeds and fens... Canst thou draw out leviathan with a hook? Or pierce his jaw with a bridle?’

Job 41:6–21 exhibits a profound and distinct affinity with the myth of Vahagn—the deity whose ‘eyes were suns.’ This finds a striking parallel in the description provided in the Book of Job, where the eyes are likened to ‘the vision of the morning star’. Indeed, if one were to seek a distinction between these two descriptions, it lies solely in the lexical choice between the synonymous celestial bodies: the Sun and the Morning Star. Yet, this is not all. Upon further reading, we learn that smoke issued from the nostrils of the Joban deity, and flames leapt from his mouth—a description that mirrors, almost precisely, the birth of Vahagn: ‘smoke and flame issued forth from the reed pipe’: “His belly is as shields of brass; his joints are like a flint-stone, joined one to another, such that no air may pass between them. Each is joined to its brother; they cling together and shall not be parted. From his sneezing, lightnings flash; his eyes are as the vision of the morning star. From his mouth proceed burning lamps, and sparks of fire leap forth. From his nostrils issues smoke, as from a furnace of burning coals. His breath kindles embers, and a flame goes out of his mouth. In his neck dwells strength; before him, destruction runs. The members of his body are joined together; though one should pour [water] upon him, he remains unshaken. For his heart is hardened as a stone; it stands firm as an immovable anvil. At his stirring, the beasts, the four-footed creatures, and the creeping things of the earth are seized with terror. If spears should strike him, they avail not, nor do the lance and the javelin. For he considers iron as straw, and brass as rotten wood. The bow of brass shall not wound him; he accounts the stones of the sling as mere grass. He deems the mace as a reed and mocks the brandishing of fire. His bed consists of sharpened lances; all the gold of the sea beneath him is as boundless clay.”

Synthesizing the aforementioned evidence, it may be posited that the deity depicted in the Book of Job exhibits profound and substantial similarities with the Armenian storm god. Given that some of these parallels can hardly be attributed to mere coincidence or translational nuances, it becomes imperative to fundamentally re-examine and re-evaluate the identification of the Land of Uz with the Armenian Araratian world, as well as the geographical origins of the narrative itself.

In this context, it is pertinent to recall that dragons also occupy a prominent position in the Armenian epic cycle of ‘Artashes and Artavazd’:

The progeny of the dragons stole the infant Artavazd and substituted a demon in his place.” (Movses Khorenatsi, II, 61).

The primary remnants of this epic have been preserved by Movses Khorenatsi, while an additional fragment has reached us through the epistles of Grigor Magistros Pahlavuni. A nearly complete correspondence with the Book of Job can also be observed in the thematic use of curses: in one instance, Job curses the day of his birth, while in the other, Artashes curses his son, Artavazd.

Job says (3:8–10):

Let him curse that day who is to curse it;
even he who is to subdue the great dragon.
Let the stars of that night be darkened;
let it wait for, and the light let it not see,
nor let it behold the morning star as it rises.

And Artashes cursed his son, saying:

*‘If thou shouldst ride to hunt up toward the heights of Azat Masis,
may the demons seize thee and take thee up toward the heights of Azat Masis;
there shalt thou dwell, and the light thou shalt not see.’*

In our view, the expressions ‘and the light thou shalt not see’ (և զլոյս մի՛ տեսցես) and ‘let it look for light, and the light let it not see’ (և ի լոյս մի տեսցէ), as well as the verbal forms ‘thalt thou dwell’ (կայցես) and ‘let it wait’ (սպասեցէ), demonstrate a fundamental affinity. Furthermore, if the passage in the Grabar translation regarding those who ‘subdue the great dragon’ is understood as ‘capturing the great dragon,’ the parallels become even more pronounced. In both instances, the narrative concerns the capture of a monstrous entity: in one case, the great dragon Leviathan, and in the other, the demon-possessed Artavazd.

Furthermore, striking similarities can be discerned in the circumstances of the narratives, as well as in the physical health, spiritual condition, and the profound emotional and psychological experiences of the protagonists.

Job, who had lived in glory and prosperity, found himself in the throes of a debilitating disease after losing everything. In Chapter 29 (31 in the Grabar), he recalls those blessed times with longing and yearning, repeatedly employing the formulas ‘O, that we were given’ and ‘Who would give.’ Identical rhetorical structures

and emotional states are mirrored in the words of King Artashes as he lay upon his deathbed⁵¹.

Who would give me the smoke of the hearth-chimney,
And the morning of Navasard,
The coursing of the hinds,
And the galloping of the stags;
We sounded the horn and beat the drum,
As is the custom of kings.

King Artashes recalls the enjoyments of his life, describing the scenes of his royal hunts and concluding with the line, ‘As is the custom of kings.’ Correspondingly, Job expresses a strikingly similar sentiment—at least in its structural form—using the construction ‘O, that one would make me’. Instead of a hunt, Job recounts his past ‘delight upon the paths,’ ending his narrative with a phrase profoundly akin to the ‘custom of kings’: ‘And I sat as a chief, and dwelt as a king among the soldiers’ (Job 29:2–25).”

O, that one would make me as in the months of days past,
when God preserved me;
When His lamp shone over my head;
When by His light I walked through the darkness;
When I stood rejoicing upon the path... I chose their path, and I sat as a chief;
And I dwelt as a king among the soldiers.

Ultimately, both Job and King Artashes evoke a shared sense of longing for a vanished order—a world that has irreversibly receded beyond their reach. This common existential lament, when considered alongside the aforementioned mythological parallels, points to a deeper affinity between the figure of Job and the Armenian cultural and spiritual horizon. By interlacing the biblical narrative with archetypes rooted in Armenian antiquity, the text moves beyond the level of mere literary coincidence and situates Job within an ancient, organically coherent context, one that resonates with the Armenian landscape and its inherited traditions.

⁵¹ See: *The Letters of Grigor Magistros* [Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը], critical edition with introduction and notes by Karapet Kostaniants (Alexandrapol: Sanoyan Publishing, 1910), p. 87 (in Armenian).

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Armenian thunder god, Vahagn, Birth of Vahagn, Azhdahak's dream, Dragon-slayer (Vishapaqagh), Comparative mythology, Tigran, Chromatic symbolism, Biblical parallels, Mythological birth.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена армянскому божеству грома. В работе рассматриваются малоизученные аспекты его образа, а также выявляются параллели с отдельными мотивами и образами Откровения Иоанна Богослова и книги Иова.



ԱՍԱՏՈՒՐ ՍԱՐԵԱՆ
Բանասիրական գիտ. թեկնածու

ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐՊԱՊԵՏԻ ՍՐԲԱՂԱՍՍԱՆՆ ԸՆԴԱՈՒԱԶ¹

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գումարեալ Գերագոյն Հոգևոր խորհուրդը որոշել է յանձնախումբ ձեւաւորել Կոմիտաս վարդապետի սրբադասման գործընթացի ուսումնասիրութեան նպատակով: Ձեռնարկեալ եւ սպասուելիք քայլերին համախորհուրդ ընթերցողին ենք ներկայացնում «Տօն յիշատակի երանելւոյն Կոմիտասայ, որ եւ մեծ վարդապետ, վարպետ եւ իշխան երգեցիկ եւ երաժշտական ճարտարութեան պատշաճի անուանել կամ հրաշագործ հրեշտակ ազգային նուագական արուեստիցն» վերտառութեամբ տպուած վարքն ու շարականները անգլերէն թարգմանութեամբ: Հայերէն հրապարակումն ստեղծուած էր գրաբարով եւ գերակայ ձգտում էր եղել հնարաւորինս հարազատ լինել վարքագրութեան եւ շարականաստեղծման աւանդներին: Թարգմանութեան մէջ փորձել ենք ըստ կարելեաց փոխանցել հայերէն տարբերակի շունչը:

ASATUR SARYAN
PhD in Philology

IN ANTICIPATION OF THE CANONIZATION OF KOMITAS

In anticipation of the canonization of Komitas, we revisit material first published in our journal in 2019 (no. 9, pp. 5–9). Written in Classical Armenian, the text belongs to the venerable tradition of Armenian hagiography and the hymns composed for the saints, and it is dedicated to the blessed memory of Komitas Vardapet. We present here *The Life of Komitas* and the hymns written in his honor, together with their English translations.

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ asa-saryan@yandex.ru: Խմբագիր՝ Գեւորգ Սարեան:

HAGIOGRAPHY OF THE BLESSED KOMITAS

What follows is a brief account of the life of the blessed Komitas, who, though he raised no dead and healed no sick, was nonetheless a mighty man beloved of God. Set apart, exalted, and made pure as crystal, he was chosen to restore and to sanctify the most radiant order of Armenian song. Though he did not receive the crown of martyrdom, nor suffer on the rack of cruel tormentors, his pain ran deeper than the wounds of many martyrs. With the eyes of the spirit he beheld, and with the heart he felt, the infernal horror of the Genocide—the annihilation of his nation.

Komitas—born Soghomon Gevorgi Soghomonian—was born in 1869 (1318 of the Armenian era) in the city of Kütahya, famed for its Armenian potters. Orphaned in early childhood, he had neither mother nor father upon the earth. Yet the Father of all was ever with him, pouring upon him an abundant grace: the sweetness of song and the gift of a voice divine. Thus, in the art of sacred melody he became unmatched, standing alongside Nerses Shnorhali (“the Gracious”), the Melodist, and Grigor, also known as Grzik Ayrivanetsi (7th–8th centuries). Reared in gentleness and discipline, the Vardapet was educated at the Seminary of the Holy See of Etchmiadzin. In time he was ordained a monk and, after some years, received the pastoral staff of preaching. Distinguished among the brethren of the Mother See, he was then sent, by patriarchal decree, to pursue musical studies in Germany, where he became associated with the newly founded International Music Society. Yet I do not wish to set down here in detail the life and deeds of the great Vardapet—how he moved the aged Catholicos Gevorg IV with the lyric beauty of his song; how he awakened the world to the flawless, soul-born music of the Armenian tradition; or how he journeyed from land to land on his concert tours. It is fitting and proper that these things are already known to all, as though they were a chapter from one’s own life. Nor do I wish to speak of the Genocide, nor to inscribe the terrors of that calamity, before which even the demon of cruelty trembled and fell silent. I will not recount the slaughter that shattered the sacred harmony of his life; for the blessed Father’s ears, created to hear angelic melodies, were filled instead with the cries of children torn from their mothers’ arms and the moans of innocent victims. Thus the Vardapet broke his final bond with the world of men. He remained among us only in body, while his soul—released and luminous—took flight to the dwelling of unfading and ineffable glory, where he is and shall remain forevermore.

This only will I say: the beast of evil had sworn to wipe the Armenian nation from the face of the earth, to leave behind, as a token of its triumph, but one solitary soul—Komitas the Vardapet. Yet the dark heart of the destroyer could not fathom that

even this one Vardapet was enough to crown a nation with immortality. For no enemy can prevail in malice: Almighty God is; therefore His beloved Armenian people are deathless forever.

* * *

O wondrous angel, teacher bright,
 Of sacred art and heavenly light;
 Whose fiery staff by God is given,
 Whose brow is crowned with grace of heaven.
 O martyr tried in hallowed flame,
 The crown and glory of our name,
 Intercede for us on high
 Before the Throne beyond the sky.
 Thy music, chaste and undefiled,
 Thy hymn, the weary soul's true child,
 Was sent to loose the hearts of men
 From depths of grief and hellish den.
 O martyr tried in hallowed flame,
 The crown and glory of our name,
 Intercede for us on high
 Before the Throne beyond the sky.
 Thy voice—so tender, deep, and clear—
 Like prayer the saints themselves might hear,
 Awoke all hearts with holy sound
 And drew them where the Father's found.
 Thy golden horn, apricot-hued,
 Was filled with love both strong and true.
 Let gentle songs forever stay,
 Soft hymns that chase all grief away;
 Nor fade beneath the weight of years—
 For God is strength, and Armenia hears.
 This day to Thee, O Lord, we bring
 The deathless script that Mesrop sings;
 And songs that rise on heavenly breath
 Shall shine through Komitas past death.

2

He whose prayers were songs of flame,

Whose preaching bore a tuneful name,
 Though wounded deep in flesh and soul,
 Poured living song in perfect whole.
 No sigh of grief escaped his breath;
 He loved the Lord of life and death.
 His thirst for God knew no surcease—
 From soul to song it grew in peace.
 Heavenward rose his gifted mind,
 By grace illumined, thought refined;
 He never strayed nor turned aside,
 Nor sinned, nor swerved from truth's sure stride.

3

He whose prayers were songs of flame,
 Whose preaching bore a tuneful name,
 Though wounded deep in flesh and soul,
 Poured living song in perfect whole.
 No sigh of grief escaped his breath;
 He loved the Lord of life and death.
 His thirst for God knew no surcease—
 From soul to song it grew in peace.
 Heavenward rose his gifted mind,
 By grace illumined, thought refined;
 He never strayed nor turned aside,
 Nor sinned, nor swerved from truth's sure stride.

4

All works of God, lift up your voice,
 In holy praise forever rejoice!
 You are His hands, His living art,
 The breath He placed in every heart.
 For He, the One who cannot fade,
 Taught sacred song the angels played;
 Through Komitas His gift was shown—
 The chant that leads all souls back home.
 All works of God, lift up your voice,
 In holy praise forever rejoice!
 He who in grace unshaken stood,
 And set the Church on pillars good;

By truth and light its course He gave—
 A living ark the souls to save.
 All works of God, lift up your voice,
 In holy praise forever rejoice!
 In boundless streams His gifts He poured:
 Sweet sound and light from Christ our Lord;
 A song of faith, of hope made sure,
 Through Komitas shall still endure.
 All works of God, lift up your voice,
 In holy praise forever rejoice!

5

Be merciful, O Lord of all,
 Attend our prayer, our pleading call;
 The house of Hayk implores Thy grace—
 Uphold, forgive, and us embrace.
 The sons of Japheth, Noah's line,
 From Asqanaz, their ancient sign—
 The house of Hayk implores Thy grace,
 Uphold, forgive, and us embrace.
 From Torgom's line, of noble fame,
 And Aram's sons who bear his name—
 The house of Hayk implores Thy grace,
 Uphold, forgive, and us embrace.

В ожидании канонизации Комитаса мы вновь обращаемся к материалу, **вышедшему в свет** в нашем журнале в 2019 году (№ 9, сс. 5–9). Написанный на классическом армянском языке — грабаре, — этот текст восходит к почтенной традиции армянской агиографии и гимнографии и обращён к блаженной памяти Вардапета Комитаса. В настоящей публикации представлены его переводы на английский язык, а также отдельные фрагменты в русском переводе.

ЖИТИЕ БЛАЖЕННОГО КОМИТАСА

Ниже следует краткое повествование о жизни блаженного Комитаса, который, хотя и не воскрешал мёртвых и не исцелял больных, был, однако, мужем крепким и возлюбленным Богом. Отделённый, возвышенный и очищенный, как кристалл, он был избран восстановить и освятить светлейший чин армянского песнопения.

ния. И хотя он не увенчался венцом мученичества и не был предан жестоким истязаниям палачей, боль его была глубже ран многих мучеников. Очами духа он узрел и сердцем ощутил адский ужас Геноцида – истребления своего народа.

Комитас – в миру Согомон, сыном Геворга Согомоняна – родился в 1869 году (1318 году армянского летоисчисления) в городе Кютахья, славившемся своими армянскими гончарами. Рано осиротев, он не имел на земле ни матери, ни отца. Но Отец всех пребывал с ним непрестанно, изливая на него обильную благодать – сладость песнопения и дар божественного голоса. Так в искусстве священной мелодии он стал несравненным, сподобившись быть сопричисленным к Нерсесу Шнорали, Благодатному Песнопевцу, и к Григору, прозываемому Грцик Айриванци (VII–VIII вв.). Воспитанный в кротости и благочинии, Вардапет получил образование в Семинарии Святого Эчмиадзина. Со временем он был пострижен в монашество и спустя несколько лет удостоился пастьырского жезла проповеди. Выделяясь среди братии Первопрестольного Святого Эчмиадзина, он был затем по патриаршему повелению направлен для музыкальных занятий в Германию, где был приобщён к деятельности только что основанного Международного музыкального общества. Но не желаю я здесь подробно излагать жизнь и деяния великого Вардапета – как он лирической красотой своего пения тронул сердце престарелого Католикоса Геворга IV; как он пробудил мир к познанию безупречной, из глубин души рожденной музыки армянской традиции; как странствовал из страны в страну с концертными поездками. Подобаает и приличествует, что всё это уже ведомо всем, яко страница, начертанная в сокровенной книге жизни каждого. Не желаю также начертать бесчеловечное варварство Геноцида и повествовать об ужасах того вселенского бедствия, перед которым содрогнулся и умолк даже демон жестокости. Не стану повествовать о резне, сокрушившей священную гармонию его жития; ибо слух блаженного Отца, созданный для восприятия ангельских мелодий, был исполнен воплей детей, исторгнутых из материнских объятий, и стенаний невинных жертв. И так Вардапет разорвал последнюю связь с миром человеческим: телом он остался среди нас, но душа его – освобождённая и светозарная – воспарила в обитель неувядаемой и неизреченной славы, где пребывает и пребудет во веки веков. Скажу лишь сие: зверь зла поклонился изгладить народ армянский с лица земли, оставив в знамение своего торжества одну-единственную душу – Вардапета Комитаса. Но тьма губителя не уразумела, яко и единого сего Вардапета довлеет, дабы венчать народ бессмертием.



Ибо не восторжествует враг во злобе своей: Бог Всемогущий есть – и темже народ армянский, Им возлюбленный, бессмертен во веки веков.

* * *

О дивный ангел, духовный учитель,
Таинств небесных смиренный служитель,
Чьим пастырским жезлом была баттута,
Дарованный Духом во имя Отца.
О светоч веры, во тьме воссиявший,
Путь к небесам нам навека указавший,
Восхваляя Дух, Сына и Отца,
Промолвь о нас слово пред Престолом Творца.

Над тагом и гандзом сгущался туман,
Забвением грозясь, покрыть шаракан,
Спасение было нам даровано тобой,
К тебе обращаемся с глубокой мольбой.
О светоч веры, во тьме воссиявший,
Путь к небесам нам навека указавший,
Восхваляя Дух, Сына и Отца,
Промолвь о нас слово пред Престолом Творца.

2

А Глас сладкозвучный из души нисходил,
Свирель армянки сердца покорил.
Лик песен народных минувших веков
Он вырвал из плена–забвения оков.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Komitas Vardapet, Canonization, Armenian hagiography, Sharakan (Hymns), Armenian Genocide, Sacred music, Mother See of Holy Etchmiadzin, Classical Armenian (Grabar), Martyrdom, Spiritual legacy.



ՄԱՍԻՍ ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ (ՎԱՉԱԳԱՆ ԱՒԱԳԵԱՆ)

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ՀԱՅՐԵՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆԸ ՀԱՅ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ (ՉԱԲԱՆՔ)¹

Չաւախքի բանաստեղծների գործերին նուիրուած այս յօդուածով սկսում ենք «Հայ բանաստեղծների հայերնասիրական քնարը» շարքը:

MASIS ARARATEAN (VACHAGAN AVAGEAN)

PhD in Philology, YSU

PATRIOTISM IN THE WORKS OF ARMENIAN WRITERS (JAVAKHQ)

Armenians have inhabited their ancestral homeland since time immemorial. Throughout the centuries, various civilizations have referred to this land by different names; yet all have identified the same people and the same geographical space—designating it, in turn, as the Armenian Highlands, the Land of the Gods, the Land of Paradise, the Realm of the Ark, the Mountain of Salvation, the Kingdom of Ararat, the House of Togarmah, Armenia, and other cognate appellations. Armenians themselves have traditionally called their homeland *Hayq* (Hayk¹), after their legendary forefather Hayk, or *Hayastan*, a name derived from the same ancient root.

Armenian history spans many millennia. Although this long historical trajectory has rarely been free from hardship—war and devastation having persistently accompanied the nation—its very existence was placed in unprecedented peril in the twentieth

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ MasisAraratean@gmail.com, avagyan.vachik@yandex.com: Խմբագիր՝ Գեւորգ Սարեան:

century, when Armenian history was violently fractured into “before the Genocide” and “after the Genocide.” An entire people was subjected to systematic annihilation in the very provinces and settlements of their ancestors, targeted solely on the basis of their Armenian identity and their enduring presence in their ancestral homeland—a land that others sought to appropriate and claim as their own through violence and dispossession.

Meanwhile, the self-proclaimed civilized world—the ostensibly humanistic and Christian Europe and the United States of the period—largely adopted a stance of indifference, effectively turning a blind eye to unfolding events. A comparable pattern may be observed in more recent times, revealing a disquieting continuity: geopolitical and economic interests have frequently been accorded greater weight in the moral calculus of international actors than the lives of hundreds of thousands of Armenians of Artsakh—men and women, the elderly and children alike.

Just as the Genocide cleaved Armenian history, it likewise fractured Armenian literature—dispossessing Western Armenians of their homeland and transforming them into a dispersed diaspora, while leaving only a small remnant of the nation to survive on scarcely one-tenth of its historical territory within what later emerged as Soviet Armenia following the collapse of the Russian Empire.

It is this historical experience that accounts for the central place of patriotism in Armenian literature, where it functions not merely as a thematic motif but as a formative force that shapes both its spirit and its sustaining vitality. In the poetry of the Western Armenian poet *Petros Durean* (1851–1872), personal suffering recedes before a deeper anguish: the awareness that he must leave this world at so young an age, without having had the opportunity to devote himself fully to his people and his homeland.

*With sacred thirst I wander on,
No spring I find, no healing balm—
A fragile flower, scarcely born;
Yet none of this is mortal harm.
No fiery kiss has warmed my brow,
So pale it lies in silent calm;
They lay me in the waiting earth—
Yet none of this is mortal harm.
No living flame, no gentle face,
No tender form of mortal charm*

*Has held my hand before the grave—
 Yet none of this is mortal harm.
 No quiet dream has crowned my rest,
 No cooling hush, no saving balm;
 I sleep beneath the weight of dust—
 Yet none of this is mortal harm.
 To bear the outcast's bitter name,
 To breathe a hut's imprisoned calm,
 To ache unceasing night and day—
 Yet none of this is mortal harm.
 For I, a fragile branch of Hayk,
 Still have a homeland, storm-worn, warm;
 To die and never serve her hope—
 This, this alone is mortal harm.*

From the creation of the Armenian alphabet by Mesrop Mashtots to the present day, patriotism has remained a constant and defining feature of Armenian literature. The reason is evident: whereas writers of numerically large and geopolitically secure nations—shielded by demographic weight and political power—are often free to choose any subject for artistic expression, whether in painting, sculpture, music, or literature, Armenian authors have consistently placed devotion to the homeland at the forefront of their work. This patriotism is not merely an expression of sentiment, but a formative force intended to educate and inspire successive generations, shaping them into conscious and committed members of their nation.

This tendency is clearly evident, for example, in the poetry of Yervand Petrosyan, who reflects on the idea of great and powerful homelands, yet ultimately accords primacy to his own God-blessed homeland—Armenia, embodied in the image of Masis—Ararat.

*Fortunate is he whose homeland stands
 So firm and mighty, broad and high;
 Whose dawn breaks bright on faithful lands,
 Whose hope needs neither shield nor lie.
 He walks unburdened, calm of mind,
 Untroubled by tomorrow's call,*

*And leaves his cares and fears behind—
A man who fears no fate at all.
Fortunate is he whose native ground
Has known no wound, no ancient cry;
Where no betrayed or broken sound
Turns living days to years gone by.
No secret hand within betrays,
No outer foe deceives his trust;
His homeland dwells in peaceful days,
Unshadowed, steadfast, wise, and just.
Yet who is happier? Judge you then:
The child of kingdoms vast and strong?
Or he whose hills, since Eden's ken,
Have borne mankind's first right and wrong—
Where Adam, exiled, frail, and worn,
Found refuge when all gates were sealed;
Where dawn for humankind was born
And mercy's bow in light revealed.
For Ararat still crowns the sky,
The mount where humankind restored;
Where life anew began to rise,
Where peace returned, by God outpoured.
There first the world was cleansed and raised,
And covenant and hope were cast;
From Ararat the future blazed
Upon the ruins of the past.
And happier still that ancient line
Whom God once summoned, stern and clear,
To rise against proud Babylon
And break its arrogance and fear.
That same high call shall sound once more
When modern Babylon shall fall;
The Maker then will yet restore*

*The Araratians, one and all*².

Armenian poets have articulated their patriotic sensibilities through a wide range of images and poetic devices. At times, the sacred mountain revered by all Armenians—Masis—Ararat³—emerges as the primary symbol of the Homeland; at others, the figure of Grigor Narekatsi, the foremost poet of the Armenian tradition and a saint venerated throughout Christendom, comes to embody the very contours of the native land. In other instances, love for the Homeland is expressed through intimate recollections of the ancestral home or through the tenderness associated with a mother's embrace. Yet, in shaping the poetic image of the Homeland, Armenian poets most frequently turn to mountains as their central and unifying symbol, as may be observed in the following poem by Yervand Petrosyan.

*We are the children of the height;
The mountains rocked us into being.
They were our cradle, firm and bright,
Our first horizon, dawn's first seeing.
So deep they pulse within our veins,
Their echoes flow through every part,
That when on foreign plains we glimpse
A distant peak—it wakes the heart—
It feels as though a kindred soul*

² In connection with the concluding stanzas, it is worth recalling an important exegetical nuance within the biblical tradition. Scholars have observed that the verse “And the ark rested upon the mountains of Ararat” (Gen. 8:4) need not be understood as referring exclusively to a single, clearly defined peak, but may also be interpreted more broadly as denoting one of the mountains of the Araratian land. In this regard, the commentary of **R. H. Charles** on Book of Jubilees is particularly illuminating.

Discussing Noah's act of thanksgiving after the Flood, Charles notes that Noah “built an altar on that mountain,” adding: “Cf. Gen. viii. 20. The mountain is Lubar. According to Bereshit Rabbah 34, Noah offered this sacrifice in Jerusalem. In the Targum of Jonathan on Gen. viii. 20, the place is not mentioned, but the altar is identified with that which Adam built.” This exegetical tradition underscores the idea of cultic continuity from Adam to Noah and lends theological depth to the image of Ararat as a locus of refuge, restoration, and renewed communion between humanity and God. See **R. H. Charles** (trans. and ed.), *The Book of Jubilees, or The Little Genesis*, London, 1902, p. 59.

³ One of the names attributed to the mountain, mentioned in the preceding footnote, is Lubar, which corresponds to the form Ghubar. For a detailed discussion of the various names of the mountain, see *Dictionary of Toponyms of Armenia and Adjacent Regions*, Yerevan, 1986, vol. 3, p. 703.

*Steps forth from memory's hidden land,
A long-lost presence making whole,
A mountain like a brother's hand.*

Another recurrent and highly significant image of the Homeland is the Armenian Church—the world's oldest state-recognized Christian church, distinguished from other Christian traditions by its creed, liturgical heritage, and architectural forms. Within this symbolic framework, Jivani reflects on his national Church, placing particular emphasis on the *sharakan*, the sacred hymns of the Armenian tradition. This focus is far from incidental, for Jivani himself was a consummate master of both poetic expression and musical composition.

*We have one Church—our own and ever true,
So ancient, pure in faith and form;
No modern rite can shift its view,
No newly fashioned ways transform.
Its hymns are gentle, soft in tone;
They lift and guard the yearning soul.
No chant that passing ages own
Outshines the sharakan we intone.*

Vahan Tekeyan (1878–1945), a leading figure of the Armenian Diaspora and a distinguished writer, evokes in his poem “*The Armenian Church*” the historical memory, patriotism, and longing of an entire people—condensing these dimensions into the two words of its title and unfolding them through a sequence of resonant stanzas.

*The Church of mine, Armenian born, the cradle of my soul,
A cavern vast—both dark and bright—serene, yet deep and whole.
With welcoming halls, a spacious shrine, afar its altar gleams,
Like some great seafaring vessel vast that sails through sacred dreams.
The Church of mine, Armenian, I see with eyes shut tight;
I breathe its air, I hear its hymns—the Child of Jesus bright.
Its altar breathes with clouds of myrrh that curl and rise and wane,
And shakes its walls with fervent prayers, like thunder after rain.
The Church of mine, Armenian, my fathers' fortress high,
They raised it stone by stone from earth beneath the boundless sky;*

*They drew it down from heaven's clouds, with mist and dew entwined,
 Then slept within its peaceful shade, all humble, pure, resigned.
 The Church of mine, Armenian, a woven veil divine,
 Behind whose folds, in secret depth, descends God's light benign;
 Before its face my nation kneels, in reverent accord,
 To share the bread and sacred wine, in memory of the Lord.
 The Church of mine, Armenian, a harbor calm and sure,
 Before the stormy, raging sea—a flame in nights obscure;
 And in the scorching noon it stands, a forest cool and wide,
 Where lilies bloom by psalm-filled streams that through the meadows glide.
 The Church of mine, Armenian—beneath each stone, each clod,
 A hidden path ascends unseen, that leads the soul to God.
 The Church of mine, Armenian—both body's and soul's guard,
 Its shining cross a sword of light, its bells the battle's bard;
 And through its hymns eternal rings the triumph of the Lord.*

Here we present a selection of patriotic works by poets from Javakhk—the historic district of Gugarq in Greater Armenia. Several of these poems appear in English translation for the first time. The people of this land are proud and steadfast like their mountains, rugged like their native cliffs, yet never cold or harsh like the highland winds; rather, their hearts and souls remain gentle and deeply responsive—a quality vividly captured by *Mkrtich Sargsyan* in his poem *Javakhq*.

*There, like a heart, the mountains open wide,
 And springs run clear, as pure as life inside.
 The flowers glisten, silvered with morning rain,
 The sky is blue—deep blue, like a dreaming plain.
 The azure hills in misty slumber fade,
 A slender cart-track winds across the glade;
 And songs of longing softly seem to rise
 From the bent willow by the brook's replies.*

The people of Javakhq speak the Karin⁴ (Erzurum⁵) dialect, which belongs to the *kə*-branch of the Armenian language, and they have consistently sought to preserve their speech in as pure and uncorrupted a form as possible. A substantial portion of the population was forced to flee its ancestral homeland—Western Armenia—originating from Karin, Ardahan, Van, and numerous other towns and villages. This displacement was driven by the Russo–Turkish wars, recurrent massacres and violence, and the pervasive hostility directed against Armenians, compelling them to seek refuge in regions where life might at least offer a measure of security.

GHUNKIANOS THE SINGER KARNETSI

In this regard, the life of Ghunkianos, known as the Singer Karnetsi (that is, “from Karin”), offers a characteristic example. He was born around 1781 in the city of Karin. At an early age, he moved with his father to Tabriz, where he acquired a knowledge of Persian. Over the course of his prolonged years of wandering, he traveled across numerous regions, gradually gaining proficiency in Turkish and Arabic as well.

His parents later sent him to Lebanon, to the Armenian Catholic Antonian Monastery, in the hope that he would receive a religious education and enter the clergy. Ghunkianos, however, did not take ecclesiastical vows, and upon completing his studies, he left the monastery. He spent several years in Egypt, later attempting to engage in trade; after failing in business, he was once again compelled to resume a life of wandering.

He spent some time in Aleppo and, in 1828, moved to Crimea. From there, he returned to Armenia via Saint Petersburg and Tiflis. During his travels, he visited

⁴ This city was founded by King Karanni of the Hayasa (Hayastan) confederation (early Armenia) in the period 1400–1375 BCE. See e.g., **Nikoghayos Adonts**, *Hystory of Armenia*, Yerevan, 1972 (in Armenian – **Նիկողայոս Ադոնց**, Հայաստանի Պատմություն. Ակունքերը. (Ք. ա. X–VI դդ.), 34–35.

⁵ The name *Erzrum* (Erzurum), applied to Karin, is generally understood as a modified form of the Armenian toponym *Artsn*, which was reconfigured in Ottoman usage as *Artsn-rum* (“Artsn of the Romans”). This transformation may be explained, first, by phonetic adaptation, as the original Armenian name *Artsn* posed difficulties for Turkish pronunciation, and, more importantly, by a broader toponymic strategy aimed at obscuring the Armenian provenance of local place-names. In this context, Karin was deliberately rebranded as a “Greek” or “Roman” *Artsn*, insofar as such reclassification served to efface its Armenian origin. See Seylan (Arshak Madoyeian), *Hayta-Firat*, Tiflis, 1904, p. 15; cf. Etchmiadzin, 2024, no. 3, p. 168.

Constantinople on several occasions and also stayed briefly in Akhaltsikhe, where he devoted himself to the education of children and to the copying of manuscripts.

He spent the greater part of his life in the village of Varevan in Javakhk (approximately 13 km northwest of Akhalkalaki), where he died in 1841. His compatriots venerated him as a saint, and his grave became a site of pilgrimage (see illustrations), as numerous healings were traditionally believed to have occurred there⁶.

In one of his poems, he recounts the story of his life, with an enduring longing for his native town emerging as the central theme.

*My native land was Karin fair,
My proud-born city past compare.
But life has changed; beneath the sway
Of foreign rule we fell one day.
Draw near, kind heart, and hear my pain,
The wounds I bore, the loss, the chain.
Hardships descended, sudden, wild,
And left my life all rent and spoiled.
Once rich in goods and honored high,
Now bowed, made poor; brought low am I.
The streets I walked with pride and cheer
Are gone—and leave my soul in fear⁷.*

In another poem, Ghunkianos—deprived of homeland, home, and place—turns to the Mother of God, imploring her to guide him safely through the turbulent waves of life toward a secure harbor.

*Your heart is treasure, Virgin pure—
Grant me a share, my need secure;
Leave not my life to want or fear,*

⁶ See: **V. Bryusov**, *Collected Works in Seven Volumes*, Moscow, 1973, p. 381 (in Russian - **В. Брюсов**, *Собрание сочинений в семи томах* Москва); cf. A. Madoyan, *Great and Marvelous Mystery (Ա. Մաղոյեան, Խորհուրդ Մեծ և սքանչելի)*, Yerevan, 1999, p. 123; Kevork B. Bardakjian, *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920*, Wayne State University Press, 2000, pp. 111–112.

⁷ The poems by this author have been taken from *Selections from the Works of Ghunkianos the Singer*, Venice, 1893 (Քերդուածք Դունկիանոս Երգչի Կարնեցոյն).

*Nor let me wander joyless here.
I have no home, no shelter near—
Receive me, keep me ever dear;
I'm tossed on seas of grief and pain,
Bring me to harbor safe again.
How shall I stand untouched by sorrow,
Exiled from my beloved land?
Forsaken, left without a guide—
Lead me to your bright city's strand.*

JIVANI

Next, we turn our attention to one of Javakhk's most distinguished sons, the ashugh Jivani. Born Serob Benkoyean (1846–1909), he came into the world in the family of Gaspar Benkoyents, who had fled from Basen to the village of Kartsakh in Javakhk during the Russo–Turkish War. Soon after Jivani's birth, his father passed away, and shortly thereafter he also lost his mother; Serob and his two brothers were thus left without parental care.

The boys were taken in by their uncle, who did everything he could to ensure that they at least acquired basic literacy, although he was unable to provide them with a regular or comprehensive education. In Jivani's biography, one episode in particular deserves special attention: upon hearing the songs and tales of the itinerant ashughs who visited Kartsakh, his aspiration to become an ashugh took firm root, and he began composing songs of his own.

For five years, he apprenticed under his fellow villager, the ashugh Siayi, mastering and refining the poetic and musical art of the ashugh tradition. Soon after gaining prominence, Jivani formed his own musical ensemble and toured major cities with substantial Armenian populations, giving concerts and achieving wide recognition.

Among Jivani's patriotic works is the well-known song dedicated to Vardan Mamikonian and the heroes of Avarayr, composed in a spirited and distinctly martial tone. By contrast, the song *Mother* is marked by gentleness and deep emotional resonance. Jivani's boundless devotion to the homeland finds its most vivid and sustained expression in the song *Longing*.

* * *

*So many years in foreign lands
 I fade with longing, slow and sore—
 If only all our trials would end...
 Have patience, heart, just patience more.
 A fire rises in my breast,
 It burns in me both night and day;
 No word has come from home as yet—
 Have patience, heart, just patience, pray.
 Far from my homeland have I gone,
 From those I love I'm torn apart;
 Yet sure shall come the day we meet—
 Have patience, patience, O my heart.
 We have a land—our Armenia—
 Why must we wander, exiled still?
 The hope of all our nation lives—
 Have patience, heart, and hold your will.*

Another of Jivani's well-known compositions is the song “*Ah, the Water of My Homeland.*”

*The balm to heal my wound so pure—
 Ah, the water of my homeland's shore!
 Sweeter far than pomegranate wine,
 Ah, the water, homeland mine!
 He who drinks shall long endure,
 Living out a hundred years;
 No such stream on earth is found—
 Ah, my homeland's sacred spring!
 From Byurakn's lofty heights it flows,
 With living soul in every wave;
 From the heart of Heaven's gate—
 Ah, my homeland's stream so brave!
 From an immortal source it came,
 From Eden's ever-burning flame;
 Adam drank and blessed its birth—*

Ah, the water of my earth!
Hayk, my grandsire, drank and rose,
Strength he gained to strike his foes,
Cleansing pain and every blight—
Ah, my homeland's water bright!
Vardan, Vahan, heroes bold,
Shushanik, saintly, strong of soul,
Sandukht, virgin pure, were thine—
Ah, my homeland's sacred wine!
Exiled child of Haik divine,
Think upon thy hearth and shrine;
Milk and honey mingled flow—
Ah, my homeland's waters glow!
Waters strange of foreign land,
Bitter, salt, and harsh they stand;
Shall I drink of them again?
Ah, my homeland's crystal vein!
Darkened now our country lies,
As though fallen were her skies;
Blood once more her fields imbue—
Ah, my homeland's waters true!
Monsters came and trampled there,
Drove her children forth in fear;
Snakes and frogs now drink her dew—
Ah, my homeland's waters true!

* * *

VAHAN TEREAN

Vahan Teryan (Ter-Grigorean, 1885–1920) descended from families originating in **Karin** and **Tokat**, many members of which had served in the clergy. Following the Russo–Turkish War of 1828–1829 and the signing of the subsequent peace treaty, his ancestors—like thousands of other Armenians who shared a similar fate—migrated to

and settled in **Javakhk**, thereby escaping destruction; those members of the family who remained in Karin were massacred by the Turks.

Vahan's family later moved to **Gandza**, where the future poet was born. His father provided him with his initial literacy and elementary education. He subsequently studied at the parish school in Gandza, the city school in **Akhalkalaki**, the gymnasium in **Tiflis**, the **Lazarev Institute** in **Moscow**, the Faculty of History and Philology at **Moscow State University**, and the Faculty of Oriental Studies at **Saint Petersburg University**.

Teryan's lyric poetry addresses both the emotional world of youthful love and the inner life of a sorrowful, contemplative sensibility. His patriotic verse is distinguished by restraint and delicacy; through memories of childhood and the parental home, it restores a vision of the beloved homeland.

*It seems once more I've turned to home,
And all is as it was before:
You sit where once you sat alone,
And turn the spindle as of yore.
You spin, and stories start to flow,
You spin so swift, so endlessly;
I love your voice, so calm and low,
Your worn and slender hands to see.
I watch—and helpless, soft, and still,
My head slips gently to your knee;
Again today, I am your child,
And paradise returns to me.
The sun sinks slowly in the west,
The river breathes a gentler hush;
Your tale goes on without its rest,
Your spindle sings in silver hush.*

By contrast, the poem that follows is imbued with a proud and heroic spirit, evoking the historical past and collective memory of the homeland while at the same time inspiring hope for the future.

*Do not confound us with your beast-born race—
Our land is torn, yet keeps its ancient grace.*

*Like Ararat, through centuries of snow,
Our grief has melted into crystal glow.*

*Old Babylon, our foe, rose fierce and high—
Then passed like mist against the morning sky.*

*Assyria's might in desert dust was laid;
No stone remains, its very echoes fade.*

*But we stand firm, O child of fleeting years;
Our soul has burned through ruins, fire, and spears.*

*Our land has known the flame, the cry, the blow—
Each song a sob, each book a tale of woe.*

*We are but captives—eagles, bound, not slaves;
Our pride stands noble, risen from our graves.*

*Barbarians shall come and drift like rain,
But royal stands our word—it shall remain.*

*Your souls are hollow, foreign, cold, and far;
Our land's a shrine, each stone a sacred star.*

*Though pyramids to dust and shadow turn,
My land, like sun, eternally shall burn.*

*Like Phoenix born from fire, we shall arise,
With brighter crown beneath eternal skies.*

*Be strong, my heart—let faith unshaken stand,
As proud and firm as Masis, bright and grand.*

DERENIK DEMIRCHYAN

Derenik Demirchyan (1877–1956)—Academician of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, Honored Art Worker of the Armenian SSR, and a member of the Writers' Union of the USSR—was born in Akhalkalaki. He received his primary education at the Armenian school in his hometown and, two years later, moved to Ardahan, where he continued his studies. In 1892, he was admitted to the Gevorgian Seminary in Etchmiadzin.

He subsequently continued his education in Tiflis, graduating from the Nersisean School in 1898, after which he returned to Ardahan to work. In 1900, he settled once again in Tiflis and became involved in the activities of the Vernatun (Cenacle) literary circle, founded on the initiative of Hovhannes Tumanyan.

With the intention of studying music, Demirchyan left for Moscow in 1903. From 1905 to 1910, he studied at the Pedagogical Faculty of the University of Geneva. Upon his return to Tiflis, he devoted himself to teaching, and in 1925 he moved to Yerevan.

Although Demirchyan is best known for his prose works, his poetry is no less significant. Indeed, as the second singer of Avarayr—the first being Yeghishe the Historian—he could not but turn to the Avarayr of the modern era: the victory of Sardarapat, which he celebrated in hymns modeled on the canticles dedicated to the warrior-martyr saints.

*Today your victor's feast is bright,
While ours recalls the fallen night.
O marble martyrs, stern and tall,
O Sardarapat, hymned by all,
Brave Martunakan, Aparan's plain—
I yearn to sing your noble strain.*

*But how shall words begin to rise
With grief still burning in my eyes?
For you ascended, pure as flame,
And left our world in widow's shame.
How crown your fearless final stand,
While pain yet shakes my trembling hand,
And lift your glory to the skies
Above the soil for which you rise?*

*Yet how be silent? How refrain?
What wounded lips could still contain
The tale of Sardarapat's stand,
Of Martunakan's valiant band,
Of Aparan's unbroken line
That faced the storm like living pine?*

*I see you still—unbowed, severe,
Like thunder held in battle's veer;
You met black death with death's own might
And shattered darkness into light.*

In another poem, Demirchyan evokes the native soil and rivers as vehicles through which he articulates his longing.

*My highland fields, my homeland streams,
You still are here—alive in dreams;
You flow today as once you flowed,
When childhood's light on all bestowed.*

*I saw you then with heart renewed,
I loved you then—still love you true.
O sing again, my streams, my own,
With all the joy you once had known.*

*Dance as you did in days long fled,
Those golden hours forever shed.
Ah, when shall I return once more?
When stand beside your banks and shore?*

MKRTICH SARGSYAN

Poet and prose writer, Honored Cultural Worker of the Armenian SSR, laureate of the State Prize of the Armenian SSR and the State Prize of the Republic of Artsakh (Karabakh/Gharabagh), and a member of the Writers' Union of the USSR, Mkrtich Sargsyan (1924–2002) was born in the town of Akhalkalaki in Javakhk. From 1931 to 1941, he studied at the Armenian secondary school in his native town.

Between 1942 and 1945, he took part in the Great Patriotic War, serving first as commander of a rifle company and later as deputy commander of a battalion. For his military service, he was awarded the Orders of the Patriotic War, First and Second Class, along with numerous medals.

From 1945 to 1947, he taught Armenian language and literature at the Akhalkalaki secondary school. Between 1947 and 1951, he studied at the Faculty of Philology of the Khachatur Abovyan Pedagogical Institute in Yerevan.

Thereafter, Sargsyan devoted himself primarily to literary work, while also holding various political and public positions. For the people of Akhalkalaki, Mount Abul constitutes a revered local symbol; in Sargsyan's poetry, however, the image of the sacred mountain of the broader Armenian homeland also appears with notable frequency, expanding the local landscape into a national symbolic horizon.

TO ARARAT

*Our boundless love, our endless flame—
Is not the same, is not the same.
Ah, Ararat! What use, what claim,
When now thy lord bears alien name?
With thousand eyes to thee we cling,
With thousand hearts thy praises sing.
Thou charm'st the stranger's soul the same—
But ours, O ours, a deeper flame.
So many peaks the heavens kiss,
So many heights the earth would miss;
Yet only thou, by God's acclaim,
Art holy still—and not the same.*

In another poem by Sargsyan, the ruined monastery of Narek on the shores of Lake Van emerges as a symbol of the homeland—a site where, in centuries past, Gregory of Narek, venerated throughout Christendom, lived, prayed, and created.

Dream

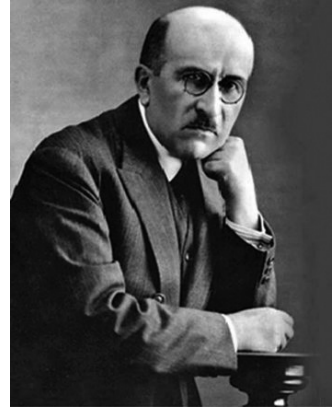
*The ruins of Narek rest beneath the hill's low line,
And Saint Narek stands portrayed upon the church's sign.
The crescent moon drips sorrow, drop by drop of night,
And all the world lies crucified in fright.
A scimitar moon, and stars of molten lead—
O stay, remain, though all around lie dead!
Though they crucify thee a thousand times again,
And snarl at thy genius, mock thy pain—
Thou, our true God, our perilous Christ,
The door of hope shall open—the dawn unpriced.
Resurrection shall come, and evil shall fall,*



Petros Duryan



Jivani



Vahan Tekeyan



Vahan Teryan



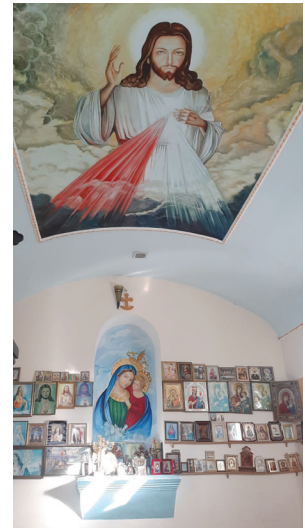
Derenik Demirchyan



Yervand Petrosyan



Mkrtych Sargsyan



The Mortuary Chapel of Ghunkanos Karnetsi, Varevan Village

*Goodness return and redeem us all;
And Armenia's soul, made holy, shall stand
Eternal once more in its sacred land.
Thou, friend of God, enthroned with saints above,
Volcano of spirit, fountain of love,
Storm of thought, the breath of rebellion and death—
Whom God once envied, whom God once wept.*

We conclude our discussion of the patriotic narrative of the poets of Javakhk with lines by Ghunkianos Karnetsi, who, having given voice to his longing for the homeland, turns to the theme of return and affirms his hope in the enduring and eternal life of his country.

*O when will the burden of longing grow light?
The Armenian wanders the world in his plight,
Yet ever he turns toward his homeland's shore—
My radiant homeland, live on evermore.*

This article, devoted to the works of the poets of Javakhk, marks the beginning of the series “The Patriotic Lyric of Armenian Poets.”

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Patriotism, Armenian literature, Javakhq (Javakhheti), Armenian Genocide, Motherland (Hayastan), Mount Ararat (Masis), Armenian Church, Historical memory, Exile and Longing, Jivani.

РЕЗЮМЕ

Данная статья, посвящённая творчеству поэтов Джавахка, открывает серию «Патриотическая лирика армянских поэтов».



ԱՐՇԱԿ ՄԱԴՈՅԵԱՆ
ԵՊՀ

ՎԱՀՐԱՄ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ
Պատմական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ԿՐՕՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ ՊՈՆԱԼԴ ԹՐԱՄՓԻ ԸՆՏՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿ¹

Յօդուածը Դոնալդ Թրամփի 2016 եւ 2020 թթ. նախագահական ընտրարշաւների ընթացքին ԱՄՆ կրօնական կազմակերպութիւնների եւ համայնքների քաղաքական ներգրաւուածութեան վերաբերեալ վերլուծութիւն է:

ARSHAK MADOYAN
YSU

VAHRAM PETROSYAN
PhD in History, YSU

RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN THE TRUMP ELECTIONS

Religion has long constituted one of the most durable and analytically significant cleavages in American political life². From the emergence of evangelical revivalism in the eighteenth century to the entrenchment of the “religious right” in the late twentieth century, religious identities and institutions have repeatedly shaped patterns of

¹* Ստացուել է՝ 6.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցէ՝ arshak.madoyan@ysu.am: Խմբագիր՝ Գեորգ Սարեան:

² Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, “Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction”, in Party Systems and Voter Alignments, ed. Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan (New York: Free Press, 1967), 1–64; C. Geoffrey Layman, The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics (New York: Columbia University Press, 2001), 3–28.

electoral behavior, policy preferences, and partisan alignment.³ The 2016 and 2020 presidential elections—marked by heightened polarization, demographic realignment, and the ascendance of Donald J. Trump—offer a particularly compelling context in which to examine the political agency of religious communities⁴. Trump’s campaigns not only reactivated long-standing conservative religious coalitions but also exposed fault lines within Catholic, Muslim, Buddhist, Hindu, and other minority faith groups, revealing complex interactions between doctrine, identity, and political mobilization⁵.

The present study seeks to provide a systematic and comparative analysis of the political behavior of major religious groups during Donald Trump’s electoral campaigns, with special attention to patterns of support, opposition, and organizational engagement⁶. It further explores the forms of institutional access—both formal and informal—through which religious organizations sought to influence campaign messaging, policy priorities, and appointments⁷. An additional focus is placed on the Armenian-American community and the Armenian Apostolic Church, whose mobilization strategies illustrate how ethnoreligious diasporas engage presidential campaigns through a combination of advocacy, lobbying, and moral discourse.

³ **K. Daniel Williams**, *God’s Own Party: The Making of the Christian Right* (New York: Oxford University Press, 2010), 15–43; Kenneth D. Wald and Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, 7th ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2018), 91–137.

⁴ **John Fea**, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 1–24; **L. Andrew Whitehead** and **L. Samuel Perry**, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), 45–88.

⁵ **C. David Leege** et al., *The Politics of Cultural Differences: Catholics in the United States* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 211–246; **A. Amaney Jamal**, *Race and Arab Americans before and after 9/11* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008), 157–190; **L. Diana Eck**, *A New Religious America: How a “Christian Country” Has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 233–281; **Prema Kurien**, *Indian American Religious Life at Home and Abroad* (New York: NYU Press, 2007), 182–213; **H. Richard Seager**, *Buddhism in America* (New York: Columbia University Press, 2012), 198–223.

⁶ **C. Geoffrey Layman**, *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics* (New York: Columbia University Press, 2001), 3–28; **D. Kenneth Wald** and **Allison Calhoun-Brown**, *Religion and Politics in the United States*, 7th ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2018), 91–137; **John Fea**, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 1–24.

⁷ **John Fea**, *Believe Me*, 25–56; **L. Andrew Whitehead** and **L. Samuel Perry**, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), 45–88; **E. Corwin Smidt**, ed., *Religion as Social Capital: Producing the Common Good* (Waco, TX: Baylor University Press, 2003), 112–145.

Methodologically, the article draws on a secondary analysis of major survey datasets, including the Pew Research Center’s Religious Landscape Study, the Cooperative Congressional Election Study (CCES), and Associated Press VoteCast, complemented by qualitative materials such as campaign statements, advisory board records, media reporting, and scholarly interpretations⁸. By integrating empirical data with comparative political analysis, the study elucidates how religious institutions function simultaneously as spiritual authorities and political actors capable of delivering—or withholding—electoral support⁹. In doing so, it contributes to broader debates on civil religion, identity politics, and the evolving role of faith communities within the American electoral system¹⁰.

From a theological and religious perspective, religious institutions are fundamentally tasked with tending to the spiritual needs of their communities; yet from the standpoint of governance and political science, a more decisive consideration becomes the extent to which a given religious institution is capable of mobilizing and delivering votes¹¹. Religious affiliation has been and remains one of the most significant factors in American political life¹². During the 2016 and 2020 presidential elections, support for Donald Trump varied considerably across different

⁸ Pew Research Center, Religious Landscape Study (Washington, DC: Pew Research Center, 2014); CCES, Cooperative Congressional Election Study 2016–2020, Harvard Dataverse, <https://doi.org/10.7910/DVN/VOQCHQ>; Associated Press, AP VoteCast 2016–2020 (New York: Associated Press, 2020); **John Fea**, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 25–56; **L. Andrew Whitehead** and **L. Samuel Perry**, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), 45–88.

⁹ **D. Kenneth Wald** and **Allison Calhoun-Brown**, *Religion and Politics in the United States*, 7th ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2018), 91–137; **E. Corwin Smidt**, ed., *Religion as Social Capital: Producing the Common Good* (Waco, TX: Baylor University Press, 2003), 112–145.

¹⁰ **Rogers Brubaker**, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 12–45; **Manuel Castells**, *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 2010), 99–134; **L. Diana Eck**, *A New Religious America: How a “Christian Country” Has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 233–281.

¹¹ **D. Kenneth Wald** and **Allison Calhoun-Brown**, *Religion and Politics in the United States*, 7th ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2018), 91–137; **C. Geoffrey Layman**, *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics* (New York: Columbia University Press, 2001), 3–28.

¹² **Seymour Martin Lipset** and **Stein Rokkan**, “Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction”, in *Party Systems and Voter Alignments*, ed. **Seymour Martin Lipset** and **Stein Rokkan** (New York: Free Press, 1967), 1–64; **D. Kenneth Wald** and **Allison Calhoun-Brown**, *Religion and Politics in the United States*, 101–120.

religious groups, reflecting both historical coalitions and contemporary patterns of political polarization¹³. This article presents a systematic analysis of the political behavior and relationships with the Trump campaign among major religious groups: white Evangelical Protestants, Catholics, Muslims, Buddhists, and Hindus¹⁴. The analysis is grounded in data from the Pew Research Center, the Hartford Institute for Religion Research, and other credible sources, offering insight into how religious identity shaped electoral outcomes during this pivotal period in American politics¹⁵.

White Evangelical Protestants emerged as a distinct religious current in North America during the First and Second Great Awakenings (eighteenth–nineteenth centuries), when revivalist preaching emphasized personal conversion (“born-again” spirituality), biblical inerrancy, missionary activism, and moral reform. Throughout the nineteenth century, evangelicals became deeply embedded in American civil society, leading movements against slavery and alcohol consumption, as well as advocating for public education. In the early twentieth century, internal divisions sharpened amid the Fundamentalist–Modernist controversy, which reinforced boundaries around doctrinal orthodoxy and opposition to theological liberalism¹⁶.

After World War II, figures such as Billy Graham played a central role in re-orienting evangelicalism away from separatism and toward cultural and political engagement. This transformation facilitated the expansion of national organizations, interdenominational networks, and mass media ministries. Beginning in the late 1970s, evangelical political mobilization intensified in response to judicial rulings on school prayer, abortion, and evolving gender norms. Organizations such as the Moral Majority

¹³ **John Fea**, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 1–24; **L. Andrew Whitehead** and **L. Samuel Perry**, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), 45–88.

¹⁴ **C. Geoffrey Layman**, *The Great Divide*, 50–72; **D. Kenneth Wald** and **Allison Calhoun-Brown**, *Religion and Politics in the United States*, 125–137; **L. Diana Eck**, *A New Religious America: How a “Christian Country” Has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 233–281.

¹⁵ Pew Research Center, *Religious Landscape Study* (Washington, DC: Pew Research Center, 2014); Hartford Institute for Religion Research, “*Religious Congregations and Membership Study*” (Hartford, CT: Hartford Institute, 2016); Associated Press, *AP VoteCast 2016–2020* (New York: Associated Press, 2020).

¹⁶ **M. George Marsden**, *Fundamentalism and American Culture*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2006), 165–192; **Mark Noll**, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 220–255.

and later the Christian Coalition institutionalized this engagement, forging a durable alliance between evangelical constituencies and conservative Republican politics¹⁷.

By the early twenty-first century, White Evangelical Protestants had become one of the most cohesive and politically influential religious voting blocs in the United States. During the 2016 and 2020 presidential elections, they constituted the most consistent base of support for Donald Trump. According to surveys conducted by the Pew Research Center, approximately 81% of white evangelical voters supported Trump in 2016, while around 76% did so in 2020¹⁸. This electoral alignment was reinforced by direct campaign outreach, including the establishment of the Evangelical Executive Advisory Board, frequent appearances at large evangelical gatherings, and closed-door meetings with prominent pastors and religious leaders.

Taken together, the historical evolution, institutional consolidation, and electoral behavior of White Evangelical Protestants illustrate how a religious movement rooted in revivalist spirituality evolved into a highly disciplined and politically consequential constituency within contemporary American electoral politics.

Several megachurch pastors and televangelists—most notably Paula White—maintained personal, high-level relationships with Trump¹⁹. White served as his spiritual adviser, led advisory groups during the campaign, delivered the inaugural invocation in 2017, and participated in prayer meetings involving Trump and senior White House officials. These interactions primarily took the form of private, high-level consultations rather than mass public events.

Conservative Catholic and pro-life organizations were also institutionally engaged. Trump addressed the annual March for Life, issued official White House messages to pro-life leaders, and held policy discussions concerning judicial ap-

¹⁷ **Randall Balmer**, *Evangelicalism in America* (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), 15–40; **Matthew Avery Sutton**, *American Apocalypse: A History of Modern Evangelicalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 1–24, 247–279; **K. Daniel Williams**, *God’s Own Party: The Making of the Christian Right* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 1–22, 135–176.

¹⁸ Pew Research Center, *How the Faithful Voted: A Preliminary 2016 Analysis* (Washington, DC, 2016); Pew Research Center, *White Evangelicals See Trump as Fighting for Their Beliefs* (Washington, DC, 2020); **Noah Weiland**, “Paula White, Trump’s Spiritual Adviser, Says He Has ‘a Hunger for God’”, *New York Times*, 2017; Reuters, “Televangelists, Megachurches Tied to Trump Approved for Millions in Pandemic Aid”, London/Washington, 2020.

¹⁹ **Noah Weiland**, “Paula White, Trump’s Spiritual Adviser, Says He Has ‘a Hunger for God’”, *New York Times*, 2017; Reuters, “Televangelists, Megachurches Tied to Trump Approved for Millions in Pandemic Aid”, London/Washington, 2020.

pointments and regulatory matters aligned with these groups' priorities. Scholars note that these actions contributed to increased conservative Catholic mobilization in key states²⁰.

Regarding Muslim communities (including both Sunni and Shiite believers), surveys conducted by the Pew Research Center demonstrate minimal electoral support for Donald Trump. In the 2016 election, 78% of Muslim voters supported Hillary Clinton, while only 8% voted for Trump. Approximately two-thirds of U.S. Muslims identify with or lean toward the Democratic Party, and only 19% approved of Trump's presidency in 2017. While the same data indicate that U.S. Muslims are predominantly Sunni, with roughly 16% identifying as Shiite, no reliable data disaggregate voting behavior by sect. Consequently, no credible evidence suggests that either Sunni or Shiite Muslims constituted a significant pro-Trump voting bloc²¹.

With respect to Buddhist and Hindu (including Krishna-affiliated) communities, nationally representative data are limited due to small population samples. Analysis based on the Cooperative Congressional Election Study suggests that roughly 24% of Buddhist respondents voted for Trump in 2016, while the majority favored other candidates, including higher-than-average support for third-party options. Broader studies by the Pew Research Center, which combine Buddhists and Hindus into the category of "non-Christian religious voters", indicate that these groups leaned away from Trump in 2020. There is no credible evidence of systematic campaign outreach to Buddhist or Krishna-affiliated Hindu organizations, nor of substantial bloc voting in Trump's favor²².

²⁰ C. E. Smidt, *Catholics and the 2020 Presidential Election*, Washington, 2021, pp. 1–9.

²¹ Pew Research Center, *U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society*, Washington, 2017; Pew Research Center, *Political and Social Views of U.S. Muslims*, Washington, 2017; PBS, *Most U.S. Muslims Proud to Be American but Don't See Trump as an Ally*, 2017.

²² D. Miles Williams, "The Buddhist Vote in 2016," *Religion in Public* (blog), March 17, 2017, <https://religioninpublic.blog/2017/03/17/the-buddhist-vote-in-2016/>; Ryan P. Burge, "The 2020 Vote for President by Religious Groups – Other Faith," *Religion in Public* (blog), March 31, 2021, <https://religioninpublic.blog/2021/03/31/the-2020-vote-for-president-by-religious-groups-other-faith/>; cp. Stephen Ansolabehere, Brian F. Schaffner, and Sam Luks, *Cooperative Congressional Election Study, 2016: Common Content* (Cambridge, MA: Harvard University, 2017), <https://doi.org/10.7910/DVN/GDF6Z0>; Emily Ekins, "Religious Trump Voters: How Faith Moderates Attitudes about Immigration, Race, and Identity," *Democracy Fund Voter Study Group*, March 27, 2020, <https://www.voterstudygroup.org/publication/religious-trump-voters>; Frank Newport, "Religious Identity and the 2020 Presidential Election," *Gallup* (blog), August 12, 2020, <https://news.gallup.com/opinion/polling-matters/317381/religious-identity-2020-presidential-election.aspx>.

RELIGIOUS GROUPS, VOTING, AND INFLUENCE
IN THE TRUMP ELECTIONS

Table summarizing the largest religious groups discussed and their approximate U.S. population, voting behavior for Donald Trump, and evidence of appointments or political access.

Religious group	Approx. share of U.S. adults	Trump support (2016 / 2020)	Evidence of political access or outreach
White Evangelical Protestants	Subset of Protestants (≈40% of U.S. adults)	≈80% (2016) / ≈76% (2020)	High institutionalized access; advisory boards; repeated elite meetings
Catholics (esp. conservative/pro-life)	≈19%	Roughly split in 2020	March for Life appearances; pro-life messaging; judicial policy engagement
Muslims (Sunni and Shiite)	≈1.2%	≈8% (2016); low approval in 2017	Limited access; no sect-disaggregated voting data
Buddhists	≈1.1%	≈24% (2016, CCES estimate; limited samples)	No evidence of systematic outreach
Hindus (incl. Krishna-affiliated)	≈0.9%	Limited data; trend away from Trump in 2020	No evidence of systematic outreach
Armenian-American / Armenian Apostolic Church	Small; not isolated in national surveys	Not reliably measured as a bloc	Targeted diaspora advocacy, lobbying, and moral discourse

Regarding neighboring communities, it should be noted that neither the Iranian nor the Azerbaijani diasporic populations in the United States operate as autonomous religious communities. Rather, they are incorporated into the broader institutional landscape of global religious traditions. Iranian-origin populations in the United States exhibit pronounced religious heterogeneity, encompassing Twelver Shi‘a and Sunni Muslims, Bahá’ís, Zoroastrians, Jews, and multiple Chris-

tian denominations, all of whom participate in established religious organizations corresponding to these global traditions. Azerbaijani-Americans, while religiously more homogeneous and predominantly Twelver Shi‘a, likewise do not constitute a distinct or independent religious body; instead, they are institutionally integrated into wider Shi‘a and Sunni Muslim organizational networks in the United States. In both cases, religious identity is mediated not through ethnically specific institutional structures, but through participation in universal religious institutions operating at the national and international levels²³.

In a similar vein, it should be noted that neither the Georgian nor the Russian diasporic populations in the United States operate as self-contained or ethnically bounded religious entities. Georgian-Americans, while historically associated with the Georgian Orthodox Church, practice their faith primarily through parishes canonically subordinate to broader Eastern Orthodox jurisdictions active in the United States, including the Orthodox Church in America and the Greek Orthodox Archdiocese of America. Russian-origin populations display a comparable pattern: although many maintain strong ties to the Russian Orthodox tradition, their religious life unfolds within established Orthodox ecclesiastical structures—such as the Russian Orthodox Church Outside Russia or other pan-Orthodox bodies—rather than through exclusively ethnic institutions. In both communities, religious practice is embedded within the broader organizational frameworks of global Orthodox Christianity, underscoring the predominance of universal ecclesial structures over narrowly ethnic forms of institutional religious expression²⁴.

²³ Pew Research Center. *Religious Composition of Immigrants to the United States; Muslim Americans: Demographic Portrait*; Mobasher, Mohsen. *Iranians in Texas: Migration, Politics, and Ethnic Identity*. University of Texas Press, 2012; Bozorgmehr, Mehdi. “Iranian Americans”. In *Encyclopedia of Diasporas*, Springer, 2005; Haddad, Yvonne, and Jane I. Smith (eds.). *The Oxford Handbook of American Islam*. Oxford University Press, 2014; Hunter, Shireen. *Iranian Diaspora and Transnational Politics*; These sources collectively confirm that Iranian and Azerbaijani immigrants engage with mainstream, established religious institutions rather than forming separate, ethnically defined religious communities in the United States.

²⁴ Platonova, Valentina. “Russian Orthodoxy in North America: Historical Trajectories and Institutional Developments”. *Bulletin of Social Studies* (2019). <https://bulletensocial.com/pdf/Download%20Platonova.pdf>.

. – Roudometof, Victor. “Orthodox Christianity in the United States”. *Religion Compass* 14, no. 10 (2020); <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12461>; “Georgian Orthodox Church in the United States”. Association of Religion Data Archives (ARDA). <https://www.thearda.com/us-religion/group-profiles/groups?D=367>, . – Agadjanian, Alexander. “The Russian Orthodox

The Armenian-American diaspora—principally through organizations such as the Armenian National Committee of America (ANCA) and, historically, the Armenian Assembly of America (AAA), together with religious leaders of the Armenian Apostolic Church—has long leveraged grassroots mobilization, lobbying, and direct engagement with U.S. presidential campaigns to influence American foreign policy toward Armenia, Artsakh (Nagorno-Karabakh/Gharabagh), and broader Armenian issues²⁵. Research indicates that ethnic interest-group mobilization by Armenian Americans serves as a robust mechanism through which a relatively small but politically cohesive diaspora can influence congressional and executive actions²⁶. In the 2024 U.S. presidential election cycle, the Armenian National Committee of America (ANCA) chose not to endorse any candidate, yet engaged with both campaigns by issuing report cards, mobilizing Armenian-American voters in key swing states, and demanding concrete commitments on Artsakh, U.S. aid restrictions to Azerbaijan, sanctions, and humanitarian support²⁷. Simultaneously, the Armenian Apostolic Church—through public appeals issued by its spiritual leaders—urged U.S. officials to prioritize the release of Armenian prisoners of war and hostages and to safeguard the right of return for displaced Armenians²⁸. Scholarly analyses have long demonstrated that diaspora lobbying efforts can exert meaningful influence on U.S. foreign policy, particularly when diaspora communities mobilize strategically during periods of heightened geopolitical sensitivity. These contemporary forms of engagement, however, are best understood within a broader historical pattern of inter-

Diaspora as a Global Religious Phenomenon after 1918”. *Studies in World Christianity* 24, no. 3 (2018): 225–244; <https://eupublishing.com/doi/10.3366/swc.2018.0202>

. — Kravchenko, Ekaterina. “Becoming Eastern Orthodox in the Diaspora: Ethnographic Perspectives on Identity and Practice”. *Religion* 48, no. 3 (2018): 453–472; <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0048721X.2017.1328619>

. — Roudometof, Victor. “The Problem of the Orthodox Diaspora: The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 15, no. 3 (2015): 123–145; <https://www.researchgate.net/publication/282409180>.

²⁵ **J. Zarifian**, “The Armenian-American Lobby and Its Impact on U.S. Foreign Policy”. *Society* 51, no. 5 (2014): 503–512.

²⁶ **N. Gevorgyan**, “The Influence of Ethnic Interest Groups on U.S. Foreign Policy: The Case of Armenian Diaspora”. *YSU Journal of International Affairs*, no. 1 (2022): 98–108.

²⁷ ANCA. “ANCA’s Harris/Trump Non-Endorsement in the 2024 U.S. Presidential Elections Explained”. ANCA Press Release, Oct. 31, 2024.

²⁸ Armenian National Committee of America (ANCA). “ANCA Welcomes His Holiness Aram I’s Leadership...”, Press Release, February 7, 2025.

action between the Armenian Apostolic Church and the highest levels of the United States government²⁹.

Within this broader analytical frame, it is evident that U.S. officials do not limit their engagement with constituent communities to electoral cycles alone; rather, they continuously compete for political support across diverse societal groups. It is in this context that one should interpret President Ronald Reagan’s documented interactions with His Holiness Vazgen I, Catholicos of All Armenians, as well as his institutional engagement with the Catholicosate of the Great House of Cilicia under His Holiness Karekin II at the time (later Catholicos of All Armenians)³⁰.

President Ronald Reagan’s position may be discerned through a synthesis of multiple sources, most notably the official record of the United States Congress, including measures such as H. Res. 316, the “Affirmation of the United States Record on the Armenian Genocide”³¹.

The full text of the President’s statement—excerpts of which appear on the aforementioned site—is available on the Proclamations page of the Ronald Reagan Presidential Library and Museum. In that address, the President refers to the Holocaust and continues as follows: “Like the genocide of the Armenians before it, and the genocide of the Cambodians which followed it—and like too many other such persecutions of too many other peoples—the lessons of the Holocaust must never be forgotten”³². It is also pertinent to note that the next U.S. president to formally recognize the Armenian Genocide was Joe Biden. As reported in contemporary analyses, on 24 April 2021 President Biden issued a statement in which, for the first time, he officially employed

²⁹ C. David King and Miles Pomper. “Congress and the Contingent Influence of Diaspora Lobbies...” *Journal of Armenian Studies*, 2004.

³⁰ See “Bibliography of *”Ejmiatsin”* Journal”, compiled by Rev. Ararat Poghosyan, *Ejmiatsin*, 2012: «**2066**. Վազգեն Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի նամակը Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների նախագահ Ռ. Ռեյգանին [14 Է. 1986]: 1986, Է.–Ը., էջ 3–5: **2424**. Ռեյգան Ռոնալդ, Նորին Սրբություն Վազգեն Ա. Ծայրագույն Պատրիարք եւ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց [նամակ. 16 ԺԱ. 1987]: 1988, Ա.–Բ.–Գ., էջ 245: **2455**. Վեհափառ Հայրապետը Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում [քսան նկար. 14 Ժ.–12 ԺԱ. 1988]: 1988, Ա.–Բ.–Գ., էջ 31–180, **2460**. Վեհափառ Հայրապետը կրկին Նյու Յորքում [23 ԺԱ. 1988]: 1988, Ա.–Բ.–Գ., էջ 243–245: Կից ԱՄՆ-ի նախագահ Ռոնալդ Ռեյգանի նամակն է՝ ուղղված Վեհափառ Հայրապետին»; <https://mirrorspectator.com/2021/08/25/president-reagan-meets-catholicos-of-cilicia-karekin-ii-catholicos-of-all-armenians-vasken-i-newly-released-video/>, President Reagan Meets Catholicos of Cilicia Karekin II, Catholicos of All Armenians Vasken I: Newly Released Video

³¹ See <https://www.congress.gov/bill/109th-congress/house-resolution/316/text>.

³² See <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/proclamations-april-22-1981>.

the term “genocide” with reference to the mass killings of the Armenian population in 1915 within the Ottoman Empire (present-day Turkey). The use of this term was criticized by the Turkish Ministry of Foreign Affairs, as well as by several Turkish government officials, opposition politicians, and segments of the Turkish media, all of whom have traditionally rejected what they characterize as a biased and ahistorical interpretation of the events. The issue has also been raised in prior discussions between U.S. and Turkish leaders; however, President Recep Tayyip Erdoğan had not publicly commented on the statement at the time³³. It is evident that steps taken by U.S. presidents toward recognizing historical truth have had the potential to exert a direct impact on U.S.–Turkish relations. It is likewise beyond doubt that meetings between the Catholicos of All Armenians and of Cilicia and any sitting President of the United States should be understood not merely as “routine” high-level bilateral encounters, but also within the broader framework of the perceptions and reactions of a third party—namely, Turkey.

The most compelling evidence of this dynamic appears in a declassified analytical memorandum of the Central Intelligence Agency (CIA). The document is titled “Turkish Reaction to a Meeting Between the President and Armenian Apostolic Archbishop (Catholicos) Karekin II” and states as follows:

MEMORANDUM FOR:
DDI (DEPUTY DIRECTOR OF INTELLIGENCE)

The attached memorandum is our response to your query about the possible Turkish reaction to a meeting between the President and the Armenian Catholicos Karekin II. It has been coordinated with OGI (Office of Global Issues), IIC (International Issues Center), and TG (Turkey Group).

“1. The Turkish government probably would not consider a meeting between the President and Archbishop Karekin to be particularly significant. Ankara has shown little interest in past meetings between Armenian church leaders and U.S. officials, not even those involving the Patriarch of the Armenian Orthodox Church, who resides in Istanbul. We believe that the Turkish leadership historically has differentiated between Armenian religious leaders—who have traditionally condemned anti-Turkish Armenian terrorism—and other Armenian leaders, many of whom have taken ambiguous

³³ See

<https://www.osw.waw.pl/en/publikacje/analyses/2021-04-26/us-president-has-recognised-1915-genocide-armenians>

positions on the terrorists' actions. The Turks probably know that the Archbishop—who resides in Beirut—is a strong advocate of Lebanese unity and independence. They are likely to assume that a meeting with the President would focus on these issues”³⁴.

When examining past and present interactions between U.S. presidents and the Armenian clergy, one can discern a notable decline in the level of engagement: not only have personal meetings largely ceased, but even routine telephone communications with church leaders are no longer conducted on a systematic basis. Nevertheless, it is noteworthy that prior to the 2020 U.S. presidential election, candidate Donald Trump held a telephone conversation with His Holiness Aram I, Catholicos of the Great House of Cilicia, concerning Artsakh³⁵. However, it should also be noted that the organizers of the call should have been properly informed—and, in turn, should have briefed their principal—that Artsakh does not fall under the ecclesiastical jurisdiction of His Holiness Aram I, Catholicos of the Great House of Cilicia, but rather under that of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians. Political science scholarship frequently emphasizes that political actors are guided by considerations of personal political interest—particularly electoral survival and reputation—often prioritizing these concerns over broader national interests or the needs of third parties³⁶. From this perspective, the following statement may be understood:

Donald Trump criticized Vice President Kamala Harris for what he characterized as her inaction regarding the persecution and displacement of Armenian Christians in Artsakh, pledging that, if elected president in 2024, he would work to protect persecuted Christians worldwide. Trump highlighted Harris's alleged failure to respond while approximately 120,000 Armenians were forcibly displaced, asserting

³⁴ See <https://www.cia.gov/readingroom/document/cia-rdp85t00287r000501460001-7> cp. **S. Madoyan**, A document from US special archives, “Etchmiadzin”, 8, 2022, pp. 105–111:

³⁵ See <https://en.armradio.am/2024/11/03/trump-calls-catholicos-aram-i-discusses-artsakh-reiterates-commitment-to-regional-peace/> <https://www.thecaliforniacourier.com/catholicos-aram-i-spoke-with-presidential-candidate-donald-trump-by-phone/> It should also be mentioned that, at the time of the events described, no information on this matter could be found on any official website of Donald Trump, who was then a presidential candidate and later the winner of the election.

³⁶ **Anthony Downs**, *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper & Row, 1957); **M. James Buchanan** and **Gordon Tullock**, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962); **R. David Mayhew**, *Congress: The Electoral Connection* (New Haven: Yale University Press, 1974); **Bruce Bueno de Mesquita** et al., *The Logic of Political Survival* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003); **G. Margaret Hermann**, “Explaining Foreign Policy Behavior Using the Personal Characteristics of Political Leaders”, *International Studies Quarterly* 24, no. 1 (1980) 7–46.

that Christians globally would be at risk under her leadership. He further committed to pursuing efforts to restore peace between Armenia and Azerbaijan, amid ongoing divisions within the U.S. political landscape over the Nagorno-Karabakh crisis³⁷. Perhaps this helps explain why, despite Trump's strong rhetoric, Ilham Aliyev continued to vocally support his candidacy³⁸.

Without engaging in debate or polemical discussion of this claim, it suffices to note that, following Trump's election, no tangible positive changes occurred in the circumstances of the displaced and dispossessed population of Artsakh.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Religious organizations, Donald Trump, US elections, White Evangelical Protestants, electoral behavior, partisan alignment, religious right, political mobilization, Pew Research Center, Catholic voters, Muslim Americans, Armenian-American diaspora, Armenian Apostolic Church, ethnic lobbying, Artsakh, Armenian Genocide recognition, Ronald Reagan, Joe Biden, political access, faith communities.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена комплексному анализу форм, механизмов и степени политической вовлечённости религиозных организаций и общин в США в период президентских избирательных кампаний Дональда Трампа 2016 и 2020 годов.

³⁷ See https://economictimes.indiatimes.com/news/international/world-news/donald-trump-slams-kamala-harris-on-armenian-displacement-crisis-vows-protection-for-persecuted-christians-if-re-elected/articleshow/114549309.cms?utm_source=

³⁸ See <https://eurasianet.org/azerbaijan-aliyev-rooting-for-trump-win>: "Azerbaijan: Aliyev rooting for Trump win. Baku's support remains strong, despite Trump attempt to cultivate Armenian-American voters".



ԱՐՓԵՆԻԿ ԴԱՉԱՐՈՍԵԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՄԱՄ, ԳՀԾ

«ՅԱՃԵԼԻ» ԸՆԹԵՐՅԱՆՈՒԹԵԱՆ ՅԱՍԱՐ ԱՌԱՋԱՐԿՈՒՈՂ ԳՐՔԵՐ ՄԵՐ ՅԱՐԵԻԱՆՆԵՐԻՆ՝¹

Նիւթն ստեղծուել է որպէս համառօտ ակնարկ-հաղորդում՝ թուրք-ադր-բեջանական պատմամշակութային կեղծիքների եւ իւրացումների մասին: Այն համապարփակ լինելու նպատակ չի հետապնդում, այլ ընդամենը թարմացնում է յաւակնոտ ելոյթների սիրահարների յիշողութիւնը ցանկանալով մեղմել նրանց ախորժակը:

ARPENIK GHAZAROSYAN

PhD in History, Matenadaran, Gevorkian Theological Seminary

BOOKS RECOMMENDED TO OUR NEIGHBORS FOR “PLEASANT” READING

This note was prepared as a concise report on Turkish–Azerbaijani historical and cultural forgeries and appropriations. It does not claim to be comprehensive; rather, it recalls only a few of the most conspicuous facts, both to refresh the memory of aficionados of grandiose rhetoric and to curb their appetite.

Through the persistent efforts of the Turkish–Azerbaijani tandem, reality is falsified daily—every hour, every minute, every passing second. Fabrication has grown to such proportions that responding to every instance has become not only impossible, but also pointless. Any impartial and rational individual who genuinely seeks the truth

¹* Ստացուել է՝ 16.12.2025, գրախօսուել է՝ 6.01.2026: Էլ. հասցե՝ targmanich1@mail.ru: Խմբագիր՝ Գևորգ Սարեան:

can uncover it within minutes—without articles, without the internet, without the aid of artificial intelligence—simply by applying sound reason.

Let us therefore limit ourselves to a few brief observations on Turkish–Azerbaijani pretensions.

One of the most widespread—and for them, most essential—falsifications is the denial of the Armenian Genocide. This genocide is documented by eyewitness testimony; by the writings of foreign statesmen, politicians, and clergy; by official records and correspondence; and by countless other sources. The Armenian Genocide Museum-Institute houses thousands of materials attesting to and proving the fact of the genocide, while the Lemkin Institute has issued numerous authoritative statements on the subject. In addition, a vast body of scholarship on the Armenian Catastrophe illuminates nearly every stage of its planning, preparation, and execution.

Yet, as already noted, one need not examine every historical document, archival record, eyewitness account, or photographic and audiovisual archive to grasp the fraudulent, hollow, and irrational nature of Armenian Genocide denial. It suffices to pose a few simple questions. For example: why is it that in the core regions of the Armenian Highlands—inhabited by Armenians for millennia and bearing their name from the beginning—no Armenians live today?

What became of the millions of Armenians who, at the beginning of the twentieth century, lived in their ancestral homeland—the Armenian Highlands? Why did they suddenly abandon their centuries-old homes and villages and vanish from the face of the earth? One might, of course, observe that the human body is composed largely of water and therefore imagine that the Armenians of the Highlands simply evaporated—dissolving into thin air—while Talat, Cemal, Enver, the various pashas, the Turkish regular army, the gendarmerie, and the state apparatus that attacked an unarmed civilian population bore absolutely no responsibility for this “evaporation.” Presumably, this is regarded as a “successful” explanation by those who deny the Armenian Genocide.

The difficulty, however, is that any answer offered by a denier inevitably gives rise to new—and far more serious—questions. Even if some explanation is contrived to account for the disappearance of Armenians from their own homeland, the very mountains that bear their name, that explanation immediately generates further “inconvenient” questions. One may imagine that Armenians voluntarily abandoned their ancestral cradle—but then another question arises: what became of the property, possessions, and wealth of those millions of Armenians when the Armenian popula-

tion “disappeared” under circumstances that remain so conveniently “unknown” to the Turkish state and its satellites?² And what became of the Armenian churches and

² For the sake of fairness, it should be noted that the ‘circumstances of the Armenians’ disappearance’ seem to be unknown mainly to the Turks and their satellites. Many countries have officially recognized that the Armenians’ sudden ‘vanishing’ in 1915 is defined by the legal term genocide. The list of those states follows:

- Argentina – 1993 (First to pass a law condemning it)
 - Armenia – 1965 (Declaration by the Supreme Soviet of the Armenian SSR)
 - Austria – 2015 (Resolution of the National Council)
 - Belgium – 1998 (Senate Resolution), 2015 (Full recognition by law)
 - Bolivia – 2014 (Resolution of the Plurinational Legislative Assembly)
 - Brazil – 2015 (Resolution by the Federal Senate)
 - Canada – 1996 (House of Commons Motion), 2004 (Government recognition)
 - Chile – 2007 (Senate Resolution)
 - Cyprus – 1975 (First European state to recognize after the Council of Europe)
 - Czech Republic – 2017 (Resolution of the Chamber of Deputies)
 - France – 1998 (Parliamentary Resolution), 2001 (Law recognizing the Armenian Genocide)
 - Germany – 2005 (Bundestag Resolution), 2016 (Resolution using the term “genocide”)
 - Greece – 1996 (Resolution of the Hellenic Parliament)
 - Italy – 2000 (Resolution of the Chamber of Deputies)
 - Latvia – 2021 (Resolution of the Saeima)
 - Lebanon – 1997 (First Arab state to recognize)
 - Lithuania – 2005 (Resolution of the Seimas)
 - Luxembourg – 2015 (Resolution of the Chamber of Deputies)
 - Mexico – 2011 (Resolution of the Senate)
 - Netherlands – 2004 (Parliamentary Motion), 2018 (Formal recognition by the government)
 - Paraguay – 2015 (Senate Resolution)
 - Poland – 2005 (Resolution of the Sejm)
 - Portugal – 2019 (Resolution of the Assembly of the Republic)
 - Russia – 1995 (State Duma Resolution)
 - Slovakia – 2004 (Resolution of the National Council)
 - Slovenia – 2011 (Resolution of the National Assembly)
 - Sweden – 2010 (Resolution of the Riksdag)
 - Switzerland – 2003 (Resolution of the National Council)
 - Syria – 2014 (Official government statement)
 - United States – 2019 (Congressional Resolution and Presidential Statement)
 - Uruguay – 1965 (First country in the world to recognize)
 - Vatican City – 2001 (Statement by Pope John Paul II), 2015 (Statement by Pope Francis)
- Note:

Recognition has often been a multi-stage process for many countries, progressing from parliamentary resolutions to full legislative acts.

Uruguay was the first state to officially recognize the Armenian Genocide (1965) officially.

monasteries, the schools and sanctuaries? Has stone itself, too, acquired the wondrous ability to vanish into thin air?

To grasp the phenomenon clearly, one need only imagine a kind, educated, and civilized individual—a writer, a doctor, a teacher, or a musician. A representative of an upright and noble family, living in his ancestral mansion. That mansion stands on a street built by his grandfather, in a city founded by his great-grandfather. Yet while this man is leading a righteous and creative life, a band of nomadic murderers suddenly descends upon him, massacres his family, seizes the property and possessions of the slain, and even appropriates their bank accounts. Is such a thing possible?

If one lives in a lawful country, the answer is no. Even in a semi-civilized country, one might still cling to the hope of at least partial justice. And yet, while in everyday life such a scenario may seem impossible, in world history—and in the eyes of the so-called “Great Powers”—it has, in fact, been treated as a perfectly “ordinary” occurrence.

The only difference is that what has just been described did not happen to a single family, but—far worse—to a great lineage: to an entire people. In 1915, Armenians were exterminated in their own homeland, in their ancestral homes; their property was seized and appropriated, down to the very sums they held in their bank accounts³. And what, then, is the difference? If one murders a single family, it is a criminal act, and one will very likely be punished. But if one exterminates an entire people, one is not only left unpunished—one is entirely free to live in comfort on the property of the

The United States formally recognized the genocide in 2019 after decades of political consideration.

This list is dynamic. The status of recognition can evolve, and other political entities may pass recognition in the future.

³ See eg **S. Karamanian**, *Economic-Legal Perspectives on the Armenian Genocide*, *International Criminal Law Review*, Online Publication Date: 13 Mar 2014: «The Armenian Genocide of 1915, while causing substantial loss of life, also had enormous economic consequences. Important new scholarship has established that depriving Armenians of their homes, businesses, and personal effects was a means of ensuring their removal from Turkey. The findings establish that Armenian property was then misappropriated to benefit Turkey. The economic harm continues today, largely unmitigated. Mere economic loss due to State action, alone, is difficult to fit within the accepted definition of genocide. Yet, the mass killings and deportations surrounding the property losses make the economic harm legally relevant. Furthermore, the economic dimension is significant, aside from the genocide. Claims for reparation, which arise out of contract and property law, are the most viable legal option for many of the heirs of the Armenians. Pursuing claims, however, is costly and time-consuming. Ideally, the significance of the claims and the difficulties of a piece-meal approach to resolving them could lead to an international claims settlement process for the benefit of the affected Armenians».

murdered, to prosper and enrich oneself, and thus to continue the criminal enterprise by carrying out genocide against others as well: the Assyrians, the Greeks, the Yazidis, the Kurds, and the Armenians of Artsakh.

Are there any objections to this? If not, we may consider ourselves satisfied with the questions we have raised. If there are, however, we shall be compelled to pose ever more numerous questions to those who have chosen falsehood as their shield. This is a simple principle: every lie inevitably generates new and increasingly uncomfortable questions for the liar, confronting them sooner or later with the danger of complete exposure. Today, public discussion focuses almost exclusively on the immediate perpetrator of the Armenian Genocide—the one who, in reality, served merely as the “instrument of murder” in the hands of the true criminals. Meanwhile, the identity and degree of guilt of those who supplied that instrument with weapons free of charge, who financed it, planned and directed its actions, concealed the crime, justified the genocides, and denied them, remain scarcely examined. Yet whether we speak of individuals, clandestine organizations, or states, an increasing number of voices are now explicitly naming and accusing those who fashioned the Turks and Azerbaijanis into their instrument. One may hope that this “instrument” will one day come to understand that, rather than committing ever new crimes to deny and obscure the genocide, it would find itself in a far more advantageous position by acknowledging the fact of the genocide, offering restitution, confessing its guilt and its accomplices, exposing those who transformed it into an instrument of murder, and finally attempting to adopt the conduct and norms of a civilized society.

We have spoken of the appropriation and seizure of the property of the murdered. At first, appropriation appeared easy. From the walls of churches, monasteries, schools, printing houses, and hospital buildings, the perpetrators of genocide scraped away and destroyed millennia-old Armenian khachkars and inscriptions. But once the Armenians had been annihilated, there were no longer any doctors, teachers, or printers. The magnificent buildings themselves were reduced to warehouses or barns⁴. There

⁴ Regarding the severe shortage of qualified and educated specialists resulting from the genocide of the Armenians, see: Bedross Der Matossian, *The Taboo within the Taboo: The Fate of ‘Armenian Capital’ at the End of the Ottoman Empire*, “European Journal of Turkish Studies”, 37, 2023, Originally published in 2011: «From [missionary] Leslie A. Davis to the American Consul of Harpout to Honorable Henry Morgenthau, American Ambassador, Istanbul, June 30, 1915. Source: NA/RG59/867.4016/269. (Sarafian, 2006, 459)»: «The effect industrially and commercially of the expulsion of the Armenians from this region is going to be throw its back in the Middle Ages. It is

is perhaps nothing to reproach them for—after all, for them the most important and most coveted thing in life, and in the world, may indeed have been the barn. They themselves, together with their closest brethren, possessed no proper personal name of their own, but were instead distinguished by the characteristics of their sheep, as Karakoyunlu and Aqqoyunlu—that is, the Black Sheep and the White Sheep⁵. After erasing the Armenian presence from buildings and structures, they proceeded to shatter and annihilate Armenian monuments and fountains in cities, villages, and settlements everywhere—above all, the khachkars—driven by a particular and obsessive hatred toward the cross⁶. They then proceeded to destroy even those Armenian monuments that bore no cross and carried no explicit spiritual symbolism whatsoever—for example, tombstones inscribed with nothing more than the names of the deceased. The Koyunluans waged a veritable “war” even against such stones, a war against those who lay beneath them, denying the dead rest even in their graves. Graves were torn apart and mutilated in the hope of finding gold or silver, or simply to gratify barbaric impulses. Stones that had lain motionless for centuries were ripped from their places, crushed, or used to pave roads—all in an effort to erase the Armenian trace.

Yet no matter how much they erased and destroyed, the Armenian presence endured. On every mountain, every road, every path, at every step, it was the Armenian trace—the Armenian spirit and breath—that persisted. The owners were killed with ease, and their material possessions appropriated just as easily; but the spiritual heritage proved far more difficult to seize. Still, the attempts did not cease.

officially stated that ninety per cent of the trade and of the businesses carried out on through the banks is that of Armenians. Business of all kind will now be destroyed beyond the possibility of its being restored. In some trades there will be no mechanics or workmen at all».

⁵ See <https://www.iranicaonline.org/articles/aq-qoyunlu-confederation/>.

⁶ The systematic destruction and appropriation of Armenian cultural heritage by Azerbaijani authorities has been extensively documented by authoritative international sources. Satellite investigations conducted by the American Association for the Advancement of Science (AAAS, 2010) proved that the medieval Armenian cemetery of Julfa (Jugha), once containing nearly 10,000 khachkars, was completely demolished between 1998 and 2006. The deliberate nature of this destruction was confirmed by the Council of Europe Parliamentary Assembly (Document 10707, 2005). Scholarly analysis by Simon Maghakyan and Sarah Pickman in the *Journal of Genocide Research* (2019) classified these actions as part of a broader policy of cultural genocide targeting Armenian monuments throughout Nakhchivan and Artsakh. The same events are corroborated by major historical studies, including Thomas de Waal’s *Black Garden* (2013) and George A. Bournoutian’s *A Concise History of the Armenian People* (2006), which detail both the physical destruction of monuments and the systematic reattribution of Armenian ecclesiastical sites as “Caucasian Albanian” heritage for political purposes.

Having already succeeded in turning Constantinople into Istanbul, and the miracle-built Church of Hagia Sophia into the Aya Sofya mosque, the same principle was now applied elsewhere: by altering a few letters or adding a word, the Armenian legacy itself was to be appropriated. If a city founded by Constantine could be declared their own creation, then by the same logic the spiritual and cultural heritage of the Armenian Highlands was also to be proclaimed the work of their ancestors.

One can only marvel at this reasoning. Would it not have been even simpler to declare outright that the Armenian Highlands themselves were created by their forefathers—or that they themselves are the true Armenians? Though such claims may appear exaggerated, their actual conduct differs from them only in degree.

They make no distinction between a great lie and a small one—between a lie that is anti-scientific, illogical, improbable, or so crude that no actor could convincingly feign belief in it. All such considerations are secondary. What matters is not how often the lie is repeated, but that it is repeated constantly, massively, and loudly—believers will inevitably be found. And even if none exist, those who do not believe at all can be gathered and so pressured or enticed that they begin to profess complete faith in the lie.

It was precisely by this logic that, instead of acknowledging the annihilation of countless khachkars, it seemed far easier to insist that the khachkar itself was a native Koyunlu phenomenon. This attempt, however, quickly collapsed: from its very first sound to its final syllable, the word *khachkar* unmistakably betrays its Armenian origin, making appropriation impossible.

After this failure, a new claim was advanced: that the term *khachkar* was erroneous and should instead be written as *khachdash*. Yet this, too, proved futile, for the root *khach* continued to testify unequivocally to the Armenian nature of the phenomenon. Forced further into contradiction, yet another term was invented to “prove” the Koyunlu origin of the khachkar. Logic, however, once again turned against them. Whether expressed by the Armenian *khach* or the English *cross*, the image itself remained unacceptable—utterly absent from Koyunlu “art.”

To overcome this difficulty, the Koyunluans began to insist that the cross had never been alien to them at all. Before becoming Koyunlu—and, to put it mildly, before developing a pronounced inclination toward barbarity—they were said to have been Christian and civilized Aghvans, “Caucasian Albanians.” Thus, khachkars, churches, art, and music were all declared once native to them, until they allegedly strayed and transformed into fervent enemies of culture itself.

One author, seeking to deny the Armenian nature of the khachkar, has even claimed: “It should be noted that the term *khachkar* does not appear in Armenian medieval literature before the twelfth century, and that the term itself has Old Turkic or Persian roots.”⁷ We shall pay no attention whatsoever to the question of how a compound formed from two native Armenian words could possess Turkic or Persian roots. Nor shall we concern ourselves with analyzing a notion born of anti-Armenian impulses but which, in reality, turns out to be favorable to Armenians. We shall simply indicate why it is favorable.

By obsessively seeking “Old Turkic or Persian” roots, the author—consciously or unconsciously, directly or indirectly, willingly or unwillingly—effectively asserts that anything not mentioned in Armenian medieval literature before the twelfth century simply did not exist. For this implicit confidence placed in Armenian medieval literature, we may indeed be grateful. At the same time, however, we are obliged to observe that not only before the twelfth century, but even before the twentieth—and not only in Armenian, but in any written language whatsoever—there neither did exist, nor could have existed, the terms *Azerbaijan* (as a state) or *Azerbaijani people* in the sense in which they are used today, to denote the artificial political entity known as the Republic of Azerbaijan⁸. The same must be said of the so-called “people” themselves, who at various times were designated as the Tatars of the Caucasus or the Turks of the Caucasus, while they themselves—as already noted—identified as the White Sheep. As for the Armenian nature of the khachkar, there is no need for lengthy scholarly treatises, elaborate arguments, or extended chains of proof. The matter is simple.

At present, only two of the earliest known khachkars have come down to us. Inscribed upon them, in Mesropian Armenian script, are the dates of their creation: 866 and 869⁹. Logic therefore suggests that, instead of digging for phantom Proto-Turkic or Persian “roots,” it would be far more productive to discover a khachkar—preferably inscribed in authentic Aghvanian and, in the best of all possible worlds, in modern Azerbaijani—bearing the date “865.” Such a find alone would instantly “prove” that both the monument itself and the Old Armenian word *khachkar* are Turkic in origin.

Naturally, even then perfect bliss would remain unattainable. For should such an

⁷ See “Problems of Arts and Culture”, N 4 (66), p. 58.

⁸ Cp. “Historically speaking, the territory in the Caucasus that lies to the north of the Aras river, was never called Azerbaijan until the year 1918” <https://www.iranicaonline.org/articles/azerbaijan-index/>, cp. https://www.cais-soas.com/CAIS/Geography/arran_or_azerbaijan.htm.

⁹ See <https://horizonweekly.ca/en/the-oldest-armenian-cross-stone-khachkar-is-in-artsakh/>,

“Aghvanian” inscription ever be miraculously unearthed, it would—much to the discoverer’s disappointment—inevitably be written in the Aghvanian alphabet created by Mesrop Mashtots, once again dissolving every hope of a triumphant cultural conquest.

With regard to the attempts to deny the Armenian nature of the khachkar and to “prove” its Azerbaijani-Aghvanian essence, it must be said that these efforts are doomed to failure for a few simple yet fatal reasons. Why, for example, did Azerbaijan—at the level of state policy—set about destroying what it allegedly claimed as its own “ancestral” cultural treasure: the ten thousand khachkars of Jugha? And what does the pulverization of those ten thousand khachkars actually demonstrate—their “Azerbaijani origin,” or rather the deep-seated Koyunlu hatred toward Armenian culture and, in particular, toward the cross?¹⁰.

The reality is that the less the Koyunluists speak or write in their attempts to falsify or deny the truth, the better it is for them—for the fewer the opportunities to expose their crimes and fabrications. The moment they speak, the moment they declare the khachkar to be Azerbaijani, they must be prepared to hear that the annihilation of khachkars is classified in international legal instruments as a crime¹¹. And the more they attempt to deny the Armenian Genocide, the more they will be confronted with their crimes against Greeks, Assyrians, Yazidis, and Kurds—crimes against humanity, including acts of forced assimilation, cultural suppression, and the political persecution of minorities.

George N. Shirinian (ed.), *Genocide in the Ottoman Empire: Armenians, Assyrians, Greeks, 1913–1923*, New York–Oxford, Berghahn Books, 2017;

David Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Piscataway, Gorgias Press, 2006;

Hannibal Travis, “Genocide in the Middle East: The Ottoman Genocide of the Assyrians,” in *Genocide Studies and Prevention*, Toronto, 2006;

Vasileios Th. Meichanetsidis, “The Genocide of the Greeks of the Ottoman Empire, 1913–1923,” in *Genocide Studies International*, Toronto, 2014;

Erik Sjöberg, *The Making of the Greek Genocide*, New York–Oxford, Berghahn Books, 2017;

¹⁰ See <https://www.aaas.org/resources/high-resolution-satellite-imagery-and-destruction-cultural-artifacts-nakhchivan-azerbaijan>.

¹¹ See <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/convention-protection-cultural-property-event-armed-conflict-regulations-execution-convention>; cp. *Roger O’Keefe*, *The Meaning of ‘Cultural Property’ under the 1954 Hague Convention*.

Carnegie Endowment for International Peace, Report on the Balkan Wars, Washington, D.C., 1914;

Mark Levene, Genocide in the Age of the Nation-State, London, I.B. Tauris, 2005;

Firuz Kazemzadeh, The Struggle for Transcaucasia, 1917–1921, New York, Philosophical Library, 1951¹²;

Anait Khosroeva. The Assyrian Genocide in the Ottoman Turkey and the Adjacent Turkish Territories (late 19th and the first quarter of the 20th centuries), Yerevan, 2004;

А. Н. Пыпин, Резня болгар в 1876 году, Санкт-Петербург, 1877;

Philip Kreyenbroek, Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition, Lewiston–Queenston–Lampeter, Edwin Mellen Press, 1995.

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Armenian Genocide, historical forgery, cultural appropriation, Armenian Highlands, Turkish-Azerbaijani tandem, genocide denial, Armenian cultural heritage, khachkars, Jughha (Julfa) cemetery, cultural genocide, Armenian Genocide Museum-Institute, Lemkin Institute, Caucasian Albania, Aghvank, Azerbaijan Republic, historical falsification, misappropriation of property, human rights violations, ethnic cleansing.

РЕЗЮМЕ

Данный материал подготовлен как краткий обзор-сообщение, посвящённый турецко-азербайджанским историко-культурным фальсификациям и присвоениям. Он не претендует на исчерпывающую полноту, а лишь ставит целью напомнить любителям громких и амбициозных заявлений о проверенных фактах – в надежде несколько умерить их пыл.

¹² Drawing on the work of **Firuz Kazemzadeh**—the son of an Iranian diplomat and later a professor at Yale University—two particularly significant passages merit attention: “In the first days of April the pressure of the Turkish troops intensified. The Georgians in the area of Batum were slowly retreating while the Armenians, ill supported by some Russians who had not yet deserted from this front, were losing the district of Kars. Wherever the Turkish army advanced, Armenian massacres followed” p. 97; “This volume includes many documents dealing with the Armenian massacres, some of which are photostatically reproduced”, p. 334.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРУСЯК ШИРИНЯН — Осмысление категорий времени в ранней Церкви <i>(на русском)</i>	5
ДЬЯКОН ДАВИД СЕРГЕЕНКО — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви <i>(на русском)</i>	19
АВЕТИС АРУТЮНЯН, СТЕПА ПЕТОЯН — Этнографическая структура Западной Армении в толковании Сейлана <i>(на английском)</i>	56
АРМЕН ОВАКИМЯН — По поводу мифа армянского бога-громовержца <i>(на английском)</i>	73
АСАТУР САРЬЯН — Накануне канонизации Комитаса Вардапета <i>(на английском, на русском)</i>	107
МАСИС АРАРАТЯН (ВАЧАГАН АВАГЯН) — Патриотизм в произведениях армянских авторов (Джавахк) <i>(на английском)</i>	114
АРШАК МАДОЯН, ВАГРАМ ПЕТРОСЯН — Религиозные организации во время выборов Дональда Трампа <i>(на английском)</i>	132

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АРПЕНИК КАЗАРОСЯН — Рекомендуемые книги к «приятному» прочтению нашим соседям <i>(на английском)</i>	145
---	-----



CONTENTS

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARUSYAK SHIRINYAN — Perception of Time Categories in the Early Church (<i>in Russian</i>)	5
DEACON DAVID SERGEENKO — Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church (<i>in Russian</i>)	19
AVETIS HAROUTYUNYAN, STYOPA PETOYAN — Seylan’s Interpretation of the Ethnographic Structure of Western Armenia (<i>in English</i>) . . .	56
ARMEN HOVAKIMYAN — On the Armenian Myth of the Thunder God (<i>in English</i>)	73
ASATUR SARYAN — In Anticipation of the Canonization of Komitas (<i>in English, Russian</i>)	107
MASIS ARARATEAN (VACHAGAN AVAGEAN) — Patriotism in the Works of Armenian Writers (Javakhk) (<i>in English</i>)	114
ARSHAK MADOYAN, VAHRAM PETROSYAN — Religious Organizations in the Trump Elections (<i>in English</i>)	132

LITERARY REVIEW

ARPENIK GHAZAROSYAN — Books Recommended to Our Neighbors for “Pleasant” Reading (<i>in English</i>)	145
---	-----



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՈՒՄԵԱԿ ՇԻՐԻՆԵԱՆ – Ժամանակի կարգոյթների ըմբռնումը վաղ եկեղեցում (*ռուսերէն*) 5

ԴԱԲԻԹ ՍԱՐԿԱԲԵՊ ՍԵՐՊԵԷՆԿՕ – Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու հասարակական հայեցակարգի հիմունքները (*ռուսերէն*) 19

ԱԲԵՏԻՍ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ, ՍՏԵՈՊԱ ՊԵՏՈՅԵԱՆ – Արեւմտեան Հայաստանի ժողովրդագրական կազմը Սէլյանի մեկնութեամբ (*անգլերէն*) . . . 56

ԱՐՄԷՆ ՅՈՎԱԿԻՄԵԱՆ – Հայոց ամպրոպային աստծու առասպելի առթիւ (*անգլերէն*) 73

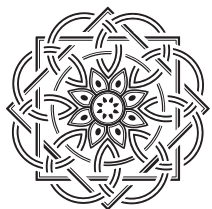
ԱՍԱՏՈՒՐ ՍԱՐԵԱՆ – Կոմիտաս վարդապետի սրբադասմանն ընդառաջ (*անգլերէն, ռուսերէն*) 107

ՄԱՍԻՍ ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ (ՎԱԶԱԳԱՆ ԱԲԱԳԵԱՆ) – Հայրենասիրութիւնը Հայ հեղինակների երկերում (Ջաւախք) (*անգլերէն*) 114

ԱՐՇԱԿ ՄԱԳՈՅԵԱՆ, ՎԱՀՐԱՄ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ – Կրօնական կազմակերպութիւնները Դոնալդ Թրամփի ընտրութիւնների ժամանակ (*անգլերէն*) 132

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՐՓԵՆԻԿ ՂԱԶԱՐՈՍԵԱՆ – «Հանելի» ընթերցանութեան համար առաջարկուող գրքեր մեր հարեւաններին (*անգլերէն*) 145



- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազեղեան, Գր. Ճեղալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոտանյան), հ. 1-9, Միսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՑԸԶ** - Մայր ցուցակ հայերին ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆԸԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆԸԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇԸԸԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲԸ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎԸԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎԸԸ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏԸԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔԸ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔԸԸ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱԸԸՍ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- ԱՊԱ** - Археологические памятники Армении, Ереван
- ԱՐԱ** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, ИАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243
eISSN 2953-7843

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգևոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխատրոյթեամբ եւ որոշմամբ

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան

Իմբրագրոյթեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱԴԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՍՈՒՐԻ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com
Հեռ. (+374-10) 517-276

Ստորագրում է տպագրութեան՝ 21.03.2026 թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՍՈՒՐԻ
ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱԳՐՈՒՄ