

Ա. Գ. ԴՈՂՈՒՆԱՆՅԱՆ, Հոգու և մարմնի պարզեմը միջնադարի հայ բնաբերդության մեջ, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1987, 230 էջ:

Միջնադարյան հայ քնարերգությունը սկզբնավորվել և զարգացել է քրիստոնեական կրոնի և նրա դադափարախոսության հետ ունեցած սերտ կապի մեջ: Ժամանակ առ ժամանակ այդ քրե-նարերգությունն ավշավորվել է ժողովրդական ստեղծագործության կենսասիրության կենդանի հյութերով՝ հակազդելով կրոնականեղեցական աշխարհայացության գաղափարներին: Այդ երկու սկիզբների հակամարտությունը որքան բնական, նույնքան էլ տեական էր ողջ միջնադարի համար: Այս հակամարտությունը հայտնի է իբրև հոգու և մարմնի խնդիր, որն էլ առանցքային նշանակու-թյուն ունի միջնադարի ոչ միայն գեղարվեստական աշխարհընկալման, այլև փիլիսոփայական կողմնորոշման համար: Հոգու և մարմնի գեղարվեստական վերարտադրման ակունքները գալիս են հին հեթանոսական ժողովրդական և քրմական ծիսական երգերից, անցնում կրոնականեղեցա-կան հոգևոր հիմներգությանը, կերպարանափոխվում գրականության զարգացման մեծ դարաշրո-շաններին՝ համապատասխան և վերաճելով միջնադարյան աշխարհիկ երգերի՝ հասնում մինչև ուշ միջնադար, մինչև XVIII դ. ավարտը:

Սկզբնապես այս խնդրի արծարծման նպատակը հանգում էր հեթանոսական աշխարհայեցողու-թյան մեթոմանր և քրիստոնեական գաղափարների հաստատմանը: Հետագայում, քրիստոնեական ուսմունքի հաղթանակից հետո, այն զուգորդվեց մարդու բարոյական ինքնակատարելագործման և հոգով աստծուն ձուլվելու միստիկ գաղափարներին: Եվ, վերջապես, հոգու կրոնական պատ-կերացման և նրա անդրաշխարհյան կյանքի մեթոման տեսանկյունից՝ արժեքավորվեց մարդու երկ-բային կյանքն ու վայելքը: Այս խնդիրը, սակայն, ունի նաև իր փիլիսոփայական ընկալման հա-լեցականոր, որի ակունքները նույնպես գալիս են խոր հնադարից՝ անտիկ հունական փիլիսոփա-յությունից: Հոգու և մարմնի խնդիրը այստեղ սերտորեն առնչվում է ոգու և նյութի, կեցության-ու մտածողության, բնության և աստծու հարաբերության բարդ և զուտ փիլիսոփայական հաս-կացությունների հետ:

Եթե հոգու և մարմնի գեղագիտական ընկալման և գեղարվեստական վերարտադրման փորձը հնարավորություն է տալիս հետևելու հայ քնարերգության հոգևոր և աշխարհիկ թևերի զար-գացման ընթացքին, ապա ոգու և նյութի փիլիսոփայական մեկնությունների մեջ կարելի է տես-նել փիլիսոփայության երկու հիմնական ուղղությունների՝ մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայ-քարի ու վերընթացի ուղին: Մարդու, բնության և աստծու փոխկապակցության հարցերը միշտ էլ հուզել են մարդկությանը: Հետաքրքիր է ոչ միայն այդ հարցերի լուսաբանման պատմությունը՝ զարգացման տարբեր փուլերում, այլև այսօրվա տեսանկյունը նրանց նկատմամբ: Այս բարդ խնդիրների ուսումնասիրությանն է նվիրված բանասեր Անիտա Դուրխանյանի «Հոգու և մարմնի պարզեմը միջնադարի հայ քնարերգության մեջ» մենագրությունը:

Մենագրությունը բաղկացած է ներածությունից, չորս գլխից, ունի հակիրճ նախաբան և ամփոփում: Գեղարվեստական նյութի քննության առումով մենագրությունը ժամանակագրորեն ընդգրկում է թեմայի կրոնագիցարանական նախահիմքերից, միջնադարյան հիմներգությունից և աշխարհիկ երգերից մինչև ուշ միջնադար, իսկ փիլիսոփայական, տեսական բնագիտական տեսանկյունից՝ Պլատոնից և Արիստոտելից սկսած մինչև մարքսիզմի դասականները, մինչև ժա-մանակակից գրականագիտական տեսակետները: Դուրխանյանը կարողացել է նյութը մատուցել պատմական զարգացման այն էական փուլերի մեջ, որոնք բնորոշ են ինչպես համաշխարհային գրականությանն ու մշակույթին, այնպես էլ հայ գրականության և մշակույթի մեծ դարաշրջաններին: Դուրխանյանը չի խուսափում համապատասխան զուգահեռներից՝ լինի պարթևական, եգիպ-տական, ասորա-բաբելական թե բյուզանդական և այլ գրականությունների հետ: Նա ձգտում է լինել ոչ միայն փաստացի, այլև գիտականորեն համոզիչ: Եվ եթե միշտ չէ, որ կարելի է ընդու-նել նրա այս կամ այն դրույթը, ապա այդ դեպքում էլ հետաքրքիր է մտնեցման յուրահատ-կությունը:

Ուսումնասիրության ներածությունը նվիրված է հոգու և մարմնի խնդրի ինչպես փիլիսո-փայական, այնպես էլ կրոնագիցարանական նախահիմքերի քննությանը: Ներածության երեք են-թարափներինց երկուսը՝ ա) Հայ միջնադարյան քնարերգության փիլիսոփայական նախահիմ-

բերք և ր) Հայ փիլիսոփայական միտքը հոգու և մարմնի խնդիրների մեկնակետում, հիմնականում շոշափում են հոգու և մարմնի ըմբռնման փիլիսոփայական ելակետերը, ինչպես անտիկ, այնպես էլ միջնադարյան հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ: Անդրադառնալով հոգու և մարմնի իշխանական և մատերիալիստական սահմանումներին, Դոլուխանյանը հասակորեն գծում է Ղլատունի և Արիստոտելի, ինչպես նաև հետագա փիլիսոփաների հայացքների տարբերությունը, այդ հայացքների ժառանգորդական կապը՝ զարգացման մեջ: Պլատոնն ընդունում էր, որ հոգին առավածային նախակիզը և մարմնի մեջ, որ միտքը գտնվում է հոգու մեջ, հոգին անմա՛: Է և անկործանելի, որ մա՛ը հոգին բաժանում է մարմնից: Արիստոտելը հոգին համարում էր մարմնի բնական նախակիզը: Հոգին ու մարմինը միասնական են և անբաժանելի: Հոգու և մարմնի բնկայման այս երկու սկզբունքներն էլ իրենց հետագա զարգացման առանձնահատկություններով դրսևորվել են ինչպես միջնադարյան հայ փիլիսոփայության, այնպես էլ գրականության մեջ: Այստեղ, սակայն, ցանկալի էր, որ Դոլուխանյանը փոքր-ինչ մանրամասներ հոգու անտիկ ըմբռնման տարբերությունը հոգու քրիստոնեական ընկալումից, ինչպես նաև տար հոգու և ոգու նույնացման կամ զանազանման փիլիսոփայական և կրոնական ելակետերը: Հոգին անտիկ փիլիսոփայության մեջ լծորդված է մարմնին, նրա կենդանությունն է և շարժման սկիզբը: Նա անմա՛ է զաղափարի մեջ, մտքի կրողն է հավիտենական: Քրիստոնեական ըմբռնմամբ՝ հոգին աստծու պատկերը և նմանությունն է մարդու մեջ: Հոգին անմա՛ է աստվածության մեջ: Քրիստոնեությունը հաստատում էր, որ մարդն ունի բարձրագույն արժեք. նա աստծու սիրտ առարկան է և նպատակը: Մարդը պետք է նմանվի աստծուն, դառնա աստծու բնակարան, սրբանուն և աստվածանա՛: Հոգով անմա՛նական համար հոգու ըմբռնման սահմանաբաժանը, այսպիսով, ընկած է անհատի նկատմամբ եղած հեթանոսական և քրիստոնեական վերաբերմունքի մեջ: Մենագրության առաջին գլուխը՝ «Հոգու և մարմնի խնդիրները հայ քնարերգության ակունքներից մինչև Գրիգոր Նարեկացի», նույնպես տրոհված է երեք ենթաբաժինների: Նախ հեղինակն անկրադառնում է հեթանոսական շրջանի հայ բանահյուսության այն մասունքներին, որոնք մեզ են հասել Մովսես Խորենացու և Գրիգոր Մագիստրոսի շնորհիվ: Դրանք, Դոլուխանյանի ճիշտ բերրոյմամբ, «կյանքի քաղցրությունը, իրական աշխարհի գեղեցկությունը փառաբանող էջեր են» (էջ 40), որոնք ավելի շուտ օներկայացնում են շար ու բարի ուժերի պայքարը (էջ 42), քան վերաբերում հոգու և մարմնի հակամարտությանը: Երկրորդ ենթաբաժնում, քննելով հոգու և մարմնի գեղարվեստական դրսևորման բնույթը նախաքննարկյան հայ քնարերգության մեջ, Դոլուխանյանը տեսականորեն առանձնացնում է այդ քնարերգության երկու թևերը՝ երգեր հոգու մասին, որ համարված են պաշտոնական-եկեղեցական հիմներգությանը և երգեր մարմնի մասին, որ նույնանում են աշխարհիկ բանաստեղծության հետ: Իրավացի է բանասերը, որ հայ քնարերգությունը Մեսրոպ Մաշտոցից մինչև Նարեկացի տոգորված է հոգևոր բովանդակությամբ: Մ. սկսած միայն հայ քնարերգության մեջ բողբոջում և ասյա աստիճանաբար ուժեղանում է աշխարհիկ ոգին: Մ—Մ. հայ քնարերգությունը հիմնականում ունի կրոնաուսուցողական բնույթ: Մաշտոցի և նրա ժամանակակից ու մերձակից հետնորդների համար տարակույս չկա հոգևորը մարմնականից նախընտրելու մեջ: Նրանց հուզում է մեղքը հաղթահարելու դժվարությունը, աստծու պատվիրաններին հետևելու ձգտման և մարդկային բնության հակադրության իրողությունը: Նրանց հավասար խոր է կրոնական զգացմունքը անկեղծ ու վեհ: Նախաքննարկյան քնարերգությունը մոտեցավ, ինչպես հակիրճ բանաձևել է Դոլուխանյանը, «դժվար է կատարել հոգու կամքը և իսպառ մերժել մարմինը» (էջ 56) գեղարվեստական խընդրի իրականացմանը: Այս խնդիրն իր հանճարեղ արտահայտությունն է գտել Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության մեջ, որի քնարերգության լուսաբանմանն էլ նվիրված է երրորդ ենթաբաժինը: Ճիշտ է, որ Նարեկացին «մատնացույց է անում մարդու հոգու և մարմնի հակամարտությունը, սակայն երբեք չի տարանջատում նրանք միմյանցից, դիտում է նրանց սերտ միասնության մեջ» (էջ 68), ճիշտ է, որ նա «իր ստեղծագործությամբ ներկայացնում է հոգու և մարմնի պրոբլեմի մեկնաբանման բոլորովին նոր մակարդակ, որը հենվում է անցյալի փիլիսոփայության ձեռքբերումների վրա» (էջ 207), ընդունելի չէ, սակայն, թե նա «սգում է մարմնի կորստի համար» (էջ 68), թե «մարմնի մա՛ը սարսափեցնում է բանաստեղծին» (էջ 69) և այլն: Ըստ իս՝ այստեղ լավ կլիներ ընդգծել մարմնի նկատմամբ հանդես բերած այն նորը, որ ուներ Նարեկացին քնարերգության նախորդող շրջանի համեմատ: Նարեկացին իրականությունը մոտենում է նորավատնականության գեղագիտական հայեցակետից: Դոլուխանյանը նորավատնականության մասին հիշատակում, բայց անցնում է առանց ծանրանալու Բնության ամեն մի երևույթի մեջ Նարեկացին տեսնում էր աստվածության ինքնաբացահայտումը, մարդու մեջ՝ Քրիստոսի մարմնի անդամը: Նա ձգտում էր ոչ թե մարմնի մահացման, այլ նրա սրբացման և

աստվածացման, նա ուղղում էր, որ մարմնի կալը լուսավորված լինի աստվածային ճառագայթով. «Արդ, կենսագործեալ զիս՝ զամենամեղս, անդամաբ մարմնոյս, Ընդ բնութեան հոգւոյս՝ խորհել միշտ զթոյսդ» (Բան 29, գ)։ Նարեկացու և նրա մերձակից հետնորդների համար էական էր մարմինը աստծու տաճար դարձնելու և բարոյական ինքնակատարելագործման հասնելու միասնական նպատակը։

Մենագրության Լերկորդ գլուխը նվիրված է XI—XIV դդ. միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ հոգու և մարմնի խնդիրների զեղարկեստական արտացոլման յուրահատկությունների քննությանը։ Բացի տպագիր աղբյուրներից, Դուլուխանյանն այստեղ օգտագործել է նաև ձեռագրական նյութ, ինչը առավել լրիվություն է տալիս նրա քննությանը։ Դուլուխանյանը ձեռագրում է բացահայտել այն ինքնատիպը, որ հատուկ է այդ դարերի բանաստեղծներից յուրաքանչյուրին՝ նույն խնդրի արծարծման տեսանկյունից։ Այսպես, Վարդան Անեցու՝ երկնային կառքին նվիրված ներբողը Դուլուխանյանը համարում է «մի պատեհ առիթ, որպեսզի հեղինակը աստվածաբանական իր գիտելիքներով կարողանա փառաբանել նաև Լերկային արարածներին և առաջին հերթին՝ Մարգուն» (էջ 84)։ Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործության յուրահատկությունը Դուլուխանյանը տեսնում է այն բանի մեջ, որ Մագիստրոսը կյանքի ունայնության զաղափարին հակադրում է հայրենաշեն գործերով հայրենիքը զեղեցկացնելու զաղափարը։ Շնորհալու ստեղծագործության մեջ Դուլուխանյանը կանգ է առնում հոգևորի և մարմնավորի հակասության բացահայտման վրա։ Եթե հանելուկների մեջ Շնորհալուն «տարերաշնորհն տեղափոխվել է» ժողովրդական կենսազգացողության ոլորտը, ապա իր հիմնական ստեղծագործությամբ նա «քարոզում է զրկել մարմինը և նվիրվել միայն հոգուն» (էջ 95)։ Հովհաննես Ասկավազի՝ սարեկի և բանաստեղծի Լերկոսությանը նվիրված իմաստասիրական քերթվածի մեջ Դուլուխանյանը տեսնում է «դեպի մարդկային կյանքն ու բնությունը արտահայտված այն սերը, որը «հակադրվում է հոգու միջնադարյան պոստկերացմանը» (էջ 88)։ Գրիգոր Տղայի ստեղծագործության բնորոշ գիծը համարում է այն, որ նա խոր տվայտանք է ապրում, գրեթե նազանջ, պահանջում է «սիրել կյանքը և ապա միայն զղջալ» (էջ 95)։

Երկրորդ գլուխը Դուլուխանյանը չի բաժանել ենթաբաժինների։ Մինչդեռ շարադրանքից ակնհայտ է, որ XI—XII դդ. բանաստեղծներին հատուկ է այլ մոտեցում, XIII—XIV դդ. բանաստեղծներին՝ այլ։ Կարելի է ասել, որ հոգու և մարմնի երկվության ողբերգությունը այստեղ հասել է բանաստեղծական մարմնավորման բարձրակետին։ Այս դարերի բանաստեղծների համար կարող էր բնաբան լինել Հովհաննես Երզնկացու «Ջերկուսս ընկեր ո՞նց պահեմ, մէկըս՝ հող, մէկըս՝ հոգի է» բանաստեղծական տողը։ Դուլուխանյանը ձգտել է բացահայտել այդ դարերի բանաստեղծներից ամեն մեկի և, առաջին հերթին, Ֆրիկի, Հովհաննես Երզնկացու և Կոստանդին Երզնկացու բանաստեղծական անհատականությունը։ Գրական սեղծ գիմանկարի արժեք ունի Ֆրիկի ստեղծագործության քննությունը։ Հոգու և մարմնի փոխհարաբերության խնդիրը Ֆրիկի ստեղծագործության մեջ զուգորդված է կյանքի ու մահվան խնդրի արծարծման հետ։ Ու թեև Ֆրիկը միտված է ելք գտնել վանքում մեկուսանալու մեջ, սակայն, բանաստեղծի նուրբ դիտարկմամբ, իրականում նրա ողբերգությունը բխում է այն գիտակցությունից, որ «երեն Լերկու կյանքում էլ համարում է զրկված» և իրական, և հանդերձալ» (էջ 104)։ Հովհաննես Երզնկացու ստեղծագործությունը Դուլուխանյանը մեկնաբանում է հոգու և մարմնի խնդիրը զուգորդելով նրա փիլիսոփայական հայացքների հետ։ Բանաստեղծի ողբերգությունը ծնվում է հողից մարմնի և աննյութից հոգու հակադրության հարակալությունից։ Նա զգում է, որ ինքն այրվում է երկու կրակի մեջ. «Վախեմ թէ հողոյս լըսեմ, նա հոգոյս լոյսըն պակասէս։ Ինձ վրձնի է թվում, սակայն, Արեղյանի և Արեղյանի հետ համերայիս Դուլուխանյանի այն կարծիքը, թե «Հովհաննես Երզնկացին մարմնին տվել է արդեն իր իրավունքը» (էջ 111)։ Բանաստեղծը կանգնած է սահմանաբաժանի վրա։ Երկրեւորանքի տվայտանքն էլ կազմում է նրա ստեղծագործության ինքնատիպ գիծը։ Այս մոտեցմամբ էլ վիճելի է նաև Կոստանդին Երզնկացու սիրո և այլաբանական տաղերին տրված բնութագիրը։ Նախ՝ վարդի և սոխակի այլաբանությունը իսկապես սքողված է կրոնական շղարշով, և բանաստեղծն էլ այն մտահղացել է՝ որպես հոգու և մարմնի՝ հոգևորի և մարմնականի, Լերկմիասնության արտահայտություն և, ապա, անգամ նրա սիրային Լերգերն էլ ավելի շուտ սիրո մասին խոհեր են, քան ապրած զգացումներ և սրտի կենսագրություն։ Այնպես որ շափազանցություն է գրել, թե «բանաստեղծը մոռացել է քրիստոնեական հասկացողությամբ հոգու գոյությունը, նա հայտարարում է, թե իր մարմնին առանց սիրելի էակի սիրո անհոգի է և զեղեցկուհուն անվանում է պարզապես լույս, այստեղ ևս նրան հավասարեցնելով արարչին» (էջ 112)։ Մինչդեռ ավելի ճիշտ է Արեղյանի.

տեսակետը. կոստանդին Երզնկացին, թեև «առանց այլաբանության է հորինել սիրո երգը, բայց դեռ ոչ կատարյալ վստահությամբ է անում մարմնի գովեստը»¹:

Մենագրության երրորդ գլուխը նվիրված է հոգու և մարմնի մասին վիճաբանական բերթվածներին, այլ կերպ ասած՝ հոգու և մարմնի վեճին: Հարցն այստեղ քննված է լայն կտրվածքով՝ հնագույն գրական հուշարձաններից սկսած մինչև Գրիգորիս Աղվամարցու և Ներսես Մոկացու բերթվածները, որոնք այդ ընդլիկ լավագույն գործերից են: Աղվամարցու և Մոկացու բերթվածների դոգմափարական-փիլիսոփայական միտվածքը Դուլուխանյանը կապում է նրանց ժողովրդական շիմբի և աշխարհադոգությունների հետ, շանտեսելով, սակայն, որ այդ վեճերը սկզբունքորեն համապատասխանում են հեղինակների միջնադարյան պատկերացումներին: Աղվամարցին իր «Տաղ գեղեցիկ ի վերայ ալգոյ, հոգոյ և մարմնոյ» բերթվածի համար ելակետ է ընդունել աստվածաշնչական դրվագ, բայց հյուսել է սյուժետային մի բերթված, որը գաղափարական իմաստով «հակադրվում է միջնադարի ողջ մտածողությանը՝ օրհնելով իրական կյանքը» (էջ 139): Վիճաբանական բերթվածներից լավագույնը, անշուշտ, Ներսես Մոկացու «Վիճաբանություն Լերկնբի և Լերկի» տաղն է, ուր վեճն ավարտվում է երկրի՝ իբրև «մեր գոյության միակ օրրանի» (էջ 159) հաղթանակով: Այս գլուխն ավարտվում է ուսանելի ընդհանրացմամբ, որը ըստ էության լիարժեք է նյութի լավ իմացությունից. «Երբ խոսքը գնում է անմիջապես հոգու և մարմնի վիճաբանության մասին, ապա միջնադարյան յուրաքանչյուր հեղինակ, նախապես կողմնորոշված լինելով դեպի հոգու առաջնության գաղափարը, ցուցաբերում է իր որոշակի վերաբերմունքը: Իսկ այն դեպքերում, երբ հոգու և մարմնի փոխարեն երևան են գալիս նրանց համարժեքները, ասենք, երկիրն ու Լերկները, ապա այստեղ հարցի բուն իմաստը, հատկապես հոգեբար գծով, մասամբ մխաճվում է և առարկայական աշխարհն ստանում է իր բնական առավելությունների մասին խոսք ասելու հնարավորություններ» (էջ 161):

Հոգու և մարմնի խնդիրները նոր արտահայտություններ են գտել XV—XVIII դդ. բանաստեղծության մեջ: Սիրո, բնության, գինու և վայելքի ևրգերում բանաստեղծները տարփողում են իրական կյանքն ու աշխարհը, ափսոսում վաղանցիկ կյանքի համար, ցավում, որ մարդը մահկանացու է և, այնուամենայնիվ, հիշում, որ կա մեղք, կա վերջին դատաստան: Այս և հարակից այլ հարցեր Դուլուխանյանը քննում է մենագրության չորրորդ գլխում, հիմք ընդունելով Հովհաննես Թլկուրանցու, Մկրտիչ Նաղաշի, Առաքել Բաղդեցու, Հովասափ Սնրաստացու, Նաղաշ Հովնաթանի, Պաղտատար Դպիրի, Պետրոս Նախիջանցու և, մասնավորապես, Սայաթ-Նովայի ստեղծագործությունները, ինչպես նաև քուլայյան հայրենները:

Ա. Դուլուխանյանի «Հոգու և մարմնի պրոբլեմը միջնադարի հայ քնարերգության մեջ» մենագրությունը առաջին ուսումնասիրությունն է, ուր ամբողջացված է ինչպես տեսական և փիլիսոփայական, այնպես էլ բանահյուսական և գրական ողջ նյութը պատմական զարգացման փուլերի և ուրիշ ժողովուրդների փիլիսոփայության և գրականության մեջ ունեցած համարընդմիջումների բացահայտմամբ: Մենագրության մեջ, ինչ խոսք, կան նաև վիճելի դրույթներ, օրինակ՝ Դուլուխանյանն անվերապահորեն ընդունում է հայկական վերածնունդը՝ Նարեկացուց սկսած, մինչդեռ դա գրականության աշխարհականացման վերընթաց էր, որը երբեք չթողնեց կրոնական մտածողության շերտը և շատեղծեց ժամանակակից գրականության երկեր, կան հայանցիկ լուսաբանված կետեր, օրինակ՝ նորպլատոնականության հարցը, առանձին վերլուծություններ, օրինակ՝ միևնույն «Ամենայն փառք մարդոյ դատարկ և ունայն» սկզբնատողով տաղը մի դեպքում համարվում է Մկրտիչ Նաղաշին (էջ 167), մեկ այլ դեպքում՝ Առաքել Բաղդեցուն, որ ճիշտ է (էջ 169), կան տողատման մեղանշումներ, օրինակ՝ հայրենի 15 վանկանի տողը մատուցվում է իբրև երկու տող (էջ 97, 115, 117, 134, 148 և այլն), ինչպես նաև շնկատված վերլուծություններ:

Նման թերությունները, սակայն, թվում են անխուսափելի այսպիսի լուրջ գիտական ուսումնասիրության համար: Կարևոր է, որ հրապարակի վրա է մի մենագրություն, որը նոր խոսք է միջնադարյան հայ քնարերգության ուսումնասիրության պատմության մեջ:

¹ Մ. Ա. Բ. և ղ. Կ. և, Երկեր, Երևան, 1970, հ. Գ, էջ 388:

Ա. Ա. ՂԱԶԻՆՅԱՆ

Բանասիրական գիտությունների ֆեկանդու