

ՑԵՂԱԿՐՈՆՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ԵՌՈՐԶ

Ա. Ա. ՍԱՐԳՅԱՆ

Կրելով կնիքը Հայաստանի բնութեան ու պատմութեան՝ հա՛յ եմ ես: Մտածումով ու ապրումներով, սակայն, ես մարդ եմ, համամարդ:

Գարեգին Նժդեհ

Ցեղակրոնության բնութագրական գծերի վերհանման խնդիրը ցայսօր էլ մտնեհագիտության առանցքային հիմնահարցերից է: Չնայած այն իրողությանը, որ վերջին տարիներին Գարեգին Նժդեհի տեսական ժառանգության ուսումնասիրությանը նվիրվել են մեծ թվով աշխատություններ, այնուամենայնիվ մի շարք հարցեր շարունակում են մնալ օրակարգային: Ցեղակրոնության և մացիստական, ռասիստական ու այլատյացություն սերմանող ուսմունքների էակցությունն այն հիմնախնդիրներից է, որը ևս կարիք ունի լրացուցիչ պարզաբանումների և հստակեցումների: Դա պայմանավորված է այս ուղղությամբ կատարված ուսումնասիրությունների խորացման, ցեղակրոնության համամարդկային գծերի վերհանման, ինչպես նաև խնդրո առարկայի շուրջ հնարավոր շահարկումներն ու տարըմբոնումները բացառելու անհրաժեշտությամբ:

Գ. Նժդեհի տեսական ժառանգության լուսաբանման խնդրին հարկ է անդրադառնալ երկակի հերմենևտիկական մոտեցման դիրքերից, ինչը մի կողմից հնարավորություն կտա որոշակի ենթատեքստերի վերհանման ու բացահայտման, իսկ մյուս կողմից՝ դիտարկելու Նժդեհին որպես իր իսկ դարաշրջանի մտածող: Այս մոտեցումներն են, որ հնարավորություն կընձեռեն պարզաբանելու Նժդեհի տեսական ժառանգության մեջ տեղ գտած ուժապաշտության դրույթի առաջադրման շարժառիթները, ինչպես նաև ներկայացնելու այն հիմնական ընդհանրությունները, որոնք առկա են 20-րդ դարի գաղափարաքաղաքական, հոգևոր կյանքի և Նժդեհի տեսական ժառանգության միջև: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե հաշվի առնենք և համապատասխան վերլուծության ենթարկենք ցեղակրոնության և մացիզմի էակցությունը «հաստատող» մեղադրանքները: Նման մեղադրանքների առաջադրմանը խթանել է նաև այն հանգամանքը, որ արևմտյան մի շարք պետություններում Նժդեհը համագործակցել է մացիստների, մացիոնալ-սոցիալիստների հետ: Համագործակցություն, որն իրականում պայմանավորված էր բացառապես ինքնապաշտպանական, հայրենասիրական մղումով և ոչ թե ծավալապաշտական նկրտումներով, այլատյացության շարժառիթներով: «Գերմանական իշխանությունների եւ հրամանատարութեան հետ,- գրում է Ռ. Համբարձումյանը.- Նժդեհը համագործակցում էր, որպէսզի հայրութիւնը ընդհանրապէս և գաղթաշխարհի հայութիւնը մասնատրապէս, չենթարկուի հրեաների ճակատագրին, փրկուեն հայ ռազմագերիները: Եւ ամենակարեւորը՝ Գերմանիայի կողմից Թուրքիա ներխուժելու դէպքում Նժդեհը յոյս ուներ հայկական ջոկատներով կոռուել Թուրքիայի դէմ՝ Հայաստանի անկախութիւնը վերականգնելու եւ Արեւմտահայաստանն ազատագրելու ակնկալիքով»¹:

¹ Ռ. Համբարձումյան, Վարք Նժդեհի, Եր., 2001, էջ 120-121:

Այսպիսով, XX դարի 30-40-ական թվականներին եվրոպական մի շարք պետություններում լայն տարածում ստացած հակահայկական հզոր ալիքի հնարավոր բացասական հետևանքների դեմ պայքարից անմասն չէր կարող մնալ նաև Գ. Նժդեհը, որի ողջ գիտակցական կյանքը հայրենասիրական և ազգապահպան առաքելության մարմնացում էր:

Ցեղակրոնության հետ կապված կարևորագույն խնդիրներից է ռասիստական, ֆաշիստական և նացիստական գաղափարախոսությունների հետ դրա ընդհանրությունների հարցը: Այն հետաքրքիր է ոչ միայն ցեղակրոնության ազգապահպան և ազգային ինքնության ճգնաժամի հաղթահարման գործառույթների տեսանկյունից, այլև ցեղակրոնության բովանդակության բնութագրական գծերի (մարդասիրական կամ հակահումանիստական, «կառուցողական» ազգայնական կամ ազգայնամոլական, ինքնապաշտպանական կամ այլամերժ-հարձակողական և այլն) վերհանման տեսանկյունից: Հիմնախնդրի ակնկալվող պատասխանները կապված են մի շարք բարդությունների հետ, որոնք մի կողմից արդյունք են ճանաչողության օբյեկտի բովանդակային ընդգրկումության, լիարժեք վերլուծությունների ակադեմիական, իսկ մյուս կողմից արդյունք են եզրաքանակաև տարրմբռնումների, մեկնաբանական անհամապատասխանությունների: Ցեղակրոնության, ֆաշիզմի և նացիզմի փոխհարաբերության հարցը կարելի է քննարկել մի քանի տեսանկյունից.

1. *Մագումնաբանական, երբ ուշադրության կիզակետում ցեղակրոնության, ֆաշիզմի և նացիզմի առաջացման պատմամշակութային և սոցիալ-տնտեսական նախադրյալներն են:*

2. *Կոնցեպտուալ, երբ ուշադրության կենտրոնում այս գաղափարաքաղաքական շարժումների, հոսանքների առանցքային դրույթներն ու դրանց համեմատական վերլուծության սպասվելիք արդյունքներն են:*

3. *Գործնական, որը որոշակիորեն ածանցյալ է կոնցեպտուալ տեսանկյունից: Այս դեպքում համապատասխան վերլուծությունների, ճանաչողական հետաքրքրությունների օբյեկտ են վերոնշյալ շարժումների գաղափարական բովանդակության մեջ ամրագրված սկզբունքների իրականացման «մեխանիզմները», և պաշտամունքային որոշ օբյեկտների պահպանման հետ կապված հարցերը:*

Մագումնաբանական հատույթում ցեղակրոնության, նացիզմի և ֆաշիզմի միջև կային ընդգծված ընդհանրություններ: Ազգային ինքնության, ազգային կեցության օրըստօրե խորացող ճգնաժամը, ինքնահաստատման ներքին պահանջն ու պատմական անարդարության բեռը թոթափելուն կարոտ դարասկզբի (XX դար) եղեռնապատ հայ իրականությունը եթե ոչ բացահայտ, ապա ներուճակ կերպով ենթադրում էր համապատասխան գաղափարախոսական, հոգեվերանորոգչական շարժման գոյություն, որը, ի դեմս ցեղակրոնության և ցեղակրոն շարժման, պետք է փորձեր ապահովել ազգային միասնականությունն ու ազգային ինքնանույնացումը՝ անցյալի էջերում թողնելով տվյալ ժողովրդի կենսագրության մութ տեղերը: Ժամանակաշրջանի հրամայականներով թելադրված այս շարժումը կոչված էր նպաստելու հայ ժողովրդի հոգևոր ինքնասպանության կանխմանը, բազմաթիվ աղանդավորական շարժումների ազդեցության ոլորտից ազգային դիմագծի և ինքնատիպության ազատագրմանը, հայ ժողովրդի հոգեվերանորոգման ապահովմանը, այլապես կարող էր անխուսափելի դառնալ այն, որ ազգի գոյության վերաբերյալ եզակի հիշատակությունների հնարավոր կլիներ հանդիպել միայն և միայն անցյալի սևագարդ էջերում:

Ցեղակրոնությունը նպատակ ուներ կանխել XX դարի առաջին կեսի հայ իրականությանը շատ թե քիչ տիպական էթնիկ ձուլման և էթնիկական յուրակերպության վերացման վտանգը: Մինչդեռ Նժդեհի համար անթույլատրելի էր նաև

մշակութային ցեղասպանությունը կամ, այլ կերպ, սպիտակ ջարդը, որը 1915-ի ցեղասպանությունից մազապուրծ և աշխարհասփյուռ հայության համար շարունակում էր մնալ օրակարգային հիմնախնդիր: Ազգի դեմ ուղղված ջարդի այդօրինակ տարբերակն ավելի դաժան էր և անմարդկային, քանզի այդ դեպքում ազգը կարող էր գոյություն ունենալ որպես «ֆիզիկական միավոր», որն անգիտակից և անքննադատ կերպով պետք է ընդուներ այն, ինչ տրվում է՝ աստիճանաբար կորցնելով ինքնությամբ հանդես գալու իր իրավունքն ու հնարավորությունը: Իսկ այս ճանապարհն աստիճանաբար ազգը ստեղծագործության սուբյեկտից վերածելու էր «ոչինչ չասող» օբյեկտի: «Հայը,- իր «ինքնակենսագրականում» գրում է Նժդեհը,- Հայաստանից դուրս ենթակայ է վատասերումի: Այդ չարիքի դեմ պայքարել հնարատր է միայն ցեղային արժեքների, առաքինությունների եւ սրբությունների խոր ճանաչումով ու վերապրումով,- մի բան, որ հիմնադրեցի եւ անուանեցի Ցեղակրօնութիւն: Դրա նպատակն էր՝ անհայրենիք հայութեանը հոգեւոր ու քաղաքական անտուն-անտիրութիւնից փրկելով, դարձնել հայրենատեր»²:

Գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմի առաջացման նախադրյալներին նվիրված գրականության մեջ տեսակետ կա առ այն, որ հետպատերազմյան Գերմանիայի խղճուկ, տառապալից վիճակը է՛լ ավելի է վատթարացնում վերսայյան պայմանագրի կյանքի կոչմամբ, որը գերման ժողովրդին գրեթե հասցնում է սևամորթների վիճակին՝ «թողնելով նրան միայն աչքերը, այն էլ՝ լացելու համար»: Նշյալ տեսակետների համաձայն՝ հայրենասիրական և ազգային այլ զգացմունքների ու սոցիալական ենթատեքստ ունեցող գործոնների (քայքայված տնտեսություն, աղքատության և գործազրկության բարձր մակարդակ) համագոյությունն էր, որ խթանեց թե՛ հիտլերյան քարոզչության և թե՛ նացիոնալ-սոցիալիզմի զանգվածային հաջողությունը: Ասվածից պարզ է դառնում, որ գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմի առաջացման պատմական դետերմինանտների շարքում բացակայում էր գերման ժողովրդի ֆիզիկական գոյությունը կասկածի տակ դնող «դամոկլյան սուրը», մինչդեռ ցեղակրոնության առաջացումը մեծ մասամբ գոյամաքառման ենթատեքստ ուներ: Բացի այս, թե՛ նացիոնալ-սոցիալիզմը, թե՛ իտալական ֆաշիզմը առավելապես կոչված էին սեփական ազգային արժանապատվության վերականգնմանը, իսկ ցեղակրոնության պարագայում օրակարգային խնդիր էր շարունակում մնալ վիրավորված արժանապատվության սուբյեկտի՝ հայ ժողովրդի գոյության պահպանման հարցը: Ցեղակրոնությունը՝ որպես տեսական կազմակերպվածության համապատասխան աստիճան ունեցող համակարգ, բացառապես XX դարի երևույթ չէր: Այն, սուրատյան ինքնաճանաչման հրամայականի խորը գիտակցմամբ, նաև հեռավոր պատմական անցյալից էր ստացել իր իսկ բովանդակությունը պայմանավորող «տեսական սնունդը»: Ցեղակրոնության բովանդակությունը բավականին ներդաշնակ է անցյալի հայ նշանավոր մտածողների (Մովսես Խորենացի, Բաֆֆի, Ղևոնդ Ալիշան, Միքայել Նալբանդյան, Դանիել Վարուժան, Լևոն Շանթ) ստեղծագործությունների բովանդակությանը, որտեղ առանցքային տեղ էին զբաղեցնում ազգային արժեքների պահպանման, ազգային կյանքի աշխուժացման և սեփական ազգային ես-ի մաստավորման հետ կապված հարցերը:

20-րդ դարի առաջին կեսին ձևավորված իտալական և գերմանական ցեղաշարժերը կոչված էին ոչ միայն ազգային վերածնության հետ կապված դժվարությունների, կենսական ապակողմնորոշումների և ազգային նիհիլիզմի հաղթահարմանը, այլև նոր արժեքային կողմնորոշումների և համակարգերի հաստատմանը, որոնք իրենց հիմքում ունեին անցյալի արժեքային կողմնորոշումների

² Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 304:

բացասական ազդեցության գիտակցումը: «Հին Երոպան,- գրում է Հ. Ասատրյանը,- ոգու թշնամի էր, որովհետև նրա քաղաքական ղեկավարութիւնը գտնուում էր ազատ որմնադրութեան ձեռքում: Դա ո՛չ իր ծոցում ապրող հանճարակիր ազգերի հանդէպ կարող էր արդար լինել, ո՛չ էլ իր սահմաններից դուրս գտնած ցեղակիցների, հաւատակիցների: Բայց դա չէր կարող նաեւ խուսափել ճակատագրի, պատմութեան դատաստանից: Ահա՛ վերաքննական տագնապները, ահա՛ գերմանական, իտալական մեծ ցեղաշարժերը, ահա՛ ներկայ պատերազմը, որ իր խորքում մի ընդվզում է հին Երոպայի անառաքինութիւնների, մասնատրապէս նրա անսիրտ առօրեապաշտութեան, նախանձավատ միթադաւանութեան դէմ, որոնք ջնջել էին յաիտեմագգացութեան, որով եւ՛ պատմական պատասխանատւութեան, բարոյական հեռատեսութեան կնիքը նրա խօսքերից, գործերից, նպատակներից: Դա մի աշխարհ էր, որ սոնքում էր իր ոգեպաշտութեամբ, մշակոյթով, քրիստոնէութեամբ, բարեպաշտութեամբ, քաղաքական կորովով, բայց որ ապրում էր հոգեւոր աղքատութեան մէջ, իր քաղաքակրթութիւնը վերածել էր իմաստի թովչանքից գուրկ, պաղ ձեռարեւտի, իր խղճմտանքի բանալիին յանձնել էր հակաքրիստոնէական ազատ-որմնադրականներին, դիւանագիտութեան միջոցով առիծի իր կարողութիւնները ծառայեցնում էր ադիսային գործերի: Քաղաքականապէս զօրաւոր՝ դա կարօտ էր բարոյական ինքնափրկութեան»¹:

Չնայած այն իրողութեանը, որ ֆաշիզմը և նացիզմը (նկատի ունենք սրանց համապատասխանաբար իտալական և գերմանական տարբերակները) արդարացիորեն քննադատութեան են ենթարկվում իրենց քարոզած մի շարք գաղափարների և հասարակական կյանքում դրանց իրականացման միջոցների, եղանակների համար՝ որակվելով որպէս մարդատյաց, հակամարդասիրական կողմեր ունեցող երկույթներ, այնուամենայնիվ սրանք արժանացել են նաև դրական գնահատականների՝ կապված ինքնահաստատման, ազգային արժանապատվության պահպանման և ազգային միասնականության ապահովման ջանքերի հետ: Նացիոնալ-սոցիալիզմի «նոր ոգին», համաձայն այդ գնահատականների, ունի նաև դրական բնորոշումներ. հայրենասիրություն, հավատ գերման ժողովրդի ինքնատիպության և գերմանական հանճարի հանդէպ, արժանապատվության զգացում, պատրաստակամություն նվիրական ծառայության, կարգապահություն և վերդասակարգային, եղբայրական-համաժողովրդական միասնականացում: Եվ այդ ոգին է աւես կազմում ողջ շարժման սուբստանցիան՝ միմյանց հարազատացնելով գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմը և իտալական ֆաշիզմը:

Թեպետ ցեղակրոնության ընդհանուր դավանանքը, ընդհանուր ոգին հայրենապաշտական ուղղվածություն ուներ, ինչպես նաև կոչված էր համազգային, վերդասակարգային «ես»-ի ձևավորմանը, որով էլ նմանվում էր ֆաշիզմի իտալական տարբերակին և գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմին, այնուամենայնիվ ուներ բնութագրական այնպիսի գծեր, որոնցով էապէս տարբերվում էր թե՛ իտալական ֆաշիզմից, թե՛ նացիոնալ-սոցիալիզմից: Այդ տարբերություններն են, որ հնարավորություն են տալիս ցեղակրոնություն և ֆաշիզմ, նացիզմ կոնյունկցիայի անդամների միջև բովանդակային զուգահեռները համարել չարդարացված և արհեստական: Եթե նացիզմի և ցեղակրոնության ընդհանրություններն առավելապէս պայմանավորված էին դրանց առաջացման «պատմական ճակատագրերի» նմանությամբ, ապա դրանց էակցության թվացյալ բնույթը կարելի է բացատրել այնպիսի արմատական տարբերություններով, որոնք դրսևորվեցին այդ պատմական ճակատագրի հաղթահարմանն ուղղված տեսական և գործնական միջոցների մակարդակում: Սույն հիմնախնդրի նկատմամբ հետաքրքրությունները,

¹ Հ. Ասատրյան, Հայաստան-Արիական նախադիրք Առաջավոր Ասիայում, «Ազգայնական միտք», թիվ 6, Եր., 2000, էջ 142:

հարկ է նշել, պայմանավորված են ոչ միայն ցեղակրոնության բովանդակության ճշմարիտ հասկացման հրամայականով, այլև ցեղակրոնության նացիստական, ֆաշիստական կամ ռասիստական բնույթը՝ «քարոզող» միակողմանի մոտեցումները հաղթահարելու անհրաժեշտության գիտակցմամբ: Նման մոտեցումները իրենց արտահայտությունն են ստացել ինչպես Նժդեհի կենսագործունեության օրոք, այնպես էլ «հետճղեհիյան» իրականության շրջանակներում: Նպատակ չունենալով մանրակրկիտ վերլուծել այդ մոտեցումների առաջացման նախադրյալները՝ այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ դրանց նպաստել էին ինչպես ցեղակրոն շարժման գաղափարական հակառակորդների քաղաքական շահերն ու հավակնությունները, այնպես էլ ցեղակրոնության բովանդակության հակառակուսին հետ կապված դժվարությունները: Ցեղակրոնության նկատմամբ խիստ բացասական վերաբերմունք է ունեցել Նժդեհի քննադատ Հակոբ Սիրունին, որն իր հարցաքննություններինց մեկի ժամանակ ճշում է, որ ինքը ժամանակին թե՛ մամուլում, թե՛ գրքերում և թե՛ տարբեր հավաքների ընթացքում հանդես է եկել ցեղակրոնության՝ «հայկական ֆաշիզմի» դեմ՝ այն ռասսայական-կրոնական շարժման փոխարեն անվանելով կեղտոտ-կրոնական: Սիրունին ճշում է նաև, որ ցեղապաշտ կարող են լինել միայն հետամնաց ու քոչվոր ժողովուրդները, որ գտարյուն ցեղեր, ռասսաներ գոյություն չունեն, և որ հայ ժողովուրդը ցեղակրոն շարժման կարիքը չունի⁴:

Ֆաշիզմի առաջացման նախադրյալների հարցում առկա են բազմաթիվ տեսակետներ: Եթե որոշ տեսաբաններ կարծում են, թե դրա առաջացումն առավելապես արդյունք էր XX դարի առաջին կեսի պատերազմների հետևանքով ի հայտ եկած քաղաքական ճգնաժամի, ապա որոշներն էլ գտնում էին, որ ֆաշիստական գաղափարախոսությունը ունի ծագումնաբանական այլ հիմքեր: «Ես առաջարկում եմ, - գրում է Ջեյն Օտերնիսալը, - ֆաշիզմը դիտել ոչ որպես քաղաքական շարժում, այլ, ամենին առաջ, որպես մշակույթի երևույթ, որն իր մասին հայտ է ներկայացրել Եվրոպայի արվեստում, գրականության, երաժշտության և քանդակագործության մեջ I համաշխարհային պատերազմից բավական շուտ և ոչ թե նրանից հետո: Այլ խոսքերով, եվրոպական պատմաբանների մյուս ֆաշիզմի արմատները չպետք է փնտրել յուրահատուկ պայմանների մեջ, որոնք ձևավորվեցին Եվրոպայում երկու պատերազմների միջև: ...Պատերազմը միայն ստեղծել է պայմաններ, որոնք այդ գաղափարախոսությանը ճնարավորություն են տվել վերածվելու քաղաքական ուժի: ...Ֆաշիզմը սկսվում է շարքային մարդու անհատականության ժխտումից, այն պնդումից, որ անձը պարտավոր է ենթարկվել կոլեկտիվին և միայն սրանում կարող է գտնել իր երջանկությունը»:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ցայսօր էլ գոյություն չունի ֆաշիզմի ըմբռնման միասնական տարբերակ⁵, և, խուսափելով խնդրո առարկայի շուրջ առկա բազմաթիվ տեսակետների թվարկումից, նպատակահարմար է ցեղակրոնության, ֆաշիզմի և նացիզմի փոխհարաբերության հարցը քննարկել անհատի և ազգի փոխհարաբերության մոդելի ըմբռնման, ցեղակրոնության մեջ տեղ գտած ուժապաշտության դրույթի և նացիստական կամ նացիոնալ-սոցիալիստական գաղափարախոսությանը բնորոշ գծերի համատեքստում:

Ֆաշիզմին հատուկ «անհատը ոչինչ է, պետությունը կամ ազգն՝ ամեն ինչ» կարգախոսը, որը համապատասխանում էր ֆաշիզմի նաև վերոնշյալ ըմբռնմանը, Նժդեհի ցեղակրոն ուսմունքին համահունչ չէ: Իհարկե, Նժդեհն անհատի և

⁴ Տե՛ս В. Овсепян, Гарегин Нжде и КГБ, Ер., 2001, էջ 141-143:

⁵ Տե՛ս А. Кацман, Фашизм как явление культуры, «Двадцать два», Тель-Авив, 1993, № 88, էջ 171-172:

⁶ Այս մասին տե՛ս П. Милза, Что такое фашизм?, «Полис», М., № 2, 1995:

ազգի, քաղաքացու և պետության հարաբերակցության հարցը լուծում է ազգակենտրոնության դիրքերից, սակայն վերջինս անհատապաշտական ենթատեքստ ունեցող ազգակենտրոնություն էր: Թեպետ Նժդեհի համար անհատը միջոց էր, իսկ ազգը՝ նպատակ, այնուամենայնիվ նրա համակրանքը ներքնապես ազատագրված, որպես անհատականություն հանդես եկող մարդու կողմն էր: Նժդեհի համար սակավարժեք էր ազգանվեր այն ծառայությունը, որն այս կամ այն անհատի կողմից իրականացվելու էր *պարտադրված պարտականության տարբերակով*: Այսինքն՝ ազգասիրական և պետականացված գործունեությունն արդարացված է, եթե այն գիտակցված է և արդյունք է ներքին համոզմունքի, մտքի և սրտի ներդաշնակ համագոյության: Իդեալների, սրբությունների, գաղափարների կարևորությունը խորապես գիտակցող և դրանք կյանքի կոչելուն պատրաստ անհատն է միայն, որ միաժամանակ կարող է հանդես գալ որպես կառուցողական փոփոխությունների սուբյեկտ և այդ փոփոխությունների օբյեկտին ծառայող միջոց: Հակառակ պարագայում այս կամ այն անհատը հանդես կգա կրավորական միջոցի կամ էլ, վատագույն դեպքում, ապազգային ու հակամարդկային հնարավոր գործառույթների իրականացմանը ծառայեցվող գործիքի կարգավիճակով: Այլ կերպ ասած՝ Նժդեհի համար ազգակենտրոնությունն անքակտելի էր անհատապաշտությունից: «Գերագույն արժեքների համար՝ ներքին մղումով, - գրում է Նժդեհը, - մեռնում է ո՛չ թե ձևական օրենքի հպատակը, այլ մարդը՝ ներքնապես ազատագրված մարդը»⁷: Նժդեհի կարծիքով, եթե նախասովորատյան անհատը ղեկավարվում էր արտաքին իշխանության, ձևական օրենքի, սովորույթների ուժի ազդեցությամբ, ապա Սովրատեսով սկսվում է ինքնավար անհատի՝ որպես դրական իդեալի կամ ընդօրինակելի կերպարի գոյությունը:

Անդրադառնալով անհատի զոհաբերության և ազգանվեր ծառայության մտեհյան ըմբռնմանը՝ Ս. Զաքարյանը նշում է. «Նժդեհի նման հայացքները, որոնք որոշակի պատմական պայմանների ծնունդ են, իր ժամանակի համար արդարացված էին: Ազգի փրկությունը առանց զոհաբերության անհնարին է, դա առավելապես վերաբերում է այն ազգերին, որոնք լուծում են իրենց գոյատևման ու ինքնության պահպանության խնդիրները: Այս համատեքստում դիտարկելով հարցը, Նժդեհը մի կողմ է դնում անհատի սոցիալական, կենսաբանական, տնտեսական պահանջները. անհատի մարդկայնացման գործը նա պայմանավորում է այն բանով, թե նրանում որքանով է մարմնավորվել ազգայինը»⁸: Կարելի ասել, որ Նժդեհը ևս կհամաձայնեք վերոբերյալ գնահատականի հետ, քանզի նրա կարծիքով ազգային ինքնության պահպանման ու գոյատևման գործում *գիտակցված զոհաբերությունը* ազգերի, մարդկային անհատի ներքին կատարելագործման, անհատականության կայացման գործընթացի անհրաժեշտ փուլերից է: Անդրադառնալով ազգամիջյան, ցեղամիջյան պայքարի հիմնախնդրին՝ Նժդեհը գրում է, որ այն «*պիտի շարունակվի, քանի դեռ մարդը մարդու, ինչպես և ազգը ազգի համար միջոց է և ոչ թե նպատակ*»⁹: Իսկ այդ պայքարը նպատակ ունի ժամանակի ընթացքում անկարելի դարձնել կոիվը մարդկային ցեղերի և անհատների միջև՝ *հանուն ցեղերի կատարելագործման, խաղաղության և եղբայրության*:

Նժդեհի հայացքների վերլուծությանը նվիրված գրականության, հրապարակումների մեջ որոշակի բացասական վերաբերմունք է ցուցաբերվել ուժապաշտության դրույթի նկատմամբ, որը, ցավոք, հաճախ մեկնաբանվել է միանգամայն խեղաթյուրված կամ չհասկացված տարբերակով: Քննադատելով ցեղակրոնությունը՝ Վ. Պետրոսյանը նշում է. «Ցեղակրոնությունը կարող է լինել

⁷ Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, Եր., 2002, էջ 268:

⁸ Ս. Զաքարյան, Գարեգին Նժդեհ (Փիլիսոփայական ճեպանկար), Եր., 2001, էջ 21:

⁹ Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, էջ 324:

զուտ կուսակցական գաղափարախոսություն, որովհետև դրա հիմքում ընկած են այնպիսի մոտեցումներ, որոնցով մի ամբողջ ազգ առաջնորդվել չի կարող: Ցեղակրոնությունն իր մեջ, անշուշտ, ունի դրական պահեր, բայց արդարացելով ուժը, վերջին հաշվով, մեծ խնդիրների մեջ, ինչ-որ կերպ դուրս է գալիս մեր հետապնդած հայ դատի դեմ. եթե արդարացվում է ուժը, ապա այդ տեսակետից կարելի է համարել, որ ճիշտ էին երիտթուրքերը, երբ կոտորեցին անպաշտպան հայությանը Արևմտյան Հայաստանում»¹⁰: Նժդեհյան ուժապաշտությանը տրված նման մեկնաբանությունը ոչ միայն չի համապատասխանում «իրերի փաստական վիճակին», այլև, ըստ էության, այդ ուժապաշտության ներկայացումն է տրամազծորեն հակառակ բևեռից: Մի կողմ թողնելով ցեղակրոնության՝ կուսակցական գաղափարախոսություն լինելու կամ չլինելու հարցը՝ պետք է նշել, որ Վ. Պետրոսյանն այստեղ ցեղակրոնության քննադատությունն իրականացնում է ուժապաշտության այնպիսի ըմբռնման համատեքստում, որն էապես խորթ էր ցեղակրոնությանը և իր բովանդակությամբ մոտ էր թուլության, տկարության մոդեռնյան ըմբռնմանը: «Ըստ Օռպենհայտերի,- գրում է Նժդեհը,- մարդս ցավ է պատճառում ուրիշներին, իր սեփական ցավը մեղմացնելու համար: Այդ դեպքում՝ վայրագությունը մի տեսակ դարման է իր սեփական ցավի դեմ: **Թուրքական գազանությունն էլ պետք է բացատրել անհատ, թե հավաքական թուրքի հոգեկան տկարությամբ: Նաև՝ այդ տկարության նվաստացուցիչ գիտակցությամբ**»¹¹:

Նժդեհյան ուժը կործանարար, կենսասպան, ապակառուցողական երևույթ էր, այլ՝ կենարար գծեր պարունակող երևույթ: Նժդեհյան ուժը ոչ թե բիրտ, դաժան, հակամարդկային ուժն էր, որը կարող էր ոտնակոխ անել ամեն սրբություն, համամարդկային արժեք, այլ այն ուժը, որը մի կողմից կոչված էր ապահովելու տվյալ ժողովրդի գոյության իրավունքը՝ դառնալով նրա ինքնապաշտպանության բաղադրիչը, իսկ մյուս կողմից բարոյական, ոգեղեն կազմավորում էր, որն ունակ էր ներելու, սիրելու: «Սիրում է նա, ով ուժեղ է,- գրում է Նժդեհը,- ով ոգու առատութիւն ունի, ում ոյժի բաժակը լցած է յորդելու, թափելու աստիճան»¹²: «Քրիստոսը,- մեկ այլ տեղ շարունակում է Նժդեհը,- սիրում էր, որովհետև ուժեղ էր. նա սիրում էր, որովհետև սիրելու եւ ներելու չափ հզօր էր»¹³:

Նժդեհյան ուժը օտարի նկատմամբ չարդարացված անհանդուրժողականությունն ցուցանող ուժ չէր, այլ սեփականի հանդեպ, ազգային ինքնատիպության և դրա գոյության նկատմամբ կործանարար ու քայքայիչ ազդեցություն գործող օտարին անհանդուրժողականությունն ցուցաբերելուն ունակ ուժն էր: «Մեծ սիրտ եւ ազնիւ զգացումներ,- գրում է Նժդեհը,- ահա՛ թէ ինչը ուժեղ կը դարձնի մեր ժողովուրդը»¹⁴: Այսպիսով, ցեղակրոնության պաշտամունքային օբյեկտների շարքում ներառված ուժապաշտության դրույթը ոչ մի ընդհանրություն չուներ ծայրահեղ ազգայնամոլական և ռասսայական խտրականություն սերմանող ուսմունքների հետ, քանզի դրա բովանդակությունը ներթափանցված էր մարդասիրությամբ և ոգեղնչման, ոգեկոչման հրամայականով:

Ցեղակրոնությանն առնչվող մյուս կարևոր հիմնահարցը նացիստական գաղափարախոսության հետ դրա էակցության հարցն է: Մի հարց, որի պատասխանը ժամանակին տվել է նաև Նժդեհը: Նկատի ունենալով ուսյալ, բայց ոչ բարոյաշունչ մտավորականությանը՝ «ստամտավորականությանը»՝ Նժդեհը գրում է.

¹⁰ Տե՛ս «Հանրապետական», Եր., 1997, հունվար, 1(112):

¹¹ Ք. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, Եր., 2002, էջ 360:

¹² Ք. Նժդեհ, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 69:

¹³ Նույն տեղում, էջ 69:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 42:

«Նա վատաբանեց. «Ցեղակրոնութիւնը Հիթլերութիւն կհոտի»: Նա այսպէս չարամեկնեց, գիտնալով հանդերձ, որ ցեղակրոնութիւնը ծնունդ է առել մեր հայրենի Լեռնաշխարհի գլխին կախւած մեծ վտանգի օրերին, երբ մարդկութիւնը լսած չէր Հիթլերականութեան մասին»¹⁵:

Գիտակցելով օտար գաղափարախոսական համակարգերի (նացիոնալ-սոցիալիզմ) և ցեղակրոնության բովանդակային խորթությունը՝ Նժդեհը չէր կարող խուսափել բացասական վերաբերմունքից առ այն մոտեցումները, որոնք փորձում էին դրանց բովանդակությունների միջև «համագործակցության դաշտ» ստեղծել: «Ցեղակրոն շարժումը, - գրում է Նժդեհը, - ոչ մի ընդհանուր բան չունի եւ չէր էլ կարող ունենալ օտար վարդապետությունների հետ, քանզի այն, նախ եւ առաջ, բարեփոխիչ շարժում-վերածնունդ է, որը հնարավոր է միայն սեփական՝, այլ ոչ փոխառնված արժեքներով»¹⁶:

Թեպետ, ինչպես արդեն նշվել է, ցեղակրոնության և նացիզմի միջև կային արտաքին ընդգծված ընդհանրություններ, այնուամենայնիվ բովանդակային մակարդակում դրանք միմյանցից էապես տարբեր էին: Ասվածն առավել առարկայական դարձնելու համար նպատակահարմար է նացիստական գաղափարախոսության և ցեղակրոնության բնորոշ գծերի համեմատական վերլուծության իրականացումը:

Անդրադառնալով Ֆ. Նիցշեի ստեղծագործական ժառանգության լուսաբանման խնդրին՝ Կ. Սվասյանը համոզիչ կերպով ցույց է տալիս բոլոր այն մոտեցումների սնանկությունը, որոնք կոչված էին Ֆ. Նիցշեին ներկայացնելու նացիստական գաղափարախոսության նախակարապետի կարգավիճակով: Կ. Սվասյանը նացիզմին բնորոշ երեք գաղափար կամ գիծ է առանձնացնում՝ *գերմանոմանհիան, հակասեմականությունը և սլավոնաֆորիան*¹⁷: Ելնելով այս մեթոդաբանական ելակետից՝ կարող ենք ասել, որ ցեղակրոնությունը վերոնշյալ ոչ մի չափանիշին չի բավարարում, ուստի ցեղակրոնության նացիստական, ռասիստական բնույթի մասին մեղադրանքները արդարացված չեն: Նման պատասխանի ոչ ամբողջականությունը և թերությունները հաղթահարելու համար կարևոր նախապայման կարող է լինել այն բանի գիտակցումը, որ չպետք է սահմանափակվել այս կամ այն սկզբունքի կոնկրետ դրսևորման շրջանակներով, և անհրաժեշտ է առաջնորդվել բացառապես այդ սկզբունքի ոգով: Այդ իսկ պատճառով ցեղակրոնության ռասիստական կամ նացիստական բնույթի հարցը պետք է քննարկել ոչ թե գերմանոմանհիա, հակասեմականություն և սլավոնաֆորիա հասկացությունների, այլ դրանց սեռային հասկացությունների համատեքստում: Եթե նացիոնալ-սոցիալիզմը ճգնում էր ոտքի հանել գերմանացիներին՝ միևնույն ժամանակ «տառապելով» համաշխարհային մշակույթում գոյության հայտ ներկայացրած այդ ազգի դրական կողմերի ֆետիշացմամբ, ապա այլ էր պատկերը ցեղակրոնության պարագայում: Միտված լինելով ազգային ինքնության պահպանմանը՝ ցեղակրոնությունը հակված չէր հայ ժողովրդին ներկայացնելու բացառիկ պատմական առաքելության մարմնավորողի կարգավիճակով: Նժդեհն իր ստեղծագործություններում ոչ միայն զովաբանում է հայ ժողովրդի պատմական անցյալի լուսավոր էջերը, մշակութային ձեռքբերումները, այլև առանձնահատուկ քննադատության է ենթարկում հայոց հոգեբարոյական նկարագրի մի շարք կողմեր¹⁸: Ցեղակրոնությունը, ի տարբերություն նացիզմի, չէր բովանդակում ծավալապաշտական նկրտումներ: Եթե նացիստական գաղափարախոսությունը

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 334:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 313:

¹⁷ Տե՛ս Փ. Ницше, Сочинения, т.1, М., 1990, с. 42:

¹⁸ Այս մասին տե՛ս Ս. Զաքարյան, նշվ. աշխ., էջ 38-56:

ներթափանցված էր այլատյացության «հիմնավորումներով» (հակասեմականությունն հրեաներին դիտում էին իբրև մշակութակործան ազգ), ապա Նժդեհի ուսմունքում հակասեմականությունն, ազգային այլատյացությունն գոյություն չունեին: Բացառություն էին կազմում միայն թուրքերը, որոնց նկատմամբ ընդգծված բացասական վերաբերմունքն արդյունք էր դարասկզբի ցեղասպանության: Սակայն, ի տարբերություն նացիոնալ-սոցիալիզմի, որն ուներ հրեաների բնաջնջման «նազմավարական» ծրագիր, և որը որոշակիորեն իրագործվեց, թուրքերի նկատմամբ Նժդեհի ցուցաբերած բացասական վերաբերմունքը չվերաճեց և չէր կարող վերաճել սովյալ էթնիկական միավորի բնաջնջման տարբերակի՝ աշխարհայացքային և գաղափարական խորթության պատճառով: Սա կարելի է բացատրել մի քանի հանգամանքներով.

• *Նժդեհի քննադատությունն ուղղված էր առավելապես Օսմանյան կայսրությանը, թուրքական պետությանը¹⁹:*

• *Ցեղասպանության անմիջական տպավորությունների ներքո անգամ մարդասիրական ոգին «չլքեց» Նժդեհին: Նկատի ունենալով թուրքական կողմի գազանությունները՝ «Խուստուփյան կանչեր»-ում Նժդեհը իր զինակիցներին դիմում է հետևյալ խոսքերով. «Յիշէ՛ք այդ եւ եղէ՛ք անխնայ՝ ձեզ դիմադրողների նկատմամբ, ասպետ եւ մարդ եղէք կանանց, երեխաների եւ ծերերի նկատմամբ»²⁰:*

• *Այլատյացությունը բնորոշ չէր Նժդեհի տեսական ողջ ժառանգությանը: Ազգային կյանքի ոգեկոչողը չէր կարող հանդես գալ կոնկրետ ազգային միավորի վերացման և բնաջնջման գաղափարով: «Այո՛», - գրում է Նժդեհը, - մարդկային ոյժերից վեր է մի ժողովրդի պատմությունն սպանել, մի ժողովրդի հոգեւոր հայրենիքը նաճել: Սակայն, եթէ նոյնիսկ դա հնարատր լինէր, արդեօք թոյլատրելի՞ է դա: Ո՛չ, հազար անգամ ո՛չ: Որովհետեւ սպանել մի ժողովրդի ազգայնությունը, կը նշանակի սպանել նրա ցեղային հանճարը, կը նշանակի մարդկությունը զրկել քաղաքակրթական մի ստեղծագործ ազդակից, որպիսին կը հանդիսանան ազգությունները»²¹:*

• *Մարդը Նժդեհի համար արժեք էր՝ անկախ ազգային, մշակութային պատկանելության փաստից: «Պիտ սիրել բոլոր մարդկանց, - գրում է Նժդեհը, - առանց ցեղի, գոյնի, կուլտուրայի խտրութեան: Այո՛, պիտ սիրել, պիտ կարեկցել, աւելին՝ պիտ օգնութեան փութալ իր նմաններին: Սէրը դէպ մեր նմանները եղել է եւ կը մնայ կրօնների եւ յեղափոխությունների հոշակած առաքինություններից գերագույնը: Պիտ ապրի մարդասիրությունը: Բայց մի՞թե մեր դէպ մարդկությունն ունեցած սէրը ազատում է մեզ եւ մե՛ր ժողովուրդը սիրելուց, հայրենասէր լինելուց»²²:*

¹⁹ Այս առումով հատկանշական է Վլադիմիրի բանտից ԽՍՀՄ Գերագույն խորհրդի նախագահ Կ. Ե. Վորոշիլովին ուղղված հայտարարությունը, որտեղ Գարեգին Նժդեհը նշում է, որ իր պայքարն ուղղված է եղել ոչ թե թուրք ժողովրդի դեմ, այլ թուրքական կայսրության: Վերջինիս դեմ պայքարն ինքն իրականացրել է ինչպես ռազմի դաշտում, այնպես էլ հարաբերական խաղաղության պայմաններում՝ սրի փոխարեն հենվելով գրչի ուժի վրա: «Իմ կյանքը, - գրում է Նժդեհը, - պայքար էր ֆեոդալական Թուրքիայի ժողովուրդների և մշակույթների պատմական ոչնչացնողի դեմ: Ողջ գործունեությունն պայմանավորված է եղել իմ ժողովրդի կեսին ոչնչացրած Թուրքիայի նկատմամբ ունեցած անհաշտ և արդար ատելությամբ» (տե՛ս **В. Овсепян**, նշվ. աշխ., էջ 144-145):

²⁰ Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 21:

²¹ Նույն տեղում, էջ 114:

²² Նույն տեղում, էջ 38-39:

Անդրադառնալով Գ. Նժդեհի XX դարի 20-30-ական թվականների ստեղծագործություններում արտացոլված «դավանանքի» գնահատմանը՝ Ս. Զաքարյանը նշում է. «Հխորանալով Նժդեհի գաղափարական դավանանքի «բառային» կերպարիտությունների մեջ, կրկին ուզում եմ շեշտել, որ այդ դավանանքը բովանդակային առումով մնացել է անփոփոխ: Նժդեհի մտորումների հիմքում ընկած է հայրենապաշտության գաղափարը՝ «Հայրենիքը ընդհանուր աստվածություն, հայրենասիրությունը՝ կրոն» նշանաբանով»²¹:

Ցեղակրոնության մարդասիրական և ոչ ազգայնամոլական բովանդակության մասին կարող են վկայել աշխարհաքաղաքացիություն, հայրենասիրություն հասկացությունների մտնեհյան համապատասխան մեկնաբանությունները: Նըժդեհը խիստ քննադատության է ենթարկում աշխարհաքաղաքացիությունը (կոսմոպոլիտիզմ) և դրան զուգահեռ հանդես է գալիս հայրենասիրության կարևորմամբ: Հայրենասիրության անհաշտ թշնամիներից են եսապաշտությունն ու աշխարհաքաղաքացիությունը, որոնք էապես կապված են դեռևս անտիկ դարաշրջանում ձևավորված հեղոնիստական և էվդեմոնիստական բարոյափիլիսոփայական ուսմունքների հետ: Հեղոնիզմի, էվդեմոնիզմի, աշխարհաքաղաքացիության և եսապաշտության մտնեհյան քննադատությունը հաճախ ուղեկցվում է Կանտի բարոյագիտության նկատելի ազդեցությամբ, որ առանցքային նշանակություն ունի բարոյական պարտքի գաղափարը: Լիներվ «ոգու փիլիսոփա»՝ Նժդեհն անհատական կյանքի ճշմարիտ իմաստավորման միակ միջոց էր համարում բարձր արժեքներին, իդեալներին ծառայելը: «Անհիմաստ ու դատապարտելի է մարդկային կեանքը, - գրում է Նժդեհը, - եթե դա ծառայութունը չէ իդեալի, կատարումը բարոյական պարտականութեան»²²: Բարոյական պարտականության օբյեկտ չի կարող հանդես գալ անձնական երջանկության էվդեմոնիստական տարբերակը, քանզի հետևելով Կանտին՝ պետք է նշել, որ երջանկության հասնելու, երջանիկ լինելու համար անհրաժեշտ է լինել դրան արժանի: Էվդեմոնիզմը կեղծ վարդապետություն է, քանզի «Բարոյապէս անբանացնելով անհատը՝ այդ թունաւոր ուսմունքը նրան թեքում է դեպի կեղծ աշխարհաքաղաքացիութուն եւ ապա՝ դեպի ազգային դիմագրկութուն: Դա եսապաշտ թշուառականներ է ստեղծում եւ ոչ առաքինի եւ անձնադիր քաղաքացիներ, ո՛չ հրաշունչ մարտիկներ»²³: Էվդեմոնիզմը քարոզում է անհատական երջանկության իդեալը, որը ոչ միայն «անտարբեր» է ընդհանուրի երջանկության նկատմամբ, այլև իր անտարբերությամբ ի վերջո դառնում է նրա ախոյանը, հակոտնյան: Նման երջանկությունը, ըստ էության, զուրկ է պարտականության այնպիսի օբյեկտներից, որոնք հնարավորություն կտային ապրել չմեռնելու համար: «Մարդու արժեքն ու արժանապատվությունը, - գրում է Նժդեհը, - ստեղծագործելու մեջ է և ոչ՝ ունենալու: Եվ քանի որ ոչ ոք ոչինչ չի տանում աշխարհից լավ է, որ մարդս մի բան թողնի աշխարհում...»²⁴: Նժդեհն անհատական երջանկության ճշմարիտ տարբերակը տեսնում էր ընդհանուր երջանկության կայացման գործում անհատականի զոհաբերման պատրաստականության մեջ: Անհատական երջանկությունը իր արդարացումը կարող է գտնել բացառապես ընդհանուրի երջանկության համատեքստում: Թեպետ Նժդեհի մոտ նկատելի է անհատական ես-ի, անհատական երջանկության ենթարկումը հավաքական, ընդհանուր ես-ին կամ երջանկությանը, այնուամենայնիվ սա չպետք է հասկանալ անհատական երջանկության գոյության իրավունքի բացառման իմաստով: Նժդեհը, ըստ էության, մերժում է ոչ թե անհատական երջանկության գոյության իրավասությունը, այլ դրա գոյության իմաստավորման

²¹ Ս. Զաքարյան, նշվ. աշխ., էջ 60:

²² Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 93:

²³ Նույն տեղում, էջ 172:

²⁴ Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, էջ 279:

Էվդեմոնիստական տարբերակը: Այսինքն՝ քննադատվում և մերժվում է ոչ այնքան անհատական երջանկությունը, որքան դրա ապագային, ապամարդկային գործառնությունը դրսևորումների ունակ տարբերակը: Համաձայն Նժդեհի՝ երջանկության արժանի լինելու համար անհրաժեշտ է անձնային անշահախնդրությանը ծառայել պարտականության այնպիսի օբյեկտների, որոնք ի զորու են ներկայանալ որպես մնայուն արժեքներ, համամարդկային արժեքներ: Եթե հարցը դիտարկենք Նժդեհի բարոյափիլիսոփայական համակարգի համատեքստում, ապա կարող ենք նշել, որ երջանկության Էվդեմոնիստական ըմբռումը միանգամայն ընդունելի չէ, քանզի այստեղ չկան բավարար հիմքեր երջանկության արժանի լինելու համար: Այդ հիմքերի բացակայությունը, համաձայն Նժդեհի, պայմանավորված է երջանկության անհատականացման այնպիսի տարբերակի առկայությամբ, երբ անձնապաշտությունը դառնում է գերակայող ազգասիրության, հայրենասիրության հանդեպ: Միևնույն անձնապաշտությունը ոչ միայն ստեղծագործության անկարողության դրսևորում է, այլև վեհ, բարձր գաղափարներին ծառայելու պատրաստականության բացառում: «Զգուշ է եսասերը: Նա, - գրում է Նժդեհը, - թշնամի է իր մտաներին, իր հասարակութեան, մարդկութեան: Նա ստանում է՝ առանց տալու: Նա անիշխանական է, որովհետև իրաւունքներ ունի՝ առանց պարտականութիւնների: ...Իր յանցավոր եսի մէջ փակած, ինչպէս խխունջն իր պատեանի մէջ, նա արհամարհում է եւ հեզնում այն ամէնը, ինչ որ հենց այժմ անձնապէս չի շահեցնում, չի պարարտացնում»²⁷:

Վերոնշյալը բացառություն չէ նաև աշխարհաքաղաքացիության պարագայում, որի գաղափարական սնանկությունը Նժդեհի համար կասկածից վեր է: Այս վարդապետությունը սնանկ է, քանզի այստեղ հստակ ներկայացված չեն այն օբյեկտները, որոնց նկատմամբ կա աշխարհաքաղաքացու պարտականության դրսևորման անհրաժեշտությունը: Աշխարհաքաղաքացու բարոյական պարտականության օբյեկտ կարող է լինել մարդկությունը, սակայն այն դեռևս վերացական հասկացություն է, քանզի «Մարդկութիւնն իրենից չի ներկայացնում մի կազմակերպած միութիւն, ինչպիսին է ազգը, որպէսզի նրա նկատմամբ կարողանանք որոշել մեր անելիքը, մեր պարտականութիւնները»²⁸: Աշխարհաքաղաքացիները, ըստ Նժդեհի, ընտրել են պարտականության այնպիսի տարբերակ, որը, ըստ էության, կոչված էր «ազատելու» ցանկացած պարտականությունից: Նրանց մի մասը միամիտ ցնորապաշտներ են՝ զուրկ իրականության զգացումից, մյուս մասը՝ պարտականության փոքրոգի դասալիքներ, որոնք զանազան սոփեստություններով քողարկում են իրենց դավաճանությունը մարդկային առաքիճություններից գերագույնի՝ հայրենասիրության հանդեպ:

Եթե աշխարհաքաղաքացիությունը ոչ այլ ինչ է, քան բացառումն ամեն տեսակի պարտականության, ապա հայրենասիրությունը պատրաստականության հավաստումն է՝ ի կատարումն ազգային, պետական պարտականությունների: «Բացարձակապէս հաշտելի են հայրենասիրութիւնն ու մարդասիրութիւնը: Բարեկամներ են սրանք եւ ոչ թշնամիներ: Միայն ազգասէ՛րը կարող է սիրել եւ մարդկութիւնը»²⁹, - գրում է Նժդեհը: Հայրենասերը, ծառայելով իր ազգին, եթե ոչ ուղղակի, ապա անուղղակի կերպով ծառայում է մարդկությանը: Սեփական նպատակների իրականացման համար պահանջվող միջոցների նկատմամբ խըտրություն չդնող և այլատյաց «հայրենասիրությունը», ըստ էության, հայրենասիրություն չէ: Չի կարելի ազգին, հայրենիքին ծառայել ստոր եղանակներով, քանզի «Ստորությունը մնում է ստորություն անգամ այն դեպքում, երբ նա կատարվում

²⁷ Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 38:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 39:

²⁹ Նույն տեղում:

է հաճուն ամենամկիրական շահերի. դա նախ բարոյագրկում է և տկարացնում իրենից օգտվողին»¹⁰: Իրական հայրենասերը նա չէ, ով առաջնորդվում է նախ հայ, հետո՝ մարդ նշանաբանով, նա ով ազգային պատկանելությունը վեր է դասում մարդկային սեռի ներկայացուցիչ լինելու հանգամանքից: «Զի կարելի միաժամանակ վատ մարդ, բայց և այնպես լավ Հայ լինել: ... Այո՛, - շարունակում է Նժդեհը, - չի կարելի անկատար մարդ, բայց կատարյալ Հայ լինել: Միայն մարդ կոչվելու արժանին կարող է արժանաբար Հայ կոչվել: Դա այբուբենական մի ճշմարտություն է, որ երկար իմաստասիրություն չի վերցնում»¹¹:

Խուսափելով ազգայնամոլական կողմնորոշումների «զայթակղությունից»՝ Նժդեհը համադրական մոտեցում է ցուցաբերում ազգային և համամարդկային փոխհարաբերության հարցում: Նժդեհյան ցեղակրոնությունն ուղղված էր «միաչափ» մարդու ձևավորման ապազգային գաղափարախոսությունների դեմ և հօգուտ այն մոտեցումների, որոնք ազգայինը դիտում էին որպես քաղաքակրթական զարգացման խոշոր ազդակ, ինչպես նաև համամարդկային արժեքների կերտման «դարբնոց»: «Ժողովուրդները, - գրում է Նժդեհը, - ապրում են իրենց ստեղծագործում մարդկութեան համար: Ապրելու արժանի չէ միայն իրեն համար ապրողը: Ժողովուրդներն ստեղծագործելու պարտականություն ունեն - հետևաբար եւ ապրելու իրավունք»¹²:

Ընդհանրացնելով վերոշարադրյալը՝ աներկբա կարող ենք ասել, որ Նժդեհի տեսական ժառանգությունը ընդհանրապես և ցեղակրոնությունը մասնավորապես բովանդակային առումով ոչ մի էական ընդհանրություն չունեն ազգայնամոլական, նացիստական և ռասսայական խտրականության կողմնորոշումներ սերմանող ուսմունքների հետ: Իսկ դրանց թվացյալ էակցությանը հակված մոտեցումներն արդյունք էին և արդյունք են կա՛մ համապատասխան քաղաքական կողմնորոշումների, կա՛մ էլ այդ ուսմունքներում և ցեղակրոնության մեջ հանդիպող որոշ առանցքային հասկացությունների բովանդակությունների զուտ արտաքին, ձևական նույնացման:

А. А. САРГСЯН - К вопросу об оценке учения "цезакронутюн". - В статье с герменевтических позиций рассматривается по сей день мало изученный вопрос соотношения учения «цезакронутюн» Гарегина Нжде с такими политико-идеологическими течениями или концепциями первой половины XX века, какими являются фашизм и германский национал-социализм. Помимо этого, затрагиваются проблемы «культы силы» и общечеловеческие аспекты учения «цезакронутюн» в контексте этических взглядов Гарегина Нжде.

Автор статьи показывает, что всякие попытки проведения концептуальных параллелей между содержанием таких учений, как «цезакронутюн», с одной стороны, и, с другой стороны, фашизм и германский национал-социализм, представляют собой либо неоправданную идентификацию некоторых основных понятий и исходных принципов вышеуказанных учений, либо являются следствием политических манипуляций. В статье отстаивается точка зрения, согласно которой учению «цезакронутюн» не присущи шовинистические мотивы, которые явно прослеживаются, например, в германском национал-социализме, а критика космополитизма в рамках учения «цезакронутюн» осуществляется гармонично и не в противоречии с общечеловеческими ценностями.

¹⁰ Գ. Նժդեհ, Երկեր, հ. 1, էջ 128:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 62:

¹² Գ. Նժդեհ, Հատընտիր, էջ 68: