

Հայկական Հայտնութենական ավանդությունը, համեմատական տեսություն, պրոֆ. Ռ. Վ. Թոմսոնին՝ նրա ութսունամյակի առիթով նվիրված ակնարկներ, կազմեցին Գ. Բ. Բարդակյան և Ս. Լա Պորտա

The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday, ed. by G. Bardakjian and Sergio La Porta, Leiden –Boston: Brill, 2014

Այս գրքի շատ ներկա ու ապագա ընթերցողների պես, ես ևս հայտնութենական գրականության մասնագետ չեմ: Ինձ համար հոգվածների քննվող ժողովածուն, որ նվիրված է հայ միջնադարյան իրականության մեջ հայտնութենական գաղափարախոսության և աշխարհայացքի զանազան դրսևորումներին, հրաշալի առիթ է ծանոթանալու ուսումնասիրությունների գրավիչ մի բնագավառի և միջնադարյան մշակույթի մի շատ կարևոր շերտի: Թվում է, խմբագիրները ևս դիտում են գիրքը որպես այս ոլորտի մի տեսակ ներածություն: Հատորը պարունակում է երկու գիտաժողովի արգասիքը՝ կայացած 2007 թ. Հունիսին Երուսաղեմի Եբրայական համալսարանում՝ «Հայտնությունից հետո. Հայտնութենական գրականության հետագա կյանքը հայկական ավանդությունում» («*After the Apocalypse: The Nachleben of Apocalyptic Literature in the Armenian Tradition*») և 2008 թ. հոկտեմբերին ԱՄՆ Անն Արբոր քաղաքի Միչիգանի համալսարանում (վերջին գիտաժողովի անունը կրում է և խնդրո առարկա գիրքը): Երկու ժողովների նպատակն էր որոշել այս ուղղության մեջ կատարվող հետազոտությունների վիճակը (status quaestionis) և ցույց տալ երևույթի մշակութային համատեքստը՝ բուն հայկական և, ավելի լայն ընդգրկումով՝ ոչ հայկական, որը կարող է դիտվել կամ որպես ազդեցության աղբյուր կամ համեմատական և տիպաբանական քննության առարկա: Այս նախնական աշխատանքը ոչ միայն թույլ է տվել դիտարկել և ամփոփել եղած գիտելիքները, այլև նպաստել է խորացված ուսումնասիրությունների նշանակալից առաջխաղացմանը, ինչպես նաև անելիքի մի հսկայական շրջանակ է ուրվագծել: Այսպիսով, հատորն այժմ անգնահատելի ուղեցույց է դառնում այդ բնագավառն առաջին անգամ ոտք դնող յուրաքանչյուր անձի համար:

Ժողովածուի գաղափարը պայմանավորված է մի շարք կանխադրությոններով: Առաջին՝ տրվում է հայտնություն ժանրի սահմանումը, որն ընդունել են հատորի շատ հեղինակներ.

««Հայտնությունը» գրականության մի ժանր է՝ պատմողական հենքով, որի մեջ որևէ անդրաշխարհիկ էակի միջնորդությամբ մի մարդ-ստացողի հայտնություն է հաղորդվում, որով բացահայտվում է որևէ անդրանցիկ իրականություն՝ ինչպես ժամանակային, քանի որ այն կանխատեսում է աշխարհի

վերջի հետ կապվող փրկություն, այնպես էլ տարածական, քանզի ներառում է մեկ այլ՝ գերբնական աշխարհ¹»:

Այս սահմանումը հարմար է, քանի որ ընդգրկում է բնագրերի լայն շրջանակ՝ Աստվածաշնչի որոշ գրքեր կամ դրվագներ, շուրջ-սուրբգրյան գործեր, տեսիլքներ ու մարգարեություններ, որոնց առնչությունն Աստվածաշնչին զուտ միջնորդավորված է: Սակայն, ինչպես ցույց է տալիս **Լորենցո Գի Տոմմազոն** հատորի եզրակացություններում², պետք չէ հայտնություն երևույթն ամբողջությամբ վերցրած բնորոշել լոկ իբրեւ «ժանր»:

Եվ հիրավի, հայտնութենական աշխարհայացքը, միաժամանակ երկրային և երկնային պատմության յուրահատուկ՝ խիստ զգացմունային ընկալումը, «բարձրագույն» իրականության հայտնությունն ընկալելու հանդեպ կամավորապես բաց լինելը (Գրիգոր Նարեկացու օրինակը՝ որպես այսպիսի գործուն բացության արտահայտություն, քննել է **Հրաչյա Թամրազյանը**³) կարող է ցուցաբերվել ամենաբազմազան ձևերով՝ պետական քաղաքականության մեջ, արվեստում, անհատական կենսագրության առանձին փաստերում, եզրային համայնքների գաղափարախոսության և սովորույթների կամ զանգվածային շարժումների մեջ և դարձյալ բնագրերում, որոնք պարտադիր չէ, որ «հայտնություն» լինեն: Հավանաբար այսօրինակ աշխարհայացքը հատուկ է ցանկացած ժամանակաշրջանի և կրոնի, անգամ, բացառված չէ նաև մերօրյա բացարձակ աշխարհիկ մտածողությանը, բայց, քանի որ դրա ընդհանուր սահմանումը դեռևս ձևակերպված չէ, դի Տոմմազոն առաջարկում է մի քանի առանձնահատկություն, որոնք իր կարծիքով հատուկ են այդ բնագավառի մասին մեր գիտելիքի միջնադարյան գրական աղբյուրներին: Նա նշում է, որ. 1) միջնադարում շատ ավելի հաճախ են հանդիպում «պատմական» տիպի հայտնություններ, քան հին աշխարհում, երբ հավասարապես հետաքրքրվում էին ինչպես «պատմական», այնպես էլ «անդրաշխարհիկ» հայտնություններով, 2) գոյություն ունի արտահայտված վախճանաբանական բնույթի «հայտնութենական գուշակությունների» չանձնավորված (այն իմաստով, որ բացակայում են հայտնության թե՛ հաղորդողը, թե՛ ստացողը) մի տեսակ, որ քանակապես գերակշռում է այդ ժանրի կանոնավոր ներկայացուցիչների թվին, 3) «պատմության ավարտի» նկարագրության մեջ կա յուրահատուկ մոտիվների մի շարք (Հոռմի վերջին կայսրը, Նեոի մանրակրկիտ ձևով մշակված պատմությունը, Գոգի և Մագոգի լեգենդը և այլն), որոնք զարգացել են սկսած IV դարի վերջից և բնորոշ են դարձել նոր միջնադարյան հայտնություններին. միևնույն ժամանակ հին

¹ J. J. Collins, *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, Missoula: SBL, 1979, p. 9 and 22.

² Lorenzo Di Tommaso, "Armenian Apocalypticism and Medieval Apocalypticism," գրախոսվող հատորի էջ 730-751:

³ Hrachya Tamrazyan, "The Vision of Grigor Narekaci," pp. 437-443.

հայտնութենական փոխհաբերությունները սովորաբար վերաիմաստավորվում էին ժամանակակից իրավիճակին համապատասխանեցնելու համար, 4) հայտնությունների միջնադարյան հեղինակները հակված էին կազմաքանդելու հին հայտնութենական գրականությունը բաղադրամասերի (թեմաների, մոտիվների, բնագրի բաղադրիչ «աղյուսների» և այլն) դրանք նորովի, նոր կառույցներում զուգորդելու համար. սա նշանակում է, որ այսպիսի տեքստի ուսումնասիրությունը ոչ միայն պահանջում է տվյալ բնագրային միավորի ձեռագրային ավանդույթի քննություն, այլև նրա տարրերի ծագման լուսաբանում, 5) գոյություն ունի պատմության կոլեկտիվ ընկալում, կարևորագույն իրադարձությունների (մեծ մասամբ՝ աղետների) մասին համայնական հիշողություն, որոնք, չնայած տեղական անթիվ-անհամար տարբերակների, հայտնութենականության հիմքն են կազմել աբրահամյան բոլոր երեք կրոններում և, հավանաբար, որոշ չափով նաև նրանցից դուրս:

Այս սահմանումն ու դիտարկումները կատարելապես կիրառելի են հայկական հայտնութենական ավանդույթի պարագայում, որը սկզբնավորվել է V դարում՝ հայ գրականության սկզբնավորման հետ մեկտեղ և առավելապես միջնադարյան էր:

Դասական տիպի աստվածաշնչյան հայտնությունները հայ մշակույթ են մտել զգալի ժամանակային տարբերություններով. եթե մարգարեների գրքերը միշտ հայերեն Աստվածաշնչի մաս են եղել, ապա Հովհաննու հայտնությունը փաստորեն միայն կիլիկյան շրջանում է հայտնվել հայկական ձեռագրերում և երկար ժամանակ որոշակի տեղ չի ունեցել սուրբգրյան կանոնում: Ըստ *Ռոբերտ Քոմսոնի*⁴, այս գրքով իսկապես հետաքրքրվող միակ հայ հեղինակը Ներսես Լամբրոնացին էր. նա թարգմանել է, կամ գոնե թարգմանել է տվել, իսկ հետո մշակել և հարմարեցրել է Անդրեաս Կեսարացու «Հայտնության մեկնությունը»: Սրանով նա փորձում էր հեշտացնել Հայտնության գրքի ընդունումը Հայոց եկեղեցու կողմից: Սակայն անգամ դրանից հետո էլ Հայտնությունը մեծ տարածում չի գտել: Մասնավորապես, ըստ Սիլվի Լ. Մերյանի⁵, նրա կերպարները հազվագեպ են ոգեշնչել միջնադարյան հայ մանրանկարիչներին: Իրավիճակը փոքր-ինչ փոխվել է XVII դարում Ալբրեխտ Դյուրերի և Թեոդոր դը Բրիի նկարազարդումներով եվրոպական տպագիր գրքի ազդեցության ներքո: Այս տեսանկյունից Հայտնության լայն տարածումը Անգլիայում սկսած XIV դարից, նրա թարգմանությունը նորմանդական անգլերենի, այդ գրքի նկարազարդման զանազան արվեստանոցների գոյությունը (դրանցից մեկը ներկայացրել է

⁴ Robert W. Thomson, "The Reception of the Biblical Book of Revelation in Armenia," pp. 242-253.

⁵ Sylvie L. Merian, "Illuminating the Apocalypse in Seventeenth-Century Armenian Manuscripts: The Transition from Printed Book to Manuscript", pp. 603-639.

Ռենանա Բարթալը⁶) և ընթերցողին, մեծ մասամբ աշխարհիկ, յուրահատուկ պատկերային կառույցների օգնությամբ նրա իմաստներին և ականարկներին հասու դարձնելու եղանակները խիստ հակադրվում են հայկական միջնադարյան իրականությունը:

Բոլորովին տարբեր էր Հին Կտակարանի՝ հայտնություններ պարունակող գրքերի ճակատագիրը: Դանիելի գիրքը, ինչպես ցույց է տալիս Ս. Պիտեր Քաուին⁷, տարբեր տեսակի ազդեցություն է գործել հայ հոգևորականության ինքնաընկալման վրա, հատկապես հալածանքների շրջանում, մեծ դեր խաղալով ինքնուրույն հայկական պատմափիլիսոփայության կազմավորման գործում. այս գրքի մեկնություններ զանազան հայերեն մեկնողական երկերում կարելի է գտնել ողջ միջնադարի ընթացքում: Թեո Մաարտեն վան Լինտը⁸ առաջարկում է X-XI դդ. մի խորհրդագած՝ լուծմունքով զուգակցվող պոեմի վերաբերյալ իր սեփական խոսկումը, որի միջոցով բացահայտում է, թե ինչպես է Եզեկիելի տեսիլքի ոգեղեն բովանդակությունը արդիականացվում և մնալուն պահվում բանաստեղծի և նրա հնարավոր ընթերցողի հոգու առջև: Էդգա Վարդանյանը⁹ վերլուծում է այդ նույն՝ աստվածային փառքի և չորս կենդանիների տեսիլքի պատկերները տարբեր արվեստի գործերում VII մինչև XVII դար, նրա միաձուլումը «Դահին փառքով բազմած Քրիստոս» պատկերազրական տիպի հետ և նրա աստիճանական ձևափոխումը մի տեսակ մանդալայի: Այդ հանգամանքներն ապացուցում են, որ այս երկու հայտնությունները մտավոր լարված աշխատանքի առարկա են եղել հայ հոգևորականության համար:

Ժողովածուի երեք հոդված կազմում են հրեական հայտնությունների և հայ միջնադարյան գրականության միջև ենթադրյալ կամ արդեն հաստատված կապի նախնական մի քննություն: Գաբրիելե Բոկարինին¹⁰ ուրվագծում է հրեական հայտնութենականության մասին ժամանակակից հասկացությունների ձևավորման գործընթացը և հայտնութենական տրամադրությունների ի հայտ գալու և տարածման հիմնական փուլերը հին ու միջնադարյան հուդայա-

⁶ Renana Bartal, “‘And Behold A Door was opened in Heaven’: Vision and Visual Strategies in Three Vernacular Apocalypses from Fourteenth-Century England,” pp. 640-654.

⁷ S. Peter Cowe, “The Reception of the Book of Daniel in Late Ancient and Medieval Armenian Society”, pp. 81-125.

⁸ Theo Maarten van Lint, “Geometry and Contemplation: The Architecture of Vardan Anec’i’s Vision of the Throne-Chariot. Theosis and the Art of Memory in Armenia,” pp. 217-241.

⁹ Edda Vardanyan, “Voir Dieu: L’iconographie arménienne de la Vision du Trôned’ Ezéchiel dans le contexte de l’art de l’Orient chrétien,” pp. 572-602.

¹⁰ Gabriele Boccaccini, “The Origin and Legacy of the Jewish Apocalyptic Tradition,” pp. 17-28.

կանութեան և վաղ քրիստոնեութեան մեջ: Մայքլ Սթոունը¹¹ համառոտ կանգ է առնում հայերեն այն ամբողջական երկերի և զանազան բնույթի հատվածների ընտրանիի վրա, որոնք կապված են կամ կարող են կապված լինել հրեական հայտնությունների հետ: Անետ Յոշիկո Ռիդը¹² քննում է ենթքի հետ կապված ավանդութեան հայկական աղբյուրները:

Սակայն հատորի մեծ մասը, ինչպես ասացինք, նվիրված է հստակ քաղաքական ենթատեքստ ունեցող տիպիկ «միջնադարյան» հայտնություններին:

Ռոբերտ Թոմսոնը¹³ ցույց է տալիս, թե ինչպես և որքան են հայ հեղինակները՝ սկսած Ղազար Փարպեցուց մինչև Ստեփանոս Օրբելյան, օգտագործել Ագաթանգեղոսի «Պատմության» ընդարձակ խմբագրության մեջ եղած ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը: Սերջիո Լա Պորտան¹⁴ մանրամասն քննում է բուն ս. Գրիգորի տեսիլը նրա դիտավորության տեսանկյունից և ցույց է տալիս, որ ազգային առաջնորդների բացակայության պարագայում հակապարսկական ապստամբության ճնշումից հետո (450-51թթ.) տեսիլում նոր քրիստոնեական ինքնագիտակցության պահպանման պարտականությունը դրվում է ցածր հոգևորականության և հասարակ ժողովրդի վրա:

Գոհար Մուրադյանն¹⁵ ամփոփում է Արշակունիների հարստության և ս. Սահակի պատրիարքական աթոռի վերականգնմանը վերաբերող տեսիլի ու մարգարեությունների բնագրի պատմությունը, որը սկզբնապես գրի է առնվել Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմության» մեջ: Այս տեսիլը ոչ միայն քաջ հայտնի է եղել հայ միջնադարյան հեղինակներին, այլև որոշակի իրավիճակներում որպես գաղափարական գործիք է ծառայել Բյուզանդիայում, Վրաստանում և Հայաստանում ընդհուպ մինչև XVII-XVIII դարերը: Ըստ Զազա Ալեքսիձեի¹⁶, ինչպես ս. Գրիգորի, այնպես էլ ս. Սահակի տեսիլների հին վրացերեն թարգմանությունները վերաիմաստավորվել են վրացական բանավիճային գրվածքներում՝ հայերին քաղկեդոնական ուղղափառությունից հեռանալու համար մեղադրելու նպատակով:

¹¹ Michael E. Stone, “Jewish Apocalyptic Literature in the Armenian Tradition”, pp. 29-40.

¹² Annette Yoshiko Reed, “Enoch in Armenian Apocrypha,” pp. 149-187.

¹³ Robert W. Thomson, “The Vision of Saint Gregory and its Interpretation,” pp. 285-295.

¹⁴ Sergio La Porta, “The Vision of St. Grigor Lusaworič’ and the Role of Apocalyptic in the Conversion of Armenia,” pp. 296-312.

¹⁵ Gohar Muradyan, “The Vision of St. Sahak in the History of Łazar Parpeci,” pp. 313-325.

¹⁶ Zaza Alexidze, “The Vision of Grigor and Sahak Parfew: Old Georgian Versions and Their Reflection in Georgian Sources,” pp. 326-340.

Լորենցո Դի Տոմմազոն¹⁷ փորձում է ապացուցել, որ հայերեն «Դանիելի յոթներորդ տեսիլը», ի տարբերություն ուրիշ նույնանուն հետաստվածաշնչյան գրվածքների, մի վաղագույն օրինակ է «պատմական» տիպի «նոր» հայտնության, որն արտահայտում է քաղաքական իրավիճակը Բյուզանդիայում V-VI դդ.:

Անդերս Հոլթգարդի հոգևածը¹⁸ մի ակնարկ է քրիստոնեական, հրեական, զրադաշտական և մանդեական «պատմական» հայտնությունների, որոնք հայտնվեցին որպես VII-X դարերում արաբա-մահմեդական նվաճումների հետևանք, և նրանում քննվում են դրանց քաղաքական միտումներն ու ընդհանուր տեղիները:

Յուրի Ստոյանովը¹⁹ դիտարկում է բյուզանդական հայտնությունների դերը պատերազմի արդարացման և սրբագործման մեջ և ցույց է տալիս, որ Հերակլ կայսեր ռազմական արշավանքերի ժամանակ մշակված գաղափարական կաղապարները (մասնավորապես, արտահայտված հակահրեական դատողությունները), համապատասխան փոփոխություններով հանդերձ, գործունե են եղել արաբական-մահմեդական նվաճումների ժամանակաշրջանում. նույն կաղապարներն արտացոլվել են մի շարք նոր հայտնություններում, որոնցից ամենամշակվածն ու ազդեցիկը կեղծ-Մեթոդիոսի «Հայտնությունն» էր: Գրվածքների այս խմբի համար տիպական մոտիվները կարող էին հետագայում գաղափարական հիմնավորում հանդիսանալ սարակենոսների և թուրք-սելջուկների դեմ Բյուզանդիայի պատերազմների համար, ինչպես նաև գաղթել Արևմտյան եվրոպա և դառնալ անհավատների դեմ «սրբազան պատերազմի» գաղափարախոսության բաղադրիչ տարր:

Արամ Թոփչյանը²⁰ քննարկում է կեղծ-Մեթոդիոսի «Հայտնության» հին հունարեն տարբերակի հայերեն թարգմանության գոյության և շրջանառման վկայությունները:

Ժան-Մարկ Ռոզենշտիլը²¹ ընթերցողին ծանոթացնում է հայերեն չհրատարակված ձեռագրերում «նոր» հայտնության քաջահայտ մոտիվների որոշ հայկական տարբերակների հետ (նեոի ծագումն ու անունը, ժամանակների վերջում առատության շրջանը, նեոի արտաքինը):

¹⁷ **Lorenzo Di Tommaso**, “The Armenian Seventh Vision of Daniel and the Histoical Apocalypticism of Late Antiquity,” pp. 126-148.

¹⁸ **Anders Hultgård**, “Medieval Armenian Apocalypticism in Context,” pp. 343-361.

¹⁹ **Yuri Stoyanov**, “Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh- to Early Eighth-Century Byzantium,” pp. 379-433.

²⁰ **Aram Topchyan**, “The Armenian Version of the Apocalypse of Ps.-Methodius,” pp. 362-378.

²¹ **Jean-Marc Rosenstiehl**, “Armenian Witnesses of Three Eschatological Motives,” pp. 254-282.

Սթեֆեն Ռափիլը²² դիտարկում է Ներքովթի կերպարի անսպասելի մեկնաբանումը VIII դարավերջի վրացական պատմագրության մեջ, որի նպատակը այդ շրջանի վրաց թագավորների իշխանության օրինականացումն էր:

Զարուհի Պողոսյանը²³ և **Սերջիո Լա Պորտան**²⁴ հետաքրքրվում են Կիլիկիայում գրված՝ հայտնություններ պարունակող բնագրերով (ս. Ներսեսի տեսիլը, Հովհաննես Կոզեռնի մարգարեությունը, Եպիփան Կիպրացուն վերագրված Sermo de Antichristo, «Ագաթոնի մարգարեությունը», «Դաշանց թուղթ»-ը և Վարդան Այգեկցու «Խրատք»-ը), որոնցում վառ արտահայտված համակրանք կա խաչակիրների հանդեպ և Նեոին վերաբերող՝ մանրակրկիտ մշակված թեմաներ:

Սթեֆեն Շումեյքերը²⁵ ցույց է տալիս, որ Տիրամոր վերափոխման մասին հին պատմությունների անկապտելի մաս կազմող «անդրաշխարհիկ» հայտնությունը զգալի կերպով կրճատվել է նույն թեմայով հայտնի հայերեն, ինչպես նաև հունարեն բնագրերում, և փորձում է այս երևույթի համար բացատրություն գտնել:

Ի վերջո, Զեյնա Ռասսելը²⁶ և **Քրիստինա Մարանցին**²⁷, չնայած նրանց հոդվածներն այլ թեմաների են նվիրված, ստիպում են մեզ մտածել «լուռ մեծամասնության» և «ժամանակ» ու «օրերի վերջը» հասկացությունների հանդեպ նրա վերաբերմունքի մասին: Ում էր հետաքրքրում ժամանակը եկեղեցիների արևի ժամացույցների վրա, որոնց նկարագրությունը ներկայացնում է Մարանցին: Արդյո՞ք հովիվներն ու երկրագործները դրա կարիքն ունեին: Թե՞ միայն դպիրը և գուցե նաև ժամհարն էին ի պաշտոնե դիտում դրանք: Գծային, համրելի և վերջավոր ժամանակի գաղափարը արդյո՞ք առհասարակ ծանոթ էր այն շրջապատին, որում ստեղծվել ու ապրել է «Սասնա ծռերի» նման ժողովրդական էպոսը, կրկնվելով սերնդեսերունդ անսահման բազմազան մարմնավորումներով: Հավանաբար, ժողովրդական էպոսի ժանրում հայկական կամ որևէ այլ, հայտնության համար տեղ չկա, անկախ նրանից, ներառում է այն միհրականության ժառանգություն, ինչպես Ռասսելն է ցույց տվել, թե ոչ: Սակայն մյուս կողմից մի՞թե կարելի է հերքել, որ միևնույն միջավայրն ունեցել է

²² **Stephen H. Rapp, Jr.**, “The Georgian Nimrode,” pp. 188-216.

²³ **Zaroui Pogossian**, “The Last Emperor or the Last Armenian King? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period,” pp. 457-503.

²⁴ **Sergio La Porta**, “Vardan Aygekci's Counsel and the Medieval Armenian Apocalyptic Tradition,” pp. 504-537.

²⁵ **Stephen J. Shoemaker**, “Apocalyptic Traditions in the Armenian Dormition Narratives,” pp. 538-550.

²⁶ **James R. Russell**, “The Epic of Sasun: Armenian Apocalypse,” pp. 41-77.

²⁷ **Christina Maranci**, “Sundials and Medieval Armenian Architecture,” pp. 553-571.

հայտնութենական փորձ և հույսեր, հատկապես եթե հիշենք, որ այն շարունակ ցնցվում էր պավլիկյան, թոնդրական և այլ կրոնական շարժումների տենդից:

Հատորը եզրափակվում է երեք հոդվածով, որոնց նյութերն իքնին շատ արժեքավոր լինելով հանդերձ, տվյալ համատեքստում կարող են հիմք ծառայել առնչությունների, փոխառությունների, զուգահեռների և կոնտրաստների հետագա ուսումնասիրման համար, կապելով հայկական հայտնութենական գրականությունը նույնօրինակ այլ ավանդույթների հետ: **Տիմոթի Փեթթիպի-սը**²⁸ դիտարկում է աշխարհի հրկիզման թեման մանիքեական աղբյուրներում և դրանց հետ առնչվող գրականության մեջ: **Վիտոլդ Վիտակովսկին**²⁹ ներկայացնում է ասորական հայտնութենական գրականության ուսումնասիրվածության վիճակը: **Անիսավա Միլտենովան**³⁰ առաջարկում է բուլղարերեն՝ թե՛ թարգմանական, թե՛ ինքնուրույն, հայտնությունների մի ականարկ՝ հիմնականում «պատմական» տիպի: **Պյերլուիջի Պյովանելլին**³¹ ներկայացնում է «Արքաների փառքը» գրվածքի հայտնությունների դերը եթովպիայի թագավորների քաղաքական գաղափարախոսության մեջ XIII դարից մինչև 1974 թ.:

Ակնհայտ է, որ այս մի քանի էջում անհնար է գեթ ուրվագծել խնդրո առարկա հատորում հավաքված հսկայածավալ արժեքավոր տեղեկությունները: Գիրքը պետք է կարդալ դանդաղ և ուշադիր: Այն անշուշտ օգտակար կլինի ոչ միայն հայագետների, այլև շատ ավելի լայն լսարանի համար:

²⁸ Timothy Pettipiece, “Burn the World Down: Manichaean Apocalyptic in Comparative Perspective,” pp. 657-666.

²⁹ Witold Witakowsky, “Syriac Apocalyptic Literature,” pp. 667-687.

³⁰ Anissava Miltenova, “Historical Apocalypses in Medieval Bulgarian Literature (10th-14th Centuries),” pp. 706-729.

³¹ Pierluigi Piovanelli, “«Orthodox» Faith and Political Legitimization of a «Solomonic» Dynasty of Rulers in the Ethiopic Kebra Nagast,” pp. 688-705.